

Thomas Nagel (1937 – )

‘Che effetto fa essere un pipistrello?’ (1974)

(dal suo *Questioni Mortali*)

Traduzione Antonella Besussi

È la coscienza che rende il problema mente-corpo veramente difficile da affrontare. Forse è per questo che le discussioni correnti del problema gli prestano scarsa attenzione o lo fraintendono in modo evidente. La recente ondata di euforia riduzionista ha prodotto numerose analisi dei fenomeni mentali e dei concetti mentali destinate a spiegare la possibilità di alcune varietà di materialismo, identificazione psicofisica, o riduzione.<sup>1</sup> Ma i problemi sollevati sono quelli comuni a questo e a altri tipi di riduzione, e si ignora ciò che rende unico il problema corpo-mente, e differente dal problema acqua-H<sub>2</sub>O o dal problema macchina di Turing-macchina IBM o dal problema lampo-scarica elettrica o dal problema gene-DNA o dal problema quercia-idrocarbonio.

Ogni riduzionista ha la sua analogia favorita tratta dalla scienza moderna. È molto improbabile che uno qualsiasi di questi esempi sconnessi di riduzione efficace possa chiarire la relazione tra la mente e il cervello. Ma i filosofi condividono la generale debolezza umana per spiegazioni di ciò che è incomprendibile in termini di ciò che è familiare e ben compreso, anche se del tutto differente. Questo ha portato all'accettazione di resoconti scarsamente plausibili del mentale, soprattutto perché essi permettono tipi di riduzione familiari. Cercherò di spiegare perché gli esempi correnti non ci aiutano a capire la relazione tra corpo e mente-perché, veramente, non abbiamo al momento attuale alcuna concezione di quella che sarebbe una spiegazione della natura fisica di un fenomeno mentale. Senza la coscienza, il problema mente-corpo sarebbe molto meno interessante. Con la coscienza, sembra un problema disperato. Il tratto più importante e caratteristico dei fenomeni mentali è molto mai compreso. La maggior

---

<sup>1</sup> Per esempio J.J.C. Smart, *Philosophy and Scientific Realism*, London, Routledge Kegan Paul 1963; David K. Lewis, *An Argument For the Identity Theory*, "Journal of Philosophy", LXIII, 1966, ristampato con aggiunte in David M. Rosenthal, *Materialism and the Mind-Body problem*, Englewood Cliffs, NJ., Prentice-Hall 1971; Hilary Putnam, "Psychological Predicates", in *Art, Mind Religion*, a cura di W.H. Capitan e D.D. Merrill, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press 1967, ristampato in *Materialism*, a cura di Rosenthal, come "The Nature of Mental States"; D.M. Armstrong, *A Materialist Theory of the Mind*, London, Routledge Kegan Paul 1968; D.C. Dennett, *Content and Consciousness*, London, Routledge Kegan Paul 1969. Ho già espresso i miei dubbi in *Armstrong on the Mind*, "Philosophical Review", LXXIX, 1970, pp. 394-403; in una recensione di Dennett, "Journal of Philosophy", LXIX, 1972; e nel capitolo precedente. Vedi anche Saul Kripke, "Naming and Necessity", in *Semantics of Natural Language*, a cura di D. Davidson e G. Harman, Dordrecht, Reidel 1972, specialmente pp. 334-342; e M.T. Thompson, *Ostensive Terms and Materialism*, "The Monist", LVI, 1972, pp. 193-214 (nota dell'autore).

parte delle teorie riduzioniste non cercano neanche di spiegarlo. E un esame attento mostrerà che nessun concetto di riduzione correntemente disponibile può essergli applicato. Forse si può ideare una forma teorica nuova a questo fine, ma una soluzione del genere, se esiste, è in un lontano futuro intellettuale.

L'esperienza cosciente è un fenomeno esteso. Si manifesta a numerosi livelli di vita animale, anche se non possiamo essere sicuri della sua presenza negli organismi più semplici, e è molto difficile dire in generale ciò che ne attesta la presenza. (Certi estremisti sono disposti a negarla anche a mammiferi diversi dall'uomo.) Senza dubbio si manifesta in innumerevoli forme per noi totalmente inimmaginabili, su altri pianeti, in altri sistemi solari, attraverso l'universo. Ma senza tenere conto del modo in cui la forma può variare, il fatto che un organismo abbia *in qualche modo* esperienza conscia significa, fondamentalmente, che fa un certo effetto *essere* quell'organismo. Possono esservi ulteriori implicazioni a proposito della forma dell'esperienza; ci possono anche essere (sebbene io ne dubiti) implicazioni a proposito del comportamento dell'organismo. Ma, fondamentalmente, un organismo ha stati mentali coscienti se e solo se fa un certo effetto *essere* quell'organismo - un certo effetto *per* l'organismo.

Possiamo chiamare questo il carattere soggettivo dell'esperienza. Esso non è colto da nessuna delle analisi familiari *ciel* mentale elaborate recentemente, perché sono tutte logicamente compatibili con la sua assenza. Non è analizzabile nei termini di qualche sistema esplicativo di stati funzionali, o di stati intenzionali, perché questi potrebbero essere attribuiti a robot o automi che si comportano come persone anche se non fanno esperienza di niente.<sup>2</sup> Non è analizzabile nei termini del ruolo causale delle esperienze in relazione a un comportamento umano tipico - per ragioni analoghe.<sup>3</sup> Io non nego che stati e eventi mentali causino il comportamento, né che si possano dare loro caratterizzazioni funzionali. Nego soltanto che questo tipo di cose esauriscano la loro analisi. Qualsiasi programma riduzionista deve essere basato su un'analisi di quello che deve essere ridotto. Se l'analisi lascia da parte qualcosa, il problema sarà mal posto. È inutile basare la difesa del materialismo su qualche analisi dei fenomeni mentali che non riesce esplicitamente a rendere conto del loro carattere soggettivo. Infatti non c'è

---

<sup>2</sup> Forse non potrebbero davvero esserci robot del genere. Forse qualsiasi cosa sufficientemente complessa da comportarsi come una persona avrebbe delle esperienze. Ma questo, se è vero, è un fatto che non può essere scoperto semplicemente analizzando il concetto di esperienza (nota dell'autore).

<sup>3</sup> Non è equivalente a quello riguardo a *cui* siamo incorreggibili, sia perché non siamo incorreggibili riguardo all'esperienza sia perché l'esperienza è presente in animali che mancano di linguaggio e di pensiero, e non hanno in alcun modo credenze riguardo alle loro esperienze (nota dell'autore).

ragione di supporre che una riduzione che sembra plausibile quando non si fa alcun tentativo di spiegare la coscienza possa essere estesa fino a includere la coscienza. Di conseguenza, senza una certa idea di qual è il carattere soggettivo dell'esperienza, non possiamo sapere che cosa richiede una teoria physicalista.

Anche se un resoconto della base fisica della mente deve spiegare parecchie cose, questa sembra essere la più difficile. E impossibile escludere da una riduzione le caratteristiche fenomenologiche di un'esperienza nello stesso modo in cui si escludono le caratteristiche fenomeniche di una sostanza ordinaria da una riduzione fisica o chimica di essa - vale a dire, spiegandole come effetti sulla mente degli osservatori umani.<sup>4</sup> Se il physicalismo deve essere difeso, si deve dare un resoconto physicalista delle caratteristiche fenomenologiche stesse. Ma quando esaminiamo il loro carattere soggettivo un risultato del genere sembra impossibile. La ragione è che ogni fenomeno soggettivo è essenzialmente connesso con un singolo punto di vista, e sembra inevitabile che una teoria oggettiva, fisica, abbandonerà quel punto di vista.

Cercherò prima di tutto di precisare il problema un po' più esaurientemente di quanto sia possibile attraverso il riferimento alla relazione tra il soggettivo e l'oggettivo, o tra il *per sé* e l'*in sé*. Questo è tutt'altro che facile. I fatti che riguardano che effetto fa essere un X sono molto particolari, così peculiari che alcuni possono essere inclini a dubitare della loro realtà, o del significato delle pretese che li riguardano. Per illustrare la connessione tra soggettività e un punto di vista, e per rendere evidente l'importanza delle caratteristiche soggettive, sarà utile indagare la questione in relazione a un esempio che fa emergere chiaramente la divergenza tra i due tipi di concezione, soggettiva e oggettiva.

Suppongo che tutti crediamo che i pipistrelli abbiano un'esperienza. Dopo tutto, sono mammiferi, e non vi è più dubbio sul fatto che essi abbiano esperienze che sul fatto che le abbiano topi, piccioni o balene. Ho scelto i pipistrelli invece delle vespe o dei passeri perché se ci si allontana troppo dall'albero filogenetico, gli individui abbandonano gradualmente la fiducia sul fatto che vi è in qualche modo esperienza. I pipistrelli, anche se più vicini a noi che quelle altre speci, presentano tuttavia una gamma di attività, e un apparato sensorio, così differenti dai nostri che il problema che desidero porre è eccezionalmente nitido (sebbene possa certamente essere sollevato a proposito di altre specie). Anche senza il beneficio della riflessione filosofica, chi ha passato un po' di

---

<sup>4</sup> Cfr. Richard Rorty, *Mind-Body Identity, Privacy, and Categories*, "Review of Metaphysics", XIX, 1965, specialmente pp. 37-38 (nota dell'autore).

tempo in uno spazio chiuso con un pipistrello agitato sa che cosa vuol dire incontrarsi con una forma di vita fundamentalmente *estranea*.

Ho detto che la sostanza della credenza secondo cui i pipistrelli hanno una esperienza è che fa un certo effetto essere un pipistrello. Ora sappiamo che molti pipistrelli (i microchiropteri, per essere precisi) percepiscono il mondo esterno principalmente con un ecogoniometro, o ecolocalizzatore, che scorge i riflessi che provengono dagli oggetti all'interno del loro raggio d'azione, attraverso le loro strida brevi, sottilmente modulate, a alta frequenza. I loro cervelli sono destinati a connettere gli impulsi esterni alle eco successive, e l'informazione così acquisita permette ai pipistrelli di farsi giudizi precisi della distanza, della forma, del movimento e della struttura comparabili ai giudizi che noi ci facciamo attraverso la vista. Ma l'ecogoniometro di un pipistrello, anche se è chiaramente una forma di percezione, non è simile, nel suo modo di funzionare, a uno qualsiasi dei nostri sensi, e non c'è ragione di supporre che sia soggettivamente simile a qualsiasi cosa di cui noi possiamo fare esperienza, o a qualsiasi cosa possiamo immaginare. Questo sembra creare difficoltà per la nozione dell'effetto che fa essere un pipistrello. Dobbiamo considerare se qualche metodo ci permette di estrapolare a partire dal nostro caso particolare<sup>5</sup> la vita interiore del pipistrello, e, se non è così, quali metodi alternativi possono esservi per comprendere la nozione.

La nostra esperienza particolare fornisce il materiale fondamentale per la nostra immaginazione, e il campo di essa è quindi limitato. Non servirà a niente cercare di immaginare che abbiamo membrane palmate sui nostri arti che ci permettono di volare qua e là al crepuscolo e all'alba acchiappando insetti con la bocca; che abbiamo una vista molto debole e percepiamo il mondo circostante con un sistema di segnali sonori riflessi a alta frequenza; e che passiamo la giornata appesi a testa in giù in una soffitta. Per quanto io possa immaginarmi tutto questo (che non è molto), ciò mi dice soltanto che effetto farebbe a *me* comportarmi come si comporta un pipistrello. Ma la questione non è questa. Io desidero sapere che effetto fa essere un pipistrello *a un pipistrello*. Eppure, se cerco di immaginarlo, sono limitato alle risorse della mia mente, e quelle risorse sono inadeguate per il compito. Non posso svolgerlo immaginando aggiunte alla mia esistenza presente o immaginando che siano gradualmente sottratti da essa dei segmenti o immaginando qualche combinazione di aggiunte, sottrazioni, e modificazioni.

---

<sup>5</sup> Per "nostro caso" non intendo soltanto "il mio caso particolare", ma piuttosto l'idea mentalista che applichiamo a noi stessi e a altri esseri umani. (nota dell'autore)

Nella misura in cui io potrei avere l'aspetto e il comportamento di una vespa o di un pipistrello senza cambiare la mia struttura fondamentale, le mie esperienze non assomiglierebbero in nulla alle esperienze di quegli animali. D'altra parte, è dubbio che possa essere attribuito un significato qualsiasi alla supposizione che io potrei possedere la costituzione neurofisiologica interna di un pipistrello. Anche se io potessi essere trasformato in pipistrello attraverso mutamenti gradualmente, nulla, nella mia costituzione presente, mi permette di immaginare come sarebbero le esperienze di quel futuro stadio di me stesso così metamorfosizzato. La prova migliore verrebbe dalle esperienze di pipistrelli, se solo noi sapessimo come sono.

Così, se l'estrapolazione che facciamo a partire dal nostro caso particolare è implicata nell'idea di che effetto fa essere un pipistrello, l'estrapolazione deve essere incompleta. Non possiamo farci più che un'idea schematica dell'effetto che quello *fa*. Per esempio, possiamo attribuire *tipi* generali di esperienza sulla base dell'anatomia dell'animale e del suo comportamento. Così descriviamo l'ecogoniometro del pipistrello come una forma di percezione tridimensionale avanzata; crediamo che i pipistrelli provino in qualche versione pena, paura, fame e desiderio e abbiano altri, più familiari tipi di percezione, oltre all'ecogoniometro. Ma crediamo che queste esperienze abbiano anche, in ogni caso, un carattere soggettivo specifico, che va al di là della nostra capacità di comprendere. E se altrove vi è vita cosciente nell'universo, è probabile che una parte di essa non sarà descrivibile neanche nei termini più generali relativi all'esperienza di cui disponiamo.<sup>6</sup> (Il problema, tuttavia, non è limitato ai casi esotici perché esiste tra una persona e l'altra. Il carattere soggettivo dell'esperienza di una persona sorda e cieca dalla nascita non mi è per esempio accessibile, né, presumibilmente, il carattere soggettivo della mia esperienza lo è per lei. Questo non impedisce a ciascuno di noi di credere che l'esperienza dell'altro abbia un tale carattere soggettivo.)

Se qualcuno è incline a negare che possiamo credere nell'esistenza di fatti come questo, la cui esatta natura non possiamo in alcun modo concepire, dovrebbe riflettere che quando consideriamo i pipistrelli siamo in una posizione molto simile a quella che occuperebbero pipistrelli intelligenti o marziani<sup>7</sup> se cercassero di farsi un'idea di che effetto fa essere noi. La struttura delle loro menti potrebbe rendere loro impossibile di

---

<sup>6</sup> Di conseguenza la forma analogica dell'espressione inglese "what it is *like*" (qui tradotta con "che effetto fa" nota della traduttrice.) è ingannevole. Io non intendo "a cosa assomiglia (nella nostra esperienza)", ma piuttosto "com'è per il soggetto stesso" (nota dell'autore).

<sup>7</sup> Qualsiasi extraterrestre intelligente totalmente differente da noi (nota dell'autore).

riuscirci, ma sappiamo che avrebbero torto a concludere che non c'è nulla di preciso nell'effetto che fa essere noi: che soltanto certi tipi generali di stati mentali potrebbero esserci attribuiti (forse percezione e appetito sarebbero concetti comuni a noi e a loro; forse no). Sappiamo che avrebbero torto a tirare una conclusione scettica del genere perché sappiamo che effetto fa essere noi. E sappiamo che, sebbene questo stato includa una enorme quantità di variazione e complessità, e sebbene non possediamo il vocabolario per descriverlo adeguatamente, il suo carattere soggettivo è altamente specifico, e sotto certi aspetti descrivibile in termini che possono essere compresi solo da creature come noi. Il fatto che non possiamo in alcun modo sperare di poter accogliere nel nostro linguaggio una dettagliata descrizione della fenomenologia marziana o pipistrellesca non dovrebbe portarci a rifiutare come insensata la pretesa che pipistrelli e marziani abbiano esperienze del tutto comparabili alle nostre per ricchezza di particolari. L'ideale sarebbe che qualcuno sviluppasse concetti e una teoria che ci permettesse di riflettere su queste cose; ma una comprensione del genere può esserci permanentemente negata dai limiti della nostra natura. E negare la realtà o il significato logico di quello che non possiamo in alcun modo descrivere o comprendere è la forma più cruda di dissonanza cognitiva.

Questo ci porta alle soglie di un argomento che richiede una discussione molto più approfondita di quella che affronto qui; vale a dire, la relazione tra fatti, da una parte, e schemi o sistemi concettuali dall'altra. Il mio realismo a proposito del dominio soggettivo in tutte le sue forme implica una credenza nell'esistenza di fatti che eccedono i concetti umani. È certamente possibile per un essere umano credere che vi sono fatti a proposito dei quali gli umani non *possiederanno* mai i concetti necessari per rappresentarli o comprenderli. A dire il vero sarebbe insensato dubitarne, data la finitezza delle aspettative umane. Dopo tutto, i numeri transfiniti sarebbero esistiti anche se tutti fossero stati annientati dalla morte nera prima che Cantor li scoprisse. Ma si potrebbe anche credere che *vi* sono fatti che non *potrebbero* mai essere rappresentati o compresi dagli esseri umani, anche se la specie durasse per sempre - semplicemente perché la nostra struttura non ci permette di operare con concetti del tipo necessario. Questa impossibilità potrebbe anche essere osservata da parte di altri esseri, ma non è chiaro se l'esistenza di tali esseri, o la possibilità della loro esistenza, sia una preconditione del significato dell'ipotesi secondo cui vi sono fatti inaccessibili agli umani. (Dopo tutto, la natura di esseri che abbiano accesso a fatti inaccessibili agli umani è presumibilmente, in se stesso, un fatto inaccessibile agli umani.) Una riflessione

su che effetto fa essere un pipistrello ci porta quindi alla conclusione che vi sono fatti che non consistono nella verità di proposizioni esprimibili in un linguaggio umano. Possiamo essere costretti a riconoscere l'esistenza di fatti del genere senza essere in grado di spiegarli o comprenderli.

Non approfondirò questo argomento, comunque. La sua connessione con l'argomento di cui mi occupo (cioè, il problema corpo-mente) è che esso ci permette di fare un'osservazione generale a proposito del carattere soggettivo della esperienza. Quale che possa essere lo statuto di fatti a proposito di che effetto fa essere un essere umano, o un pipistrello, o un marziano, sembrano essere fatti che incorporano un particolare punto di vista.

Non mi riferisco qui al carattere per così dire privato dell'esperienza per chi la possiede. Il punto di vista in questione non è accessibile solo a un singolo individuo. Piuttosto è un *tipo*. Spesso è possibile cogliere un punto di vista diverso dal proprio, per cui la comprensione di tali fatti non è limitata al nostro caso. Vi è un senso in cui fatti fenomenologici sono perfettamente oggettivi: una persona può sapere o dire qual è la qualità dell'esperienza dell'altra. I fatti sono soggettivi, tuttavia, nel senso che anche questa attribuzione oggettiva di esperienza è possibile solo per qualcuno che sia sufficientemente simile all'oggetto dell'attribuzione da essere in grado di adottare il suo punto di vista - di comprendere l'attribuzione in prima persona così come in terza, per dir così. Più l'altro soggetto di esperienza è differente da noi, meno ci si può aspettare che l'impresa riesca. Nel nostro caso occupiamo noi il punto di vista rilevante, ma avremo altrettante difficoltà a comprendere appropriatamente la nostra propria esperienza se l'avviciniamo a partire da un altro punto di vista che se cercassimo di comprendere l'esperienza di un'altra specie senza adottare il suo punto di vista.<sup>8</sup>

Questo ha direttamente a che fare con il problema mente-corpo. Se i fatti dell'esperienza-fatti che riguardano che effetto fa l'esperienza *per* il soggetto che la

---

<sup>8</sup> Può essere più facile che io supponga di oltrepassare barriere interspaziali con l'aiuto dell'immaginazione. Per esempio i ciechi sono capaci di scoprire oggetti loro vicini attraverso una forma di ecogoniometro usando suoni vocali o battendo con un bastone. Forse se sapessimo che effetto fa, si potrebbe per estensione immaginare approssimativamente che effetto fa possedere un ecogoniometro più raffinato di quello del pipistrello. Anche per altre persone la comprensione di che effetto fa a loro essere loro è solo parziale, e quando passiamo a specie molto differenti dalla nostra, possiamo disporre di una comprensione parziale ancora minore. L'immaginazione è considerevolmente flessibile. Il mio punto, tuttavia, non è che non possiamo *sapere* che effetto fa essere un pipistrello. Non sollevo questo problema epistemologico. Il mio punto è piuttosto che anche per farsi un'idea di che effetto fa essere un pipistrello (e a fortiori sapere che effetto fa essere un pipistrello) ci si deve mettere dal punto di vista del pipistrello. Se possiamo assumerlo approssimativamente o parzialmente, allora anche la nostra idea sarà approssimativa o parziale. o sembra tale allo stato attuale della nostra comprensione (nota dell'autore).

prova - sono accessibili solo da un punto di vista, allora è un mistero come il vero carattere delle esperienze potrebbe essere rivelato nel funzionamento fisico di quell'organismo. Quest'ultimo è un ambito di fatti oggettivi per eccellenza - del tipo di quelli che possono essere osservati e compresi da parecchi punti di vista e da individui con differenti sistemi percettivi. Non vi sono ostacoli comparabili all'immaginazione quando si tratta di acquisire la conoscenza della neurofisiologia dei pipistrelli da parte di scienziati umani, e pipistrelli intelligenti o marziani potrebbero imparare molte più cose sul cervello umano di quelle che noi potremo mai imparare.

Questo in sé non è un argomento contro la riduzione. Uno scienziato-marziano senza nessuna comprensione della percezione visiva potrebbe comprendere l'arcobaleno, il lampo o le nuvole come fenomeni fisici, anche se non potrebbe mai essere in grado di capire i concetti umani di arcobaleno, lampo, o nuvola, o il posto che queste cose occupano nel nostro mondo fenomenico. Egli potrebbe apprendere la natura oggettiva delle cose rappresentate da questi concetti perché, anche se i concetti stessi sono connessi con un particolare punto di vista e una particolare fenomenologia visiva, le cose apprese da quel punto di vista non lo sono: sono osservabili dai punti di vista, ma esterne a esso; quindi possono essere comprese anche da altri punti di vista, dagli stessi organismi o da altri.

Il lampo ha un carattere oggettivo che non è esaurito dalla sua apparenza visiva, e questo può essere colto da un marziano che non dispone della vista. Per essere precisi, ha un carattere più oggettivo di quello che è rivelato dalla sua apparenza visiva. Parlando del passaggio dalla caratterizzazione soggettiva a quella oggettiva, non desidero impegnarmi riguardo all'esistenza di un punto finale, la natura intrinseca completamente oggettiva della cosa, che possiamo o meno essere in grado di raggiungere. Può essere più esatto pensare all'oggettività come a una direzione in cui la comprensione può muti versi. E nel comprendere un fenomeno come il lampo, è legittimo allontanarsi quanto è possibile da un punto di vista strettamente umano.<sup>9</sup>

Nel caso dell'esperienza, d'altra parte, la connessione con un punto di vista particolare sembra più stretta. È difficile capire cosa si potrebbe intendere per carattere *oggettivo* di un'esperienza, indipendentemente dal punto di vista particolare da cui il suo

---

<sup>9</sup> Il problema che sollevo può di conseguenza essere posto anche se la distinzione tra descrizioni o punti di vista più soggettivi e più oggettivi può in se stessa essere fatta solo all'interno di un punto di vista umano più ampio. Io non accetto questo tipo di relativismo concettuale, ma non è necessario rifiutarlo per sottolineare che la riduzione psicofisica non può essere favorita dal modello dal soggettivo all'oggettivo che ci è familiare in altri casi (nota dell'autore).

soggetto la percepisce. Dopo tutto, cosa resterebbe dell'effetto che fa essere un pipistrello se si rimuove il punto di vista del pipistrello? Ma se l'esperienza non ha, oltre al suo carattere soggettivo, una natura oggettiva che può essere percepita da differenti punti di vista, come si può allora supporre che un marziano il quale esamina il mio cervello possa osservare processi fisici che sarebbero i miei processi mentali (come potrebbe osservare processi fisici che sarebbero fulmini), solo da un punto di vista differente? Come potrebbe, a quel proposito, un fisiologo umano osservarli da un altro punto di vista?<sup>10</sup>

Sembra che siamo di fronte a una difficoltà generale della riduzione psicofisica. In altri campi il processo di riduzione è una mossa verso una maggiore oggettività, verso un punto di vista più accurato della reale natura delle cose. Questo avviene quando riduciamo la nostra dipendenza da punti di vista individuali, o specifici della specie, riguardo all'oggetto della nostra ricerca. Lo descriviamo non nei termini delle impressioni che fa sui nostri sensi, ma nei termini dei suoi effetti più generali e delle proprietà che possono essere scoperte con mezzi diversi dai sensi umani. Meno la ricerca dipende da un punto di vista specificamente umano, più la nostra descrizione è oggettiva. È possibile seguire questo percorso perché, sebbene i concetti e le idee che impieghiamo per riflettere sul mondo esterno siano inizialmente applicati da un punto di vista che implica il nostro apparato percettivo, noi li usiamo per fare riferimento a cose che sono al di là di essi - sulle quali *abbiamo* il punto di vista fenomenico. Di conseguenza possiamo abbandonare questo punto di vista a favore di un altro, e pensare ancora alle stesse cose.

L'esperienza stessa, tuttavia, non sembra accordarsi con questo modello. L'idea di passare dall'apparenza alla realtà sembra non avere qui alcun senso. Che cos'è in questo caso analogo al perseguimento di una comprensione più oggettiva degli stessi fenomeni attraverso l'abbandono del punto di vista soggettivo iniziale adottato sui fenomeni in favore di un altro che è più oggettivo, ma riguarda la stessa cosa? Certamente *sembra* poco probabile che ci avviciniamo alla natura reale dell'esperienza umana lasciandoci dietro la particolarità del nostro punto di vista umano e andando alla ricerca di una descrizione in termini accessibili a esseri che potrebbero non immaginare che effetto fa essere noi. Se il carattere soggettivo della esperienza è pienamente comprensibile solo da un punto di vista, allora ogni spostamento verso una maggiore oggettività - vale a dire, un

---

<sup>10</sup> Il problema non è soltanto che quando guardo Monna Lisa, la mia esperienza visiva ha una certa qualità, della quale chi guarda non può trovare alcuna traccia nel mio cervello. Infatti, anche se osserva una immagine minuscola di Monna Lisa, non avrebbe ragione di identificarla con l'esperienza (nota dell'autore).

minore attaccamento a un punto di vista specifico - non ci porta più vicino alla reale natura del fenomeno: ce ne allontana ancor di più. In un certo senso, le origini di questa obiezione alla riducibilità dell'esperienza sono già identificabili in casi riusciti di riduzione; infatti, scoprendo che il suono è in realtà un fenomeno ondulatorio nell'aria o in altri mezzi, noi lasciamo da parte un punto di vista per assumerne un altro, e il punto di vista uditivo, umano o animale, che tralasciamo, sfugge alla riduzione. I membri di specie radicalmente differenti possono tutti comprendere gli stessi eventi fisici in termini oggettivi, e questo non richiede che essi comprendano le forme fenomeniche in cui quegli eventi appaiono ai sensi di membri delle altre specie. Così, una delle condizioni del loro riferimento ;l una realtà comune è che i loro punti di vista particolari non facciano parte della realtà comune che tutti percepiscono. La riduzione può riuscire solo se il punto di vista specifico della specie è omissso da ciò che è oggetto di riduzione.

Ma, se siamo giustificati a lasciare da parte questo punto di vista quando cerchiamo una comprensione più approfondita del mondo esterno, non possiamo ignorarlo permanentemente, perché esso costituisce l'essenza del mondo interno, e non semplicemente un punto di vista su di esso. La maggior parte del neo-comportamentismo che caratterizza la recente psicologia filosofica deriva dallo sforzo di sostituire un concetto oggettivo di mente alla mente reale, al fine di non lasciare fuori qualcosa che non possa essere ridotto. Se riconosciamo che una teoria fisica della mente deve rendere conto del carattere soggettivo dell'esperienza, dobbiamo ammettere che nessuna teoria al momento disponibile ci fornisce un indizio sul modo in cui questo potrebbe avvenire. Il problema è unico. Se i processi mentali sono in verità processi fisici, allora c'è intrinsecamente<sup>11</sup> qualcosa come subire certi processi fisici. Che cosa vuol dire una cosa del genere rimane un mistero.

---

<sup>11</sup> La relazione non sarebbe di conseguenza contingente, come quella tra una causa e il suo effetto distinto. Sarebbe necessariamente vero che un certo stato fisico è sentito in un certo modo. Saul Kripke in *Semantics of Natural Language* (a cura di Davidson e Harman) sostiene che le analisi causali comportamentiste del mentale e quelle a esse affini falliscono perché costruiscono, per es. "dolore" come un nome semplicemente contingente di dolori. Il carattere soggettivo di un'esperienza ("la sua qualità fenomenologica immediata" come la chiama Kripke (p. 340)) è la proprietà essenziale lasciata da parte da analisi del genere, e quella in virtù della quale l'esperienza è necessariamente l'esperienza che è. La mia posizione è strettamente affine alla sua. Come Kripke, io penso che l'ipotesi secondo cui un certo stato del cervello dovrebbe necessariamente avere un certo carattere soggettivo sia incomprendibile senza una spiegazione supplementare. Da teorie che considerano come contingente la relazione mente-corpo non emerge alcuna spiegazione del genere, ma forse ci sono altre alternative, non ancora scoperte.

Una teoria che spiegasse come la relazione mente-corpo sia necessaria, non eliminerebbe il problema di Kripke di spiegare perché essa appare tuttavia contingente. Questa difficoltà mi sembra insuperabile nel modo seguente. Possiamo immaginare qualcosa rappresentandola percettivamente, simbolicamente, o simbolicamente. Non cercherò di dire come funziona l'immaginazione simbolica, ma quel che vorrò dire in

Che morale deve essere ricavata da queste riflessioni, e che cosa si deve fare successivamente? Sarebbe un errore concludere che il fisicalismo è necessariamente falso. L'inadeguatezza delle ipotesi fisiche che assumono un'analisi oggettiva errata della mente non prova niente. Sarebbe più esatto dire che il fisicalismo è una posizione che non possiamo comprendere perché non abbiamo al momento alcuna idea di come potrebbe essere vero. Forse si riterrà irragionevole richiedere una concezione del genere come condizione di comprensione. Dopo tutto, si potrebbe dire, il significato del fisicalismo è abbastanza chiaro: gli stati mentali sono stati del corpo; gli stati mentali sono eventi fisici. Non sappiamo di *quali* stati e eventi fisici si tratta, ma ciò non dovrebbe impedirci di comprendere l'ipotesi. Cosa potrebbe essere più chiaro delle parole «è» e «sono»?

Ma io credo che sia precisamente l'apparente chiarezza della parola «è» a essere ingannevole. Di solito quando ci si dice che X è Y sappiamo come si suppone sia vero, ma ciò dipende da un contesto concettuale e teorico e non è fornito solo da «è». Noi sappiamo come «X» e «Y» hanno tutti e due un riferimento, e il tipo di cose a cui si riferiscono, e abbiamo un'idea approssimativa di come le due vie referenziali possano convergere in una cosa singola, che si tratti di un oggetto, di una persona, di un processo, di un evento o di qualsiasi altra cosa. Ma quando i due termini dell'identificazione sono molto differenti può non essere così chiaro come potrebbe essere vero. Potremmo non avere neanche un'idea approssimativa del modo in cui le due vie referenziali potrebbero convergere, o del tipo di cose sulle quali potrebbero convergere, e potremmo avere bisogno di un quadro teorico per essere in grado di comprendere tutto questo. Senza quadro teorico, l'identificazione avviene in un'atmosfera di misticismo.

Questo spiega il profumo magico delle esposizioni divulgative di scoperte scientifiche fondamentali, presentate come asserzioni che devono essere sottoscritte senza essere

---

parte negli altri chur rari è questo. Per immaginare qualcosa percettivamente, noi ci mettiamo in uno stato cosciente che assomiglia allo stato in cui ci troveremmo se la percepissimo. Per immaginare qualcosa simpateticamente noi ci mettiamo in uno stato cosciente che assomiglia alla cosa stessa. (Questo metodo può essere usato soltanto per immaginare eventi e stati mentali - i nostri o quelli di altri.) Quando cerchiamo di immaginare uno stato mentale che si manifesta senza lo stato del cervello che gli è associato, immaginiamo prima di tutto simpateticamente il manifestarsi dello stato mentale: vale a dire ci mettiamo in uno stato che gli assomiglia mentalmente. Nello stesso tempo, cerchiamo percettivamente di immaginare che lo stato fisico associato non si manifesti, mettendoci in un altro stato senza connessioni con il primo: uno stato che assomigli a quello in cui ci troveremmo se percepissimo che lo stato fisico non si manifesta. Quando l'immaginazione di caratteristiche fisiche è percettiva e l'immaginazione di caratteristiche mentali è simpatetica, ci sembra che possiamo immaginare che qualsiasi esperienza si manifesti senza il suo associato stato del cervello, e viceversa. La relazione tra essi apparirà contingente anche se è necessaria, a causa dell'indipendenza reciproca tra differenti tipi di immaginazione.

Il solipsismo, incidentalmente, si manifesta se interpretiamo erroneamente l'immaginazione simpatetica come se funzionasse come l'immaginazione percettiva: sembra allora impossibile immaginare qualsiasi esperienza che non sia la nostra (nota dell'autore).

realmente comprese. Per esempio, la gente apprende ora molto presto che la materia è in realtà energia. Ma, a dispetto del fatto che sanno che cosa significa «è», molti di loro non hanno la minima idea di che cosa renda vera questa tesi, perché mancano del contesto teorico.

Oggi lo statuto del fisicalismo è simile a quello che avrebbe avuto l'ipotesi secondo cui la materia è energia se fosse stata sostenuta da un filosofo presocratico. Non abbiamo la benché minima idea sul modo in cui potrebbe essere vero. Per capire l'ipotesi che un evento mentale è un evento fisico, ci serve più che una comprensione della parola «è». Ci manca l'idea di come un termine mentale e uno fisico possano riferirsi alla stessa cosa, e le analogie ordinarie con l'identificazione teorica in altri campi non ci sono di aiuto. Sono inadeguate perché se costruiamo il riferimento di termini mentali a termini fisici secondo il modello usuale, o facciamo riapparire eventi soggettivi separati come gli effetti tramite i quali è assicurato il riferimento mentale a eventi fisici, oppure ci facciamo una concezione falsa del modo in cui i termini mentali hanno un riferimento (per esempio, una concezione causale comportamentista).

È abbastanza strano che possiamo avere la prova della verità di qualcosa che non possiamo davvero comprendere. Supponiamo che un bruco sia chiuso in una scatola sterile da qualcuno che ha poca familiarità con la metamorfosi degli insetti, e che settimane dopo la scatola sia aperta e contenga una farfalla. *Se* la persona sa che la scatola è stata chiusa tutto il tempo, ha ragione di credere che la farfalla è, o è stata una volta, un bruco, senza sapere in che senso potrebbe essere così. (Una possibilità è che il bruco contenesse un minuscolo parassita alato che lo ha divorato e è cresciuto fino a diventare una farfalla.)

È concepibile che siamo in una posizione del genere riguardo al fisicalismo. Donald Davidson ha sostenuto che se gli eventi mentali hanno cause e effetti fisici, devono avere descrizioni fisiche. Egli ritiene che abbiamo ragione di credere questo, anche se non abbiamo, e di fatto non potremmo avere - una teoria generale psicofisica.<sup>12</sup>

Il suo argomento si applica a eventi mentali intenzionali, ma penso che abbiamo anche qualche ragione di credere che le sensazioni sono processi fisici, senza essere in grado di capire come. La posizione di Davidson è che certi eventi fisici hanno proprietà irriducibilmente mentali, e forse qualche teoria descrivibile in questo modo è corretta. Ma

---

<sup>12</sup> Vedi "Mental Events", in *Experience and Theory*, a cura di Lawrence Foster e J.W. Swanson, Amherst, University of Massachusetts Press 1970; anche se non capisco il ragionamento contro le leggi psicofisiche (nota dell'autore).

nulla di ciò di cui ora possiamo farci un'idea corrisponde a essa; non abbiamo neanche la minima idea di quello a cui assomiglierebbe una teoria che ci permettesse di concepirla.<sup>13</sup>

Si è lavorato molto poco sulla questione fondamentale (per la quale possiamo omettere di menzionare il cervello) e cioè se possiamo dare un senso qualsiasi al fatto che le esperienze hanno in qualche modo carattere oggettivo. In altri termini, ha senso chiedere che cosa sono in realtà le mie esperienze in quanto opposte a quello che mi appaiono? Non possiamo autenticamente capire l'ipotesi che la loro natura è catturata da una descrizione fisica a meno che comprendiamo l'idea più fondamentale secondo cui hanno una natura oggettiva (o secondo cui i processi oggettivi possono avere una natura soggettiva).<sup>14</sup>

Vorrei chiudere con una proposta speculativa. Può essere possibile avvicinarsi alla discrepanza tra soggettivo e oggettivo da un'altra direzione. Lasciando temporaneamente da parte la relazione tra mente e corpo, possiamo ricercare una comprensione più oggettiva del mentale in se stesso. Al momento attuale siamo completamente sprovvisti di mezzi per riflettere sul carattere soggettivo della esperienza senza far ricorso all'immaginazione - senza adottare il punto di vista del soggetto dell'esperienza. Questa dovrebbe essere considerata come una sfida a costruire nuovi concetti e a ricercare un metodo nuovo - una fenomenologia oggettiva che non dipenda dall'empatia o dall'immaginazione. Anche se presumibilmente essa non catturerebbe ogni cosa, il suo scopo sarebbe quello di descrivere, almeno in parte, il carattere soggettivo di esperienze in una forma comprensibile a esseri incapaci di avere quelle esperienze.

Dovremmo elaborare una fenomenologia del genere per descrivere le esperienze di ecogoniometro che hanno i pipistrelli; ma sarebbe anche possibile cominciare con gli umani. Si potrebbe cercare, per esempio, di sviluppare concetti che potrebbero essere usati per spiegare a una persona cieca dalla nascita che effetto fa vedere. Finiremmo per raggiungere un muro cieco, ma sarebbe possibile escogitare un metodo per esprimere in termini oggettivi più di quello che possiamo esprimere adesso, e con molta maggior precisione. Le vaghe analogie intermodali - per esempio «Rosso è come il suono di una tromba» - che abbondano nelle discussioni di questo argomento sono di poca utilità.

---

<sup>13</sup> Osservazioni simili si applicano al mio saggio *Physicalism*, «Philosophical Review», LXXIV, 1965, 339-56, ristampato con un poscritto in *Modern Materialism*, a cura di John O'Connor, New York, Harcourt Brace Jovanovich 1969 (nota dell'autore).

<sup>14</sup> Questo problema è centrale anche per il problema delle altre menti, la cui stretta connessione con il problema mente-corpo è spesso trascurata. Se si comprende come l'esperienza soggettiva potrebbe avere una natura oggettiva, si comprende l'esistenza di soggetti diversi da sé (nota dell'autore).

Questo dovrebbe essere chiaro a chi ha sentito una tromba suonare e ha visto il rosso. Ma le caratteristiche strutturali della percezione potrebbero essere più accessibili alla descrizione oggettiva, anche se qualcosa sarebbe lasciato fuori. E concetti alternativi a quelli che apprendiamo in prima persona potrebbero permetterci di arrivare a un certo tipo di comprensione anche della nostra stessa esperienza che ci è negata dalla grande facilità di descrizione e dalla mancanza di distanza che i concetti soggettivi permettono.

Indipendentemente dal suo interesse specifico, una fenomenologia che sia oggettiva in questo senso può permettere a domande a proposito della base fisica<sup>15</sup> dell'esperienza di assumere una forma più intellegibile. Aspetti della esperienza soggettiva che ammettono questo tipo di descrizione oggettiva possono essere candidati migliori per spiegazioni oggettive di tipo più familiare. Ma che questa congettura sia o meno corretta, sembra improbabile la costruzione di qualsiasi teoria fisica della mente finché non si sarà riflettuto di più sul problema generale di soggettivo e oggettivo. Altrimenti non possiamo neanche porre il problema mente-corpo senza eluderlo.

---

<sup>15</sup> Non ho definito il termine «fisico». Ovviamente non si applica solo a quello che può essere descritto con i concetti della fisica contemporanea, perché ci aspettiamo sviluppi ulteriori. Alcuni possono ritenere che nulla impedisce che i fenomeni mentali siano finalmente riconosciuti come in se stessi fisici. Ma qualsiasi altra cosa si possa dire della fisica, deve essere oggettiva. Così se la nostra idea di fisico si estende al punto di includere i fenomeni mentali, dovrà assegnare loro un carattere oggettivo - che sia o meno realizzato esaminandoli nei termini di altri fenomeni già considerati come fisici. Mi sembra più probabile, tuttavia, che le relazioni fisico-mentale saranno alla fine espresse in una teoria i cui termini fondamentali non possono essere chiaramente collocati nell'una o nell'altra categoria. (nota dell'autore)