

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PALERMO
FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA

**CORSO DI LAUREA IN FILOSOFIA DELLA CONOSCENZA E DELLA
COMUNICAZIONE**

Gilbert Ryle:
Pensare la Mente

Tesi di laurea di:
Piera Filippi

Relatore:
Prof. Marco Carapezza

Anno Accademico 2004-2005

INDICE

Introduzione.....	5
1. Il concetto di mente.....	9
2. Sul pensiero: i colori dell'azione.....	38
3. Il modello disposizionale. Lettura non riduzionistica della "mente"	51
4. Wittgenstein nell'opera ryliana.....	63
5. <i>Lo spirito come comportamento</i> versus <i>The Concept of Mind</i>	84
Bibliografia.....	104

Introduzione

Gilbert Ryle (1900-1976) è uno dei maggiori e più influenti esponenti della filosofia analitica. Compì i propri studi ad Oxford, in un ambiente ancora dominato dalla vecchia tradizione idealistica. Forte di una preparazione classica, egli non limitò, tuttavia, la sua produzione alle questioni di tale natura, ma contribuì ad apportare nel pensiero filosofico del suo tempo tematiche e metodologie innovative, rivolte essenzialmente allo studio del linguaggio e degli ambiti ad esso connessi, primo fra tutti, quello relativo allo spazio logico della mente.

Egli, invero, si è occupato in prevalenza di argomenti di gnoseologia e di analisi linguistico-filosofica, cui ha dedicato una ampia gamma di opere e saggi, fra cui spiccano: *Categories* (1938), *Philosophical Arguments* (1945), *The Concept of Mind* (1949), *Dilemmas* (1954), *Plato's progress* (1966), *Systematically Misleading Expressions* (1971) ed una serie di saggi raccolti in un'opera postuma, *On Thinking* (1979). Il filo concettuale che percorre la sua intera produzione sta nella concezione della filosofia come “mestiere”, ovvero come attività chiarificatrice - il cui fine è la rimozione di errori logici o categoriali – e terapeutica, volta, cioè, all'individuazione delle corrette

regole d'uso, coordinate necessarie per la rettifica della “geografia logica” dei concetti.

Il principale oggetto di studio del presente lavoro è *The Concept of Mind*¹, opera pubblicata per la prima volta nel 1949, e «che non solo ha esercitato, allora, una fortissima influenza in campo filosofico-linguistico, ma che in anni recenti è stata letta come un'importante anticipazione di alcune delle più raffinate analisi di filosofia della mente di orientamento antidualistico»².

In essa, Ryle demolisce quello che chiama “il dogma cartesiano dello spettro nella macchina”, mettendone in luce gli errori di impostazione categoriale dei concetti. Egli risale, attraverso «una chiarificazione cartografica della capacità logica delle idee»³ all'enucleazione di un nuovo modo di intendere la “mente”, ossia ad una lettura in chiave disposizionale. In tal modo, l'Autore non ne riduce *tout court* la portata ontologica ai comportamenti manifesti, né postula, alla maniera dei cartesiani, una

¹ G. Ryle, *The Concept of Mind*, Penguin Books, London, 2000, ed. orig. Hutchinson, London, 1949; trad. it. di F. Rossi-Landi, *Lo spirito come comportamento*, Einaudi, Torino, 1955 □ - Laterza, Roma-Bari, 1982 □.

² F. Restaino, *Storia della filosofia*, vol. IV, tomo II, Utet, Torino, 1999, pp. 162-163.

³ G. Ryle, *La struttura degli argomenti filosofici*, in A. Pasquinelli (a cura di), *Il Neoempirismo*, Utet, Torino, 1969 □, p. 789.

⁴ C. Zorzella (a cura di), F. Rossi-Landi, *Scritti su Gilbert Ryle e la Filosofia Analitica*, Il Poligrafo, Padova, 2003, p. 117.

⁵ F. Restaino, *Storia della filosofia*, vol. IV, tomo II, Utet, Torino, 1999, pp. 162-163, 1990.

³ G. Ryle, *La struttura degli argomenti filosofici*, in A. Pasquinelli (a cura di), *Il Neoempirismo*, Utet, Torino, 1969 □, p. 789.

shadowy sede-duplicato sottratta al dominio governato dalle leggi della meccanica.

L'originalità del pensiero ryliano, sta, a mio avviso, nell'aver restituito alla mente il suo statuto di realtà, pur mantenendone la caratterizzazione dell'incorporeità, ovvero della non-fisicità. Egli, servendosi del linguaggio comune e colloquiale come metodologia di ricerca, ha così realizzato uno studio analitico sul concetto di *persona*, nel senso di soggetto razionale. E, in quanto tale, agente.

In virtù di ciò è possibile dichiarare scorretto ogni tentativo di ricondurre il pensiero del filosofo oxoniense ad una forma di schietto comportamentismo, atta a negare la possibilità di conoscenza dei fenomeni mentali. Emblematica, in tal senso, la interpretazione sostanzialmente erronea, effettuata proprio da Ferruccio Rossi-Landi, il quale, nell'importare una sì importante opera nel nostro Paese, ne ha fornito una traduzione significativamente fuorviante, in quanto atta a colorare il pensiero ryliano di riduzionismo comportamentistico. Quando, in realtà, per dirla con Zorzella, «non si tratta per Ryle di operare una riduzione, ma semplicemente di non operare una duplicazione»⁴.

⁴ C. Zorzella (a cura di), F. Rossi-Landi, *Scritti su Gilbert Ryle e la Filosofia Analitica*, Il Poligrafo, Padova, 2003, p. 117.

Inoltre, in uno studio su Ryle, non ci si può esimere dal ravvisare fra i suoi scritti l'eco dell'influenza dei filosofi del linguaggio operanti in quel periodo. In particolare, mi sono soffermata sulla risonanza, nel testo ryliano di temi dalla chiara matrice wittgensteiniana, la cui individuazione conduce ad una comprensione più profonda del motivo ryliano. Fra questi, l'ascrizione dell'acquisizione di competenze e disposizioni alla dimensione sociale intersoggettivamente condivisa, e la lettura di tale ambito come *prius* epistemologico.

Nell'ottica ryliana, tutte le azioni compiute dagli individui umani, siano esse private - come nel caso del pensiero immaginativo e del soliloquio - o manifeste, sono classificabili come atti di natura mentale, nel senso che sono "venati" da qualità cognitivo-disposizionali. L'Autore illustra molto chiaramente tale concetto nei saggi raccolti in *Pensare Pensieri*⁵, in cui adotta una metafora brillante, vale a dire, quella dell'avverbialità. Mediante tale immagine, Ryle esprime l'idea secondo la quale il mentale costituisce "la" modalità intrinseca all'esecuzione di tutti i comportamenti intelligenti degli esseri umani. Egli, classifica tali azioni secondo un ordine gerarchico-piramidale, alla cui base stanno quelle condotte distrattamente o per abitudine. Pone, invece, al vertice di tale scala

⁵ G. Ryle, *Pensare Pensieri*, ed. it. a cura di G. Melilli Ramoino, Armando, Roma, 1990, ed. orig. *On Thinking*, ed. by Kostantin Kolenda, Basil Blackwell, Oxford, 1979.

di raffinatezza intellettuale i ragionamenti condotti sui pensieri stessi - quale è il caso dell'attività filosofica, e nel caso specifico, del lavoro svolto da Ryle stesso, nell'attuare una ricerca sulla corretta manipolazione dei concetti sul mentale. In altri termini, nel *pensare la mente*.

Il concetto di mente

In *The Concept of Mind* Ryle attua una chiarificazione concettuale del termine “mente”, stabilendone con rigore metodologico - e alla luce di un confronto diretto con le teorie che si avvalgono di tale concetto - gli usi corretti, così da restituire al proprio ambito linguistico gli enunciati sul mentale.

Egli inaugura una linea polemica contro la convinzione attribuita ai filosofi cartesiani, secondo la quale esiste una netta linea di demarcazione tra la *res cogitans*, che comprende l'insieme dei fenomeni di natura “interiore” ed imperscrutabile (che rientrano, cioè, nella sfera mentale) – da una parte, e la *res extensa*, in cui rientrano tutti i processi “esteriori” dotati di una precisa collocazione nello spazio e nel tempo, e suscettibili, in funzione di tale proprietà, di analisi ed osservazione scientifiche - dall'altra.

La dottrina cartesiana permea di sé diversi assunti, non solo di carattere strettamente filosofico, ma ravvisabili anche nel modo comune ed ordinario di pensare. Si tende, ad esempio, a collocare l'origine dei pensieri nella mente, intesa come *luogo* occulto e fantasmatico. Il rifiuto di tale tesi percorre il testo nella sua interezza, sfociando nell'analisi delle conseguenze della sua accettazione e nella proposizione del concetto di mente come un complesso eterogeneo di competenze-disposizioni, le quali, costituendo la *conditio sine qua non* dei comportamenti intelligenti, si danno in essi come tratto indissolubile.

Dal punto di vista ryliano, “mente” non è il nome di una sede misteriosa ed insondabile in cui hanno luogo i processi cognitivo-razionali, intesi come attività a sé stanti, vale a dire, separati ed anteriori all'esecuzione stessa dei comportamenti intelligenti. Ryle afferma, infatti:

Mind is not the name of another person, working or frolicking behind an impenetrable screen; it is not the name of another place where work is done or games are played.⁶

Egli presenta l'assunto principale della dottrina cartesiana come il “dogma dello spettro nella macchina”, secondo cui ogni uomo sarebbe

⁶ G. Ryle, *The Concept of Mind*, cit., p. 50; «Mente non è il nome di un'altra persona che lavora o si diverte dietro uno schermo impenetrabile; non è il nome di un altro luogo dove si tengono lavori o hanno luogo dei giochi»; (le traduzioni dei passi citati, salvo diversa indicazione, sono dell'autore del presente lavoro).

“composto” di spettro (la mente), interiore e privato – e di macchina (il corpo) - esteriore, pubblica. Tale dogma afferma l’idea secondo la quale facoltà come la libertà morale, la volontà, il pensiero, siano localizzabili in uno spazio para-meccanico, non-naturale (e, di conseguenza, indipendente dal dominio naturale assoggettato alle leggi della fisica) nell’interiorità dei corpi degli uomini. Cartesio fece della mente un ambito-duplicato, riconducendovi le azioni manifeste in funzione di una connessione causale-deterministica - applicando, cioè, il modello logico della meccanica alle questioni “mentali”.

La sottigliezza concettuale dell’opera ryliana è data dal fatto che l’autore oxoniense riesce a recuperare l’idea cartesiana secondo la quale l’ambito del mentale non è interessato dalle leggi meccaniche, pur non ascrivendolo ad uno spazio diverso da quello intersoggettivamente osservabile. Tale tesi viene mostrata nello intento, ravvisabile nell’intera opera, di scardinare il suddetto dogma, che Ryle descrive in termini di “errore di impostazione categoriale”. Questo consiste in un “pasticcio logico” (*logical muddle*) che si verifica quando si associano delle espressioni dando luogo a dei non-sensi, a delle assurdità - benché la grammatica possa essere corretta e regolare⁷. Invero, egli dichiara che la credenza secondo la

⁷ G. Ryle, *Il problema delle categorie*, in A. Pasquinelli (a cura di), *Il Neoempirismo*, Utet, Torino, 1969□, p. 272: «Quando un enunciato è (non vero o falso, ma) privo di

quale la mente sia un'entità altra rispetto al corpo, tale che «what the mind wills, the legs, arms and the tongue execute»⁸, sia un errore di tipo categoriale, in quanto riconduce tale entità ad una categoria cui, in realtà, non appartiene.

Ryle, adottando una linea metodologica che gli varrà l'epiteto di pioniere⁹, chiarifica tale idea ricorrendo alla proposizione di un aneddoto della vita ordinaria, vale a dire, il caso in cui un individuo, dopo aver visitato le aule, le biblioteche, gli istituti e i laboratori di un'università chiedesse di voler vedere l'università, senza sapere che questa non è un locale a parte, ma è costituita dall'insieme stesso delle strutture appena visitate. Applicata alla concezione dualistica, tale metafora vuol dire che la mente non è da intendersi come una *res a sé stante* e causalmente anteriore alle azioni eseguite a livello muscolare. Al contrario, essa è inestricabilmente connessa alle azioni della “macchina del corpo”, intesa come *totalità razionalmente funzionale* – atta, cioè, a compiere una serie notevolmente variegata ed eterogenea di azioni specie-specifiche. Così, ad esempio, annodare un nodo

senso o assurdo, benché il suo vocabolario sia convenzionale e la costruzione grammaticale regolare, diciamo che esso è assurdo perché almeno un'espressione che ne fa parte non è del tipo giusto per essere associata in quel modo, all'altra o alle altre espressioni che ne fanno parte».

⁸ G. Ryle, *The Concept of Mind*, cit., p. 14; «Ciò che la mente vuole, le gambe, braccia e lingua eseguono».

⁹ Cfr. C. Zorzella, *Filosofia Italiana versus Filosofia Anglosassone: La Ricezione Italiana di The Concept of Mind di Gilbert Ryle*, estratto dagli “Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti”, Tomo CLXI (2002-2003), p. 463.

scorsoio non è un'azione il cui esercizio è descrivibile *sic et simpliciter* in termini fisicalistici, postulando un *nexus causalis* con delle entità non scrutabili. Esso costituisce la realizzazione in atto di una serie interconnessa di competenze e disposizioni apprese.

In altri termini, l'insieme dei fatti mentali non rientra, come vuole la dottrina ufficiale¹⁰ in un ambito di dinamiche causa-effettuali alternative rispetto a quello che interessa la *res* corporea. Non vi è, dietro alle azioni, una singola entità-simulacro da cui i comportamenti razionali derivano *causalmente*.

In effetti, Ryle non nega *tout court* l'esistenza di processi mentali. Egli ne critica l'ascrizione ad una entità radicalmente separata dal corpo, cosicché, dal suo punto di vista, la concettualizzazione dell'architettura interna dei processi mentali non appartiene ad una categoria logica distinta e separata, o ancor peggio, diametralmente opposta a quella propria dei comportamenti razionali manifesti. Egli afferma:

In looking beyond the performance itself, we are not trying to pry into some hidden counterpart performance enacted on the supposed secret stage of the agent's inner life. We are considering his abilities and propensities of which this performance was an actualization. Our inquiry is not into causes (and *a fortiori* into occult causes), but into capacities, skills, habits, liabilities and bents.¹¹

¹⁰ Con tale espressione Ryle si riferisce alla teoria cartesiana del dualismo mente-corpo.

¹¹ G. Ryle, *The Concept of Mind*, cit., p. 45; «Guardare oltre la stessa esecuzione non significa tentare di indagare circa una sorta di occulta esecuzione speculare attuata in un supposto misterioso piano d'azione, nell'interiorità dell'agente. Significa considerare le sue abilità e propensioni di cui il comportamento è un esercizio in atto. La nostra

Il “mentale”, in questa prospettiva, non rivela la presenza di un’attività autonoma o aggiuntiva nel soggetto; invero, esso non sta che per la stessa possibilità di attuazione dei comportamenti intelligenti, e non è di per sé situabile in alcun luogo fisico. Per dirla con Cimatti¹², la mente può essere paragonata all’equilibrio di un funambolo: si può dare solo attraverso il movimento lungo il filo sospeso (vale a dire, nel nostro caso, nella esecuzione degli atti razionali); esso è «reale, ma non è una cosa che si possa cercare nel [suo] corpo».

Così, ad esempio, la differenza tra un’espressione divertente proferita da un comico e la medesima espressione ripetuta meccanicamente da un pappagallo non può che essere originata da un *quid* che, pur non collocabile *tout court* entro l’orizzonte del visibile/udibile, è tuttavia presente e reale: la *capacità* mentale di agire in un certo modo; cosicché, ammettere che tra un’azione divertente ed una che non lo è vi siano delle differenze non direttamente osservabili, non equivale a dire che la differenza è data dalla messa in atto di talune operazioni (mentali) occulte.

Se da un lato, Ryle attua un rifiuto netto delle tesi mentalistiche, dall’altro, riconosce che la realtà naturale non si riduce *sic et simpliciter* alla

inchiesta non è rivolta alle cause (e *a fortiori* a cause occulte), bensì a capacità, abilità, abitudini, tendenze e inclinazioni».

¹² F. Cimatti, *Mente, Segno e Vita*, Carocci, Roma, 2004, p. 35.

res extensa, vale a dire, a tutto ciò che è suscettibile di rigide descrizioni scientifiche. Così come nel gioco degli scacchi, è possibile, a partire da un insieme discreto di regole, dare origine ad una molteplicità indefinita ed imprevedibile di strategie tattiche, quindi, di partite diverse, allo stesso modo, il dominio indefinitamente esteso dei comportamenti razionali va al di là delle spiegazioni meramente causali o meccanicistiche:

*Men are not machines, not even ghost-ridden machines. They are men – a tautology which is sometimes worth remembering. [...] So when it is asked ‘how does my mind get my finger to squeeze the trigger?’ the form of the question presupposes that a further chain-process is involved [...]. Whatever is the act or operation adduced as the first step of his postulated chain-process, the performance of it has to be described in just the same way as in ordinary life we describe the squeezing of the trigger by the marksman. Namely we say simply ‘He did it’ and not ‘He did or underwent something else which caused it’.*¹³

Ryle sottolinea che, giacché la descrizione della partecipazione mentale ad un’azione comprende l’insieme degli stati disposizionali annessi ad una complessa rete interattiva ed eterogenea, si carica di una valenza predittiva ed esplicativa, che va, quindi, al di là della mera fisicità dell’evento.

¹³ G. Ryle, *The Concept of Mind*, cit., p. 79 (corsivo mio); «gli uomini non sono macchine, né tantomeno macchine cavalcate da spettri. Sono uomini – una tautologia che qualche volta vale la pena di ricordare. [...] Così quando si chiede ‘come fa la mente a indurre il dito a tirare il grilletto’ la forma della domanda lascia pensare che in tale azione sia coinvolto un ulteriore processo a catena [...]. Qualsiasi sia l’atto o l’operazione addotta come primo anello di tale supposto processo, l’azione-effetto finale deve essere descritta piuttosto, semplicemente nel modo in cui descriviamo il premere il grilletto da parte del tiratore. Invero noi diciamo semplicemente ‘Lui l’ha fatto’ e non ‘la sua azione è subordinata a qualcos’altro che l’ha causata’».

Lungi dall'esserne la causa fisica, la mente fornisce la spiegazione, se vogliamo, extra-fisica e insieme *concreta*, dell'azione stessa; per ciò, è opportuno che la spiegazione degli atti razionali non si riduca meramente al livello meccanicistico delle cause fisiologiche che le hanno prodotte, ma comprenda l'insieme delle cause (non occulte) di natura mentale. Così, ad esempio, la descrizione di un uomo alla guida di un'automobile, pur richiedendo una spiegazione duale, relativa cioè, ai movimenti di natura muscolare, da una parte - e la *partecipazione* mentale all'episodio (vale a dire la conoscenza delle norme del codice stradale e delle corrette procedure di guida, il porre attenzione in ciò che fa, la prontezza a reagire nel modo più giusto al presentarsi di un pericolo, e così via), dall'altra - è riferita ad un'esecuzione intrinsecamente unitaria. Il guidatore agisce, cioè, secondo un *modus operandi* specifico, descrivibile con asserti categorici ibridi (*mongrel-categorical*)¹⁴, quali "attento", "pronto", e così via. Ciò vuol dire che la definizione di un comportamento manifesto include la descrizione dei processi mentali, intesi come l'insieme delle possibilità e delle condizioni che presiedono a tale evento.

Con il termine "mente" ci si riferisce, quindi, ad un insieme eterogeneo e complesso di stati disposizionali (*frame of mind*) che

¹⁴ Per l'approfondimento di tale concetto rimando al cap. 3: *Il modello disposizionale. Lettura non riduzionistica della "mente"*.

rappresentano le attitudini o le propensioni ad agire in determinati modi, nonché l'abilità nel seguire ed applicare *correttamente* delle istruzioni per l'esecuzione di un compito. Ryle sostiene:

The reason why the skill exercised in a performance cannot be separately recorded by a camera is not that it is an occult or ghostly happening, but that there is not a happening at all. It is a disposition or a complex of dispositions, and a disposition is a factor of the wrong logical type to be seen or unseen, recorded or unrecorded. [...] The skills, tastes, and bents which are exercised in overt or internal operations are not themselves overt or internal, witnessable, or unwitnessable. The traditional theory of the mind has misconstrued the type-distinction between disposition and exercise into its mythical bifurcation of unwitnessable mental causes and their physical effects.¹⁵

Tale assunto conduce il filosofo inglese a distinguere – senza tuttavia compromettere il rifiuto del dogma dualistico - comportamenti quali il farfugliare o il canticchiare distrattamente, che non coinvolgono un'alta applicazione mentale, attuati, cioè, *absent-mindedly* e quelli, che, diversamente, implicano un impiego maggiore delle facoltà intellettuali. Queste ultime possono essere condotte con un certo grado di attenzione, cosicché, l'autore afferma:

¹⁵ G. Ryle, *The Concept of Mind*, cit., pp. 33, 34; «la ragione per cui le abilità esercitate in un comportamento non possono essere separatamente fotografate non è data dal fatto che queste siano delle occorrenze occulte o fantomatiche, ma che non vi sia alcun evento [occulto separato dalle azioni stesse]. Si tratta di una disposizione, e una disposizione è un fattore non adatto ad esser classificato come osservabile o meno, fotografabile o non. [...] Le abilità, i gusti, e le inclinazioni che vengono tradotti in atto nelle operazioni private o manifeste, non sono essi stessi interni, osservabili, o imperscrutabili. La tradizionale teoria della mente ha frainteso la distinzione categoriale tra disposizioni ed esercizi nel senso proprio della biforcazione mitica di occulte cause mentali e i loro manifesti effetti fisici».

Doing something with heed does not consist in coupling an executive performance with a piece of theorizing, investigatine, scrutinizing, or 'cognizing'. [...] When we speak of a person minding what he is saying, or what he is whistlig, we are not saying that he is doing two things at once. He could not stop his reading, while continuing his attention to it [...]; though he could, of course, continue to read but cease to attend.¹⁶

Compiere un atto razionale non implica, dunque, l'esecuzione simultanea di due processi, cioè il compimento dell'azione da un lato, e l'impiego di una certa dose di attenzione, o il ricorso ad una rete di processi cognitivi separata, dall'altro - per poter poi eseguire l'azione stessa.

Ryle nota, inoltre, che spesso si tende ad identificare la mente con l'intelletto e, di conseguenza, le attività intellettuali quali il giudicare, il ragionare, l'ideare, con «special internal processes of abstraction»¹⁷ da cui derivano, quasi come proiezioni, le teorie o i discorsi dotati di senso: «public traces left behind by an unheard and invisibile step»¹⁸. Neppure tal genere di attività comprende un duplice processo, bensì uno in cui il possesso di una competenza teorica si traduce *implicitamente* nei ragionamenti stessi, siano essi condotti ad alta voce o *in privato*. (In tal senso è erroneo affermare che

¹⁶ Ivi, pp. 131-132; «fare qualcosa ponendovi attenzione non consiste nel compiere due distinte operazioni: da una parte, l'esecuzione dell'azione manifesta, e dall'altra degli atti separati di teorizzazione, investigazione, scrutinio, o 'cognizione'. Quando parliamo di una persona che pone mente a ciò che fa, o a ciò che sta fischiando, non diciamo che fa due operazioni in una. Non potrebbe interrompere la sua lettura e continuare a porvi attenzione [...]; sebbene possa, certamente, continuare a leggere distrattamente».

¹⁷ Ivi, p. 277; «speciali processi interni di astrazione».

¹⁸ Ivi, p. 278; «tracce pubblicamente osservabili a cui corrispondono dei passi inaudibili ed invisibili».

gli argomenti prodotti siano espressione di operazioni *mentali* occulte). Ryle, infatti afferma:

To say something significant in awareness of its significance, is not to do two things, namely to say something aloud or in one's head and at the same time, or shortly before, to go through some other shadowy move. It is to do one thing with a certain drill and in a certain frame of mind [...]. Saying something in this specific frame of mind, whether aloud or in one's head, *is* thinking the thought.¹⁹

Inoltre, gli stessi atti di inferenza non possono essere effettuati che in funzione di tal genere di padronanza acquisita, cosicché, afferma Ryle: «‘Conclude’, ‘deduce’, and ‘prove’, like ‘checkmate’, ‘score’, ‘invent’, and ‘arrive’ [...] do not directly report gettings, but something nearer akin to possession»²⁰.

L'assunzione delle tesi dualistiche cartesiane ha delle ricadute anche nell'ambito delle teorie intellettualistiche, a cui, di conseguenza, Ryle volge una critica. Secondo tale corrente, le operazioni mentali in senso proprio sono quelle logico-cognitive adottate primariamente nell'ambito dell'attività teorica volta alla conoscenza delle proposizioni vere. L'autore inglese

¹⁹ Ivi, p. 279 (corsivo dell'autore); «dire consapevolmente qualcosa di significativo non è fare due cose, ossia, dire qualcosa a voce alta o in testa e allo stesso tempo, o poco prima, esser soggetto a qualche altra operazione-ombra. Si tratta, piuttosto, di compiere un'azione in virtù di un certo addestramento, e in un determinato stato mentale [...]. Dire qualcosa in questo specifico stato disposizionale, non importa se pubblicamente o fra sé e sé, è esso stesso pensare il pensiero».

²⁰ Ivi, p. 85; «concludere, dedurre, e provare come dare scacco matto, segnare un goal, inventare, arrivare [...] non riportano direttamente un risultato, ma qualcosa di più simile ad un possesso».

afferma che questa non è che una delle operazioni specifiche e costitutive della mente. Secondo tale prospettiva, un'azione esibisce intelligenza se si appella, separatamente, a dei criteri di correttezza oggettivamente riconosciuti, cosicché:

To do something thinking what one is doing is according to this legend to do two things; [...] It is to do a bit of theory *and then* to do a bit of practice. [...] I shall argue that the intellectualistic legend is false and that when we describe a performance as intelligent, this does not entail the double operation of considering *and executing*²¹

Da ciò conseguirebbe, come afferma Ryle, la necessità di appellarsi ad una preventiva operazione teoretica che detti la corretta applicazione delle norme per agire, e così verrebbe generato un regresso *ad infinitum*. Con ciò l'autore non intende negare che un'azione eseguita correttamente implichi l'applicazione dei criteri di correttezza del caso, ma rifiuta la tesi secondo la quale il processo di valutazione delle regole avvenga in un momento separato, causalmente anteriore all'esecuzione dell'azione stessa: «to perform intelligently is to apply criteria in the conduct of the performance

²¹ Ivi, p. 30 (corsivo mio); «fare qualcosa pensando a ciò che si fa consiste, in accordo con la leggenda, nel fare due cose; [...] consiste nel fare un po' di teoria e poi un po' di pratica. [...] Affermo che la leggenda intellettualistica è falsa, e la descrizione di un comportamento intelligente non deve includere quella di una doppia operazione: il considerare e l'eseguire».

itself»²². Ciò significa che la mente, intesa come intelligenza, come insieme di stati di competenza e disposizioni, si esprime in tutte le operazioni degli agenti razionali, siano esse teoretiche o meno.

La capacità di discernere la correttezza di un procedimento è inestricabilmente connessa alla capacità di eseguirlo, ma non alla formulazione esplicita delle regole applicate²³. Ciò vuol dire che la capacità di agire con intelligenza non richiede, come condizione discriminante, la facoltà di attuare una formulazione esplicita della regole. Secondo Ryle le due azioni costituiscono un unico processo di per sé indissolubile; invero esistono molti casi di capacità razionali specifiche, quale ad esempio il raccontare barzellette, le cui regole di esecuzione rimangono non esplicitabili in formule teoriche.

In secondo luogo, certamente, si possono acquisire delle competenze per mezzo di un preliminare studio teorico. Tuttavia, l'applicazione delle regole, in seguito ad un certo periodo di tempo, può avvenire, anche in queste occasioni, senza il ricorso ad una valutazione consapevole da parte del soggetto agente. Tale è il caso, ad esempio, dei soggetti adulti che si apprestano ad apprendere una lingua diversa dalla propria: in seguito ad un

²² Ivi, p. 40; «eseguire un'azione intelligentemente significa applicare dei criteri nel corso della esecuzione stessa».

²³ A tal proposito, F. Rossi-Landi, in *Scritti su Gilbert Ryle e la Filosofia Analitica* (a cura di C. Zorzella), cit., p. 46, così scrive: «uno può sapere *come* fare una cosa senza necessariamente sapere quello *che* deve fare per farla bene».

primo periodo in cui ricorreranno alla applicazione esplicitamente ragionata delle regole, sapranno parlare fluentemente la lingua, senza il ricorso ad una loro *preliminare* osservazione.

Ryle, infine, osserva come si può, altresì, divenire padroni di una tecnica anche mediante la semplice osservazione delle azioni eseguite, vale a dire, attingendo direttamente dall'osservazione della pratica stessa delle azioni o delle tecniche. Gli individui, in casi del genere, assumono la capacità di compiere un'azione prima ancora di saperne riconoscere esplicitamente i criteri di correttezza applicativa:

The ability to do things in accordance with instructions necessitates understanding those instructions. So some propositional competence is a condition of acquiring any of these competences. But it does not follow that the exercises of these competence require to be accompanied by exercises of propositional competences.²⁴

La competenza teorica, in ultima analisi, è strettamente intrecciata a quella pratica, al punto da non poter attuare una demarcazione netta fra le due, se non a livello puramente teorico. In altri termini, la nozione del *knowing how* (la competenza pratica non esplicitabile linguisticamente, che presuppone, comunque, il possesso di una complessa rete di competenze di

²⁴ G. Ryle, *The Concept of Mind*, cit., p. 48; «la facoltà di fare delle cose seguendo delle istruzioni presuppone come condizione preliminare la loro comprensione. Quindi, le competenze linguisticamente esplicitabili costituiscono la condizione necessaria per l'acquisizione di ognuna di tali competenze. Ma da ciò non segue in modo necessario che l'esercizio di tali facoltà sia accompagnato dalla sua teorizzazione».

natura più o meno teorica), assieme a quella del *knowing that* (competenza di natura teorica)²⁵, costituisce la trama indissolubile del concetto di mente.

Non vi è, dunque, dal punto di vista di Ryle, alcuno scarto epistemologico tra le operazioni della mente e le azioni che intessono lo stile e i comportamenti degli individui. Ciò vuol dire che gli atti razionali non costituiscono meri riflessi o effetti delle operazioni che *hanno luogo* nella mente, intesa come *spazio* para-meccanico ed occulto; infatti, come afferma lo stesso Ryle, «overt intelligent performances are not clues to the workings of minds; they are those workings»²⁶, nel senso che sono la traduzione in atto di una intricata rete di disposizioni e competenze di natura sia logica, che pragmatica. Per quanto riguarda, ad esempio le competenze relative al *knowing how* - fra cui rientrano, fra le altre, la stessa facoltà di conversare fra amici, rispondere ad una battuta ironica, o improvvisare - egli sostiene:

Knowing how, then, is a disposition, but not a single-track disposition like a reflex or a habit. Its exercises are observances of rules or canons or the applications of criteria, but they are not tandem operations of theoretically avowing maxims and then putting them into practice. Further, its exercises can be overt or covert, deeds performed or deeds imagined, words spoken aloud or words heard in one's head,

²⁵ Nella traduzione italiana, il Rossi-Landi traduce *knowing how* e *knowing that* rispettivamente con “saper fare” e “conoscere”. Ho scelto, qui, di mantenere i relativi termini inglesi per mettere in risalto la concezione di Ryle stesso, secondo cui si tratta in entrambi i casi di un *knowing*, che non si appella a delle operazioni cognitive ad esso causalmente anteriori.

²⁶ Ivi, p. 57; «i comportamenti intelligenti manifesti non sono sintomo di operazioni che avvengono nella mente; essi sono, in un certo senso, tali operazioni stesse».

pictures painted on canvas or pictures in the mind's eye. *Or they can be the amalgamation of the two.*²⁷

Negando la validità di un assunto così fortemente radicato nel pensiero filosofico, quale quello dualistico cartesiano, secondo il quale esiste un «secret place» in ogni uomo, Ryle si trova a dover effettuare, altresì, la sistemazione logica di alcuni concetti come “coscienza” o “introspezione” - che definisce «*logical muddles*»²⁸ -, i quali si basano su esso.

La dottrina ufficiale sostiene che la tesi della esistenza degli stati mentali interiori sia convalidata dal fatto che ogni singola persona ne abbia una conoscenza diretta (una sorta di accesso privilegiato), che la rende consapevole di sé²⁹. Tale fenomeno va sotto il nome di “coscienza” (o stato

²⁷ Ivi, p. 46 (corsivo mio); «il *knowing how*, è quindi, una disposizione, ma non una disposizione a percorso unico, come un riflesso o un'abitudine. I suoi esercizi in atto costituiscono l'osservanza di regole o canoni o l'applicazione di criteri, ma non sono operazioni a catena in cui l'asserzione teorica di talune massime precede la loro traduzione in comportamenti manifesti. Inoltre, tale traduzione in atto può essere manifesta o meno, fatti realmente svolti o fatti immaginati, parole dette a voce alta o fra sé e sé, immagini dipinte su una tela o immagini nella mente. O può essere l'amalgama dei due».

²⁸ Ivi, p. 149; «pasticci logici».

²⁹ Cfr., a tal proposito, G. E. Anscombe, *The First Person*, in S. Guttenplan (a cura di), *Mind and Language*, Clarendon, Oxford, 1975, pp. 45-65. Secondo l'autrice inglese la priorità epistemologica non è da attribuirsi, come voleva lo stesso Cartesio, al soggetto pensante, il quale avrebbe una conoscenza diretta ed inequivocabile del “proprio io”, in quanto esperienza *privata*. La Anscombe sostiene che non abbiamo, in prima istanza, una percezione di noi stessi, dei nostri pensieri - seguita, poi, da una proposizione espressa in prima persona, atta ad identificarci. Viceversa, il principio della stessa presa di contatto con il *self* è da ascrivere, secondo il suo punto di vista, alla stessa possibilità di una sua *mediazione* concettuale attuata dal termine “io” attraverso cui parliamo di noi stessi, in quanto “persone” che agiscono, pensano. Ciò vuol dire che il termine “io” non è un semplice nome di cui la persona che lo adotta è il referente - ma la facoltà di attuare

mentale dell'auto-consapevolezza), e accompagnerebbe tutte le azioni dell'individuo, comprese le stesse operazioni intellettive; l'autore, a tal proposito, afferma:

On the view for which I am arguing consciousness and introspection cannot be what they are officially described as being, since their supposed objects are myths; but champion of the dogma of the ghost in the machine tend to argue that the imputed objects of consciousness and introspection cannot be myths, since we are conscious of them and can introspectively observe them.[...] The radical objection to the theory that minds must know what they are about, because mental happenings are by definition conscious, or metaphorically self-luminous, is that there are no such happenings; there are no occurrences taking place in a second-status world, since there is no such status and no such world [...].³⁰

Inoltre, i sostenitori della tesi dualistica affermano che la percezione

dei propri stati mentali, essendo direttamente rivolta a sé stessa, non può essere in alcun modo suscettibile di errore:

discorsi in prima persona è l'elemento fondante la possibilità stessa di prendere coscienza di sé: «just thinking "I..." guarantees not only the existence but the presence of its referent. It guarantees the existence *because* it guarantees the presence, which is presence to consciousness. [...] If I do not know that I am a self, then I cannot mean a self by "I"». È interessante, altresì notare come anche l'autrice inglese rifiuti l'assunto dualistico secondo il quale le persone siano "composte" da un corpo ed una mente. Ella, infatti afferma: «'The Person' is a *living* human body» (corsivo mio).

³⁰ G. Ryle, *The Concept of Mind*, cit., pp. 149-150; «secondo la prospettiva concettuale per cui sto argomentando, la coscienza e l'introspezione non possono essere considerate come ce le ha descritte la dottrina ufficiale, dal momento che i loro supposti oggetti sono miti; ma i sostenitori del dogma dello spettro nella macchina argomentano che tali oggetti non possono essere mitici, dal momento che noi ne abbiamo diretta coscienza e possiamo osservarli introspettivamente. L'obiezione radicale alla teoria secondo la quale le menti devono saper ciò che sono perché gli eventi mentali sono per definizione consci o metaforicamente auto-luminescenti, è che tali eventi non esistono. Non ci sono episodi che occorrono in un mondo-duplicato, per il semplice fatto che non esiste un siffatto mondo».

Consciousness was imported to play in the mental world the part played by light in the mechanical world. In this metaphorical sense, the contents of the mental world were thought of as being self-luminous or refulgent³¹

Nella prospettiva ryliana, però, «the fact that a person takes heed of his organic sensation and feelings does not entail that he is exempt from error about them»³²: ad esempio, molte volte capita di non esser in grado di capire se ciò che si vede è sogno o vita reale, altre volte ci si rende conto che il dolore che si avvertiva era acuito dalla preoccupazione che fosse qualcosa di grave. Inoltre, secondo Ryle, un atto cognitivo non può essere di natura riflessiva: deve rivolgersi necessariamente a qualcosa altro da sé e, gli stessi atti di coscienza dovrebbero presupporre l'esistenza di ulteriori atti mentali rivolti ad essi, e così via, secondo una regressione *ad infinitum*; per dirla con Ryle, «there would be an infinite number of onion-skin embedding any mental state or process»³³.

Mentre lo stato di consapevolezza è inteso accompagnare le azioni in tutta la loro durata, secondo la prospettiva mentalistica, l'introspezione avviene soltanto in quei momenti in cui le persone rivolgono l'attenzione ai loro presunti stati interiori. Ryle fa notare come, in realtà, essa non consista

³¹ Ivi, p. 153; «la coscienza era intesa avere nel mondo mentale il ruolo proprio della luce nel mondo meccanico. In questo senso metaforico i contenuti del mondo mentali sono ritenuti auto-luminescenti o rifulgenti».

³² Ivi, p. 151; «il fatto che una persona presti attenzione alle proprie sensazioni non implica che sia esente dal sbagliarsi intorno ad essi».

³³ Ivi, p. 156; «ci sarebbe un numero infinito di strati-di-cipolla avvolgenti i supposti stati o processi mentali».

che in una “retrospezione”, in quanto non si possono analizzare le azioni durante il loro stesso corso: «we catch [...] what is already running way from us. I catch my self daydreaming about a mountain walk after, perharps very shortly after, I have begun the daydream»³⁴; sulla scia di tale credenza, Ryle afferma che lo stesso “io” sia intrinsecamente sfuggibile, e non si lasci catturare in modo diretto dall’introspezione³⁵.

L’autore riconosce, tuttavia, la possibilità propria di ogni persona di conoscere se stessa, ma afferma che essa derivi, non da una diretta presa di coscienza dei propri supposti stati mentali privati, ma dall’esser collocati entro una rete di conoscenze e azioni intersoggettivamente condivisa. La conoscenza di sé avviene, dunque, secondo le medesime modalità che ci permettono di conoscere gli altri soggetti, sebbene, naturalmente, ognuno osservi se stesso da una posizione privilegiata rispetto a quella degli altri, avendo conoscenza, in linea di massima, di un maggior numero di dati ed esperienze che lo riguardano.

The sort of things that I can find about myself are the same as the sort of things that I can find about other people, and the methods of finding them are much the

³⁴ Ivi, p. 159; «noi catturiamo ciò che è già lontano da noi. Mi scopro sognare ad occhi aperti su una passeggiata in montagna solo dopo, forse veramente poco dopo, aver già cominciato a farlo».

³⁵ Cfr., riguardo al concetto di introspezione, G. E. Anscombe, la quale, in *The First Person*, cit., così scrive: «Self-knowledge is knowledge of the object that one is, of the human animal that one is. Introspection is but one contributory method. It is a rather doubtful one, as it may consist rather in the *elaboration* of a self image than in *noting* facts but oneself» (corsivo mio).

same.[...] The superiority of the speaker's knowledge of what he is doing over that of the listener does not indicate that he has a Privileged Access to facts of a type inevitably inaccessible to the listener, but only that he is in a very good position to know what the listener is often in a very poor position to know.³⁶

Inoltre, lo stesso soli-loquio presuppone come *conditio* necessaria la capacità stessa di parlare ad alta voce, cioè l'interloquire con gli altri. Ciò significa che tale facoltà è conseguente all'acquisizione-apprendimento di una lingua condivisa con gli altri soggetti della nostra forma di vita, competenza, che è notoriamente ascrivibile alla dimensione sociale intersoggettivamente condivisa. In altri termini, ogni persona conosce e parla con se stessa solo dopo aver imparato a parlare con gli altri:

No metaphysical looking-glass exists compelling us to be for ever completely disclosed and explained to ourselves, though from every day conduct of our sociable and unsociable lives we learn to be reasonably conversant with ourselves.³⁷

In tale orizzonte concettuale il filosofo oxfordiano nega, altresì, che le emozioni siano delle esperienze private. Chiarendo che con tale termine

³⁶ G. Ryle, *The Concept of Mind*, cit., pp. 149, 171; «il genere di cose che scopro su me stessa sono dello stesso tipo rispetto a quelle che scopro sulle altre persone, e i metodi di indagine sono press'a poco identici. [...] La superiorità della conoscenza del parlante riguardo a ciò che egli stesso fa, rispetto a quella che ne ha l'interlocutore, non è sintomo di un Accesso Privilegiato a fatti di un genere assolutamente inaccessibile agli altri; essa indica solo che è in una posizione molto favorevole per conoscere ciò che spesso il soggetto esterno non è in nelle condizioni di conoscere».

³⁷ Ivi, p. 173; «non esiste nessun genere di occhiali metafisici che ci consentono di essere per sempre spiegati ed aperti a noi stessi, nonostante, a partire dalla condotta quotidiana delle nostre vite più o meno socievoli, impariamo ad essere ragionevolmente intimi con noi stessi».

intende le inclinazioni, gli umori, gli stati di agitazione, e i sentimenti, specifica che essi sono da considerarsi delle «propensities, not acts or states»³⁸. (Essi non sono, quindi, localizzabili da qualche parte, nella interiorità degli uomini).

Tale tesi converge con l'assunto ryliano principale, secondo il quale la mente, lungi dall'essere *a secret place* in cui si configurano le emozioni o qualsiasi altro stato mentale-cognitivo, consiste in un insieme complesso di stati disposizionali, cioè, di propensioni ad agire.

Nell'ottica ryliana, tuttavia, l'analisi delle emozioni, come quella di tutti i comportamenti degli individui, deve comprendere la descrizione di tali stati disposizionali unitamente a quella delle loro attuazioni, e non semplicemente l'azione manifesta:

Certainly a person is not described as being in a particular mood unless an adequate number of appropriate episodes actually occur. 'He is in a cynical mood', like 'he is nervous', [...] alludes to actual behaviour as realizing these liabilities. It conjointly explains what is actually going on and autorizes predictions of what will go on, if... . [...] Boredom is not like a gust, a sunbeam [...]; it is like the morning's weather.³⁹

³⁸ Ivi, p. 81; «propensioni, non atti o stati. Ryle aggiunge: «Moods or frames of mind are, unlike motives, but like maladies and states of the weather, temporary conditions which in a certain way collect occurrences, but they are not themselves extra occurrences»; «umori o stati d'animo, diversamente dalle cause, ma come le malattie o il clima di un periodo, condizioni temporanee che, in un certo senso, interessano gli episodi che accadono, ma non sono, essi stessi, episodi».

³⁹ Ivi, pp. 94, 100; «certamente una persona non viene descritta di un particolare umore fin quando non occorre un adeguato numero di episodi appropriati. 'È cinico, così come 'è nervoso', allude ad un episodio, che è la realizzazione in atto di tali inclinazioni. Tale affermazione spiega ciò che sta effettivamente avendo luogo, ma autorizza, oltre a ciò, a

Così, ad esempio, nella descrizione di una persona che prova particolare entusiasmo e piacere nella lettura di testi di logica simbolica, non si ravvisa, in quella particolare emozione, la spiegazione causale-deterministica del suo leggere; al contrario, tale emozione è una naturale conseguenza ascrivibile ad una complessa rete di stati disposizionali, di *liabilities* proprie della persona. In altri termini, il suo interesse è primariamente una condizione di base, connessa in modo intricato agli stati di propensioni e competenze, piuttosto che un effetto derivante da una serie di entità occulte collocate in uno spazio para-meccanico.

Percorrendo tale linea concettuale, Ryle afferma, altresì, che anche nel caso delle emozioni il singolo soggetto non ha un accesso privilegiato oltre «*a metaphysical Iron Curtain*»⁴⁰, che gli permette di conoscere in modo esclusivo i suoi stati emozionali:

If we now raise the epistemologist's question 'How does a person find out what mood he is in', we can answer that if, as may not be the case, he finds it out at all, he finds it out very much as we find it out.⁴¹

predire ciò che succederà, se... [...] La noia non è come una folata, o un raggio [...]; è come la temperatura della mattinata».

⁴⁰ Cfr. *ivi*, p. 199.

⁴¹ *Ivi*, p. 99; «se affrontiamo, adesso, la questione epistemologica 'come fa una persona a scoprire lo stato d'animo in cui si trova?', possiamo rispondere che, se è fortunato, lo scopre proprio nello stesso modo in cui lo scopriamo noi».

La demarcazione tra la dimensione interiore e quella pubblica, infatti, affondando le sue radici nel postulato cartesiano, viene ritenuta da Ryle, un palese non senso.

Tale idea è, altresì, ravvisabile nella descrizione delle sensazioni, delle quali, dal punto di vista dell'autore, non ha senso chiedersi se siano *witnessed* o meno. Esse si hanno, si provano, ma, non sono delle “cose” a cui si rivolge l'attenzione o lo sguardo, come fossero posti in un definito spazio privato.

Gli stessi prodotti della nostra immaginazione, comunemente ascritti alla mente, non sono in realtà localizzabili in alcun luogo; ciò vuol dire che essi non sono delle immagini-duplicato (*shadowy pictures*) presenti “nella nostra mente”, e che vengono “viste” - in senso metaforico. Ryle specifica:

Imaging occurs, but images are not seen. [...] There is no answer to the spurious question, ‘Where do the objects reside that we fancy we see?’ since there are no such objects.⁴²

Tale affermazione non implica il rifiuto dello statuto di realtà dell'atto stesso del fantasticare o dell'immaginare, bensì il riconoscimento del fatto che ciò che tali operazioni hanno di “mentale” non è la loro sede, ma la

⁴² Ivi, pp. 234, 237; «l'atto dell'immaginare ha luogo, ma le immagini non vengono viste. [...] Non c'è risposta alcuna alla domanda spuria ‘Dove risiedono gli oggetti che immaginiamo di vedere?’, dal momento che tali oggetti non esistono’».

complessa rete di conoscenze e di disposizioni/capacità che vi presiedono. Infatti sarebbe assurdo dire che qualcuno sta immaginando *absent-mindedly*.

Ciò è estendibile anche alla facoltà di simulare: una persona che finge di essere un orso, traduce in atto le sue conoscenze circa i comportamenti di tale specie, nonché la sua stessa propensione a riprodurre dei comportamenti. Di conseguenza la simulazione va intesa come un'unica operazione che comprende l'esecuzione visibile e la "componente mentale", vale a dire, le competenze e le *propensities* specifiche necessarie. Ryle afferma:

To explain the sense in which planning a line of conduct leads to the pursuance of that line of conduct, it is necessary to show that executing planned task is doing, not two things, but one thing. But the thing done is an act of a higher order, since its description has a logical complexity like that which characterizes the descriptions of pretending and obeying.⁴³

Allo stesso modo, avere una melodia in testa non vuol dire sentire delle note-fantasma in un posto segreto e privato; tale operazione consegue ad una condizione, che è necessaria anche a canticchiare ad alta voce, vale a dire alla *conoscenza* della melodia. Ryle dice: «doing such things *is* thinking

⁴³ Ivi, p. 249; «per spiegare il senso in cui la pianificazione di una linea di condotta porti al suo conseguimento, è necessario mostrare che eseguire dei compiti programmati consiste nel fare una sola cosa [secondo modalità particolari], e non due cose. Ma tale azione è di ordine superiore, dal momento che la sua descrizione sottende una struttura logica complessa come quella che caratterizza le azioni del far finta e dell'obbedire».

how the tune goes»⁴⁴. La differenza fra le due azioni consiste, dunque, nel fatto che nel primo caso ci si astiene dal produrre pubblicamente le note; questa è l'unico elemento atto a conferirgli carattere di segretezza.

Il mancato riconoscimento della demarcazione interno/esterno non coincide, né implica il rifiuto della distinzione fra *privatim* e pubblico, anche se, nel quadro teorico di Ryle, le facoltà di pensare, parlare, o cantare fra sé e sé presuppongono il possesso di una facoltà acquisita a partire da un ambito intersoggettivamente condiviso.

Il dogma dello spettro nella macchina proietta la sua ombra anche sulla lettura del concetto di Volontà:

Volitions have been postulated as special acts, or operations, 'in the mind', by means of which a mind gets its ideas translated into facts.[...] So the language of 'volition' is the language of para-mechanical theory of the mind.⁴⁵

Infatti i sostenitori della teoria dualistica affermano che le volizioni siano l'elemento *causalmente* fondante la possibilità stessa di effettuare intenzionalmente delle azioni, le quali ne rappresenterebbero gli effetti visibili. Ryle muove all'assunto dualistico la seguente obiezione:

⁴⁴ Ivi, p. 254 (corsivo dell'autore); fare tal genere di cose è intrinsecamente pensare a come va la melodia».

⁴⁵ Ivi, p. 63; «si supponeva che le volizioni fossero degli atti speciali o operazioni 'nella mente' per mezzo delle quali una mente traducesse le sue idee in fatti. [...] Per questo motivo, il linguaggio delle 'volizioni' è il linguaggio della teoria mentale para-meccanica».

ammettendo che le volizioni siano degli atti mentali separati, da cui derivano i comportamenti manifesti degli esseri razionali, si dovrebbe essere in grado di risalire all'origine di tali operazioni, e così via, secondo un regresso *ad infinitum*.

Secondo il punto di vista del filosofo inglese, l'atto del Volere, essendo di natura mentale, non è ascrivibile ad un dominio di operazioni metafisiche a sé stanti, con una precisa collocazione temporale, magari causalmente anteriori all'esecuzione di un'azione manifesta. Esso emerge, come tutti gli stati costitutivi della mente, *nelle* azioni razionali, le quali si permeano, in tal modo, di specifiche caratteristiche. Tale presenza, seppur immateriale, determina una differenza radicale rispetto alle azioni involontarie, o condotte *absent-mindedly*:

When a person does something voluntarily, [...] his action certainly reflects some quality or qualities of mind, since he is in some degree and in one fashion or another minding what he is doing. [...] But these implication of voluntariness do not carry with them the double-life corollaries often assumed. To frown intentionally is not to do one thing on one's forehead and another thing in a second metaphorical place.⁴⁶

⁴⁶ Ivi, p. 72; «quando una persona fa qualcosa volontariamente, [...] la sua azione certamente riflette una qualche caratteristica della mente, dal momento che sta, in un modo o nell'altro, ponendo attenzione a ciò che fa. [...] Ma queste implicazioni di volontarietà non si portano addosso i corollari della vita-duplicato spesso assunti. Aggrottare le ciglia volontariamente non implica fare una cosa all'altezza della fronte, ed un'altra in un secondo luogo metaforico».

Sul pensiero: i colori dell'azione

L'oggetto della trattazione del presente capitolo sarà *Pensare Pensieri*⁴⁷, una raccolta postuma di saggi in cui Ryle affina la sua riflessione sul pensiero, tema già presente e importante in *The Concept of Mind*, in cui focalizza il suo studio sulla fenomenologia della mente.

Il filosofo oxoniense definisce tale argomento «un labirinto, ad un tempo inestricabile e sempre più ramificato» e il tentativo di svincolarsi da tale nodo concettuale passa per la critica negativa di due posizioni fra loro opposte: quella riduzionista/behaviourista, secondo cui la mente, intesa come camera oscura, è conoscibile *sic et simpliciter* a partire dai comportamenti manifesti - e quella duplicazionista, stando alla quale la mente è una sorta di spazio dallo *status sui generis*, in cui hanno luogo delle operazioni (occulte e separate) corrispondenti alle azioni stesse eseguite a livello muscolare.

Ryle, conviene che gli esseri umani posseggano delle competenze ascrivibili ad una sorta di intelaiatura data dall'intreccio di conoscenze ed abilità acquisite in passato, che conservano incorporate nelle loro risposte comportamentali. Tale riconoscimento ricopre un fondamentale ruolo di

⁴⁷ G. Ryle, *Pensare Pensieri*, ed. it. a cura di G. Melilli Ramoino, Armando, Roma, 1990, ed. orig. *On Thinking*, ed. by Kostantin Kolenda, Basil Blackwell, Oxford, 1979.

deterrenza contro la riduzione della mente al comportamento manifesto, ovvero, contro la descrizione delle azioni umane semplicemente in termini di fatti osservabili, ma anche nei confronti della dichiarazione dell'esistenza di uno scenario fantasmagorico e separato, in cui si svolgono le "operazioni mentali" corrispondenti alle azioni del corpo.

In uno dei saggi dell'opera, Ryle descrive il pensiero, e *in recto*, la mente, ricorrendo alla "metafora dell'avverbialità". Allo scopo di mettere in luce le limitazioni della prospettiva behaviouristica, egli richiama l'attenzione su una classe particolare di verbi: quelli avverbiali - quali affrettarsi, obbedire, divertirsi, evitare, ecc. - i quali, non si danno mai «per sé»⁴⁸, ma caratterizzano altre azioni. Ad esempio, il soldato che obbedisce ad un comando portandosi l'arma alla spalla, compie un'azione che presuppone un'intenzione particolare - componente che, pur non essendo direttamente osservabile, tuttavia, contraddistingue quell'atto, rendendolo diverso, ad esempio, dal semplice portarsi un'arma alla spalla.

D'altro canto, Ryle, rivolgendosi ai seguaci del duplicazionismo, fa notare, sulla base della suddetta distinzione concettuale, come «un individuo che prova a cantare "*Home sweet home*" in meno di quattro minuti per scommessa, sta affrontando un solo compito, non due o tre»⁴⁹, nello

⁴⁸ Ivi, p. 39.

⁴⁹ Ivi, p. 45.

specifico, non sta cantando, facendo una scommessa, eseguendo un'azione in pochi minuti e, per di più, facendo un tentativo, come fossero, ognuna, un'azione a sé stante; si tratta, invece, di un singolo atto unitario, svolto secondo precipue modalità. Ryle apporta, inoltre, a tal proposito, l'esempio di una persona che si diverte a vangare. Questa, non sta compiendo due azioni separate, nello specifico, da una parte si diverte, e dall'altra scava. Ciò emerge con evidenza nell'espressione inglese “*enjoing digging*”⁵⁰, che riflette bene l'idea dell'intrinsecità del divertimento all'azione stessa.

Applicata alla sua definizione di mente, dunque, la metafora dell'avverbialità esplica come questa, alla stregua dei verbi avverbiali, non rappresenti una serie di azioni autonome e per sé, ma si dia, piuttosto, come potenzialità, di cui le azioni visibili rappresentano la realizzazione in atto. In altri termini, la mente si configura come insieme di competenze, di modalità d'azioni, ma anche di regole acquisite *by training*, atte a regolare i comportamenti degli individui – in base alle quali si discerne una sofisticata gradualità di intenzioni e di compimenti. Esse non sono, quindi, azioni aggiuntive compiute dal soggetto. Ryle, infatti dichiara:

Se ho ragione, allora abbiamo in questo caso una nozione di pensiero anche se non è l'unica, che è avverbiale, anzi, per l'esattezza, di una avverbialità multipla. Dire, a proposito di chi batte a macchina o fa una scalata, soltanto che stava

⁵⁰ Cfr. F. Rossi-Landi, *Scritti su Gilbert Ryle e la Filosofia Analitica* (a cura di C. Zorzella), cit., p. 138.

pensando (punto) o sperimentando (punto) o perseverando (punto) o facendo attenzione (punto), significherebbe dare un resoconto incompleto. *Chi compie queste azioni con l'aiuto delle sue capacità allenate ed esercitate, se ne serve in modo attuale mentre agisce*, e non certo per fare qualcosa che sia ausiliario e concomitante con esse⁵¹.

In altri termini, il fattore mentale, lungi quindi, dall'essere un elemento distinto dall'esecuzione dell'azione stessa, ne determina in modo specifico le modalità di esecuzione, dando così luogo, a delle differenze non direttamente osservative, come è il caso, ad esempio, di azioni esternamente identiche, ma eseguite per propositi diversi. L'attività della "mente" è, invero, *internamente* costitutiva di ogni azione e reazione umana. In tal senso, possiamo affermare che le qualità mentali "colorano" le azioni, caratterizzandole in modo precipuo. Per di più, tali qualità, e lo stesso pensiero, in un certo senso, fungono da fattori di "raffinatezza intellettuale", cosicché le azioni svolte dai soggetti razionali possono colorarsi di un grado più o meno intenso di "tonalità" mentale. Ad esempio, un'azione svolta per mera abitudine è classificabile come meno sofisticata, da un punto di vista intellettuale, ovvero di una tonalità cromatico-mentale meno forte.

In effetti, l'autore denomina *infra-atti* le azioni per sé quali il canticchiare, o il parlare, suscettibili, in linea di principio, di una caratterizzazione specificamente mentale, ma condotte distrattamente, o

⁵¹ G. Ryle, Op. cit., p. 46 (corsivo mio).

meccanicamente. Questi rappresentano lo sfondo pertinente di quella piramide gerarchica degli atti mentali, al cui vertice, Ryle pone la meditazione e il soliloquio interiore, ovvero, il pensiero contraddistinto dall'*intento euristico*. Per usare un'immagine bizzarra, quanto chiara dell'autore, il pensare in modo "altamente sofisticato" è paragonabile al «mettere del vino *nuovo* in botti *vecchie*»⁵², laddove queste ultime stanno per la padronanza di un linguaggio, delle sue regole e dei concetti basilari utili allo slancio verso il non ancora conosciuto. Quindi, è proprio del *Penseur*, ovvero, del ricercatore intellettuale, l'apprendimento di verità nuove, a partire dal proprio bagaglio concettuale, dalle proprie competenze, secondo quegli stessi metodi adottati dagli insegnanti, quando vogliono trasmettere ciò che sanno ai loro allievi – vale a dire, mettendo (se stesso) alla prova, sperimentando la validità delle teorie, avanzando dubbi, e così via. Il pensatore è quindi una sorta di insegnante di se stesso, volto ad autocondursi verso mete nuove, che a loro volta potranno costituire delle tappe necessarie per pervenire ad ulteriori scoperte:

Pensare consiste nel cercare di migliorare le proprie istruzioni e nel provare percorsi promettenti che esisteranno, semmai, solo dopo che uno ha esplorato a tentoni il territorio dove quei percorsi non esistevano⁵³.

⁵² Ivi, p. 152 (corsivo dell'autore).

⁵³ Ivi, p. 102.

Appartiene, invero, agli alti livelli di sofisticazione, l'auto-insegnamento, in quanto capacità direttamente implicata nella possibilità, propria del *Penseur*, di estendere il dominio delle realtà conosciute. Infatti, apprendere rimanda, in prima istanza, alla capacità di provare nuove applicazioni degli schemi, metodi e modelli acquisiti su ambiti concettuali non ancora esplorati. In questo, insomma, secondo Ryle, consiste l'attività del *Penseur*: nel pensare al pensiero come operazione specificamente vocata all'ampliamento del dominio conoscitivo.

Egli, sottolinea, inoltre, il ruolo della originalità, della creatività, dell'improvvisazione – tutti fenomeni, che a suo avviso, presuppongono la presenza di una mente addestrata a trarre inferenze o ad esplicitare determinate azioni specificamente intelligenti; in effetti, anche nel dire cose nuove, si osservano le regole della grammatica padroneggiate da lungo tempo. L'autore dichiara che:

Pensare consiste nell'impegnare delle capacità, in parte esercitate, in situazioni in parte nuove; consiste nel mettere alla prova una competenza o un'abilità acquisita di fronte a un'opportunità, un ostacolo o un rischio non programmati⁵⁴.

Ciò implica che non tutta la sfera del pensiero è suscettibile di una «descrizione passo-dopo-passo»⁵⁵, tanto è vero che vi sono delle sequenze di inferenze, di scelte o di trovate di spirito, le quali sfuggono da ogni

⁵⁴ Ivi, p. 152.

⁵⁵ Ivi, p. 145.

possibilità di previsione - seppur non di spiegazione, possibilità precipua ed intrinseca dello spazio logico delle ragioni, vale a dire del dominio specie-specifico degli agenti razionali. Per di più, le stesse conversazioni tenute nella vita quotidiana sono, nella loro singolarità, dei casi di innovazione, seppur «controllate, in maniera latente e generale, dalle nostre abitudini, preferenze e scrupoli, acquisiti in precedenza, in fatto di fonetica, di grammatica, di stile e di logica»⁵⁶.

Seguendo tale linea concettuale, Ryle nota come anche il pensiero e l'immaginazione non siano, come spesso vengono comunemente intesi, diametralmente opposti, ma anzi, l'immaginazione rappresenta un complesso livello di attuazione del pensiero: «essa è l'aspetto innovativo, inventivo, esplorativo [...] di avanguardia o di perlustrazione del pensiero»⁵⁷. Come nell'opera del '49, l'autore conviene che l'intelletto e l'immaginazione - così come la memoria, il senso dell'umorismo, ecc. - non siano scomparti distinti della mente:

La verità è un'altra: è sempre un solo e medesimo Io quello che ricorda o dimentica, che calcola o inferisce, che odora o ascolta, che inventa racconti di fate, che si tormenta nel senso di colpa e via dicendo. Non sono delle parti misteriose del mio spirito a fare queste cose per me, nello stesso senso in cui lavorano per me il mio avvocato o il mio spazzacamino o magari il mio forno elettrico. Sono io che faccio queste cose, ed è appunto perché le compio *nei modi*

⁵⁶ Ivi, p. 149.

⁵⁷ Ivi, p. 87.

che mi sono propri, che posso essere descritto come un individuo dotato di una mente con certe caratteristiche specifiche.⁵⁸

A conferma del fatto che l'immaginazione sia nella parte alta della scala di sofisticazione del pensiero, l'autore fa notare come, in effetti, anche la stessa capacità di inventare, strettamente connessa all'auto-insegnamento del *Penseur*, all'improvvisazione, in breve alla facoltà di fare delle mosse intellettuali mai esercitate prima, presupponga dei livelli di competenza di base - ad esempio, quella linguistica. Inoltre, Ryle sottolinea come le azioni di livello superiore inglobino in sé le *infra-azioni*, le quali, quindi, non si danno separatamente, ma si presentano sotto gradi di sofisticazione inferiori.

Egli chiarisce la sua tesi mediante la metafora dell'ospite-parassite:

Non potremmo giudicare che un disco di metallo è una moneta falsificata, se non possediamo già l'idea di cos'è il denaro vero; oppure pensare che qualcuno sta obbedendo all'ordine spallarm, se non avessimo già la nozione dello spallarm. Il rapporto tra le prime e le seconde è analogo a quello esistente tra i parassiti e gli animali che li ospitano; parassitismi di tal genere possono estendersi quasi per una sorta di *escalation*.⁵⁹

Seguendo la visione speculare di questo assunto, il filosofo inglese include nella concezione del "mentale" la presenza di "azioni negative", intese come astensioni dallo svolgere talune operazioni. Ne sono un esempio atti come impedire, ritrattare, abrogare, revocare, e così via, i quali, dal

⁵⁸ Ivi, p. 76.

⁵⁹ Ivi, p. 70.

momento che inglobano degli atti di livello inferiore, sono classificabili come azioni mentalmente sofisticate, ovvero, appartenenti all'*higher level order*. A differenza delle altre azioni collocabili a tale livello, esse non si riferiscono ad un atto specifico, non più di quanto «il cartello “sono fuori” individui un luogo in cui di fatto si trova l’abitante della casa»⁶⁰.

Inoltre, esse possono sfociare in delle linee d’azione tali che, ogni comportamento sia sotteso alla latenza del sovra-proposito di non compiere determinati atti. Ryle apporta l’esempio di una persona a cui sia stato confidato un segreto che, quindi, *non* deve rivelare a nessuno; questi compirà una serie di discorsi scritti o orali, con la sovra-intenzione di non lasciare trapelare da essi il segreto. In questo senso, le azioni negative sono da intendersi come «attualità prolungate ed intenzionali»⁶¹. Dopo aver attuato tale specificazione concettuale, il filosofo propone di rimpiazzare l’espressione cartesiana “non muscolare, perché interiore” con “non muscolare, perché *sovra* e negativo”⁶².

⁶⁰ Ivi, p. 138.

⁶¹ Ivi, p. 139. Cfr., a tal proposito, F. Rossi-Landi, *Scritti su Gilbert Ryle e la Filosofia Analitica*, (a cura di C. Zorzella), cit., p. 53: «*achievement* poteva essere tradotto con compimento, riuscita, conclusione, non-svolgimento, e simili, oltre che con ‘successo’». Ciò significa che molte azioni, che spesso vengono lette semplicemente in termini di effetti, risultati, vanno in realtà essere interpretate come condizioni necessarie alla esecuzione episodica di un comportamento o, come nel caso delle azioni negative, alla “non esecuzione” prolungata.

⁶² G. Ryle, Op. cit., p. 142 (corsivo dell’autore).

Nella sua riflessione, Ryle pone l'attenzione sull'atto del soliloquio; egli sostiene che ciò che fa dell' uomo un essere pensante, non è, come sostengono i cartesiani, il fatto che questi si dica delle cose in uno spazio interiore misterioso, sede, magari del pensiero non ancora linguisticizzato - e critica, altresì, la posizione platonica secondo la quale nel pensare, l'anima conversa con se stessa.

Dal suo punto di vista, invero, tale attività non è un mero parlare a se stessi, nel senso di cogliere delle verità a-linguistiche dalla propria interiorità e trasporle in espressioni verbali, in linea di principio, condivisibili con gli altri. Egli sostiene che le parole non siano meri veicoli del pensiero (come suggerisce il *vehicle-cargo model*), bensì «*strumenti abilitanti*»⁶³ lo svolgersi stesso delle attività mentali, siano esse lo scrivere, il discorrere, il pensare ad alta voce o fra sé e sé, ma anche quelle contraddistinte da una certa valenza sperimentale-euristica. Esse costituiscono, invero, la *conditio* necessaria a fare di un discorso un atto performativo, sia esso di persuasione, di promessa, volto a far ridere - ma soprattutto, alla ricerca e alla riflessione. Tali caratterizzazioni specifiche, dettate dall'implicazione mentale negli atti stessi, non costituiscono un *quid* separato dalle parole, e di cui queste ultime si “fanno carico”, ma derivano dalla loro stessa natura. In virtù di tali considerazioni, quindi, l'autore afferma che il pensare, e nel caso specifico,

⁶³ Ivi, p. 112.

l'attività "altamente sofisticata" propria del *Penseur*, non sia semplicemente un dire cose a se stessi, da una parte - e un ricercare, dall'altra - ma, piuttosto, un procedere sperimentale diretto alla scoperta di nuove verità, *in quanto* discorsivo:

Il dire cose a se stessi non è una condizione sufficiente e neppure necessaria del pensiero. Un uomo in delirio balbetta delle parole, ma non sta pensando [...]. Pensare, allora, può essere il dire-cose-a-se-stessi-per-prova, con la specifica intenzione euristica di cercare, tramite il dirle, di aprirsi gli occhi, di rafforzare la propria comprensione o di rompere alcuni schemi abitudinari, ecc.; ed è quest'intenzione sperimentale del tutto specifica che viene dimenticata dagli slogan ultragenerici quali «Il pensiero è linguaggio», [...] «Pensare equivale a dirsi delle cose», con l'aggiunta o meno della clausola «e anche qualcos'altro».⁶⁴

Il modello disposizionale. Lettura non riduzionistica della "mente"

Ryle traduce in atto il suo progetto di superamento delle prospettive mentalistiche e riduzionistiche, anzitutto individuando l'errore di fondo che struttura entrambi le posizioni. Questo sta nell'aver individuato sia a livello teorico-epistemologico, che nell'ambito dei correlati oggettivi, una netta linea di demarcazione tra due tipologie di fenomeni - quelli "mentali" e quelli "fisici" – cui, come abbiamo visto, nella prospettiva ryliana non ha senso applicare predicazioni categoriali di ordine diverso. Ryle descrive

⁶⁴ Ivi, pp. 55, 116 (corsivo mio).

come un errore logico-categoriale l'applicare dei predicati della medesima tipologia a entità appartenenti, di fatto, a categorie distinte. Egli afferma:

I am not, for example, denying that there occur mental processes. Doing long division is a mental process and so is making a joke. But I am saying that the phrase 'there occur mental processes' does not mean the same sort of thing as 'there occur physical processes', and it makes no sense to conjoin or disjoin the two.⁶⁵

Resta da chiarire, a questo punto, la natura precipua dei fenomeni mentali e il loro modo specifico di tradursi in azioni (osservabili, o meno). Il termine chiave in tale direzione di studio è *dispositional*, concetto che etichetta un universo semantico di cui Ryle presenta epiteti quali *propensities, frame of mind, inclinations, capacities, skills, liabilities*, correlati fra loro a formare una sorta di tela di ragno concettuale, i cui fili, in un certo senso, tessono la mappa della definizione del "mentale".

L'ultimo Ryle, invero, assimila tale famiglia di unità semantiche al concetto di "pensiero", come *quid* che si manifesta nelle forme più diverse di azioni, caratterizzandole "avverbialmente" – e, dunque, determinandone gradi diversi di sofisticazione nell'ordine piramidale delle facoltà cognitive – ma, *senza mai ridursi ad esse*. Ciò appare chiaro alla luce, di un paragone

⁶⁵ G. Ryle, *The Concept of Mind*, cit., p. 23; «non sto, ad esempio, negando che occorrono dei processi mentali. Eseguire una lunga divisione è un processo mentale, così come fare uno scherzo. Ciò che voglio dire è che la frase 'i processi mentali hanno luogo' non è da intendersi allo stesso modo della frase 'i processi fisici hanno luogo', e sarebbe insensato sia assimilare i due tipi di processi ad un unico tipo, sia ascriverli a due ambiti completamente separati».

illuminante con il fenomeno della migrazione degli uccelli apportato da Ryle:

When a bird is described as migrating, something more episodic is being said than when it is described as a migrant, but something more dispositional is being said than when it is described as flying in the direction of Africa.⁶⁶

La descrizione della migrazione di un volatile, lungi dal ridursi *tout court* a quella dell'azione del volo verso l'Africa, ha un grado di complessità maggiore rispetto alla descrizione del livello meramente fisico-meccanicistico di esso, così come la descrizione di un atto comprendente le *liabilities* mentali include un livello di completezza e sofisticazione esplicativa maggiore, che va al di là della semplice fisicità dei comportamenti in atto. Inoltre, la descrizione del fenomeno della migrazione non costituisce la spiegazione deterministica delle cause del volo degli uccelli verso sud, né, tantomeno, tale fenomeno è un processo fisicamente distinto dal volo stesso. Al contrario, tal tipo di descrizione *include* quella dell'azione fisica dello spostamento, e ne fornisce, al tempo stesso una spiegazione più complessa, in quanto relativa alle *ragioni* ad esso connesse.

⁶⁶ Ivi, p. 136; «la descrizione di un uccello che sta migrando comprende qualcosa di più episodico rispetto alla descrizione del volatile come migratore. Tuttavia, rispetto a quando lo si descrive volare verso l'Africa, essa include una spiegazione maggiore riguardo alle disposizioni».

Allo stesso modo, le asserzioni disposizionali⁶⁷, lungi dal fornire la descrizione del *nexus causalis* fra qualità mentali ed azioni, assumono una valenza esplicativa rivolta essenzialmente alle ragioni, di natura disposizionale, che presiedono ad un determinato comportamento, caratterizzandone precipuamente le modalità di esecuzione.

Possiamo, inoltre, affermare con Ryle, che le facoltà mentali investono tutte le azioni, anche le più elementari; in effetti, esse, secondo la prospettiva teorica di Ryle, sono da qualificare come attuazioni episodiche di *dispositions* generali apprese in precedenza.

Per tale motivo è scorretto, secondo l'autore, effettuare una netta demarcazione fra i due tipi di processi. Essi non appartengono ad ordini categoriali distinti: il compimento di un'azione rappresenta, invero, la traduzione episodica in atto della intricata rete di capacità e propensioni fra loro strettamente connesse ed interagenti. Ciò vuol dire che una persona può agire nei modi più disparati e complessi (anche da un punto di vista teoretico), soltanto in virtù del possesso preliminare di un certo *frame of mind* - cioè di un insieme complesso ed eterogeneo di *dispositions* - che apre lo spazio delle possibilità di attuazione di tali *liabilities*, spazio dai confini sfumati e mai perfettamente individuabili.

⁶⁷ Ryle rende tal genere di asserzioni attraverso la particella verbale *would*, indicante sia la possibilità di compiere una data azione, sia l'esser soliti nella sua esecuzione.

In effetti, l'autore descrive le asserzioni relative alle disposizioni come *mongrel-categorical*, o *semi-hypothetical*, in virtù del precipuo tipo di connessione intrinseca con le loro realizzazioni episodiche. Per questo motivo, ad esempio, il fatto che una persona stia canticchiando una melodia, presuppone, come condizione necessaria, una certa *proneness* - in questo caso, la conoscenza del dato motivo - componente, la cui totale e neutra disgiunzione dall'episodio in sé, darebbe luogo, secondo il punto di vista dell'autore, ad un mero non-senso. Parallelamente, riferendosi all'esempio di una persona vanitosa, Ryle afferma:

His vanity and indolence are dispositional properties, which could be unpacked in such expressions as 'Whenever situations of certain sorts have arisen, he has always or usually tried to make himself prominent' [...].⁶⁸

Inoltre, gli stati disposizional-mentali sono caratterizzati da un certo grado di apertura e variabilità, tali da consentire la loro applicazione anche in situazioni nuove. Essi sono, in linea di principio, «not single-track dispositions, but dispositions the exercises of which are indefinitely heterogeneous»⁶⁹, vale a dire, traducibili in una ampia e variegata gamma di azioni diverse. L'autore, a tal proposito, apporta l'esempio di una persona

⁶⁸ Ivi, p. 83; «la sua vanità ed indolenza sono delle proprietà che potrebbero essere espresse in frasi quali 'ogni volta che si presentano occasioni di un certo tipo, lui di solito, se non sempre, tenta di mettersi in mostra' [...]».

⁶⁹ Ivi, p. 44; «non disposizioni a percorso unico, ma disposizioni, gli esercizi delle quali sono indefinitamente eterogenei».

che presta attenzione a ciò che sta svolgendo: «The description of him as minding what he was doing is just as much an explanatory report of an actual occurrence as a conditional prediction of further occurrences».⁷⁰

L'autore insiste molto sulla natura indefinitamente eterogenea (*many-track*) delle disposizioni, rimandando, in tal modo, al carattere olistico del mentale. Infatti, esso comprende un'insieme complesso di *liabilities*, da quelle intellettuali a quelle esecutive o immaginative, le quali, lungi dall'essere delle componenti autonome o collocate in un occulto spazio interiore ben delimitato, emergono *nelle* azioni, come condizioni necessarie per la loro stessa effettuazione:

True, we go beyond what we see [people] do and hear them say, but this going beyond is not a going behind, in the sense of making inferences to occult causes; it is going beyond in the sense of considering, in the first instance, the powers and propensities of which their actions are exercises.⁷¹

Come afferma lo stesso Ryle, «to say that he did something *from that motive* is to say that this action, done in its particular circumstances, was just the sort of thing that that was an *inclination to do*. It is to say 'he would do

⁷⁰ Ivi, p. 136; «la descrizione [di una persona] che pone mente a ciò che stava facendo è effettivamente una spiegazione relativa tanto al mero fatto episodico quanto alle condizioni di predittività per altre condotte del genere».

⁷¹ Ivi, p. 50; «in realtà, l'andare oltre ciò che vediamo fare e sentiamo dire alle persone non è un andare dietro, nel senso di fare delle inferenze su cause occulte; è un andare oltre nel senso di considerare, in prima istanza, le capacità e le propensioni di cui le relative azioni sono esercizi in atto».

that'»⁷², come nel caso di un bicchiere, la cui rottura si spiega con il suo essere fragile, piuttosto che ricorrendo alla spiegazione meccanicistica della pietra che lo ha urtato.

Una proprietà importante degli asserti disposizionali è, invero, il loro carattere *law-like* ed ipotetico:

The imputation of a motive for a particular action is not a causal inference to an unwitnessed event but the subsumption of an episode proposition under a law-like proposition. It is analogous [...] to the explanation of the fracture of the glass by reference to its brittleness.⁷³

Ciò equivale a dire che le competenze specie-specifiche (siano esse relative al *knowing how* o al *knowing that*) rappresentano delle *proneness*, vale a dire, delle disposizioni a comportarsi in determinati modi, al presentarsi di determinate circostanze; giacché queste sussistono anche quando tali circostanze non sono presenti, si può riconoscere negli asserti disposizionali un valore predittivo, oltre che esplicativo, in quanto autorizzano a *predire e spiegare* le azioni, che ne sono l'attualizzazione episodica.

⁷² Ivi, p. 90; «dire che ha fatto qualcosa per quel motivo significa dire che quest'azione eseguita in determinate circostanze, era semplicemente quel genere di cose corrispondenti alla data inclinazione. È come dire 'lo farebbe [in quanto è solito farlo]'». Cfr. nota 67.

⁷³ Ivi, pp. 87-88; «la connessione fra ragioni [di natura disposizionale] ed azioni non è di tipo causale e non si riferisce a degli eventi non osservativi, bensì alla sussunzione dell'asserzione relativa all'episodio in una asserzione simile ad una legge. È analoga [...] alla spiegazione della frattura del vetro effettuata in riferimento alla sua fragilità».

Gli asserti disposizionali, rappresentano, dunque, una sorta di *inference-tickets* che, costituendo lo sfondo potenziale dei comportamenti umani, ne consentono una spiegazione totalizzante⁷⁴. Ciò vuol dire che, volendo portare alla luce - ad un livello puramente concettuale - il tipo di relazione intercorrente fra disposizioni ed episodi, è necessario individuare una connessione non di tipo casuale-deterministico - in funzione della quale esisterebbe una rigida dipendenza tra i due presunti ambiti - bensì una correlazione di tipo più elastico ed aperto.

Insomma, in ultima analisi, possiamo affermare, con Ryle, che, anche l'ambito del mentale è interessato da *law-like statements*, ovvero, da asserzioni disposizionali legi-simili, atte ad esprimere delle *costanti* relative agli individui, e che si distinguono, in virtù di tale prerogativa, dalle leggi della fisica. Attraverso tale intuizione teorica il filosofo di Oxford è riuscito a superare i limiti del mito cartesiano, recuperandone le idee corrette. Egli ha, infatti, restituito ai fenomeni mentali il loro statuto di realtà, pur garantendone l'affrancamento dalle rigide leggi scientifiche.

⁷⁴ Cfr. *ivi*, p. 119: «Dispositional statements about particular things and persons are also like law statements in the fact that we use them in a partly similar way. They apply to, or they are satisfied by, the actions, reactions and states of the object; they are inference-tickets, which license us to predict, retrodict, explain, and modify these actions, reaction and states»; «le asserzioni di tipo disposizionale relative a cose e persone particolari sono, altresì, simili a leggi nel senso le loro applicazioni sono in parte simili. Esse vengono applicate a, o soddisfatte da azioni, reazioni e stati di cose; sono dei biglietti-inferenziali che legittimano il nostro predire, retrodire, spiegare, e modificare tali azioni, reazioni e stati».

Nonostante richieda una spiegazione complessa e duale, la descrizione dei comportamenti umani non può ridursi, quindi, *sic et simpliciter* alle azioni direttamente osservabili - non perché, come sostengono i comportamentisti, sia impossibile all'uomo accedere alla conoscenza del mentale - bensì, in virtù del fatto che esse traggono il loro statuto ontologico direttamente dalla strutturazione delle disposizioni stesse. Queste vengono apprese *by training*, e pur non essendo fisicamente osservabili *per sé*, ne determinano il grado di sofisticazione mentale.

Lo stesso Ryle sottolinea più volte il carattere sfumato dei confini tra l'ambito delle occorrenze episodiche e quello delle disposizioni, e come tale caratteristica abbia portato molti teorici ad una interpretazione equivoca del "mentale":

There is, however, a special point in drawing attention to the fact that many of the cardinal *concepts in terms of which we describe specifically human behaviour are dispositional concepts*, since the vogue of the para-mechanical legend has led many people to ignore the ways in which these concepts actually behave and to construe them instead as items in the description of occult causes and effects.⁷⁵

⁷⁵ Ivi, pp. 112-113 (corsivo mio); «È importante focalizzare l'attenzione sul fatto che molti dei concetti più importanti, nei termini dei quali descriviamo in modo specifico il comportamento umano, sono concetti disposizionali, dal momento che la moda della legenda para-meccanica ha condotto molte persone a ignorare l'effettiva valenza epistemologica di tali concetti e di intenderli, piuttosto nel senso di voci utili per la descrizione di cause occulte ed effetti».

In virtù di tale convinzione, è errato ascrivere il pensiero di Ryle a qualsiasi forma di riduzionismo. D'altra parte, è altrettanto insensata, secondo l'inclinazione teorica ryliana, la posizione deflazionista, la quale postula l'esistenza di *shadowy-operations* corrispondenti alle manifestazioni episodiche ed aventi luogo in una sede-duplicato, ossia in una *para-struttura* incorporea.

Gli asserti disposizional-mentali denotano, dunque, delle proprietà possedute dall'uomo a prescindere dal loro manifestarsi episodico, e che lo distinguono in quanto tale, vale a dire, in quanto animale razionale.

A partire da tali considerazioni si può affermare che le *persone* non sono delle entità di cui è possibile distinguere degli scompartimenti ben suddivisi e fra loro non connessi; in altri termini, è un'assurdità, secondo l'autore, riconoscere negli uomini delle macchine le cui azioni sono ascrivibili a dei fenomeni spettrali ed imperscrutabili: «men [...] are men - a tautology which is sometime worst remembering»⁷⁶; come osserva Melilli⁷⁷, una degli studiosi italiani di Ryle più eminenti, tale tautologia sottolinea la direzione attorno a cui ruotano le analisi concettuali di *The Concept of Mind*, vale a dire, attorno all'assunzione della *persona*, intesa come *prius* ontologico. Ciò significa che ogni essere umano deve essere

⁷⁶ Ivi, p. 79; «gli uomini [...] sono uomini – una tautologia che, talvolta, vale la pena di ricordare».

⁷⁷ G. Ramoino Melilli, *Gilbert Ryle: itinerari concettuali*, Ets, Pisa, 1997, p. 140.

considerato primariamente come essere contraddistinto da una inscindibile unitarietà psico-fisica. Per tale motivo è scorretto attuare una rigida distinzione dicotomica tra episodi e disposizioni, se non sul piano linguistico-concettuale.

Wittgenstein nell'opera ryliana

Una volta esposta la lettura in chiave disposizionale del termine “mente”, mi avvio adesso ad analizzare da cosa, secondo l'autore, essa trae la sua origine - e se è lecito chiedersi in quale spazio è collocabile tale entità. In tale studio, non ci si può esimere dal menzionare alcuni temi di matrice wittgensteiniana che emergono con ampia risonanza nel testo ryliano⁷⁸.

La mente, invero, sia nell'ottica di Ryle, che in quella del pensatore tedesco, non è in prima istanza un fatto privato, ma desume il suo statuto di realtà a partire dalla dimensione pubblica, cioè dal contesto sociale in cui è inserita⁷⁹. Infatti, il presupposto necessario affinché gli agenti razionali

⁷⁸ È, altresì importante notare, come, nelle opere dei due pensatori, sia ravvisabile l'adozione di una comune linea metodologica, atta a fare della filosofia una attività chiarificatrice e terapeutica. Entrambi, infatti, focalizzano il loro studio sull'uso ordinario del linguaggio, al fine di evidenziare le confusioni in esso presenti, ed indicare una via per evitarle.

⁷⁹ Cfr. F. Cimatti, *Mente, Segno e Vita*, cit., pp. 127, 151: «Il pensiero è il modo di essere specifico degli esseri pensanti, che possono dire di sé d'essere una mente soltanto perché un'altra mente ti tratta come si trattano le menti. [...] La persona non è una cosa che stia

acquisiscano una competenza disposizionale, sia essa la facoltà di linguaggio, di praticare uno sport, o di suonare uno strumento musicale è, innanzitutto, l'appartenenza ad una medesima rete pragmatico-normativa, entro cui si dia la possibilità di acquisire la padronanza di un linguaggio condiviso e di osservare i comportamenti degli altri soggetti sociali.

Il riferimento ad un ambito di senso partecipato costituisce l'elemento fondante la possibilità, e di assumere delle competenze disposizionali specie-specifiche più o meno sofisticate, dal punto di vista dell'implicazione di pensiero, e di comprendere, a partire dalla comune appartenenza ad una rete pragmatico-linguistica, gli altri individui. L'autore viennese, ad esempio, rifletteva sulla seguente questione:

In che cosa consiste, allora, la differenza fra l'informazione, o asserzione: «Cinque lastre» - e il comando: «Cinque lastre!»? – Ebbene, nella parte che l'enunciazione di queste parole ha nel giuoco linguistico. Ma anche il tono con cui le parole vengono pronunciate può essere diverso, e così pure i gesti, e molte altre cose ancora. [...] Potremmo anche immaginare un linguaggio [...] in cui ogni comando assumesse la forma della domanda: «Vorresti far questo?» Forse allora si dirà: «quello che dice ha la forma della domanda, ma in realtà è un comando» - cioè: ha la funzione del comando *nella prassi del linguaggio*.⁸⁰

Allo stesso modo, in Ryle, entro tale orizzonte pragmatico-normativo si desumono le competenze “mentali”. Fra queste, l'autore oxoniense mette

da qualche parte, la persona è un fenomeno naturale che *appare* nel dialogo, nel linguaggio, e che anzi, è inseparabile dal linguaggio».

⁸⁰ L. Wittgenstein, *Ricerche Filosofiche*, ed. it. a cura di M. Trinchero, Einaudi, Torino, 1999³, par. 21 (corsivo mio); ed. orig. *Philosophische Untersuchungen*, Basil Blackwell, Oxford, 1953.

in particolare luce quelle linguisticamente non esplicitabili, vale a dire le conoscenze relative al *knowing how*:

It would be quite possible for a boy to learn chess without even hearing or reading the rules at all. By watching the moves made by others and by noticing which of his moves were conceded and which were rejected, he could pick up the art of playing correctly while still quite unable to propound the regulations in terms of which correct and incorrect are defined. [...] *We learn how by practice, schooled indeed by criticism and example, but often quite unaided by any lessons in the theory.*⁸¹

Secondo tale linea teorica, non tutte le forme di conoscenza sono, quindi, suscettibili di una spiegazione; è possibile, infatti, *mostrare* certi concetti o talune capacità, senza ricorrere necessariamente alla descrizione verbale. La differenziazione tra le conoscenze linguisticizzabili e quelle pratiche emerge con chiarezza nella distinzione terminologica effettuata da Ryle, tra *knowing how* e *knowing that*.

La differenza tra questi due tipi di conoscenza, richiama l'attenzione sul rapporto tra il linguaggio e l'insieme degli stati di cose, ossia il mondo, tema cardinale del pensiero wittgensteiniano, e in quanto tale, presente nelle sue due maggiori opere.

⁸¹ G. Ryle, *The Concept of mind*, cit., p. 41 (corsivo mio); «è possibile che un ragazzo impari a giocare a scacchi senza averne mai sentito o letto le regole. Egli sarebbe in grado di imparare a giocare correttamente semplicemente guardando le mosse effettuate dagli altri giocatori e notando quali siano lecite e quali no, sebbene rimanga grossomodo incapace di recitare il regolamento, nei cui termini sono definite le mosse corrette ed incorrette. [...] Noi impariamo a fare le cose attraverso la pratica, addestrati, per dirla tutta, nella osservazione critica e degli esempi, ma, facendo spesso piuttosto a meno di lezioni teoriche».

Laddove, infatti, nel *Tractatus*, il filosofo tedesco affermava l'esistenza di una relazione isomorfa tra il linguaggio e gli "stati di cose"⁸², tale che il rapporto fra le due entità era esprimibile in proposizioni, nelle *Untersuchungen*, sembra ampliare tale concetto, specificandolo. In tale opera, infatti, emerge la concezione secondo la quale il modo specie-specifico di rappresentarsi il mondo non può ridursi *sic et simpliciter* alla conoscenza esplicitabile verbalmente ma può avere a che fare con delle competenze, le quali, seppur richiedenti come *conditio sine qua non* la preliminare padronanza di una tecnica (cosa che deriva dalla precipua forma di vita cui si appartiene), possono, nondimeno essere, in linea di principio, non riconducibili ai vocaboli di una lingua storico-naturale. Basti pensare, a tal proposito, al par. 78 delle *Ricerche* - a cui l'idea esposta da Ryle si avvicina:

Confronta: *sapere e dire*:

quanti metri è alto il Monte Bianco –
come viene usata la parola «giuoco» -
che suono ha un clarinetto.

Chi si meraviglia del fatto che si possa sapere qualcosa, e non essere in grado di dirlo, pensa forse a un caso come il primo. Certo non a un caso come il terzo.

⁸² L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, (trad. it. di A. G. Conte), Einaudi, Torino, 1964, proposizioni 3, 3.01, 3.2: «L'immagine logica dei fatti è il pensiero. La totalità dei *pensieri veri* è l'immagine del mondo. Nella proposizione il pensiero può essere espresso così che agli oggetti del pensiero corrispondano elementi del segno proposizionale».

Inoltre, nella prospettiva concettuale ryliana, un'azione non è spiegabile in funzione di un complesso separato di *ghostly causes*, bensì di una sfera di ragioni per agire, entità ascrivibili al senso comune e alla prassi ordinariamente messa in atto. Ciò vuol dire che, nell'ambito delle azioni umane, le connessioni non sono del tipo logico "se...allora" (non hanno, cioè una direzione univoca e determinata); i comportamenti degli uomini, infatti, sono infinitamente variegati e tali che non è possibile stabilire, delle relazioni logicamente necessarie fra le azioni e le ragioni che inducono alla loro effettuazione. Alla luce di tale specificazione concettuale, Ryle afferma che gli stati disposizionali siano da intendersi come *law-like propensities*, vale a dire nel senso di costanti dallo statuto, in linea di principio, aperto e variabile.

Per sviluppare l'intelligenza occorre, invero, un processo di addestramento/istruzione (*training*) per mezzo del quale acquisiamo, non solamente delle disposizioni a percorso unico (*single-track dispositions*), quale può essere, ad esempio, l'abitudine di andare a letto sempre alla stessa ora, ma un insieme complesso e variegato di conoscenze fra loro interconnesse che ci permette di dirigere il nostro comportamento mediante le regole e le tecniche che padroneggiamo.

Possedere una mente implica, quindi, acquisire *by training*, e all'interno di una forma di vita condivisa intersoggettivamente, delle facoltà

cognitivo-razionali, le disposizioni, le quali si sviluppano attraverso la “pratica intelligente”, vale a dire, mediante l’applicazione diretta delle capacità intellettive del soggetto agente, il quale:

learns how to do things *thinking* what he is doing, so that every operation performed is itself a new lesson to him how to perform better. [...] Learning is becoming capable of doing some correct or suitable thing in *any* situations of certain general sorts. It is becoming prepared for *variable* calls within certain ranges.⁸³

Questo argomento è riconducibile al pensiero di Wittgenstein, secondo il quale, tutte le nostre attività sono intessute nella rete semiotica, in cui si adagiano i processi comunicativi e le relazioni sociali:

Ma ora supponiamo che, dopo alcuni sforzi dell’ insegnante, egli continui la successione in modo corretto [...]. Dunque ora possiamo dire: è padrone del sistema. – Ma fin dove deve continuare la successione, perché possiamo dirlo con ragione? È chiaro: qui non puoi indicare alcun limite. La grammatica della parola «sapere» è, come si vede facilmente, strettamente imparentata alla grammatica delle parole «potere» ed «essere in grado». Ma è anche strettamente imparentata a quella della parola «comprendere». (‘padroneggiare una tecnica’).⁸⁴

⁸³ G. Ryle, Op. cit., pp. 42, 141 (corsivo dell’autore); «impara a fare le cose pensandoci, cosicché ogni operazione è essa stessa, per lui, una nuova lezione per migliorare la sua condotta. Imparare vuol dire divenire capaci di fare qualcosa correttamente o in modo adeguato alla situazione del caso. Vuol dire divenire preparati a variabili di ogni tipo».

⁸⁴ L. Wittgenstein, *Ricerche Filosofiche*, cit., parr. 145, 150. Cfr., a tal proposito, F. Cimatti, Op. cit., p. 16: «pensare è un’attività che ha a che fare con i segni, è un’attività sociale, non privata. [...] La mente umana *nasce sociale*, e solo in un secondo momento diventa mente individuale» (corsivo dell’autore).

Di riflesso, Ryle sostiene che è dotato di stati disposizionali colui il quale è in grado, non solo di capire, ma anche di mettere in pratica delle regole o delle istruzioni, ponendo mente, in funzione di tali stati, a ciò che fa. Dunque, le azioni intelligenti si distinguono dalle mere abitudini, in quanto realizzazioni concrete, e mentalmente più sofisticate, di una intricata rete di competenze (a prescindere, comunque, dalla possibilità di fornirne una spiegazione linguisticizzata⁸⁵). Egli, infatti, afferma:

We build up habits by drill, but we build up intelligent capacities by training. [...] To say that Richard Roe can swim if he tries is, therefore, to say both that *he can understand* instructions and also that he can intentionally drill himself in applying them. [...] Learning to apply instructions by deliberate and perhaps difficult and alarming practice is something else which we regard as peculiar to creatures with minds.⁸⁶

Un ulteriore punto d'intersezione concettuale tra il pensiero dei due autori è ravvisabile nella seguente idea: per quanto le azioni possano essere svolte più o meno *absent-mindedly*, il fatto stesso di poter essere poste in atto, presuppone la presenza di stati mentali, da intendersi come entità

⁸⁵Cfr. G. Ryle, Op. Cit., p. 41: «It should be noticed that [someone] is not said to know how to play if all that he can do is to recite the rules accurately»; «sarebbe opportuno notare come non si dica di qualcuno, che sa giocare a scacchi se tutto ciò che sa fare è recitare accuratamente le regole».

⁸⁶ Ivi, pp. 42, 124 (corsivo mio); «assumiamo delle abitudini attraverso ripetendo le azioni, ma acquisiamo capacità intelligenti mediante l'addestramento. [...] Dire che Tizio è in grado di nuotare, se ci prova, vuol dire, dunque, sia che è in grado di capire le istruzioni, sia che può consapevolmente esercitarsi nella loro applicazione pratica. [...] Imparare ad applicare le istruzioni in modo ponderato e mediante la stessa pratica, probabilmente difficoltosa, è qualcos'altro che riguarda, in modo specifico, le creature dotate di una mente».

incorporee, ma reali. Secondo il pensiero ryliano, invero, la mente è coinvolta - come insieme complesso di competenze acquisite *by training* - nell'azione, a prescindere dal grado più o meno variabile di concentrazione, o per meglio dire di *pensiero* implicato nell'azione svolta. Di conseguenza, ciò che fa delle azioni pubblicamente osservabili una manifestazione d'intelligenza, non è «a second set of shadow-performances»⁸⁷; la proprietà che li rende tali è il fatto di essere specificamente la realizzazione concreta della rete interconnessa di condizioni disposizionali. Per dirla con Ryle: «the explanation is not of the type 'the glass brittle when the stone hit it', but more nearly of the different type 'the glass broke when the stone hit it, because it was brittle'»⁸⁸.

Ciò vuol dire che, una volta acquisita la padronanza di tecniche quali il parlare o il suonare uno strumento musicale, si è in possesso di talune competenze che si possono tradurre in atto anche distrattamente, senza pensare a ciò che si fa nel momento stesso dell'esecuzione. Su tale idea Wittgenstein scrive:

Volendo distinguere la grammatica della parola «pensare» da quella della parola, poniamo, «mangiare», si potrebbe dire che «Il pensare è un processo incorporeo». [...] Il parlare pensando e il parlare senza pensare si possono paragonare al suonare un pezzo di musica pensandoci e al suonarlo senza pensarci.⁸⁹

⁸⁷ Cfr. *ivi*, p. 49; «uno scenario duplicato di operazioni-ombra».

⁸⁸ *Ibid.*; «la spiegazione non è del tipo 'il vetro si rompe perché la pietra lo urtò, ma piuttosto del genere 'il vetro si rompe quando la pietra lo urtò, perché era fragile'».

⁸⁹ L. Wittgenstein, *Ricerche Filosofiche*, cit., parr. 339, 341.

Un tratto ineliminabile dello spazio *logico* delle menti è, inoltre, la possibilità di sbagliare, di fraintendersi, di ingannare - in cui tutto potrebbe essere, in linea di principio, diverso da come è. Soltanto in questo stesso ambito è possibile stabilire ciò che è corretto da ciò che non lo è, o dare un senso compiuto ad una frase grammaticalmente scorretta.⁹⁰ Questa concezione emerge con evidenza nel seguente passo di *The Concept of Mind*:

Only someone who knew the game could interpret the play as part of the execution of the supposed manovre. Misunderstanding is a by-product of knowing *how*. Only a person who is at least a partial master of the Russian tongue can make the wrong sense of a Russian expression. Mistakes are exercises of competences. [...] Getting a thing wrong entails what getting it right entails, namely, *the use of a technique*. A person is not careless, if he has not learned a method, but only if he has learned it and does not apply it properly.⁹¹

⁹⁰ Cfr. a tal proposito il concetto di non non-creatività in T. De Mauro, *Prima Lezione sul Linguaggio*, Laterza, Bari, 2002, pp. 79, 83, 84: «Dinanzi a una così estesa presenza di forme equivoche, [...] è giusto chiedersi: come mai essa non impedisce lo scambio linguistico, la conversazione, la lettura? La risposta viene in buona parte dal considerare in questa prospettiva caratteri della lingua e del suo concreto funzionamento nella produzione di enunciati, discorsi, e testi nella loro effettiva comprensione. Dobbiamo dunque abbandonare l'idea che una lingua sia un calcolo e le sue frasi siano operazioni di un calcolo.[...] È la lingua stessa, una qualunque lingua, che offre, nella sua natura, nel suo essere, i mezzi per fronteggiare la non non-creatività, l'emergenza di oscillazioni e novità d'ogni genere.[...] Un primo mezzo per fronteggiare la non non-creatività è dato dal fatto che, diversamente dai calcoli, le lingue prevedono un ancoraggio delle frasi e degli enunciati alla situazione in cui si realizzano».

⁹¹ G. Ryle, Op. cit., pp. 58, 222 (corsivo mio); «solo chi conosce il gioco può interpretare la partita come parte dell'esecuzione di supposti movimenti. Il fraintendimento è un effetto del *knowing how*. Solo una persona che padroneggia almeno in parte la lingua russa, può intendere una frase russa costruita male. Gli errori sono esercizi in atto di competenze. [...] Il fraintendimento è ascrivibile, come le comprensione, all'ambito dell'uso di una tecnica. Una persona non è distratta, se non ha imparato un metodo, ma solo se l'ha imparato e non lo applica in modo idoneo».

Wittgenstein, a tal riguardo, così scrive:

Il nostro paradosso era questo: una regola non può determinare alcun modo d'agire, poiché qualsiasi modo d'agire può essere messo d'accordo con la regola. La risposta è stata: Se può essere messo d'accordo con la regola potrà anche essere messo in contraddizione con essa. [...] Per questo 'seguire la regola' è una prassi. [...] Seguire una regola, fare una comunicazione, dare un ordine, giocare una partita a scacchi sono abitudini (usi, istituzioni). Comprendere una proposizione significa comprendere un linguaggio. Comprendere un linguaggio significa essere padroni di una tecnica.⁹²

L'acquisizione di una mente è la condizione, come abbiamo visto, ineludibile per l'esercizio in atto di talune competenze – ma anche per la comprensione intersoggettiva, della quale, di conseguenza, sarebbe erroneo parlare in termini di «single nuclear performance»⁹³. Questo spiega perché, talvolta, per dimostrare di aver capito, si ricorre alla parafrasi di ciò che si è letto o sentito, lo si connette ad altri temi ad esso correlati, si illustra mediante esempi, e così via.

L'atto dell'*understanding*, infatti, pur occorrendo in circostanze specifiche, presuppone, come tratto ineliminabile, il possesso di una serie

⁹² L. Wittgenstein, *Ricerche Filosofiche*, cit., parr. 199, 201, 202.

⁹³ G. Ryle, Op. cit., p. 163; «comportamenti legati ad un unico nucleo». Si allude qui, al fatto che in realtà, i comportamenti sono ascrivibili ad una rete eterogenea ed altamente complessa di competenze e disposizioni tra loro connesse.

complessa di competenze acquisite per addestramento, di cui non ha senso chiedersi la durata nel tempo; infatti, come sostiene lo stesso Ryle:

Learning *how* or improving in ability is not like learning *that* or acquiring information. Truths can be imparted, procedures can only be inculcated [...]. It makes sense to ask at what moment someone became appraised of a truth but not to ask at what moment someone acquired a skill.⁹⁴

In questa prospettiva, anche il conoscere qualcosa non è un “processo-fantasma” con una precisa collocazione nel tempo e nello spazio, ma consiste nella *proneness*, ovvero, nella facoltà, di dar luogo a determinate risposte o comportamenti, quando se ne presenta l’occasione – e che non svanisce in seguito alla loro esecuzione.

Per dirla con Wittgenstein, credere, sapere, comprendere, non sono stati interni, “esperienze vissute” interiormente; esse desumono lo statuto epistemologico di realtà soltanto in quanto adagiati nella dimensione pubblica, consolidati dalla prassi e da un sistema di istituzioni che, inoltre, detti i criteri di decifrazione dei comportamenti pubblicamente osservabili:

E se si chiedesse Quando sai giocare a scacchi? Sempre? O mentre fai una mossa?
E conosci l’intero gioco mentre fai una mossa? [...]

⁹⁴ Ivi, p. 58 (corsivo dell’autore); «imparare a fare una cosa o migliorare le proprie capacità non è come imparare una teoria o acquisire un’informazione. Le verità possono essere impartite, le procedure possono essere solo inculcate [...] Avrebbe senso chiedere in quale momento una persona è venuta a conoscenza di una verità, ma non chiedere in quale momento qualcuno ha acquisito una abilità».

«B comprende il sistema della successione» non significa semplicemente: a B viene in mente la formula «an = ...»! Infatti si può benissimo pensare che gli venga in mente la formula e tuttavia non la comprenda. «Egli comprende» deve contenere di più che: gli viene in mente la formula. E deve contenere di più di quei *processi concomitanti*, o manifestazioni, del comprendere.⁹⁵

Tale idea viene estesa, sia da Ryle, che dal pensatore tedesco, anche al concetto di coscienza di sé, la quale, non consiste nello scrutinio di un precipuo spazio mentale interiore, e non presuppone, per questa ragione, *a Privileged Access* in una dimensione misteriosa. È possibile, infatti, risalire alla conoscenza non solo dei soggetti esterni, ma anche della nostra stessa persona, a partire dalla sfera mentale intersoggettivamente condivisa.

Tale concezione conduce al rifiuto delle tesi solipsistiche, secondo le quali non si può avere la certezza circa l'esistenza di altre menti oltre alla propria. Infatti, le qualità della mente emergono direttamente nella dimensione pragmatico-normativa delle azioni.

Se, da una parte è una concezione vera ed importante quella secondo la quale non è possibile scoprire i pensieri altrui, nella misura in cui questi non vengono proferiti pubblicamente (come nel caso del soliloquio, o del *daydreaming*), nondimeno, è possibile comprendere e *conoscere la mente* delle altre persone, senza ricorrere a dei riti di divinazione di processi

⁹⁵ L. Wittgenstein, *Ricerche Filosofiche*, cit., p. 81, par. 152, (corsivo dell'autore). Cfr. Ivi, par. 219: «Quando seguo la regola non scelgo. Seguo la regola ciecamente», in cui si intende dire che il comprendere non è un'esperienza psichica interiore, né un fenomeno istantaneo. Essa è una capacità, che una volta acquisita, accompagna necessariamente ogni azione.

occulti, ma, semplicemente a partire da ciò che fanno e dicono in modo manifesto. Ryle, infatti, afferma:

I discover that there are other minds in understanding what other people say and do. [...] I am not inferring to the workings of your mind, I am following them. [...] I am *understanding* what I hear and I see. But this understanding is not inferring to occult causes. [...] To find that most people have minds (though idiots and infants in arm do not) is simply to find that they are able and prone to do certain things, and this we do by witnessing the sorts of things they do. [...] We are perfectly familiar with the sorts of happenings which induce or occasion people to do things. If we were not, we could not get them to do what we wish, and the ordinary dealings between people could not exist.⁹⁶

⁹⁶ G. Ryle, Op. Cit., pp. 59, 109; «la possibilità di scoprire che ci sono altre menti oltre alla mia è data dal fatto che sono in grado di comprendere ciò che le persone dicono e fanno. [...] Io non risalgo alle operazioni della tua mente come processi causalmente anteriori; io le comprendo. [...] Comprendo ciò che sento e vedo. Ma tale comprensione non significa risalire verso cause occulte. Scoprire che la maggior parte delle persone sono dotate di una mente (sebbene idioti ed infanti non lo siano) consiste semplicemente nello scoprire che esse sono in grado e propense ad effettuare determinate azioni, scoperta che possiamo fare osservando tali comportamenti. Siamo perfettamente avvezzi con quelle sorti di eventi che inducono le persone a comportarsi in determinati modi. Se non lo fossimo, non potremmo mai riuscire nell'intento di far loro compiere le azioni che vogliamo, e gli abituali rapporti fra le persone non potrebbero aver luogo». Inoltre, Ryle, in ivi, p. 53, afferma: «If understanding does not consist in inferring, or guessing, the alleged inner-life precursors of overt actions, what is it? [...] We saw that a spectator who cannot play chess also cannot follow the play of the others; a person who cannot read or speak Swedish cannot understand what is spoken or written in Swedish. [...] Understanding is a part of knowing how. The knowledge that is required for understanding intelligent performances of a specific kind is some degree of competence in performances of that kind»; «se comprendere non consiste nel risalire a cause occulte la cui sede è costituita dall'interiorità degli uomini, allora cos'è? [...] Abbiamo visto che uno spettatore che non sa giocare a scacchi, non sarebbe nemmeno in grado di seguire il gioco degli altri; una persona che non può leggere o parlare in svedese non sarà in grado di capire lo svedese scritto o parlato. [...] La comprensione è parte del *knowing how*. La capacità di comprendere un genere specifico di comportamenti sottende una certa conoscenza [linguisticamente non esplicitabile] necessaria per effettuare quelle stesse azioni intelligenti».

Si può affermare, quindi, che lo spazio comune ed interattivo di azioni interpersonali fonda la possibilità di acquisire competenze e stati disposizionali, ovvero una mente; da ciò deriva, dunque, anche la possibilità di conoscere sé stessi, fenomeno su cui il termine “autocoscienza”, di ascendenza cartesiana, ha gettato molta confusione.

Tale idea affiora pure in Wittgenstein, secondo il quale, il concetto di “io”, o meglio, l’autocoscienza, non deriva in prima istanza dalla nostra stessa interiorità, bensì dalla fitta trama di significati ascrivibili al linguaggio intersoggettivamente condiviso⁹⁷:

«Io» non denomina nessuna persona, «qui» nessun luogo, «questo» non è un nome. Ma stanno in relazione con nomi.
Dunque *osservo* me stesso e mi accorgo che vedo, o che sono cosciente? E a che scopo, e di osservazione?! Perché non dire semplicemente «Mi accorgo di essere cosciente»? [...] Ma qui le parole «mi accorgo», non indicano forse che rivolgo l’attenzione alla mia coscienza?⁹⁸

In questa direzione, è possibile affermare che le sensazioni - comunemente ascritte alla mente, intesa come *a secret place* - non sono delle entità intrinsecamente private, se non nel senso che sono direttamente provate dal soggetto senziente⁹⁹. Il fatto che egli possa fornire una *first-hand*

⁹⁷ Cfr. a tal proposito G. E. Anscombe, *The First Person*, in Op. cit., pp. 45-65.

⁹⁸ L. Wittgenstein, *Ricerche Filosofiche*, cit., parr. 410, 417 (corsivo mio).

⁹⁹ Tale punto è riconosciuto anche da Wittgenstein, il quale afferma: «[...] gli altri molto spesso riescono a sapere se provo dolore. – Già, ma certamente non con la sicurezza con

account (resoconto di prima mano), infatti, non è indice dell'accesso oltre una metafisica *Iron Curtain*¹⁰⁰.

Secondo Ryle, il riconoscimento (e la comunicazione) di una sensazione sottende, come *conditio sine qua non*, un certo grado di coinvolgimento degli stati disposizional-mentali. Ciò vuol dire che l'atto dell'individuazione di una sensazione è mediata da una sua *preliminare* conoscenza concettuale, a cui, volendo adottare una metafora ryliana, si appoggia avverbialmente. Ad esempio, come osserva Ryle:

It is certainly true that a man could not detect a mosquito if he did not know what mosquitoes were and what they sounded like; or if, through absent-mindedness, panic, or stupidity, he failed to apply this knowledge to the present situation.¹⁰¹

Così, una persona che *ricosce* una melodia non sta avendo delle mere impressioni sensoriali: queste sono inestricabilmente connesse al *thinking*, inteso come applicazione mentale¹⁰². Inoltre, nella prospettiva

cui lo so io stesso! Di me non si può dire che io *so* di provar dolore. [...] Io *ce l'ho*». Ivi, par. 246 (corsivo dell'autore).

¹⁰⁰ Cfr. G. Ryle, Op. cit., p.199.

¹⁰¹ Ivi, p. 214; «certamente, è vero che un uomo non potrebbe percepire una mosca se non avesse una preliminare conoscenza delle mosche e del loro suono; o se, a causa di distrazione, panico, o stupidità, ha fallito nell'applicazione della sua conoscenza nella situazione del caso specifico».

¹⁰² Ivi, p. 216. Inoltre, Ryle afferma: «That a person is following a tune is, if you like, a fact both about his ears and about his mind; but it is not a conjunction of one fact about his ears and any other fact about his mind [...]». Ivi, p. 217; «che una persona stia seguendo una melodia è un fatto relativo sia alle sue orecchie, che alla sua mente; ma non è data dalla congiunzione [di due fatti separati, nello specifico,] di un fatto connesso alla sue orecchie e di un fatto connesso alla sua mente».

ryliana, la percezione della realtà non avviene in seguito alla ricezione sensoriale di singoli elementi, vale a dire in seguito alla giustapposizione di sensazioni distinte, ma deriva da una preliminare strutturazione concettuale di questi elementi in un insieme organizzato. Tale ordinamento è ascrivibile al linguaggio e alla prassi comune, i quali, fungendo da elementi atti a consolidare i modi comuni di orientarsi nella percezione del mondo, costituiscono la matrice della formazione delle menti.

A tal proposito Ryle apporta un esempio brillante: quello di un prigioniero costretto al carcere fin dalla nascita, che non ha mai avuto impressioni sensoriali diversi da guizzi di luce e sonori, gli unici, che stando alla dottrina cartesiana, può osservare - che apprende corrispondere a partite di football, pettirossi, eclissi di sole, e così via. L'autore afferma:

The prison model suggests that, in finding out about robins and football matches, we have to do something like inferring from sensations, which we do observe, to birds and games, which we never could observe; *whereas in fact it is robins and games that we observe, and it is sensations that we never could observe.*¹⁰³

Wittgenstein assume una posizione parallela, per quanto riguarda l'analisi della natura delle sensazioni e del percorso che porta alla loro

¹⁰³ Ivi, p. 213 (corsivo mio); «il modello della prigionia suggerisce che, nello scoprire qualcosa relativo a pettirossi e a partite di football, dovremmo fare qualcosa come risalire a partire dai dati sensoriali, che osserviamo, a uccelli e partite, che di per sé sarebbero inosservabili; laddove, invero, sono i pettirossi e le partite che osserviamo, e i dati sensoriali che non potremmo mai scorgere [altrimenti]».

identificazione e comunicazione. Nel par. 290 delle *Untersuchungen*, ad esempio, scrive: «naturalmente non identifico la mia sensazione mediante criteri, ma uso la stessa espressione. Però il giuoco linguistico non *finisce* con questo; anzi, comincia con questo»¹⁰⁴. In questo passo emerge chiaramente l'idea secondo la quale il riconoscimento di una sensazione sia ascrivibile al preliminare possesso del concetto ad essa relativo, ovvero alla padronanza di un linguaggio.

La posizione di Wittgenstein potrebbe essere condensata in una frase, tanto breve quanto carica di significato: «un 'processo interno' abbisogna di criteri esterni»¹⁰⁵. Ciò vuol dire che l'origine degli stati mentali complessi, quali l'identificazione di una sensazione, ma anche, il ricordare, lo sperare, il mentire, è adagiabile nella sfera pragmatico-semiotica intersoggettivamente condivisa.

In breve, insomma, il concetto di "mente", nella prospettiva di entrambi gli autori, è da ricondurre al dominio dei comportamenti osservabili, ma soprattutto, condotti secondo una prassi condivisa, in virtù della quale, inoltre, possano essere interpretati (a prescindere dalla possibilità della loro esplicitazione verbale).

¹⁰⁴ L. Wittgenstein, *Ricerche Filosofiche*, cit., par. 290.

¹⁰⁵ Ivi, par. 580.

Pur essendovi molti tratti comuni al pensiero dei due filosofi, è opportuno notare come, nell'impostazione dei loro quadri teorici, emergano delle differenze di fondo. Ryle focalizza maggiormente la sua analisi sul concetto di mente come insieme eterogeneo di disposizioni e competenze, ovvero, come condizioni che, da una parte, sono acquisite a partire dallo spazio sociale condiviso – dall'altra *emergono* nei comportamenti manifesti, da intendersi come loro esercizio in atto. In tale studio, egli porta in luce una caratteristica importante e distintiva di molte azioni implicanti il coinvolgimento mentale (ad esempio, il fare un nodo): il fatto che queste possano essere svolte a prescindere dalla capacità di apportarne una descrizione verbale.

Wittgenstein, d'altro canto, pone maggiore enfasi sul linguaggio, come elemento fondante la *formazione* delle menti, quindi, la comprensione intersoggettiva, l'orientamento nella percezione del mondo, l'esistenza stessa di stati mentali complessi.

Lo spirito come comportamento *versus* The Concept of Mind

In *The Concept of Mind*, pubblicato per la prima volta in Inghilterra nel 1949, Ryle, aderendo al movimento analitico che si andava insediando

nell'Inghilterra di quell'epoca, presenta un modo innovativo di fare filosofia, basato sull'analisi delle espressioni del linguaggio comune e del modo in cui esse dovrebbero essere usate dai parlanti. Ciò costituiva una nuova linea metodologica, attraverso cui pervenire alla rettificazione della “geografia logica” dei concetti, e nel caso specifico, dei concetti sul mentale, atta «a determinare le implicazioni reciproche di tutta una galassia di idee appartenenti allo stesso campo o a campi contigui»¹⁰⁶.

Lo stile adottato da Ryle, caratterizzato dalla proposizione - talvolta pesantemente prolissa – di esempi tratti dalla esperienza comune, l'assenza di note esplicative, o di riferimenti contestualizzati ad altri filosofi ha provocato non poche reazioni nel mondo filosofico anglosassone degli anni Cinquanta del secolo scorso, periodo in cui in Italia vigeva un dominio culturale ancora imperniato sulle concezioni idealistiche e avverso alle nuove forme di pensiero - quali quelle della filosofia del linguaggio - che si andavano delineando nell'area inglese.

Tuttavia, non mancavano nel nostro Paese i primi segnali di insofferenza verso le metodologie della tradizione e, dunque, l'esigenza di intraprendere nuovi percorsi di ricerca, in grado di “scuotere” tale mentalità filosofica e di “rompere le strutture logiche tradizionali”, sulla scia del confronto con le nuove correnti filosofiche contemporanee, in particolare,

¹⁰⁶ G. Ryle, *La struttura degli argomenti filosofici*, in Op. cit., p. 790.

con la filosofia analitica di matrice anglosassone. Un contributo decisivo e fondamentale in tal senso, è senza dubbio rappresentato dalla traduzione in lingua italiana dell'opera di Ryle, per mano di Ferruccio Rossi-Landi¹⁰⁷, il quale vi riconosceva, un po' come accadeva nella stessa Oxford, «una grande macchina per costruire un certo modo di pensare»¹⁰⁸, anche se con grandi limiti, primo fra tutti, quello di non pervenire ad alcuna conclusione definitiva, chiara ed accettabile¹⁰⁹.

È necessario, a questo punto, procedere all'analisi della lettura rossilandiana di *The Concept of Mind*, dunque, della ricezione dell'opera inglese, realizzata, come afferma lo stesso filosofo italiano, attraverso una «traduzione molto libera dell'originale, con abbreviazioni sistematiche, molti tagli netti, brani ed esemplificazioni sostituiti *ex novo*, e un certo

¹⁰⁷ F. Rossi-Landi (Milano 1921 – Trieste 1985) è stato uno dei maggiori esponenti e promotori della filosofia analitica negli anni Cinquanta e Sessanta. Oltre ad avere tradotto *The Concept of Mind* con il titolo *Lo spirito come comportamento*, ha scritto saggi sulle nozioni di “categoria”, “assurdo”, e “non-senso”, i quali testimoniano uno specifico interesse per gli strumenti dell'argomentazione filosofica in quanto tale.

¹⁰⁸ F. Rossi-Landi, *Del tipo di lavoro svolto da Gilbert Ryle*, in G. Ryle, *Lo spirito come comportamento*, trad. it. di F. Rossi-Landi, Einaudi, Torino, 1955□, p. XL .

¹⁰⁹ Egli ammette, altresì, di non aver visto nell'opera del '49 altro che un «libro di filologia e psicologia spicciola» avente come unico scopo la circospezione sintattica delle questioni sulla mente. (F. Rossi-Landi, *Scritti su Gilbert Ryle e la Filosofia Analitica*, a cura di C. Zorzella, cit., p. 90). Similare, in linea di massima, è stata la reazione degli studiosi italiani. A tal proposito, e per un approfondimento della tematica relativa al clima filosofico vigente nell'area inglese ed italiana nel periodo in questione, v. C. Zorzella, *Filosofia Italiana versus Filosofia Anglosassone: La Ricezione Italiana di The Concept of Mind di Gilbert Ryle*, estratto dagli “Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti”, Tomo CLXI (2002-2003), pp. 459-485.

numero di aggiunte o inserzioni»¹¹⁰. Non si tratta, dunque, di una riproduzione letterale del pensiero ryliano, ma è «l'espressione di una più vasta operazione culturale, in cui è coinvolta la persona stessa del traduttore»¹¹¹. L'intento del Rossi-Landi, era, insomma, primariamente quello di innestare nell'area italiana, arroccata su irremovibili concezioni idealistiche, un nuovo modo di fare filosofia intesa, essenzialmente come pratica di chiarificazione linguistica, ovvero, fondata sulla determinazione dei valori strumentali della lingua, come *medium* di ricerca speculativa. Ciò è confermato dalla scelta del titolo stesso, *Lo spirito come comportamento*, il quale intende essere «un avvertimento a chi crede nello spirito come ente»¹¹².

Quindi, per dirla con Zorzella, si tratta, piuttosto di una «traduzione-rifacimento»¹¹³, che, poiché effettuata in funzione di un'interpretazione del testo estremamente condizionata dal clima culturale di quel periodo, non coglie fino in fondo la tematica portante dell'intero testo, vale a dire la proposizione del concetto di *persona*, la cui caratteristica distintiva è la

¹¹⁰ F. Rossi-Landi, *Del tipo di lavoro svolto da Gilbert Ryle*, in G. Ryle, Op. cit., p. XII.

¹¹¹ E. Berti, *Presentazione*, in F. Rossi-Landi, *Scritti su Gilbert Ryle e la Filosofia Analitica* (a cura di C. Zorzella), cit., p. 8.

¹¹² F. Rossi-Landi, *Del tipo di lavoro svolto da Ryle*, in G. Ryle, Op. cit., p. XXXIX. A tal proposito il traduttore aggiunge: «Va ancor detto che 'spirito' non è 'mente'; nel testo, 'mind' è stato reso col secondo termine; ma è sembrato che il primo, *qui in Italia*, reclamasse per virtù propria i diritti del frontespizio», ibid. (corsivo mio).

¹¹³ C. Zorzella, *Introduzione*, in F. Rossi-Landi, *Scritti su Gilbert Ryle e la Filosofia Analitica* (a cura di C. Zorzella), cit., p. 11.

mente: entità il cui statuto ontologico non viene affatto negato da Ryle, né tantomeno ridotto al livello meramente fisicalistico dell'azione. Essa, piuttosto, viene intesa dal filosofo oxoniense come l'elemento costituente le modalità d'esecuzione degli atti razionali stessi, in quanto tali.

Tale argomento, pur essendo ampiamente risonante nell'opera, sembra costretto a non emergere distintamente se non in seguito ad una sua lettura totalizzante, volta, cioè, a cogliere il significato unitario, al di là della molteplicità esorbitante degli esempi tratti dalla vita ordinaria. Il limite contro cui è andata a cozzare la ricezione rossi-landiana di *The Concept of Mind* sta, a mio avviso, nel non aver effettuato tale salto concettuale, ovvero, nel non aver colto la nozione di agenti ragionevoli, idea che si celava dietro tutte le prolisse descrizioni apportate da Ryle. Infatti, secondo la sua lettura dell'opera anglosassone, è esclusivamente a partire dall'osservazione dei comportamenti pubblicamente rilevabili, e dal modo in cui se ne parla nella vita quotidiana, che si delinea il concetto di mente, inteso, dunque, non come un'entità metafisica ed imperscrutabile, ma *sic et simpliciter*, come un complesso insieme di stati potenziali cui le attività intelligenti sono in qualche modo connesse.

In virtù di tale lettura-interpretazione, il pensiero ryliano è stato ascritto ad una forma *sui generis* di comportamentismo, detto logico o filosofico. Secondo la presunta versione ryliana di tale indirizzo, verrebbe

negata la possibilità di indagare i fenomeni mentali, in quanto privati, non osservativi, e di conseguenza, non suscettibili di analisi scientifica. Inoltre, i comportamenti manifesti vengono ritenuti mere esemplificazioni di schemi comportamentali connessi a specifiche disposizioni. Sebbene venga riconosciuta la tesi secondo la quale le attuazioni di queste ultime possano, comunque, seguire percorsi estremamente vari (ad esempio, la disposizione all'esser orgogliosi può sfociare in diversi comportamenti-sintomo di tale predisposizione), tuttavia, la sfera mentale viene totalmente appiattita sui comportamenti osservabili¹¹⁴. Per di più, secondo tale erronea direzione interpretativa, la natura disposizionale degli atteggiamenti umani si può evidenziare attraverso l'analisi concettuale del modo in cui questi si descrivono, cosicché, dalla mappa dei *logical powers* dei concetti sul mentale viene fuori un modello interpretativo della condotta umana¹¹⁵. In altre parole, Ryle si sarebbe limitato ad analizzare semplicemente come si comportano le parole relative alla mente *nel discorso*, senza riconoscerne il valore ontologico.

In effetti, lo studio dell'autore oxoniense, mettendo in luce gli errori logici su cui poggiavano edifici teorici millenari, è volto a far vedere, come già nel semplice modo colloquiale di parlare della mente (e dei

¹¹⁴ C. Calabi, *Passioni e Ragioni. Un itinerario nella filosofia della psicologia*, Guerini studio, Milano, 2001, pp. 100-112.

¹¹⁵ G. Ramoino Melilli, *Gilbert Ryle: itinerari concettuali*, cit., p. 141.

comportamenti degli individui umani), si rifletta, in linea di massima¹¹⁶, una modalità corretta di ragionare sul “mentale”, vale a dire, non facendo riferimento a nessuna delle entità segrete postulate da Cartesio. Tuttavia, se da una parte è senz’altro vero che Ryle adotti il linguaggio ordinario come metodologia di ricerca filosofica, dall’altra, non ci si può esimere dal mettere in chiaro come tale adozione sia rivolta alla proposizione di un modo *nuovo* di intendere la mente, ovvero, alla realizzazione di una “cartografia” rinnovata delle tematiche ad essa relative.

Di conseguenza, sebbene l’autore inglese rifiuti la concettualizzazione della *res cogitans* in termini di sostanza o di luogo para-fisico entro cui circoscrivere l’attività di pensiero, sarebbe scorretto interpretare la linea metodologica ryliana come un tentativo di ridurre, negandone la portata ontologica, tutti i discorsi sul dominio incorporeo del mentale ai dati comportamentali comunemente osservabili.

È possibile ravvisare la divergenza della lettura effettuata dal Rossi-Landi dalla linea di pensiero che solca l’opera del ’49, a partire dall’analisi della traduzione-rifacimento di taluni passi. Ad esempio, è interessante notare come il traduttore abbia interpretato erroneamente il tema delle

¹¹⁶ Ryle, in *The Concept of Mind*, cit. p. 36, fa notare come le idee cartesiane emergano anche in talune espressioni comuni, quale quella metaforica “*In my head*”, con cui ci si riferisce a melodie, o immagini configurabili in testa, quasi come si trattasse di uno *spazio* ben definito all’interno degli esseri umani, entro cui poter localizzare lo svolgersi del pensiero.

volizioni, avvalendoci del confronto della versione originale inglese con la corrispondente versione rossi-landiana del seguente passo:

An accused person may admit or deny that he did something, or that he did it on purpose, but he never admits or denies having willed. Nor the judge and the jury require to be satisfied by evidence, which in the nature of the case could never be adduced, that a volition preceded the pulling of the trigger¹¹⁷.

Rossi-Landi traduce così:

Un accusato può ammettere o negare di aver fatto qualcosa o di aver agito di proposito, ma non di aver o non aver eseguito delle volizioni, sulle quali nessun giudice potrebbe, del resto procurarsi una prova.¹¹⁸

Si può notare come Rossi-Landi ometta di tradurre il fatto che né un soggetto può semplicemente dire di aver voluto, senza specificare l'azione-oggetto delle sue volizioni, né un giudice può procurarsi le prove dell'esecuzione di operazioni volitive¹¹⁹, in quanto evento non distinguibile per sé. Secondo la sua interpretazione, infatti, Ryle negava l'esistenza di

¹¹⁷ G. Ryle, *The Concept of Mind*, cit. p. 63; «Un accusato può ammettere o negare di aver fatto qualcosa o di aver agito di proposito, ma non potrà mai ammettere di aver o non aver voluto. Né il giudice né la giuria potrebbero mai esigere la prova, che in questo caso non potrebbe mai essere addotta, che una volizione abbia preceduto l'atto di tirare il grilletto»; traduzione di C. Zorzella, in F. Rossi-Landi, *Scritti su Gilbert Ryle e la Filosofia Analitica* (a cura di C. Zorzella), cit., p. 122.

¹¹⁸ G. Ryle, *Lo spirito come comportamento*, cit., p. 63.

¹¹⁹ NB: si presti attenzione a non confondere, per la corretta interpretazione del passo, il concetto di azione voluta con quello di atti volitivi, come operazioni causalmente anteriori all'esecuzione di un'azione e distinti da essa.

occulti atti di Volontà, schiacciandoli direttamente sulle azioni eseguite manifestamente.

Da tale traduzione emerge, cioè, la mancata ricezione di un'idea cardinale dell'opera del Ryle, vale a dire, la concezione secondo la quale i comportamenti degli esseri pensanti siano già, essi stessi, espressione di un contenuto mentale, nel caso specifico, di una volizione, che è reale, esiste, e si riflette nello svolgimento dell'azione; ciò vuol dire che, l'ammissione della tesi secondo la quale le operazioni mentali specie-specifiche *non hanno luogo* in uno spazio para-meccanico, né sono causalmente anteriori all'esecuzione degli stessi atti, non deve condurre *ipso facto*, come vuole la traduzione del Rossi-Landi, alla negazione del loro statuto di realtà, in favore dell'affermazione esclusiva di quello dei comportamenti manifesti.

Semplicemente, Ryle propone una lettura del concetto di mente che concilia le due opposte posizioni, restituendo alla nozione di "comportamento umano" tutta la sua complessità. Attraverso la rettificazione logica del concetto di mente, infatti, egli ci conduce alla lettura del concetto di persona come soggetto razionale, ed *in quanto tale*, agente.

Un caso analogo è ravvisabile a proposito delle operazioni intellettuali; il traduttore conviene con il filosofo inglese nel non considerare queste ultime dei procedimenti occulti e causalmente anteriori all'esecuzione di un'azione; tuttavia, tacciandola di riduzionismo (imputandogli, cioè, la

tesi secondo la quale non è possibile, *in alcun modo*, scrutare ciò che avviene a livello mentale, nell'uomo) non coglie, la concezione ryliana secondo la quale *ogni* azione compiuta dagli esseri razionali è di per sé un agire consapevole *venato* da qualità d'intelligenza - a prescindere dalla possibilità di fornirne una esplicitazione teorica (come nel caso dell'annodare un nodo scorsoio). Egli, infatti, nell'annotazione di critiche generali durante la lettura e la traduzione dell'opera anglosassone, così scrive: «la posizione intellettualistica di Ryle finisce per sottovalutare la scienza o tecnica come attività consapevole. Annuso di nuovo la paura dello scavo nel non-osservativo»¹²⁰. La lettura rossi-landiana del concetto di mente in Ryle, sembrerebbe confermata dal seguente passo:

Abandonment of the two-worlds legend involves the abandonment of the idea that there is a locked door and still to be discovered key. Those human actions and reactions, those *spoken and unspoken utterances*, those tone of voices, facial expressions, and gestures, which have always been the data of all the other students of men, have, after all, been the right and the only manifestations to study. They and they alone have merited, but fortunately not received, the grandiose title 'mental phenomena'.¹²¹

¹²⁰ F. Rossi-Landi, *Scritti su Gilbert Ryle e la Filosofia Analitica* (a cura di C. Zorzella), cit., p. 115.

¹²¹ G. Ryle, *The Concept of Mind*, cit. p. 302 (corsivo mio); «l'abbandono della legenda dei due mondi implica l'abbandono dell'idea che vi sia una porta serrata di cui bisogna ancora trovare la chiave. Le azioni e reazioni umane, le espressioni dette ad alta voce o fra sé e sé, i toni di voce, le espressioni facciali, i gesti, che sono da sempre stati oggetto di analisi da parte degli studiosi dell'uomo, sono, dopo tutto, le uniche ed appropriate manifestazioni [della mente] da studiare. Solo e soltanto questi hanno meritato, sebbene fortunatamente non ricevuto, il grandiosi titolo di 'fenomeni mentali'».

Con tali affermazioni, in effetti, il filosofo inglese sembra appellarsi al dominio fisicamente percepibile come unico appannaggio della nozione di mente. Ma vi è, nel passo in questione un tratto che può fornire la chiave per la giusta interpretazione della idea ryliana. Si tratta di «*spoken and unspoken utterances*», che il Rossi-Landi traduce con «ciò che l'uomo dice e non dice»¹²², sopprimendo, in tal modo, l'idea non-comportamentistica secondo la quale, hanno meritato “il grandioso titolo di fenomeno mentale”, non ciò che non viene detto *tout court*, ma quelle espressioni dette/pensate fra sé e sé, vale a dire, che non vengono proferite ad alta voce, quali ad esempio, i pensieri e le immagini oggetti del *daydreaming*, dell'immaginare, del soliloquio. Ciò vuol dire, che, se da un lato, è corretto non ridurre la nozione di “mentale” alle operazioni intellettualistiche eseguite “in silenzio” e in uno spazio alterno, d'altra parte, sarebbe altrettanto erroneo circoscrivere i fenomeni mentali esclusivamente ai comportamenti pubblicamente rilevabili. A tal proposito, infatti Ryle dice che «what makes a verbal operation an exercise of intellect is independent of what makes it public or private»¹²³. Lo stesso Rossi-Landi aveva, in realtà, individuato tale punto concettuale, ma lo esclude *ipso facto* dal suo quadro interpretativo; così infatti scrive a commento del testo tradotto: «Naturalmente esiste

¹²² G. Ryle, *Lo spirito come comportamento*, cit. p. 326.

¹²³ G. Ryle, *The Concept of Mind*, cit. p. 35; «ciò che fa di un'operazione verbale un esercizio dell'intelletto è indipendente da ciò che lo rende pubblico o privato».

l'immaginazione come fatto privato; ma in essa sta solo una parte ristretta dell'operare mentale, che Ryle apprezza solo in quanto già comunicato [...]»¹²⁴.

In effetti, le qualità mentali “non-osservative”, lungi dall'essere negate da Ryle, vengono, invero, ritenute l'elemento caratterizzante in maniera precipua il *modus operandi* specie-specifico degli agenti ragionevoli - a prescindere dal carattere manifesto dei comportamenti. Tale idea emerge chiaramente nel seguente passo di *The Concept of Mind*:

In opposition to the entire dogma, I am arguing that in describing the workings of a person's mind we are not describing a second set of shadowy operations; [...] namely we are describing *the ways* in which parts of his conduct are managed.¹²⁵

Vi è, per di più, un ulteriore passo - di cui viene, non a caso, tralasciata una parte significativa nella traduzione italiana - in cui è chiaramente distinguibile la concezione ryliana:

There are, of course, differences, crucial for our inquiry, between describing a physiologically similar action as done on purpose, with care or with cunning. But such differences of description do not consist in the absence or presence of an implicit reference to some shadow-action covertly prefacing the overt action.

¹²⁴ F. Rossi-Landi, *Scritti su Gilbert Ryle e la Filosofia Analitica* (a cura di C. Zorzella), cit., p. 64.

¹²⁵ G. Ryle, *The Concept of Mind*, cit., p. 49 (corsivo mio); «in opposizione all'intero dogma, io argomento che la descrizione delle operazioni della mente di una persona non coincide con la descrizione di uno scenario-duplicato in cui hanno luogo delle operazioni-ombra; [...] invero, coincide con la descrizione delle modalità in cui parte dei suoi comportamenti vengono condotti».

They consist, on the contrary, in the absence or presence of certain sorts of testable explanatory-cum-predictive assertions.¹²⁶

Qui, il periodo-chiave è l'ultimo, in cui il filosofo dice a chiare lettere che ciò che distingue i comportamenti "fotograficamente" identici, ma diversi per scopi, intenzioni, e così via, è proprio la presenza di specifici *frames of mind*, cui corrispondono asserzioni predittivo-esplicative, ovvero, disposizionali.

È, dunque, possibile dichiarare a ragion veduta che Ryle ritenga che le qualità delle mente come complesso intreccio di stati disposizionali esistano, ma il loro *topos* non è da ricercarsi nei corpi degli esseri umani, bensì nelle azioni - pubbliche e private - compiute dalle persone.

L'errore del Rossi-Landi sta nel non aver scorto una sottigliezza concettuale molto importante del pensiero ryliano, vale a dire quello di aver riconosciuto nella mente umana una realtà incorporea, ma nondimeno naturale:

La mente come sostanza, dunque, è un mito. La mente, è invece una maniera di comportarsi, o meglio un insieme di maniere di comportarsi. Questo in *Lo spirito*

¹²⁶ Ivi, p. 26; «vi sono, certamente delle differenze, cruciali, per il nostro studio, tra la descrizione di azioni fisiologicamente similari, eseguite di proposito, con cura o con accortezza. Ma tali differenze nelle descrizioni, non consistono nella assenza o nella presenza di un implicito riferimento a qualche occulta operazione-ombra che precede l'esecuzione manifesta dell'azione. Esse consistono, al contrario, nella possibilità di descrivere tali azioni per mezzo di asserzioni esplicative-predittive». NB: nella traduzione italiana Rossi-Landi non include l'ultimo periodo.

*come comportamento c'è. Ma quello che vi manca è che alcune di queste maniere di comportarsi sono non-osservative.*¹²⁷

Da tale errore di lettura è inevitabilmente derivato, come corollario, l'imputazione a Ryle dell'idea secondo la quale non è possibile distinguere tra un comportamento volontario ed uno involontario, o fra un'imitazione ed un comportamento autentico.

Insomma, il traduttore italiano accusa il presunto comportamentista di aver trascurato la dimensione "intima e privata" della mente. Egli, infatti, afferma:

A me sembra che al di là di quello che Ryle può dirci dello spirito come comportamento, molto resti da dire per una descrizione soddisfacente dell'intero concetto. Il titolo italiano proposto, dunque, è anche una piccola malignità quanto ai limiti del libro.¹²⁸

Possiamo, quindi, affermare che la scelta del termine "spirito" per il titolo della versione italiana dell'opera del '49, se da una parte, vuole essere una provocazione per gli studiosi ancora affezionati alle teorie tradizionalistiche, dall'altro costituisce, in un certo senso, la segnalazione rossi-landiana di un forte limite dell'opera¹²⁹.

¹²⁷ F. Rossi-Landi, *Scritti su Gilbert Ryle e la Filosofia Analitica* (a cura di C. Zorzella), cit., p. 59.

¹²⁸ F. Rossi-Landi, *Del tipo di lavoro svolto da Gilbert Ryle*, in G. Ryle, Op. cit., p. XXXIX.

¹²⁹ Cfr. F. Rossi-Landi, *Scritti su Gilbert Ryle e la Filosofia Analitica* (a cura di C. Zorzella), cit., p. 94: «resta aperto all'investigazione un campo che Ryle trascura, forse

Dal mio punto di vista, il nodo gordiano da cui ha avuto origine il fraintendimento di fondo di *The Concept of Mind* sta nell'aver compiuto un ulteriore errore categoriale, che, stavolta, ha interessato l'idea principale che percorre l'opera stessa. Esso, nello specifico, consiste nell'aver incluso nel concetto di *res cogitans* trattato da Ryle, indistintamente l'accezione di spirituale, nel senso teologico-mistico del termine, unitamente a quella di mentale (da intendersi nell'accezione cognitivo-disposizionale da lui stesso spiegata). Infatti, il Rossi-Landi afferma:

È lo spirito degli idealisti che egli vuole risolvere in comportamento. [...] Ryle dice *mind*, e nel corso del volume si è tradotto con 'mente'. Ma in realtà quello che Ryle attacca è lo spirito.¹³⁰

Ciò ha portato il traduttore alla seguente considerazione:

La descrizione che Ryle ci dà del comportamento mentale è tutt'altro che esauriente. Ci accontenteremo davvero di spiegare espressioni come 'Ho raggiunta la pace interiore', 'Ho persa la pace interiore', 'Tendo alla pace interiore', riferendoci soltanto a come il parlante si comporta, e presumibilmente, si comporterà.¹³¹

Invero, il filosofo anglosassone, conformemente alla linea metodologica adottata dal movimento cui aderisce, non parla mai di questioni spirituali quali la religione o il sentire morale, non perché ne

per paura di ricadere nella tesi criticata; ed è appunto il campo dell'operare detto *mentale*» (corsivo mio).

¹³⁰ Ivi, p. 60.

¹³¹ Ivi, p. 57.

negasse *tout court* lo statuto di realtà, ma piuttosto perché tali sentimenti, e relative tematiche, non venivano considerati, dai filosofi analisti, suscettibili di analisi e conoscenza scientifiche. Per cui, tantomeno, poteva rientrare nelle intenzioni teoretiche di Ryle, risolvere tal genere di realtà in “comportamento”. Egli, fornisce semplicemente le coordinate esatte per la giusta collocazione logica della nozione del mentale, in quanto realtà naturale ed immateriale, ma *distinta* dall’altrettanto incorporea sfera dello spirituale.

È interessante, a questo punto, notare come già nel 1953, in una nota dal titolo *Il concetto di spirito in Gilbert Ryle*¹³², relativa appunto, a *The Concept of Mind*, Pietro Rossi scriveva che l’attività dello “spirito” non poteva essere interpretata in termini puramente mentali-teoretici, ma doveva essere studiata in quanto riflessa nella condotta razionale umana. Dunque, anche tale studioso, cadendo nello stesso equivoco interpretativo che due anni dopo interesserà il Rossi-Landi, identifica sotto uno stesso concetto i termini “mente” e “spirito”, ascrivendoli al generico *res cogitans*. Tuttavia, egli porta in luce una considerazione degna di nota: «Ryle non ha veramente

¹³² P. Rossi, *Il concetto di spirito in Gilbert Ryle*, “Rivista di filosofia”, XLIV, 1953, in C. Zorzella, *Filosofia Italiana versus Filosofia Anglosassone: La Ricezione Italiana di The Concept of Mind di Gilbert Ryle*, estratto da Op. cit., p. 471.

illustrato cosa s'intende per "spirito", ma soltanto ciò che non si deve intendere con questo termine [...]»¹³³.

In effetti, l'obiettivo di Ryle, non era quello di determinare la portata semantica del termine *Spirit* o quella di *Soul*; tant'è vero che fa riferimento a tale termine in un solo punto dell'intero testo, nel quale, peraltro, rifiuta con fermezza l'identificazione dello spirito con la mente, miticamente intesa come facoltà tripartita in Pensiero, Sensazione non corporale (*Feeling*) e Volontà¹³⁴. Il suo studio, come più volte ribadito nell'opera stessa, si volge verso la direzione del concetto di *Mind*, che tiene ben distinto dagli altri due.

Per tale motivo, lo stesso Rossi-Landi non sbaglia quando afferma che il filosofo inglese non ha detto abbastanza sul concetto mistico di Spirito, ma s'inganna nel confondere il suo lavoro per un semplice trattato sulle questioni linguistiche, volto a negare l'esistenza di qualsiasi forma mentale non traducibile in azioni intersoggettivamente osservabili. Ryle, infatti, contrariamente a quanto sostenuto dal suo stesso traduttore e dalla maggior parte dei pensatori della sua epoca, argomenta con chiarezza che la mente

¹³³ Ivi, p. 472.

¹³⁴ G. Ryle, *The Concept of Mind*, cit., p.61: «It has for a long time been taken for an indisputable axiom that the Mind is in some important sense tripartite, that is, that there are three ultimate classes of mental processes. The Mind or Soul, we are often told, has three parts, namely Thought, Feeling and Will»; «Che la mente sia, in un senso molto importante, tripartita, cioè che vi siano tre classi fondamentali di processi mentali è stato considerato, per molto tempo, un assioma indiscutibile. Ci viene spesso detto che la mente o l'anima, consti di tre parti, ovvero di Pensiero, Sensazione [non corporale] e Volontà».

esiste, sebbene non sia né *sic et simpliciter* un'entità fisica, né sia ascrivibile ad un luogo-duplicato non soggetto alle leggi della meccanica. Essa emerge nelle azioni, caratterizzandole come intelligenti, razionali. Qualità che, nell'ottica ryliana, non si riferiscono all'accezione mistica-spirituale del concetto di *res cogitans*, ma piuttosto a quella di gran lunga più suscettibile di analisi linguistico-gnoseologica di "mente", intesa come complessa rete di stati cognitivo-disposizionali, reali ma non direttamente osservativi.

BIBLIOGRAFIA

Opere di Ryle

Ryle G., *Il problema delle categorie*, in A. Pasquinelli (a cura di), *Il Neoempirismo*, Utet, Torino, 1969, 1978□, pp. 759-779; ed. orig. *Categories*, in “Proceedings of the Aristotelian Society”, 1938, pp. 189-206.

Ryle G., *La struttura degli argomenti filosofici*, in A. Pasquinelli (a cura di), *Il Neoempirismo*, Utet, Torino, 1969, 1978□, pp. 780-802; ed. orig. *Philosophical arguments*, Oxford University Press, 1945.

Ryle G., *The Concept of Mind*, Penguin Books, London, 2000 ; ed. orig. Hutchinson, London, 1949; trad. it. di F. Rossi-Landi, *Lo spirito come comportamento*, Einaudi, Torino, 1955□ - Laterza, Roma-Bari, 1982□.

Ryle G., *Pensare Pensieri*, ed. it. a cura di G. Melilli Ramoino, Armando, Roma, 1990; ed. orig. *On Thinking*, ed. by Kostantin Kolenda, Basil Blackwell, Oxford, 1979.

Opere di Ferruccio Rossi-Landi

Rossi-Landi F., *Del tipo di lavoro svolto da Gilbert Ryle*, in G. Ryle, *Lo spirito come comportamento*, Einaudi, Torino, 1955□, pp. XI-XLI.

F. Rossi-Landi, *Scritti su Gilbert Ryle e la Filosofia Analitica* (a cura di C. Zorzella), Il Poligrafo, Padova, 2003.

Altre opere

Anscombe G. E., *The First Person*, in S. Guttenplan (a cura di), *Mind and Language*, Clarendon, Oxford, 1975, pp. 45-65.

Calabi C., *Passioni e Ragioni. Un itinerario nella filosofia della psicologia*, Guerini studio, Milano, 2001.

Cimatti F., *Mente, Segno e Vita*, Carocci, Roma, 2004.

De Mauro T., *Prima Lezione sul Linguaggio*, Laterza, Bari, 2002.

Ramoino Melilli G., *Gilbert Ryle: itinerari concettuali*, Ets, Pisa, 1997.

Restaino F., *Storia della filosofia*, vol. IV, tomo II, Utet, Torino, 1999, pp. 162-163.

Wittgenstein L., *Tractatus logico-philosophicus*, (trad. it. di A. G. Conte), Einaudi, Torino, 1964; ed. orig. *Tractatus logico-philosophicus*, Kegan, Trench, Trubner & Co., London, 1922.

Wittgenstein L., *Ricerche filosofiche*, ed. it. a cura di M. Trinchero, Einaudi, Torino, 1999³; ed. orig. *Philosophische Untersuchungen*, Basil Blackwell, Oxford, 1953.

Zorzella C., *Filosofia Italiana versus Filosofia Anglosassone: La Ricezione Italiana di The Concept of Mind di Gilbert Ryle*, estratto dagli “Atti dell’Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti”, Tomo CLXI (2002-2003), pp. 459-485.