



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA

Sede Amministrativa: Università degli Studi di Padova

Dipartimento di FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E PSICOLOGIA APPLICATA

CORSO DI DOTTORATO DI RICERCA IN: FILOSOFIA

CICLO: XXXIV

DAL MITO DEL DATO AL PICTURING

STUDIO SULLA TEORIA SELLARSIANA DELL'ESPERIENZA

Coordinatore: Ch.mo Prof. Luca Basso

Supervisore: Ch.mo Prof. Antonio Maria Nunziante

Dottorando: Filippo Sanguettoli

ABSTRACT

Il presente lavoro intende offrire una interpretazione del pensiero di Wilfrid Sellars incentrata sulla nozione di *esperienza*. La convinzione che muove questa analisi è che proprio facendo chiarezza in merito a questa problematica nozione sia possibile ottenere due risultati principali: da un lato, si potranno meglio comprendere le implicazioni concettuali del famoso ‘mito del dato’; dall’altro, elaborare una prospettiva originale che costituisca un punto di dialogo in un dibattito estremamente polarizzato. Questo lavoro intende infatti inserirsi all’interno di quegli studi che, in anni recenti, hanno tentato una mediazione fra le due più famosi linee interpretative del pensiero del filosofo di Pittsburgh, chiamate rispettivamente ‘destra’ e ‘sinistra’ sellarsiana. In particolare, l’analisi qui proposta intende accostare la concettualità sellarsiana a una modalità fenomenologica di analizzare l’esperienza: essa dà quindi particolare importanza al rapporto, poco studiato, fra Sellars e la fenomenologia, nella convinzione che utilizzare una analisi di questo tipo possa far meglio comprendere il rapporto che lega la critica alla dataità all’elaborazione della nozione di *picturing*.

Il lavoro è articolato in quattro capitoli. Il primo offre una ricostruzione storico-concettuale dell’influenza di Marvin Farber sul giovane Sellars. L’obiettivo che mi pongo in questo capitolo è spiegare cosa egli potesse intendere nell’affermare che la versione ‘naturalizzata’ della fenomenologia husserliana promulgata da Farber ha avuto su di lui una importante influenza. In questa sezione, dunque, esaminerò *che tipo* di fenomenologia Farber intendeva difendere e anche *che tipo di naturalismo* egli avesse in mente, legando la sua prospettiva a quella di Roy Wood Sellars. Così facendo offrirò una lettura in grado di comprendere in che modo affrontare la nozione di *esperienza pre-concettuale* nella filosofia sellarsiana. Il secondo e il terzo capitolo hanno l’obiettivo di trattare le due forme del ‘mito del dato’ individuate da Sellars: quello ‘epistemico’, formulato in *Empirismo e Filosofia della Mente*, e quello ‘categorico’, descritto nelle *Carus Lectures*. Il secondo capitolo è quindi dedicato a una interpretazione di *Empirismo e Filosofia della Mente*: essa ha l’obiettivo di problematizzare la tesi sellarsiana del ‘nominalismo psicologico’, mettendo così in discussione l’interpretazione, propria della ‘sinistra’ sellarsiana, in base alla quale in questo scritto Sellars propendeva per una visione concettualista dell’esperienza. Il terzo capitolo è dedicato, invece, a problematizzare la comune visione di Sellars come un riduzionista riguardo ai contenuti dell’esperienza ‘manifesta’ del mondo. Tramite una analisi delle riflessioni fatte da Sellars in merito al rapporto fra fenomenologia e naturalismo, si mostrerà la specificità dell’analisi sellarsiana e si muoverà una critica, questa volta, alla lettura dei sellarsiani ‘di destra’, mostrando in definitiva come proprio la nozione di ‘esperienza’ possa agire come mediatrice fra interpretazioni altrimenti in netta opposizione fra loro. L’ultimo capitolo è invece dedicato alla nozione di *picturing*: utilizzando le analisi precedenti per interrogare vari luoghi della speculazione sellarsiana, essa mostra i problemi concettuali ai quali questa nozione intende far fronte, e ne ricostruisce poi l’importanza per la teoria sellarsiana dell’intenzionalità.

Il suo scopo è mostrare come il concetto di *picturing* non debba essere visto tanto come una teoria della verità, ma piuttosto come una teoria dell'esperienza pre-concettuale propria di quelli che Sellars ha definito *sistemi rappresentativi animali*. Le analisi sul rapporto fra linguaggio ed esperienza trovano così il loro compimento mostrando come il *picturing* sia la proposta 'costruttiva' di Sellars una volta accettate le critiche verso le varie forme del mito del dato.

INDICE

AVVERTENZA	4
INTRODUZIONE	5
1. Una eredità problematica	5
2. La filosofia sellarsiana e la nozione di ‘esperienza’.....	16
3. Struttura del lavoro	21
CAPITOLO I. FILOSOFIA SELLARSIANA, FENOMENOLOGIA, NATURALISMO: ALCUNE RIFLESSIONI STORICO-CRITICHE	26
1. Il dibattito Dreyfus – McDowell: per un confronto critico	26
1.1 Alcune domande generali.....	31
2. Marvin Farber e la fenomenologia in America.....	33
2.1 La figura di Farber e l’importazione della fenomenologia in America	36
2.2 Lo scambio di lettere fra Husserl e Farber e il problema del naturalismo.....	42
3. Tra idealismo e naturalismo. Un commento alla risposta di Husserl a Farber.....	51
4. Il precategoriale in Farber.....	58
5. Riflessioni conclusive	68
6. ‘Un intreccio di accordo e dissenso’: Wilfrid Sellars e la fenomenologia	71
6.1 La percezione, il realismo fisicalista e l’intenzionalità.....	78
6.2. Conclusione di questa sezione	91

7. Il concetto di ‘contenuto descrittivo’ e la sua importanza per la riflessione di Sellars	96
7.1 Alcuni problemi concernenti questa nozione	102
CAPITOLO II. LA NOZIONE DI ‘ESPERIENZA’ E IL PROBLEMA DEL NOMINALISMO PSICOLOGICO IN <i>EMPIRISMO E FILOSOFIA DELLA MENTE</i>.....	110
1. Esperienza, linguaggio e giustificazione. Un commento alla lettura di EPM di Richard Rorty	110
1.1 Nominalismo psicologico ed esperienza sensibile.....	118
2. Il problema dell’esperienza pre-linguistica	123
CAPITOLO III. TRA FENOMENOLOGIA E ONTOLOGIA. LA DIALETTICA FRA IMMAGINE SCIENTIFICA E MANIFESTA NELLA TEORIA SELLARSIANA DELL’ESPERIENZA.....	130
1. Sellars, Kant, e la struttura della coscienza sensibile	131
1.1 Kant, Farber, Sellars: un punto in comune	138
1.2 La critica al <i>sensory-cognitive continuum</i> e la linea di demarcazione fra cause e ragioni. Un commento critico alla lettura di John McDowell.....	141
2. Il problema della concezione teorica dell’esperienza sensibile	147
3. Teoria, riduzionismo, ontologia: un confronto critico con la posizione di Daniel Dennett	151
4. Tra fenomenologia e ontologia. Sul rapporto fra immagine scientifica e manifesta	158
4.1 Il naturalismo sellarsiano e il ‘mito del dato categorico’	161

CAPITOLO IV. IL <i>PICTURING</i> COME ‘FILOSOFIA DELLA MENTE’.....	171
1. Commenti critici al <i>picturing</i> come teoria della verità	172
2. <i>Being and Being Known</i> e la differenza tra <i>picturing</i> e <i>signifying</i>	177
2.1 Il <i>picturing</i> come concetto meta-filosofico: contro la <i>philosophia perennis</i>	184
2.2 Conclusione di questa sezione: alcuni problemi	189
3. Dai robot ai ‘sistemi rappresentativi animali’. Il <i>picturing</i> come relazione intenzionale	193
3.1 <i>A Semantical Solution to the Mind-Body Problem</i> . Un commento.	194
3.2 La danza dell’ape, il carattere avverbiale delle sensazioni e l’intenzionalità comportamentale	197
CONCLUSIONI	211
BIBLIOGRAFIA	217

AVVERTENZA

Le opere di Sellars sono citate nel testo utilizzando delle abbreviazioni ormai divenute standard. Il nome dell'opera è riportato la prima volta per intero, con a fianco la sigla col quale sarà citato nel corso del testo. In bibliografia il lettore potrà trovare l'elenco delle abbreviazioni utilizzate di fianco al testo di riferimento. Le opere sono citate per paragrafi, quando possibile; altrimenti per numero di pagina.

INTRODUZIONE

1. Una eredità problematica

Negli ultimi vent'anni l'influenza del pensiero di Wilfrid Sellars nel dibattito filosofico contemporaneo è cresciuta a tal punto che non sembra esserci più bisogno di giustificare un lavoro dedicato alle sue opere. Dal 2016 a oggi sono uscite ben *sette* collettanee volte ad approfondire e studiare l'opera di Sellars¹, e il suo nome figura sempre più spesso in dibattiti che spaziano dalla natura del significato al concetto di naturalismo, dalla filosofia della mente all'ontologia. Ciò sicuramente a causa del fatto che il suo lavoro offre, in un modo del tutto particolare per un filosofo di formazione 'analitica', un terreno fertile all'interno del quale diverse tradizioni possono confrontarsi e dialogare fra loro. Mi sento di concordare con le parole di Joseph Rouse (2015: 7), secondo il quale è stato proprio Sellars, tramite la famosa distinzione fra 'immagine scientifica' e 'immagine manifesta' a «fornire le basi al dibattito contemporaneo sul naturalismo», ponendo alcune delle domande fondamentali alle quali una intera generazione di filosofi ha cercato di rispondere. In maniera simile, già vari anni fa Daniel Dennett (1987: 56) notava come molti filosofi utilizzassero idee che di fatto erano sue, senza mai citarlo a dovere, e questa tendenza è stata davvero comune negli anni successivi, anche se ultimamente la critica sta mettendo sempre più in luce il debito che la filosofia, specialmente americana, deve al filosofo di Pittsburgh².

Anche se la tendenza denunciata da Dennett è venuta meno nel corso degli anni, rimane comunque vero che, con le parole di Brandom (2015: 21), Sellars rimase, in vita, un 'insolito gusto acquisito all'interno della più ampia comunità filosofica' a lui contemporanea (Brandom 2015: 21). Per questo motivo, anche se è innegabile che un sempre maggior numero di filosofi abbia seguito le orme di Sellars nel cercare di offrire una visione sinottica in grado di 'prendere sia l'uomo che la natura sul serio', è altrettanto chiaro, per chi scrive, che molto spesso ciò è stato fatto senza che la sua opera venisse studiata a fondo, ma piuttosto servendosi delle sue argomentazioni come se potessero essere utilizzate senza tenere presente il quadro più generale all'interno del quale il loro stesso autore le aveva inserite.

¹ Brandt – Breunig (2019), Corti – Nunziante (2018), Garfield (2019), O'Shea (2016), Pereplyotchik – Barnbaum (2017), Koons (2018), Reider (2016); cfr. anche Brandom (2015).

² Cfr. specialmente i saggi contenuti in Anke – Breunig (2019) e Corti – Nunziante (2018) per gli studi più recenti in merito al rapporto fra Sellars e la storia della filosofia.

Ciò è senza dubbio dovuto anche a una serie di difficoltà intrinseche all'opera dello stesso Sellars. Nonostante il sempre maggiore interesse che la riguarda è infatti ancora oggi una impresa difficile guardare all'opera sellarsiana con uno sguardo d'insieme. La difficoltà sta nel fatto che il suo 'sistema' è diviso in una grandissima quantità di scritti pubblicati in anni diversi, con riferimenti a dibattiti particolari, a volte marginali per il lettore contemporaneo, e inoltre molto spesso le analisi sellarsiane eccellono nel dettaglio ma perdono di vista quello sguardo panoramico che pure sarebbe necessario per comprendere un pensiero tanto particolareggiato. Non è un caso che la maggior parte dei filosofi sellarsiani più celebri, anche quelli che sono stati suoi allievi, si riferiscano generalmente ad alcuni scritti famosi, ma non tentino di offrire uno sguardo sinottico della sua produzione³. A ciò si deve aggiungere che lo stile di scrittura di Sellars rende purtroppo impossibile cogliere l'interezza della sua prospettiva partendo soltanto da uno o pochi scritti, in quanto non vi è in tutta la sua produzione uno scritto 'programmatico' o un'opera 'prima' della quale le altre sarebbero meri corollari⁴. Infine egli, adottando una postura che si potrebbe definire 'hegeliana' nei confronti

³ Tra le eccezioni vi sono sicuramente Seibt (1990), O'Shea (2007), deVries (2005) e Rosenberg (2007). Questi autori sono stati tutti allievi di Sellars, con l'eccezione di O'Shea che ha studiato però direttamente con Rosenberg. Tuttavia anche in questo caso sono necessari alcuni commenti. Vi è sicuramente una particolare discrasia fra studi, come quelli di O'Shea e deVries, che mirano a offrire una visione schematica del pensiero sellarsiano e studi che invece *utilizzano* il pensiero di Sellars per uno scopo particolare. I primi ottengono una visione sinottica soddisfacente ma non prendono una posizione specifica nel dibattito contemporaneo, preferendo esporre un punto di vista filologicamente neutrale. Già chi, come Seibt (1990), unisce all'analisi dei testi sellarsiani una posizione più specifica trascura per forza di cose molti scritti che appaiono marginali seguendo la sua lettura. In ogni caso rimane un fatto ineludibile, anche al netto degli studi menzionati, che la produzione tarda di Sellars (come ad esempio le *Carus Lectures*) è stata perlopiù trascurata (l'unica eccezione è appunto il lavoro di Seibt, che però è ritenuto da molti troppo originale per essere visto come una *esegesi* della lettera sellarsiana), e lo stesso si può dire per i primi scritti sellarsiani, ora contenuti in *Pure Pragmatics and Possible Worlds* [PPPW] che sono stati trattati in maniera sistematica soltanto da Peter Olen (2016) pochi anni fa. Come affermato poco sopra, in questi ultimi anni questa tendenza sta venendo meno, seguendo una strada aperta proprio dagli autori menzionati in nota che, seppur non numerosi, sono stati riconosciuti ormai da tempo come autorevoli all'interno della critica sellarsiana.

⁴ È chiaro che questa affermazione deve essere contestualizzata dedicando qualche parola a *Philosophy and the Scientific Image of Man* [PSIM], che sembra costituire un testo il cui obiettivo è quello di riassumere i principali temi della riflessione sellarsiana. Da un lato, questa convinzione è motivata: sono vari gli autori (cf. specialmente O'Shea 2007 e Rosenberg 2007) che hanno visto in questo lavoro un buon luogo per accedere al pensiero di Sellars. Non si può infatti negare che alcuni temi qui espressi, come la distinzione fra le due immagini del mondo e il destino dell'uomo all'interno della futura immagine scientifica, costituiscono a tutti gli effetti due temi cruciali del pensiero sellarsiano. Dall'altro, al netto di questa affermazione, rimango convinto che anche in questo caso non sia del tutto possibile vedere in PSIM una sorta di *summa* delle opere future o passate. Innanzitutto, questo testo fu pubblicato nel 1962, quasi vent'anni dopo i primi lavori sellarsiani, e dunque è impossibile considerarlo come un testo programmatico, in quanto in questa fase del suo pensiero Sellars ha già delineato una buona parte dei temi cardine della propria riflessione. Inoltre, in esso l'autore non ritiene nemmeno necessario riassumere lo sviluppo del proprio pensiero. Il testo, infatti, passa subito ad affrontare problemi marcatamente teorici e non ha alcuna pretesa di ricostruzione storico-concettuale del pensiero dell'autore. In ciò, esso è molto diverso da quei testi dove l'autore delinea un affresco autobiografico sulla propria vita e sulla propria opera (si pensi, ad esempio, a lavori come *La Crisi delle Scienze Europee* di Husserl). In secondo luogo, PSIM è un testo piuttosto breve, che non ha la pretesa di toccare tutti i temi che Sellars andava affrontando in quel periodo: la filosofia sellarsiana del linguaggio, la teoria del *picturing*, e la critica al mito del dato (giusto per citarne alcuni)

degli altri autori, vivi o defunti, scrive come se nessuno abbia mai veramente torto, ma offra piuttosto una prospettiva parziale di una verità più ampia, la quale sarebbe compito del filosofo portare alla luce tramite un confronto dialettico coi propri oppositori. Per questo motivo è molto spesso difficile isolare la posizione sellarsiana ‘autentica’, separandola da quello che si costituirebbe come un mero commento alle opere altrui: se la sistematicità della riflessione sellarsiana ne costituisce sicuramente un merito, essa si pone infatti anche come un ostacolo per lo studioso contemporaneo.

Non è dunque motivo di stupore che la complessa eredità sellarsiana posseda uno statuto estremamente problematico. La natura dialettica della sua riflessione si è, infatti, come trasmessa ai suoi numerosi allievi. Oltre a essere un filosofo sistematico e originale, in grado di trattare quasi tutti i temi principali di discussione per un filosofo del suo tempo, egli è stato infatti anche un influente docente. Sono molti, oggi, i filosofi che possono vantarlo come maestro, e ancora di più quelli che si sono ispirati alle sue idee per sviluppare le proprie. Tuttavia, la vastità di interessi da lui perseguiti si è riflessa, inevitabilmente, anche tra i suoi epigoni, generando una situazione piuttosto particolare. Come nota James O’Shea (2016: 20), uno degli aspetti più curiosi dell’eredità sellarsiana è il vasto numero di prospettive filosofiche che, in aperto e spesso netto contrasto fra loro, pur si dicono sellarsiane nello spirito e molto spesso anche nella lettera. È diventato infatti piuttosto comune dividere il dibattito in due scuole di pensiero, chiamate rispettivamente ‘destra’ e ‘sinistra’ sellarsiana, nomenclatura che risale perlomeno a una serie di commenti fatti da Richard Rorty a un seminario estivo in presenza dello stesso Sellars nel 1974⁵. La natura di questa divisione sarà commentata in maniera più estesa nelle pagine che seguono, ma per il momento può bastare un riassunto sommario, che serva a porre le questioni che costituiscono lo sfondo all’interno del quale si sviluppa il presente lavoro.

I sellarsiani ‘di destra’ comprendono Ruth Millikan, Daniel Dennett, Paul Churchland, William Lycan e Johanna Seibt. Lo schieramento ‘di sinistra’ è invece composto da Richard

sono in esso assenti o trattati solo marginalmente. Infine, va notato che Sellars avrebbe continuato a produrre per quasi altri vent’anni dopo PSIM e per questo motivo i temi ultimi della sua speculazione non sono, in questo testo, rinvenibili: mi riferisco, ad esempio, alla metafisica processuale sviluppata nelle *Carus Lectures* e alla teoria dei sistemi rappresentativi animali presente in lavori come *Mental Events* [MEV] e *Behaviourism, Language and Meaning* [BLM]. Ciò che di questo testo rimane sicuramente valido in senso generale è la riflessione meta-filosofica con la quale esso si apre e che costituisce giustamente uno dei punti più chiari in cui Sellars rende esplicita la propria visione del lavoro filosofico in quanto tale.

⁵ Per commenti sulla possibile origine di questa divisione cfr. O’Shea (2016: 21); Brandom (2015: 25, 31, 56-59, 94, 97; 2008: 211); Lance (2008: 413, 2000: 124).

Rorty, Robert Brandom, John McDowell e John Haugeland⁶. Al netto delle numerose questioni teoriche che segnano la divisione menzionata fra queste due fazioni, tre sembrano essere le principali.

(1) La nozione di ‘naturalismo’⁷. Vi è infatti un netto disaccordo sia su quanto Sellars stesso fosse o meno ‘naturalista’, sia sul significato del termine in generale. Il dibattito si fa particolarmente acceso quando si tratta di decidere se la filosofia come impresa teorica possa o meno prescindere dal confronto con le scienze naturali. Si tratta forse di due campi con ontologie differenti? Oppure è necessaria una mediazione che avvicini il lavoro filosofico, che pur ha necessariamente i propri problemi, a uno o più campi di studio che appartengono più propriamente alle scienze empiriche? Su queste domande la linea di demarcazione fra destra e sinistra sellarsiana è particolarmente netta. I sellarsiani ‘di destra’ danno infatti particolare importanza al naturalismo filosofico di Sellars, inseparabile per questi autori da un forte realismo scientifico, e il loro progetto può essere visto, in molti casi, come un tentativo di portare a termine la spiegazione e ‘demistificazione’ dell’immagine manifesta tramite categorie dell’immagine scientifica. Le basi testuali a supporto di questa posizione sono molteplici e innegabili. Il forte realismo scientifico elaborato da Sellars in saggi estremamente dettagliati⁸ ha di fatto contribuito a formare quella che è stata e in parte è ancora oggi l’‘ontologia implicita’ per quei filosofi che si dicono naturalisti, e specialmente per coloro che ambiscono a fornire una ‘naturalizzazione’ di problematiche categorie filosofiche legate a fenomeni quali l’intenzionalità, la mente, o la normatività. La relazione

⁶ La produzione di autori come Quill Kukla e Mark Lance può anch’essa essere vista come ‘di sinistra’, anche se i loro nomi non ricorrono spesso in questo elenco. Jay Rosenberg, sicuramente uno dei più fini interpreti del pensiero sellarsiano, è posto da O’Shea (2016: 19) tra gli autori di ‘destra’, anche se a mio giudizio forse la sua posizione non è così facilmente definibile. Come sarà mostrato meglio più avanti, anche se in alcuni scritti giovanili Rorty aveva difeso alcune posizioni simili a quelle tipiche della ‘destra’ sellarsiana, sono ormai molti anni che la sua produzione è, a mio avviso, molto vicina allo schieramento opposto. Ciò è vero in particolare dopo *Philosophy and the Mirror of Nature* (Rorty 1979), in quanto la critica alla concezione rappresentativa della conoscenza e la concezione della verità scientifica come *conversazionale* sono in netta opposizione al realismo scientifico tipico della destra sellarsiana. Ciò detto, in anni più recenti questa divisione si sta a poco a poco indebolendo, e si può assistere alla nascita di quello che potremmo chiamare un ‘centro’ interpretativo che tenta di mediare fra le due posizioni. Tra gli esempi validi di una posizione ‘centrista’ si possono annoverare Rouse (2015), Sachs (2014), Gironi (2015) e Koons (2018). La divisione fra ‘destra’ e ‘sinistra’ è comunque ancora utilizzata da molti autori se non altro per la sua utilità espositiva. Per questo motivo ho scelto di mantenere il riferimento a tale dicotomia.

⁷ La nozione di ‘naturalismo’ tende a essere ambigua, e a ricevere una diversa declinazione a seconda dell’autore che ne fa uso. Rimando al capitolo seguente per una sua trattazione più specifica in merito alla filosofia di Sellars.

⁸ Cfr. *Scientific Realism or Irenic Instrumentalism* [SRII]; i saggi contenuti in *Science, Perception and Reality* [SPR], il quinto capitolo di *Science and Metaphysics* [SM], e i contributi relativi alla ‘naturalizzazione’ della coscienza, come *A Semantical Solution to the Mind-Body Problem* [SSMB]. Ovviamente, il contributo più famoso in merito rimane *Philosophy and the Scientific Image of Man* [PSIM].

fra l'immagine scientifica e quella manifesta del mondo ha conosciuto del resto grande fortuna ed è stata utilizzata da molti interpreti (cfr. O'Shea 2007, deVries 2005) come una delle vie di accesso alla speculazione di Sellars. L'obiettivo del suo progetto filosofico, da lui esplicitamente riconosciuto nelle proprie riflessioni autobiografiche, è proprio quello di «formulare un realismo naturalistico, scientificamente orientato, che possa 'salvare i fenomeni'» (*Autobiographical Reflections* [AR]: 289). Il naturalismo si pone dunque per Sellars come la prospettiva più valida in materia di ontologia, e ciò significa assegnare agli oggetti dell'immagine scientifica una priorità ontologica rispetto a quelli che popolano l'immagine manifesta. Il famoso '*scientia mensura*' espresso in *Empiricism and the Philosophy of Mind* [EPM], secondo il quale è la scienza che si pone come 'misura di tutte le cose' (cioè come arbitro in materia di ontologia), ha attirato a sé una quantità quasi eguale di plauso e di critica ma, soprattutto verso la fine degli anni '50, esprimeva in maniera chiara una posizione che la maggior parte dei filosofi analitici avrebbe sottoscritto. Gli autori sopra menzionati si riconoscono in questo progetto e ritengono che, con i pur dovuti aggiornamenti, esso sia ancora valido e possa essere perseguito.

Tutti gli autori considerati 'di destra', infatti, hanno fatto propria la convinzione sellarsiana che sia possibile offrire un resoconto coerente dell'intenzionalità e della vita mentale in termini naturalistici, e hanno spesso avanzato teorie il cui oggetto di studio è profondamente influenzato da discipline quali le scienze cognitive (cfr. Churchland), la teoria evoluzionistica (cfr. Millikan) o la teoria dei sistemi (cfr. Seibt), andando in questo modo in una direzione adombrata da Sellars in alcuni scritti più tardi. Questi autori hanno spesso inteso la visione stereoscopica sellarsiana come una 'riduzione' dell'immagine manifesta a quella scientifica, facendo proprio il detto di EPM, e hanno ritenuto possibile offrire una spiegazione 'causale' anche riguardo allo spazio delle ragioni.

I sellarsiani di 'sinistra' hanno invece dato maggiore importanza alla critica al mito del dato, tramite la quale hanno criticato qualsiasi forma di approccio empirista alla teoria della conoscenza. La loro interpretazione si è distinta soprattutto in epistemologia e in filosofia del linguaggio. Questi autori hanno difeso l'irriducibilità dello spazio delle ragioni a relazioni o leggi causali (pur rimanendo naturalisti in un senso minimale, cfr. McDowell 1994). Essi hanno sviluppato la semantica inferenziale ideata da Sellars e la sua intuizione secondo la quale il contenuto delle nostre pratiche linguistiche e/o percettive va spiegato riferendosi a pratiche sociali e normative, concettualmente informate. La lettura 'di sinistra' ha generalmente ridimensionato grandemente il naturalismo sellarsiano, così come il suo

realismo scientifico. In particolare, seguendo la lettura offerta da Richard Rorty (cfr. 1979), Brandom e McDowell hanno ritenuto che la critica al mito del dato sia il più importante lascito sellarsiano e che tramite essa sia possibile eliminare il fascino che una teoria della conoscenza come rappresentazione del mondo (o ‘specchio della natura’, per usare la celebre espressione rortyana) ha da sempre sui filosofi⁹. Ciò li ha portati anche a ritenere piuttosto implausibile lo *scientia mensura* enunciato da Sellars in EPM, secondo il quale proprio le scienze naturali sarebbero la misura di ciò che può dirsi reale: McDowell e Brandom, in vari scritti, hanno ritenuto incoerente questa pretesa sellarsiana, preferendo un naturalismo più ‘liberale’ (cfr. De Caro – McArthur 2010), e difendendo l’autonomia e la realtà dell’immagine manifesta. Essi hanno inoltre ritenuto che il luogo originario della normatività sia da individuare nelle pratiche sociali e comunitarie cui partecipano gli esseri umani, e che la pretesa di spiegare la nozione stessa di ‘normatività’ sulla base di teorie scientifiche sia un lascito ‘scienziato’ che andrebbe abbandonato.

Se il concetto di naturalismo, e con esso il problematico rapporto fra le due immagini del mondo, è stato ed è ancora al centro di un’aspra contesa tra i filosofi sellarsiani, lo stesso può essere detto per un’altra questione tutt’altro che marginale: (2) il rapporto fra concettualismo e non concettualismo in filosofia della percezione e, più in generale, in filosofia della mente. I molti problemi che si annidano in queste problematiche nozioni costituiscono una delle grandi ‘divisioni’ fra autori di destra e di sinistra (O’Shea 2010, Levine 2007), e ciò è di fondamentale importanza per questa ricerca. È vero che un filosofo sellarsiano deve, *necessariamente*, legare l’intenzionalità al possesso di una rete di concetti? È vero che una analisi filosofica della percezione rivela sempre, in essa, un atto che sia in tutto e per tutto concettuale? Il dibattito in merito a queste domande versa in una situazione davvero particolare. Su questi temi, infatti, l’interpretazione ‘di sinistra’ è ancora nettamente la più famosa: sono stati proprio i lavori di Brandom (1998) e McDowell (1994) a generare quella *renaissance* degli studi sellarsiani i cui effetti vediamo ancora oggi. Ciò ha fatto sì, però, che la loro interpretazione si sia imposta come quella ‘standard’, a tal punto che si è identificata la

⁹ Al netto di questa somiglianza non si può negare che vi siano delle differenze anche importanti fra le conseguenze che Brandom e McDowell ritengono giusto trarre dalla critica al mito del dato. In particolare per Brandom ciò implica un sospetto radicale nei confronti della nozione di “esperienza” e l’adesione ad una forma particolare di pragmatismo inferenziale; per McDowell, al contrario, questa nozione può essere mantenuta e l’uso che egli fa della teoria sellarsiana del linguaggio è molto differente da quello di Brandom. Queste differenze saranno toccate in dettaglio nel capitolo secondo. Ciò che in queste righe si è inteso sostenere è, più semplicemente, che questi autori abbiano una prospettiva *comune* se confrontata con quella tipica della destra sellarsiana.

filosofia sellarsiana con la critica al mito del dato, e si è dunque spesso ritenuto che da questa critica l'unica posizione possibile fosse proprio il concettualismo in filosofia della mente. Per fare solo un esempio, nel loro saggio *The Structure of Nonconceptual Content* (2003), Van Geen e de Vigemont presentano Sellars e McDowell *insieme* come i due 'padri del concettualismo' (Van Geen – de Vigemont 2003: 1), non distinguendo nemmeno le due posizioni, mentre Bermudez (2007: 16) afferma che la nozione di 'contenuto non concettuale' è stata introdotta nel dibattito analitico da Gareth Evans (1982), non dedicando a Sellars nemmeno una riga. Questa tendenza critica, fortemente appoggiata da tutti gli autori della sinistra sellarsiana, ha contribuito a oscurare alcuni aspetti fondamentali della riflessione di Sellars.

La teoria del *picturing*, il cui scopo era quello di descrivere una relazione causale, non intenzionale e *non-concettuale* fra soggetto e mondo, è stata criticata aspramente già da Rorty (1979), e poi è stata vista dagli autori di sinistra come una ricaduta in una concezione 'rappresentativa' della conoscenza e come una teoria della verità da abbandonare totalmente. Allo stesso modo, i numerosi richiami alla natura 'non-concettuale' della percezione e delle sensazioni fatti da Sellars sono stati visti (cfr. McDowell 2009) come una innaturale 'scientifizzazione' dell'esperienza vissuta, quando non una pericolosa ricaduta nel Mito del Dato. Gli autori di 'destra' da questo punto di vista sono stati più fedeli all'opera sellarsiana¹⁰ (cfr. ad es. Rosenberg 1986, Millikan 1984) in quanto hanno difeso la teoria del *picturing* dalle critiche menzionate in precedenza, pur al netto di qualche differenza col testo sellarsiano e di una appropriazione di questa nozione per i propri scopi sistematici. Per quanto riguarda il dibattito sul concettualismo, Millikan (2005, 2017) ha in particolare espresso la necessità di andare 'oltre' questa nozione (cfr. *Beyond Concepts*) e ha utilizzato la nozione di 'funzione biologica' per descrivere uno spazio di relazioni fra organismo e ambiente che non possono essere etichettate come 'concettuali'. In quest'ultimo testo, che esprime la sua più aggiornata posizione in merito a questi temi, vengono definiti i concetti di '*unitracker*' e '*unicept*', e questi sono poi differenziati proprio per offrire un'alternativa all'uso troppo pervasivo che, per l'autrice, è fatto del termine '*concept*':

A unitracker is a mechanism or faculty for same-tracking something, for recognizing when incoming information concerns it, then linking and storing this information together as information about one and the same thing. Only then it can be brought to

¹⁰ La critica più recente, come avrò modo di mostrare, ha messo in luce come la filosofia sellarsiana non possa essere presentata come puramente 'concettualista' se si vuole rimanere fedeli alla sua lettera. cfr. Levine (2007), Corti (2021), Sachs (2014), O'Shea (2010), Seibt (2016), Gupta (2012).

bear *together* on inference and action. The link connecting stored information about the same thing together is a ‘unicept’ (Millikan 2017: 7. Corsivo nel testo)

Il difetto dell’uso ‘tradizionale’ del termine ‘concetto’ è, per Millikan, che esso viene utilizzato per indicare *sia* «facoltà per il ‘tracciamento dell’identità’ (*same-tracking*) *che* elementi interni al giudizio e alle credenze (*unicepts*)» (Millikan 2017:8)¹¹. L’autrice ritiene necessario tenere separati questi due piani, in quanto ciò permette di offrire una descrizione più accurata di quelle capacità di *affordance* essenzialmente pratiche e non-linguistiche che sono comuni a animali umani e non umani, tenendole separate dai *concetti*, che invece chiamano in causa il linguaggio e capacità di articolare esplicita delle inferenze.

Una posizione simile, maggiormente radicata nell’interpretazione dei testi sellarsiani, è data da Johanna Seibt (cfr. 2016): entrambe le autrici hanno così legato la nozione di *picturing* alla teoria dei ‘sistemi rappresentativi animali’, che Sellars ha elaborato in alcuni scritti più tardi (cfr. MEV, BLM). Il rapporto fra concettualismo e non concettualismo non ha del resto, nella filosofia sellarsiana, una portata limitata soltanto alla filosofia della percezione o al concetto di *picturing*, ma coinvolge in realtà la totalità della visione sinottica del filosofo di Pittsburgh e di quella dei suoi allievi. Lo ‘spazio delle ragioni’ presentato in EPM e poi diventato uno dei concetti chiave della filosofia sellarsiana è identificato, infatti, per McDowell, con lo spazio dei concetti e, per Brandom, con lo spazio delle pratiche linguistiche di una data comunità. È chiaro dunque che discriminare fra rappresentazioni concettuali e non concettuali, lungi dall’essere una questione di natura marginale, arriva a mettere in discussione la natura stessa dello spazio delle ragioni e il suo rapporto con lo spazio causale trattato dalle scienze empiriche.

Infine (3) un terzo motivo di differenza fra le due posizioni coinvolge considerazioni di ordine, per così dire, filologico. La differenza tra le due prospettive è data infatti anche da un differente insieme di testi scelti come base della propria interpretazione o come ispirazione del proprio progetto di ricerca. Se, infatti, il pensiero sellarsiano non è stato né completamente studiato né ricevuto dalla critica nella sua interezza, è innegabile che varie ‘parti’ di esso abbiano invece visto un grande riscontro. Il fatto che la sua produzione sia principalmente costituita da articoli di media lunghezza trattanti argomenti specifici ha infatti

¹¹ Gli *unitrackers* e gli *unicepts* descritti in *Beyond Concepts* sono gli ‘eredi’ dei ‘*concetti empirici*’ definiti in *On Clear and Confused Ideas* (Millikan 2000). In Millikan (2017) l’autrice ha però preferito coniare dei nuovi termini per non creare confusione terminologica. Rimane poi una differenza fra gli *unicepts* che, pur essendo interni ai giudizi sono entità *particolari*, e i *concepts*, che per Millikan sono dotati di natura *generale*.

anche un risultato ‘positivo’: rende possibile isolare alcuni argomenti particolarmente efficaci e usarli in maniera ‘libera’, contro un dato bersaglio o all’interno di un dibattito anche diverso da quello per il quale l’argomentazione era stata pensata la prima volta. Ciò ha generato una situazione del tutto particolare, in base alla quale diversi filosofi hanno ‘concatenato’ gli scritti di Sellars in maniere differenti, generando immagini spesso contrapposte fra loro. A quale o quali è dunque più corretto dare maggiore importanza? È impossibile dare una risposta univoca. Ciò che è possibile fare è mettere in luce alcuni ‘concatenamenti’ particolarmente famosi, che hanno portato a posizioni spesso molto diverse fra loro.

Gli autori appartenenti alla ‘sinistra’ sellarsiana trovano generalmente le proprie basi testuali in EPM, facendo di questo scritto molto spesso ‘il’ testo principale al quale guardare per cogliere gli assunti fondamentali di una posizione sellarsiana autentica. Non a caso, l’edizione forse più famosa di EPM vede una introduzione di Richard Rorty e una dettagliata guida alla lettura a cura di Robert Brandom¹². Ciò ha contribuito a far sì che l’interpretazione di questo famoso testo data da questi autori si sia imposta come quella ‘standard’, sia in ambito critico sia, ormai, da parte di alcune generazioni di studenti e studiosi. EPM è anche l’*unico* testo di Sellars al quale McDowell si riferisce in *Mente e Mondo*, costruendo intorno ad esso tutta la propria posizione, in parte simpatetica e in parte critica nei confronti di Sellars. In una serie di saggi successivi McDowell (2009) si è poi concentrato su *Science and Metaphysics*, mentre Brandom (2015) ha presentato la propria lettura del pensiero sellarsiano analizzando, oltre a EPM, la teoria modale, semantica e inferenziale sviluppata da Sellars nei suoi primi scritti (ora contenuti in PPPW) e al loro contributo nel far passare la filosofia analitica dall’empirismo che aveva caratterizzato i propri esordi a un ‘espressivismo’ che riconosce la natura inferenziale, olistica e normativa del significato. L’interesse di Brandom è però rimasto circoscritto alla teoria inferenziale espressa da Sellars in questi primi lavori (specialmente in *Inference and Meaning* [IM]), e al modo in cui ciò permette di illuminare la propria (di Brandom) nozione di ‘normatività pragmatica’: anche in questo caso non vi è un intento interpretativo più generale, in quanto non è nell’interesse di Brandom legare la teoria inferenziale di Sellars ad altri aspetti del suo pensiero. In maniera simile, l’analisi di SM svolta da McDowell è principalmente critica, ed egli utilizza questo testo come un avversario ‘nobile’ in opposizione

¹² Se, nella propria ‘guida alla lettura’, Brandom sia fedele alle intenzioni sellarsiane o, piuttosto, alla *propria* lettura del suo pensiero sarà oggetto di analisi nei capitoli seguenti.

al quale rimarcare la propria posizione, secondo la quale è necessario abbandonare vari assunti presenti nel testo¹³.

Oltre a questi testi, va aggiunto sicuramente PSIM, che viene utilizzato spesso per offrire una generale panoramica del rapporto fra le due ‘immagini’ del mondo, e alcuni saggi più tardi sulla natura della comunicazione linguistica, come *Language, Thought and Communication* [LTC]. In questo modo è possibile avere presente il concatenamento testuale ‘di sinistra’, che è sicuramente quello che ha conosciuto maggiore fortuna.

I sellarsiani di destra hanno invece prediletto una serie diversa di testi, e hanno anche avuto un diverso rapporto con la ‘filologia sellarsiana’ in generale. Millikan si rifà generalmente alla metafora della ‘mappa’ comportamentale delle api utilizzata da Sellars in *Some Reflection on Language Games* [SRLG], e alla nozione di ‘significato come classificazione’ reperibile in vari saggi, come ad esempio *Truth and Correspondence* [TC] e nel quinto capitolo di *Naturalism and Ontology, ‘After Meaning’*¹⁴ [NAO]. La riflessione di Millikan, va detto, sebbene manifesti un grande debito concettuale nei confronti di Sellars, si è sviluppata in maniera indipendente, soprattutto per quanto riguarda l’utilizzo da lei fatto del concetto di ‘picturing’.¹⁵ Paul Churchland, nello sviluppare la propria posizione di materialismo eliminativista, si riferisce anche lui a EPM, ma dando una lettura opposta a quella di Brandom e McDowell: proprio il considerare le nozioni della *folk psychology* come ‘teorie implicite’ è per lui infatti la via per riconoscere l’infondatezza dei concetti appartenenti all’immagine manifesta e auspicare la loro sostituzione con concetti scientifici più accurati. Questo testo è quello più citato in Churchland (1979), ed è proprio riferendosi alle tesi qui espresse che egli riconosce il proprio ‘enorme debito’ nei confronti di Sellars (Churchland 1979: 81). La sua posizione lega però questo testo alle riflessioni sellarsiane sul problema ‘mente-corpo’ e sulla possibile riduzione fisicalista dell’intenzionalità, per Churchland rinvenibili in SSMB e *The Identity Approach to the Mind-Body Problem* [IAMB], nonché ai contributi classici, già menzionati, dove Sellars espone

¹³ Tra questi la necessità di pensare un elemento non concettuale nella percezione, la nozione di ‘picturing’, la critica all’immagine manifesta e persino l’interpretazione data da Sellars di Kant. In pratica, tutti gli assunti fondamentali del libro.

¹⁴ Cfr. Millikan (1989: 76-79)

¹⁵ Come Millikan stessa ammette (2016) Sellars le aveva lasciato ‘più domande che risposte’. Queste ultime le ha trovate lei stessa parallelamente alla riflessione dello stesso Sellars. È necessario notare che Millikan stessa preferisce rinviare alle esegesi di Seibt (2009, 2016) e O’Shea (2010) in merito al concetto di *picturing*, affermando che la sua comprensione di questo concetto sellarsiano si limita a una serie di intuizioni che sono si sellarsiane nello spirito ma non per forza nella lettera, a tal punto che Millikan stessa se ne allontana esplicitamente in alcuni punti, come espresso chiaramente in Millikan (2016). Bisogna notare infatti che la teoria teleofunzionalista fu sviluppata e definita con chiarezza in Millikan (1989), testo uscito solo pochi anni dopo alcuni scritti tardi di Sellars dove egli toccava temi simili (come MEV e BLM), per cui le due riflessioni sono da considerarsi in parte indipendenti.

il proprio naturalismo di fondo (cfr. Churchland 1985: 61, 102, 119). La riflessione epistemologica sulla natura del rapporto fra scienza e filosofia si fa dunque preponderante in questa interpretazione. Johanna Seibt è, infine, probabilmente l'autrice che ha cercato di avere una visione maggiormente sinottica della produzione sellarsiana, anche se è innegabile che i suoi riferimenti principali siano costituiti da due perni interpretativi: il primo è dato dai testi nei quali Sellars espone il proprio nominalismo, e in particolare da NAO; il secondo dalle *Carus Lectures: Foundations for a Metaphysics of Pure Process* [FMPP], testo nel quale viene per la prima volta definita una 'metafisica dei processi', che secondo l'autrice costituirebbe uno dei lasciti più interessanti del pensiero sellarsiano.

Tre sono, dunque, i principali motivi teorici che hanno portato alla divisione fra destra e sinistra sellarsiana: il significato da assegnare al termine 'naturalismo' - e con esso il rapporto fra l'immagine scientifica e manifesta del mondo - il rapporto fra rappresentazioni concettuali e non concettuali e con esso la natura del 'confine' fra lo spazio delle ragioni e ciò che ne starebbe 'fuori', la differenza di testi scelti come perni interpretativi e le differenti immagini del pensiero sellarsiano che da essi scaturiscono. Sembra dunque che la volontà di capire come 'le cose, nel senso più ampio del termine, stiano insieme, nel senso più ampio del termine' (PSIM: 1) abbia generato una tensione critica nel sistema che ha portato alla sua divisione in due fazioni in parte opposte fra loro. La natura dell'opposizione fra destra e sinistra sellarsiana, della quale è stato qui offerto un riassunto, è di particolare interesse ai fini del presente lavoro. È mia convinzione, infatti, che l'eredità sellarsiana si trovi ad avere uno statuto così problematico non solo a causa del fatto che molti autori hanno utilizzato il suo pensiero per fini propri e particolari, ma anche e forse soprattutto perché una tale divisione era presente, *in nuce*, nel pensiero di Sellars stesso. Come nota giustamente Johanna Seibt (1990: 136-137), l'origine di tale divisione è infatti da ricercarsi anche negli scritti e nel pensiero dello stesso Sellars: è come se la coerenza 'esterna' al sistema (la sua difesa di un naturalismo di fondo) generi problemi di coerenza 'interna', cioè quella riscontrabile nel procedere delle sue argomentazioni. Non c'è da stupirsi dunque che entrambi gli schieramenti possano far valere la propria posizione radicandola negli scritti del maestro, e mostrando come la posizione più 'autentica' del filosofo sia quella da loro poi sviluppata e resa maggiormente coerente. Le criticità presenti nel pensiero stesso di Sellars sono state portate 'all'estremo' dai suoi epigoni, generando una particolare situazione: lo studioso che approcci il pensiero sellarsiano prima tramite un autore 'di sinistra' e poi da uno dello schieramento opposto si trova di fronte a due concezioni diverse, se non in aperta

opposizione, non solo in merito a tesi particolari, ma spesso anche in merito al ruolo e al compito della filosofia, che pure si riferiscono allo stesso autore.

2. La filosofia sellarsiana e la nozione di ‘esperienza’

Questa digressione in merito alle differenze fra i due schieramenti di filosofi menzionati è servita per mettere in luce la situazione davvero particolare nella quale versano, al momento presente, gli studi sellarsiani. Il quadro all'interno del quale questa ricerca si delinea ha bisogno però di un ultimo tassello per essere completato. Il rapporto fra l'immagine 'manifesta' del mondo e la sua controparte scientifica, così come la relazione fra una filosofia concettualista della mente e una invece non-concettualista non sono soltanto punti di attrito fra i due schieramenti sellarsiani, ma anche fra la filosofia sellarsiana, intesa nel suo complesso e quell'ampio fronte di prospettive che si richiamano alla tradizione fenomenologica ed esistenziale. Il dibattito tra Hubert Dreyfus e John McDowell, per citare un esempio celebre, mostra con chiarezza come la lettura sellarsiana 'di sinistra' sia stata problematizzata anche da autori che, pur non avendo Sellars come riferimento, ritengono che la critica al mito del dato e il concettualismo in filosofia della percezione siano tesi che non possono essere accettate come definitive. Vi è in effetti una sostanziale assonanza fra le critiche al concettualismo in filosofia della percezione, e specialmente alla posizione di McDowell, mosse da Millikan (2017) e Dreyfus (2013), nonostante i due autori vengano da tradizioni completamente diverse. L'importanza del rapporto fra la filosofia di Sellars, la nozione di esperienza e una analisi fenomenologica di quest'ultima è particolarmente rilevante se si considera che proprio negli ultimi anni vari autori che hanno tentato di creare un 'centro' interpretativo fra destra e sinistra lo hanno fatto proprio inserendo all'interno della cornice naturalistica sellarsiana vari strumenti concettuali derivanti da una lettura 'naturalizzata' della fenomenologia merleau-pontiana, husserliana e di matrice esistenziale-pragmatista¹⁶. Joseph Rouse (2015) ha ad esempio elaborato un progetto filosofico secondo il quale la riconciliazione fra le due immagini è possibile soltanto pensando in maniera nuova la nostra esperienza del mondo manifesto, progetto per il quale egli ritiene necessario ricorrere a una analisi fenomenologico-pragmatica della nostra esperienza e unirla a una concezione

¹⁶ Cfr. Rouse (2015), Okrent (2007, 2018), Sachs (2014), Seibt (2009, 2016), O'Shea (2010, 2021), Christias (2016, 2018, 2020), Gironi (2018).

sellarsiana del rapporto fra natura e norma. Rouse offre ottime motivazioni per pensare una sintesi fra le due posizioni che, invece di portare la concettualità fino al cuore della sensibilità (come vorrebbe, secondo l'autore, la posizione sellarsiana 'di sinistra'), utilizza risorse fenomenologiche per portare il carattere motivazionale e pratico dell'esperienza mondana fino al cuore dello spazio concettuale delle ragioni. Così Merleau-Ponty e Heidegger salverebbero Sellars da una concezione deficitaria dell'esperienza sensibile, mentre quest'ultimo supererebbe il residuo di 'datità mitica' presente in un'analisi di tipo fenomenologico e offrirebbe strumenti per pensare la sensibilità in chiave normativa. La tendenza alla *naturalizzazione* del discorso fenomenologico che, instaurando un dialogo fra l'opera di Merleau-Ponty e le scienze cognitive, ha portato all'emergere della prospettiva *enattiva*¹⁷ costituisce per gli autori menzionati un modo nuovo di pensare il rapporto fra soggettività, norma e natura che non era ancora presente negli anni in cui Sellars andava scrivendo i propri saggi¹⁸.

Nonostante questa prospettiva sia a mio avviso davvero promettente è innegabile che essa sia al momento ancora minoritaria, e che anzi generalmente il dialogo fra prospettive fenomenologico-esistenziali e sellarsiane è stato perlopiù critico. Ciò è sicuramente dovuto a due fattori:

(1) Come ho brevemente anticipato, è vero che gli autori della destra sellarsiana hanno generalmente difeso la nozione di 'contenuto non concettuale'; tuttavia ciò è stato fatto principalmente seguendo considerazioni di ordine naturalistico e riduzionista, cioè all'interno dell'annosa questione della naturalizzazione della coscienza e della mente. Le teorie

¹⁷ Il termine enattivismo copre al giorno d'oggi un'ampia cornice concettuale che include, a sua volta, diverse declinazioni. Gli esiti principali raccolti in questa cornice sono sostanzialmente tre: l'enattivismo autopoietico (i cui autori di riferimento sono Humberto Maturana e Francisco Varela), l'enattivismo sensomotorio (si vedano i lavori di Ezequiel Di Paolo e Alva Noë) e l'enattivismo radicale (proposto essenzialmente da Daniel Hutto e Glenda Satne). In questa sede non è possibile descrivere nel dettaglio le caratteristiche e gli sviluppi delle tre correnti (a tal proposito rimando a: Ward – Silverman – Villalobos (2017)). Per offrire un'idea generale della natura delle tre letture enattive, basti dire che la differenza tra di esse risiede nel rispettivo focus su particolari aspetti programmatici presenti in *The Embodied Mind*. L'enattivismo autopoietico, per esempio, individua l'origine della cognizione umana nella biodinamica dei sistemi viventi, intesi in termini di interscambio teleologico di sostanze da parte dell'organismo con l'ambiente. L'enattivismo sensomotorio mira ad analizzare la struttura e il contenuto dell'esperienza percettiva in termini di relazionalità tra sensazione e attività corporea ed infine l'enattivismo radicale rigetta qualsiasi tipo di spiegazione rappresentazionalista, interpretando i processi cognitivi come risultati di complesse interazioni non solo biologiche o corporee, ma anche e soprattutto di natura sociale.

¹⁸ Secondo l'interpretazione di Johanna Seibt (2016, 2009) e da alcuni recentissimi contributi di Sachs (2016, 2018), è proprio guardando alle scienze 'enattive' e alle teorie della mente estesa che è possibile recuperare alcune intuizioni seminali della riflessione sellarsiana: in questo modo le criticità apparenti in filosofia della percezione verrebbero ridimensionate se lette alla luce del più ampio dibattito sul rapporto fra mente, cognizione e natura che è emerso a partire dalle critiche al cognitivism in filosofia della mente.

sellarsiane in merito all'intenzionalità e il suo uso del concetto di *picturing* sono state dunque utilizzate per difendere la possibilità di una trattazione causale del rapporto fra soggetto e mondo, e non per tematizzare, invece, *l'esperienza* pre-concettuale in un senso descrittivo di questo termine. Gli autori della 'destra' sellarsiana sono stati così spesso rappresentati come promotori di un riduzionismo spietato: ad esempio, una prospettiva come quella di Churchland ha inteso le affermazioni sellarsiane sulla riducibilità tra immagini come una totale negazione dell'immagine manifesta e come la denuncia della sua totale illusorietà. Inutile dire che una prospettiva di questo tipo mal si coniuga con la tendenza marcatamente anti-riduzionista e col sospetto verso il concetto stesso di 'naturalismo' che ha segnato l'impostazione fenomenologica a partire dal discorso di Husserl. Per fare un esempio appartenente alla letteratura recente, nell'introduzione a *La Mente Fenomenologica* Dan Zahavi e Shaun Gallagher affermano che «da fenomenologia respinge [...] la prospettiva, al momento fatta propria da molti naturalisti, secondo la quale la scienza naturale è la misura di tutte le cose, di quel che c'è e di quel che non c'è» (Zahavi-Gallagher 2008: 66), identificando dunque nel celebre *scientia mensura* sellarsiano un paradigma filosofico che l'approccio fenomenologico dovrebbe rifiutare. Se le cose sono poste in questi termini, è naturale che proprio quei filosofi che più si sentono vicini al naturalismo sellarsiano non siano stati attratti da un approccio di questo tipo. Le obiezioni poste ormai da molti anni da Dennett (cfr. 1991) alla fenomenologia sono comprensibili proprio in questo quadro concettuale: il suo bersaglio polemico è proprio la tendenza anti-naturalista in filosofia della mente che, per buona parte del secolo scorso, era stata tipica di prospettive fenomenologiche.

(2) In secondo luogo, la lettura concettualista tipica della sinistra sellarsiana ha finito per oscurare la posizione sellarsiana autentica e ha attirato così verso Sellars delle critiche – come cercherò di mostrare - perlopiù immeritate. Ad esempio Gail Soffer (2003) ha inteso difendere un approccio fenomenologico (in particolare husserliano) dall'accusa di fare uso di un concetto 'mitico' di datità, e ha anzi affermato che proprio un'analisi fenomenologica della percezione è più difendibile della posizione sellarsiana, che commette l'errore di focalizzarsi troppo sul linguaggio, sottostimando così il carattere qualitativo e pratico dell'esperienza. Soffer lega la posizione di Sellars a un fortissimo concettualismo, e afferma che proprio Husserl mostrerebbe come «vi sia una forma di percezione che non è predicativamente strutturata e non presuppone un linguaggio verbale socialmente trasmesso» (Soffer 2003: 314). In maniera simile Robert Hanna afferma che è sbagliato, seguendo la lettura mcdowelliana, utilizzare la critica al mito del dato come una via verso il concettualismo (teoria

percettiva da lui ritenuta estremamente deficitaria). Bisogna piuttosto riconoscere che ciò che la critica a questa nozione mette in discussione è al più una concezione ‘sensoriale’ del contenuto non concettuale, ma essa non può confutare una teoria del contenuto non concettuale inteso come contenuto *rappresentazionale* (Hanna 2011b: 326)¹⁹.

Sempre seguendo questa logica, Roberta Lanfredini ha voluto difendere una concezione fenomenologica della ‘datità’ dalla critica sellarsiana, impegnandosi a mostrare come la sensibilità abbia una *struttura propria*, non dovuta al suo essere «intrisa di concetti» (Lanfredini 2012: 527). In maniera opposta, nel suo esaustivo saggio sulla metafisica sellarsiana della percezione Paul Coates (2013) dedica invece l’argomentazione più lunga del libro a criticare la posizione enattivista, specialmente quella di Alva Noë, sostenendo che soltanto la posizione di ‘realismo critico’ difesa da Sellars è corretta per descrivere la struttura della percezione senza cadere in un ingenuo realismo diretto che a suo dire discenderebbe da tutte le prospettive che si basino su considerazioni fenomenologiche e non diano la giusta importanza a una spiegazione *causale* dell’esperienza percettiva²⁰. Infine Dan Zahavi (2018), in un recente contributo, ha invece argomentato che posizioni come quelle difese da Coates commettono sempre l’errore ‘cognitivistico’ di pensare al mondo fenomenico come a un ‘velo’ che si frappone fra il soggetto e il mondo, ricadendo in un ‘internalismo’ in merito ai contenuti dell’esperienza percettiva dal quale proprio la tradizione fenomenologica è in grado di liberarci.

Queste criticità non possono certo essere negate. Tuttavia a mio avviso è possibile individuare una strategia di risposta che, radicandosi negli scritti sellarsiani, offra un contributo al dibattito più recente. Stupisce infatti che anche chi, come Rouse, va in una direzione di dialogo fra le posizioni menzionate, non menzioni il fatto che Sellars avesse una buona conoscenza della fenomenologia e che i riferimenti a questa corrente filosofica siano presenti in vari suoi scritti. In realtà, la presenza di un debito sellarsiano nei confronti di una analisi fenomenologica dell’esperienza e in particolare della percezione è stata trascurata dalla

¹⁹ Egli intende dire che è possibile parlare di rappresentazioni non concettuali, e non vedere in ciò una datità mitica, se non si concepiscono queste rappresentazioni come vicine a entità auto-validanti come i famosi dati sensoriali. Egli afferma chiaramente che «Il non-concettualismo è una tesi sul *contenuto rappresentazionale*, e non sul contenuto sensoriale o fenomenale [...] Il non-concettualismo afferma che i nostri *incontri* col mondo, pre-discorsivi e essenzialmente *embodied*, fintanto che sono direttamente referenziali, e fintanto che sono guidati e mediati da contenuti non concettuali, sono essenzialmente *incontri proto-razionali* cognitivi e pratici, e non incontri col mondo *non razionali*, *non cognitivi* e *non pratici*» (Hanna 2011b: 327).

²⁰ Eppure, proprio in un contributo al dibattito con Dreyfus, Noë difende la posizione di McDowell, integrando la propria visione sensomotoria dell’esperienza con quella normativa della concettualità (Noë 2013).

quasi totalità degli interpreti²¹, nonostante Sellars rimarchi questo debito più volte in alcuni luoghi seminali della propria produzione. Ciò avviene sorprendentemente proprio nei saggi più tardi, come le *Carus Lectures* e le *Notre Dame Lectures* [WSNDL], che però sono state largamente ignorate. Nessun sellarsiano ‘di destra’ ha dato infatti particolare importanza alla convinzione sellarsiana che fosse necessario ammettere un contenuto aspettuale, fenomenico dell’esperienza e che anche in questo modo si potesse illuminare la nozione di ‘contenuto non concettuale’. Dennett (1981) ha addirittura esplicitamente criticato l’uso, da parte di Sellars, di argomenti fenomenologici, contribuendo a una comune dimenticanza di questo lato del pensiero sellarsiano dalla quale soltanto in anni recenti la critica sta iniziando a rendersi conto. Nel leggere le critiche mosse dai fenomenologi citati nel paragrafo precedente non si può non essere colpiti da come questi autori, pensando di criticare Sellars, in realtà abbiano in mente soltanto l’immagine *concettualista* di questo autore e non citino mai i suoi richiami al contenuto fenomenologico dell’esperienza. Così facendo, pensando di criticarlo, enunciano posizioni che egli invece probabilmente sottoscriverebbe (sebbene al netto di alcune differenze). Soffer, ad esempio, cita nel suo articolo soltanto EPM e *Phenomenalism* [PH] e non approfondisce in alcun modo la teoria sellarsiana della coscienza sensibile, Lanfredini - che pure ha commenti a mio avviso corretti sulla teoria sellarsiana della percezione - non nota che, perlomeno come requisito generale, Sellars stesso in SM richiede proprio che la sensibilità vada vista come dotata di una struttura *autonoma*, suscitando lo scandalo di McDowell e muovendo a Kant un’accusa di ‘concettualismo’ molto vicina a quella mossagli da Husserl²². Infine è quasi paradossale come Hanna, nell’opporre alla critica al mito del dato, enunci una concezione *rappresentazionale* degli stati di coscienza non concettuale che è praticamente la stessa che Sellars ha sviluppato sia in SM che in vari saggi dedicati al concetto di *picturing*, mostrando verso questa nozione un disinteresse tanto comune quanto problematico.

Se in questo modo è possibile offrire una prospettiva che risponda alle accuse di concettualismo, anche le accuse di aderire a una forma troppo riduttiva di naturalismo in filosofia della mente, che non darebbe giustizia all’esperienza manifesta del mondo, possono trovare una risposta. Ciò che stupisce maggiormente è che, come si legge con chiarezza nelle sue riflessioni autobiografiche, fu proprio l’interesse per una versione *naturalizzata* della

²¹ Tra le eccezioni bisogna menzionare Sachs (2014), Nunziante (2018, 2020), Corti (2021), Gupta (2012), Hanna (2014) e Moran (2012).

²² Se essa sia o meno corretta è oggetto di dibattito e non è lo scopo di questo lavoro esprimere una posizione in merito.

fenomenologia husserliana ad esercitare una grande influenza sullo sviluppo del pensiero sellarsiano. Alla luce del dibattito riassunto precedentemente, questa lacuna è davvero sorprendente. Sia gli autori di destra che di sinistra sono infatti accomunati dall'aver trascurato la particolare dialettica tra analisi logico-fenomenologica e progetto naturalistico che ha animato gran parte della riflessione di Sellars²³. L'affermazione secondo la quale il proprio naturalismo dovrebbe essere in grado di 'salvare i fenomeni' è rimasta così incompresa, quando andrebbe invece ripensata più a fondo. Ironicamente, anche chi ha notato questa polarità non ha però ritenuto opportuno difendere la strategia sellarsiana: ad esempio Gupta (2012), dopo aver mostrato con un'analisi critica molto accurata i problemi che emergono dal tentativo sellarsiano di unire un'analisi logico-fenomenologica dell'esperienza al proprio progetto di 'naturalizzazione', ritiene però che ciò porti soltanto a una serie di contraddizioni che vanno a discapito di entrambi i progetti teorici. Raccomanda pertanto un'analisi che tenga separati i due piani. Il presente lavoro parte invece da un punto di vista diverso in quanto intende rendere giustizia a questa polarità interna, interpretando il pensiero sellarsiano attraverso il ricorso esplicito alla nozione di 'esperienza' e mostrando la peculiarità della prospettiva mantenuta dall'autore fino agli scritti più tardi. Attraverso questa analisi vorrei infatti mostrare come Sellars abbia inteso rendere giustizia *sia* alla fenomenologia della nostra esperienza manifesta, *sia* alla convinzione naturalistica che questa esperienza necessiti di una categorizzazione che passi attraverso l'ontologia delle scienze naturali.

3. Struttura del lavoro

Le considerazioni precedenti costituiscono lo sfondo all'interno del quale si muove il presente lavoro. Chiaramente, lo scopo che questo lavoro si propone non è, né potrebbe essere, quello di restituire un'immagine del Sellars 'autentico', rispetto alla quale le interpretazioni menzionate si costituirebbero solo come delle prese di distanza o delle distorsioni da una verità di per sé chiara e distinta. Al contrario, il punto di partenza della presente indagine è proprio il riconoscere che Sellars stesso è stato molte volte ambiguo e che dunque molte delle differenze citate erano già iscritte nel suo pensiero. Più

²³ Per una analisi di questa nozione cfr. Gupta (2012), Rosenberg (2007, 1986).

modestamente, ci si propone uno scopo diverso ma anche maggiormente raggiungibile, cioè il prendere le distanze da alcune tendenze interpretative divenute molto comuni che, a mio avviso, distolgono l'attenzione da alcuni aspetti molto interessanti del pensiero sellarsiano e contribuiscono a veicolarne un'immagine incompleta. Una volta fatto ciò, metterò in luce un modo *nuovo* di affrontare alcuni importanti temi sellarsiani, che sia in grado di rispondere alle criticità più comuni nel dibattito contemporaneo. La presente tesi parte dalla convinzione che sia necessario proporre un nuovo 'concatenamento testuale' in grado di problematizzare quelli più famosi menzionati in precedenza. Ciò, come detto, senza mettere in discussione l'autonomia e la validità di quei progetti filosofici che, ispiratisi a Sellars, hanno poi preso una strada del tutto indipendente.

Da un punto di vista metodologico, intendo mettere in discussione la preminenza assegnata dalla critica a EPM nel fornire l'immagine 'standard' del pensiero di Sellars. Tra tutti i suoi scritti, EPM spicca infatti sia per il numero esorbitante di citazioni a esso riferite, sia per essere stato assunto come 'lo' scritto sellarsiano al tempo stesso programmatico e definitivo, come se il suo pensiero non avesse conosciuto sviluppo alcuno negli anni successivi. Ciò ha fatto sì che gli scritti pubblicati dopo EPM e SM siano stati generalmente trascurati dalla critica, impedendo così di notare alcune novità nel pensiero di Sellars che avrebbero permesso di interpretarlo con maggiore accuratezza²⁴. Ciò vale specialmente per le *Carus Lectures*, alle quali nel corso di questa trattazione sarà dato ampio spazio, nella convinzione che facendo 'reagire' le tesi di EPM con questo e altri scritti più tardi sia possibile offrire una risposta testualmente solida alle problematiche precedentemente esaminate.

Il lavoro è in quattro capitoli.

Il primo capitolo ha come oggetto di analisi il particolare contesto storico nel quale Sellars si è potuto avvicinare alla fenomenologia. Come prima cosa, verrà analizzato il dibattito fra Hubert Dreyfus e John McDowell, in modo da esplicitare il quadro teorico all'interno del quale si svolgerà la successiva analisi storico-concettuale. Nella sezione seguente intendo spiegare cosa Sellars potesse intendere nell'affermare che la versione 'naturalizzata' della

²⁴ Per quanto riguarda invece *Science and Metaphysics*, anche se è vero che questo lavoro offre una visione piuttosto completa del suo pensiero almeno fino alla fine degli anni '60, ponendosi così come una sorta di 'compendio' degli scritti precedenti, è innegabile che questo testo presenti notevoli difficoltà interpretative, a tal punto che persino gli interpreti più accorti ne hanno denunciato l'oscurità (Cfr. McDowell (2009), O'Shea (2018)). Il testo, che costringe il lettore a una doppia fatica esegetica sia kantiana che sellarsiana, non sembra essere, dopotutto, così adatto a essere assunto come chiave di lettura della posizione di Sellars. Inoltre non si può non notare che Sellars ha scritto, e non poco, per quasi altri vent'anni dopo SM, e dunque anche quest'opera non può vantare uno sguardo complessivo sul sistema sellarsiano il quale, se ha il difetto dell'oscurità, ha senza dubbio il pregio di essere un incessante ripensamento e affinamento delle proprie categorie, fino alla morte dell'autore.

fenomenologia husserliana promulgata da Marvin Farber ha avuto su di lui un'importante influenza. In questa sezione, dunque, esaminerò *che tipo* di fenomenologia Farber intendeva difendere e anche *che tipo di naturalismo* egli avesse in mente, legando la sua prospettiva a quella di Roy Wood Sellars. Dedicherò un'ampia analisi a queste figure, nonché alla particolare temperie culturale con la quale la fenomenologia 'farberiana' intendeva dialogare. Così facendo mostrerò la somiglianza fra molti problemi analizzati dalla fenomenologia husserliana e quelli posti da vari filosofi in relazione al dibattito sul concetto di 'datità', che impegnava l'accademia americana in quegli anni. In maniera simile, mostrerò i punti di affinità e di distanza tra il naturalismo difeso da Farber e l'anti-naturalismo del quale Husserl si fece promotore perlomeno a partire da *Filosofia come Scienza Rigorosa*. In questo modo offrirò una lettura in grado di comprendere in che modo affrontare la nozione di *esperienza pre-concettuale* nella filosofia sellarsiana. Infine, sarà esaminato il luogo nel quale Sellars ricorre esplicitamente a una analisi fenomenologica, facendo anche direttamente il nome di Husserl, ovvero la filosofia della percezione. Verrà quindi definita la nozione di 'contenuto descrittivo', la cui importanza sistematica sarà approfondita nell'analisi successiva.

Il secondo capitolo è dedicato a una interpretazione di *Empirismo e Filosofia della Mente*, volta a mettere in discussione alcune delle più comuni letture di questo famoso scritto. Rifacendomi in particolare all'interpretazione datane da Richard Rorty, problematizzerò la nozione di 'nominalismo psicologico' definita appunto per la prima volta in EPM. In questo modo sosterrò che, sebbene la critica al 'mito del dato' costituisca effettivamente uno dei pilastri del pensiero sellarsiano, concentrarsi eccessivamente sulla formulazione di questa tesi per come essa è espressa in EPM impedisca di comprendere appieno la *pars construens* che Sellars aveva in mente e che non è del tutto presente nel famoso lavoro del 1956. Si argomenterà, in breve, che la posizione che scaturisce dalla critica al mito del dato non deve per forza negare una struttura dell'esperienza indipendente dal linguaggio, come la tesi del nominalismo psicologico sembra affermare. In questo modo, metterò anche in discussione quella pervasività del concettuale nella nostra esperienza così spesso legata al nominalismo psicologico. Piuttosto, mostrerò come la critica espressa in EPM vada contro una *particolare* forma di datità - quella 'linguistica' e concettuale - ma non si opponga al pensare una datità *esperienziale*, purché essa sia assunta come non epistemica. Si metterò quindi in discussione quella immagine di Sellars 'padre' del concettualismo contemporaneo che, come è stato mostrato, è divenuta così famosa da essere spesso assunta come ovvia. La direzione della presente ricerca sarà dunque necessariamente critica verso la lettura tipica della sinistra

sellarsiana, in quanto si basa sulla convinzione che proprio la difesa di una *discontinuità fra senso e intelletto* costituisca un vero *filo rosso* che lega varie fasi della produzione del filosofo, permettendo dunque di concepire questa datità esperienziale in una forma che non ricada nel ‘mito del dato epistemico’, cioè quello che viene definito in EPM.

Il terzo capitolo è invece dedicato a problematizzare una lettura comune della *destra* sellarsiana, partendo dalla constatazione che tanto gli autori di questo schieramento quanto quelli di quello opposto sono partiti proprio da una negazione di quella *autonomia dell'esperienza* che invece Sellars non aveva inteso mettere in discussione. Come prima cosa offrirò una analisi del primo capitolo di *Science and Metaphysics*, e in particolare delle sezioni nelle quali Sellars descrive il modo per lui più corretto di trattare quella che Kant aveva chiamato la ‘coscienza sensibile’. Successivamente, esaminerò la posizione di Daniel Dennett in merito al modo più corretto di trattare la naturalizzazione della coscienza sensibile, e la problematizzerò con un’argomentazione di tipo fenomenologico, per mostrare poi la sintonia fra questa posizione e quella espressa da Sellars nelle *Carus Lectures*. Questo testo, generalmente trascurato, sarà fatto interagire con EPM e costituirà il fondamento di questa sezione. Sempre riferendomi ad esso metterò in luce, questa volta da un punto di vista concettuale, la dialettica fra analisi fenomenologica e postulazione scientifica che Sellars esplicita in questo scritto. Rifacendomi alla nozione di ‘mito del dato categorico’ mostrerò perché, pur essendoci molte sintonie con un’analisi fenomenologica dell’esperienza, la posizione sellarsiana ha dei buoni motivi per distanziarsi da essa. In questo modo l’analisi storico-concettuale del primo capitolo mostrerà la sua importanza nel fornire una corretta interpretazione di alcuni dei testi sellarsiani meno studiati, e verrà fornita una risposta adeguata alle critiche dei fenomenologi che ho menzionato. La sezione sarà quindi conclusa dopo aver mostrato come il concetto di *esperienza* definito nei primi capitoli agisca, pur silenziosamente, *tanto* contro l’interpretazione di ‘sinistra’ *quanto* contro quella di ‘destra’.

Il quarto capitolo sarà invece dedicato a una interpretazione del concetto di *picturing*, incentrato sulla nozione di ‘esperienza’ per come è stata definita nelle sezioni precedenti. Tramite un commento a *Being and Being Known* mostrerò come il concetto di *picturing* sia utilizzato da Sellars come *pars construens* in grado di rispondere alle critiche alla datità mosse in EPM. Collegandomi poi al terzo capitolo, mostrerò le riflessioni ‘meta-filosofiche’ che stanno alla base di questa nozione. Mostrerò così come questo concetto vada visto come quello più adatto per descrivere una forma di datità ‘pre-concettuale’ e lo spazio ‘logico’ ad essa connesso senza cadere in entrambe le forme del mito del dato esaminate. Infine, tramite

un confronto con altri scritti, precedenti e successivi, nei quali ricorrono i temi menzionati in questo capitolo, mostrerò gli sviluppi da esso avuti nella riflessione sellarsiana. Descriverò così la maniera a mio avviso più corretta di intendere i limiti e le potenzialità del non-concettualismo difeso da Sellars. In particolare, mostrerò come sia possibile leggere le sue riflessioni in merito al contenuto delle sensazioni legandole alla discussione sui *sistemi rappresentativi animali*, che costituisce il punto di arrivo della speculazione sellarsiana concernente il *picturing*.

CAPITOLO I. FILOSOFIA SELLARSIANA, FENOMENOLOGIA, NATURALISMO: ALCUNE RIFLESSIONI STORICO-CRITICHE

1. Il dibattito Dreyfus – McDowell: per un confronto critico

È stato proprio Sellars ad affermare che la storia della filosofia è la *lingua franca* che rende possibile la comunicazione fra filosofi e che senza di essa la filosofia, lasciata ‘a se stessa’, è «se non cieca, perlomeno muta» (SM: §1). Questa affermazione è valida in modo particolare per l’oggetto che si intende trattare in questo capitolo, ovvero la complessa relazione (sia storica che concettuale) fra la filosofia sellarsiana e diverse prospettive di orientamento fenomenologico²⁵. Nel più recente dibattito che ha coinvolto filosofi (e interpreti) sellarsiani e studiosi appartenenti alla scuola fenomenologica si ha infatti spesso l’impressione che ciascuno abbia di mira soltanto un bersaglio parziale e non sia mai possibile giungere a una visione d’insieme che possa dirsi soddisfacente. Come ho anticipato in sede introduttiva la relazione fra queste due scuole filosofiche è stata perlopiù critica, e in particolar modo è stato chiamato in causa il modo di trattare la nozione di *esperienza*, specialmente percettiva, e la possibilità di offrire una trattazione naturalistica di questa problematica nozione. Per gettare luce su un tema tanto controverso, è utile partire da un dibattito recente che ha coinvolto

²⁵ La parola orientamento è motivata da alcune considerazioni di ordine storico che non è possibile approfondire totalmente in questa sede, in quanto meriterebbero una trattazione separata che allontanerebbe l’argomentazione dal suo obiettivo più prossimo. Posso però presentarle brevemente in modo da giustificare l’uso di questo termine e di termini affini. La parola ‘fenomenologia’ copre una tradizione di pensiero che si è sviluppata per quasi tutto il ‘900: se originariamente essa poteva essere identificata con la produzione husserliana, già dai lavori di Heidegger e Merleau-Ponty ha iniziato a subire varie modificazioni concettuali per nulla indifferenti. In anni ancora più recenti, come ho in parte già anticipato, la fenomenologia è stata avvicinata da vari interpreti alle scienze cognitive, utilizzando risorse concettuali riscontrabili nei lavori tardi di Husserl e di Merleau-Ponty per operare una sintesi probabilmente impensabile all’inizio del ‘900. Nel dibattito che si sta esaminando questa tendenza è ancora più evidente: per questo ho preferito non utilizzare un termine troppo connotato dal punto di vista storico. A ciò si deve aggiungere che le considerazioni menzionate valgono ancora di più per il destino della fenomenologia *in America*, che è quello che fornisce di fatto la base storico concettuale alle riflessioni di questo capitolo e in generale di questo lavoro. Le particolari vicissitudini che hanno accompagnato la ricezione della fenomenologia in terra americana sono estremamente complesse: per una loro analisi rimando ai saggi contenuti in Ferri (2019) e Manca – Nunziante (2020). Posso solo accennare al fatto che questa particolare corrente di pensiero ha dovuto per forza ibridarsi con tradizioni differenti presenti negli stati uniti, come il pragmatismo americano, la tradizione ‘naturalistica’ della quale hanno fatto parte Dewey, il padre di Sellars, Roy Wood e Marvin Farber. Ha infine dovuto dialogare con l’emergente tradizione ‘analitica’, specialmente dopo l’influenza dei lavori di Russell e Wittgenstein in terra americana. Per questo motivo sarebbe utopico offrire una definizione univoca di questo termine ed è più corretto, posto che il lavoro ha come oggetto principale la filosofia sellarsiana, utilizzare termini con un significato più generale, il cui senso sarà del resto esplicitato meglio dalle riflessioni che seguono.

John McDowell e Hubert Dreyfus, e al quale poi hanno partecipato vari filosofi sia sellarsiani che di orientamento fenomenologico. Questo dibattito tocca molti dei punti salienti che saranno esaminati nel corso di questo lavoro, e costituiranno come le domande di sfondo che saranno poste alla filosofia di Sellars per vedere se e come essa riesce a rispondere. Come mostrerò, infatti, i temi discussi dai due filosofi erano come già presenti, *in nuce*, nella riflessione sellarsiana, costituendo all'interno di essa una dialettica fra analisi 'fenomenologica' e spiegazione 'scientifica' che la critica ha tendenzialmente ignorato ma che può invece essere utile proprio per comprendere alcuni degli scritti più oscuri del filosofo di Pittsburgh. In un certo senso, questo dibattito esemplifica alcune polarità che sono spesso presenti nelle discussioni fra chi segua una prospettiva fenomenologico esistenziale, come Dreyfus, e chi, come McDowell, discenda da una tradizione 'analitica' (in senso lato).

Nel dibattito in questione (Scheer 2013), Dreyfus e McDowell dibattono sulla natura dell'esperienza. Il primo (Dreyfus 2013) accusa McDowell di quello che chiama il 'mito della pervasività del mentale'²⁶, cioè la convinzione, espressa chiaramente in *Mente e Mondo*, che le capacità di riflessione razionale e articolazione concettuale siano pervasive nella nostra vita di coscienza e giungano a inglobare totalmente anche la facoltà della sensibilità²⁷ senza lasciare nulla fuori dallo spazio concettuale delle ragioni, che per McDowell si pone dunque come 'senza limiti' (*unbounded*). La critica di Dreyfus si colloca all'interno di un progetto filosofico che egli porta avanti ormai da molti anni²⁸, il cui bersaglio principale è la tendenza filosofica a vedere nella razionalità tipicamente umana una capacità 'distaccata', a partire dalla quale un soggetto già costituito si rivolge come 'a distanza' verso un mondo ambiente che gli sta di fronte e verso il quale egli è in grado di esercitare liberamente la propria capacità di giudizio. Utilizzando una serie di argomentazioni che risalgono alla filosofia di Heidegger e di Merleau-Ponty, Dreyfus argomenta (qui e altrove) che una posizione di questo tipo perde di vista totalmente la distinzione – già husserliana – fra *esperienza* e *giudizio*, senza cogliere che nella nostra relazione sensibile al mondo noi non esercitiamo la facoltà linguistica del giudizio, ma siamo in grado di «cogliere, prima di ogni giudizio, una sintesi immanente al

²⁶ Dreyfus, nella sua introduzione al volume di Todes, aveva già presentato la tesi di Todes, *Body and World*, (Todes 2001) come una critica 'ante litteram' della posizione di McDowell in *Mind and World* (McDowell 1994). Per un commento critico su questo modo di leggere il rapporto fra Todes e McDowell cfr. Rouse (2015, 2013, 2005).

²⁷ Questa terminologia kantiana, col suo richiamarsi a una differenza fra le facoltà della sensibilità e quella dell'intelletto, è utile perché è impiegata sia da Dreyfus che da McDowell per articolare la propria posizione

²⁸ L'opposizione a McDowell si colloca in questo senso all'interno della critica al paradigma 'razionalista' in filosofia della mente iniziata con la critica alle prime teorie dell'intelligenza artificiale presenti in Dreyfus (1979)

sensibile» Merleau-Ponty (2003: 78). Dreyfus argomenta dunque che il nostro coinvolgimento col mondo è prima di tutto corporeo, *pre-riflessivo* e *pre-concettuale*, rendendo possibile una posizione come quella di McDowell solo a patto di trascurare un'ampia regione della nostra esperienza cosciente e pre-cosciente. L'immagine del pensiero che emergerebbe dunque dalla posizione esposta in *Mente e Mondo* trasformerebbe così l'«io posso» presente nella nostra esperienza pratica e quotidiana in un «io penso» ubiquo e di natura trascendentale, portando a una concezione della soggettività intellettualistica e distante dall'immediatezza della vita *agita*. Questa avversione alla posizione mcdowelliana è sicuramente dovuta anche alla particolare posizione assunta da Dreyfus nel corso degli anni. Da molto tempo (cfr. Dreyfus 1979) egli si è infatti speso in una serrata critica al *cognitivismo*, opponendo ad esso la riflessione sul rapporto fra corpo, linguaggio e cognizione che ha costituito uno dei maggiori contributi della tradizione fenomenologica al recente dibattito con le scienze cognitive. Se infatti il pensiero è visto, come volevano i primi cognitivisti, come una capacità normativa di *'rule-following'* completamente formale, diviene possibile pensare la sua *'trascrizione'* in qualsiasi tipo di sostrato che è rispetto ad esso del tutto inerte. Il corpo – argomenta il filosofo – con la sua *normatività pratico-abituale* finisce così per sparire dall'immagine filosofica cognitivista, in quanto assume semplicemente la funzione di un sostrato causale la cui natura è essenzialmente contingente. Viceversa per Dreyfus e per tutti quei filosofi che, a partire perlomeno dai lavori di Varela e Maturana, hanno portato avanti una sintesi fra scienze cognitive e tradizione fenomenologico-esistenziale (con speciale riferimento ai lavori di Merleau-Ponty e Martin Heidegger), il corpo si pone invece come lo *sfondo imprescindibile* della cognizione, la quale (per citare uno slogan divenuto ormai molto comune) non si pone come una attività intellettualisticamente distaccata e contemplativa, ma come un processo essenzialmente corporeo (*embodied*), situato in un dato ambiente (*embedded*), esteso nel tempo e nello spazio (*extended*), e in una continua tensione e iterazione fra i due *'poli'* del corpo organico e del mondo ambiente circostante (*enacted*). Questo modello *enattivista* anche detto *4E cognition* (in parte anticipato da Dreyfus ormai quasi quarant'anni fa) è stato caratterizzato da un paradigma fortemente anti-rappresentazionalista. Tale paradigma è stato spesso opposto al *cognitivismo* – generalmente inteso in chiave cartesiana – secondo il quale i processi di cognizione avvengono tramite rappresentazioni interne di un mondo essenzialmente *'esterno'* al soggetto, promuovendo un tipo di approccio allo studio dei processi cognitivi e, più in generale, dello sviluppo dell'esperienza umana in termini di interazione dinamica tra organismo vivente e ambiente circostante. Le obiezioni mosse a

McDowell sono dunque comprensibili a partire da questa logica, che serve anche a capire lo sfondo generale all'interno del quale il confronto con Dreyfus deve essere letto: al di là della natura particolare del dibattito, ciò che è interessante è porre la filosofia sellarsiana di fronte a domande generali concernenti la natura dell'esperienza e metterla a confronto con prospettive che non erano, per forza di cose, state direttamente affrontate da Sellars stesso. Passando ora al carattere più specifico dell'argomentazione di Dreyfus, si può notare come gli esempi e i bersagli da lui scelti non rendano giustizia all'ampiezza del quadro all'interno del quale si inseriscono. Egli insiste infatti a lungo sul fenomeno dell'*absorbed coping*, esemplificato dal modo in cui soggetti esperti in una data pratica (e.g., il gioco degli scacchi, la scherma, la danza) sono in grado di svolgere attività estremamente complesse senza bisogno di introdurre in esse un momento di 'riflessione' che, lungi dall'essere utile, distruggerebbe la fluidità del movimento e dell'azione. L'azione orientata è infatti descritta dal fenomenologo come dotata di una sua normatività pratica, all'interno della quale si dispiegano una serie di *motivazioni pratico-abituali* tali da instaurare un 'campo di forze' fra soggetto e ambiente circostante (Dreyfus 2013: 19ss). Affermare, come fa McDowell, che la capacità di riflessione concettuale sia pervasiva nell'esperienza percettiva e motoria è per Dreyfus un tipico 'pregiudizio' filosofico del quale si è prigionieri se, invece di riflettere fenomenologicamente sulla nostra esperienza quotidiana, ci si lascia catturare dall'immagine del pensiero che emerge da una lettura troppo assidua di Cartesio, Platone o Kant.

A questa critica, McDowell (2013) ribatte accusando Dreyfus di essere a sua volta prigioniero di un'immagine, quella dell'"intelletto distaccato". In pratica Dreyfus avrebbe, come unica concezione disponibile di attività concettuale, quella di un soggetto che interrompe la propria pratica di vita e riflette sulla sua azione 'spezzandosi in due', in una maniera simile a quando ci dedichiamo a momenti di conscia auto-analisi delle nostre azioni. Ma le cose, afferma McDowell, non stanno per forza in questo modo. Infatti, argomenta il filosofo, se l'*absorbed coping* descritto da Dreyfus costituisse davvero un terreno 'immune' alla normatività concettuale, sarebbe davvero incomprensibile come un soggetto possa giungere a rispondere a una serie di situazioni (e.g. i giochi, le arti, le arti marziali) che sono tali in quanto dotate di una struttura formata da regole (sebbene pratiche) che il soggetto *deve poter valutare*. Non si potrebbe nemmeno sostenere, portando il discorso all'estremo, che uno scacchista esperto stia agendo 'bene' o 'male', ma solo che stia seguendo in maniera inconscia le direzioni motivazionali del campo percettivo. Ogni rottura riflessiva dall'immersione pratica ci proietterebbe dunque in un mondo completamente 'distaccato', senza connessione con

l'esperienza e dunque senza alcun contenuto determinato (McDowell 2013: 43ss.). Nel criticare la posizione di Dreyfus, McDowell afferma che la propria concezione della sensibilità come concettualità *in atto* (e dunque non meramente passiva) sia sufficiente ad accomodare le riflessioni fenomenologiche, con in più il pregio di dotare la sensibilità di una struttura normativa²⁹.

Di fronte a questo dibattito non si può resistere l'impressione che sia stata sprecata un'occasione di riflessione che avrebbe meritato un dialogo più mutuo. In effetti, sembra che i due filosofi spesso parlino uno sopra l'altro e non utilizzino nemmeno la stessa nozione di 'concetto' e 'attività pratica'. Come mostra in maniera cogente Joseph Rouse (2005, 2015, 2013) McDowell, sulla scia di Sellars, fa uso di una nozione 'normativa' dello spazio concettuale, mentre Dreyfus usa una nozione 'operativo-pragmatica' che si concentra non tanto sullo statuto normativo della pratica in questione ma sulle sue proprietà descrittive³⁰. Gli esempi di *absorbed coping* sono in effetti piuttosto infelici in quanto si prestano facilmente a essere demoliti dalle critiche di McDowell, al punto che persino Taylor Corman (2013), la cui posizione è di fatto affine a quella di Dreyfus, è costretto ad ammetterlo. Tuttavia ci sono, a mio avviso e al di là del fenomeno scelto come fulcro argomentativo, buone ragioni per seguire una critica come quella dreyfusiana, notando che molto spesso i filosofi di scuola sellarsiana hanno una nozione di concettualità troppo pervasiva e tendono a screditare il ruolo della corporeità nella cognizione. Ciò è dovuto sicuramente alla tendenza, tipica della sinistra sellarsiana, ad assestarsi su una posizione concettualista in base alla quale ogni rivendicazione di una strutturazione di esperienza che sia *pre-concettuale* e *pre-linguistica* costituisca di per sé, *indipendentemente dalla sua formulazione*, una forma di 'mito del dato'. Il fulcro del dibattito tra i due filosofi può essere meglio compreso se letto secondo questa logica. È vero infatti che McDowell utilizza una concezione di *concettualità in atto* tale da rispondere alle obiezioni dreyfusiane; tuttavia la sua strategia si basa sul portare la normatività concettuale fino al cuore della sensibilità e ciò è possibile solo a patto di ammettere che essa, di per sé, non possiede una struttura propria. Egli di fatto *estende* lo spazio delle ragioni fino al contatto sensibile col mondo, ma lo fa partendo da una normatività che è essenzialmente concettuale e razionale. Di per sé, McDowell non ha mai detto molto sul ruolo della

²⁹ Per una difesa della posizione dreyfusiana cfr. Corman (2013), per quella mcdowelliana cfr. Noë (2013). Per un confronto fra la nozione mcdowelliana di concettualità *in atto* e la nozione husserliana di *sintesi passiva* cfr. De Warren (2006).

³⁰ Mi sento in sostanziale accordo con questa interpretazione, sposata di fatto anche da Taylor Corman nello stesso volume. Corman tuttavia non manca di accusare McDowell di commettere la 'fallacia scolastica' in base alla quale si assumono come dati quelli che sono in realtà prodotti della riflessione. Su questi temi cfr. più sotto.

corporeità nella cognizione, né ha mai dedicato un'analisi specifica alla facoltà della sensibilità, per esprimersi in termini kantiani³¹. Viceversa Dreyfus discende da una tradizione che ha a più riprese sostenuto che la nostra esperienza percettiva, corporea, e sensibile col mondo manifesta una sua propria struttura e che vi è una differenza d'essenza fra la struttura della sensibilità e quella linguistico-concettuale, sebbene le due appaiano per forza di cose interrelate. Non è lo scopo di questo lavoro esaminare questo tema all'interno della tradizione fenomenologica, ciò che mi interessa è solo porre alcune domande al pensiero sellarsiano. Per il momento possono quindi bastare alcuni appunti generali di carattere storico: anche se la necessità di pensare una regolarità dell'esperienza può essere fatta coincidere con lo spirito stesso dell'analisi fenomenologica husserliana, questo tema si rivela sempre più negli scritti più tardi, che sono proprio quelli che sono stati utilizzati da Merleau-Ponty e Heidegger (gli autori di riferimenti di Dreyfus, Rouse, Noë, e tutti gli altri partecipanti al confronto con McDowell). Così in *Logica Formale e Trascendentale*, in parte nelle *Meditazioni Cartesiane*, e in particolar modo in *Esperienza e Giudizio* e nelle *Lezioni sulla Sintesi Passiva* il lettore può trovare dettagliate analisi che mostrano come le strutture concettuali di carattere superiore e più generale si fondino nel terreno percettivo-sensibile. Viene inoltre sempre più valorizzata la funzione regolatrice data dal *corpo vivo* (*Leib*) nella costituzione dell'esperienza. Questo tema è poi esplicitato, come è noto, dalla *Fenomenologia della Percezione* di Merleau-Ponty, il cui scopo principale è probabilmente la rivendicazione per la percezione di un piano di esperienza autonoma, ed egli mostra lungamente come la tendenza filosofica più comune sia quella di dimenticare questo piano originario leggendo costantemente con categorie che appartengono invece alla facoltà di giudizio. Quando, come ho mostrato nell'introduzione, studiosi appartenenti a questa tradizione muovono a Sellars e ai sellarsiani l'accusa di 'intellettualizzare' l'esperienza o di trascurare gli elementi 'fenomenici' della percezione, hanno generalmente in mente considerazioni di questo tipo, che costituiscono dunque la cornice concettuale all'interno della quale si delinea l'analisi qui proposta.

1.1 Alcune domande generali

Se poste in questi termini, le questioni presenti nel dibattito con McDowell permettono di porre domande cruciali ai testi sellarsiani e interpretarli secondo una luce nuova: sebbene

³¹ Anzi, egli si oppone fermamente alle analisi sellarsiane che vanno in questa direzione.

infatti vi siano stati lavori che hanno posto queste domande alla filosofia sellarsiana intesa in senso ampio, nessuno ha mostrato come i *testi di Sellars* possano rispondere a questioni di questo tipo. È necessario dunque delineare ora alcune questioni fondamentali alle quali si risponderà nelle sezioni seguenti.

Vi è innanzitutto una certa ambiguità connessa al termine stesso di ‘esperienza *pre-concettuale*’. La critica al mito del dato è stata infatti ritenuta puntare il dito contro una delle parole chiave della fenomenologia, portando vari studiosi a chiedersi se essa ne sia veramente colpevole (De Santis 2019; 2015; Sachs 2014; Lanfredini 2012). Al di là della risposta data di volta in volta, è indubbio che è su questa nozione che si sono concentrati la maggioranza dei contributi più recenti in merito al rapporto fra Sellars e la fenomenologia. La critica al mito del dato è stata infatti generalmente associata a un forte concettualismo riguardo alla filosofia della percezione, a sua volta fondato sul *nominalismo psicologico* espresso in EPM, secondo il quale «*qualsiasi* consapevolezza di *generi, rassomiglianze, fatti, [...] entità astratte e [...] particolari*, è una faccenda linguistica» (EPM: §29): proprio questa prospettiva è stata ritenuta incompatibile con un’analisi fenomenologica dell’esperienza (Guardo 2009; Soffer 2003). Sembra che da molte famose tesi sellarsiane, come la normatività del conoscere e il *nominalismo psicologico*, si debba inferire che la nozione di una datità esperienziale, *pre-concettuale*, sia per forza di cose spuria e vada abbandonata. Ma è davvero così? Come sosterrò nella seconda sezione, non è questa l’idea che Sellars aveva in mente nel criticare il mito del dato, ma piuttosto l’idea che è stata veicolata dall’interpretazione di EPM data dalla sinistra sellarsiana.

In secondo luogo, è proprio vero che lo ‘spazio delle ragioni’ giunge fino, per così dire, a inglobare il nostro contatto sensibile col mondo, oppure vi è una differenza tra la normatività concettuale e quella invece che regola il contatto pragmatico col mondo-ambiente? Quest’ultima, come è stato menzionato, viene analizzata sempre più dai fenomenologici ricorrendo al modello ‘interattivo’ della *4E cognition*, andando verso un dialogo con le scienze biologiche e cognitive. Questa tendenza non è presente negli scritti degli autori sellarsiani, specialmente di sinistra ma, è giusto chiedersi, è riscontrabile negli scritti di Sellars? Sebbene egli non affronti questo tema in maniera esplicita, vi sono ottimi motivi per sostenere che anche a questa ultima domanda egli risponderebbe affermativamente. Ciò sarà mostrato, più avanti, con particolare riferimento alla nozione di *picturing*.

Un terzo ordine di questioni riguarda l’uso di una modalità di analisi fenomenologica che abbia come oggetto l’esperienza in generale e la percezione in particolare. Stupisce che

nessuno degli autori che hanno preso parte al dibattito scelto come esempio (ma ciò vale in realtà per la totalità del dibattito su questi temi) menzioni come Sellars stesso conoscesse bene la tradizione fenomenologica e in particolare il pensiero di Husserl, e che all'interno della propria filosofia egli abbia utilizzato spesso una analisi di questo tipo, sebbene al netto di alcuni distanziamenti non indifferenti. Prima di affrontare le questioni maggiormente teoriche appena poste è dunque necessario esaminare la particolare e poco studiata filiazione storiografica che ha legato Sellars alla fenomenologia. In questo modo, infatti, le tesi che saranno avanzate per rispondere alle prime due domande dell'elenco precedente avranno alle loro spalle un quadro di riferimento più solido e i termini impiegati riceveranno una più corretta definizione.

2. Marvin Farber e la fenomenologia in America

L'analisi del dibattito fra Hubert Dreyfus e John McDowell è servita per mostrare alcuni punti di attrito fra le prospettive dei due autori e porre alcune domande da rivolgere ai testi sellarsiani. Tuttavia, prima di addentrarsi in un'analisi di natura maggiormente teorica, è opportuno approfondire il rapporto che lega Sellars alla fenomenologia husserliana, e alla mediazione attuata da Marvin Farber tramite la quale il giovane Sellars si avvicinò a questa modalità di analisi. Questa filiazione intellettuale, che assume una particolare rilevanza se accostata al dibattito esaminato in precedenza, è stata perlopiù trascurata anche dalla critica più recente, probabilmente perché l'immagine che di Sellars più comunemente si ha è derivata da EPM e PSIM, due testi che, per quanto importanti, non restituiscono l'interesse della prospettiva sellarsiana e non contengono i riferimenti più perspicui al pensiero husserliano. È vero infatti che Sellars cita raramente Husserl e mai Merleau-Ponty o Heidegger, che non ha mai scritto una esegesi o un commento a un testo di qualche esponente del movimento fenomenologico. Il filosofo da lui più menzionato è Husserl, ma anche quando fa il suo nome, generalmente menziona la sua posizione in maniera strumentale ai propri scopi, non risparmiando ad essa anche delle forti critiche. Non può stupire, dunque, che il nome di Sellars sia stato spesso considerato come appartenente alla nutrita schiera di quei filosofi di formazione analitica che hanno sempre avuto forti perplessità verso la fenomenologia, intesa sia come scuola di pensiero che come pratica filosofica. Ciò che vorrei tuttavia sostenere in queste pagine è che una interpretazione di questo tipo rischia di essere parziale, non tenendo

conto di come la questione del rapporto tra Sellars e la fenomenologia sia più complessa di quanto appaia a prima vista. Per offrire una interpretazione più corretta, è utile guardare ad alcuni riferimenti che possono essere trovati, oltre che nelle *Autobiographical Reflections* [AR], anche in alcuni testi meno celebri, come ad esempio *Some Remarks on Perceptual Consciousness* [SRPC] oppure in due delle *Notre Dame Lectures* (in particolare in quelle tenute da Sellars nel 1973 e nel 1977 il cui oggetto specifico era la filosofia della percezione), e infine la fenomenologia fa la sua comparsa anche nelle *Carus Lectures* [FMPP], una delle ultime pubblicazioni sellarsiane e sicuramente una delle più complesse. Ciò mostra come i riferimenti alla fenomenologia, per quanto non numerosi, figurino in alcuni importanti luoghi della sua speculazione.

Un punto di partenza utile è sicuramente SRPC, in quanto questo scritto deriva dalla pubblicazione di una conferenza che Sellars tenne presso uno dei meeting annuali della *Society for Phenomenology and Existential Philosophy* nel 1975, il cui tema verteva sui problemi filosofici concernenti la percezione. È interessante notare come il saggio di Sellars costituisca il centro di un ‘dibattito’ al quale parteciparono vari fenomenologi, come si evince dai commenti all’articolo pubblicati nella stessa parte del volume, e che entrambi i commentatori notino la dimestichezza di Sellars col metodo fenomenologico e confrontino la sua analisi della percezione con quella di Husserl (Mohanty 1978; Sukale 1978). Sellars stesso riconosce apertamente questa vicinanza, affermando che: «per più tempo di quanto osi ricordare ho concepito l’analisi (e sintesi) filosofica come affine alla fenomenologia» (SRPC: §5): citazione, questa, sicuramente particolare per un filosofo ‘analitico’. Come nota anche Dermot Moran (2010: 237) per capire esattamente da quanto tempo Sellars avesse frequentato il pensiero husserliano, è utile guardare alle sue *Autobiographical Reflections* in cui egli definisce importante per la sua formazione il periodo di studio passato a Buffalo dal 1933, sotto la supervisione di Marvin Farber, una delle più importanti figure del movimento fenomenologico in America.

Marvin Farber led me through my first careful reading of the *Critique of Pure Reason* and introduced me to Husserl. His combination of utter respect for the structure of Husserl's thought with the equally firm conviction that this structure could be given a *naturalistic interpretation* was undoubtedly a *key influence on my own subsequent philosophical strategy* (AR: 283. Corsivo mio)

Questa citazione aiuta a comprendere e a contestualizzare la prima: si può notare come Sellars si riferisca, più che all’Husserl *filosofo*, alla ‘struttura’ del suo pensiero, individuando in Farber

una delle mediazioni essenziali che lo spinsero a pensare come conciliabili fenomenologia e naturalismo. Sellars si richiama quindi non tanto alla posizione specifica di Husserl, ma all'Husserl *letto da Farber* e questa precisazione è molto importante: come mostra Antonio Nunziante (2018, 2020) infatti, la mediazione di Farber non fu certo marginale, in quanto egli si proponeva di coniugare due parole, *fenomenologia* e *naturalismo*, che negli anni '30 del novecento erano di fatto pensate come antitetiche (anche se, come ho anticipato, questa tendenza è venuta meno in anni più recenti). Proprio a una delucidazione di cosa questi due termini potessero significare per il giovane Sellars è dedicata la sezione seguente. Inoltre, fu *attraverso* Farber che Sellars lesse la prima *Critica* kantiana, testo che come è noto avrebbe avuto una importanza fondamentale per la sua speculazione, e quindi questa citazione autobiografica apre una prospettiva nuova di lettura di alcune delle più importanti pagine sellarsiane. Quale Husserl, possiamo dunque iniziare a chiederci, poteva essere stato presentato da Farber? In quale clima la fenomenologia fu ricevuta dal pubblico americano e trasmessa da Farber ai suoi allievi? Queste domande sono essenziali per comprendere la complessa relazione fra Sellars e la fenomenologia. Nella restante parte di questo capitolo dipanerò dunque i punti che ho ora accennato, nel tentativo di offrire al lettore un quadro soddisfacente che permetta di capire cosa Wilfrid Sellars intendesse parlando della sua ammirazione per una *naturalizzazione* della fenomenologia. La strategia che verrà seguita nella prossima sezione sarà dunque la seguente: per prima cosa esaminerò la figura di Marvin Farber e il suo ruolo nell'importazione della fenomenologia: mi riferirò in primo luogo alla sua direzione di *Philosophy and Phenomenological Research*, analizzando l'impostazione mantenuta dalla rivista nei suoi primi anni. Poi analizzerò alcune opere personali di Farber e la sua particolare ricezione della fenomenologia husserliana. Come filo rosso utilizzerò uno scambio di lettere particolarmente significativo intrattenuto da Farber con Husserl tra il 1936 e il 1937. In esso traspaiono con particolare evidenza quali aspetti del pensiero husserliano si posero fin da subito come difficilmente assimilabili da parte del pubblico filosofico statunitense, ed emerge anche la posizione personale di Farber riguardo ad essi; posizione del resto che egli condivideva con vari altri studiosi a lui contemporanei, ai quali anche mi riferirò per dare al lettore un'idea più chiara del clima nel quale egli si trovava a lavorare e divulgare il pensiero di Husserl. Infine, parlare di Farber costituirà il punto di accesso per tematizzare il secondo termine-chiave che dà il titolo a questa sezione, ovvero quello di 'naturalismo'. Questa nozione, spesso ambigua e fortemente osteggiata da Husserl, riceverà una maggiore chiarificazione tematizzando, oltre a quella farberiana, la prospettiva di

naturalismo *evolutivo* avanzata da Roy Wood Sellars, padre di Wilfrid, un altro dei suoi più importanti riferimenti. Infatti la critica ha tendenzialmente sottostimato come, nel dibattito sul concetto di naturalismo che andava infiammando gli animi dell'accademia americana, Roy Wood Sellars e Farber fossero alleati nel proporre una forma particolare di naturalismo *materialista*, fortemente ispirato dal pensiero evolucionistico darwiniano, e non è un caso che proprio questa influenza si possa ritrovare in Sellars *figlio*. In questo modo l'interpretazione che verrà offerta nelle pagine seguenti dei testi di Wilfrid Sellars verrà messa in relazione a un dibattito tipico della stagione 'pre-analitica' della filosofia americana. Mentre le interpretazioni più comuni interpretano, infatti, i testi di Sellars legandoli perlopiù al dibattito analitico loro contemporaneo, ritengo che offrire al lettore un quadro più ampio e meno studiato sia utile per tematizzare la nozione di *esperienza* impiegata da Sellars e la particolare dialettica da essa intrattenuta col rapporto fra le due immagini del mondo.

2.1 La figura di Farber e l'importazione della fenomenologia in America

Per iniziare a rispondere è opportuno cominciare con qualche commento di ordine storiografico, in quanto la figura intellettuale di Farber è intimamente legata al processo che portò la fenomenologia husserliana a radicarsi negli Stati Uniti. Mentre svolgeva il suo dottorato a Harvard, egli passò due anni in Europa tra il 1922 e il 1924. Durante questo soggiorno continentale studiò a Berlino, Heidelberg e Friburgo, dove incontrò Husserl e ne seguì i corsi. Al suo ritorno nel 1925 discusse la propria tesi di dottorato, poi pubblicata nel 1928 col titolo *Phenomenology as a Method and as a Philosophical Discipline* (Farber 1928), che è di fatto la prima opera che vede la fenomenologia come protagonista in America, scritta da un autore americano. In essa veniva elogiata la filosofia husserliana, interpretandola però come un metodo filosofico più che come un insieme di tesi esplicite. La rilevanza di questo lavoro sta nel fatto che la concezione della fenomenologia come metodo in essa sviluppata accompagnerà le successive opere di Farber ed anche la sua strategia alla direzione di *Philosophy and Phenomenological Research*. Ciò che in particolare colpisce leggendo questo testo (e anche altri contributi farberiani di questi anni) è che la fenomenologia non è vista come una filosofia *altra* rispetto a quella che egli stesso aveva studiato in America, ma veniva trattata come affine a quei progetti filosofici che avevano come tema esplicito l'analisi dell'*esperienza* umana (con riferimento, ad esempio, a William James, ma si pensi anche a *Experience and Nature*, pubblicato da Dewey pochi anni prima). Dopo aver preso servizio come professore

all'università di Buffalo nel 1927, Farber si dedicò alla diffusione della fenomenologia con grande impegno, diventando in poco più di dieci anni la principale figura all'interno del mondo fenomenologico americano. Proprio a lui infatti si devono alcuni degli eventi fondamentali per l'importazione della fenomenologia in America. Nel 1939 viene fondata da lui l'*International Phenomenological Society* insieme ad altri studiosi. Lo scopo della società era la diffusione della fenomenologia, in particolare tramite la rivista *Philosophy and Phenomenological Research*³² fondata l'anno successivo. Questa rivista, a differenza della *Society*, dura tutt'ora e s'impose fin da subito come una delle riviste di filosofia più eminenti nel panorama contemporaneo. La rivista fu fondata, oltre che da Farber, da vari studiosi europei e americani quasi tutti esponenti di punta della fenomenologia (husserliana): molti avevano studiato direttamente con Husserl, alcuni erano stati suoi allievi e collaboratori diretti, come ad esempio Felix Kaufmann e Herbert Spiegelberg. Farber rimase *editor in chief* della rivista per 40 anni, fino alla morte nel 1980. Proprio grazie all'attività di questa rivista, la fenomenologia poté farsi conoscere e soprattutto poté dialogare con le altre prospettive filosofiche caratteristiche della filosofia americana, in particolare con il pragmatismo e con l'empirismo logico, corrente di pensiero anch'essa di recente importazione. Questa mentalità di confronto viene resa ancor più esplicita dalla pubblicazione, nel 1940, di una raccolta di saggi in memoria di Husserl scomparso nel 1938, intitolata *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl* (Farber 1940). A questa raccolta parteciparono i principali esponenti di PPR, e l'edizione fu curata sempre da Farber. In essa traspare la volontà di esporre alcuni temi fondamentali delle ricerche husserliane al pubblico americano, ma una buona metà del testo raccoglie interventi critici, a volte anche piuttosto diretti, e alcuni confronti con l'empirismo logico, le scienze sociali e le scienze contemporanee. Questo duplice atteggiamento è del resto il segno distintivo della ricezione della fenomenologia da parte di Farber, e ai punti critici sollevati in questo testo corrisponde la necessaria modificazione che la disciplina stessa si troverà a subire in futuro. Pertanto è possibile vedere in questa pubblicazione un secondo evento di riferimento, in esplicita continuità col precedente: pubblicati nello stesso anno del primo numero di PPR, questi saggi ne costituiscono una sorta di completamento e approfondimento. Parallelamente a questa attività al tempo teorica e divulgativa si svolge la produzione indipendente di Marvin Farber, che costituirà per molto tempo il punto privilegiato di accesso alla filosofia husserliana per molti studiosi. In particolare ciò vale per

³² D'ora in avanti PPR.

il monumentale *The Foundation of Phenomenology: Edmund Husserl and the Quest for a Rigorous Science of Philosophy* (Farber 1943) che si pose fin da subito come un testo ‘ibrido’: a metà fra una traduzione ed un commento alle *Ricerche Logiche*, in questo testo vengono esaminati tutti i punti teorici principali dell’opera husserliana, senza però che ad essi vengano risparmiate varie critiche, soprattutto nella parte finale dell’opera dove la voce dell’autore si fa sentire maggiormente. In questo testo si manifesta chiaramente il modo in cui Farber affrontò e divulgò il pensiero husserliano: egli elogia a più riprese la ricerca di un metodo scientificamente adeguato e preciso per trattare i problemi di logica, epistemologia, filosofia del linguaggio che vengono affrontati nel testo. Le critiche al relativismo rinvenibili nei *Prolegomeni* sono da Farber esposte, di fatto, integralmente senza alcun commento, e l’autore apprezza particolarmente l’opposizione husserliana allo psicologismo. La tendenza marcatamente anti-metafisica del testo è elogiata a più riprese: l’attenzione data da Husserl (specialmente nelle ultime *Ricerche*) alle tipologie di *atti* di esperienza nei quali si costituiscono i vari tipi di oggettualità viene difesa come la più corretta modalità di analisi in grado di *chiarire* vari problemi filosofici prima di procedere alla costruzione di un sistema definito. Farber non vedeva infatti di buon occhio la tendenza ‘metafisica’ tipica della filosofia del continente (per lui troppo imparentata con forme di idealismo che sentiva distanti dalle proprie inclinazioni) e quindi in questo testo presenta la filosofia husserliana come una sorta di ‘nuovo inizio’ che può venire facilmente utilizzato anche dai propri colleghi americani. Questa visione del progetto husserliano non era del resto propria soltanto di Farber. In un interessante *report* sulla filosofia del continente pubblicato da Sidney Hook nel 1930 sul *Journal of Philosophy* Husserl e la sua scuola vengono elogiati grandemente: «gli scrittori della scuola fenomenologica», leggiamo, «mantengono il loro sguardo fisso sull’oggetto» (Hook 1930: 152) e possono essere annoverati come ‘il più forte gruppo analitico’ presente in Germania. Per Hook, il loro metodo non è così distante dalle nuove forme di realismo che, in America, erano sorte proprio in opposizione all’idealismo britannico³³. Anche Farber insiste su questo

³³ I riferimenti di Hook a questo proposito sono al movimento del *Neo Realismo*, promulgato da sei filosofi legati a Harvard e in particolare a William James, come Edwin B. Holt, William Pepperell Montague, e Ralph Burton Perry. Proprio a seguito del lungo dibattito di James con l’idealista Josiah Royce, essi scrissero nel 1910 un ‘manifesto neo-realista’ (Holt 1910), poi seguito dalla raccolta *The New Realism: Coöperative Studies in Philosophy* (Holt 1912), dove i sei giovani neo-realisti articolarono programmaticamente la propria posizione, sia dal punto di vista metodologico (privilegiando un approccio logico-scientifico ai problemi filosofici) sia da quello contenutistico, rigettando la metafisica e lo spiritualismo idealista e promuovendo un’ontologia realista, di nuovo in accordo con i risultati delle scienze. A seguito della pubblicazione di questi saggi emerse un altro gruppo di studiosi, formato da Roy Wood Sellars, Durant Drake, Arthur O. Lovejoy, James. B. Pratt, Arthur K. Rogers, George Santayana, e Charles A. Strong che si fece promotore, in aperta critica coi neo-realisti ma mantenendo la comune opposizione all’idealismo *a la Royce*, della posizione conosciuta come *Realismo Critico*.

modo di usare il metodo fenomenologico: egli dedica infatti lunghe analisi del modo in cui Husserl confuta il fenomenismo berkeleyano e le varie forme di ‘empirismo scettico’ inglese³⁴; si spende per difendere Husserl dalle critiche di ‘platonismo’ e afferma invece che le sue analisi mostrano l’irriducibilità del *significato* e degli oggetti del giudizio a momenti della vita psichica (Farber 1943: 203ss.), fornendo così l’unica fondazione razionale alla logica e all’epistemologia. Tuttavia, già in questo testo appaiono varie critiche a Husserl, in particolare riguardo alla sua identificazione di naturalismo e psicologismo e alla sua accettazione, con *Idee*, dell’idealismo trascendentale. Commenterò questi temi più sotto, ma ora basti dire che, specialmente nella parte finale del testo, Farber insiste su come l’apprezzamento del metodo husserliano non obblighi lo studioso all’accettazione dell’ontologia, a suo dire ‘idealista’, alla quale Husserl si rivolge dopo *Idee*. L’importanza di *Foundation* è piuttosto rilevante perché costituì, di fatto, l’unico accesso alle *Ricerche* per lettori di lingua inglese, in quanto per la traduzione vera e propria del capolavoro husserliano si dovette aspettare fino al 1970, grazie ad un lavoro di Joseph Findlay³⁵, e Farber stesso si rifiutò di tradurre l’opera di Husserl direttamente, preferendo rimandare al proprio testo³⁶. L’unico altro testo di Husserl che circolava già da qualche anno era *Idee*, apparse nel 1931 con una prefazione dell’autore stesso. La loro ricezione generò però non pochi problemi, per la cui analisi rimando alle pagine seguenti. Questa breve analisi permette dunque di circoscrivere il campo di indagine ad un lasso di tempo più maneggiabile e facilmente esponibile; inoltre gli eventi stessi permettono di intendere, quando sarà usato il termine ‘fenomenologia’, quella husserliana, in particolare quella sviluppata nelle prime due grandi opere di Husserl: le *Ricerche Logiche* e le *Idee per una Pura Fenomenologia*, tenendo però presente che fin dal suo primo arrivo l’impianto teorico originale subì una re-interpretazione per nulla indifferente. Parallelamente alla sua attività di direttore di PPR, Farber pubblicò anche vari lavori, tutti incentrati sulla fenomenologia: alcuni, come *The Aims of Phenomenology* (Farber 1966), proseguivano lo stile positivo di *Foundation*, e avevano come scopo un commento ai testi husserliani a fini divulgativi. Altri vedevano l’autore argomentare più in prima persona, come ad esempio *Naturalism and Subjectivism* (Farber 1959) e *Phenomenology and Existence* (Farber 1967). In questi testi, in

Essi pubblicarono pochi anni più tardi *Essays in Critical Realism: a Co-Operative Study of the Problem of Knowledge* (Drake et al. 1920) – in polemica con la raccolta dei neo-realisti, da loro accusati di servirsi di un realismo tutto sommato ingenuo, e proponendo diverse ‘varianti’ di realismo critico.

³⁴ Cfr. Farber (1943: cap. IV e IX).

³⁵ Husserl (2001).

³⁶ Farber stesso conferma questa scelta ad Husserl in uno scambio di lettere datato 1936-1937, riportato con traduzione in Cho (1990: 4). Per un commento a questo importantissimo reperto storiografico cfr. più sotto.

particolare, Farber lamenta la tendenza della fenomenologia a lui contemporanea a essere critica verso una integrazione del discorso husserliano con le scienze biologiche e con la psicologia, agendo come una sorta di ‘roccaforte’ per, appunto, una forma di *soggettivismo* che difendeva il soggetto umano da qualsiasi approccio scientifico e ‘in terza persona’. Inoltre, Farber critica aspramente (e probabilmente in maniera ingiusta) la filosofia heideggeriana, dalla quale ritiene che la propria versione della fenomenologia debba essere separata. Il suo parere è del resto identico a quello di Hook, per il quale la filosofia heideggeriana sarebbe, di fatto, una ‘traduzione’ di Dewey nel linguaggio di una ‘mitologia trascendentale’ (Hook 1930: 154-155). Farber non fu mai, nemmeno al tempo in cui studiava a Friburgo, completamente d’accordo con l’idea e gli scopi della fenomenologia così come Husserl li intendeva, e non negò mai i punti di disaccordo che li separavano.

L’atteggiamento critico espresso in questi lavori non poteva non influenzare direttamente anche la direzione della rivista PPR³⁷. Secondo Farber, lo scopo della rivista era di «promuovere la comprensione, lo sviluppo, e l’applicazione della ricerca fenomenologica così come fu inaugurata da Edmund Husserl» (Farber 1940: 126)³⁸. Il titolo stesso richiama lo *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung* che aveva concluso la propria attività circa 7 anni prima. Nel primissimo volume troviamo contributi di Gerhart Husserl, figlio di Edmund, e di cinque ex-studenti di Husserl come co-editori. Sia Eugen Fink che Ludwig Landgrebe sono appuntati come ‘*consulting foreign editors*’; altre figure di spicco come Aron Gurwitsch e Alfred Schutz sono segnati come *cooperating editors*. Insieme a loro troviamo anche Dorion Cairns, uno degli studenti americani di Husserl (1924/5, 1931/2) e traduttore delle sue opere³⁹, Felix Kaufmann, Fritz Kaufmann e Herbert Spiegelberg. Il parere dei vari autori non era però del tutto unanime. Farber in effetti non negò mai la sua preferenza per un approccio pragmatico e naturalista alla filosofia, né il suo disappunto per la ‘filosofia dell’esistenza’, che riteneva del tutto vuota e priva di fondamento, se non pericolosa (Farber 1945: 4). In un editoriale pubblicato nel 1945 dal programmatico titolo *Remarks About the Phenomenological Program* (Farber 1945), Farber espone in maniera chiara il suo pensiero sullo

³⁷ Per una disamina dettagliata della fondazione della rivista cfr Ricci (2016)

³⁸ Cfr. la sezione ‘Note’ in *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 1, No. 1 (Sep., 1940), p. 126, che annuncia la fondazione della *International Phenomenological Society* e della rivista, per un’immagine molto interessante della visione farberiana.

³⁹ Husserl era in contatto con Cairns al quale chiese personalmente di tradurre le Meditazioni Cartesiane e Logica Formale e Trascendentale. Le opere tradotte sono *Cartesianische Meditationen: Cartesian Meditations. An Introduction to Phenomenology*, The Hague: Martinus Nijhoff Publishers (6th. Impression, 1977), e *Formale und transzendentale Logik: Formal and Transcendental Logic*, The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1969.

scopo della rivista e sulla fenomenologia in generale. Afferma che lo scopo di PPR rimane quello proclamato col primo editoriale, ma che gli interessi della rivista sono ampi e non possono essere circoscritti in una 'scuola' o, peggio, una 'setta'; denuncia il settarismo dello *Jarbuch*: l'isolazionismo di Husserl non può essere perseguito. Le analisi fenomenologiche vanno effettuate con lo 'spirito libero' di William James, aprendosi il più possibile al dialogo con altre discipline e studiosi di ambiti differenti: «Un *modus vivendi* negli Stati Uniti difficilmente sarebbe potuto essere garantito in altro modo» (Farber 1945: 2). A questo proposito spiega che l'interesse della rivista

is in philosophy as a descriptive discipline, which includes the epistemological and philosophical-logical studies of scholars who are far removed from transcendental phenomenology as a universal philosophy, but who nevertheless have much in common with its descriptive program (Farber 1945: 3)

Alla base della scelta 'politica' vi è dunque anche un motivo teorico: Farber ricorda che il suo interesse per la filosofia di Husserl fu suscitato dalle *Ricerche*, poiché i suoi interessi concernevano la filosofia della logica e l'epistemologia. Per lui il grande merito di Husserl sono le critiche allo psicologismo e al relativismo dei *Prolegomeni*, e le analisi descrittive contenute nelle successive ricerche; a questo proposito non gli sembrava che fossero analisi tanto diverse da quelle alle quali era abituato. Nello scambio di lettere che analizzerò a breve, Husserl spingeva il giovane allievo a cooperare con altri autori per lo sviluppo della fenomenologia in America. Tuttavia, mentre Husserl interpretava questo invito come un invito ad una cooperazione «*within a method*» (Cho 1990: 4), Farber, come appare fin dai primi numeri di PPR, preferiva una cooperazione «*of methods*» (Cho 1990: 5). Va notato come rimanga sempre valida l'impostazione espressa nel 1928 con la tesi di dottorato, dove la fenomenologia è interpretata come un metodo che, in quanto tale, non è circoscritto ad un campo di ricerca o ad un insieme di tesi ma è valido per essere usato su più fronti e al servizio di diversi progetti filosofici. Infatti mentre da questo punto di vista i risultati delle analisi husserliane sono per lui degni di grande rispetto e ottenuti con una chiarezza invidiabile, afferma senza mezzi termini: «se fossi venuto a conoscenza fin da subito con gli argomenti di Husserl a favore dell'idealismo, non avrei a quel tempo probabilmente prestato ulteriore attenzione al suo lavoro» (Cho 1990: 5). Egli non risparmiò mai critiche al metodo husserliano anche provocando reazioni piuttosto violente fra i suoi collaboratori: dopo la pubblicazione di *Naturalism and Subjectivism* Spiegelberg lasciò la rivista e Gerhart Husserl

scrisse personalmente a Farber per dissociarsi dalla sua posizione⁴⁰. Questa impostazione è anche confermata dalla volontà di aprire la rivista anche ad esponenti dell'empirismo logico, come Carnap e Neurath ad esempio. Questa corrente di pensiero era ritenuta radicalmente opposta alla fenomenologia dagli autori più 'ortodossi'⁴¹, e infatti la scelta editoriale di Farber suscitò polemiche, a tal punto che Helmut Kuhn pubblicò nel 1947 un articolo nel quale si opponeva alla pubblicazione degli articoli di Carnap e proponeva ritornare alla mentalità più 'settaria' del primo numero⁴². Di fatto però, già dal quarto numero Carnap e i suoi sodali iniziarono a pubblicare su PPR; un esempio sicuramente celebre è l'articolo di Tarski sul concetto di verità, pubblicato già nel 1944.

2.2 Lo scambio di lettere fra Husserl e Farber e il problema del naturalismo

È opportuno ora focalizzarsi su alcuni nodi teorici particolarmente importanti che saranno utili nel corso di questa analisi storico-concettuale. I dubbi e le critiche che Farber serbava nei confronti di Husserl sono resi particolarmente espliciti da uno scambio di lettere datato 1936-37⁴³. Il motivo dello scambio verteva sulla richiesta da parte di Husserl di trovare un posto al figlio Gerhart, che si trovava a soli 40 anni disoccupato per motivi politici e che dunque pensava di emigrare negli Stati Uniti; ma un motivo altrettanto importante era dovuto alla preoccupazione di Husserl riguardo alla traduzione delle proprie opere in inglese. Data la precarietà della sua situazione in Germania, in queste lettere chiedeva a Farber di tradurre le *Ricerche Logiche*, e ricordava di aver già chiesto a Dorion Cairns di tradurre le *Meditazioni Cartesiane* e *Logica Formale e Trascendentale*. Noi sappiamo che la traduzione delle *Ricerche* non sarebbe mai arrivata da parte di Farber, ma Husserl confidava molto in questa opportunità e guardava all'America come un territorio attivo e fertile per studi futuri; addirittura propose a Farber di far redigere a Ludwig Landgrebe un manoscritto più piccolo, apposta per la traduzione in lingua inglese. Il contesto di queste lettere è dunque importante, perché

⁴⁰ Cfr. Ricci (2016: 403)

⁴¹ Cfr. il saggio *Phenomenology and Logical Empiricism*, di Felix Kaufmann, in Farber (1940), e il saggio *The Concept of The Given in Contemporary Philosophy--Its Origin and Limitations* di J. Wild (1940).

⁴² Cfr. Ricci (2016: 410-411).

⁴³ Lo scambio di lettere è riportato integralmente in Cho (1990). I due autori si scrivevano in tedesco, lingua che Farber padroneggiava perfettamente, ma sono presentate in inglese in questo articolo.

altrimenti le domande di Farber potrebbero essere ritenute un aneddoto tutto sommato irrilevante; invece le sue richieste di fare chiarezza su alcuni temi importanti per il dibattito filosofico americano, come il rapporto del darwinismo con la filosofia, devono essere lette in un'ottica anche e soprattutto pragmatica: Farber non aveva ancora fondato l'*International Phenomenological Society*, e nemmeno PPR; e sicuramente aveva anche dei dubbi sulla realizzabilità dell'importazione della fenomenologia. Inoltre proprio in quei mesi stava completando le bozze per la futura pubblicazione di *Foundation*. Per cui voleva accertarsi, direttamente chiedendolo al 'padre fondatore' della disciplina, che cosa la fenomenologia avesse da dire su alcuni temi fondamentali nel dibattito filosofico (e non) americano. Ciò che mi interessa si trova nell'ultima lettera, datata 26 Marzo 1937. In questa lettera Farber rivolge ad Husserl quattro domande, alle quali se ne possono aggiungere le tre che egli aveva originariamente scritto ma poi cancellato. Non c'è guida migliore di questa per comprendere l'atmosfera con la quale venivano letti in America gli scritti husserliani; riporto quelle più utili per il presente argomento:

- 1) Why do you retain the term 'idealism', if the principle of idealism, as R. B. Perry defined it, means the dependence of being upon being known? The presuppositionless method of phenomenology must avoid that Berkeleyan principle (cfr. *Foundation*, p. 568).
- 2) Can the method of pure phenomenology be made effective for specific social or empirical problems?
- 3) Have you ever taken a stand, qua phenomenologist, toward the historical materialism of Marx and Engels? If not, would you indicate the general nature of your attitude?
- 4) Is it correct to characterize your philosophy as 'non-evolutionary' and regard it as nevertheless compatible with a naturalistic evolutionary philosophy, which raises different questions, on a different basis? (Cho 1990: 8)

Come nota Farber stesso nella sua lettera, queste domande lo accompagnavano fin dagli anni in cui studiava con Husserl, dato che «sono le domande tipiche alle quali ognuno deve dare una risposta chiara nel mondo filosofico americano» (Cho 1990: 10). In particolare è chiaro che per Farber i principali punti di attrito col discorso husserliano sono dati (1) dalla difesa dell'idealismo trascendentale, (2) dall'utilizzabilità delle analisi fenomenologiche per ambiti diversi dalla filosofia speculativa husserliana e (3) dal rapporto fra la fenomenologia e il

naturalismo, esemplificato qui dal pensiero evolucionistico darwiniano. Del punto (2) ho già parlato ampiamente più sopra. Per quanto riguarda gli altri due punti, una loro disamina permetterà di capire meglio che tipo di ‘naturalizzazione’ Farber avesse in mente e perché egli insistesse in queste lettere sul problema dell’idealismo.

Non è un caso, infatti, che Farber menzioni qui una *naturalistic evolutionary philosophy*, e chieda della sua compatibilità con l’approccio fenomenologico. Questa domanda rivela infatti un interesse al tempo tipico dell’accademia americana in generale ma, e questo è ciò che è per questa ricostruzione più interessante, essa indica un interesse specifico di Farber, legato al *tipo di naturalismo* da lui ritenuto più adeguato. Per capire il perché, è opportuna qualche parola di contestualizzazione storica. La nozione di ‘naturalismo’ non era certo univoca al tempo in cui Farber scriveva, ma il tentativo di trovare una sua definizione era una delle questioni più pressanti per l’accademia americana negli anni in cui egli si trovò ad affrontare il pensiero husserliano. Già alcuni anni prima, Roy Wood Sellars (1922: VII) affermava, in tono parzialmente ironico, che ogni filosofo si diceva ‘naturalista’ e se da un lato indicava, con questa affermazione, la pervasività di questo termine all’interno del dibattito filosofico a lui contemporaneo, d’altra parte lamentava la mancanza di una definizione univoca di questo concetto. Questa espressione indica come vi fosse negli Stati Uniti un dibattito filosofico acceso incentrato proprio sul tema del naturalismo che coinvolse tutti i più importanti esponenti della accademia americana dagli anni ’20 alla fine degli anni ’40. È davvero singolare che questa stagione ‘pre-analitica’ della filosofia americana sia stata tendenzialmente trascurata dalla critica: in un articolo di pochi anni fa Jaegwon Kim nota come la maggior parte dei filosofi a lui contemporanei abbiano affrontato il tema del naturalismo attraverso l’epistemologia naturalizzata di Quine «senza essere coscienti della discussione vigorosa e sorprendentemente sofisticata sul naturalismo che ha impegnato i filosofi americani prima delle influenze europee del dopoguerra» (Kim 2003: 84). A conferma di questa opinione, in uno scritto autobiografico del 1969, Roy Wood Sellars (1969), ricordando questi anni, descrive il dibattito concernente il concetto di naturalismo come un fenomeno filosofico propriamente americano, non riducibile a quei progetti teorici europei giunti in America a partire dalla fine degli anni ‘40 e autonomo rispetto ai movimenti filosofici ad essi riconducibili, come il neopositivismo logico e in generale la *new way of words* che avrebbe caratterizzato il principale approccio ai problemi filosofici per i quaranta anni successivi, dopo l’influenza della filosofia propriamente ‘analitica’ a seguito della ricezione dei lavori di

Russel, Frege e Quine. In generale, come nota Harold Larrabee in un saggio dedicato alla genealogia del naturalismo americano, questo termine aveva, all'inizio, assunto un senso molto ampio: esso descriveva un clima culturale di progressiva secolarizzazione dell'accademia americana, che era stata per molto tempo dominata da insegnamenti di matrice teologica che trovavano nell'idealismo (tedesco, ma specialmente britannico) il loro fondamento filosofico (Larrabee 1944: 325ss). Secondo Larrabee proprio in quest'ottica vanno comprese le due 'rivoluzioni' del pragmatismo e del realismo che segnarono la fine della dominazione dell'idealismo sul suolo americano. Il naturalismo inizia a delinearsi, dunque, come una prospettiva filosofica che discende dal neo-realismo, e specialmente dal realismo *critico*, che annovera infatti fra i suoi esponenti filosofi 'naturalisti' di rilievo come Roy Wood Sellars, George Santayana⁴⁴, Charles Strong e Durant Drake. All'interno di questa temperie culturale, il termine naturalismo si trova sempre più a essere descritto da quelle prospettive anti-idealiste che mantengono però una attenzione specifica per i metodi e i risultati delle scienze empiriche. In particolare, è il pensiero darwiniano che «entrò nel mondo teologico come un aratro in un formicaio» (White 2018: 70): si pensi ad esempio alle parole con cui si apre *The Influence of Darwin on Philosophy*, pubblicato da Dewey già nel 1910:

The conceptions that had reigned in the philosophy of nature and knowledge for two thousand years, the conceptions that had become the familiar furniture of the mind, rested on the assumption of the superiority of the fixed and final; they rested upon treating change and origin as signs of defect and unreality. In laying hands upon the sacred ark of absolute permanency, in treating the forms that had been regarded as types of fixity and perfection as originating and passing away, the *Origin of Species* introduced a mode of thinking that in the end was bound to transform the logic of knowledge, and hence the treatment of morals, politics, and religion (Dewey 1910: 1)

Queste parole riflettono un sentimento comune al tempo in cui Dewey scriveva: pochi anni più tardi, nel 1922, Roy Wood Sellars intitolò uno dei suoi lavori più importanti *Evolutionary Naturalism*, mostrando l'importanza da lui assegnata ai concetti offerti dalla nuova biologia evoluzionistica. Dalle parole di Dewey emerge anche un sentimento generale, tipico dell'epoca, di negazione di un passato ancorato a vecchie categorie metafisiche, di ricerca di un nuovo sistema di pensiero che non separi l'uomo dal resto del mondo naturale, non

⁴⁴ Secondo Eldridge (2004), *The Life of Reason* di Santayana (1905) costituì il primo 'manifesto' di quello che egli definisce il 'nuovo naturalismo' (Eldridge 2004: 54).

ammetta nella sua ontologia entità sovranaturali non trattabili scientificamente, e sia aperto verso un dialogo con le nuove scienze a lui contemporanee. È innegabile che in questa temperie culturale proprio l'opera di Darwin e il dibattito che ne seguì ebbero una importanza enorme per la definizione dei progetti filosofici che si definivano naturalisti: il tentativo darwiniano di porre scientificamente la domanda sull'*origine* dell'uomo, e il suo affrontare il problema applicando ad esso le stesse categorie e lo stesso metodo applicato agli altri organismi viventi finì per costituire una fondamentale cornice di riferimento del naturalismo americano (Randall 1944; Larrabee 1944). Che questa auto-percezione di molti filosofi americani che il 'naturalismo' da loro promulgato fosse una prospettiva teorica autonoma, e le modalità con le quali essi interpretavano questo concetto appare anche dallo scritto di Hook che ho già menzionato in precedenza, dove si legge infatti una prospettiva in assonanza con quella di Sellars e Farber. Egli lamenta il fatto che i lavori di Whitehead, Dewey e Santayana (per citare alcuni nomi celebri) siano praticamente sconosciuti in Europa. L'unica eccezione viene fatta per William James, anche se, a detta di Hook, la sua posizione non è ricevuta con grande ammirazione negli ambienti tedeschi da lui frequentati (Hook 1930: 146). Per quanto riguarda la parola 'naturalismo', che secondo Hook può inglobare (sebbene in modi diversi) i lavori degli autori americani menzionati, esso è sinonimo, in Germania, di 'assurdità', dal momento che sta a significare «Locke e una mente vuota oppure John Stuart Mill e la possibilità che $2+2=5$ » (Hook 1930: 145). Egli si mostra stupito del fatto che, con l'eccezione dei neokantiani e degli allievi neopositivisti di Mach, in generale vi sia una sorprendente indifferenza per i metodi e i risultati della fisica contemporanea. I lavori dei più importanti fisici tedeschi (Planck e Heisenberg, ad esempio) ricevono più attenzioni in America che in Germania (Hook 1930: 147-159).

Fatte queste premesse, è bene ricordare le parole di Roy Wood Sellars: all'interno di una comune cornice concettuale di riferimento, vi erano delle posizioni fra loro inconciliabili. Non è dunque possibile accomunare totalmente le prospettive di autori diversi come Dewey, Sellars, Hook e Whitehead sotto la categoria di 'naturalismo', anche se per tutti valgono le linee generali menzionate (che agiscono potentemente nella ricezione farberiana dell'anti-naturalismo husserliano, come vedremo). Senza la pretesa di descrivere in poche pagine un dibattito estremamente ricco e poliedrico⁴⁵, è sufficiente tratteggiare alcune opposizioni

⁴⁵ Per una analisi dettagliata di questo ricco dibattito sul concetto di naturalismo mi permetto di rimandare a Nunziante (2012). La sua analisi è stata essenziale per questa parte del lavoro. Per altre trattazioni del tema, cfr. Kim (2003), Keil (1993), Eldridge (2004), O'Shea (2008), De Caro – McArthur (2005), Marconi (1999). Per una

particolarmente significative per gli scopi del presente lavoro. Già nel 1925 George Santayana, in una recensione a *Experience and Nature*, aveva accusato Dewey di proporre un naturalismo ‘incerto’ e ‘dal fiato corto’ (*half-hearted and short-winded*) (Santayana 1925: 680), inaugurando una polemica su alcuni temi fondamentali che avrebbe segnato il dibattito in questione fino alla fine degli anni ’40⁴⁶. Una delle grandi questioni filosofiche che (ancora oggi) toccano posizioni naturalistiche chiede proprio fino a che punto debba spingersi l’adesione ai metodi delle scienze empiriche, e in che modo i risultati delle stesse debbano essere accettati da una filosofia ‘della natura’. In secondo luogo, viene chiamato in causa il rapporto fra queste due discipline: qual è il ruolo della filosofia una volta ammesso che essa debba prendere i suoi ‘dati’ dalle scienze? Nella polemica menzionata, Santayana accusa Dewey di rimanere, di fatto, un pragmatista, e di proporre un naturalismo che si limita a un atteggiamento generale, di sfondo, che fa propria l’opposizione all’idealismo menzionata in precedenza ma che non giunge a costituirsi in un sistema filosofico distinto dal pragmatismo. Per Santayana il naturalismo di Dewey non mette davvero in discussione la posizione dell’uomo nel cosmo, e non giunge ad accettare una visione *davvero* naturalistica dell’organismo umano (Santayana 1925: 688). La ‘natura’ per Dewey sarebbe sempre costituita da ‘fatti pubblici umani’, e non da eventi esterni alle pratiche sociali umane descritti dalle scienze. Insomma, il pragmatismo deweyano giungerebbe al naturalismo ‘per accidente’ e non per necessità interna. Nella sua risposta, Dewey (1927) non tocca propriamente l’accusa meta-filosofica menzionata, ma accusa Santayana di possedere una concezione della ‘natura’ troppo totalizzante, facendo di essa una entità onnicomprensiva ma esterna a ogni aspetto della vita umana, tale da essere quasi intoccata dall’esperienza vissuta (Dewey 1927: 64). Al contrario, il fulcro di *Experience and Nature*, afferma l’autore, sta proprio nel leggere l’esperienza umana come una prosecuzione di processi naturali, e proprio in questo è stata la scienza contemporanea (e specialmente Darwin) ad aver accorciato la distanza fra uomo e natura. Una posizione molto simile a quella di Dewey è a questo proposito certamente quella di Sidney Hook, che ne fu del resto allievo. In un articolo degli anni 30 (anch’esso al centro di una polemica, questa volta con Roy Wood Sellars) egli sostiene che il naturalismo non deve per forza legarsi col materialismo più intransigente, ma che esso possa (in maniera più *liberale*), identificarsi nell’opposizione a supernaturalismi teologici e alle teorie creazioniste del

ricostruzione della ricezione del pensiero di Darwin negli Stati Uniti cfr. Eileen Jones (2010); per una disamina di ampio respiro sulla ricezione darwiniana *in generale* (ma con ampi riferimenti anche al dibattito americano) cfr. Pievani (2013).

⁴⁶ Per una analisi dettagliata della polemica fra Santayana e Dewey cfr. Thompson (1964: 183-190).

design che animavano le risposte alla teoria evoluzionistica darwiniana. Accettati questi punti, per Hook un filosofo, identificandosi come ‘naturalista’ fa più professione di una *metodologia* che di una accettazione delle ontologie delle scienze, da lui ritenute a volte incapaci di restituire l’interezza dell’esperienza umana (Hook 1934: 235-240). In questo Hook si mostra allievo di Dewey e ottimo naturalista ‘pragmatico’: il naturalismo di cui si fa promotore non intende ridurre la capacità umana di istituire azioni dotate di senso a puro determinismo causale, e a suo dire il naturalismo non deve per forza risolvere la disputa tra idealismo e materialismo, ma può rimanere più tollerante sul profilo ontologico. Proprio contro una posizione di questo tipo Sellars mosse alcune critiche che aiutano anche a separare, perlomeno con riferimento al problema del *materialismo*, i due naturalismi ‘evolutivi’ di Dewey e Roy Wood Sellars. Quest’ultimo muoveva a posizioni di stampo pragmatista una critica affine a quella di Santayana, ma forse ancora più radicale. Pur riconoscendo il merito del pragmatismo e spendendo anche parole di elogio per James, Peirce e Dewey⁴⁷, Sellars era critico verso la tendenza di queste posizioni a privilegiare il piano esperienziale rispetto al piano oggettuale (che appare all’interno di una spiegazione causale come quella utilizzata dalle scienze empiriche). Come nota O’Shea (2020) in un recente contributo, Roy Wood Sellars riteneva (cfr. 1922: 77) che la tradizione pragmatista avesse una tendenza a virare verso varie forme di idealismo o fenomenalismo, finendo per ‘identificare l’esperienza con la realtà’, cioè perdendo di vista l’adesione a una forma robusta di realismo e di materialismo del quale egli stesso si faceva portatore. Le analisi dell’esperienza contenute nei lavori di James e Dewey sono, dunque, per Sellars valide, ma vanno inserite in una ontologia più robusta ed essenzialmente materialista, dove il sé viene identificato con l’organismo animale e la mente col sistema nervoso (Sellars 1944: 539). Senza aderire a un robusto realismo causale e a una teoria della coscienza incarnata ogni naturalismo è per Sellars troppo debole.

È possibile giungere ora, dopo questa breve ricostruzione, al punto del dibattito che coinvolge più direttamente Farber. Le tematiche menzionate in precedenza giungono infatti a una particolare opposizione tra il 1944 e il 1949, quando due gruppi di studiosi, entrambi ‘naturalisti’, si trovano a scrivere due diversi ‘manifesti’ teorici tra loro in aperto contrasto. Nel 1944 un gruppo di quindici filosofi newyorkesi redigono *Naturalism and the Human Spirit*, testo che per certi versi riassume buona parte del dibattito menzionato e offre un manifesto programmatico che ebbe ampio riscontro nell’accademia americana. Tra gli autori figurano

⁴⁷ Cfr l’introduzione a Sellars (1922) e i continui richiami, nel testo, alle analisi jamesiane dell’esperienza.

nomi importanti come Dewey, Ernst Nagel e John Randall, e il volume è dedicato a Morris Cohen. Cinque anni dopo però altri tre studiosi decisero di pubblicare una sorta di *contro-manifesto* che offrisse una prospettiva diversa da quella di *Naturalism and the Human Spirit*, dal titolo *Philosophy for the Future. The Quest of Modern Materialism* (Farber – Sellars – McGill 1949). Questi autori erano proprio Marvin Farber, R.W. Sellars, e Vivian Jiraud McGill⁴⁸. L'opposizione fra questi due volumi esprime bene la tipica oscillazione del 'pendolo del naturalismo' americano, ovvero «l'alternarsi di correnti riduzioniste forti e movimenti 'soft', a ispirazione pragmatico-liberale» (Nunziante 2012: 194). Questa opposizione porta all'estremo la polemica già menzionata fra Sellars e Hook. Secondo gli autori di *Philosophy for the Future*, infatti, il naturalismo 'dei 15', pur esprimendo tesi in generale condivisibili, aveva il difetto di esprimere una filosofia incentrata principalmente sul *metodo*, piuttosto che sul *contenuto*. All'assonanza metodologica con le scienze si accompagnava dunque la pretesa di porsi come una teoria 'senza ontologia' (per citare il saggio di Nagel nel volume del '44), fortemente legata alla posizione pragmatista e 'umanista' di Dewey. Sellars denuncia a questo proposito una 'paura delle dottrine' (Sellars 1949) che a suo dire rende debole la posizione avanzata dal gruppo 'avversario': una volta accettata la critica ai supernaturalismi, al creazionismo e all'idealismo meno sofisticato, cosa rimane? È questa la domanda che egli sembra porre insieme a Farber nel volume del '49. La definizione di 'natura' che emerge dai contributi di *Naturalism and the Human Spirit* è vista da Sellars, Farber e McGill come troppo 'vaga', e il sospetto è che essa sia stata lasciata indeterminata proprio per poter accogliere in essa quegli elementi dell'esperienza umana che altrimenti sarebbero messi in discussione. Al contrario, già nella prefazione a *Philosophy for the Future* viene espressa la visione che il materialismo non vada legato (in maniera critica e come scusa per confutarlo) alle scienze dell'Ottocento, ma vada piuttosto *aggiornato* in base alle categorie emergenti dalla scienza contemporanea. In particolare, è proprio il riferimento alle ontologie delle scienze empiriche (con speciale riferimento alla biologia) che permette di offrire un naturalismo teoricamente solido. Nella *Prefazione* al volume viene infatti espresso l'intento di definire una forma sostenibile di materialismo, che si basa su due assunti fondamentali: innanzitutto, affermano gli autori, se una cosa può essere spiegata dalla fisica e dalla chimica, allora deve essere

⁴⁸ È interessante notare che McGill era collega di Farber e conoscesse bene il pensiero husserliano. Fa parte infatti degli autori che parteciparono ai saggi 'in memoria' editi da Farber nel 1940, dove scrisse un saggio dall'emblematico titolo *A Materialist Approach to Husserl's Philosophy* (McGill 1940). È davvero singolare che, su tre co-editori del volume-manifesto *Philosophy for the Future*, ben due fossero anche studiosi del pensiero husserliano.

spiegata così e non c'è alcuna giustificazione nel far intervenire qualsiasi altro livello di organizzazione della materia:

The materialist holds that philosophers cannot improve upon the descriptive concepts of matter supplied by the working scientists of his time. He accepts what the physicist, chemist, biologist, histologist, etc. say as the best approximation at any given time (Farber – Sellars – McGill 1949: vi-vii)

Inoltre, il modello della materia inorganica va inteso come precedente rispetto a quello degli organismi viventi, dotati di mente e di scopi; questi ultimi sorgono gradualmente e solo come risultato di un complesso sviluppo evolutivo (Farber – Sellars – McGill 1949: vi). La scommessa è dunque quella di definire la 'natura' in base alle più aggiornate ontologie scientifiche, assumendo una prospettiva emergentista (con alla base le categorie fisico-chimiche) incentrata sulla categoria di *organizzazione*. In particolare, in opposizione a varie forme del 'nuovo realismo' che pure erano vicine negli intenti alle posizioni qui espresse, non viene assunto alcun realismo 'diretto' con l'esperienza umana, ma si accetta che solo la scienza possa identificare gli oggetti fondamentali della nostra ontologia. In questo modo gli autori del volume (e qui la voce di Sellars è particolarmente presente) legano la loro posizione al realismo 'critico' proprio, oltre che dello stesso Sellars, anche di Santayana, ma in parte se ne distanziano, in base alla posizione marcatamente nominalista che emerge in particolare dal saggio *Materialism and Human Knowledge* di Sellars (1949), che rifiuta il realismo *essenzialista* tipico di Santayana e Drake. Fondamentale è anche la richiesta di pensare una forma estremamente radicale di identità mente-corpo, in base alla quale «nessun processo mentale avviene senza il suo appropriato *pattern* neurale» (ivi: viii). Il testo è dunque legato a una forma di materialismo anche in filosofia della mente, anche se nelle intenzioni degli autori ciò non implica una posizione riduzionista, ma l'accettazione del principio in base al quale anche in questo ambito bisogna evitare di pensare che la 'mente' possa essere indagata tramite una speculazione filosofica che prescindano dal confronto con gli approcci empirici che trattano la cognizione umana. Come Sellars ebbe modo di notare già nel 1922:

That the naturalism of the nineteenth century did not do justice to 'mind' is pretty generally acknowledged. But we must remember that psychology *was hardly a science* as yet and that *biology was largely natural history*. It is not surprising that little agreement could be found between such extremes as physics and introspective psychology. The idea of *intermediate levels* genetically connected had not arisen (Sellars 1922: 19. Corsivo mio)

Nel volume del '49 questa convinzione fondamentale è ancora più esplicita, in quanto tutti gli autori ritengono che la chimica, la biologia, la psicologia siano giunte a un livello di organizzazione maggiore ed esprimano tutte una serie di idee che possono essere inquadrate in un materialismo evoluzionista. Per questo motivo il materialismo promulgato dal testo non vuole essere per forza riduzionista, ma piuttosto esprime la convinzione epistemica che non sia condivisibile la tendenza a fare dell'analisi della coscienza una branca della filosofia speculativa, tale da non richiedere che i propri oggetti siano assunti dalle scienze di riferimento. È chiaro che ciò implica che il ruolo della filosofia sia così più ancillare rispetto a quello da essa ottenuto in *Naturalism and the Human Spirit*: essa ha il compito di offrire una chiarificazione epistemologica delle descrizioni scientifiche del mondo, provvedendo a aggiornare le risposte ai problemi 'perenni' che pure sempre vengono posti dall'uomo alla natura che lo circonda.

3. Tra idealismo e naturalismo. Un commento alla risposta di Husserl a Farber

Questo excursus ha permesso definire in maniera più precisa il naturalismo americano in generale, e quello di Farber in particolare. È quindi ora possibile ritornare allo scambio di lettere con Husserl, dato che entrambi i punti anticipati (la definizione di naturalismo e il richiamarsi di Farber alla teoria evoluzionista) sono stati maggiormente chiarificati. È vero infatti che le lettere che sto commentando sono di una decina di anni precedenti a *Philosophy for the Future*, ma è anche vero che il parere di Farber su questi temi non cambiò molto negli anni. È possibile ora commentare la risposta che Husserl diede alle sue domande. A questo proposito bisogna ricordare che, al tempo, *Idee* era l'unico testo di Husserl che fosse stato tradotto in lingua inglese, ed esso costituì per molto tempo l'unico accesso al suo pensiero per i lettori anglofoni. È fondamentale notare che il testo che aveva più di ogni altro condizionato la ricezione husserliana in America era stato anche il testo notoriamente più criticato e, forse, frainteso di Husserl. Se è vero che «la ricezione [di *Idee*] all'interno del mondo fenomenologico segna gran parte della sua storia» (Franzini 2002: XI), ciò vale in modo particolare per gli Stati Uniti, dove esso fu considerato da molti il manifesto di una svolta idealistica di Husserl. Senza poter approfondire troppo una questione così delicata, è forse sufficiente per i miei scopi notare come nella sua prefazione all'edizione inglese Husserl

difenda la propria adesione all'idealismo trascendentale, che si pone ai suoi occhi come unica filosofia rigorosamente fondata. «La fenomenologia» – leggiamo – «è di per sé un *idealismo trascendentale* realizzato come scienza» (Husserl 2002: 427)⁴⁹. Il filosofo che attua la riduzione fenomenologica può dire motivatamente che:

ciò che mi è propriamente dato, o valido come essente simpliciter, non è più il mondo; da ora in poi ciò che mi è dato esclusivamente (dato in base al mio nuovo atteggiamento) è invece il mio io, il mio io puramente in quanto esistente in sé, che esperisce in sé il mondo, che lo verifica (Husserl 2002: 425)

Questo parlare di 'atteggiamento' giunge però a una tesi che doveva apparire ai lettori americani, e specialmente per un materialista come Farber, come molto più sostanziale, in quanto il fondamento di un tale approccio è individuato nella soggettività trascendentale, che viene descritta da Husserl come condizione del darsi di ogni fenomeno, come necessariamente *costituente* ogni tipo di apparire che possa essere descritto fenomenologicamente:

[la coscienza possiede] il senso d'essere di un essere assoluto, [...] mentre il mondo reale esiste, sì, ma è essenzialmente relativo alla soggettività trascendentale perché può avere il senso di un mondo esistente soltanto in quanto formazione intenzionale di senso della soggettività trascendentale (Husserl 2002: 428).

Se ora leggiamo le risposte di Husserl alle domande di Farber, datate 18 Giugno 1937, vediamo che impiega un lessico simile a quello di *Idee*. La domanda (1) che riassume, potremmo dire, il senso delle altre, non fu poi inviata, ma basta riportare la risposta alla domanda (5) per mostrare ciò che si vuole dire:

Now each and every evolution in the ordinary sense belongs to the constituted world, but such evolution in the ordinary sense is not denied, any more than anything that can be positively and scientifically demonstrated in the world of experience. However, an absolute 'evolution' is discovered by going back to the transcendental dimension, i.e., the absolute, all-constitutive, intersubjective intentionality. But the right concept for

⁴⁹ Le citazioni seguenti sono tratte dalla *Postilla* all'edizione italiana delle *Idee*, che ripropone il contenuto della prefazione di Husserl all'edizione inglese (Husserl 2002: 418-434).

such an absolute evolution is unavailable to conventional philosophy, because it moves on the naively self-evident ground of the world (Cho 1990: 12)

Si capisce allora il contesto che anima le domande di Farber. Dal tono di questa risposta e delle citazioni sopra riportate emerge un Husserl forse troppo legato al proprio fondazionalismo e al problema della *Weltvernichtung*: la coscienza trascendentale è da lui posta come un assoluto che precede qualsiasi oggettività che la spiegazione scientifica possa descrivere, e il solo tentativo di offrire una descrizione naturalistica di tale soggettività costituente è da lui additato come un atteggiamento ingenuo che non riesce a staccarsi dall'atteggiamento naturale. E' opportuno menzionare che Husserl si pose fin da subito come uno dei più rigorosi e accorti avversari del naturalismo, ed ai suoi occhi la fenomenologia doveva costituire una scienza nuova e fondata col più assoluto rigore proprio per opporsi al naturalismo imperante all'epoca; questo termine era per Husserl strettamente connesso con lo psicologismo da lui così criticato, ed è difficile trovare nella sua produzione nota al tempo in America dei passi nei quali queste due posizioni non fossero accomunate e confutate entrambe con gli argomenti delle *Ricerche*. Questa critica alla nozione di naturalismo rimane una costante nella produzione di Husserl e costituì il principale scoglio alla sua ricezione, dato che egli mantenne questa posizione fino alla Crisi, l'ultimo testo da lui pubblicato⁵⁰

La critica più serrata che Husserl rivolge al naturalismo è senza dubbio in *Filosofia come Scienza Rigorosa*, ma questa critica in realtà era già implicitamente presente fin dalle *Ricerche* e viene ripetuta in molti suoi testi, specialmente nella *Crisi*. Husserl accusa il naturalismo di portare a un 'contro-senso' (*Widersinn*)⁵¹. Il termine 'controsenso' è una nozione tecnica in Husserl: esso è definito per la prima volta nelle *Ricerche* (I §15), e viene utilizzato, inizialmente, all'interno della filosofia husserliana del linguaggio e della logica, dove viene distinto dalla nozione di semplice 'nonsenso' (*Unsinn*). Già nelle *Ricerche* però Husserl estende il concetto di non-senso ad un uso più ampio, e lo fa quando si propone di difendere la realtà delle

⁵⁰ Cfr. a questo proposito l'analisi dettagliata in Moran (2008).

⁵¹ Un esempio renderà il tutto più chiaro: l'espressione 'un quadrato o' o certe combinazioni di lettere casuali come 'abradabra' non hanno alcun significato, o addirittura sono espressioni mal-formate nemmeno comprensibili. Invece prendiamo in esame l'espressione "quadrato rotondo". Sarebbe incorretto definire questa espressione come priva di senso. Infatti nel leggerla noi sentiamo che essa rimanda ad un riempimento, ma ci rendiamo conto che questo riempimento non può avvenire: essa rimanda dunque ad un riempimento impossibile, pertanto si contraddice e il suo significato risulta 'annullato'. Un altro punto interessante è che, a differenza di 'abradabra', i singoli componenti dell'espressione ('quadrato' e 'rotondo') sono entrambi dotati di senso (in questo caso anche di riferimento), ma la loro unione dà come risultato una espressione contraddittoria, in quanto i significati compresi nelle singole espressioni si escludono reciprocamente.

espressioni universali e dei principi logici contro i tentativi di riduzione psicologista⁵². La critica mette in luce che chi nega che vi siano universali e sostiene, ad esempio, che essi siano soltanto 'idee' o 'concetti' associati a parole, presuppone comunque degli universali, solo di un altro tipo. Egli ad esempio assume l'esistenza di 'impressioni', 'sensazioni', e si riferisce a questi concetti identificandoli in opposizione alle loro istanze individuali (*la* sensazione, *questa* impressione di rosso piuttosto che di verde) e dunque presuppone quella generalità che voleva negare. Fino a questo punto ho già anticipato che Farber non solo si mostra d'accordo, ma si spende per difendere Husserl dalle critiche di realismo platonico. Dove l'argomento husserliano inizia a non essere, per Farber, più accettabile? In *Idee* Husserl riprende questo argomento ma dà ad esso una coloritura 'pragmatica', ovvero accusa il riduzionista di una contraddizione pragmatica fra quello che dice e quello che fa.

De facto il positivista rifiuta le conoscenze essenziali solo quando riflette 'filosoficamente', lasciandosi ingannare dai sofismi dei filosofi empiristi, ma non quando, nell'atteggiamento normale delle scienze naturali, pensa e giustifica le sue asserzioni [...] In questo ultimo caso, infatti, si lascia largamente guidare da evidenze eidetiche (Husserl 2002: 53)

Lo fa, secondo Husserl, ogni volta che utilizza i risultati della matematica e della logica come mezzo per le sue indagini, ma anche spesso nel semplice parlare e discorrere senza farsi portare fuori strada dai propri pregiudizi. In FSR Husserl prosegue questa critica e la sua diagnosi è che non solo lo psicologismo, ma *anche il naturalismo* contiene un controsenso. Il naturalista vede ovunque natura e bruta materia, ma non si rende conto che nel semplice atto del negare o catalogare assume la validità di espressioni ideali e significati che non sono per loro natura riducibili a eventi nello spazio e nel tempo. Che egli unisse fortemente la critica allo psicologismo e la critica al naturalismo viene mostrato dal fatto che in FSR egli si riferisca esplicitamente ai *Prolegomeni* e consideri le riflessioni ivi sviluppate come una effettiva confutazione sia dello psicologismo che del naturalismo. È interessante notare come Husserl ritenga che vi sia un controsenso anche nella naturalizzazione della coscienza. Lo scienziato vuole naturalizzare la coscienza, ma non si accorge che non la può trattare come un evento *nel* mondo, come una *cosa*. Si può notare qui il motivo per cui Husserl leghi la sua critica allo psicologismo con quella al naturalismo. Lo psicologismo falsificava il generale e l'ideale

⁵² Cfr. *Prolegomeni*, §V; *Seconda Ricerca*, §I e II

pensandoli o come semplici generalizzazioni o come eventi ‘mentali’, riducendo dunque l’ideale al reale. Il naturalismo fa lo stesso e, non riconoscendo il carattere intenzionale-ideale della coscienza (non è un oggetto *nel* mondo spazio-cosale, né sta *nel* cervello in senso reale, non è una *parte* del cervello) vuole ridurla a semplice materia, ad una *cosa fra le altre*.

Dopo aver esaminato la posizione assunta da Farber nel manifesto naturalista-materialista del ’49, in cui era in particolar modo affermata una rigorosa identità fra mente e corpo, e la necessità di riferirsi alle scienze biologiche e alla più recente psicologia per affrontare in una maniera non riduzionista i problemi filosofici connessi alla coscienza, è possibile capire per quali motivo Husserl usi spesso espressioni che Farber trova tanto ‘criminose’:

Lo spirito può venir concepito come dipendente dalla natura e può venir naturalizzato, ma solo fino a un certo grado. Un’univoca determinazione dello spirito attraverso dipendenze meramente naturali, [...] è impensabile. I soggetti non possono risolversi in natura, perché allora mancherebbe ciò che conferisce senso alla natura. La natura è un campo di integrali relatività, e può essere tale perché esse sono sempre appunto relative a un assoluto, il quale perciò sostiene tutte le relatività: lo spirito (Husserl 2002: 295-296)

Qui è possibile individuare il punto di frizione. Esso non sta tanto nell’invito a non trattare la coscienza come un oggetto *in rerum natura*, ma partire da questo punto per poi fare del mondo il correlato della coscienza. Non a caso, le accuse di idealismo che Farber muove a Husserl si basano su vari passi nei quali, dopo aver riproposto la confutazione del naturalismo, il filosofo di Friburgo inferisce che *ogni* forma di naturalismo è fallace e pertanto l’unica filosofia che non cade nel tranello riduzionista è l’idealismo trascendentale. È questo il tratto ‘cartesiano’ della riduzione fenomenologica che è stato oggetto di così tante critiche, e che trova in *Idee* la sua esplicitazione più chiara ma, dal punto di vista della ricezione, sicuramente più sfortunata⁵³. È innegabile che infatti Husserl si esprima spesso come se la trascendenza del mondo non avesse solo una dipendenza ‘logica’ dall’immanenza dei vissuti di coscienza, ma anche sostanziale: annichilito il mondo, la coscienza con i suoi vissuti immanenti rimarrebbe intoccata (Husserl 2002: 295). Inoltre, sembra spesso che la struttura

⁵³ La via ‘cartesiana’ che si trova in *Idee* e che, come abbiamo visto, costituì la chiave di lettura di Husserl in America non è l’unica ‘via’ che egli abbia tentato per giungere all’io trascendentale. Proprio negli stessi anni della scrittura di *Idee* egli stava tentando anche una via non soggettivistica, che rivalutava positivamente l’atteggiamento naturale. Cfr. a questo proposito i *Problemi Fondamentali della Fenomenologia*, e cfr. l’introduzione di V. Costa. Per una tematizzazione di questo punto molto rilevante, cfr. Costa (1999).

della conoscenza scientifica assuma un senso altamente ‘postulazionale’, che risalta rispetto a una supposta ‘base’ (i vissuti immanenti) che invece ci viene data con certezza. La critica al naturalismo *in quanto positivismo* espressa da Husserl sembra affermare che al senso dell’esperienza contravviene una interpretazione obiettivistica delle scienze, poiché esse si sviluppano dall’esperienza: non ha senso descrivere il mondo ‘dei sensi’ come parvenza, perché per determinare il mondo ‘vero’ si usano concetti che proprio dall’esperienza e dal mondo traggono la loro legittimità. Non notare questo punto significa per Husserl attribuire all’essere della fisica una realtà assoluta mentre

non si vede il vero assoluto, la pura coscienza come tale. [...] Non ci si accorge quindi dell’assurdità di assolutizzare la natura fisica, che è soltanto il correlato intenzionale del pensiero che determina il suo oggetto secondo un procedimento logico (Husserl 2002: 132-133)

Per questo motivo, come Husserl ribadisce nella sua risposta a Farber, bisogna rifiutare l’idea che la coscienza (con tutti i suoi correlati, con il suo mondo) sia un prodotto della storia evolutiva, un risultato (*meramente*, si legge) dell’adattamento all’ambiente dell’animale umano⁵⁴; perché di una teoria evolutiva e di una natura che si evolve si può parlare solo a partire dalla natura esperita. Quella che chiamiamo storia evolutiva sarebbe dunque solo la legittima ipotesi che possiamo trarre seguendo i nessi dell’esperienza, e questo ‘terreno’ precederebbe le varie interpretazioni concettuali e scientifiche. Si può qui vedere come ad un procedimento descrittivo si unisca anche un tratto ‘metafisico’ difficilmente negabile. Husserl infatti, nella risposta a Farber, sembra presentare il mondo ‘oggettivo’ e l’evoluzione (darwiniana) che in esso accade come secondari rispetto a una evoluzione più *originaria*, che è proprio quella dischiusa dalla riduzione fenomenologica. Egli afferma dunque che ciò che è trascendente è dubitabile, e dipende per il suo essere dai vissuti, che invece sono dati immediatamente e in maniera assoluta. Inoltre, questi vissuti rimandano all’ego che li vive. Ma esso non è un io ‘empirico’ poiché anche l’io empirico fa parte del mondo ‘costituito’ dai vissuti, mondo che costituisce un presupposto dell’analisi scientifica e anche evolucionistica. È piuttosto un *io trascendentale* quello al quale giunge la riduzione fenomenologica al quale ineriscono i vari vissuti. Mentre nelle *Ricerche* non aveva ancora compiuto questo passo, in *Idee* l’io trascendentale è esplicitamente difeso. Addirittura,

⁵⁴ Per un commento a questa concezione husserliana cfr. Costa (2007: xxix).

Husserl mantiene che il terreno dischiuso dalla riduzione è il terreno più saldo, a partire dal quale ogni altra regione dell'essere riceve il suo senso. La fenomenologia è dunque la prima di tutte le scienze perché è in grado di fondarle su un terreno indubitabile come quello della riduzione fenomenologica. Dal punto di vista di Farber, e non solo, questo argomento lascia spazio a varie obiezioni. Che il mondo dell'esperienza debba essere ritenuto un 'velo illusorio' *oltre* al quale starebbe il mondo descritto dalle scienze fisico-chimiche è una posizione che egli non ascriverebbe affatto al naturalismo di cui si fa promotore, e lo stesso vale per Roy Wood Sellars. Entrambi gli autori sono di fatto concordi con Husserl nel vedere in questa concezione una forma di fenomenismo che discende da una interpretazione meccanicistica della natura che la scienza stessa ha finito per superare⁵⁵. Il naturalismo non è di per sé un riduzionismo che vede nell'uomo soltanto una macchina mossa da impulsi esterni. Su questo la posizione di tutti gli autori menzionati in precedenza è concorde (specialmente quella del gruppo di autori firmatari del volume del '49). Tuttavia questo punto di accordo non è sufficiente a negare l'importanza delle spiegazioni evolucionistiche, e non fa perdere a Farber la speranza che proprio un approccio di questo tipo possa gettare luce sull'annosa questione dell'emergere della coscienza. È probabilmente con questo scambio di lettere in mente che in *Foundation* (Farber 1943: 568ss) egli commenta esplicitamente questa opposizione husserliana a un approccio evolucionista in filosofia della mente e, con una certa ironia, commenta che anche il fenomenologo ha, dopotutto, un cervello 'evoluto' (*evolved brain*) (*ivi*). Farber ritiene che le critiche esposte in *Filosofia come Scienza Rigorosa*, a differenza di quelle nei *Prolegomeni*, non siano «nulla più che un ad hominem» (Farber 1956: 178-179) valido solo contro un naturalismo ancorato a vecchie categorie fisico-meccaniche tipiche del primo ottocento, ma per nulla in grado di confutare un naturalismo aggiornato, incentrato sulle 'nuove' categorie evolutive che emergono dalle più recenti teorie biologiche. Proprio questo, si ricorderà, era uno degli scopi principali della *philosophy for the future* e del naturalismo 'evolutivo' formulato da Roy Wood Sellars:

Naturalism [il naturalism del passato] *sought too blindly to reduce or disintegrate*, as though novelty could not arise, *as though the organic could be only the inorganic*. It was dominated almost entirely by the *exact sciences* with their stress upon *quantities*. And it did not enough recognize *the reality of mind and of those human organizations and events for which mind is pivotal*. In brief, *past naturalism did not take evolution seriously nor did it take mind seriously*. [...] An

⁵⁵ Cfr. a questo proposito Sellars (1922: cap. I-II).

adequate naturalism must reckon without condescension with biology, psychology and sociology (Sellars 1922: 17. Corsivo mio)

In tutto il testo di Sellars padre e anche nella posizione assunta da Farber in *Naturalism and Subjectivism*, emerge il tentativo di accettare le critiche idealistiche formulate alla visione meccanicistica del passato (incentrata sul determinismo causale e sul principio del *secare naturam*) ma, invece di produrre una nuova forma di idealismo, appare anche la volontà di proporre un naturalismo non-riduzionista che prenda *sia* l'uomo *che* la natura sul serio, fondato su un approccio empirico allo studio della coscienza. È in questo senso che vanno lette le affermazioni farberiane, ad esempio quando afferma che «l'esperienza è nella natura e non la natura nell'esperienza» e che, richiamando una espressione di Dewey «la riflessione stessa è 'un evento naturale che avviene *all'interno della natura a causa di caratteristiche di quest'ultima*'» (Farber 1966: 62; cita Dewey 1929: 68). Espressioni di questo tipo accompagnano tutte le trattazioni che Farber dedica alla fenomenologia, quasi a difendere la propria posizione di realismo ontologico. Ad esempio le affermazioni husserliane contenute in *Filosofia come Scienza Rigorosa*, secondo le quali l'accettazione dell'atteggiamento naturale è *di per sé* una forma di 'ingenuità' e 'dogmatismo', non indicano per lui nulla se non «fino a che punto possa giungere un filosofo tanto a lungo confinato nella propria caverna» (Farber 1966 :16).

4. Il precategoriale in Farber

Nella sezione precedente ho esaminato nel dettaglio l'opposizione farberiana all'anti-naturalismo husserliano, e ho collocato la sua posizione all'interno del dibattito sul naturalismo americano. È opportuno ora concentrarsi su quei nodi teorici secondo Farber affrontati in maniera soddisfacente dalla fenomenologia husserliana, e dai punti in comune fra questo tipo di analisi e altre modalità ad essa affini con le quali egli si trovava a confrontarsi. Per farlo, è utile assumere come guida proprio il testo da lui pubblicato in *Philosophy for the Future*, dal titolo *Experience and Subjectivism* (Farber 1949). Il testo si trova in una posizione di rilievo in conclusione del volume e in esso appare in maniera particolarmente evidente il modo in cui Farber intende pensare una naturalizzazione dell'approccio husserliano. Il saggio si apre con una disamina sul concetto di 'dato': questa nozione è pervasiva nel dibattito a lui contemporaneo, afferma Farber, ma spesso è assunta

in maniera problematica o ambigua. In tutto il corso del testo, le problematiche connesse alla nozione di 'datità' vengono esplicitate con numerosi riferimenti ad autori americani per mostrare come il metodo husserliano affronti, di fatto, un insieme di questioni molto simili a quelle affrontate da Whitehead, Lewis e Dewey. Questi autori sono tutti esaminati in grande dettaglio, e in altre occasioni egli applica la stessa modalità di analisi anche a Russell, Moore e alla tradizione britannica dei sense-data (cfr. Farber 1928). Che la fenomenologia potesse inserirsi proprio in questo dibattito sul concetto di 'dato' era rimarcato del resto da vari autori vicini a Farber, come emerge da una lettura dei *Saggi in Memoria* e dei primi numeri di PPR. Ad esempio, Charles Hartshorne nota proprio nel volume menzionato che la fenomenologia, se non altro per motivi divulgativi, era stata spesso associata dai fenomenologi stessi all'empirismo 'radicale' di William James, e non vi era forse una inclinazione fenomenologica anche nella 'faneroscopia' di Peirce o nell'appello alla concretezza dell'esperienza che troviamo nella maggior parte degli scritti che Whitehead pubblicò in America?

Apart from the social issue there seems little that is fundamental dividing Husserl's philosophy from that of James, Peirce, Whitehead, or Bergson. The essential methodological element in phenomenology, broadly conceived, is common to these men. James had his radical empiricism, Peirce a formal doctrine of phenomenology (or 'phaneroscopy' as he also called it), Whitehead perpetually emphasizes the appeal to immediate intuition, and Bergson's doctrine is also put forth as a description of the essential characters of existence as directly intuited (Hartshorne 1940: 228)

Una posizione simile è espressa anche da John Wild in un saggio pubblicato nel primissimo numero di PPR con esplicito scopo introduttivo, dal titolo *The Concept of The Given in Contemporary Philosophy*. Nessun concetto, afferma l'autore, è più discusso nel dibattito contemporaneo di quello di 'esperienza', coi suoi derivati 'empirico' ed 'empirismo'. In ogni scuola di pensiero sia essa empirista, realista, pragmatica o persino idealista, ci si pone come scopo di offrire una filosofia che si distanzi dalle speculazioni 'a priori' del passato e sia aderente ai 'dati'. Che cosa siano questi dati però non è chiaro, sebbene ogni filosofia affermi di avere alla propria base dei 'dati' sicuri ed evidenti (Wild 1940: 71-72). Ogni filosofia insomma si vuole porre come 'aderente' ai dati dell'esperienza, ma da qui sorge la domanda: di cosa l'uomo fa esperienza? Rimandando per un attimo l'analisi del saggio di Wild, basti ora dire che questi commenti servono a esplicitare un terreno comune fra fenomenologia e filosofia 'americana', dato proprio dal dibattito sui concetti di 'datità' e di 'esperienza'. Già in

Foundations Farber rimarca come vi siano diverse accezioni del termine ‘dato’, e la definizione di questo concetto sia un problema importante da risolvere. In quel testo (di poco precedente a quello che vado commentando e con esso in sostanziale continuità) egli richiama quattro definizioni fondamentali del ‘dato’: a) dato come ciò a cui la mente non contribuisce in alcun modo b) dato come contenuto sensoriale, dovuto alla reazione agli stimoli c) una esperienza interpretata ma dataci senza riflessione d) esperienza già carica di concetti. Almeno una di queste posizioni, egli afferma, è assunta da quasi ogni esponente del panorama filosofico americano: si tratti di empirismo logico (con le sue espressioni ‘atomiche’), di un approccio psicologico-comportamentale basato sul paradigma stimolo-risposta, della prospettiva russelliana che insiste sul carattere ‘neutro’ dei *sense-data*, o delle esperienze socialmente costituite analizzate dai vari esponenti del pragmatismo. Egli rimarca poi che ciò che a lui interessa è riconoscere che «il Dato è storico in tutto e per tutto in tutti i sensi indicati, sebbene a diverse velocità» (Farber 1943: 563). Infatti non solo (c) e (d) hanno una storia, ma anche (a) e (b): (a) è il più lento di tutti poiché segue il tempo dell’evoluzione, e (b) segue questi cambiamenti, in quanto anche gli organismi si modificano e così l’ambiente intorno a loro. Come si può notare sono qui presenti tutti i temi menzionati in precedenza, in particolare la volontà di riconoscere un processo *evolutivo* che impatta l’esperienza stessa, intesa come relazione dell’organismo umano a un ambiente *sia* naturale *che* sociale. È in questa cornice che, nel saggio del ’49, Farber colloca la proposta husserliana e presenta la fenomenologia come in grado di offrire un contributo specifico a questo dibattito. Egli nota infatti come molti filosofi tendano a dividere l’esperienza in una parte che sarebbe ‘data immediatamente’ e in una, invece, ‘costruita socialmente’, ma non è sempre chiaro come relazionare le due (Farber 1949: 592ss). Farber nota due polarità tra loro speculari: una è la tendenza (per lui ‘kantiana’ e ‘post-kantiana’) a porre l’enfasi sulla capacità della soggettività di donare ‘forma’ ai dati di esperienza, che di per sé vengono interpretati come un ‘molteplice’ senza una struttura definita. L’altra è l’opposta tendenza, propria a suo dire di ogni forma di empirismo, a concentrarsi invece sul lato ‘naturale’ del dato rispetto al quale la mente sarebbe come passiva; col rischio però di perdere di vista la stessa nozione di soggettività e fare di essa una semplice ricettività mossa dalla mera reazione agli stimoli ambientali. È proprio *qui* che egli presenta l’analisi husserliana degli atti *costituenti* come in grado di presentare una posizione intermedia, che rende giustizia alla capacità della soggettività di mettere in forma l’esperito ma senza per questo separare le *forme* dai *contenuti* sensibili. Per Farber la prospettiva husserliana è in grado di proseguire, e in un certo senso migliorare, la riflessione kantiana

sulla struttura della soggettività, senza ipostatizzare le forme costituenti in degli ‘a priori’ a-storici che vengono poi applicati all’esperienza:

The fact that the mind contributes meanings and interpretations to experience can be ascertained descriptively. That does not mean acceptance of the Kantian principle that form is contributed by the mind. [...] The mind has a history, and there are no demonstrated eternal, fixed forms. To recognize the ‘contributiveness’ of the mind is not to imply that any ideas or conceptual forms can be *genetically unrelated to the causal order of experience* (Farber 1949: 598-599. Corsivo mio)

Da questa citazione emergono alcuni temi fondamentali. Innanzitutto, il metodo descrittivo viene esplicitamente ricondotto all’analisi del modo in cui il soggetto completa la struttura del dato tramite una donazione di senso. In secondo luogo, la prospettiva fenomenologica viene elogiata perché mostra come le forme concettuali non siano irrelate all’ordine causale dell’esperienza, ma emergano tramite un processo genetico dall’esperienza stessa. È proprio in questa cornice di riferimento che Farber si riferisce agli ultimi testi husserliani, e in particolare a *Esperienza e Giudizio*. Infatti, oltre alla stima per le *Ricerche*, egli si riferisce spesso all’‘ultimo’ Husserl di *Esperienza e Giudizio*, lavoro per lui maggiormente ‘neutro’ dal punto di vista metafisico e meno implicato con l’idealismo trascendentale. In particolare, Farber era convinto che proprio nei suoi ultimi lavori Husserl fosse stato in grado di proseguire il progetto trascendentale kantiano ma liberandolo da alcune manchevolezze che egli leggeva in esso.

This little-known treatise [*Experience and Judgement*] merits the careful study of all students of philosophy. In it Husserl undertakes to do what Kant failed to do – to show the actual part played by perception and the understanding in the process of experience. Accepting his descriptive findings in no way commits one to his systematic idealism (Farber 1949: 631)⁵⁶.

A questo proposito è utile ricordare, come ho già in qualche modo anticipato, che il pensiero di Husserl ha subito una considerevole evoluzione dalle *Ricerche*; in questo primo testo lo

⁵⁶ Farber torna spessissimo su questo punto: cfr. anche Farber 1943: 495: «Husserl’s complete philosophy of logic, with its theory of knowledge, may be regarded as a positive, constructive answer to Kant’s difficulties, as an accomplished fact of transcendental analysis. The Kantian pattern is there, only immeasurably clearer and more consistent – a really ‘pure’ theory which Kant had required but had been unable to achieve».

sforzo teorico era concentrato a mostrare l'autonomia dei principi logici e più in generale della nozione di *significato* e veniva negata una loro trattazione empiristica. Ma già dalle ultime due ricerche, in particolare dall'ultima, il problema diventava quello di ancorare la struttura dei significati all'esperienza sensibile senza ricadere nello psicologismo. Fondamentale è anche la convinzione, da parte di Husserl, che non si debba accettare l'esito sostanzialmente scettico della *Critica* kantiana, e che le cose in sé siano in effetti conoscibili, o meglio che non sia necessario postularne l'esistenza per spiegare la struttura di ciò che appare. Per farlo però bisogna fare chiarezza nel punto più oscuro della teoria kantiana, ovvero il rapporto fra intuizioni e concetti, che apre e imposta tutta la struttura della *Critica*.

In particolare, buona parte del progetto husserliano presente negli scritti più tardi può essere visto come una elaborazione della nozione di 'intuizione', ampliando enormemente lo spazio che nella prima *Critica* era stato concesso *all'estetica*. L'analisi fenomenologica si concentra dunque sempre più sul modo in cui i concetti, caratterizzati dal carattere essenzialmente logico-proposizionale, potessero derivare dall'esperienza sensibile. In particolare, questo studio è centrale nella seconda parte della sua produzione, tanto che egli arrivò a modificare il metodo fenomenologico in una direzione 'genetica', opposta all'approccio 'statico' delle *Ricerche* e dei primi lavori sulla logica. Come ho anticipato, in questi lavori le strutture di carattere superiore vengono ricondotte al terreno percettivo. Husserl insiste inoltre sempre più sul fatto che il campo sensibile (quello che Kant chiamava 'molteplice del senso') abbia una sua *propria struttura*, e che dunque già la percezione è un atto nel quale si manifesta una *logica interna* senza bisogno di doverla ricevere dall'intelletto⁵⁷. Farber mostra di apprezzare come Husserl sia stato fin da subito, e sempre di più negli ultimi testi, il filosofo che più ha insistito sul carattere *ricettivo e regolato* della passività dell'esperienza. La struttura cromatica, il rapporto che lega intensità e durata nel suono, ma anche il modo in cui i ricordi si leghino alle percezioni e viceversa sono tutti esempi più volte ripetuti da Husserl per illustrare come il soggetto perlopiù *segua* una logica che è già presente, sebbene in modo *implicito*, nei contenuti che si offrono alla sensibilità. Viceversa, per Husserl la prospettiva kantiana tendeva a cadere in un soggettivismo che rendeva la forma dell'esperienza dipendente dalla

⁵⁷ Per un approfondimento in merito a queste riflessioni rimando a Costa (1999, 2007), Lanfredini (2006), Miraglia (2006), Piana (1971, 1979). Non è questo il luogo per decidere se le critiche husserliane a Kant siano corrette o meno: ciò che mi interessa è solo mettere in luce una comunanza di lettura che poi, cercherò di mostrarlo, potrà illuminare i commenti fatti da Wilfrid Sellars in SM in merito al problematico rapporto fra 'intuizioni' e 'concetti'.

struttura della soggettività. Farber stimava particolarmente questa modalità di analisi husserliana, come rimarca quasi 20 anni dopo *Experience and Subjectivism*:

Husserl held that it is on the lower levels that the concealed presuppositions are to be found, on the basis of which the evidences of the logician on a higher level are to be understood [...] The phenomenological treatment of logic has the function of clarifying its basic ideas, and also providing its very elements by means of descriptive analysis of such concepts as 'judgment' and 'meaning'. The concepts of the understanding, and hence all the ideas used on the higher level of formal meaning, are traced to their 'origin' in *pre-predicative experience* (Farber 1966: 29. Corsivo mio)

Non è senza dubbio un caso che Farber, che pure ha avuto parole così dure per l'Husserl di *Idee*, elogi invece positivamente le *Meditazioni Cartesiane* ed *Esperienza e Giudizio*, proprio notando come in questi testi si ponga maggiore attenzione alla percezione ed alla sensibilità⁵⁸. Egli insiste in particolare sulla necessità di pensare un livello di esperienza *pre-predicativa*, non ancora segnata da concetti ma non per questo spiegabile solo come un bruto effetto del mondo sensibile sul percettore⁵⁹. A questo quadro si deve aggiungere che Farber frequentò le lezioni di Husserl nel biennio 1922-1924, proprio negli anni in cui egli stava tenendo le lezioni che sarebbero confluite nelle *Lezioni sulla Sintesi Passiva* e in *Filosofia Prima*: per questo motivo è naturale pensare che l'analisi delle strutture ante-predicative dell'esperienza sia rimasta nella sua mente come uno dei risultati più acuti delle riflessioni husserliane. Ciò che rende particolarmente interessante la lettura di Farber è che egli inserisce questa volontà di ricercare la genesi delle strutture logico-predicative nell'esperienza *pre-predicativa* all'interno di una cornice di naturalismo (cfr. Nunziante 2018, 2020, Chelstrom 2019). In particolar modo egli ritiene che il piano di relazione sensibile col mondo, oggetto di analisi fenomenologica, sia identificabile con quella che da un punto di vista naturalistico è la relazione pratica che si instaura fra un organismo vivente e il suo ambiente. L'idea che le forme logiche non vengano imposte 'dall'esterno' all'esperienza, ma anzi si radicano

⁵⁸ Ad esempio i capp. §38 e §39 delle *Meditazioni*, sotto il titolo di *Genesi Attiva e Passiva* e *L'Associazione Come Principio della Genesi Passiva* riprendono molti temi delle *Lezioni sulla Sintesi Passiva* e si concentrano sulla nozione di *associazione*, che non è vista come arbitraria da parte del soggetto ma come una risposta passiva ad una struttura contenutistica.

⁵⁹ Questo è molto importante per la presente analisi perché proprio con Farber Wilfrid Sellars lesse per la prima volta la *Critica*. Se è vero che *Esperienza e Giudizio* fu pubblicato postumo, dopo che Sellars aveva già lasciato l'università di Buffalo, ciò non vale per le *Meditazioni*, che del resto Farber era perfettamente in grado di leggere in lingua originale.

nell'esperienza sensibile e in essa già iniziano a manifestarsi per poi giungere a compimento negli atti più strutturati della coscienza è interpretata da Farber in chiave darwiniana. Le forme logiche vengono così a radicarsi nel mondo *naturale*, e la loro genesi viene completata con il riferimento al modificarsi, generazione dopo generazione, del rapporto delle specie all'ambiente (cfr. Farber 1943: 124; 1949: 612ss). Con un *twist* interpretativo che unisce l'analisi fenomenologica a una impostazione pragmatista e naturalista, Husserl (che nelle lettere menzionate aveva affermato invece il contrario) diventa un alleato di Darwin nell'offrire una via verso la spiegazione naturalistica della soggettività. Da questo punto di vista è interessante notare come vi sia una sintonia sostanziale fra la posizione di Farber e quella di Roy Wood Sellars che è, come ho anticipato, co-autore del volume del '49. Secondo Sellars *padre*, se l'impianto categoriale di Kant da un lato difendeva l'autonomia dei concetti, dall'altro finiva per postulare una loro indipendenza dall'esperienza che risultava nell'ammissione di un 'io trascendentale' al quale le categorie si riferivano come loro fondamento. In sostanza, il carattere di *unità* dell'esperienza veniva ricondotto alla struttura del soggetto, col risultante scetticismo in merito alla struttura della cosa in sé. Per questo Kant viene criticato per aver pensato che il molteplice sensibile sia un mero caos, mentre questo è possibile solo se si concepisce ogni ordine come dato dal soggetto (cfr. Sellars 1916: 82). Questa scelta pone Kant dal lato della tradizione 'soggettivistica', in quanto gli impedisce di notare la *corrispondenza* fra la cosa in sé e i contenuti dell'esperienza, il cui ordine sarebbe assegnato dalla soggettività. Da questo punto deriva quello scetticismo in merito alla struttura 'reale' del mondo che era inaccettabile per un naturalismo come quello di Sellars *padre*. In *Evolutionary Naturalism* Roy Wood Sellars (1922: 72) illustra questo punto mediante un diagramma volto a mostrare come l'approccio kantiano, che divide il molteplice sensibile dalla cosa in sé 'trascendente', sia agnostico fin dall'inizio e debba essere modificato.

Il punto di forza di guardare alle scienze biologiche sta, per il filosofo, proprio nell'osservare che non vi è un solco incolmabile fra gli oggetti reali e i contenuti sensoriali dell'organismo, perché quest'ultimo pur 'interpretando' i dati sensoriali, nel suo sforzo di adattarsi rispecchia il più possibile l'ordine 'reale' dell'ambiente intorno a lui e dunque il molteplice sensibile ha un ordine simile, sebbene non *identico*, a quello degli oggetti reali che ne sono la causa fisiologica. In sostanza, per Roy Wood Sellars, il modello kantiano è più adatto per descrivere una macchina che un organismo vivente:

Kant's schema suggests the working of a machine into which raw material is fed and there worked up. But is not the analogy completely false? We have to do with an organism with remarkable capacities under complex stimulation (Sellars 1922: 73)

Secondo la sua concezione Kant è obbligato a rendere tutti gli aspetti della natura tranne quello puramente qualitativo dipendenti dall'arbitraria modellizzazione della mente (Sellars 1916: 147) e questo dà come risultato, una volta 'tolto' il soggetto, un mero caos. Per opporsi a questa posizione Sellars *padre* difende l'idea che il 'materiale' dell'esperienza non sia senza forma. Ciò serve anche a evitare di pensare il soggetto come totalmente libero, focalizzandosi invece sul fatto che molte delle regolarità sulle quali si basa la sua esperienza non dipendono dalla sua attività legislatrice ma da un ordine presente negli stessi contenuti sensibili. Bisogna piuttosto notare come l'organizzazione sia presente in ogni livello dell'esperienza, anche nei più bassi, e mantenere una lettura 'dal basso verso l'alto': sono i livelli più bassi a controllare quelli superiori in quanto mettono a disposizione il materiale sul quale lavorano le abilità mentali più sviluppate. Proprio per questo motivo bisogna ricercare l'origine dei concetti nell'esperienza percettiva, nella quale il soggetto è direttamente a contatto con l'ambiente:

The point to grasp is the growth of the categories from immediate experience and the fact that this growth is immanently controlled by experience with lie deeper than our caprice (Sellars 1916: 151)

Questo approccio permette anche di superare la scissione che rendeva inconoscibili le cose in sé, e questo punto è sicuramente di fondamentale importanza per tutto il naturalismo:

To make the categories grow from the perceptual field and to continue responsible to it is to transfer to them the possibility of control by things-in-themselves (Sellars 1916: 152)

Il carattere regolato dell'esperienza percettiva e il suo essere una unione di passività ed attività sono utilizzati dunque per rendere conoscibili le cose in sé e per collocare il soggetto nel giusto posto all'interno della natura. Da questo punto di vista, la posizione di Farber e quella di Sellars *padre* in merito al modo più corretto di affrontare la posizione kantiana sono molto simili, così come è pressoché identico il richiamo alle scienze biologiche. Farber aggiunge, a

questa lettura, anche una serie di considerazioni, come ho mostrato, di natura descrittiva e fenomenologica. È in questo senso che vanno lette le affermazioni che, in *Experience and Subjectivism*, rivendicano una relazione fra l'analisi fenomenologica e l'ontologia materialista che in esso viene difesa:

Every sound descriptive proposition in phenomenology can be asserted in objective terms within the framework of a naturalistic (realistic, or materialistic) philosophy (Farber 1949: 612)

Questa proposizione, sicuramente del tutto inaccettabile per Husserl, si accompagna nel testo a reiterate affermazioni volte a rivendicare l'autonomia e l'indipendenza del mondo fisico-naturale. In particolare, appare la richiesta di *unire* le analisi descrittive ad altri approcci che possono essere in grado di completarle:

Elaborate descriptive-philosophical as well as psychological studies are called for. It is necessary to point out the truth of the causal-genetic view, as to the conditions underlying the activities of the mind – the dependence of the mind on nature and on society, and the way in which the mind may be said to 'reflect' the world (Farber 1949: 602)

Il pluralismo metodologico rimane una costante dell'approccio farberiano, così come la convinzione che le scienze più aggiornate possano, da un lato, ricevere una chiarificazione dalle descrizioni fenomenologiche dell'esperienza e, dall'altro, a loro volta completarle e inserirle in un quadro più generale di riferimento. È interessante notare come la posizione farberiana in merito al pluralismo metodologico e al rapporto fra fenomenologia e scienze empiriche fosse ben ricevuta dai suoi colleghi. Ciò emerge da vari contributi presenti su PPR e nei 'saggi in memoria' citati in precedenza, e si fa particolarmente esplicito in un saggio di Aron Gurwitsch, nel quale egli avanza la propria posizione, incentrata su un uso, fenomenologicamente orientato, della psicologia della Gestalt: questo punto è importante perché il suo uso della Gestalt mostra che non vi è separazione ma continuità fra fenomenologia e scienze empiriche, in linea col 'progetto' pluralistico di Farber:

In the present phase of phenomenology [...] I am very glad to find myself in full agreement with Prof. Farber's stand that phenomenology is not detached from the sciences, not separated from them by an unbridged gulf, but is accessible from the sciences (Gurwitsch 1947: 352)

Questo richiamo aiuta a notare come, parlando di studi ‘psicologici’, Farber non abbia in mente la psicologia introspettiva di fine Ottocento, ma i più aggiornati studi di psicologia della Gestalt e di psicologia comportamentista. È inoltre interessante notare come per Farber il pluralismo metodologico aiuti lo stesso fenomenologo a non cadere in quelli che egli chiama *errori metodo-genetici*⁶⁰. Vi è per lui nell’analisi fenomenologica una tendenza a scambiare i prodotti di un certo metodo di analisi (la riduzione fenomenologica) per degli enti autonomi, operando così una reificazione indebita. Sostanzialmente viene denunciato il fatto che tramite la pratica della riduzione fenomenologica ci si distanzia dall’atteggiamento naturale per focalizzarsi su degli ‘enti’ che non sono niente di più ma neanche niente di meno dei *significati* che animano la nostra esperienza. Ciò, beninteso, è un lato *positivo* di questa modalità di analisi, che la rende particolarmente adatta a operare una chiarificazione concettuale che non sia meramente terminologica ma vada a toccare il cuore esperienziale della significazione concettuale. Tuttavia, per Farber il fenomenologo giunge ad avere a che fare con questo tipo di enti *a causa del suo metodo*, il cui oggetto è appunto il problema del *sensu* o della significazione perché, una volta esercitata la riduzione, questo è quello che ‘rimane’. In particolare, egli denuncia tre assunzioni a suo dire tipiche di un approccio ‘idealista’ all’analisi fenomenologica:

- 1) The principle of the priority of meaning to being (Farber 1943: 546)
- 2) The tacit assumption that being depends upon thought, and also the proposition that what cannot be thought cannot be (Farber 1943: 566)
- 3) Existence is in principle the result of constitution (Farber 1943: 566)

Ecco che affrontare lo stesso problema da un punto di vista diverso aiuta a non dimenticare che il mondo naturale rimane come un presupposto di fatticità che non può essere totalmente messo tra parentesi e che ha bisogno, per essere compreso, anche di altre modalità di analisi e in particolare della spiegazione empirico-causale tipica delle scienze.

All ‘purely’ procedures and analyses of abstractions, etc., are natural events. In a very real sense, one cannot get himself, or his thinking, outside the natural order. The “questioning” of all our knowledge of the natural order as such is still a “natural” process of questioning (Farber 1949: 609)

⁶⁰ Cfr. Farber (1943: 537-543); cfr. anche Farber (1966: 36). Questa tesi, del resto, è ubiqua nella sua produzione.

Ad esempio, Farber interpretò sempre la riduzione fenomenologica come una riduzione ‘cartesiana’, che restringe il campo fino a focalizzarsi sull’esperienza del soggetto che pensa e attua la riduzione: l’impostazione ‘ego-centrica’ che imputa a Husserl è quindi per lui dovuta al suo metodo⁶¹. Ecco che un confronto con l’approccio biologico, che invece vede l’uomo nel suo dipendere dall’ambiente, può essere utile a modificare questo approccio, mentre a sua volta una corretta analisi del significato e della percezione può servire a non usare il darwinismo come ‘pretesto’ per ricadere nello psicologismo e nel relativismo più sfrenato (Farber 1943: 529). La necessità di separare il piano della descrizione dalla speculazione ontologica è in Farber sempre presente: come egli afferma nella sua recensione alle *Meditazioni Cartesiane* (Farber 1935), le analisi fenomenologiche potevano essere utili, in quanto *descrizioni*, per la chiarificazione di alcuni problemi fondamentali, lasciando aperta la questione dello statuto ontologico degli enti di cui si stava trattando (con particolare riguardo per lo statuto della coscienza). Non tematizzare questo punto significa porsi dal lato ‘soggettivo’ nel dibattito fra scienze e senso comune, così come Farber lo tematizza in *Naturalism and Subjectivism*, dove afferma che la fenomenologia è diventata, purtroppo, il metodo speculativo privilegiato per chi si opponga in generale a una trattazione scientifica che abbia come obiettivo quello di descrivere in maniera naturalistica l’uomo.

5. Riflessioni conclusive

Nella sezione precedente mi ero posto l’obiettivo di offrire una ricostruzione storica che permettesse di comprendere che cosa Wilfrid Sellars potesse intendere nel menzionare la *naturalizzazione* del discorso fenomenologico operata da Marvin Farber. Nel farlo, ho esaminato varie questioni e ho cercato di offrire una analisi dettagliata di alcuni particolari nodi storico-concettuali che hanno coinvolto la ricezione farberiana, e non solo, del pensiero husserliano. Ho inoltre approfondito la particolare posizione assunta da Farber nel dibattito

⁶¹ La stessa critica viene a Husserl rivolta da Hashorne nel suo contributo nei saggi ‘in memoria’, dove egli opera un interessante confronto col pragmatismo americano. Harshorne afferma che nonostante vi siano molti punti in comune fra il pensiero Husserl e quello dei grandi filosofi ‘americani’ come Peirce, Whitehead e James, la concezione egologica dell’io di Husserl impedisce di far fruttare questo paragone, dato che, a differenza degli altri pensatori che hanno molti insistito sul carattere sociale dell’esperienza, Husserl sembra porre un ‘golfo incolmabile’ fra l’intenzionalità e la socialità, e ambisce a costituire la seconda tramite la prima (Hashorne 1940: 228ss.). Anche Gurwitsch (1941) andrà in questa direzione in un contributo dedicato esplicitamente a proporre una concezione non-egologica della coscienza, dal titolo *A Non-Egological Conception of Consciousness*, pubblicato già nel 1941 in uno dei primi volumi di PPR.

sul naturalismo americano, mostrando la comunanza fra il suo progetto e quello di Roy Wood Sellars. È stato mostrato come la fenomenologia husserliana negli Stati Uniti sia stata fin da subito segnata dalla lettura di *Idee*, che ha portato ad una visione di Husserl come filosofo fondazionalista e soggettivista. Inoltre, il suo articolo *Filosofia come Scienza Rigorosa* ha contribuito non poco a rinforzare l'immagine di un Husserl avversario del naturalismo *tout court* e difensore dell'idealismo trascendentale. Husserl è stato pertanto criticato per aver posto al centro del suo sistema il ruolo del soggetto costituente senza pensare adeguatamente la fatticità del soggetto stesso e la sua dipendenza dalle relazioni materiali con l'ambiente circostante. La fenomenologia è stata, tuttavia, letta come un approccio congeniale a molti dibattiti ai quali Farber stesso partecipava, e in particolare a quello sul concetto di *dato* e sulla natura dell'esperienza. Egli ha inoltre valorizzato gli ultimi scritti husserliani e il ricorso alla fenomenologia *genetica*, dando particolare importanza alla nozione di *esperienza pre-categoriale* e al radicarsi, in essa, delle strutture concettuali di ordine superiore. Seguendo una linea di pensiero esplicitata anche da Roy Wood Sellars, egli ha inquadrato questo concetto all'interno di una cornice di materialismo *evoluzionista*, con la convinzione che proprio la biologia e la psicologia evoluzionistica potessero illuminare questa forma di relazione tacita e pratica col mondo ambiente. Se si ritorna, ora, al dibattito tra Dreyfus e McDowell menzionato in precedenza, e ai problemi sollevati tramite la sua analisi, è possibile a mio giudizio ricavare dalla presente analisi un quadro molto interessante. Se infatti, come nota Dan Zahavi (2010), per molto tempo parlare di una naturalizzazione della fenomenologia costituiva quasi un ossimoro, ora sono in molti gli autori che pensano che fra fenomenologia e scienza possa sussistere un rapporto di 'mutua illuminazione' (Gallagher 1997). Prospettive nuove e integrate come l'enattivismo (Noë 2004) e la neurofenomenologia (Lutz – Thompson 2003) sono infatti emerse in anni recenti proprio a partire da quel dialogo fra fenomenologia, scienze cognitive e biologia inaugurato da Varela (1991) e Petitot (1999) e proseguito da molti autori (Zahavi – Gallagher 2008, Thompson 2007, Di Paolo 2016). La stessa posizione di Dreyfus, dalla cui analisi questo capitolo era cominciato, emerge da un uso strumentale e di dialogo con le scienze cognitive della filosofia di Heidegger e Merleau-Ponty. L'approccio alla fenomenologia col quale Wilfrid Sellars ha affrontato la disciplina per la prima volta è così sorprendentemente vicino al tipo di fenomenologia 'cognitiva' e 'naturalizzata' che negli ultimi anni ha riscosso così tanto successo. Questa modalità di analisi deve il suo successo allo sviluppo delle neuroscienze cognitive, e in particolar modo allo sviluppo di tecniche per l'osservazione dell'attività neuronale come la PET e la fMRI, ora utilizzate in moltissimi

campi di studio (nonché in medicina) e si basa sulla convinzione che possa sussistere una relazione fra modalità di analisi fenomenologiche e ‘in terza persona’. Da questo punto di vista, la convinzione ‘materialista’ espressa in *Philosophy for the Future*, che nessun processo mentale possa sussistere senza il corrispettivo *pattern* neurale, esprime una visione molto lungimirante del corso che la psicologia cognitiva ha *di fatto* intrapreso, e se si considera che il testo fu pubblicato quasi 75 anni fa questo è ancora più sorprendente. La posizione di Farber, in particolare, lungi dal rispecchiare un riduttivismo che non rende giustizia all’esperienza, muoveva a Husserl delle critiche che gli furono poi rivolte da molti altri autori. Come nota Dieter Lohmar (2012: 68-69), le riflessioni di Husserl rivolte contro la psicologia sperimentale e la trattazione ‘naturalistica’ della coscienza (esposte con vigore ne *La Filosofia come Scienza Rigorosa*) avevano senso se e (ammesso che lo abbiano mai fatto in questi termini) quando queste discipline intendevano *equiparare*, con una sorta di rapporto 1:1, i vissuti intenzionali a scariche elettriche di neuroni. Tuttavia, i rappresentanti delle scienze cognitive disponibili oggi alla cooperazione con i fenomenologi non professano un riduzionismo di questo tipo: si ammette che i dati scientifici sui processi neurali e le descrizioni fenomenologiche dei vissuti siano rivolti allo stesso oggetto di studio (la coscienza), ma nessuno parte dall’assunzione di un isomorfismo fra i campi oggettuali di queste due discipline. La direzione è piuttosto quella di una reciproca stimolazione (cfr. Varela 1999)⁶². È in questo senso che l’attenzione rivolta da Farber all’esperienza pre-categoriale e lo sguardo evoluzionista col quale approccia il discorso lo pongono in stretta relazione proprio con quegli approcci merleau-pontyani e deweyiani che sono alla base della moderna fenomenologia naturalizzata. Lo stesso, in un certo senso, vale anche per il naturalismo evoluzionista di Roy Wood: secondo Slurink (1996: 10-12) questa prospettiva anticipa l’epistemologia evoluzionistica propria di vari esponenti della destra sellarsiana come Millikan, Dennett, e Papineau (che non è però un sellarsiano), e le sue riflessioni sul rapporto fra soggetto conoscente e mondo fisico possono essere lette come una versione evoluzionistica della nozione husserliana di ‘intenzionalità’. Vero anticipatore del dialogo con la biologia che ora costituisce lo sfondo di molte di queste ricerche, il suo progetto può essere perfettamente integrato in un discorso di questo tipo.

⁶² Secondo Lohmar, il caso emblematico dei neuroni specchio mostrerebbe, in particolar modo, come «l’identificazione del contenuto di coscienza e di un fenomeno neurologico misurabile [sia] stata già compiuta» (Lohmar 2012: 69).

Queste riflessioni hanno permesso di comprendere meglio l'approccio del giovane Sellars con la fenomenologia e il tipo di naturalismo all'interno del quale egli ha potuto inserire questo tipo di approccio filosofico. Al mostrare i risultati di questo incontro è dedicata quindi la sezione che segue.

6. 'Un intreccio di accordo e dissenso': Wilfrid Sellars e la fenomenologia

Per comprendere la relazione menzionata, è opportuno infatti dire qualche ulteriore parola di contestualizzazione storica che mostri come e in che modo l'influenza del dibattito menzionato nella sezione precedente possa aver influito sul giovane Sellars.

Un primo ordine di considerazioni deve certamente trattare un fatto storico fondamentale per la filosofia americana, che ha coinvolto Sellars in maniera particolarmente evidente. Gli anni della sua formazione sono infatti proprio quelli nei quali i grandi dibattiti sul naturalismo e sul realismo che avevano caratterizzato la filosofia americana prima della guerra iniziano a volgere al termine, lasciando il posto a quella che in pochi anni sarebbe diventata la nuova *lingua franca* della filosofia americana, ovvero la cosiddetta 'filosofia analitica'. Una nuova generazione di filosofi inizia così a formarsi sui lavori di Frege, Russell e Moore, e sulle opere 'analitiche' di Whitehead (specialmente i *Pincipia Mathematica*); inizia a leggere il *Tractatus* di Wittgenstein e ad affrontare i problemi filosofici tramite gli scritti del Circolo di Vienna, di Carnap e Schlick. Insomma, la filosofia americana imbecca quella che Sellars nei suoi primissimi lavori definì la *new way of words*, un modo nuovo di affrontare i classici problemi filosofici ma anche un insieme di *nuovi problemi* che avrebbero impostato il dibattito filosofico per quasi i quarant'anni successivi. Inizia così la stagione in cui le figure di Quine, Ayer, Chisholm, Strawson e dello stesso Sellars diventano i nuovi punti di riferimento del dibattito filosofico americano, in parte oscurando (come ho brevemente anticipato all'inizio della sezione precedente) tutta una temperie culturale che era durata fino agli anni '50. Proprio di questo passaggio di testimone, per certi versi 'forzato', si lamenterà Roy Wood Sellars verso la fine degli anni '60, denunciando quello che a suoi occhi era apparso come un vero 'neo-colonialismo' della filosofia europea. Egli vedeva con una certa sofferenza il fatto che la generazione di filosofi dopo di lui, invece di riferirsi ai filosofi propriamente 'americani', si fosse immersa «in quello che [gli] sembrava, come spettatore esterno [...], il dibattito fra Oxford e Cambridge» (Sellars 1969: 85). Questo passaggio storico-concettuale, nel caso

esaminato, è ancora più rilevante, in quanto ha coinvolto il suo stesso figlio. In effetti, l'influenza della nuova modalità di analisi filosofica su Sellars (Wilfrid) fu enorme: anche uno sguardo superficiale ai suoi primissimi scritti, pubblicati tra il 1947 e il 1949, mostra come essi siano comprensibili solo per chi conosca molto bene i tentativi di formalizzazione (sintattica e semantica) propri del metodo di Carnap. Come documenta Peter Olen (2016) in uno dei pochi lavori che affrontano analiticamente questa prima fase della produzione sellarsiana, è impossibile comprendere la prima fase del pensiero sellarsiano senza menzionare l'influenza del pensiero carnapiano e, in particolare, la lettura della *Sintassi Logica del Linguaggio* svolta da Gustav Bergmann ed Everet Hall presso l'università dell'Iowa. Tra il 1938 e il 1946, infatti, Sellars iniziò la sua carriera di docente proprio presso questa università, ed è qui che egli iniziò a lavorare sulle prime pubblicazioni dedicate a una teoria formale del linguaggio, e in particolare alla formalizzazione di una *pragmatica pura* (*pure pragmatics*). Sellars si presenta, in questo scritto e negli altri due nei quali delinea il progetto della *pure pragmatics*⁶³, come un difensore della 'nuova' svolta linguistica e afferma che la filosofia debba essere considerata come la 'teoria pura' di un linguaggio che sia empiricamente significativo (ENWW: 28-32). L'obiettivo delle prime pubblicazioni sellarsiane è sviluppare una teoria *formale* dei linguaggi, in grado di differenziare i concetti *propriamente* filosofici da quelli psicologici e fattuali. In questi primi lavori, l'idea fondamentale per la definizione dei concetti filosofici è che essi «sono concetti formali collegati alle regole di formazione e trasformazione di quelle strutture simboliche chiamate linguaggi» (PPE: 4). Difficile trovare una più entusiastica adesione al progetto carnapiano e alla modalità con la quale l'empirismo logico definiva i metodi e gli scopi del lavoro filosofico: il richiamarsi alle regole di 'formazione' e 'trasformazione' è infatti un chiaro riferimento alla *Sintassi* di Carnap. Come nota Robert Brandom, è proprio Carnap che per Sellars si pone come la figura più rappresentativa della *new way of words*, e l'aspetto del pensiero carnapiano da lui maggiormente apprezzato è l'analisi del lessico metalinguistico, cioè un livello di discorso che, pur non essendo empiricamente descrittivo, specifica le regole che permettono di formare delle proposizioni dotate di senso (Brandom 2015: 4ss). Da questo punto di vista, *Epistemology and the New Way of Words* [ENWW], il secondo scritto da lui pubblicato nel 1947, si apre con una affermazione sicuramente emblematica:

⁶³ Essi sono *Pure Pragmatics and Epistemology* [PPE] e *Realism and the New Way of Words* [RNWW], ma affine ad essi è anche *Concepts and Involving Laws* [CIL].

the general perspective of the present paper can best be indicated by saying that the author is a rationalistic realist who has deserted to the camp of logical empiricism; but who feels that in doing so he has not so much rejected one set of philosophical propositions in favor of another, as come to a clearer understanding of what philosophical propositions *are*. This change of allegiance has been made possible by the development of the semantic phase of the pure theory of languages; for only with the achievements of pure semantics did the formal-linguistic approach to epistemological and metaphysical issues begin to appear relevant, let alone adequate (ENWW: 28. Corsivo nel testo)

Il punto di forza dell'empirismo logico dunque, non sta solo in un insieme definito di tesi ma nell'aver aperto la strada, per così dire, a una concezione metalinguistica delle proposizioni tipiche del discorso filosofico. Già in questi primi lavori emerge la convinzione che in questo modo si possa togliere al 'razionalismo' «l'illusione di asserire proposizioni fattuali» (ENWW: 29): il che significa, per Sellars, che gli strumenti offerti dall'analisi carnapiana permettono di difendere una teoria essenzialmente *nominalista*, in base alla quale il significato non è inteso come una *relazione* fra proposizioni e fatti, o fra la mente e un insieme di entità ma come una classificazione metalinguistica che ha come oggetto regole linguistiche. Questo modo di leggere Carnap e in generale l'approccio formale dell'empirismo logico si collocava perfettamente all'interno della cornice naturalistica sellarsiana, in quanto il difendere una teoria nominalista in merito allo statuto delle entità astratte permette a Sellars (in questa fase e anche dopo) di non ammettere nella propria ontologia una serie di entità che verrebbero a trovarsi in una particolare 'relazione' con la mente umana, della quale è difficile se non impossibile pensare una 'naturalizzazione'⁶⁴. Mantenuto questo punto in comune di base, Sellars non negò mai la sua simpatia per molti problemi filosofici che l'empirismo logico tendeva invece a ritenere trascurabili. Così, ricordando il suo incontro con Herbert Feigl, Sellars afferma:

the seriousness with which I took such ideas as causal necessity, synthetic a priori knowledge, intentionality, ethical intuitionism, the problem of universals, etc., etc., must have jarred his empiricist sensibilities. Even when I made it clear that my aim was to

⁶⁴ Per una analisi di questo tipo cfr. in particolare Seibt (1990), dove viene offerta la più chiara esposizione della teoria nominalista di Sellars. La strategia di vedere nell'operatore *to mean* una forma di *classificazione* metalinguistica rimarrà una costante nella speculazione sellarsiana. Cfr. in particolare *Some Reflections on Language Games* e *Empiricism and Abstract Entities* (EAE).

map these structures into a naturalistic, even a materialistic, metaphysics, he felt, as many have, that I was going around Robin Hood's barn (AR: 290)

Come nota Carlo Gabbani (2018), proprio qui sta infatti la specificità del rapporto di Sellars con l'empirismo logico, e in particolare con la posizione carnapiana. Per Sellars, l'approccio formale ai problemi filosofici doveva essere un modo per non cadere in alcune *impasse* della vecchia metafisica, ma egli non pensò mai che ciò dovesse significare il *rinunciare* al ripensamento dei classici problemi 'metafisici', da derubricare sotto la categoria degli 'pseudo-problemi'. Al contrario, già nei suoi primissimi lavori emerge la volontà di far passare le intuizioni del razionalismo attraverso le nuove categorie dell'empirismo logico e della 'new way of words' (cfr. ENWW: 29-32; PPE: 4-7). Carnap non avrebbe mai chiamato (nota giustamente Gabbani) un suo lavoro 'Science and Metaphysics', ma piuttosto 'Science or Metaphysics'. È noto che Sellars ha fatto esattamente il contrario. Negli scritti della *Pure Pragmatics*, Sellars afferma dunque che a partire da *Meaning and Necessity*, e dalla svolta semantica di Carnap, è possibile e necessario produrre una sintesi filosofica tra razionalismo e empirismo che inglobi in quest'ultimo la trattazione di varie categorie in grado di renderlo maggiormente robusto sotto il profilo teorico. Ciò vale in particolar modo per le categorie modali: mentre un naturalista come Sellars tendeva a dare ad essa molta importanza, in quanto il lessico scientifico è intimamente legato ad affermazioni controfattuali e tende ad esprimersi mediante il riferimento a leggi (law-like statements), l'empirismo, dai tempi di Hume fino a Quine, si era tendenzialmente opposto alle nozioni di legge o di connessione necessaria, preferendo esprimersi ricorrendo a generalizzazioni, per quanto precise, basate su enunciati descrittivi⁶⁵. Sullo sfondo di questa profonda influenza della modalità di analisi propria dell'empirismo logico, appare nei primi scritti sellarsiani un tentativo di *correggere* la posizione carnapiana. Questa convinzione emerge dalla particolare interpretazione del pensiero di Carnap che Sellars aveva ricevuto durante il suo periodo di studio presso l'università di Iowa. Come mostra Olen (2016), il progetto della 'pragmatica pura' si pone come il tentativo di risolvere l'*impasse* nel quale, secondo l'interpretazione che di Carnap era stata data da Gustav Bergmann ed Everett Hall, si trovava la posizione carnapiana, ritenuta

⁶⁵ Ciò è specialmente evidente in *Concepts as Involving Laws*. Per una analisi di questo tipo e per la sua importanza per lo sviluppo del pensiero di Sellars cfr. Brandom (2015: 145-155). Brandom riconosce giustamente come questa avversione per il vocabolario modale abbia iniziato ad attenuarsi, fino a sparire completamente, a partire dai lavori di Kripke. Tuttavia al tempo degli scritti che stiamo commentando una posizione di questo tipo non era certo la norma.

eccessivamente ‘formalista’. Secondo l’interpretazione ‘di Iowa’, come la definisce Olen, la ‘svolta semantica’ intrapresa da Carnap si discostava di poco dal progetto esposto nella *Sintassi Logica del Linguaggio*: per questo motivo, Bergmann e Hall si chiedevano come fosse possibile che un trattamento ‘puramente formale’ delle regole di designazione fosse in grado di ricostruire la relazione fra espressioni e riferimenti extra-linguistici e, più in generale, fra linguaggio e mondo (Olen 2016: 21ss.). In breve, dal loro punto di vista gli strumenti semantici carnapiani erano al più in grado di esplicitare la relazione fra diversi livelli del sistema linguistico, essendo di fatto un modo formale di trattare nozioni quali ‘designazione’ o ‘significato’, e proprio per questo motivo davano l’idea del linguaggio come di un sistema arbitrario di regole, chiuso in sé stesso e incapace di illuminare la relazione fra espressioni e oggetti ‘esterni’. Olen argomenta, in maniera sicuramente convincente, che questo modo di leggere Carnap sia problematico, se non errato, come emerge da una lettura della stessa *Introduzione alla Semantica* e dalle risposte di Carnap alle critiche⁶⁶: tuttavia, dato lo scopo del presente lavoro, non è mia intenzione prendere una esplicita posizione in merito, ma soltanto riconoscere come l’approccio verso l’empirismo logico tenuto da Sellars in questi lavori sia influenzato da questo modo di leggere Carnap. Dal punto di vista del ‘primo’ Sellars, infatti, se da un lato una analisi di tipo formale era essenziale per trattare le nozioni di ‘riferimento’ e ‘significato’ senza cadere in una deriva psicologista, dall’altro era fondamentale tematizzare il rapporto fra ‘regole’ ed ‘esperienza diretta’, in quanto solo così si poteva garantire che il sistema formale che il filosofo aveva costruito si riferisse a un mondo ‘nel quale esso è usato’, lo stesso mondo che viene investigato dalle scienze naturali (PPE: 2-4; 10ss). L’impresa che Sellars si propone di portare a termine in questi primi scritti è dunque quella di offrire una traduzione ‘linguistica’ di vari strumenti del razionalismo classico in modo da poter trattare all’interno della teoria ‘pura’ dei linguaggi (che per lui in questa fase del suo pensiero costituisce l’unica definizione possibile del lavoro filosofico) quel ‘contatto’ con il mondo esterno e l’esperienza che la posizione carnapiana lasciava, secondo la lettura di Iowa, in sospeso. La specificità della pragmatica pura sellarsiana sta, dunque, nel considerare come essenziali per un linguaggio *empiricamente* significativo non solo le regole di trasformazione e

⁶⁶ Olen (2016: 26-28). Carnap rispose alle critiche di Bergmann e Hall (Carnap 1945) insistendo sul fatto che la differenza fra il proprio approccio semantico e quello presentato nella *Sintassi* rendesse possibile riferirsi a oggetti extralinguistici. La lettura di Bergmann, inoltre, afferma che ‘sistema semantico’ e ‘calcolo’ sono sinonimi, rinforzando l’idea che un linguaggio abbia bisogno di un contatto ‘esterno’ se non vuole essere un ‘mero’ calcolo arbitrario. Anche la differenza fra analiticità ‘ristretta’ (valida in virtù della forma logica) e ‘ampia’ (tale da richiedere dei postulati di significato) è oscurata dalla lettura di Iowa, e ciò ha una indubbia influenza nel modo in cui Sellars svilupperà la propria analisi.

formazione degli enunciati, ma anche quelle che Sellars definisce *regole di conformazione*. Esse, che coinvolgono predicati epistemologici come ‘verificato’, ‘valido’, ‘vero’, hanno il compito di descrivere in maniera *formale* la relazione del linguaggio al mondo di cui è parte.

Fatte queste premesse, va notato come l’approccio esplicitamente formale (grandemente ispirato ai lavori carnapiani) della *pure pragmatics* fu presto abbandonato da Sellars. Esso non conobbe grande fortuna critica, e già a partire da *Language Rules and Behaviour*, pubblicato nel ’49, la modalità di analisi vira verso una concezione più ampia del lavoro filosofico, non legata in maniera così stretta alla necessità di formalizzare le regole del linguaggio. Personalmente sono d’accordo con Olen (2016) nel vedere una *discontinuità* nella produzione sellarsiana, pur al netto di alcuni temi generali che rimangono sempre sullo sfondo. La primissima concezione delle regole linguistiche abbracciata da Sellars è infatti intimamente legata al modo di ragionare tipico della logica e della matematica: essa non ritiene necessario (e anzi bandisce totalmente) il richiamarsi all’*uso* attuale del linguaggio, e non richiede le risorse esplicative delle scienze sociali o comportamentali. A partire da LRB, e in maniera marcata da *Some Reflections on Language Games*, Sellars si rivolgerà verso quella che Olen chiama una concezione ‘esterna’ della normatività, che diventa possibile solo abbandonando l’approccio formale e riconoscendo che il lavoro filosofico (specialmente quello sul linguaggio) presuppone concetti trovati nelle scienze empiriche, con particolare riferimento alla nozione di *comportamento*: ad esempio la nozione delle connessioni stimolo-risposta (cfr. LRB, SRLG), il riferimento a una comunità di parlanti (cfr. EPM, BLM) e a una intenzionalità collettiva (cfr. LTC in particolare).

Fatte queste riflessioni, è possibile tornare al tema dal quale ero partito, ovvero la ricezione da parte di Sellars dell’Husserl letto da Farber. Innanzitutto, ho già menzionato come fu proprio Farber a insistere perché Carnap e Tarski pubblicassero su PPR, anche a costo di opporsi a molti dei suoi colleghi. Anche se nei primi scritti sellarsiani non vi è alcun riferimento a una nozione di ‘esperienza’ che possa essere vicina al discorso fenomenologico, sono due i punti sui quali è possibile notare un rapporto concettuale. Il primo riguarda l’insistenza sellarsiana a combattere l’‘infezione psicologista’ che a suo dire toccherebbe anche le più recenti trattazioni semantiche del linguaggio. Egli nota come i filosofi analitici abbiano attaccato lo psicologismo (è, questa, una critica comune tanto a Frege quanto a Husserl), vedendo in esso, in particolare, l’errore di confondere lo studio della logica con quello della psicologia. Carnap a questo proposito definisce lo psicologismo come il pensare che «la logica sia una scienza che riguarda il pensare, vale a dire, che riguarda o l’effettiva

operazione del pensare o le regole in base alle quali il pensiero dovrebbe procedere» (Carnap 1935: 34). Tuttavia, Olen (2016: 13-14) nota giustamente come Sellars tracci nei suoi primi lavori una distinzione più sottile fra due sensi del termine ‘psicologismo’: un senso ristretto, che è equivalente a quello più comune nella filosofia analitica del linguaggio esemplificato dalla citazione di Carnap, e uno più largo, da lui chiamato ‘epistemologismo’, in base al quale «il contenuto epistemologico appare sotto forma di atti psichici e oggetti» (ENWW: 52). Secondo il primo Sellars (certo, in base alle influenze già menzionate) i filosofi analitici avrebbero sconfitto lo psicologismo nel primo senso ma non nel secondo, facendo sì che i concetti semantici e pragmatici venissero spesso trattati con riferimento a atti empirici e psicologici. Ciò che è interessante è che la tradizionale definizione di ‘psicologismo’ che si trova negli scritti di Carnap e Frege non è sufficiente a spiegare la distinzione fatta da Sellars, né il suo più ampio timore che i concetti pragmatici fossero lasciati alle scienze. A questo proposito Olen ritiene necessario citare l’influenza non solo della nozione di ‘psicologismo’ di Frege, ma anche e soprattutto quella impiegata da Husserl⁶⁷:

One finds Robert Brandom, for example, claiming that Sellars’ early conception of psychologism was inherited from Gottlob Frege. While Frege’s concerns over psychologism could play a role in Sellars’ understanding of the term (though there seems to be no textual evidence for this), identifying his concerns with Frege’s ignores the historical context developed above, depicts Sellars’ use of ‘psychologism’ too narrowly, and downplays or simply ignores other possible sources of influence (*including Edmund Husserl’s critique of psychologism, something that Sellars encountered while studying with Marvin Farber at Buffalo*) (Olen 2016: 22. Corsivo mio)

Un secondo punto di mediazione può essere trovato nel saggio *Phenomenology and Logical Empiricism* pubblicato da Felix Kaufmann nei *Saggi in Memoria* di Husserl, dove l’autore si richiama proprio alla concezione delle regole di un linguaggio formale:

The logical empiricists do not fail to recognize that the semantic rules of a ‘given language’, e.g., the language of an existent science, are given implicitly (though not very precisely) when the language itself is given [...] Where Husserl speaks of the ‘necessary truth’ or ‘apodictic validity’ of propositions, one must not attach to these words the sense that the propositions in question contain unfalsifiable statements about the world,

⁶⁷ Per una posizione simile, sebbene diversa da quella di Olen cfr. Carus (2004).

but rather the sense that they *formulate presuppositions contained in experience*. One may call these presuppositions ‘rules’ or ‘conventions’, provided only that one excludes *the idea of arbitrariness connected with these terms*”[...] these rules *point back to an experience of a deeper stratum* and ultimately to a ‘primally institutive’ (urstiftende) experience” (Kaufmann 1940: 137-138. Corsivo mio)

Il punto in comune è individuato nel considerare le verità ‘necessarie’ o ‘categoriali’ descritte dai fenomenologi come esplicitazioni delle regole implicite nell’esperienza, regole che, in particolare, si riferiscono al rapporto fra linguaggio e mondo. È interessante che qui è l’elemento di convenzionalità che viene problematizzato, e si legga un riferimento a una esperienza ‘più originaria’ alle quali le regole arbitrariamente intese rimanderebbero come loro fondamento. Da questo punto di vista, le critiche mosse da vari fenomenologi agli empiristi logici erano affini alla lettura ‘di Iowa’ degli scritti carnapiiani, che metteva in discussione proprio il rapporto fra linguaggio e realtà esterna. In ogni caso, è probabilmente a causa di questa mediazione farberiana, che avvicina le analisi delle *Ricerche* husserliani ai dibattiti contemporanei sulla logica e sul linguaggio, che in Sellars il termine ‘fenomenologia’ viene avvicinato a quello di ‘analisi concettuale’, e in particolare alla ‘filosofia del linguaggio ordinario’, come quella di Peter Strawson (SRPC: 175; WSNDL: 316): per lui la fenomenologia si rivela una forma particolare di analisi concettuale caratterizzata dall’attenzione verso l’esperienza immediata, o quotidiana, piuttosto che da un metodo deduttivo radicato in un particolare linguaggio teorico. Anche in questo caso si assiste al passaggio attraverso le categorie della svolta linguistica.

6.1 La percezione, il realismo fisicalista e l’intenzionalità

Un secondo ordine di considerazioni rispetto alla formazione ‘analitica’ del giovane Sellars riguarda più propriamente il suo rapporto coi dibattiti sul naturalismo e sulla datità menzionati in precedenza. Nei suoi scritti più analitici, infatti, non appare una nozione di esperienza sufficientemente ampia dal relazionarsi positivamente con queste influenze, ma ciò inizia a cambiare, come anticipato, già dai primi anni ’50. Ciò può essere mostrato, in maniera strumentali agli scopi di questa sezione, richiamando altre influenze sulla formazione di Sellars e usando come perno interpretativo le riflessioni autobiografiche da lui svolte, oltre

che nelle *Riflessioni*, anche in *Physical Realism* [PR], saggio scritto per un volume di PPR proprio in onore del padre⁶⁸.

Come anticipato, egli studiò con Farber durante periodo passato presso l'università di Buffalo. Ma sarebbe sbagliato pensare che il rapporto fra i due si sia limitato solo a quel biennio. Infatti, anche Sellars partecipò al volume manifesto *Philosophy for the Future*, scrivendo un saggio dedicato al rapporto fra materia e forma nella filosofia di Aristotele⁶⁹. Ciò mostra come egli si inserisca all'interno del dibattito sul naturalismo, e prenda posizione proprio per la proposta di Farber e del padre. È quindi opportuno notare che le due posizioni vengono a influire in maniera congiunta sulla formazione del giovane Sellars. Nel saggio del '49, in particolare, egli utilizza la posizione aristotelica per difendere due tesi valide anche per la propria prospettiva: da un lato critica il materialismo *riduzionista*, per il quale

all properties of 'composite' things are 'reducible' to properties of matter -- which amounts to saying that except for convenience (abbreviation) an omniscient scientist would need no more non-logical and non-mathematical symbols to describe human organisms than he needs to describe the *behavior* of matter in a mindless universe (APM: 546)

E oppone ad esso la propria posizione, definita come *materialismo emergentista*. Dall'altro, nella parte finale del saggio si concentra sul problema 'mente-corpo', e lo relaziona al dibattito in merito all'immortalità e all'esistenza 'separata' del *nous poietikos*.

As is well known, it is the impersonal immortality of the Aristotelian active reason which the Thomists have converted, under the pressure of Christian Dogma, and with the aid of the central confusions of the perennial philosophy, into the immortality of the human soul (APM: 563)

Egli vuole di fatto confutare una posizione che, pur essendo opposta al materialismo riduzionista, sfocia in un dualismo per Sellars intenibile, che non riconosce la mente come *capacità* di un essere organico. È proprio questa nozione aristotelica che Sellars difende nel saggio:

⁶⁸ *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 15, No. 1, (Sep., 1954).

⁶⁹ Il saggio è *Aristotelian Philosophies of Mind* (APM).

But just as we are not led to postulate a new *thing* every time we discover a new property of what we have been taking to be one thing, so the mere recognition of an irreducible set of acts and dispositions relating to thought would not call for a thing dualism of mind and body. It is only if we could show either that acts of thought are found to occur apart from the acts and dispositions characteristic of biological organisms, or else that they are completely independent of the remaining acts and dispositions of the organism, that we should be justified in arguing either that they belong to a separate thing, or, at least, that they will not be touched by the organism's death (APM: 568)

Da queste semplici menzioni possono essere ricavate varie considerazioni. Innanzitutto, emerge chiaramente come in un lavoro di fatto contemporaneo a quelli della *pure pragmatics* (che si colloca tra il '47 e il '49, e questo scritto è del '49) Sellars sia già in grado di esplicitare la propria posizione facendola dialogare con la filosofia greca, in particolare aristotelica, la scolastica e il neo-tomismo, del quale discute le più recenti interpretazioni. Ciò mostra come, pur essendosi formato nello stesso *milieu* di molti dei suoi colleghi analitici, egli si distingua per la pervasiva conoscenza della storia della filosofia, competenza certamente non comune per la prima filosofia analitica. Appare dunque chiaro come lo stile formale di molti dei suoi primi lavori vada sempre inserito all'interno di un quadro di riferimento molto più ampio. Ciò lo differenzia ad esempio da un filosofo come Quine, del quale pure condivide molti temi e problemi (si pensi ad esempio alla somiglianza concettuale fra i *due dogmi* e EPM). Come nota Rosenberg (2007), Quine fa proprio l'approccio tendenzialmente a-storico della filosofia analitica degli anni '50: la sua visione retrospettiva si estende raramente prima di Frege e i suoi riferimenti diretti sono principalmente a Carnap, Lewis e altri filosofi a lui molto vicini. Viceversa, Sellars

Regularly situates his own work against the background of what he calls 'perennial philosophy' and his conception of philosophical problems is consequentially multi-perspectival and evolutionary, decisively shaped by an historical understanding of his philosophical predecessor from Plato and Aristotle through Wittgenstein and H. H. Price (Rosenberg 2007: 34)

Da questo sfondo emerge come Sellars intenda, nello scritto del '49, collegarsi alle tradizioni materialistiche del passato (come era negli intenti degli autori di *Philosophy for the Future*), e utilizzare questo sfondo per difendere un materialismo emergentista e una forma di 'identità

mente-corpo' che sono per lui la base di una solida forma di naturalismo. Per comprendere come questa volontà si leghi alla riflessione su temi fenomenologici come la percezione e l'intenzionalità, producendo un particolare 'ibrido teorico', è opportuno riferirsi alla figura di Price, menzionata spesso da Rosenberg (nonché da James O'Shea) come una figura importante per comprendere il concetto sellarsiano di *datità*. Durante il suo periodo di studio a Oxford Sellars studiò infatti sotto la supervisione di Henry H. Price, filosofo che, pur non appartenendo alla scuola fenomenologica, aveva dedicato al tema della percezione una buona parte delle sue ricerche. Quando si trovava a contatto con Sellars, egli aveva da poco pubblicato il suo *Perception* (Price 1932), saggio nel quale viene affrontato, in una maniera che si può definire 'fenomenologicamente orientata', il problema della percezione dal punto di vista della prima persona. Nel libro il lettore può apprezzare uno stile di analisi caratterizzato da una sorprendente attenzione descrittiva ai contenuti dell'esperienza immediata: la predilezione per il piano della descrizione rispetto a quello della spiegazione e l'attenzione rivolta all'atto percettivo e ai vissuti nei quali si costituisce rendono questo testo davvero affine a una impostazione fenomenologica, soprattutto per chi non venga da una tradizione specificamente husserliana. Nel libro Price offre una teoria sofisticata dell'esperienza sensibile e percettiva, dedicando lunghe riflessioni a presentare una teoria dei *sense-data* estremamente ricca e olistica, riferita a quello che egli chiama il *totum datum* (Price 1932: 26ss.) dell'esperienza, un concetto di fatto simile al concetto husserliano di *datità* al quale si giunge grazie alla riduzione fenomenologica. Price inoltre non concepisce l'oggetto di percezione come una sorta di 'costruzione' a partire da dati di senso, ma si oppone al fenomenalismo e lo fa richiamandosi, proprio in merito alla critica a questa posizione e alla difesa della materialità degli oggetti, ad Husserl ed alla sua concezione della cosa materiale come 'data corporalmente' in ogni singola percezione

So also when I feel a door-knob in the dark, what I am perceptually conscious of is not just a surface, nor is it even just a door-knob. What is before my mind, what I 'accept' the existence of, is a whole door; and often it is a particular door, say the door of my room. In short, even in the single perceptual act the material thing is 'presented bodily', *leibhaft gegeben*. And so far the perceptual act does resemble the act of intuitive consciousness: it has the same 'totalistic' character. [...] the phrase [*leibhaft gegeben*] is Professor Edmund Husserl's (Price 1932: 152. Corsivo mio)

Va notato che Price è l'unico teorico dei sense-data che viene citato direttamente in EPM (con l'eccezione di Moore)⁷⁰, e inoltre Sellars rivolge a lui importanti commenti nelle *Riflessioni* autobiografiche. Dopo aver menzionato la lettura della *Critica* con Price, Sellars ascrive proprio a questo periodo la nascita, nella sua mente, dell'embrione di *Science and Metaphysics*:

I [...] began to develop in embryo the interpretation which was to become the core of *Science and Metaphysics*. It grew largely out of my increasing awareness of the importance of concepts pertaining to the intentionality of mental acts for the understanding not only of the Cartesian tradition but of British empiricism, even Hume (AR: 285. Corsivo mio)

Va notato che anche la *seconda* lettura della *Critica* (dopo quella con Farber) avvenne dunque a partire da una prospettiva, se non fenomenologica, sicuramente attenta alla filosofia della percezione e al ruolo giocato in Kant dal rapporto fra intuizioni e concetti. È singolare che Sellars, nelle sue ricostruzioni storico-filosofiche, menzioni sempre il problema dell'intenzionalità e ne faccia, addirittura la chiave di lettura della 'dialettica' alla base di tutta la della filosofia moderna⁷¹. È difficile spiegare l'insistenza su questo punto senza rifarsi all'influsso di Farber, Price, e del padre. Inoltre, non è forse un caso che il primo capitolo di *Science and Metaphysics* si chiami proprio *Sensibility and Understanding*, titolo che, noto incidentalmente, è lo stesso della seconda parte della *Sesta Ricerca* di Husserl, dedicata anch'essa, per usare una espressione sellarsiana, ad una 'variazione' su un tema kantiano. La connessione fra questo genere di riflessioni e il dibattito sul materialismo appare in *Physical Realism*, pubblicato pochi anni dopo *Philosophy for the Future*, nel 1954 (dunque, di poco precedente a EPM). Questa è la prima occasione dove Sellars menzioni esplicitamente l'influenza paterna sulla sua formazione, e molto spesso è stata sottostimata l'importanza di questa citazione:

A discerning student of philosophy, familiar with the writings of Sellars *pere*, who chances to read Sellars *filis*, and is not taken in by the superficial changes of idiom and emphasis which reflect the adaptation of the species to a new environment, will soon be struck by the fundamental identity of outlook. The identity is obscured by differences

⁷⁰ Per la relazione fra Sellars e Price cfr. Triplett (2014), Hicks (2020).

⁷¹ Questo tema è ripreso e approfondito con grande dettaglio da Sellars nel corso delle sue lezioni, in particolare per quanto riguarda il concetto di rappresentazione ed il suo ruolo nello sviluppo del pensiero moderno da quello medievale. Cfr., *Metaphysics and Epistemology* [ME], Lettera 6.

of terminology, method and polemical orientation, but it is none the less an identity. How natural, then, and, in a sense how true to say that Critical Realism, Evolutionary Naturalism, and all that they imply, are part of my paternal inheritance (PR: 13. Corsivo nel testo)

Gironi (2017, 2019) nota giustamente come, tra tutte le influenze sul giovane Sellars, quella del padre abbia ricevuto una trattazione davvero marginale, soprattutto se si considera il modo esplicito nel quale essa è presentata in PR. È vero che, come è comune nel suo stile, Sellars non si richiamerà spesso in futuro all'opera paterna, ma sono molte le somiglianze che possono essere individuate fra le due filosofie. Ciò che è interessante notare è che, nel progetto di Roy Wood, il Realismo Critico doveva fornire le basi concettuali ed epistemologiche al naturalismo evolutivo presentato nel 1922 e nel 1949. E proprio nelle sue opere sul *Critical Realism* la percezione gioca un ruolo fondamentale, come nota Sellars nello scritto in esame, che si apre infatti con una analisi dell'importanza del ruolo giocato dalla percezione all'interno del dibattito sul realismo. Sellars inizia l'argomentazione notando che il 'realismo fisicalista' e quello 'critico', come altre correnti filosofiche sviluppatesi in America nei primi anni del '900 «dedica quella che deve sembrare allo studente contemporaneo una sproporzionata quantità di spazio e attenzione a problemi concernenti la percezione» (PR: 14). I motivi, però, non sono difficili da individuare:

sense perception is one of the two activities in which the mental is most intimately related to the physical, so that any serious attempt to come to grips with the 'mind-body' problem must give it careful attention. And it is clear that for no attempt at a philosophical synthesis is this a more crucial problem than for Physical Realism – which claims to continue and revitalize the great naturalistic and materialistic perspectives of the past (PR: 14)

La percezione, dunque, viene intesa nel suo essere un rapporto fra organismo e ambiente, fra mondo 'mentale' e mondo 'fisico', e la necessità 'risolvere' il problema mente-corpo è posta come fondamentale per una posizione di realismo e naturalismo. Anche questa è una convinzione fondativa del progetto di Roy Wood Sellars, che già in *Evolutionary Naturalism* scriveva che «per una visione naturalista del mondo non c'è problema più cruciale che quello della relazione tra mente e corpo» (Sellars 1922: 286), e aveva dedicato le sezioni più importanti del volume proprio a pensare una identificazione fra mente e cervello che

rispettasse lo spirito della rivoluzione darwiniana. Per Roy Wood Sellars, infatti, la soluzione del problema mente-corpo costituiva l'obiettivo ultimo di qualsiasi filosofia, e il banco di prova della sua efficacia. Il cervello umano, e la sua auto-coscienza, rappresentano per lui i più sofisticati prodotti dell'evoluzione naturale, e la risoluzione dei problemi sollevati da questa coesistenza di mente e corpo richiede l'uso sintetico di tutte le risorse offerte dal sistema filosofico di Sellars *per se*, dall'epistemologica del realismo critico all'ontologia del naturalismo evoluzionista, che sono in questo modo poste in continuità l'una con l'altra. È proprio con questo quadro concettuale in mente che in PR Wilfrid Sellars denuncia la tendenza, tipica a suo dire di molte prospettive filosofiche a lui contemporanee, di 'mentalizzare' i contenuti di coscienza, non rispettando la percezione come atto che si attua nel mondo-ambiente:

Sense perception, ostensibly, to use Plato's suggestive metaphor, an intercourse between man and a co-real physical environment, had been 'proved' to point 'inward' to a source in 'mind', and to find its 'significance' in its 'internal relations' to others, more obviously 'mental' contents (PR: 14)

Questo tipo di atteggiamento è diagnosticato da Sellars in molti filosofi a lui contemporanei, ed è una vera 'diagnosi' di quello che Husserl aveva denunciato essere lo psicologismo proprio delle teorie sensualistiche della percezione. È con questo obiettivo in mente che, nel testo, la posizione di Realismo Critico viene contrapposta e difesa rispetto alle concorrenti: le teorie dei *sense-data* derivate dalla tradizione di Russell e Moore sono criticate in quanto interpretano gli oggetti materiali come 'costruzioni logiche' a partire da dati sensoriali, viste come enti 'neutrali' che starebbero alla base sia della mente che della realtà materiale (PR: 17-19). In pratica, la critica è quella di proporre una analisi dell'esperienza che sfocia in una ontologia problematica, che ammette alla sua base entità sulle quali non è possibile fare alcun discorso scientifico. Gli altri realisti critici, ma difensori della cosiddetta posizione *essenzialista*, cioè Drake, Santayana e Strong vengono criticati in quanto ammettono nella propria ontologia una serie di entità astratte verso le quali la 'mente' è poi ritenuta intrattenere dei problematici rapporti di 'intuizione' o 'partecipazione':

What divided the Critical Realists was not so much the problem of perception as the problem of meaning, the problem as to the nature of 'mental acts', the 'relation' of aboutness which obtains between mental acts and their objects, and the status of such

entities as ‘universals’, ‘truths’, ‘realized essences’, ‘unrealized essences’ etc., etc. (PR: 23)

Il nominalismo di Wilfrid che avrebbe attinto, come ho accennato, dall’empirismo logico risorse fondamentali per esprimersi nel nuovo ambiente analitico, riceve da questo dibattito la propria origine e proprio se collegato alla posizione paterna se ne comprendono meglio i motivi e gli obiettivi polemici. La risposta a questo problema si gioca per Roy Wood Sellars sulla radicale critica all’intuizionismo, sia percettivo che concettuale: gli oggetti astratti sono una ‘*short-cut*’ per un problema più profondo. Ciò che bisogna fare non è ammettere la loro esistenza per poi postulare particolari rapporti *psicologici* con queste entità (rapporti, va da se, sicuramente non esprimibili nel linguaggio del ‘laboratorio’), ma indagare come la nozione di ‘oggetto astratto’ sia sorta in un organismo in evoluzione

It is my feeling that universals have been the expression of a short-cut in philosophy. It has been so easy in epistemology to speak of the essence before the mind as embodied in veridical perception in the object known. It has been so easy to account for contentual sameness in ideas by an entity which recurs. It has been so easy to think of two minds as overlapping in a universal, and to disregard the whole genetic growth of these minds. *Surely we must push our analysis deeper into the constitution of the world, and the mechanism of knowing* (Sellars 1932: 159. Corsivo mio)

Proprio nel collocare in maniera adeguata la relazione fra intuizione sensibile e conoscenza si gioca anche la risposta del realismo critico alle teorie dei sense-data. La proposta del realismo critico si fonda in particolare sul differenziare il *contenuto* sensibile dall’*oggetto* trascendente verso il quale la conoscenza è diretta, partendo dalla convinzione che proprio la negazione di questa differenza sia alla base di molti errori tipici della filosofia moderna:

I do not think that my statement is too strong when I assert that the refusal to distinguish between datum and object is at the foundation of all the vagaries of modern philosophy (Sellars 1922: 27)

Con questa affermazione Roy Wood Sellars intende avanzare una lettura della relazione percettiva fra organismo e ambiente che, come nota Gironi (2017), si caratterizza per il suo essere al tempo stesso *diretta* (nel senso di riferirsi a oggetti fisici *in rerum natura*) e *mediata*, in quanto ammette che l’oggetto della conoscenza non è un suo *contenuto*. La necessità di differenziare il contenuto (o, come si esprime altre volte, *dato*) di una percezione dal suo oggetto (o riferimento) è descritta da Roy Wood Sellars come uno degli elementi principali

del suo pensiero, e viene ripetuta in quasi ogni suo scritto. Per contenuto Roy Wood Sellars intende il dato sensibile o anche l'immagine che accompagna la percezione, mentre per 'oggetto' intende l'oggetto esterno alla coscienza al quale essa si riferisce tramite le proprie sensazioni:

For the modern epistemological dualist, the knowledge-claim is directed, from the first, *to the thing-object and not to the content, or datum*, as such [...] Within consciousness, *we are acquainted only with contents*; but what is to prevent us from regarding these contents *as material for the knowledge about the physical existents which we continue to affirm*? What necessity is there for holding that all knowledge *terminates on sensory contents*? That is a sophisticated view which results from analysis and the abstraction from the meanings and attitudes of common sense (Sellars 1922: 30-34, *passim*. Corsivo mio)

La conoscenza parte dai contenuti sensoriali, che sono enti soggettivi (se si vuole, 'mentali') derivati dall'organismo e dalla sua risposta differenziale all'ambiente, ma non termina in essi: permette di ottenere conoscenza sugli esistenti fisici esterni alla coscienza. Questa conoscenza è di carattere essenzialmente proposizionale e non percettivo. A questa distinzione corrisponde una critica ferrea alla concezione della conoscenza che la interpreta sulla base della categoria di *immagine*. Questa tesi ricorre spesso quando Roy Wood Sellars critica l'empirismo inglese. Fra il sense-datum e gli oggetti fisici che ne sono la causa non vi è una relazione di *identità* o di *somiglianza*, ma una relazione *differenziale* fra due sistemi correlati. Come ho anticipato in precedenza, questa relazione è quella che lega l'organismo all'ambiente e può essere indagata tramite la nozione di adattamento. È così che il realismo critico si differenzia dal realismo rappresentativo e diretto⁷². Occorre differenziare la percezione dalla conoscenza ed è sbagliato identificare le due: la conoscenza non consta di percezioni e non è un confronto di immagini. Essa consta invece di proposizioni, le quali rimandano a stati di cose, al loro sussistere o non sussistere, e a fatti, intendendo con questa espressione una frase introdotta da una *'that-clause'*: la scienza afferma che il moto di un corpo segue queste leggi, non confronta fra loro l'immagine di più corpi (Sellars 1916: 17-30). Il mancato riconoscimento di questa differenza sta alla base, secondo Roy Wood Sellars, anche degli errori dell'idealismo, che nega la realtà degli oggetti al di 'fuori' della coscienza poiché identifica l'oggetto del riferimento, che è esterno, con il contenuto che funge da sua base,

⁷² Secondo Gironi (2017) questa nozione di Roy Wood Sellars può essere considerata come una anticipazione del concetto di *picturing* che Wilfrid svilupperà a partire da *Being and Being Known*. Concordo con questa interpretazione.

che invece è mentale⁷³. La posizione del realismo critico si basa dunque sul descrivere correttamente la relazione che intercorre fra i contenuti percettivi e gli oggetti del giudizio, e questa relazione è definita *aboutness* in molti scritti di Sellars padre. Nel commentare questa distinzione, che relaziona anche alla propria posizione, Wilfrid Sellars completa il discorso affermando la necessità di distinguere due sensi nei quali si può parlare della presenza di un oggetto ‘nella’ coscienza

Another way of putting this is by saying that a perceptual judgment can be about a physical object [...] without the object being in consciousness as the colors we see are in consciousness. Thus, when Jones sees a chair, although his ‘perceptual experience’ is *founded on, guided and controlled by his sensations*, there is nothing in the nature of aboutness or reference which requires us to say that his ‘experience’ is *primarily about the sensations, and only about the chair in some more complicated or derived sense of ‘about’*. His perception is ‘mediated by’ the sensations, but his perception is not about the sensations. It is *about the chair* (PR: 20. Corsivo mio)

Questa affermazione si accompagna al riconoscere che vi è un senso nel quale le ‘sensazioni’ sono più intimamente legate all’esperienza percettiva di Jones rispetto alla sedia. Ma ciò non significa che l’esperienza percettiva sia ‘della sedia’ in un senso, per così dire, di ‘seconda classe’ (PR: 22) rispetto a quello che la lega alle sensazioni percettive. Il senso della parola ‘conscio’ che descrive l’essere consapevoli, ad esempio, dei colori e dei suoni non implica essere *cognitivamente disposti* verso un insieme di oggetti.

Let us sum up the above by saying that while our sensations mediate and control our perceptual knowledge of the physical world, this knowledge *is not a second-class knowledge built on a first-class knowledge of colors, sounds, etc.* Certainly, when we do make such judgments as ‘I see red’, *we are less likely to be mistaken* (indeed, the sense in which we can be mistaken is not the usual sense of ‘mistake’) than when our concern is with physical objects. *But it should not be assumed that thought must be less directly about that concerning which we are more liable to error.* (PR: 21. Corsivo mio)

Questo passo è davvero fondamentale. Il lettore sellarsiano riconoscerà in esso alcune distinzioni fondamentali che, solo due anni dopo, sarebbero confluite in EPM. In particolare,

⁷³ «To my way of thinking, it has made about as bad an identification of the content and the object of perception as has naive realism. Only, in this swing of the pendulum, the object is identified with the content and declared to be mental because the content is. The result is a denial that there is an independent physical existent and the associated remark that, if there were, it could not be known» (Sellars 1922: 20).

qui una concezione ‘diretta’ dell’atto percettivo (vale a dire, il suo riferirsi agli oggetti reali del mondo fisico) si accompagna al riconoscimento della necessaria fallibilità che coinvolge ogni giudizio, anche quelli sull’esperienza immediata. Inoltre, la relazione tra il soggetto e i contenuti sensibili viene distinta dall’essere una relazione cognitiva. In breve: la conoscenza non ha a che fare direttamente coi *dati*, anche se si basa su di essi e ne è guidata. Questa relazione però non è una relazione di fondazione logica. I dati sono derivati dalla relazione fra organismo e ambiente, che non è però una relazione cognitiva. La conoscenza, viceversa, si *basa sul dato* ma si fonda anche sul suo superamento.

Queste riflessioni costituiscono a mio avviso un ottimo modo di comprendere come la concezione husserliana di *intenzionalità* si sia inserita proprio in questo dibattito e sia venuta a legarsi, in Sellars, alla teoria paterna dell’*aboutness*. Secondo Slurink (1996: 432), ad esempio, la nozione di *aboutness* che per il realismo critico descrive il rapporto fra il contenuto immanente e l’oggetto trascendente è essenzialmente identica alla nozione husserliana di *intenzionalità*. Dello stesso parere è anche Gironi (2019), ed entrambi gli autori notano come, per il realismo critico e il naturalismo evolutivo di Roy Wood Sellars, l’intenzionalità venga a fondarsi sul comportamento, e in particolare sul continuo sforzo di adattamento dell’organismo animale. La percezione ha dunque una sua intenzionalità, che viene descritta come un ‘circuito da-e-verso’ l’ambiente (Slurink 1996: 433), dal quale l’organismo prende il proprio materiale sensibile e verso il quale egli ritorna con l’azione e il movimento, in un processo di interazione dinamica molto simile a quello ora descritto dalle prospettive enattive menzionate. È particolarmente interessante come, per il realismo critico, l’intenzionalità non sia mai utilizzata per dare forza a una prospettiva idealista, ma sia piuttosto la via di accesso per una forma di realismo ontologico. In questo Roy Wood Sellars segue Farber nell’opporli (concettualmente, e non direttamente) all’idealismo husserliano:

This, in combination with our knowledge of Sellars's comments on Kant (e.g., in *Evolutionary Naturalism*), probably gives us also an indication about the kind of answer Sellars would have given to Husserl's idealism. Probably he would have commented that it is not possible to have intentionality without realism. In opposition to Husserl's proposal to put all reality claims ‘between brackets’ (the ‘*epoche*’) we could argue from the view-point of a Sellarsian critical realism that intentionality only makes sense in interaction with a real world, although of course we can never intuit such a world directly (Slurink 1996: 434)

Per mostrare la comunanza fra la teoria percettiva propria del realismo critico e la teoria husserliana dell'intenzionalità, e anche la comunanza fra molti punti del dibattito sul 'dato' e l'accusa del 'mito del dato' sviluppata in EPM, è opportuno concludere questa sezione con una analisi dell'articolo *On the Concept of the Given* di John Wild, già menzionato in precedenza. Penso che il lettore sarà colpito dal notare l'affinità fra la prospettiva, esplicitamente husserliana, sviluppata in quel saggio e molti dei temi sellarsiani che sono stati già menzionati. Nel saggio, dopo aver affermato quante prospettive diverse si richiamino al concetto di 'dato', Wild muove una critica all'empirismo classico e (a lui) contemporaneo. Afferma che il difetto delle teorie empiriste della percezione è quello di dividere il dato in due parti: una, sensibile, che è ciò che è esperito in maniera immediata; l'altra, invece, ottenuta tramite una deduzione che si basa sulla prima (Wild 1940: 72). Ciò si basa sull'assunzione che solo ciò che è *immediatamente dato* è dato in maniera autentica, e a questo immediatamente si fa di solito corrispondere la percezione sensibile e il lessico dei *sense-data*. Secondo Wild, però, queste premesse portano ad un paradosso: ciò che è dato immediatamente non ha in sé valore cognitivo, mentre ciò che ha valore cognitivo non è dato⁷⁴; in breve, si confondono i *fatti* con i *sense-data*, e tutte le espressioni che si riferiscano ad altri tipi di entità sono bollate come prive di senso, oppure si risponde che, se lo hanno, non è però verificabile in maniera rigorosa da una tecnica osservativa. Ma questo significa ripresentare il problema, in quanto il filosofo:

Either must try, through speculation and a priori methods of postulation and deduction, to gain knowledge of what is non-relative, or it must try, through inductive observation of immediately given data, to gain knowledge of what is ultimately relative. In the former case, the knowledge is unverifiable. In the latter case, it is subjective. But true knowledge would seem to be both verifiable and non-subjective (Wild 1940: 75)

L'autore continua affermando che questi problemi sorgono perché si impiega una concezione scorretta di 'dato': sulla scia di Berkeley, si opera l'equazione fra il termine 'dato' e ciò che è dato immediatamente, riferendo spesso questo termine a ciò che rientra *all'interno* di una coscienza, assegnando dunque al dato un valore soggettivo. Anche Husserl, nei suoi ultimi scritti, è secondo Wild colpevole di questo errore, dato che avrebbe abbandonato la pretesa di ottenere una conoscenza apodittica di ciò che non rientra 'all'interno della coscienza trascendentale' (*ivi*: 76). Questa accusa, come ho mostrato, era piuttosto diffusa nell'ambiente fenomenologico americano, ed era condivisa anche da Farber. Tuttavia

⁷⁴ Si confronti questa espressione con la 'triade inconsistente' di EPM: §6-7.

secondo Wild proprio le analisi di Husserl, che mettono a frutto la concezione ‘classica’ del termine ‘dato’, offrono gli strumenti per superare questa dicotomia; bisogna solo riprenderli e ‘purgarli’ dall’eccessivo soggettivismo (*ivi*). Infatti non c’è bisogno, per confutare Berkeley, di tentarne una riduzione all’assurdo: basta osservare i fatti e mostrare che «lungi dall’essere una descrizione fenomenologicamente adeguata del dato, la concezione berkeleyana di „esperienza“ è una costruzione arbitrariamente ristretta» (*ivi*). Per farlo, Wild ricorre, seguendo l’Husserl delle *Ricerche Logiche*, proprio al concetto scolastico di intenzionalità: i dati immediati sono i mezzi attraverso i quali (*id quo*, secondo la terminologia scolastica) veniamo a conoscenza di qualcosa d’altro rispetto a questi dati (*id quod*) (Wild 1940: 76).

Questo concetto ‘minimale’ di intenzionalità va conservato e usato come arma contro qualsiasi teoria che faccia dell’*id quo* il termine ultimo della conoscenza. Esso descrive per la fenomenologia il fenomeno fondamentale che caratterizza la coscienza. Wild distingue, husserlianamente, il piano delle *noesi* e quello dei *noemi*. Per *noesi* si intende l’atto o la manifestazione; per *noema* invece il ‘contenuto’ dell’atto (anche se è meglio evitare questo termine) o l’oggetto di riferimento, in breve ciò che nella manifestazione si manifesta. Che cosa fa invece un empirista come Berkeley? Prima toglie senso all’*id quod*, e lo identifica con *l’id quo*. A questo punto *l’id quo* viene ‘caricato’ di entrambe le funzioni: funge sia da mezzo per la percezione, sia da oggetto percepito. Ecco che la percezione diventa un costrutto ‘soggettivo’, e qualsiasi forma di evidenza è portata ‘dentro’ la coscienza: è allora possibile concludere che ciò che si percepisce è, in fondo, *il contenuto delle proprie idee*. Il modello di coscienza impiegato non rimanda dunque ad una trascendenza, ad un’oggettività; ma è vista come un nastro che si ripiega su sé stesso e, invece che avere accesso ad un mondo indipendente, guarda dentro di sé. Ciò porta per Wild a una particolare inconsistenza, sorprendentemente simile a quella evidenziata sia da Roy che da Wilfrid Sellars: i dati immediati sono fin da subito infallibili, come i fatti veramente scientifici devono essere alla fine, dopo una indagine. Così la ‘via delle idee’ sembrerebbe offrire una allettante scorciatoia all’unità della scienza e del metodo scientifico (Wild 1940: 78). Pensare in questi termini significa infatti commettere quello che Wilfrid Sellars chiamerà il mito del dato, e che anche in PR denuncia richiamandosi alla posizione paterna. Verso la fine dell’articolo, Wild espone poi una posizione davvero simile alla versione ‘realista’ dell’intenzionalità difesa da Roy Wood Sellars, in quanto vede nel concetto di intenzionalità un mezzo necessario anche per una filosofia *materialista*: infatti la negazione della materia di Berkeley si basa sulla sua cecità

alla struttura dell'intenzionalità. Una volta che la sua 'riduzione' è completa, rimangono, nota Wild, solo due classi di oggetti: i dati del senso, altrimenti detti *qualia*, e gli universali 'puri' o 'linguistici' propri della logica e della matematica (nonché del linguaggio ordinario, aggiunge). Ma non rimane nulla che corrisponda alla nozione di materia:

If you mean neither an immediate sense, nor a concept of any sort, what then do you mean? It is meaningless, nothing, nonsense! So runs Berkeley's famous attack on matter, now so vigorously continued and expanded by his positivistic successor (Wild 1940: 78)

Così il fenomenismo (berkeleyano ma, aggiungerebbe Sellars, anche russelliano) è nemico anche della tradizione naturalista in quanto esso mette in dubbio che si possa descrivere una materia fisica con la quale il soggetto entra in contatto. Una concezione minimale di intenzionalità è dunque perfettamente congeniale anche a una posizione di realismo naturalista, sebbene *critico*.

6.2. Conclusione di questa sezione

Questa ricostruzione storico-concettuale aveva lo scopo di descrivere il quadro teorico all'interno del quale Sellars si è avvicinato alla fenomenologia, e tematizzare in maniera approfondita il modo in cui l'influenza di Farber poteva aver influito sulla sua interpretazione di questa modalità di analisi filosofica. L'obiettivo era dunque quello di comprendere il senso della citazione autobiografica riportata all'inizio, che rivendicava l'importanza di questa mediazione per il proprio progetto filosofico. Per farlo, ho messo in luce la particolare lettura della fenomenologia husserliana che era al centro della visione farberiana, esaminando i commenti critici da lui rivolti alla posizione husserliana 'ortodossa'. Nel farlo, ho anche esaminato *che tipo* di naturalismo Farber avesse in mente, mostrando come esso fosse affine a quello del padre di Sellars, Roy Wood. In generale, ho collegato la ricezione sellarsiana della fenomenologia ai dibattiti sulla datità e sul naturalismo che avevano caratterizzato la filosofia americana nella sua fase pre-analitica, che Sellars aveva avuto modo di conoscere anche tramite l'influenza paterna, e non solo. I temi che sono emersi possono essere ricondotti a quattro fulcri principali: 1) il metodo fenomenologico è stato interpretato come un metodo *descrittivo*, non necessariamente implicato con una particolare ontologia, e in particolare è stato criticato l'idealismo trascendentale di Husserl, seguendo una comune opposizione all'idealismo *tout court* che aveva caratterizzato buona parte dei progetti filosofici realisti,

naturalisti e pragmatisti nella prima metà del secolo scorso in America. 2) ho mostrato come Farber abbia in particolar modo apprezzato la richiesta husserliana di radicare le strutture logico-concettuali nell'esperienza *pre-predicativa*, ma questa 'genesì' è stata interpretata in senso naturalistico, con uno specifico riferimento all'evoluzionismo darwiniano, come una via per mostrare come la concettualità si fondi su una esperienza corporea, e dunque pensare una naturalizzazione della sensibilità. Proprio questo progetto si colloca perfettamente all'interno del naturalismo evolutivo di Roy Wood Sellars. 3) Ho notato in particolar modo come sia Farber che Roy Wood Sellars leggessero Kant secondo una prospettiva affine a quella husserliana, in quanto criticavano la sua posizione per il poco spazio dato all'estetica e ritenevano che essa postulasse delle forme a-storiche all'interno delle quali il materiale amorfo dell'esperienza riceveva una strutturazione. 4) Ho esaminato la comunanza fra la teoria husserliana dell'intenzionalità e l'analisi della percezione propria del Realismo Critico di Roy Wood Sellars, specificando come per esso l'intenzionalità sia concepibile solo sulla base di un realismo metafisico di fondo.

Questa digressione ha una utilità ben precisa per la presente ricerca. Essa ha infatti permesso di stabilire che Sellars si è avvicinato alla fenomenologia tramite un autore che non si poneva come un husserliano ortodosso, e ho mostrato la specificità del suo dissenso con Husserl e con varie implicazioni del metodo fenomenologico. È naturale dunque che la fenomenologia, con speciale riferimento alla filosofia di Husserl, appaia negli scritti sellarsiani come uno strumento per uno scopo personale, piuttosto che come uno specifico orizzonte concettuale di riferimento. È bene infatti dire subito che lo scopo di questa sezione non è quello di presentare la filosofia sellarsiana come una filosofia 'fenomenologica'. Rimane anzi indiscutibile che non sia possibile considerare Sellars come un fenomenologo o come un filosofo che si ponga nel solco della tradizione del movimento fenomenologico, e avrò modo di evidenziare le ragioni di questa presa di distanza, in parte già anticipate con l'analisi della posizione farberiana. Se si vuole individuare una relazione fra Sellars e Husserl è possibile farlo guardando più al piano delle affinità tematiche che a quello delle soluzioni sistematiche, e il loro rapporto va visto come un dialogo, non necessariamente all'unisono, in merito ad alcuni dei problemi filosofici più discussi nella filosofia del Novecento. Le analisi che seguono, dunque, devono essere lette come un contributo teorico ai recenti dibattiti menzionati nell'introduzione, che ha bensì alle spalle il quadro storico concettuale di riferimento che è stato analizzato.

A riprova di quanto detto, è opportuno ora fare un passo indietro e tornare a *Some Remarks on Perceptual Consciousness*, testo dal quale la digressione su Farber era partita. Qui si può notare che già nelle prime righe del testo, dopo la citazione che ho riportato più sopra dove Sellars enuncia la somiglianza fra il proprio modo di analisi filosofica e la fenomenologia, egli ha cura di sottolineare come il suo debito non vada inteso come l'appartenenza a una tradizione specifica: ammette che ci saranno inevitabilmente alcuni punti di contrasto con il proprio auditorio (formato, lo ricordo, da fenomenologi oltre che da filosofi di altre scuole) e l'espressione che usa in questo contesto, «un intreccio di accordo e dissenso» (SRPC: 70), è un ottimo modo per descrivere il suo rapporto con la fenomenologia. Il non volersi considerare come un fenomenologo è infatti un punto che egli rimarca spesso: nelle *Notre Dame Lectures*, ad esempio, premette che parlerà come un «fenomenologo di una certa tipologia» (WSNDL: 315), dando alla propria analisi uno «stile fenomenologico» (WSNDL: 313), ma distanziandosi dal canone husserliano in quanto non vuole legarsi a una tradizione che ha subito ai suoi occhi molte reinterpretazioni e che egli ha avvicinato tramite varie mediazioni:

I don't know what phenomenology is today, it is many things, it's all things to all men, so I can say that I'm going to take a *phenomenological stance* but I don't mean that I'm going to take a directly sort of Husserlian kind of account. But those of you who are familiar with Husserl will probably find some little gaps in which you can insert a challenge or a question (WSNDL: 310. Corsivo mio)

In un certo senso, le sezioni seguenti del lavoro saranno dedicate proprio a mostrare le potenzialità e i limiti della *phenomenological stance* adottata da Sellars. È importante notare come egli menzioni qui le differenze di interpretazione presenti all'interno della scuola fenomenologica: negli anni in cui queste lezioni furono tenute (il '73 e il '77) era ormai chiaro, per un autore di oltreoceano, che il movimento fenomenologico non poteva più essere identificato col pensiero di Husserl, ma si era ramificato in una serie di prospettive tra loro complementari ma anche divergenti. Ho già esaminato, inoltre, le varie mediazioni subite dalla fenomenologia negli Stati Uniti, e pertanto non deve stupire l'atteggiamento liberale col quale Sellars si serve di alcuni strumenti concettuali, 'estrapolandoli' da altre tesi classicamente attribuite a Husserl e paragonandoli ad altri strumenti che aveva tratto da tradizioni differenti. Egli seguiva uno 'stile ermeneutico' incentrato sul pluralismo

metodologico, che era proprio la specificità della mediazione farberiana: ho accennato come l'interesse, tipico di un approccio fenomenologico, per temi quali la percezione, l'intenzionalità o la nozione di 'datità', toccava alcuni nuclei problematici sui quali il dibattito in America era molto acceso. Queste riflessioni devono accompagnare una analisi del modo in cui Sellars organizzò la propria ricezione della fenomenologia, in quanto, data la grande vastità dei propri interessi e delle influenze subite nel corso del proprio lunghissimo percorso di studi, essa emerge come *una* voce all'interno di un complesso coro verso il quale Sellars cercò, fino ai suoi ultimi lavori, di trovare un equilibrio interpretativo. Fin dai suoi primi scritti appare infatti come Sellars ami impostare la propria strategia filosofica intorno ad alcuni concetti, come la percezione e l'intenzionalità, che costituivano sicuramente i cardini dell'impostazione fenomenologica. Sellars mostra sempre una grande attenzione per l'aspetto *descrittivo* dell'analisi filosofica, e ciò vale in particolar modo per la filosofia della percezione, uno dei temi privilegiati della sua speculazione e dove il nome di Husserl ricorre più spesso. È proprio nel trattare l'atto percettivo che egli ricorre menziona spesso la riduzione fenomenologica, verso la quale 'si genuflette' nel trattare la filosofia della percezione (WSNDL: 310). In effetti, i riferimenti specifici a Husserl fatti da Sellars ricoprono principalmente *due* ambiti: la filosofia della percezione e la descrizione dell'immagine 'manifesta' del mondo. Le due *Notre Dame Lectures* dove il nome di Husserl è fatto più volte sono proprio dedicate al tema della percezione e al rapporto fra le immagini del mondo (si chiamano infatti *Perceiving and Perception*, e *Scientific Reason and Perception*); il saggio, già menzionato, SRPC è appunto dedicato a una analisi della coscienza percettiva. Vi sono poi altri riferimenti, ad esempio in *The Structure of Knowledge* [SK] e in PSIM, che ricoprono appunto l'ambito dell'immagine manifesta, della quale Husserl avrebbe fornito una descrizione adeguata. Infine, non tanto il nome di Husserl ma il ricorso all'analisi fenomenologica dell'esperienza appare con forza nelle *Carus Lectures*, dove essa viene utilizzata per tematizzare il senso nel quale si può parlare di una naturalizzazione dell'esperienza. Non può però stupire che il tema della naturalizzazione sia sempre presente in Sellars: se la percezione costituisce uno dei temi originari del suo pensiero, d'altra parte, egli afferma chiaramente che i motivi per cui si interessa ad essa sono legati alla sua ricerca di fondare una forma coerente di naturalismo, come ho mostrato tramite l'analisi di PR. Se in Sellars una fenomenologia della percezione vi è, essa è sempre rivolta a una *sintesi* col naturalismo piuttosto che a una sua critica, dando dunque alle sue analisi una direzione opposta a quella che si poteva apprezzare nell'Husserl più conosciuto in quegli anni, e questo

è sicuramente un importante nodo interpretativo per comprendere il modo particolare in cui Sellars si affaccia a una analisi di tipo fenomenologico, inspiegabile senza menzionare la mediazione farberiana. La percezione *fa problema*, per Sellars, perché è proprio questo il terreno dove la dialettica fra ‘cause e ragioni’, nonché quella fra immagine scientifica e manifesta è più visibile, e in essa si intersecano gran parte delle influenze della sua formazione. In un certo senso questa linea di lettura del rapporto mente-corpo segna un punto in comune con l’analisi fenomenologica se questa è utilizzata in una sua versione ‘naturalisticamente orientata’, e ciò era stato ammesso anche da Husserl in *Idee*

il fatto che il corpo vivo e la psiche formano una peculiare unità di esperienza e che in virtù di questa unità lo psichico viene ad avere un suo posto nello spazio e nel tempo, costituisce la base di una legittima ‘naturalizzazione’ della coscienza (Husserl 2002: 76)

È chiaro che con questa affermazione Husserl intende indicare un progetto teorico per lui *secondario e dipendente* rispetto all’analisi trascendentale, e ho già indicato la problematicità di questo assunto per una prospettiva sellarsiana. Tuttavia questa via, del resto perseguita da tutti quegli autori che hanno operato una sintesi fra analisi fenomenologica e scienza cognitiva, è particolarmente importante per comprendere la riflessione di Sellars in merito. Si può dunque affermare che la formazione sellarsiana lo induce a una ricezione *problematica* dei più importanti temi fenomenologici, e ciò è specialmente valido per quanto riguarda la filosofia della percezione. Avendo chiarito, infatti, il clima di ibridazione nel quale Sellars si era avvicinato al pensiero di Husserl, posso affermare che ciò che Farber poteva avergli trasmesso era una concezione della fenomenologia come, appunto, un *metodo* filosofico che aveva come proprio ‘stile’ una attenzione all’aspetto descrittivo dell’esperienza e a problemi quali la percezione, l’intenzionalità e il rapporto fra mente e natura, senza che però questo vincolasse all’accettazione di determinate *soluzioni* a detti problemi e all’assunzione di una determinata ontologia di base. Fatte queste considerazioni, l’obiettivo che ora mi pongo è quello di esaminare la particolare *phenomenological stance* sellarsiana, dividendo l’analisi in tre sezioni principali. La prima concerne la filosofia della percezione, dove Sellars utilizza una analisi di tipo fenomenologico per isolare quello che chiama il ‘contenuto descrittivo’ dell’atto percettivo. La seconda riguarda la nozione di *esperienza pre-predicativa* e il modo col quale essa può essere concepita da una prospettiva sellarsiana. La terza si intreccia invece con la possibilità di pensare la naturalizzazione dell’esperienza, e il rapporto fra immagine ‘scientifica’ e ‘manifesta’. Le seguenti pagine procederanno proprio in quest’ordine

completando dunque l'esposizione storico-concettuale svolta fin'ora. Nell'ultimo capitolo, infine, tutti questi risultati verranno messi a frutto nel trattare la lettura kantiana di Sellars, collegandola alla nozione di *picturing*.

7. Il concetto di 'contenuto descrittivo' e la sua importanza per la riflessione di Sellars⁷⁵

Le questioni toccate dalla precedente analisi storico-filosofica coinvolgono molti temi differenti: la natura dell'esperienza, il rapporto fra naturalismo e idealismo, l'interpretazione della filosofia kantiana, giusto per citare i temi principali. Esse saranno trattate nei capitoli che seguono al fine di dare a ciascuna di esse la giusta importanza. Offrire fin da subito una trattazione onnicomprensiva degli argomenti citati correrebbe infatti il rischio di presentare una analisi troppo generale. Data la natura particolare della ricezione husserliana da parte di Sellars ritengo più opportuno partire dai luoghi testuali dove egli si riferisce direttamente alla fenomenologia, per mostrare l'uso specifico che egli fa, in particolare, di una analisi fenomenologica della percezione. Ciò mi permetterà di disporre di una base testuale più solida, e di mostrare il modo col quale Sellars giunge a specificare la nozione di *contenuto descrittivo*: non è stato notato infatti, anche da chi ha tematizzato questa nozione, la matrice fenomenologica di questo concetto, che sarà importante nelle riflessioni successive. Le sue ripercussioni, infatti, vanno anche *oltre* alla filosofia della percezione dalla quale nondimeno deriva.

Da questo punto di vista, SRPC costituisce sicuramente un luogo testuale privilegiato, come ho avuto modo di mostrare. Poiché la strategia adottata in questo saggio è caratteristica del modo in cui Sellars tratta il tema della percezione visiva⁷⁶, leggere questo scritto insieme ai commenti di Jitendra Mohanty (1978), fenomenologo che discusse le tesi espresse da Sellars in questo scritto, può servire per illustrare l'uso che Sellars fa del metodo fenomenologico

⁷⁵ Questa ricostruzione del rapporto fra Sellars e la fenomenologia husserliana in relazione alla nozione di *contenuto descrittivo* è apparsa in Sanguettoli (2020). Questo paragrafo è stato comunque adattato agli scopi del presente lavoro e utilizzato per un fine più ampio rispetto a quella pubblicazione.

⁷⁶ Il particolare uso della riduzione fenomenologica impiegato da Sellars in questo saggio è utilizzato, di fatto, ogniqualvolta egli si trovi a dover trattare la struttura della percezione visiva, con particolare riferimento al problema dell'illusione percettiva. Esso si ritrova identico nelle *Notre Dame Lectures* menzionate, in EPM (come vedremo), nella sezione *Perception* di *The Structure of Knowledge* [SK] e nelle *Carus Lectures* (che saranno commentate in seguito). La stessa modalità di analisi della percezione è utilizzata anche nei §§12-24 di *The Role of Imagination in Kant's Theory of Experience* [IK'TE], chiamando in causa direttamente la fenomenologia.

pur mantenendo una certa distanza da questa prospettiva. Il saggio comincia prendendo in esame un comune oggetto percepito dal punto di vista del soggetto, in prima persona. La riduzione fenomenologica inizia, afferma Sellars, quando distinguiamo fra l'oggetto che vediamo e ciò che vediamo *dell'oggetto*, ad esempio tra un mattone come oggetto fisico e i lati che di volta in volta ci stanno di fronte: nonostante ciò che 'propriamente' si vede siano i lati, è sempre un oggetto intero che si manifesta nel decorso percettivo (SRPC: §7). Egli utilizzerà molto spesso questo argomento, già presente in Price (1932: 152), nel criticare le teorie dei dati sensoriali, al fine di non fare dei *sense-data* l'oggetto della percezione, ma un tramite *attraverso* il quale un oggetto viene percepito. L'analisi continua definendo come *perceptual takings* gli atti tramite i quali identifichiamo le caratteristiche degli oggetti. Per Sellars, nonostante questi atti non siano in sé linguistici, sono però sufficientemente *analoghi* a delle proposizioni da poter essere illuminati da questo tipo di analogia (SRPC: §12): distinzione, questa, fondamentale per tutto il resto del saggio. Un *perceptual taking* è dunque un atto che, se espresso, avrebbe la forma di una frase dimostrativa complessa, come ad esempio 'This is a red brick facing me edgewise'.

Un'ulteriore differenza che viene esaminata è quella che separa il vedere *che* dal vedere *come* (seeing *as*), e Sellars la formula nei termini degli 'impegni percettivi' (*perceptual commitments*) che un soggetto ascriverebbe al lato 'dimostrativo' della frase. Ad esempio, nella frase 'this black bush is tall and smooth' il referente non è un semplice 'questo', ma è un *perceptual taking* più ricco, in cui tutto ciò che sta dal 'lato' del *this* descrive il 'come' qualcosa è percepito: diremo dunque, in questo caso, che il soggetto percepisce un cespuglio nero (vede un oggetto *come* un cespuglio nero) e che *di* questo cespuglio afferma *che* è alto e liscio (SRPC: §§13-15). L'analisi prosegue poi secondo una linea argomentativa che Sellars usa molto spesso: spostando le ascrizioni percettive dalla parte sinistra alla destra dell'enunciato, Sellars cerca di 'isolare' un contenuto minimale della percezione che non sia semplicemente 'creduto', e di articolare il passaggio da una categoria percettiva ad un'altra. Per farlo, si serve anche del famoso esempio del cubo di ghiaccio rosa, vero e proprio strumento che permette a Sellars di articolare alcuni comuni problemi fenomenologici: che rapporto vi è fra il vedere e il credere? Quale relazione sussiste fra la componente sensoriale e quella concettuale dell'atto percettivo? Quali caratterizzazioni percettive risentono di una teoria scientifica? (SRPC: §§28-30).

Data la pervasività di questa modalità di trattare la percezione nella produzione sellarsiana, è interessante metterne in luce alcuni aspetti di vicinanza con un'analisi fenomenologica di

questa tipologia di atto. Innanzitutto, è interessante notare come Mohanty ammetta che il metodo sellarsiano sia equiparabile a una sorta di riduzione fenomenologica, che egli pratica «riducendo (*by thinning out*) gradualmente gli ‘impegni percettivi’ (*perceptual commitments*)» relativi a un enunciato percettivo (Mohanty 1978: 186), mettendo, cioè, sostanzialmente ‘tra parentesi’ ciò che sta dal lato predicativo per arrivare a un ‘centro minimale’ che non può più essere descritto secondo la struttura del ‘believing *that*’ ma secondo quella del ‘believing *in*’. In questo modo è possibile giungere a quello che Mohanty chiama ‘senso percettivo’. Questo punto è particolarmente importante, e merita una breve precisazione.

Come ho anticipato in sede introduttiva, una delle più comuni critiche rivolte all’analisi sellarsiana della percezione è il suo essere troppo concentrata sul piano del linguaggio, dando una versione estremamente ‘teorica’ del percepire. È in base a queste considerazioni che Gail Soffer (2003) aveva raccomandato di seguire una analisi fenomenologica della percezione in modo da mostrare come questo atto di coscienza posseda una struttura che non necessita di un linguaggio socialmente trasmesso per apparire. Guardare agli scritti dove Sellars chiama in causa proprio questa modalità di analisi può così aiutare a rispondere, mostrando come egli avesse ben presente che nel percepito vi è un componente *non-proposizionale* e *non concettuale*. Da un lato, una critica di questo tipo appare motivata dal fatto che Sellars utilizza una versione ‘linguistica’ della riduzione, strategia che Mohanty mostra del resto di apprezzare (Mohanty 1978: 186), e che è motivata, come ho cercato di mostrare, dall’influenza esercitata sul giovane Sellars dalla ‘nuova’ svolta linguistica. D’altra parte però, se si osserva il modo in cui Sellars, in SRPC e altrove, conduce le proprie analisi degli atti percettivi, emerge chiaramente come egli si distanzi dall’immagine ‘iper-concettualista’ che si è soliti avere della sua filosofia. Come mostrato dalle più recenti trattazioni della filosofia della percezione sellarsiana che tematizzano il suo richiamarsi a contenuti ‘non concettuali’ (O’Shea 2010, Levine 2016, Sachs 2014, Corti 2021) nonostante Sellars sia diventato famoso come uno dei padri del concettualismo, egli ha sempre ritenuto che la propria descrizione del contenuto concettuale e normativo delle nostre capacità percettive andasse completata da una teoria del loro contenuto *sensoriale* e *non-concettuale*, e questa distinzione, tutt’altro che marginale, si mostra fin nei suoi ultimi lavori. Quel che forse può stupire ancora di più è che Sellars riservi proprio a considerazioni di tipo fenomenologico il compito di mostrare che vi sono elementi non-concettuali o non-proposizionali nel percepito.

Egli prende molto sul serio una argomentazione di questo tipo, in particolar modo per quanto riguarda la natura dei colori e in generale delle caratteristiche dell’esperienza percettiva: come

afferma anche nelle *Notre Dame Lectures*: «Penso sia chiaro che *fenomenologicamente* parlando, c'è un *componente non-proposizionale* nella percezione» (WSNDL: 170, corsivo nel testo). Questo aspetto emerge chiaramente nel saggio che sto commentando: la presenza, ad esempio, del colore rosa sulla superficie del cubo (SRPC: §21ff) è presente in un modo diverso dal contenuto di un giudizio, di un *belief*. Anche qui rifarci al commento di Mohanty può essere utile. Sellars afferma che la riduzione fenomenologica ci permette di asserire che *qualcosa*, in *qualche modo* simile a un cubo è presente nella percezione, senza poter essere descritto come un cubo 'fisico' o come un cubo 'mentale', cioè come il contenuto di un giudizio o una immagine (SRPC: §35). Questo carattere 'ambiguo' (*somehow*) del cubo può essere accertato descrittivamente sia che la percezione sia veridica sia che non lo sia (che sia cioè semplicemente un *ostensible seeing* (§25)): Sellars ricorre proprio a questa 'messa tra parentesi' per individuare un *contenuto descrittivo comune* a vari atti intenzionali (percezione, illusione, rimemorazione) del quale ogni teoria della mente deve tenere conto (cfr. SK, I, §54-55):

For, *phenomenologically speaking*, the descriptive core consists in the fact that something in some way red and triangular is in some way present to the perceiver other than as thought of. (SK, §57, corsivo mio)

The one thing we can say, with phenomenological assurance, is that whatever its 'true' *categorical* status, the expanse of red involved in an ostensible seeing of the very redness of an apple has *actual existence* as contrasted with the *intentional in-existence* of that which is believed in [...] (FMPP: §88)

Egli insiste spesso sulla necessità del rendere conto della differenza fra l'averne un qualcosa come oggetto 'intenzionale' e l'averlo come oggetto sensibile di percezione, e si riferisce sempre a questo 'contenuto descrittivo' o anche 'contenuto fenomenale', che costituisce quella parte 'sensibile' e *non-concettuale* del percepito che lo separa da un mero pensiero o da altre forme di intenzionalità⁷⁷. Non è forse casuale che il modo in cui Sellars caratterizza il cubo 'ambiguo' è equiparato da Mohanty al 'noema' husserliano, cioè a un contenuto intenzionale che, pur mantenendo il *senso* di essere 'là fuori', è stato ottenuto praticando la riduzione, cioè prescindendo dal suo essere veramente parte di un mondo fisico o mentale (Mohanty 1978: 192).

⁷⁷ Per una trattazione esaustiva di questa modalità di affrontare la struttura dell'esperienza percettiva cfr. Coates (2007: cap. I) e Gupta (2012).

Vi è dunque un ricorso a considerazioni di tipo fenomenologico, che chiamano in causa un certo modo di ‘apparire’ del percepito, il quale viene distinto da forme di presentazione che non chiamino direttamente in causa la sensibilità: da quelle, cioè, che Husserl aveva chiamato ‘intenzioni vuote’. Il ricorso a questo argomento ‘contenutistico’ (O’Shea 2010) è in effetti ubiquo negli scritti sellarsiani: nonostante ciò, soltanto recentemente le più attente ricostruzioni della sua teoria percettiva (Coates 2013, 2007; Gupta 2012; Corti 2021) sono giunte a mostrare come questo ‘contenuto fenomenale’ sia per Sellars presente, e anzi costituisca proprio una datità fenomenologica che deve essere spiegata a dovere. È fondamentale notare come la teoria sellarsiana delle sensazioni (e il loro sviluppo tramite la problematica nozione di *sensa*⁷⁸) è sviluppata proprio per offrire una spiegazione del *fatto fenomenologico* attestato dalla presenza, in una percezione, del suo contenuto descrittivo⁷⁹. Il ricorso ad argomentazioni di questo tipo, e la terminologia concernente le ‘sensazioni’ relative a un dato contenuto sensibile sono presenti in effetti ogni volta che la filosofia della percezione è tematizzata esplicitamente, e la speculazione sellarsiana affronta questi temi, come la citazione da FMPP ha mostrato, fino agli scritti più tardi⁸⁰. Questa nozione è dunque importante, e può costituire una linea di lettura autonoma di molti scritti del filosofo di Pittsburgh: partendo dalla filosofia della percezione, è così possibile illuminare vari aspetti del suo pensiero che altrimenti rimarrebbero maggiormente oscuri. Al momento, per i fini di questa sezione, mi interessa descrivere brevemente due *loci* particolarmente famosi dove viene mostrata la pervasività di questa nozione.

La struttura delle ascrizioni percettive descritta in SRPC è infatti la stessa che, nel primo capitolo di SM, viene utilizzare per la descrizione del nesso ‘this-such’, che per Sellars è il modo più corretto di approcciare la nozione kantiana di *intuizione concettuale*⁸¹. Nel §16 di SM,

⁷⁸ Cfr. le argomentazioni presentate in *Sensa or Sensings: Reflections on the Ontology of Perception* [SSOP] per il passaggio dalla nozione ‘jonesiana’ di sensazione al suo ‘successore’ nel concetto di *sensum*.

⁷⁹ Rimando, in particolare, a Corti (2021) per una esplicitazione della relazione fra descrizione fenomenologica e postulazione nel formare il concetto sellarsiano di ‘sensazione’. Ciò ora mi interessa mettere in luce è come l’argomentazione presentata in SRPC viene di fatto utilizzata sempre da Sellars per isolare il contenuto descrittivo della percezione, e ciò fornisce il punto di partenza per una speculazione, sempre più presente negli ultimi anni della sua produzione, che ha come tema *la collocazione* nell’immagine scientifica del mondo dei contenuti dell’esperienza manifesta.

⁸⁰ In quest’ultimo scritto, come avrò modo di mostrare, viene data inoltre particolare importanza al fatto che il contenuto descrittivo possieda una *attualità*, cioè una *esistenza* della quale una teoria scientifica deve tenere conto. La riflessione sellarsiana non si limita dunque a una descrizione fenomenologica ma unisce ad essa anche una riflessione ontologica in merito alle teorie più corrette per descrivere la pur innegabile *presenza* dei contenuti fenomenici nella percezione. Rimando al terzo capitolo per una trattazione di questi temi.

⁸¹ Per una analisi del primo capitolo di SM, in relazione alla direzione interpretativa presentata, rinvio al capitolo terzo. Ciò che ora mi interessa è mostrare l’importanza della nozione di ‘contenuto descrittivo’ confrontandolo con alcuni luoghi celebri dove esso è utilizzato senza però che l’origine fenomenologica sia esplicitata. Che Sellars affronti la descrizione delle intuizioni kantiane a partire da un uso particolare della riduzione

ad esempio, Sellars nota come per un parlante ‘adulto’ di una lingua, la cui esperienza è pertanto ‘matura’, anche delle semplici intuizioni di nessi ‘this-such’ sono ‘segnate da teoria’ e presuppongono chiaramente l’uso di rappresentazioni generali. Tuttavia una posizione di questo tipo, per Sellars, richiede l’esistenza di «this-such percettivi, limitati nel loro contenuto a ciò che è ‘percepibile’ in un senso piuttosto forte del termine (i ‘sensibili propri’) [...] Richiede l’esistenza di this-such percettivi ‘basici’, completamente determinati» (SM: §16). Anche in SM, dunque, una caratterizzazione linguistico-concettuale della percezione non esaurisce le sue proprietà descrittive. Con l’espressione ‘sensibili propri’ Sellars prende in prestito una espressione aristotelica, con la quale intende gli attributi percepibili dai sensi presi ‘singolarmente’, come il colore nel caso degli oggetti spaziali, il gusto, oppure l’intensità e il timbro nel caso di una melodia. Con l’espressione ‘sensibili comuni’ si intendono invece gli attributi percepibili da più di un senso, come la forma o il moto di un oggetto. In questo testo, dunque, viene di nuovo posta una differenza fra gli attributi propri di ciò che è *propriamente percepito*, e quelli che invece sono il risultato di una commistione di percezione e intellesione. La strategia usata in SM è poi una esplicitazione di quella usata in EPM, là dove viene trattato il caso dell’illusione percettiva. A partire dal §21 di EPM Sellars si impegna infatti nella spiegazione del ‘lessico dell’apparire’. Nel §22 Sellars prende in esame tre giudizi diversi:

- (a) il vedere che x laggiù è rosso
- (b) l’apparire a qualcuno che x laggiù è rosso
- (c) L’apparire a qualcuno come se vi fosse un oggetto rosso laggiù

Certo, proprio in questo paragrafo la proposizione ‘*che x laggiù è rosso*’ viene identificata come il *contenuto proposizionale comune* delle tre situazioni descritte, ed è questo contenuto che potrà rivelarsi vero o falso a seconda che la situazione sia un vedere effettivo (*seeing*) o un mero ‘vedere ostensivo’ (*ostensible seeing*). Tuttavia Sellars afferma chiaramente che il contenuto proposizionale è *solo una parte* di ciò a cui ci impegniamo logicamente nel caratterizzare la situazione nella maniera precedente. La ‘parte residua’ (EPM: §22) che non è catturata dal contenuto proposizionale è quella che Sellars propone di chiamare, appunto, *contenuto descrittivo*. Questo concetto è particolarmente importante per comprendere sia il modo

fenomenologica mostra come la lettura della *Critica* fatta con Farber e Price abbia lasciato un segno importante, che si manifesta soprattutto nella modalità di analisi scelta nell’affrontare il rapporto fra intuizioni e concetti.

sellarsiano di analizzare la struttura della percezione sia cosa egli intenda col termine ‘sensazione’. È proprio di *questo contenuto* che Sellars propone, in EPM, di offrire una caratterizzazione *intrinseca* (EPM: §22), come mostrerò meglio successivamente, ed è sempre questo il contenuto dei report percettivi che i soggetti ‘jonesiani’ imparano ad ascrivere a se stessi e del cui apparire la teoria jonesiana deve offrire una spiegazione.

7.1 Alcuni problemi concernenti questa nozione

Il concetto di *contenuto descrittivo*, che ho appena presentato, oltre ad avere una importanza per così dire ‘filologica’ nei testi sellarsiani ha anche una importanza concettuale che è stata perlopiù trascurata. Vari autori (cfr. Alston 2002, Soffer 2003) non hanno dato infatti importanza a questa nozione e hanno piuttosto ritenuto, in maniera simile ai vari fenomenologi menzionati in precedenza, che la critica al mito del dato renda problematica la nozione di esperienza fenomenica. Ad esempio Alston (2002) argomenta lungamente che la posizione espressa da Sellars in EPM non riesce a criticare la ‘teoria dell’apparire’, in base alla quale l’esperienza percettiva è correttamente descritta come una relazione a una serie di ‘contenuti fenomenici’ di natura non concettuale. Rimandando al paragrafo successivo una analisi di EPM più dettagliata, posso affermare che le considerazioni svolte sono sufficienti per mostrare come Alston (e tutti i teorici con una posizione simile a lui) non abbiano tenuto conto di alcune tesi ripetute da Sellars una infinità di volte. A mio giudizio, è infatti impossibile esplicitare la nozione sellarsiana di ‘contenuto non concettuale’, o di ‘sensazione’ senza ricorrere a questa caratterizzazione qualitativa dell’elemento sensibile dell’esperienza. Anche se è innegabile che Sellars critichi il modo in cui il concetto di *qualia* o *sense datum* è stato usato dalla tradizione come fondamento epistemico, egli in realtà mantiene questo appello a un elemento qualitativo dell’esperienza, e lo mette in luce spesso riferendosi a considerazioni di carattere fenomenologico. Come è possibile che si sia giunti a una tale dimenticanza di una tesi tanto esplicita? Il motivo è probabilmente il fatto che sia gli autori più famosi della sinistra sellarsiana che quelli dello schieramento opposto hanno entrambi offerto delle interpretazioni dei testi sellarsiani che non tengono conto di questa nozione. Come mostrerò nella prossima sezione, le interpretazioni di Rorty e Brandom (ma, in parte, anche di McDowell) hanno portato la critica alla ‘datità’ fino a mettere in discussione la nozione stessa di esperienza intesa nel senso di *erlebnis*, ovvero di un ‘vissuto’ dotato di un

certo insieme di proprietà contenutistiche, o qualitative. Questi autori, secondo la ricostruzione di Levine (2019), Sachs (2014) e Misak (2014), alla quale mi sento particolarmente vicino, si sono allontanati da una analisi della coscienza sensibile (‘non concettuale’, se si vuole usare questo problematico termine) ancora più a fondo di quanto non fosse nelle intenzioni di Sellars. Levine (2019) mostra, in particolare, come la nozione di ‘esperienza’ utilizzata da Brandom e McDowell potrebbe ricevere un miglioramento se accostata a quella impiegata dai pragmatisti americani, in particolare James e Dewey. Levine considera questa nozione maggiormente olistica e meno implicata con la prospettiva ‘linguistica’ che egli ritiene essere un difetto della sinistra sellarsiana. Anche dal mio punto di vista il dibattito fra sellarsiani beneficerebbe dal recuperare la nozione ‘pre-analitica’ di esperienza e datità, come ho avuto modo di mostrare. Brandom, per fare un esempio, ha famosamente affermato che «l’esperienza non è una delle mie parole» (Brandom 2000: 205: n. 7), e ha seguito Rorty nel ritenere che gli argomenti di EPM vedano in ogni report della sensibilità una ‘mossa di entrata’ nello spazio delle ragioni, lasciando al termine ‘sensazione’ un ruolo causale di mera ‘risposta differenziale’, epistemicamente del tutto inerte, qualora non spogliato totalmente delle sue ‘classiche’ proprietà qualitative e fenomeniche (cfr. Brandom 2015, cap II; Levine 2019 cap. I-II). La nozione stessa di ‘esperienza’ viene accusata di essere irrimediabilmente confusa e carica di elementi ‘fondazionali’, e diviene pertanto necessario piuttosto parlare del modo in cui i soggetti offrono resoconti empirici dei propri stati dall’interno, per così dire, dello spazio delle ragioni. Una volta ‘passati’ all’interno dello spazio linguistico e concettuale non rimane, per questi autori, nessun ‘residuo’ esperienziale fenomenico, ma solo la propensione dei soggetti, che hanno interiorizzato il lessico delle sensazioni, a esprimersi in un certo modo. Questa concezione linguistica dell’elemento sensibile dell’esperienza è alla base della lettura fatta da Brandom della filosofia della percezione sellarsiana, secondo il modello da lui chiamato ‘two-ply account’ (Brandom 1996, 2015). Secondo questa lettura, la conoscenza osservativa si basa su due ‘strati’, appunto: dal lato delle ‘cause’ abbiamo un particolare tipo di *reliable differential responsive disposition* (RDRD): questa è la capacità di rispondere, in maniera differenziata, a un certo insieme di stimoli, e un parlante la possiede in una maniera simile a un oggetto che manifesti un certo insieme di disposizioni in diverse circostanze, o a un occhio che reagisce in un certo modo di fronte a una fonte di luce. Dal lato delle ‘ragioni’, invece, il soggetto è in grado di *riconoscere* lo stato di cose corrispondente e a formulare un giudizio che riporti questo stato e conti come una mossa ‘inferenziale’, una sorta di affermazione che segna l’entrata in una pratica discorsiva.

È importante notare che ciò che conferisce il contenuto empirico agli enunciati è, secondo questa prospettiva, la corretta applicazione di un concetto, e che le RDRD fungono soltanto da base ‘causale’ per le risposte appropriate. In una critica a *Mente e Mondo* Brandom afferma esplicitamente che la nozione di ‘coscienza sensibile’ non è necessaria per spiegare la conoscenza osservativa, in quanto l’unico vincolo di cui si ha veramente bisogno per darne un resoconto appropriato è quello *causale*, dato appunto dalla nozione di ‘risposta differenziale’ (Brandom 1994; cfr. Sachs 2014: 55ss). Questa concezione va di pari passo col negare che un enunciato che si riferisce alla coscienza sensoriale possa essere effettivamente ritenuto avere un contenuto specifico. Da questo punto di vista, secondo Brandom in EPM la natura degli enunciati di apparenza (*looks statement*) che ho riportato più sopra è semplicemente quella ‘pragmatica’ di ‘prendere le distanze’ da un certo enunciato osservativo: nell’utilizzare un enunciato di apparenza si sta così soltanto indicando che in quel momento non ci sentiamo sicuri che le cose stiano proprio così come le si sta vedendo. In questo senso, il lessico dell’apparire non è un lessico che offre un ‘resoconto’ (*report*) di un certo insieme di esperienze (parola per Brandom, come per Rorty, problematica), ma semplicemente manifesta la volontà del soggetto di non impegnarsi assertivamente riguardo a un particolare giudizio. Come hanno però mostrato chiaramente De Vries e Coates (2009) la posizione brandomiana è possibile solo a patto di ignorare la lettera sellarsiana, e sono in totale accordo con gli autori nel dire che il ‘*two-ply account*’ delle ascrizioni percettive esprime la posizione di Brandom (espressa principalmente in *Making it Explicit*) piuttosto che quella di Sellars. È infatti difficile ritenere che Sellars, in EPM e altrove, stia difendendo proprio questa concezione. Certo, il lessico dell’apparire descritto in EPM e il parlare di ‘sensazioni’, Sellars lo mostra chiaramente, emergono principalmente quando dobbiamo rendere conto di una situazione ‘dubbia’, oppure quando ci troviamo a dover spiegare un certo insieme di fatti riguardo all’esperienza di un soggetto. Tuttavia è evidente dalle citazioni che ho riportato che in EPM (cfr. §15ss.) Sellars vede gli enunciati di apparenza *proprio come dei report* di una certa esperienza, e che la descrive come dotata di un contenuto fenomenico e *non-concettuale*, non descrivibile solo in termini di *endorsement*. Il suo problema, lo mostrerò a breve, è proprio il rendere conto di questo fatto senza ricorrere alla nozione di esperienza immediata intesa nel senso di un *quale* o un *sense-datum*.

Un secondo ordine di problemi è stato poi sollevato da chi ha apprezzato il ricorso, da parte di Sellars, ad argomentazioni fenomenologiche, ma le ha però ritenute in qualche modo insufficienti. Roberta Lanfredini (2012: 530-531), ad esempio, denuncia come ‘mitiche’

categorie esperienziali quali quelle di ‘impressione di rosso’ o ‘sensazione di rosso’, che pure Sellars utilizza costantemente quando tematizza il contenuto fenomenico e non-concettuale della percezione, e accusa il filosofo di non utilizzare appieno lo strumento della riduzione fenomenologica. La sua critica è del resto molto simile a quella di Soffer (2003), che vede nella ‘riduzione’ sellarsiana una riduzione incompleta, che non riesce a restituire la complessità del dato fenomenologicamente inteso. In parte queste considerazioni non sono estemporanee. Un difetto dell’analisi sellarsiana della percezione è infatti sicuramente il suo essere estremamente ‘artificiosa’ e innaturale. Egli si concentra quasi esclusivamente su esempi dove un soggetto statico osserva un oggetto fisso, per di più spesso esaminando, di questo oggetto, soltanto il colore. I fenomenologi menzionati hanno ragione nel denunciare questo presupposto implicito dell’analisi sellarsiana, che sembra al tempo stesso attenda a considerazioni fenomenologiche quanto scarna nei suoi esempi e nel suo riferirsi a situazioni percettive del tutto irreali. Chi ha mai, in effetti, utilizzato in un esperimento reale o anche solo immaginario l’espressione ‘sensazione di un triangolo rosso’ per descrivere l’esperienza di un soggetto? Eppure sono questi i termini che appaiono in *ogni* saggio dedicato al tema: sembra che le analisi fenomenologiche sellarsiane siano come ‘strette’ nelle maglie di un modello ‘analitico’ di analisi della percezione del quale egli purtroppo rimane inevitabilmente prigioniero. Il modo in cui le sensazioni sono descritte sembra infatti molto spesso ‘ricalcarle’ sulla loro espressione verbale: mi sembra chiaro che sia solo nel corso di un esperimento mentale ‘analitico’ che si può giungere a pensare che possa esistere una sensazione tanto determinata quanto quella di ‘un triangolo rosso che si accosta a uno blu’, o a scomporre la percezione in una serie di sensazioni parziali ‘questo-lato-di-cubo’, ‘il-retro-del-cubo’, eccetera. Non intendo dire che Sellars non abbia strumenti per esprimersi meglio, ma di fatto gli esempi che egli considera in filosofia della percezione sono questi. Sellars inoltre non menziona mai il contesto nel quale avviene una percezione, la dimensione della corporeità è quasi del tutto ignorata quando egli tematizza la struttura percettiva e i più semplici fenomeni gestaltici non sono da lui mai menzionati. In SM Sellars giunge, al massimo, a descrivere l’esperienza di un triangolo blu che si accosta a uno rosso, mentre in altri contesti più tardi, come in *The Role of Imagination in Kant’s Theory of Experience* (§25) [IKTE], prende brevissimamente in considerazione il movimento corporeo di un soggetto che percepisce una piramide. Persino il modo in cui Sellars analizza la famosa esperienza del cubo di ghiaccio appare lacunoso: anche un interprete simpatetico come Willem DeVries (2019) è costretto a notare, in un recente contributo, come Sellars sia portato a interpretare l’‘essere fatto di

ghiaccio' del cubo come una proprietà 'causale', e dunque a suo dire non 'manifesta' come il colore rosa (che invece non potrebbe essere analizzato come una proprietà 'disposizionale'), solo perché egli privilegia acriticamente la vista, e sembra non prendere nemmeno in considerazione l'idea che l'essere fatto di ghiaccio presenti una componente tattile che è tanto manifesta e immediata quanto quella cromatica. Secondo DeVries e Soffer, infine, la nozione stessa di 'contenuto descrittivo' che Sellars utilizza è troppo scarna, e non riesce a restituire quelli che sono effettivamente i molteplici contenuti descrittivi che popolano la nostra vita di coscienza nel momento in cui percepiamo oggetti esterni.

Io penso che questi autori abbiano ragione, e che chiunque approcci le riflessioni sellarsiane in merito dopo aver studiato una diversa 'fenomenologia della percezione' (sia essa merleau-pontiana, husserliana, enattivista, sensomotoria) non possa che concordare nel dire che i 'dati' che Sellars pretenderebbe di individuare e di 'spiegare' con la propria 'teoria' non sono affatto i 'dati' che popolano la nostra esperienza quotidiana e che una corretta riduzione fenomenologica dovrebbe presentare. Bisogna dunque dare ragione all'autrice secondo la quale la strategia di Sellars sarebbe scorretta e incompleta e dunque da abbandonare? In parte sì e in parte no, questo è ciò che mi sento di rispondere. Da un lato è possibile accogliere una provocazione mossa da Paul Snowdon (2010) alla filosofia della percezione sellarsiana: egli ipotizza che Sellars avrebbe fin da piccolo avuto a che fare con una nozione estremamente teorica e astratta di ciò che si intende con 'esperienze immediate', nel corso della sua educazione 'filosofica' da parte del padre Roy Wood, che aveva iniziato a riflettere sul mito del dato ben prima del figlio. Sellars avrebbe così assunto come 'originaria' una concezione dell'esperienza che è invece, per esprimerci fenomenologicamente, un 'prodotto della riflessione', e avrebbe per tutta la vita cercato di spiegare l'origine di una serie di entità che sono invece un prodotto della riflessione filosofica e scientifica sull'esperienza. Le 'impressioni sensibili' che costituiscono la teoria jonesiana sarebbero dunque dati da una concezione scienziata dell'esperienza e pretenderebbero di spiegare dei fenomeni comuni in una maniera che è inutilmente complessa.

Questi problemi non possono essere negati, e non avrebbe nemmeno senso tentare una esegesi in merito. Essi saranno del resto trattati nelle pagine che seguono. Ciò che interessa, infatti, è offrire un modo originale di rispondere a queste considerazioni fenomenologicamente orientate che tenga conto della specificità della proposta sellarsiana. A parziale difesa della sua posizione posso per ora notare che in più occasioni (cfr. SM: §22, SRPC: §35ss) Sellars ammette che il concentrarsi sulla facoltà della vista è una semplice scelta

di comodo, in quanto questi esempi sono quelli più comunemente usati in letteratura, e che la sua analisi può essere estesa a tutte le modalità percettive. È vero che queste diverse modalità non sono poi descritte a dovere, però, da un punto di vista concettuale, il richiamarsi ai ‘sensibili propri’ può essere inteso a mio avviso come un riferimento al modo in cui gli oggetti si manifestano alle varie facoltà sensoriali. In più va notato come, in SK ma anche nelle *Notre Dame Lectures*, Sellars, richiamandosi a Husserl o Whitehead, rifiuti la divisione ‘galileiana’ fra ‘qualità primarie’ e ‘secondarie’, in quanto qualità come la *forma* o la *grandezza* geometriche «sono qualità formali e presuppongono un contenuto o una materia, come il colore» (SK, I, § 27), altrimenti l’oggetto avrebbe al più una ‘attualità vacua’ e non ‘concreta’⁸². In queste occasioni egli chiama in causa l’interdipendenza fenomenologica fra colore ed estensione o fra intensità e durata di un suono. Il riferirsi a Whitehead e alla sua concezione della ‘concretezza’ dell’esperienza può aiutare dunque a comprendere come i vari *contenuti descrittivi* trovati dalla riduzione ‘sellarsiana’, che vanno poi ‘spiegati’ dalle teorie in stile jonesiano, possano essere estesi al di là degli esempi, chiaramente infelici, usati esplicitamente e debbano essere visti come un nome per tutte le proprietà *manifeste* che compongono l’immagine del mondo che appare alla percezione e alla vita comune. Una seconda risposta che si può dare, inoltre, è che per comprendere la posizione di Sellars in merito alla fenomenologia, in particolare, e all’esperienza, più in generale, è sbagliato riferirsi solamente alla sua filosofia della percezione, e bisognerebbe invece affrontare il suo pensiero partendo da una prospettiva più ampia. Ciò è quanto sarà fatto nella sezione che segue⁸³. Ciò che mi interessava fare con questo ultimo paragrafo era tematizzare la nozione di *contenuto descrittivo*, mostrandone la genesi tramite un uso particolare della riduzione fenomenologica, e accennare alle implicazioni di questo concetto riferendomi a EPM e SM. È così possibile tornare al tema presentato nell’introduzione, ovvero alla volontà di difendere una lettura ‘mediana’ che sia in grado di porsi *fra* le interpretazioni di destra e di sinistra. Il fatto che Sellars utilizzi espressamente una analisi di tipo fenomenologico nel trattare la filosofia della percezione e la struttura dell’immagine manifesta è particolarmente importante se si considera come il rapporto fra le immagini sia forse *il* nodo concettuale dove le interpretazioni di ‘destra’ e di ‘sinistra’ divergono. Da questo punto di vista è importante

⁸² Per una analisi identica a questa cfr. le WSNDL: (160-172) e SSS: (§§21-23).

⁸³ Questa obiezione vale anche, a mio giudizio, per un sellarsiano come Paul Coates che ha inteso descrivere la metafisica sellarsiana della percezione (Coates 2007) prendendo come riferimento principale la sua filosofia della percezione. Ritengo che i commenti che seguono potranno mettere in parte in discussione questa strategia, e rendere meno netta la sua opposizione a una analisi di tipo fenomenologico.

notare come nell'ultima sezione di questo lavoro la nozione di 'contenuto descrittivo' (e, in generale, il contenuto fenomenico-sensibile della percezione) è stata trattata da un punto di vista prettamente fenomenologico, mettendo in luce anche alcune criticità delle analisi descrittive sellarsiane. Questo concetto tocca però, nella riflessione di Sellars, altri due ambiti: uno *epistemologico* e uno *ontologico*. Per mostrare le potenzialità della ricostruzione svolta e inserirla in un quadro più ampio in gradi di affrontate i vari temi menzionati, nella prossima sezione del lavoro mostrerò come la nozione di 'contenuto descrittivo' si ponga criticamente *sia* contro l'interpretazione 'di sinistra' della teoria sellarsiana dell'esperienza *sia* contro quella di destra. Così mostrerò in maniera più chiara in che senso si possa parlare di 'esperienza' mantenendosi all'interno di una posizione sellarsiana, e affronterò un modo nuovo (generalmente sottostimato dalla critica) di utilizzare una nozione tanto problematica. Dall'analisi proposta emerge dunque una prospettiva nuova, fenomenologicamente orientata, dalla quale porre e affrontare il problema del *non-concettuale* e dell'esperienza *pre-predicativa* in Sellars, volta a mostrare come forse la dissonanza non sia così forte come emerge dal dibattito menzionato. Alla trattazione di questa duplice argomentazione saranno dunque dedicati i capitoli che seguono. Anche se l'obiettivo delle due sezioni che seguono è unico, cioè offrire una descrizione della teoria sellarsiana dell'esperienza che sia solidale con l'analisi svolta nel capitolo precedente, essa sarà divisa in due parti, che corrispondono alle due linee di indagine adombrate nelle pagine immediatamente precedenti. La prima parte sarà principalmente decostruttiva, in quanto si porrà criticamente contro l'interpretazione di EPM data da Rorty e Brandom, tematizzando in particolare la nozione di *nominalismo psicologico*. Tramite una analisi di questa nozione, il primo dei due capitoli che seguono tematizzerà dunque il mito del dato nella sua versione 'epistemica', e avrà come obiettivo il mostrare in che modo pensare il rapporto fra esperienza e sensibilità senza ricadere in questa forma del mito. Il concetto di 'contenuto descrittivo' sarà così utilizzato in chiave epistemologica contro la lettura 'di sinistra' di questo scritto. Il terzo capitolo avrà anch'esso come tema il 'mito del dato', ma in una diversa versione. Sarà infatti trattato quello che Sellars nelle *Carus Lectures* ha chiamato il mito del dato 'categorico', e che ha considerato come la sua forma più basilare. Affrontare questo concetto avrà alcune ricadute importanti per l'analisi che si sta svolgendo. Innanzitutto, una volta mostrato *che* Sellars lascia aperto il pensare uno spazio di 'datità sensibile' dell'esperienza, sarà mostrato in che modo egli ritiene corretto svolgere una analisi di questo spazio. Tramite un confronto con la posizione di Daniel Dennett saranno messe in luce, con una analisi fenomenologicamente orientata, le implicazioni *ontologiche* derivabili

dalla trattazione sellarsiana dell'esperienza sensibile. Infine verrà tematizzata la pur innegabile differenza fra un approccio sellarsiano e uno fenomenologico nel pensare il rapporto fra esperienza e conoscenza, completando così l'analisi iniziata nel capitolo precedente.

CAPITOLO II. LA NOZIONE DI ‘ESPERIENZA’ E IL PROBLEMA DEL NOMINALISMO PSICOLOGICO IN *EMPIRISMO E FILOSOFIA DELLA MENTE*

1. Esperienza, linguaggio e giustificazione. Un commento alla lettura di EPM di Richard Rorty

Per iniziare questa sezione, nella quale i frutti dell’analisi precedente verranno collocati in una prospettiva più ampia, è utile partire da una domanda posta da John McDowell in un suo commento alla ‘Guida al testo’ di EPM di Robert Brandom: perché il saggio di Sellars è chiamato *Empirismo e Filosofia della Mente?* (McDowell 2009: cap. 12). La risposta che sembra imporsi immediatamente è che il saggio tratta di questi due temi: la prima parte espone una critica all’empirismo classico e contemporaneo, con speciale riferimento alla teoria dei dati sensoriali; la seconda, e in particolare il ‘doppio’ mito di Jones, offre una ricostruzione della vita mentale ‘privata’ dei soggetti che sia libera dal mito del dato. Il titolo indicherebbe dunque che per Sellars l’empirismo in quanto filosofia della conoscenza e della percezione implichi una certa *filosofia della mente*, cioè una particolare immagine del pensiero e della vita di coscienza. Data la natura ‘decostruttiva’ della prima parte del testo, sembra proprio che il saggio di Sellars intenda esporre una ‘filosofia della mente’ che non sia vicina all’empirismo in alcun modo, ma anzi sia da esso una volta per tutte liberata. Questa lettura del saggio è andata imponendosi fino a diventare la più famosa, anche a causa del fatto che è stata difesa da alcuni dei sellarsiani più celebri, come Richard Rorty e Robert Brandom. Nella sua *Introduzione* a EPM Rorty afferma infatti che tra tutti gli scritti di Sellars, EPM è quello più ‘letto e accessibile’, e che spesso esso costituisce tutto ciò che la maggior parte dei filosofi analitici conosce di lui. Poi aggiunge:

Ma è pressoché sufficiente, dato che rappresenta il compendio di un intero sistema filosofico. Esso contiene una parte cospicua del progetto complessivo di Sellars – che egli stesso descrisse come un tentativo di far transitare la filosofia analitica dalla sua fase humaneana a quella kantiana (Rorty 2004: II)

Da questa citazione emergono con chiarezza due cose: la prima è che per Rorty non è sbagliato vedere in EPM una sorta di ‘compendio’ dell’intero pensiero di Sellars; la seconda, che egli identifica lo scopo del progetto filosofico sellarsiano proprio nel suo allontanare la filosofia analitica dalla sua origine ‘empirista’, portandola invece verso una filosofia (‘della mente’ e epistemologica) di matrice kantiana. Sicuramente Rorty ha ragione nell’affermare che EPM è il testo più conosciuto di Sellars, e che la maggior parte dei filosofi che ne commentano le opere, non solo di formazione analitica, si rifanno a questo testo come a una sorta di *summa* dell’intero suo sistema filosofico. Ciò è dovuto sicuramente al successo che il testo ha riscontrato nel dibattito a lui contemporaneo e successivo, e al fatto che in esso si trovano effettivamente vari argomenti che Sellars utilizzerà poi molto spesso. A mio avviso, tuttavia, è più difficile sostenere che questa interpretazione del ruolo giocato da EPM nel pensiero complessivo di Sellars sia corretta; affermare, cioè, che EPM possa davvero costituire l’opera alla quale guardare per cogliere il sistema di Sellars nella sua interezza. L’idea di Rorty tende invece a generare una immagine molto parziale del pensiero sellarsiano, e offre quasi una giustificazione per ignorare, come molto spesso accade, i lavori scritti dopo questo testo, come se non facessero altro che ripetere una tesi già espressa con chiarezza.

Inoltre, la lettura di Rorty implica che nel passare verso la sua fase ‘kantiana’, la filosofia di Sellars abbandoni completamente qualsiasi debito verso l’empirismo, che viene visto come una teoria contraddittoria nella sua formulazione (che genera la famosa ‘triade inconsistente’ che confonde l’ordine dell’esperienza con quello della giustificazione) e nelle proprie pretese fondazionaliste. Addirittura, Rorty, come noto, vede di buon occhio l’ulteriore passaggio, operato da Brandom, che porta verso una fase ‘hegeliana’, che supererebbe quella kantiana così come questa ha ‘superato’ l’empirismo logico e la teoria dei dati sensoriali. È dubbio, tuttavia, che le cose per Sellars stiano proprio in questo modo, e in questa parte del lavoro cercherò di mettere in discussione questa interpretazione⁸⁴.

Una lettura di questo tipo non nota a sufficienza, a mio avviso, che EPM è un testo critico verso una serie di bersagli particolari (la ‘datità’ in varie sue forme), e che questa *pars destruens* lascia aperte varie possibilità di ricostruzione. In effetti, in quanto segue vorrei sostenere che nell’affermare quanto sopra Rorty ha contribuito a veicolare una immagine *determinata*, e

⁸⁴ I commenti rivolti da Sellars a Hegel sono perlopiù critici, a dispetto del fatto che egli ha definito EPM come una raccolta di *meditazioni hegeliane*. Per una ricostruzione dettagliata della posizione dei ‘sellarsiani hegeliani’ cfr. Corti (2016), Maher (2012); per una serie di commenti critici su quanto il loro progetto sia di fatto definibile come sellarsiano cfr. O’Shea (2018, 2017), Levine (2019), Brassier (2017). Per una analisi delle somiglianze fra le prospettive dei due filosofi cfr. invece Redding (2017), Selivanov (2012).

come tale *parziale*, della filosofia di Sellars, contribuendo a ignorare vari scritti che potrebbero e forse dovrebbero ricevere la stessa attenzione di EPM, e che conseguentemente potrebbero generare una diversa lettura sistematica.

In un certo senso, non è possibile negare che in EPM Sellars sia critico verso un approccio empirista alla teoria della conoscenza, se si intende con ciò una teoria filosofica che pretenda di spiegare la natura di ciò che chiamiamo ‘conoscere’ fondandolo, o riconducendolo, ad alcune ‘esperienze’ privilegiate. Tuttavia, la mia tesi è che la critica si è troppo concentrata su questo aspetto, finendo per fare di EPM un saggio che si lascia alle spalle la nozione stessa di ‘esperienza’, preferendo ad essa una analisi delle capacità linguistiche e normative dei soggetti. In quanto segue sosterrò che questo non è il senso che emerge dall’analisi sellarsiana, e questa ipotesi è confermata da alcuni scritti successivi. Ma procediamo con ordine.

Secondo l’interpretazione ‘rortyana’ l’idea fondamentale che permea il saggio è riassumibile dal motto kantiano «le intuizioni senza i concetti sono cieche» (Rorty 2004: IX). L’errore dell’empirismo antico e moderno sarebbe dunque quello di pensare che le ‘intuizioni’ possano donare una certa ‘visione’ anche senza essere concettualmente informate, pretendendo di valere dunque *sia* come ‘input causali’, sia come ‘registrazioni di fatti’. Questa tesi appare inoltre filtrata dalla ‘svolta linguistica’, quella *new way of words* che proprio Sellars, come ho anticipato, aveva contribuito a formulare. Il possesso di un concetto viene così identificato da Sellars – in una maniera che si discosta dalla lettera kantiana – con la padronanza dell’uso di una parola: la sfera dei concetti appare così linguisticamente determinata. Questa lettura dona dunque una fondamentale importanza alla dottrina del ‘nominalismo psicologico’, secondo la quale «qualsiasi consapevolezza di *generi, rassomiglianze, fatti*, ecc., in breve qualsiasi consapevolezza di entità astratte – in realtà, anche di particolari – è una faccenda linguistica» (EPM: §29). La tesi principale di EPM viene dunque vista nella sua critica al concetto di datità, e la proposta *positiva* del saggio viene identificata, da chi sposi questo tipo di lettura, con la tesi che ‘la percezione implica sempre un contenuto concettuale’⁸⁵. Il riconoscimento della necessaria mediazione concettuale anche nei ‘resoconti percettivi’ più minimali si pone dunque come la critica definitiva a un approccio ‘empirista’ alla teoria della percezione, in quanto esso affermava che fosse possibile venire a conoscenza di una certa struttura ‘categoriale’ dei fenomeni «solo per il fatto di avere sensazioni ed

⁸⁵ Per una analisi della percezione secondo questa modalità cfr. McDowell (1994), Brandom (1994, 2015).

immagini» (EPM: §27). È innegabile che questa lettura ‘concettualista’ di EPM sia di gran lunga la più famosa, specialmente a causa del fatto che essa è comune a tutti gli autori della cosiddetta ‘sinistra sellarsiana’. Anche se vi sono delle differenze fra la posizione di McDowell e quella di Brandom o Rorty, tutti e tre sono d’accordo su questo punto particolare. Come è stato mostrato, anche il dibattito fra Dreyfus e McDowell, incentrato proprio sul rapporto fra concettualità, percezione e sensibilità, può essere ricondotto all’interpretazione di questi passi di EPM. A mio avviso, però, questa lettura concettualista emerge da una *radicalizzazione* di alcuni temi effettivamente presenti in EPM, e viene rafforzata da una mancata attenzione a scritti successivi, nei quali Sellars tematizza diversamente questi problemi.

Il fulcro dell’interpretazione concettualista di EPM è senza dubbio la tesi del nominalismo psicologico⁸⁶, che spesso viene vista come *la* posizione ufficiale di Sellars in merito al rapporto fra linguaggio, pensiero ed esperienza sensibile. Ma cosa implica, di fatto, una posizione di questo tipo? Rispondere a questa domanda non è una questione né semplice, né immediata. Questa tesi viene resa, sia da Rorty che da Brandom, davvero radicale, in quanto il termine ‘consapevolezza’ (*awareness*) utilizzato da Sellars nel §29 viene esteso a tutta la sfera della coscienza. Sebbene questa identificazione sia fatta di solito in maniere più sofisticate, è utile partire dalla formulazione usata da Rorty nella sua *Introduzione*. Essa offre sicuramente una versione semplificata di un problema più complesso, ma può servire come un ottimo esempio di quella che potremmo definire come una lettura ‘concettualista estrema’ della filosofia della mente di Sellars. Secondo Rorty, infatti, «la padronanza di una lingua si configura [...] per Sellars come un requisito preliminare dell’esperienza conscia» (Rorty 2004: IX)⁸⁷.

Questa tesi è per Rorty motivata da due ‘dottrine’ centrali del pensiero sellarsiano. La prima è quella che si legge in uno dei paragrafi più famosi e citati di EPM, e che potremmo chiamare la ‘tesi della normatività del conoscere’:

The essential point is that in characterizing an episode or a state as that of *knowing*, we are not giving an empirical description of that episode or state; we are placing it in the

⁸⁶ Per un approfondimento su questo tema cfr. Schiller (2007), O’Shea (2021) e i saggi contenuti in Reider (2017).

⁸⁷ Da questo punto di vista, Rorty e Brandom sono ancora più ‘concettualisti’ di quanto non lo sia McDowell, come egli stesso ha riconosciuto esplicitamente (McDowell 2010).

logical space of reasons, of justifying and being able to justify what one says. (EPM: §36)

Se la conoscenza è inseparabile dalla pratica sociale della giustificazione comunitaria, diventa impossibile offrire un fondamento epistemico in termini non epistemici, che ci si riferisca a ‘dati-sensoriali’, ‘esperienze immediate’ o a qualsiasi altra base fondativa. La conoscenza non è razionale in virtù del suo fondamento, ma nella misura in cui è una impresa che si auto-corregge, in grado cioè di mettere in discussione le sue tesi, anche se non tutte insieme (§38)⁸⁸. L’assunzione del nominalismo psicologico si pone così come l’alternativa più corretta alla ricerca di un fondamento ‘esteriore’ al discorso che era stata tipica tanto del razionalismo quanto dell’empirismo antico e moderno, e insieme ad esso anche della filosofia della mente che ne conseguiva⁸⁹. È proprio Sellars che, alla fine del saggio, denuncia la pretesa, tutta filosofica, di cercare una *archè* fuori dal discorso, ricerca che non può risultare che in un’ulteriore, sebbene ‘curiosa’, dimensione discorsiva.

La seconda ‘dottrina’, come emerge poco dopo, è la posizione assunta da Sellars in merito all’intenzionalità, da lui difesa, oltre che in EPM, anche in uno scambio di lettere con Roderick Chisholm, che definirò la ‘tesi della mente come ipostasi del linguaggio’⁹⁰. Lo scambio epistolare fra i due autori è particolarmente significativo se si considera che esso è avvenuto tra il 30 luglio e il 19 novembre del 1956, proprio in seguito alla ricezione, da parte di Chisholm, del testo di EPM. Ciò che divideva i due filosofi in questo istruttivo dibattito era decidere se fosse possibile ricondurre il carattere intenzionale delle credenze, dei pensieri, e degli altri ‘atti mentali’ a certe caratteristiche del linguaggio, o se viceversa bisognasse spiegare il carattere intenzionale del linguaggio riferendosi agli atti mentali. Mentre Sellars, in EPM, aveva sviluppato il famoso ‘mito di Jones’ per difendere la prima posizione, Chisholm

⁸⁸ Per Sellars è fondamentale il riconoscere che ciò vale sia per le proposizioni che, in un sistema concettuale, sono maggiormente a ‘contatto’ con la loro verifica empirica (utilizzando una espressione quineana), sia per quelle che invece sono poste in un luogo più ‘interno’ del sistema, e svolgono la funzione di specificare dei ‘meta-principi’ per selezionare la verificabilità empirica degli enunciati. Queste tesi, espresse già dai primi lavori sulla *Pure Pragmatics*, trovano la loro rielaborazione definitiva nella ‘concezione pragmatica dell’a priori’ che andrà a costituire uno dei fondamenti del pensiero sellarsiano (cfr. *Is There a Synthetic A Priori?* [ITSA]; per una interpretazione dei primi scritti di Sellars in questo senso cfr. Olen (2016); per una interpretazione pragmatista dell’inferenzialismo sellarsiano che analizzi anche i suoi primi lavori cfr. Brandom (2015)).

⁸⁹ Che l’empirismo e il razionalismo (per usare una terminologia kantiana) fossero entrambi colpevoli di questo unico errore, cioè la ricerca di un fondamento *epistemico* al di fuori dello spazio delle ragioni è una tesi che sta alla base anche delle ricostruzioni storico-filosofiche sellarsiane. Cfr. a questo proposito i suoi commenti in merito in *The Metaphysics of Epistemology* [ME].

⁹⁰ Questa espressione, davvero felice, è utilizzata da Rorty stesso (2004: XI), a riprova del fatto che non intendo negare in toto la correttezza della sua interpretazione, ma soltanto problematizzare alcune implicazioni, a mio avviso ‘estreme’, da lui derivate dalle tesi sellarsiane.

propendeva fortemente per la seconda⁹¹. Sellars definisce infatti ‘classica’ questa posizione⁹², secondo la quale la ‘mente’ è dotata di una intenzionalità ‘originale’, in grado di operare quella ‘donazione di senso’ che dona significato alle parole, e anzi si esprime attraverso di esse. Chisholm esprime chiaramente la propria posizione nella lettera del 3 Ottobre, riconducendola a sette tesi:

- (C-1) Thoughts (i.e., beliefs, desires, etc.) are intentional -- they are about something.
- (C-2) Linguistic entities (sentences, etc.) are also intentional.
- (C-3) Nothing else is intentional.
- (C-4) Thoughts would be intentional even if there were no linguistic entities. (This is a sentence about psychology. I concede that if we had no language, our thoughts would be considerably more crude than they are.)
- (C-5) But if there were no thoughts, linguistic entities would not be intentional. (If there were no people, then the mark or noise "Hund" -- if somehow occasionally it got produced -- would not mean dog.)
- (C-6) Hence thoughts are a "source of intentionality" -- i.e., nothing would be intentional were it not for the fact that thoughts are intentional.
- (C-7) Hence -- and this would be Brentano's thesis -- thoughts are peculiar in that they have an important characteristic which nothing else in the world has (*Intentionality and the Mental* [ITM]: 533)

Il parere di Sellars in merito è complesso, ma al momento può essere riassunto affermando che egli intende accettare questa posizione ma ‘cambiandola’, per così dire, ‘di segno’: egli afferma che sì, i pensieri sono ‘entità’ intenzionali, ma questa intenzionalità va vista come una ‘introiezione’ delle categorie e della intenzionalità del linguaggio pubblico. La ‘mente’ alla quale comunemente ci si riferisce non è per Sellars niente di più, ma neanche niente di *meno*, di un continuo dialogo interiore che il soggetto diviene in grado di intrattenere con sé stesso introiettando le categorie proprie del linguaggio pubblico⁹³. Sellars denuncia in molti scritti la tendenza, al tempo propria del senso comune e della filosofia, che spinge a vedere nel linguaggio soltanto un tramite neutro di ‘espressione’, e non, piuttosto, il mezzo essenziale

⁹¹ Ciò è particolarmente importante per gli scopi di questo lavoro, se si considera che la prospettiva di Chisholm, espressa con riferimento a Brentano, è di fatto estremamente simile a quella husserliana, e specialmente a quella riscontrabile nelle *Ricerche Logiche*.

⁹² Cfr. la lettera del 19 ottobre 1956 (ITM: 533-537).

⁹³ A mio avviso è *questo* il debito di Sellars nei confronti del ‘pragmatismo americano’, e in particolare quello di Peirce e Mead, che lo porta alla concezione del pensiero come di un *processo simbolico* (cfr. WSNL: 165-166).

nel quale e grazie al quale il pensiero trova la sua forma⁹⁴. In questo senso Rorty ha ragione nell'affermare l'importanza della tesi sellarsiana, per la quale il linguaggio non esprime un 'interno' misterioso e originario, raggiungibile, magari, per introspezione o meditazione filosofica. Piuttosto, è l' 'interno', il 'privato', che diventa possibile grazie a un modo del tutto particolare di utilizzare il linguaggio pubblico⁹⁵. È difficile non essere d'accordo con Rorty sull'importanza di queste tesi per la filosofia della mente sellarsiana: eppure mi pare che egli legga in esse una tesi più forte di quella espressa da Sellars. Entrambe le tesi che ho menzionato, infatti, vengono radicalizzate dalla lettura 'concettualista' di Rorty.

Partiamo dalla prima. L'importanza del nominalismo psicologico nell'argomentazione di EPM può essere scarsamente sottostimata. Tuttavia, Rorty opera uno *slittamento di senso*, che colpisce per il suo non essere esplicitamente motivato. Nel paragrafo §36, infatti, Sellars parla di 'conoscenza' (*knowledge*), e non di 'coscienza' (*consciousness*). Non sembra dunque che da questa tesi si possa ricavare nulla in merito alla natura della coscienza e al suo rapporto col linguaggio. Ciò che Sellars afferma in quella sede, a mio avviso, è una tesi con una portata più ristretta: egli mostra, da un lato, cosa *non* accade quando definiamo un episodio di coscienza *come conoscenza* (non ne stiamo cioè offrendo una descrizione basata su alcune sue proprietà); dall'altro mostra che cosa, invece, accade (lo stiamo collocando in un contesto dialogico e normativo fra pari). La tesi della 'normatività' del conoscere, infatti, riguarda la natura pubblica e condivisa della conoscenza, e il suo porsi in maniera trascendente rispetto a esperienze private⁹⁶. Sellars si distanzia certamente da una concezione che interpreti la

⁹⁴ Questa concezione del linguaggio è una costante della produzione sellarsiana e viene in particolar modo espressa nei suoi ultimissimi lavori, come *Behaviourism, Language and Meaning* e *Mental Events*. La critica ha grandemente sottostimato l'importanza che l'opposizione al linguaggio come mero mezzo di espressione ha per la filosofia sellarsiana. Per non complicare ulteriormente l'analisi della presente sezione, rimando al quarto capitolo dove queste riflessioni sellarsiane negli scritti più tardi verranno esaminate e collegate al concetto di *picturing*.

⁹⁵ Questa è del resto una delle intuizioni che Sellars mette al servizio della propria visione 'naturalista' del rapporto fra mente e natura, in quanto diventa così possibile spiegare l'emersione della mente riferendosi non a particolari entità 'astratte', ma all'uso di segni e simboli pubblici e al linguaggio come pratica comune. Per essere precisi occorrerebbe qui distinguere una priorità *ontologica* da una *epistemologica*, ricorrendo alla distinzione sellarsiana (formulata con un riferimento ad Aristotele (cfr. APM)) fra ciò che è 'primo in sé' e ciò che è 'primo per noi': è chiaro infatti che prima dell'apprendimento di una lingua vi è una forma di soggettività, ad esempio nei bambini. L'argomento sellarsiano si limita, a mio avviso, a mostrare che essa non sarebbe descrivibile come una 'mente', in quanto non avrebbe, in senso proprio, dei 'pensieri', ma altre modalità di relazione soggetto-mondo.

⁹⁶ Il lettore potrà qui notare la pervasività del *realismo critico* paterno, e come l'interpretazione proposta nel capitolo precedente renda possibile una descrizione fenomenologica di questa famosa tesi sellarsiana. La conoscenza si riferisce a quella che Roy Wood Sellars aveva chiamato la *trascendenza* dell'oggetto, mentre le esperienze 'private' corrispondono a quelli che lui definiva i *contenuti* sensibili dell'esperienza. Questa differenza è simile, come è stato mostrato, a quella fra l'immanenza dei vissuti e la trascendenza dei loro contenuti (cioè alla differenza fra *noesi* e *noema*). Ciò che distingue la posizione di Sellars *padre* era l'insistenza sul carattere

conoscenza come un accesso a un insieme privilegiato di enti o di stati di coscienza, e mette in luce come la conoscenza in quanto attività condivisa non rimandi in realtà a nessun 'contenuto' particolare come suo fondamento, ma sia un'operazione pubblica di auto-correzione comunitaria. Però, e questo è a mio avviso spesso dimenticato, essa non è una tesi sulla 'filosofia della mente', e conseguentemente leggere in essa il modo in cui Sellars descrive la natura della coscienza non mi pare adeguatamente motivato. Dare molta importanza alle riflessioni sulla conoscenza e sul suo non rimandare a un 'fondamento' esteriore è una strategia rischiosa, in quanto spesso si finisce per sostenere una equazione fra *conoscenza* ed *esperienza* che non è, a mio avviso, né motivata dal testo sellarsiano né particolarmente cogente in quanto tale.

Un secondo slittamento di senso si rinviene nell'interpretazione del dibattito con Chisholm. Per Rorty la posizione sellarsiana in merito alla natura 'linguistica' di ciò che chiamiamo 'mente' (e intenzionalità) implica niente di meno che «secondo Sellars, una volta che si riesca a spiegare come sorgono le pratiche sociali che chiamiamo pratiche 'd'uso del linguaggio', si è spiegato tutto ciò che v'è da spiegare circa la relazione mente/mondo» (Rorty 2004: XI). Anche in questo caso, però, l'interpretazione di Rorty sembra troppo radicale. Essa è possibile, infatti, solo a patto di ammettere che quel 'dialogo interiore' che Sellars identifica con i pensieri costituisca la totalità della vita di coscienza⁹⁷. Ciò appare chiaro se si legge l'equazione implicita che sta alla base di una affermazione di questo tipo. Ciò che chiamiamo normalmente 'pensieri', mostra Sellars, non sono entità originariamente auto-evidenti, ma vanno concepiti sulla falsariga di un dialogo interiore che il soggetto diviene capace di intrattenere con sé stesso. La relazione 'mente-mondo', così intesa, non appare come più come segnata da una freccia unidirezionata, che parte da un luogo già auto-cosciente (la mente), che raggiunge il mondo tramite una serie di atti o proferimenti che ne esprimerebbero il senso. Essa sembra piuttosto simile a un nastro di Moebius, facendo apparire la mente come una sorta di piega dove le pratiche linguistiche pubbliche trovano un loro rispecchiamento. Tuttavia, nonostante la posizione di Sellars sia da questo punto di vista davvero notevole e sofisticata, è possibile pensare che questa relazione esaurisca l'intero rapporto mente-mondo solo ammettendo implicitamente che la coscienza *non sia che* pensiero. Questo, però, non è ciò che Sellars sembra affermare. Egli, infatti, ritiene necessario

proposizionale della conoscenza e sull'identificare gli oggetti da questa descritti con l'ontologia delle scienze empiriche.

⁹⁷ Cfr. MEV e BLM, dove Sellars esplicitamente *nega* questa interpretazione del suo pensiero. Questi passi saranno commentati più avanti.

offrire una descrizione non soltanto della coscienza intenzionale-linguistica (i pensieri), ma anche della coscienza sensibile⁹⁸. Ciò che mi pare Rorty non noti a dovere, nella sua lettura del testo, è che ammettere che il linguaggio medi necessariamente anche i resoconti percettivi più minimali non significa affermare che esso si inserisca *in un vuoto*, che attendeva solo le parole per essere riempito. Questa tesi, non sostenuta da Sellars nemmeno in EPM, che pure è uno dei suoi saggi più concettualisti, si basa su una identificazione, implicitamente assunta da Rorty, tra concetto ed esperienza, tra concetto, linguaggio e vissuto.

1.1 Nominalismo psicologico ed esperienza sensibile

Come Rorty stesso ammette, infatti, questa interpretazione ha come condizione di possibilità il presupposto che non vi sia differenza tra il ‘fare esperienza’, ad esempio, di un oggetto di colore rosso e l’essere ‘disposti a dire che una cosa è rossa’ (Rorty 2004: XII, nota 8). Il fatto che normalmente si ritenga che, usando espressioni come ‘ho una sensazione di rosso’ ci si riferisca a una esperienza ‘vissuta’ (in un senso latamente fenomenologico) viene così ritenuto una forma del mito del dato.

Questa tesi è espressa chiaramente da Rorty anche in altri scritti, più vicini alla data di pubblicazione di EPM e quindi da esso più chiaramente influenzati. In un articolo del ’65 dedicato al problema mente-corpo, Rorty afferma che il parlare di ‘sensazioni’ o ‘immagini mentali’ va paragonato al parlare di ‘demoni’ o altre entità sovranaturali: sebbene sia possibile ammettere che in passato esse abbiano avuto una certa utilità esplicativa, ora non se ne parla più come di qualcosa che potrebbe veramente esistere. La scienza futura potrebbe negare l’esistenza delle sensazioni allo stesso modo nel quale nega che siano mai esistiti dei demoni (Rorty 1965: 179). In base allo stesso ragionamento, un soggetto potrebbe essere portato a descrivere la propria esperienza di dolore semplicemente riportando lo stato delle proprie fibre neurali, invece che utilizzando il lessico del dolore o di altri stati soggettivi (Rorty 1965: 179-180). Questa posizione è motivata dal fatto che altrimenti si ricorrerebbe nella problematica asserzione, tipico esempio di una datità ‘mitica’, che vi sia una consapevolezza pre-linguistica di un certo insieme di fatti o stati di cose. Cambiare il

⁹⁸ È vero che questo aspetto non appare in maniera particolarmente nitida in EPM, e per questo la lettura concettualista si è imposta come quella più adeguata allo spirito del testo. Tuttavia anche in questo lavoro vi sono gli indizi per capire questa intuizione sellarsiana, che diventa davvero esplicita negli anni successivi e in particolare a partire da *Being and Being Known*, che analizzerò in seguito. Data però la natura di questa sezione, mi focalizzo per il momento su EPM.

vocabolario nel quale le sensazioni sono espresse, argomenta Rorty in un saggio di poco successivo, cambia *lo stesso contenuto* dell'espressione, senza fare 'violenza' ad alcuna esperienza, proprio perché non vi è nessuna problematica consapevolezza (*awareness*) pre-linguistica che il linguaggio dovrebbe semplicemente 'esprimere', adeguandosi al suo contenuto.

The notion of a non-linguistic awareness is simply a version of the thing-in-itself – an unknowable whose only function is paradoxically enough, to be that which all knowledge is about. What does exist is the causal conditions of a non-inferential report being made. But there is no unique vocabulary for describing these causal conditions. There are as many vocabularies as there are ways explaining human behavior (Rorty 1971: 229. Corsivo mio)

Le sensazioni, secondo questa lettura, sono semplici mediatori causali che non recano in sé la 'coscienza' di nulla, sono del tutto inerti. Qualsiasi struttura esperienziale è data dal linguaggio o dal comportamento nel quale queste sensazioni trovano la loro risoluzione. È chiaro come una tesi di questo tipo dipenda strettamente dalla lettura 'forte' del nominalismo psicologico che è stata esposta in precedenza. Essa appare senza dubbio motivata dalla strategia argomentativa 'generale' di EPM, così come dall'insistenza, del tutto sellarsiana, a non pensare al linguaggio come a un mero mezzo di espressione. In effetti sembra che le citazioni in grado di dare man forte a questo tipo di lettura si sprechino: è Sellars stesso che ricorda a più riprese come l'intenzionalità delle sensazioni non sia quella dei pensieri, in quanto «la sensibilità non coglie nessun fatto, nemmeno uno semplice come quello di essere rosso o triangolare» (SRLG: §28).

Tuttavia vari autori, non solo Rorty, hanno letto in queste affermazioni una totale critica al fatto che il lessico delle sensazioni sia utilizzato per 'riportare' quello che potremmo chiamare un certo 'modo di apparire', pensando la sensibilità non tanto come una facoltà dotata di una sua struttura, quanto piuttosto come un materiale totalmente plastico che deve attendere l'espressione in un giudizio: come nota Levine (2019: 33-34), ciò significa che quando rispondiamo ai nostri stati 'interni' impiegando un concetto, questa risposta non è determinata dalla natura 'ontologica' del nostro stato, ma dal vocabolario e dai concetti che rendono possibile il nostro dare un 'report' non inferenziale di questi stati. Sempre con le parole di Rorty:

what appears to us, or what we experience, or what we are aware of, *is a function of the language we use*. To say that 'X's appear to us as F' is merely to say that 'We customarily use 'F' in making non-inferential reports about X's' (Rorty 1971: 228, corsivo mio)

La convinzione che non sia possibile parlare di un certo modo di 'apparire' senza ricorrere espressamente a un giudizio è una lettura comune del testo sellarsiano. Per accettare la tesi sellarsiana in merito all'intenzionalità e alla relazione mente-mondo è dunque necessario «negare l'esistenza dei qualia» (*idibem*). L'argomentazione sembra dunque, al momento, la seguente: le varie posizioni criticate da Sellars nel saggio implicano la postulazione di particolari stati di coscienza autovalidanti, i qualia appunto, che pretendono di svolgere un ruolo fondante nel rapporto fra esperienza sensibile e giustificazione concettuale. Poiché, come Sellars mostra, né i dati sensoriali degli empiristi né le idee 'cartesiane' possono, in fondo, svolgere la funzione che pretendono, bisogna allora abbandonare *totalmente* la nozione stessa di una esperienza qualitativamente determinata, che abbia, cioè, quello che Sellars stesso chiama, come ho mostrato, il suo 'contenuto descrittivo'. In questo modo pare che questo tipo di vocabolario emerga soltanto da una analisi 'in terza persona' del comportamento altrui, e in un secondo momento venga utilizzato per parlare del proprio comportamento. La negazione del contenuto descrittivo delle esperienze è dunque alla base della posizione rortyana e, come ho mostrato, anche di quella brandomiana. Se si nota che la teoria percettiva esposta in precedenza fornisce la base della 'guida' alla lettura di EPM scritta da Brandom, è possibile comprendere come si sia giunti a una lettura del testo che non dà la dovuta importanza a questa nozione.

Nella propria guida alla lettura, Brandom afferma infatti esplicitamente che è un errore trattare gli enunciati di apparenza come 'report' di una certa esperienza:

It is a mistake to treat [statements to the effect that it looks to one as if something is *F*] as reports at all—since they *evince* a disposition to call something *F*, but may not happily be thought of as *saying that* one has such a disposition. (Brandom 1994: 139)

Per Brandom, lo scopo delle sezioni §15-16 di EPM, e in generale del saggio, è proprio quello di mostrare come offrire un account della conoscenza 'empirica' che faccia a meno della nozione di 'esperienza', in quanto irrimediabilmente mitica. In questo, egli è perfettamente in linea con Rorty nel pensare che EPM muova *contro* un approccio 'empirista' (in senso lato) alla teoria della conoscenza e che sia per questo necessario *sia* abbandonare la nozione di

‘esperienza’, sia il relegare la coscienza sensoriale a un ruolo di input causale, sebbene capace di risposte differenziate.

McDowell (2010) nota, a mio avviso giustamente, come questo tipo di analisi tenda a sottostimare il ‘reporting role’ del lessico delle sensazioni, privilegiando invece il loro ruolo come strumenti esplicativi, e si impegni nel paradossale compito di dare un resoconto esplicativo del contenuto *empirico* degli enunciati volendo fare a meno della nozione di *esperienza*. Egli nota inoltre che l’interpretazione di Brandom di queste sezioni fa una certa violenza al testo, ed è come tutta incentrata a mostrare che Sellars vuole sposare la propria (di Brandom) concezione a ‘due strati’ dell’esperienza percettiva. Tuttavia emerge abbastanza chiaramente che la nozione di ‘contenuto descrittivo’ che Sellars utilizza nell’esaminare i vari casi nei quali ricorriamo al lessico dell’apparire sia da lui utilizzata proprio per negare che questa terminologia sia spiegabile *soltanto in termini di endorsement*, come Brandom invece ammette esplicitamente (Brandom 1994: 145). In §15, Sellars infatti afferma:

Let me begin by noting that there certainly seems to be something in the idea that the sentence ‘This looks green to me now’ has a reporting role. Indeed it would seem to be essentially a report. But if so, *what* does it report, if not a minimal objective fact, and if what it reports is not to be analyzed in terms of sense data? (EPM: §15. Corsivo nel testo)

Queste affermazioni, che possiamo leggere anche nei paragrafi seguenti (cfr. §16), non sembrano essere particolarmente ambigue: Sellars si sta qui chiedendo che *cosa* un enunciato di apparenza riporti, dal momento che, come è stato mostrato, esso non riporta né un fatto oggettivo né un dato sensoriale. Ancora una volta appare a mio avviso come qui si tenti di delineare una via di analisi proprio della coscienza sensoriale, ma libera dal mito⁹⁹.

Un ulteriore spunto problematico che possiamo leggere nell’analisi di Brandom è che per lui, come nota Sachs (2014: 77-78), i termini *percezione* e *conoscenza osservativa* sono pressoché sinonimi. Legare così strettamente la capacità percettiva alla possibilità di entrare in una data rete di inferenze sembra rendere la percezione una sorta di ‘conoscenza implicita’, che deve solo passare attraverso la capacità di giudizio per essere esplicitata. L’olismo semantico

⁹⁹ Che ciò sia proprio quello che Sellars cerca emergerà da una lettura degli scritti successivi, e in particolare quelli in cui appare la problematica nozione di *picturing*, che non a caso sia Rorty che Brandom hanno contribuito a dimenticare.

necessario per rendere conto dello spazio dei concetti, cioè dal lato ‘razionale’ della conoscenza osservativa, viene così esteso anche al più semplice percepire.

Come ha notato a più riprese Ruth Millikan (cfr. 2002), un approccio di questo tipo tende a generare una immagine eccessivamente razionalista del rapporto fra soggetto percipiente e ambiente, e sembra effettivamente richiedere *troppo*, soprattutto se ci poniamo il problema delle percezioni di infanti e animali non umani. In un commento retrospettivamente critico sulla propria posizione in merito a questi temi espressa in *Mente e Mondo* fatto in *Having the World in View* McDowell accetta implicitamente questa critica:

I used to assume that to conceive experiences as actualizations of conceptual capacities, we would need to credit experiences with *propositional* content, the sort of content judgments have. And I used to assume that the content of an experience would need to include *everything* the experience enables its subject to know non-inferentially. *But both these assumptions now strike me as wrong* (McDowell 2009: 258. Corsivo mio)

L’analisi qui presentata ha dunque il merito di mostrare alcuni assunzioni implicitamente assunte da Rorty, Brandom e McDowell, e creare un punto di dialogo fra destra e sinistra sellarsiane, come la citazione di Millikan riesce a mostrare. Un argomento che si può dedurre da EPM è, infatti, che la teoria dei sense-data è sbagliata, poiché anche il minimo enunciato presuppone una serie di conoscenze di sfondo per essere sensato, e dunque per contare come conoscenza. Dunque, non vi sono proposizioni che si auto-validano in quanto conoscenze, ma esse sono collegate al gioco di chiedere e dare ragioni, e a un insieme di assunzioni teoriche di sfondo¹⁰⁰. Tuttavia questo argomento in favore dell’olismo semantico è valido, ma appunto come teoria della *conoscenza*. Esso assume un tratto paradossale se si assume, con un esempio estremo, che vi sia bisogno di conoscenze di sfondo e di un insieme di capacità giustificatorie anche solo per *vedere che un oggetto è verde*, per avere, cioè, una ‘sensazione di verde’, come possiamo leggere in EPM. Sellars infatti non prende questa strada, e ho in parte mostrato perché: uno dei problemi fondamentali del suo pensiero è proprio come dare conto della ‘fenomenicità’ dell’esperienza sensibile senza renderla totalmente concettuale e linguistica, cioè pensando una *differenza* fra il contenuto della percezione e la sua *espressione* come contenuto proposizionale.

¹⁰⁰ Ciò è chiaro nel modo in cui Sellars descrive gli enunciati di colore, un tema ricorrente del suo pensiero, mostrando come anche un enunciato minimo ne presupponga altri implicitamente.

La lettura qui proposta invita quindi a non pensare che la critica al ‘mito del dato’ si voglia lasciare alle spalle il concetto stesso di datità, pur riconoscendo la necessaria mediazione che il linguaggio pubblico svolge nello strutturare i resoconti percettivi anche più minimali. Nonostante le divergenze in merito a molti temi lasciati in eredità da Sellars, è singolare l’accordo in merito al modo più corretto di interpretare la nozione di ‘esperienza’ e la filosofia della mente che segue da una sua messa in discussione. Tutti gli autori menzionati ritengono infatti che in EPM si debba leggere un verdetto definitivo contro questa nozione, e che la differenza tra coscienza sensibile e concettuale sia in effetti da ricercarsi semplicemente nella differenza fra uno spazio causale (gli stimoli che il soggetto subisce dall’ambiente) e uno spazio inferenziale, formato dai giudizi percettivi che esauriscono, di fatto, tutto ciò che vi è da dire in merito all’esperienza percettiva. Ciò che invece ritengo di aver mostrato, è che Sellars sia attento a spiegare cosa avviene se e quando parliamo di ‘conoscenza’, cioè quando ci collochiamo nello spazio delle ragioni, ma non avviene, perlomeno non totalmente, se cerchiamo di capire cosa sia l’esperienza.

2. Il problema dell’esperienza pre-linguistica

È giunto ora il momento di porre una domanda che collochi le precedenti riflessioni in un quadro più generale e si ricollegli ai commenti iniziali fatti all’interpretazione rortyana, di cui sono state messe in luce le basi concettuali. La domanda chiave da porre è dunque: è vero che in EPM Sellars mostri come, senza coscienza linguistico-concettuale, non vi sia alcuna strutturazione di esperienza? È questa la corretta lettura che deriva dalla tesi del nominalismo psicologico? In parte, è innegabile, egli motiva questa lettura. D’altra parte, però, mi pare che già in EPM vi siano alcuni indizi per pensare diversamente la questione. Per mostrare come e perché, è necessario esaminare i passi nei quali Sellars utilizza il problematico termine *awareness* (con speciale riferimento ai §§26-29), e analizzare più da vicino la tesi secondo la quale ogni *awareness* sarebbe una ‘faccenda linguistica’. Ciò permetterà di mostrare come il bersaglio di Sellars in questa parte del testo sia *un certo modo* di pensare il rapporto tra linguaggio, esperienza e ‘fondazione’, e non l’idea, più generale, che vi possa essere una qualche strutturazione di esperienza che non dipenda per forza dall’uso di capacità linguistiche. Sarà così possibile rispondere alle obiezioni mosse dai fenomenologi menzionati nell’introduzione, e in particolare a Soffer (2003). Nei paragrafi §§24-25, Sellars inizia a ricercare, come ho menzionato precedentemente, una caratterizzazione del ‘contenuto

descrittivo' delle espressioni che egli ha elencato precedentemente, ovvero di quel contenuto che è comune sia al vedere che un dato triangolo è rosso, sia al pensare di vederlo, sia a quando ciò appare all'interno di una illusione. Questo 'contenuto' è proprio ciò che la tradizione ha analizzato col termine 'esperienza immediata', e Sellars giustamente invita a usare questa espressione con estrema cura. Ciò che appare abbastanza chiaramente, però, è che egli sia proprio alla ricerca di una caratterizzazione di una tale *esperienza*, e per di più di una caratterizzazione 'intrinseca' della stessa: nel §25, dopo aver argomentato contro l'assimilazione delle sensazioni ai pensieri da parte dei pensatori moderni, egli afferma di essere ancora lontano da una descrizione di questo tipo, e che è proprio *questo* l'obiettivo dei paragrafi successivi. Già nel §26 emerge, a mio avviso con chiarezza, come il problema della trattazione 'empirista' di queste 'esperienze' fosse il pensarle come *già note*, come se non sia per un soggetto possibile sbagliarsi su quale tipo di esperienze egli stia avendo in un certo momento¹⁰¹. Il mito del dato si configura, da questo punto di vista, come la ricerca di una trattazione 'diretta' dell'esperienza immediata, e in particolare come la risposta alla domanda: «come si diventa consapevoli (*aware*) di una data esperienza come appartenente a una certa tipologia (*sort*), e di una esperienza simultanea come appartenente a una tipologia diversa?» (EPM: §26). Dalla risposta a questa domanda segue poi quella all'annoso problema se sia possibile che due persone associno le stesse parole a diverse esperienze, o viceversa.

Il problema riscontrato da Sellars nella tradizione empirista è dunque l'idea che la consapevolezza (*awareness*) di 'classi' (*sort*) (e con questo termine si intende qui quelli che egli chiama i 'ripetibili di senso *determinati*') sia una caratteristica non problematica dell'esperienza immediata. Il pensare, cioè, che l'aver sensazioni e immagini metta il soggetto in contatto con entità totalmente *determinate*, e che poi sia la capacità di astrazione che ricava da esse concetti o giudizi astratti. Sellars nota giustamente come il problema dell'empirismo classico sia in un certo senso opposto rispetto a quello moderno, in quanto per Locke, Hume e Berkeley non fa affatto problema il pensare che nell'esperienza sensibile si sia consapevoli di 'qualità di senso compiutamente determinate' (EPM: §27); per loro va spiegato come si giunga a un ente *determinabile*. Una volta affermato questo, rimane concettualmente aperta la strada per pensare le sensazioni come costitutivamente indeterminate, senza per questo negare che in esse si mostri qualcosa di specifico, non riconducibile al giudizio.

¹⁰¹ Cfr. a questo proposito l'analisi, a mio giudizio impeccabile, di O'Shea (2016).

In effetti, uno dei temi ricorrenti negli scritti di Sellars, ma già chiaramente presente in EPM, è proprio una critica serrata alle implicazioni del *concettualismo*, per il quale le sensazioni vengono trattate «come se fossero pensieri assolutamente specifici e infinitamente complicati» (EPM: §26). Dare la giusta importanza a queste affermazioni può, a mio avviso, permettere di collocare meglio anche la dottrina del nominalismo psicologico. Pensare che ogni strutturazione di esperienza debba essere linguisticamente informata, non significa infatti fare dello spazio delle sensazioni una semplice ombra di quello dei pensieri? Una diversa lettura dei paragrafi nei quali viene discusso il nominalismo psicologico può essere d'aiuto. Certo, nel paragrafo §29 egli utilizza effettivamente una formulazione che sembra piuttosto netta, affermando che, secondo il nominalismo psicologico, senza uso di linguaggio non vi sarebbe alcuna consapevolezza (*awareness*) di proprietà categoriali. Tuttavia anche in questo caso la tesi di Sellars non sembra essere quel concettualismo estremo che spesso gli viene attribuito. Negare che vi sia una *awareness* di proprietà categoriali infatti non significa negare ogni tipo di *esperienza*, ma solo, appunto, una esperienza di tipologie logiche, una esperienza 'conoscitiva' di esse, che è ciò che Sellars intende con questo termine.

Nel §29, infatti, prima di enunciare la tesi del nominalismo psicologico, Sellars presenta una versione 'linguistica' della posizione humeana, denunciandone il carattere 'agostiniano', perché essa pensa che il significato sia come una sorta di 'etichetta' data, da apporre su particolari che si assomigliano tra loro. È *questa* immagine della corrispondenza che Sellars critica, in quanto essa presuppone che il soggetto sia *già* in grado di riconoscere una data struttura *come tale*, per poi apporre su di essa il giusto nome; in breve, una posizione come quella enunciata in questo paragrafo assume sia una corrispondenza ingenua fra parole e oggetti come fissazione del significato, sia, implicitamente, l'idea che il linguaggio non esprima che un riconoscimento che già si suppone implicito. La tesi del nominalismo psicologico emerge all'interno di questa discussione, in quanto «fa tutta la differenza del mondo il modo in cui si concepisce questa associazione» (EPM §29), e si pone come una alternativa, forse altrettanto estrema, alla posizione commentata all'inizio del paragrafo. Che forse non sia del tutto adeguato fare di questa tesi il fulcro di EPM è indicato dallo stesso Sellars: dopo aver notato il merito della tesi nel non implicare una consapevolezza immediata di 'ripetibili di senso' determinati, ammette chiaramente che essa è «risulta oltremodo rozza e inadeguata perfino a dar conto del concetto più semplice» (EPM: §44). Emerge così a mio avviso come la tesi del nominalismo psicologico vada vista come una reazione contro un insieme determinato di tesi (quelle proprie dell'empirismo classico), e non come la posizione

sellarsiana in merito al rapporto fra linguaggio, pensiero ed esperienza. Poche righe dopo, infatti, Sellars lascia chiaramente intendere che l'obiettivo di questi paragrafi è mostrare che la nozione di 'sensazione' possa e anzi debba essere conservata, una volta purgata da quella *epistemic aboutness* che l'empirismo tradizionale le ascriveva. Ciò non significa, a mio avviso, che la nozione vada abbandonata, ma solo riformulata.

Egli dice chiaramente alla fine del §29 che la strada che si apre una volta abbandonato il carattere epistemico delle sensazioni è quella di riconoscere come fondamentali una serie di relazioni parola-mondo che leghino le parole a oggetti fisici, *piuttosto che a una serie di particolari privati*. Si confronti questa affermazione con la citazione menzionata nel capitolo precedente, tratta da *Physical Realism* [PR], dove Sellars espone un errore tipico delle teorie 'classiche' della percezione (cioè proprie dell'empirismo classico e delle teorie dei sense-data), che riporto nuovamente a fini espositivi:

Sense perception, ostensibly, to use Plato's suggestive metaphor, an intercourse between man and a co-real physical environment, had been 'proved' to point 'inward' to a source in 'mind', and to find its 'significance' in its 'internal relations' to others, more obviously 'mental' contents (PR: 131)

In sostanza, Sellars si oppone a quella che potremmo chiamare l'*introiezione* tipica dell'empirismo e delle teorie dei dati sensoriali, per la quale le sensazioni, e non gli oggetti, fungono da oggetto di denotazione degli enunciati. È questa posizione che crea la problematica immagine di un mondo 'interno' dal quale il soggetto dovrebbe poi 'uscire' per giungere a quello degli oggetti fisici, mettendo dunque in discussione sia la possibilità di un tale 'contatto' esterno, sia che un soggetto dia lo stesso 'nome' agli stessi 'oggetti', in quanto ciascuno giunge ad essi tramite dei particolari essenzialmente privati¹⁰².

Che sia questa l'immagine che Sellars affronta polemicamente emerge anche da una lettura del §30. È curioso che un passo così importante sia tra quelli meno commentati: proprio l'esempio fatto da Sellars in questa sede chiarisce meglio a mio avviso la forza con la quale

¹⁰² Queste riflessioni mostrano come la posizione sellarsiana non pensi affatto al mondo 'fenomenico' come a un velo *dietro* al quale starebbero gli oggetti descritti dalle scienze. È questa l'accusa che Zahavi (2018) rivolge a Coates (2013), che difende il *realismo critico* sellarsiano contro il realismo, a suo dire *diretto*, proprio della fenomenologia enattiva. La posizione sellarsiana qui esposta parte da un esternalismo delle sensazioni, intese come contatto soggetto-mondo, che è perfettamente in linea con l'analisi fenomenologica della percezione. Aggiunge ad essa, sicuramente, una maggiore attenzione al modo in cui il pensiero causale proprio delle scienze si unisce al senso comune nel formare la nostra concezione di cosa propriamente sia un 'oggetto'.

va letta la tesi del nominalismo psicologico. Qui Sellars ammette che vi è una forma del mito del dato (sic) nella quale possono cadere anche i filosofi normalmente più accorti: essa riguarda il modo in cui è concepito l'apprendimento del linguaggio da parte di un bambino. Quando pensiamo a una situazione di questo tipo, siamo portati a collocare il discente in uno spazio 'logico' nel quale *noi*, parlanti adulti, siamo a casa. Il termine 'logico' viene usato da Sellars in un senso piuttosto ampio, che forse sarebbe più corretto chiamare 'logico-fenomenologico', o forse 'logico-trascendentale' in un senso latamente kantiano. Esso si riferisce, infatti, al modo in cui il soggetto fa esperienza di un mondo, e alle categorie con le quali questa esperienza viene concettualizzata: nel semplice parlare di questo bambino, infatti, non possiamo che pensarlo e descriverlo come una 'persona', che si orienta in un mondo di «oggetti fisici, colorati, che producono suoni, ed esistenti nello Spazio e nel Tempo» (EPM: §44)¹⁰³. L'errore nel quale si rischia di cadere, se non si fa la dovuta attenzione, è immaginare che il discente abbia *fin dall'inizio* «un qualche grado di consapevolezza (*awareness!*)» con questo spazio 'logico'. Ci si raffigura lo stato 'esperienziale' del bambino «come se fosse molto simile a quello in cui noi ci troveremmo se venissimo collocati in una foresta sconosciuta in una notte buia» (EPM: §45). La differenza tra una esperienza 'pre-linguistica' e una invece adulta viene così letta come se si trattasse soltanto di una differenza di 'chiarezza': il bambino appare così possedere già delle idee, che pure sono per lui 'oscuri e confuse', e non hanno bisogno che del corretto insegnamento per venire appropriatamente nominate e così informate di distinzione e chiarezza. Come lo schiavo di Menone, sembra proprio che il bambino non debba che essere guidato verso una verità che già conosce da sempre, che attende semplicemente di essere appropriatamente 'espressa' in parole. Questa immagine, nota Sellars, è irrimediabilmente 'agostiniana', in quanto pensa che il processo col quale si insegna una lingua consista nell'insegnare al bambino a «discriminare elementi all'interno di uno *spazio logico* di particolari, universali, fatti, etc. di cui egli è già consapevole in modo indifferenziato, e nell'insegnarli ad *associare questi elementi* discriminati con simboli verbali» (EPM: §45). Si noti come le espressioni 'spazio logico', le categorie con le quali è descritto (fatti, universali, etc.) e l'immagine che vede nel linguaggio una sorta di 'etichetta' (*label*) siano le stesse utilizzate nell'enunciare il nominalismo psicologico, e nel mostrare i difetti della teoria empirista delle idee sensibili. Il nominalismo psicologico, come viene detto del resto poco dopo, ha come significato *primario* la negazione che esista una consapevolezza dello spazio *logico* prima

¹⁰³ Questo uso del termine 'logico' è comprensibile a mio avviso richiamando la mediazione di Farber e la lettura della *Critica* svolta con lui e con Price.

dell'apprendimento di una lingua (EPM: §46). Negare che un bambino abbia una consapevolezza 'logico-strutturale' di questo tipo, e legare questa struttura all'apprendimento di una lingua è una cosa ben diversa dal sostenere che il linguaggio sia un pre-requisito di ogni esperienza conscia, e che senza di esso, in realtà, non può essere esperita alcuna struttura. Inoltre dovrebbe far riflettere che questa analisi del rapporto fra linguaggio e espressione è posta nel §38 come il 'cuore' del mito del dato e, in un paragrafo gemello di questa sezione, il §47, emerge ancora più chiaramente l'importanza di questo tipo di riflessione. La tradizione classica, afferma Sellars, è caduta nell'errore di pensare che il comportamento verbale e le immagini verbali derivino il loro significato dal fatto di essere 'espressione' dei pensieri. Questi episodi sono pensabili come accessibili all'introspezione e, spesso, come episodi 'coscienti', i quali verrebbero poi passati attraverso un linguaggio pensato come mero mezzo di espressione. In questo modo, però, si è commesso l'errore di assimilare le sensazioni ai pensieri, e viceversa, creando una 'contraffazione' di entrambi. Emerge da queste sezioni, spesso non propriamente intese, una nuova versione del mito del dato, ovvero quella che porta a *pensare le sensazioni come se fossero pensieri*. A mio avviso passi di questo tipo mostrano come l'interesse di Sellars sia nel mantenere questa distinzione, e nel pensare dunque più correttamente *sia i pensieri che le sensazioni*, una volta superate le contraddizioni tipiche dell'immagine 'classica' della mente. In questo senso, mi pare che EPM lasci in eredità due problemi, cioè il pensare in maniera più corretta sia l'elemento sensibile che quello concettuale dell'esperienza, e non tanto che releghi la nozione di sensazione a un mero 'input' causale che fungerebbe da base per l'espressione (o l'articolazione implicita) di un pensiero. Per concludere questa sezione, penso sia ora utile riferirsi a un articolo di commento a EPM e in particolare alla lettura di Rorty scritto da Paul Snowdon, dove egli offre una analisi critica di quelli che chiama alcuni 'miti sellarsiani'. Questa analisi è particolarmente interessante perché mi pare un ottimo esempio di come Sellars venga accusato di alcune 'incoerenze' che in realtà sono a mio avviso incoerenze della lettura iper-concettualista che ho qui presentato. Dopo aver analizzato i commenti di Sellars sul carattere olistico della conoscenza, e come questi si leghino alla critica alle teorie dei sense-data, Snowdon commenta dicendo che non sembra che «la principale incoerenza nel 'dato' sia che episodi di datità implicino una registrazione concettuale immediata di qualche fatto non-concettuale; cioè, che essi richiedano una qualche transizione da un input non-concettuale a una presa di posizione concettuale» (Snowdon 2010: 105). In effetti, questa è proprio la posizione che Sellars prende in questo saggio, e in vari scritti egli cerca di articolare coerentemente la nozione di

‘contenuto non-concettuale’, come è stato mostrato. Poco dopo, Snowdon affronta problematicamente la lettura di Rorty, da due punti di vista. In primo luogo egli esamina criticamente la nozione di nominalismo psicologico, e afferma che a suo avviso esso costituisce una sorta di ‘dogma sellarsiano’, in quanto in EPM non è motivato espressamente ed è piuttosto utilizzato come una confutazione della teoria ‘astrattiva’ dei concetti tipica dell’empirismo. Snowdon nota come sia in un certo senso ovvio che vi siano esperienze prima dell’apprendimento della lingua, e ritiene che l’espressione ‘*awareness of a logical space*’ sia in sé piuttosto ambigua, e che non si dovrebbe identificare lo spazio logico con lo spazio dell’esperienza (Snowdon 2010: 113-114). Questa critica è diventata ormai quasi ‘classica’, specialmente per chi muova da una prospettiva fenomenologica ed era già stata anticipata anche da Chisholm nel dibattito citato: «Sicuramente», scrive Chisholm, «sarebbe un dogma psicologico infondato dire che gli infanti, i muti, e gli animali non possono avere credenze e desideri fino a quando diventano capaci di usare il linguaggio» (ITM: 524). Come ho cercato di mostrare Sellars stesso non dà una lettura così radicale di questa problematica tesi, e il termine ‘consapevolezza’ va a definire un particolare tipo di stato di coscienza e non ogni tipo di vissuto. In secondo luogo, Snowdon mette in discussione l’idea che in EPM Sellars abbia effettivamente ‘confutato’ la teoria dei dati sensoriali in maniera così netta come Rorty vorrebbe: a suo dire Sellars non mette in discussione l’idea che vi sia qualcosa di ‘dato’ alla sensibilità, ma solo il modo in cui questa datità va concepita. In effetti, Snowdon (2010: 121) ha ragione nell’affermare che Sellars, in maniera più limitata, confuta la teoria secondo la quale nell’aver una certa esperienza un soggetto sta in una relazione, chiamata *sensing*, con un certo insieme di particolari, e che questa relazione sia tale da permettere la *conoscenza immediata* di certi *stati di cose*. Una volta abbandonata questa equiparazione di sensibilità e conoscenza, rimane effettivamente aperta la strada per pensare la sensibilità come una relazione di diverso tipo, in cui si può parlare di una certa datità, che pure non viene per questo motivo *conosciuta* nel momento stesso in cui è *esperita*. Se questa lettura è corretta, viene messa anche in discussione l’immagine di EPM come il saggio che si lascia definitivamente alle spalle l’empirismo, e diventa così possibile rispondere alla domanda dalla quale la presente analisi era cominciata.

CAPITOLO III. TRA FENOMENOLOGIA E ONTOLOGIA. LA DIALETTICA FRA IMMAGINE SCIENTIFICA E MANIFESTA NELLA TEORIA SELLARSIANA DELL'ESPERIENZA

Nel precedente capitolo ho offerto una lettura di EPM che ha mostrato come in questo scritto Sellars non metta in discussione l'esistenza di una datità fenomenica e sensibile, esperita sotto la soglia della concettualità, ma voglia piuttosto scindere l'unione di esperienziale ed epistemico che era alla base del mito del dato. Nell'oppormi all'interpretazione tipica della sinistra sellarsiana ho messo in luce un modo sellarsiano di pensare il rapporto fra esperienza immediata e conoscenza, con speciale riferimento all'esempio dell'apprendimento del linguaggio da parte di un bambino. Così ho risposto negativamente alla domanda, posta in sede introduttiva: parlare di esperienze pre-concettuali o pre-predicative è per forza una forma del mito del dato? Mi sono quindi schierato in favore di una lettura fenomenologica di questa problematica. Così facendo ho anche offerto una analisi teorica in grado di mostrare i frutti della ricostruzione storiografica svolta nel primo capitolo: distanziando la posizione di Sellars in EPM dalla lettura concettualista di questo scritto più comune è infatti possibile mostrare una via per collegare la sua posizione alla lettura farberiana di Husserl, che era incentrata, come ho mostrato, proprio sulla nozione di esperienza pre-categoriale. Ciò che ora rimane da analizzare è se sia possibile offrire una lettura ad essa affine anche per quanto riguarda l'appropriazione sellarsiana della filosofia di Kant. Farber e Roy Wood Sellars avevano entrambi, si ricorderà, criticato la posizione kantiana in quanto faceva della sensibilità un 'mero caos' che doveva attendere l'intelletto per ricevere una strutturazione. Era in questo quadro teorico che, in Farber, la nozione di esperienza pre-categoriale veniva appunto valorizzata. In parte, ho già mostrato una via interpretativa che dà forza a questa lettura: distanziandomi dalla tesi del nominalismo psicologico, mi sono anche allontanato dall'adesione alla tesi in base alla quale 'le intuizioni senza concetti sono cieche'. Nel farlo, ho preso espressamente posizione per una risposta 'husserliana' a questo *dictum* kantiano. Ciò è mostrato in maniera particolarmente evidente da Lanfredini (2012), in un contributo dove l'autrice oppone alla posizione McDowelliana quella husserliana. Secondo la sua lettura, con la quale concordo pienamente, la posizione husserliana offre una via di mezzo fra il concettualismo di McDowell e una concezione meramente causale degli input sensoriali:

Fra il concepire il Dato come un ‘effetto bruto del mondo’ (McDowell 1996: 42) e il concepirlo come permeato, intriso di concetto, vi è una terza alternativa: quella di intendere il dato come avente una struttura (quindi non bruto), ma una struttura propria e autonoma (quindi non necessariamente intrisa di concetti). Per usare una terminologia kantiana (quella terminologia tanto cara a McDowell), le intuizioni senza concetti per Husserl non sono affatto cieche, bensì dotate di visione (Lanfredini 2012: 527)

Questa possibilità si basa precisamente sul riconoscere il carattere intrinsecamente strutturato del dato fenomenologico: la percezione (nel quale esso si manifesta) assolve sì una funzione di *riconoscimento*, che richiede l’uso di concetti, ma anche e soprattutto una funzione di *discriminazione* che si basa, più che sull’intervento attivo della soggettività, sulla sua «capacità di sintetizzare passivamente i materiali offerti dalla sensibilità» (Lanfredini 2012: 5267). Nel saggio, come ho già anticipato, l’autrice accomuna la posizione mcdowelliana a quella sellarsiana, e rivolge contro entrambi le sue critiche. Come ho cercato di mostrare, però, in questo i due autori sono piuttosto distanti: è proprio in merito all’interpretazione di Kant che la lettura sellarsiana va in una direzione inaccettabile per McDowell. Direzione che, a mio avviso, è molto vicina a quella descritta da Lanfredini e presente nella mediazione di Farber. Certamente la posizione sellarsiana su questi temi non può essere ritenuta puramente fenomenologica, e sarà mio compito mostrare, nelle ultime sezioni di questo capitolo, il perché di questo dissenso. Per ora, però, mi rivolgerò a *Science and Metaphysics*, per mostrare la fondatezza della tesi appena sostenuta.

1. Sellars, Kant, e la struttura della coscienza sensibile

Ciò che, ai fini della presente analisi, è importante notare è che in SM Sellars richiede, in maniera particolarmente forte, di pensare una *autonomia* della coscienza sensibile rispetto all’intelletto (per usare la terminologia kantiana assunta dall’autore nel testo), e mostra come questa concezione sia essenziale per il suo progetto filosofico. In questo modo la lettura proposta di EPM viene a mio avviso resa molto più solida in quanto essa permette di comprendere meglio molti passi di SM che normalmente sono ritenuti piuttosto oscuri. Nonostante il kantismo di Sellars sia stato infatti oggetto di ampio dibattito¹⁰⁴, spesso non viene adeguatamente sottolineato come nel primo capitolo di *Science and Metaphysics* Sellars

¹⁰⁴ Cfr. Brandom (2017), deVries (2012), Haag (2012, 2017, 2019), O’Shea (2017, 2018, 2019), Watkins (2012).

ritenga necessario ‘correggere’ la concezione kantiana del rapporto fra ‘intuizioni’ e ‘concetti’, in quanto questa non riesce adeguatamente a trattare le forme della sensibilità. Poiché il motto kantiano ‘le intuizioni senza concetti sono cieche’ è stato perlopiù interpretato dagli interpreti sellarsiani in senso ‘concettualista’, è importante notare come egli in realtà accusi Kant proprio di aver intellettualizzato e ‘concettualizzato’ la sensibilità, offrendo di essa una lettura in parte contraddittoria. Ciò che mi interessa ora non è tanto discutere la correttezza testuale dell’interpretazione sellarsiana di Kant, ma semplicemente mettere in luce che cosa effettivamente Sellars stia cercando nel commentare la *Critica*, e perché sia importante seguire alcune sue intuizioni in merito. Nelle prime sezioni del capitolo, Sellars commenta la differenza fra ‘intuizioni e concetti’. La differenza fra queste facoltà non è, afferma Sellars, esattamente traducibile nei termini contemporanei di rappresentazioni ‘concettuali’ (intelletto) e ‘non-concettuali’ (sensibilità). Il termine ‘concetto’ è usato, da Kant, per riferirsi a concetti generali, sia che essi siano utilizzati come espressioni sortali o attributive, e dunque in un certo senso una ‘intuizione’ può essere per Kant ‘concettuale’, se in essa ricorre un termine generale che la porta a specificazione. Il senso in cui una intuizione può essere concettuale è chiarito da Sellars utilizzando quello che egli chiama ‘modello this-such’, che come ho già ampiamente mostrato commentando SRPC costituisce una parte consistente del modo in cui egli analizza la percezione di un oggetto. Intuire, per l’analisi sellarsiana, è ‘rappresentare un ‘questo’’, cioè un *oggetto* individuale, che si incontra nell’esperienza, e il modello ‘this-such’ sta a indicare il modo particolare in cui una rappresentazione individuale può essere concettuale. Nella percezione, ad esempio, di un cubo rosa, vi è un componente quasi-proposizionale (*questo-cubo*) che manifesta la parte concettuale (e intenzionale) dell’esperienza. L’espressione ‘questo-cubo’ esprime la rappresentazione di un oggetto *in quanto cubo*, in un modo che è precedente alla formulazione di un giudizio esplicito (una ‘rappresentazione generale’, SM: §16), ma comunque conta come una rappresentazione concettuale dell’oggetto, che appare non come un semplice ‘questo’ ma già come dotato di una sua specificazione. È questa parte dell’esperienza percettiva che fa sì che l’esperienza, per Sellars, esprima «una sorta di giudizio o asserzione» (EPM §16). Il fatto che l’espressione ‘*questo-cubo*’ sia vicina al giudizio ‘questo è un cubo’, salvo per l’assenza della copula, sta a indicare che questo è il giudizio che esprimerebbe l’esperienza percettiva se essa fosse verbalizzata. Tuttavia, contrariamente a chi insista *esclusivamente* sul ruolo che la mediazione linguistica gioca nei giudizi percettivi, già da questi paragrafi emerge come Sellars ritenga che un resoconto dell’esperienza percettiva chiami in causa un ulteriore componente, non

completamente concettuale, che l'analisi precedente lasciava 'fuori'. Già nel §10 emerge come sia necessario porre una differenza tra intuizioni che hanno in sé anche una parte concettuale e altre che invece non la hanno, e che Sellars chiama *sheer receptivity*, pura ricettività. Egli ritiene dunque necessario individuare una 'forma' della ricettività che non sia legata immediatamente a quella dell'intelletto e che funga come da base per le facoltà di ordine superiore. Se è vero che sono le intuizioni 'concettuali' a essere sussunte dall'intelletto nel suo lavoro di sistematizzazione e rappresentazione, sembra proprio che Sellars cerchi di specificare un particolare tipo di intuizioni sensibili che l'intelletto non è in grado di sussumere totalmente sotto rappresentazioni generali. A questo punto, è opportuno fare due ordini di considerazioni: bisogna infatti differenziare il ruolo trascendentale che Sellars vuole accordare alla sensibilità nel suo rapporto con l'intelletto dal *modo particolare* in cui egli ritiene di poter individuare gli elementi non concettuali dell'esperienza percettiva. Mi sono già infatti speso lungamente a commentare la nozione di *contenuto descrittivo* alla quale Sellars ricorre per mettere in luce questi aspetti fenomenici dell'esperienza. Egli spesso, se non sempre, porta avanti queste due argomentazioni in maniera parallela ma poiché, a mio avviso almeno, il secondo ordine di discorso tende a essere in queste pagine piuttosto oscuro, spesso si rischia di perdere di vista l'immagine più generale che pure appare in questa sede. Da questo punto di vista, i paragrafi §10-17-18-19-23-24-25-28 introducono un discorso che deve essere parzialmente slegato dall'uso dell'espressione 'impressione di e.g. un triangolo rosso', e dalla caratterizzazione delle impressioni visive fatta da Sellars, e legato piuttosto ai §§ 36-38-39-40-41, dove Sellars motiva in maniera più generale la propria analisi della facoltà della sensibilità, e ai paragrafi conclusivi §§75-76-77-78. L'analisi che segue va appunto in questa direzione.

Nei paragrafi di SM menzionati, Sellars afferma che l'uso kantiano del termine 'intuizione' oscura la distinzione fra una sotto classe di rappresentazioni *concettuali* di individui che, pur appartenendo alla ricettività, appartengono «a un framework che non è in alcun modo precedente a, ma include essenzialmente concetti generali, e un tipo di rappresentazioni individuali *radicalmente diverso*, che appartiene alla ricettività *pura* (*sheer receptivity*) e non è in alcun senso concettuale» (SM: §17. Corsivo mio). L'intuizione si riferisce quindi sia alle rappresentazioni sintetizzate dall'immaginazione produttiva, sia alla 'materia' che essa 'sussume' sotto concetti e che è formata da rappresentazioni 'puramente passive' della ricettività. Le rappresentazioni della sensibilità sono ciò che Kant chiama 'impressioni', e a

loro ascrive la caratteristica di non essere ‘di’ niente di complesso: esse presentano una *molteplicità di rappresentazioni*, e non una *rappresentazione di un molteplice*, che è invece ciò che la sensibilità può mostrare una volta che è stata sintetizzata dall’intelletto. Ciò è particolarmente importante, perché è proprio questo ‘molteplice’ non categorizzato che interessa all’interpretazione che sto proponendo¹⁰⁵. Qui, infatti, Sellars offre una descrizione positiva di questa particolare struttura e delle ‘sensazioni’ che la compongono. Queste impressioni dei sensi hanno alcune proprietà specifiche, esaminate nel §23 di SM:

- (1) sono stati di coscienza,
- (2) sono evocate nei soggetti, in circostanze normali, da oggetti corrispondenti (nel caso di una ‘impressione di un triangolo rosso’, da oggetti rossi e triangolari),
- (3) le impressioni *rappresentano* in un senso da definire, oggetti fisici (in questo caso, rossi e triangolari).

I commenti fatti da Sellars in questi paragrafi sono a mio avviso decisivi. Innanzitutto (SM §24ss.), dopo aver riconosciuto la problematicità dell’espressione ‘stato di coscienza’, egli afferma che essa va mantenuta, in quanto in essa sono unite molte questioni fondamentali che è necessario esaminare. Le impressioni sensibili, si legge poco dopo, vanno viste come stati di coscienza *non-concettuali*, il che in questa sede significa che esse sono non proposizionali e non cognitivi. In questa sede emerge dunque con chiarezza come per Sellars il termine ‘concettuale’ chiami sempre in causa il piano del linguaggio, e specialmente il suo uso come capacità di ‘cognizione’. Successivamente egli distingue fra le espressioni ‘stati’ di coscienza e ‘oggetti’ di coscienza. Una delle forme del mito del dato è proprio quella di pensare che gli stati di coscienza siano invece suoi oggetti intenzionali, cioè che costituiscano non solo un elemento che rende possibile la percezione ma il tramite verso il quale la percezione si riferisce. Le impressioni sensibili sono descritte come ‘stati’ di coscienza che però non sono per forza appercepiti, e dunque non possono essere intesi come oggetti intenzionali. Sellars menziona positivamente la distinzione leibniziana fra ‘piccole’ e ‘grandi’ rappresentazioni, e afferma che, nonostante possa sembrare a molti assurdo che vi siano ‘vari stati di coscienza *nessuno* dei quali è appercepito’, egli non trova l’idea contraddittoria e vorrà spingerla al limite

¹⁰⁵ Sellars afferma che questo ‘molteplice’ dei sensi viene ‘postulato’ in base a considerazioni esplicative che riguardano l’esperienza degli oggetti manifesti. Per non complicare l’esposizione è dedicata una sezione separata a questo problema, che comincia dopo che la presente sarà conclusa. È proprio qui, infatti, che la posizione sellarsiana non può più essere vista come affine a quella husserliana ma, a mio avviso, egli ha ottime ragioni per affermare una tesi che pure è di difficile comprensione.

(§23). Anche nel §28 egli afferma che trova ragionevole postulare l'esistenza di stati di coscienza che si danno sotto la soglia dell'appercezione, quella per la quale Kant riserva il titolo di 'coscienza' propriamente detta.

Un ulteriore ordine di considerazioni riguarda le impressioni come *rappresentazioni* non-concettuali di oggetti. Stando all'esempio fatto in questi paragrafi (§44-46), questa nozione può essere chiarita riferendosi alle impressioni riferite ai colori: esse vengono introdotte, come ho anticipato, per spiegare perché i percettori rappresentino, ad esempio, un triangolo rosso, anche quando esso non è presente, o è presente un oggetto con caratteristiche diverse. Sono dunque introdotte sulla base di una *analogia* con gli oggetti fisici manifesti e per questo motivo esse, pur non essendo pensate come estese o colorate, hanno attributi legati da rapporti di somiglianza e differenza che sono in un qualche modo isomorfi agli attributi manifesti che devono spiegare:

tutte i modi nei quali le *rappresentazioni concettuali* di forme e colori possono somigliare e differire corrispondono a modi in cui le *loro occasioni non concettuali immediate* possono somigliare e differire (SM, I: §44).

Le impressioni hanno dunque una relazione *differenziale* con le proprietà manifeste del cui apparire esse costituiscono l'*occasione*. Essa può essere intesa in un senso più generale come un insieme di stati del soggetto che rendono possibile una data esperienza manifesta. In base all'analisi dei precedenti capitoli, emergono da questa affermazione due punti particolarmente interessanti. Innanzitutto questa relazione differenziale, che verrà definita ricorrendo al concetto di *picturing*, prosegue la riflessione di Roy Wood Sellars in merito al rapporto fra contenuti e oggetti all'interno del campo coscienziale. In secondo luogo, e in maniera affine a quanto appena detto, essa costituisce quel tentativo, anticipato in EPM, di ripensare la relazione tra sensazioni e mondo in una maniera diversa da quella, basata sulla somiglianza o sull'identità fra oggetti e immagini, tipica dell'empirismo inglese.

Si può notare come questo modo di descrivere le impressioni sensibili, e cioè il 'molteplice' che si dà alla sensibilità, sia una versione più sofisticata del secondo mito di Jones, col quale il mitico genio introduceva il lessico delle impressioni nella sua comunità ryleiana. Tuttavia in SM viene offerta una caratterizzazione molto più ampia di come vada intesa la sensibilità nel suo rapporto con l'intelletto. Sellars rimarca infatti in maniera sostanziale la necessità di non di risolvere la differenza fra l'ordine della sensibilità e quello della cognizione, e di

pensare una forma autonoma della ricettività. Nel paragrafo §40, in particolare, si legge una affermazione che è praticamente identica a quella di Lanfredini che ho riportato poco sopra:

But is it genuinely necessary to interpose non-conceptual representations *as states of consciousness* between the ‘physical’ impact of the sensory stimulus and the conceptual representations (guarded or daring) which find verbal expression, actually or potentially, in perceptual statements? Can we not interpret the receptivity involved in terms of ‘purely physical’ states, and attribute to these the role of guiding conceptualization? Why should we suppose that receptivity culminates in a state which is neither ‘purely physical’ *nor* conceptual? (SM: §41. Corsivo nel testo)

Dopo aver descritto la natura delle impressioni sensibili, dunque, Sellars si chiede se sia davvero necessario interporre queste rappresentazioni *non concettuali* come *stati di coscienza*, tra lo stimolo ‘fisico’ e la rappresentazione concettuale che trova espressione in un giudizio percettivo. Non si potrebbe, si chiede retoricamente, vedere nella ricettività un insieme di stati ‘meramente fisici’? Perché pensare che la ricettività «culmini in uno stato che non è né ‘puramente fisico’ né concettuale? Egli afferma poi che procedere in questo modo è della più grande importanza sia per la filosofia della mente intesa in senso generale, sia per una comprensione di come «il *framework* della scienza fisica vada integrato con quello del senso comune’ (SM: §41)». A mio giudizio è proprio guardando alle riflessioni qui presentate che si può apprezzare come Sellars voglia proporre un modello che non riduca l’esperienza né a ‘puro linguaggio’ né a ‘puro fisicalismo’, in quanto il risultato sarebbe in definitiva *lo stesso*, ovvero la sparizione di una trattazione adeguata del nostro contatto sensibile col mondo.

Dopo aver esaminato la natura delle impressioni sensoriali egli infatti afferma, in una maniera che ha stupito spesso gli interpreti (primo fra tutti John McDowell 2009: 40), che la ricettività delle impressioni sensibili svolge una funzione di ‘guida’ rispetto al flusso di rappresentazioni concettuali che sono coinvolte nell’attività percettiva (§39). Come nota Carl Sachs (2014: 65), vi è sicuramente un punto in comune fra la prospettiva sellarsiana e quella husserliana quando egli afferma che l’attività ‘produttiva’ di concetti alla quale concorrono intelletto e immaginazione è possibile solo riconoscendo che la ricettività ha una struttura, per quanto minimale, in grado di guidarli:

When [Kant] speaks of the productive imagination as ‘taking up’ (A 120) the manifold of outer sense into its activity, [...] the metaphor implies, of course, that the manifold is an *independent factor* which has a strong voice in the outcome (SM: §39, corsivo mio)

La molteplicità delle impressioni sensibili che compone il senso esterno deve essere dunque vista come non appartenente totalmente all’ordine concettuale, e la sua funzione di guida avviene come ‘dall’esterno’ e accompagna la produzione dei *this-such* che sono i soggetti dei giudizi percettivi. Essa non appare, dunque, come una materia ‘informe’, che attende il lavoro dell’intelletto per ricevere una strutturazione, ma piuttosto si presenta come una serie di elementi che già posseggono una loro struttura, sebbene tacita, che l’intelletto non può manipolare totalmente ma anzi deve, in parte, seguire. Che questa insistenza sellarsiana non sia marginale è mostrato anche da un passo al tempo stesso celebre e oscuro di SM, che spicca per l’importanza sistematica che assegna al carattere non-concettuale della ricettività:

It is only if Kant distinguishes the radically non-conceptual character of sense from the conceptual character of the synthesis of apprehension in intuition [...] and, accordingly, the *receptivity* of sense from the *guidedness* of intuition that he can avoid the dialectic which leads from Hegel’s *Phenomenology* to nineteenth-century idealism (SM: §40)

Questo passo ne ha due ‘speculari’ che rimarcano lo stesso punto, a riprova di quanto questa differenza tra sensibilità e intelletto (per usare il titolo del capitolo di SM) sia importante. Nel §75 Sellars nota che a suo dire Kant ha fallito nel distinguere chiaramente le ‘forme’ della ricettività ‘propriamente detta’ dalle ‘forme’ delle intuizioni già concettualmente formate che sono ‘guidate’ dalla ricettività, e che proprio questa confusione ha fatto sì che il pensiero hegeliano rendesse ‘torbide’ le acque filosofiche intorno alla distinzione fra il senso e l’intelletto. Il motivo è che, per Sellars, Kant stesso, soprattutto nella prima critica, è fin troppo ‘concettualista’, e di fatto

The characteristics of the representations of receptivity as such, which is what should *properly* be meant by the forms of sensibility, are never adequately discussed, and the so-called forms of sensibility become ever more clearly, as the argument of the *Critique* proceeds, forms of conceptual representations. (SM: §77. Corsivo nel testo)

Questi passi, sebbene siano di difficile comprensione, non sono oscuri. Sellars accusa senza mezzi termini Kant di non aver dato adeguato spazio alle forme della sensibilità e di aver spostato l’attenzione sul funzionamento dell’intelletto, pensando la sensibilità come una

materia tutto sommato informe che non fa che dare il materiale ‘bruto’ sul quale l’intelletto può lavorare. Questo è il problema generale che Sellars esamina nel primo capitolo di SM, e la sua soluzione è il pensare la facoltà del senso come formata dalle impressioni sensoriali, *stati* soggettivi che si svolgono sotto la soglia dell’appercezione e sono caratterizzati, in una maniera probabilmente da definire meglio, come ‘controparti’ analogiche delle qualità e relazioni manifeste negli oggetti fisici (cfr. SM §75-78). In questo modo egli ammette che il molteplice della sensibilità ha una sua propria struttura, in grado di guidare la formazione dei concetti. Se si considera il parallelismo, sicuramente presente in Kant, fra l’ordine dell’intelletto, quello dei concetti e quello dell’*io penso*, cioè dell’appercezione (che deve poter accompagnare tutte le rappresentazioni), e si aggiunge la lettura ‘linguistica’ dello spazio concettuale kantiano che lo trasforma in uno spazio di inferenze linguistiche, colpisce particolarmente come Sellars qui si distanzi esplicitamente da quella lettura kantiano-concettualista che pure gli è stata perlopiù attribuita. Per le stesse ragioni, sembra difficile vedere in Sellars il padre dell’hegelismo ‘analitico’, in quanto egli ritiene che proprio il separare, con considerazioni di ordine sia epistemico che trascendentale, la sensibilità dall’intelletto sia la strada adeguata per collocare la mente nella natura e pensare il rapporto fra immagine scientifica e manifesta. Ho già esposto più sopra il motivo per il quale è bene dare molta importanza al passo di SM §41, dove Sellars insiste sulla necessità di pensare le sensazioni come stati di coscienza né fisici né concettuali, ma a metà tra questi due estremi, e come questo chiami in causa il delicato rapporto fra le immagini. È opportuno dunque ora rivolgere qualche ulteriore commento a questi spunti programmatici che sono stati molto spesso trascurati.

1.1 Kant, Farber, Sellars: un punto in comune

Queste riflessioni in merito all’interpretazione sellarsiana di Kant hanno messo in luce molti temi interrelati fra di loro. Sono convinto che, per essere compresi appieno, questi famosi passi abbiano bisogno della ricostruzione storico-filosofica svolta nel primo capitolo e mostrino la loro importanza se accostati anche al dibattito tra Dreyfus e McDowell. Ritengo infatti che anche chi, come James O’Shea (2017, 2007), ha dedicato analisi dettagliate al kantismo di Sellars e al suo rapporto col naturalismo, abbia ingiustamente trascurato la mediazione di Farber (e del padre) nell’informare la lettura sellarsiana della prima *Critica*. Se

si richiamano alla mente i risultati ottenuti dalla prima sezione di questo lavoro, diventa particolarmente evidente come le critiche mosse da Sellars a Kant siano estremamente simili a quelle che, sulla scia della lettura husserliana, gli aveva mosso anche Farber, richiamandosi esplicitamente agli ultimi lavori di Husserl e specialmente a *Esperienza e Giudizio*. È diventata una comune lettura fenomenologica quella in base alla quale Kant avrebbe dato all'estetica uno spazio troppo ristretto, concentrandosi invece estesamente sull'analitica: in questo modo, la sensibilità non sarebbe stata trattata a dovere, mentre le facoltà dell'intelletto e della ragione avrebbero trovato una trattazione molto più adeguata. È proprio nel tentativo di offrire una propria *estetica trascendentale* che Husserl sviluppò il concetto chiave di *sintesi passiva*, che fa la sua comparsa proprio negli studi più cari a Farber, dove viene richiesto di pensare una forma della ricettività che stia *prima* del suo essere assunta dall'intelletto e dalla sua capacità di giudizio. Una lettura di questo tipo permette di dare una interpretazione latamente fenomenologica di questi passi, cosa che comunemente non è fatta, e di legarli così anche alla teoria sellarsiana dell'intenzionalità e dell'esperienza in generale. Sembra proprio che, dovendo scegliere fra McDowell e Dreyfus, Sellars propenderebbe per il secondo e difenderebbe l'idea che abbia senso tematizzare la nozione di *esperienza pre-concettuale*, e che ciò sia estremamente importante per non cadere in un 'idealismo' in merito alla natura dell'esperienza. La facoltà della sensibilità intesa come pre-concettuale assume poi, in questo testo, la chiara funzione di essere quel luogo dove il 'contatto' col mondo avviene, e riceve in SM una trattazione espressamente naturalistica, andando anche in questo senso in una direzione anticipata da Farber. Tuttavia, questa tendenza alla naturalizzazione pone alla presente interpretazione anche alcuni problemi. Va riconosciuto infatti che in SM gli enunciati programmatici del primo capitolo non ricevono una trattazione descrittiva loro adeguata, e senza dubbio non una trattazione di tipo anche solo vagamente fenomenologico. Il motivo è che qui, come altrove, Sellars è animato da uno scopo principalmente epistemologico, e ciò falsa anche l'analisi descrittiva. Egli infatti non fa seguire a questi passi una *descrizione* della sensibilità, ma insiste piuttosto sul pensarla come formata da impressioni che sono formate per *analogia* con gli oggetti manifesti dei quali devono spiegare l'apparire (cfr. SM, I: §78). Egli afferma chiaramente che per lui è proprio il pensare le impressioni in questo modo che permette di identificare le cose in sé che ne sarebbero la causa con gli oggetti scientifici postulati dalle scienze empiriche, rimediando così allo scetticismo kantiano in merito alla descrivibilità del mondo 'in quanto tale'. Anche questo tema era stato anticipato da Roy Wood nella citazione esaminata in precedenza, e indubbiamente Sellars fa confluire

nelle sue riflessioni questo progetto paterno. Il pensare le impressioni sensibili in un rapporto di corrispondenza (sebbene non ‘speculare’, ma *differenziale e analogica*) con le proprie ‘occasioni’ mostra infatti, da un lato, come proprio ad esse spetta il ruolo di ‘rappresentare’ (*picture*) gli stati di cose, fornendo così la base per la nozione di *picturing* sviluppata nel capitolo quinto. D’altra parte, in SM il *picturing*, come ho anticipato, appare come una nozione *epistemica*, cioè come una relazione di mappatura fra proposizioni ‘fondamentali’ e oggetti, e non sembra avere nulla a che fare con la sensibilità intesa come facoltà alla quale compete una certa esperienza. L’unica descrizione che, di fatto, in questo testo viene proposta di questa facoltà è data da un particolare rapporto ‘causale’ da essa intrattenuto col mondo, e per di più questo rapporto ha come utilità principale la descrizione scientifica delle cose. Queste tesi danno quindi a questa facoltà un aspetto rigidamente meccanicistico e piuttosto intellettualistico, e la rendono più adatta per descrivere un esperimento scientifico che un soggetto che pensa, ha sensazioni e agisce in un mondo del quale è parte. Questa descrizione della sensibilità si presta così a varie obiezioni, riassunte da quelle mosse da McDowell in *Having The World in View* (cfr. 2009: cap. I): egli accusa questa trattazione sellarsiana di essere ingiustamente ‘scienziata’, e per di più accusa le sensazioni sellarsiane di essere al tempo stesso artificiali e inutili (*idle wheels*). Non potremmo, si chiede l’autore, essere semplicemente ‘disgiuntivisti’, e chiamare in causa una tale modalità di spiegazione solo quando il soggetto si sbaglia nel giudicare la presenza effettiva di un dato stato di cose, ed essere realisti diretti nel caso opposto? Inoltre, egli afferma che le impressioni così concepite non sono in grado di pensare una *normatività* tipica della sensibilità e, aggiungerei io, non si capisce affatto come questa facoltà possa avere una funzione di ‘guida’ rispetto all’intelletto se concepita in questo modo. Queste considerazioni meriterebbero una discussione a parte¹⁰⁶, così come meriterebbe una discussione apposita la nozione di ‘isomorfismo’ utilizzata in queste pagine per descrivere tanto il *picturing* quanto la sensibilità. Ritengo però più proficuo non addentrarsi in questo genere di questioni che a mio avviso *mancano il punto cruciale* di queste pagine, che è il tentativo di offrire una *descrizione* ‘grosso modo’ trascendentale della sensibilità: mi rivolgo dunque ora ad alcune considerazioni di McDowell che legano queste riflessioni al tema dell’intenzionalità per poi passare, nel capitolo seguente, a discutere e comprendere il complesso ruolo che il *picturing* gioca nel dirimere questo genere di problemi.

¹⁰⁶ Rimando a O’Shea (2010) per un commento molto puntuale su questi temi.

1.2 La critica al *sensory-cognitive continuum* e la linea di demarcazione fra cause e ragioni. Un commento critico alla lettura di John McDowell

John McDowell è sicuramente il sellarsiano ‘di sinistra’ più sensibile alla necessità di conservare un ruolo alla nozione di ‘esperienza’ e di ‘coscienza sensoriale’ (a suo dire resa ingiustamente minoritaria in un modello esclusivamente inferenziale come quello di Robert Brandom). Tuttavia, anche per lui non è corretto seguire Sellars nel postulare stati non concettuali del percipiente. Secondo McDowell ogni ‘fedele studioso’ di EPM si dovrebbe stupire nel notare come in SM Sellars ammetta che siano episodi sotto la ‘linea’ del concettuale a ‘guidare’ stati o episodi che stanno ‘sopra’ (McDowell 2009: 40). La richiesta da parte di Sellars di individuare una struttura in parte autonoma della sensibilità, rischia per McDowell una inaspettata e sorprendente ricaduta nel mito del dato, proprio da parte del filosofo che dovrebbe esserne più immune. A mio avviso, però, ciò appare possibile solo perché McDowell, nonostante tutto, mantiene una lettura ‘ristretta’ di EPM, diversa da quella proposta in precedenza. Secondo McDowell infatti, in EPM Sellars formula il suo ‘pensiero principale’ (*master thought*).

There is a special category of characterizations of states or episodes that occur in people's lives, for instance, characterizations of states or episodes as *knowings*; and, we might add, corresponding characterizations of the people in whose lives the states or episodes occur, for instance, characterizations of people as *knowers*. In giving these characterizations, we place whatever they characterize in ‘the logical space of reasons’ (§36). Sellars's thesis is that the conceptual apparatus we employ when we place things in the logical space of reasons is irreducible to any conceptual apparatus that does not serve to place things in the logical space of reasons. So the master thought as it were *draws a line*; *above the line* are placings in the logical space of reasons, and *below it* are characterizations that do not do that (McDowell 2009: 5. Corsivo mio)

Questa citazione è speculare a un'altra, che ne esplicita il senso in relazione al concetto di intenzionalità:

As Sellars understands the Kantian position, sensibility yields sensations, and sensations are inner episodes (or states), exhaustively characterizable by descriptions that relate them solely to the subject as modifications of its state. They do not have intentional

directedness. Sellars insists that ‘of’ in, say, ‘a sensation of red’ must not be assimilated to ‘of’ in, say, ‘a thought of a man’. (It is more like ‘of’ in ‘a sensation of pain’.) And for Sellars *an episode (or state) that is a sensation is completely describable*—so far as concerns what it is for consciousness—*by descriptions that use ‘of’ only in that non-intentional way*. As Sellars sees things, this is just a way of expressing the fundamental Kantian insight, that sensibility alone does not yield cognition, because it does not provide for thought. (McDowell 2009: 111, corsivo mio)

Per McDowell, la concezione dell’intenzionalità come linguisticamente strutturata (concezione che costituisce il fulcro della sua analisi della percezione) è ricavabile dallo stesso Sellars. In effetti, come ho avuto modo di mostrare, è innegabile che egli distingua spesso l’intenzionalità dei pensieri da quella delle sensazioni e che rimarchi più volte come soltanto il primo sia ‘propriamente intenzionale’. Le sensazioni non sono epistemiche, il ‘di’ che appare nell’espressione ‘sensazione *di* rosso’ è più simile a quello in ‘sensazione *di* dolore’ che a quello in ‘il pensiero di una città celeste’.

È proprio in base a una lettura di questo tipo che McDowell giustifica la propria posizione, che ritiene più adatta a catturare questa intuizione sellarsiana, in quanto non richiede (come quella di Sellars sembra fare) un ruolo trascendentale, di ‘guida’, a stati che pure sono visti come non intenzionali, e dunque privi di direzionalità. Questa immagine dell’intenzionalità non è che una ripetizione della ‘linea’ di demarcazione fra epistemico e non epistemico, normativo e causale che ho riportato poco sopra con la prima citazione, e che in questo caso separa ciò che è propriamente intenzionale (i pensieri), da ciò che non lo è *per niente*, le sensazioni.

È indubbio che questo modo di leggere Sellars sia uno dei più diffusi. Eppure, a mio avviso, esso non è in grado di rendere ragione dei commenti fatti in SM in merito alla struttura della sensibilità, che infatti McDowell ritiene incoerenti. Come ho cercato di mostrare, in EPM a Sellars interessava porre in discussione una certa immagine della teoria della *conoscenza*, e non offrire una descrizione esaustiva del rapporto fra conoscenza e esperienza. Anzi, persino in EPM emergeva l’idea che una delle forme del mito del dato fosse proprio il leggere l’esperienza sensibile alla luce delle categorie proprie della conoscenza. In un certo senso, è possibile notare un ‘secondo mito’ in direzione opposta e complementare a quella di McDowell: se è vero che è erroneo ‘sensibilizzare l’intelletto’ come riportato nella citazione sopra, è altrettanto sbagliato ‘intellettualizzare la sensibilità’, e per questo Sellars ritiene necessario mettere in guardia dal *sensory-cognitive* continuum che agisce come presupposto

implicito tanto dell'intellettualismo quanto dell'empirismo classici e contemporanei. La posizione di McDowell si basa infatti su una dicotomia tra ciò che è *epistemico* e ciò che è *naturale* (ivi: 6): il termine 'concettuale' è da lui strettamente legato a ciò che è 'epistemico', cioè legato in sostanza alla capacità di *giudicare*. Lo spazio delle ragioni, come egli stesso ammette poco dopo, non è nient'altro che lo spazio nel quale poniamo i soggetti in grado di utilizzare capacità concettuali, cioè di esercitare la facoltà del giudizio in merito a un insieme di stati di cose:

But even so, judging can be singled out as the paradigmatic mode of actualization of conceptual capacities, the one in terms of which we should understand the very idea of conceptual capacities (McDowell 2009: 46)

Posto che, come McDowell stesso nota, lo scopo del primo capitolo di SM è quello di pensare il modo corretto nel quale la sensibilità e l'intelletto sono uniti nel generare l'intenzionalità dell'esperienza percettiva, ci dobbiamo chiedere se la netta linea di separazione tracciata dal Sellars di McDowell possa raggiungere lo scopo che si prepone. È possibile infatti descrivere l'esperienza percettiva come se essa non fosse altro che un giudizio tacito o implicito? Ritengo corretta l'analisi di Corman (2013), in base alla quale questa immagine rischia di intellettualizzare l'esperienza percettiva, e porre come oggetti di percezione quelli che sono in realtà oggetti linguistici dei *giudizi percettivi*. Per Corman, come per Dreyfus, l'esperienza può essere letta alla luce della capacità di giudizio soltanto *dopo* che il soggetto abbia appreso, effettivamente, a giudicare e a fare uso della struttura proposizionale che fa da base a questa capacità.

Sembra che per McDowell la percezione più comune non sia che un giudizio implicito, e che in questo modo egli intenda rendere giustizia al pensare la percezione come contenete una 'affermazione', così come si legge in EPM. Una esperienza visiva (anche 'meramente ostensiva') di un triangolo rosso, «è una attualizzazione delle *stesse* capacità concettuali che sarebbero usate nel giudicare che vi è un cubo rosso di fronte a qualcuno, con la stessa unità» (McDowell 2009: p. 31). Le capacità in atto sono le stesse e ciò corrisponde anche una identità di contenuto: l'esperienza visiva così concepita, infatti, contiene una affermazione il cui 'contenuto' è lo stesso del giudizio corrispondente. L'unica differenza fra l'esperienza e il giudizio, per McDowell, è che nel primo le capacità concettuali sono 'necessitate' nel soggetto in maniera come 'automatica', mentre nel giudizio vero e proprio vengono utilizzate con

maggior libertà' e distacco. In questo modo, tuttavia, l'esperienza percettiva non figura in alcun modo come dotata di una sua struttura *propria*, ma il suo ruolo è soltanto quello di fornire il 'materiale' per l'uso della capacità di giudizio, il che è speculare all'idea che la sensibilità non offra che un molteplice non categorizzato che attende il lavoro dell'intelletto per ottenere una certa forma. Così McDowell rende giustizia soltanto alla concezione delle intuizioni come rappresentazioni *concettualmente informate* di oggetti, e non ritiene necessario dare peso alla richiesta sellarsiana di descrivere un livello 'inferiore', non concettualmente strutturato, che pure è presente all'interno delle intuizioni sensibili. Egli rifiuta di vedere nell'intuizione una formazione 'pro-concettuale', come Sellars richiede, in quanto per la propria posizione 'correttamente kantiana' le intuizioni coinvolgono sempre l'intelletto e il concetto. Ogni intuizione, da questo punto di vista, non è che un 'vedere che': 'le intuizioni visive *di un oggetto* sono semplicemente visioni che '...', viste, per così dire, da una diversa prospettiva' (McDowell 2009: 34). La posizione presentata in queste pagine merita sicuramente alcuni commenti. Anche se McDowell è molto attento alla nozione di 'esperienza', e non ne propone la dissoluzione che avevamo visto da parte di Rorty o Brandom, la sua concezione di 'esperienza' è molto problematica. Viene da chiedersi se egli, trasformando la coscienza sensibile in una coscienza giudicativa '*in nuce*' sia in grado di salvaguardare il ruolo della sensibilità, proprio quel ruolo che, a suo parere, Brandom non trattava adeguatamente. In secondo luogo, McDowell pone una strettissima dipendenza fra la capacità di avere intuizioni di oggetti e quella di possedere dei concetti, e infine lega quest'ultima alla capacità di giudicare. A suo dire, questa è la posizione kantiana correttamente intesa: «l'abilità di far sì che gli oggetti siano 'in vista' per qualcuno è essenzialmente dipendente dall'abilità di fare giudizi» (McDowell 2009: 35). E' come se egli tracciasse una linea netta, che lega strettamente tre termini: da un lato il *soggetto* che esprime il giudizio, che McDowell suppone sempre come già costituito (un 'io giudico' che accompagna sempre le rappresentazioni¹⁰⁷), dall'altro l'oggetto, che 'offre' al soggetto il contenuto del quale egli deve giudicare, e infine la capacità di disporre di concetti, cioè di entità proposizionalmente strutturate, che offre la garanzia del successo di questa espressione e di questa strutturazione di esperienza. Se infine si aggiunge, come del resto McDowell non nega mai in tutto il corso del testo, che la struttura del giudizio è una struttura *epistemica* che ha a che fare con la conoscenza, ecco che l'esperienza percettiva è vista, di fatto, come un

¹⁰⁷ Il problema delle sensazioni sellarsiane è proprio che esse, quando svolgono il ruolo trascendentale, non sono apperceptive.

tentativo di *conoscere*: la struttura che essa manifesta è proprio quella della predicazione e dell'attribuzione di proprietà a oggetti, esattamente come avviene nell'espressione di un giudizio conoscitivo: «un oggetto visto è come se invitasse il soggetto a prenderlo così come egli visibilmente è. Esso parla a qualcuno [...]«vedimi come io sono», esso (per così dire) dice: «vale a dire, caratterizzato da *queste* proprietà» e le mostra» (McDowell 2009: 41).

Sono questi i motivi (certo, in parte impliciti nel dibattito menzionato) che hanno portato Dreyfus, Corman e altri (cfr. O'Conaill 2012) a opporre la propria posizione fenomenologica a quella mcdowelliana, che è a loro sembrata una versione intellettualistica dell'esperienza. Le condizioni trascendentali di possibilità che la posizione di McDowell trova in Kant sono le condizioni del mondo 'oggettivo', che è appunto il mondo che appare come correlato del giudizio. Questo è sicuramente uno dei nuclei della posizione kantiana emersa dalla prima critica. Ciò che a mio avviso fa problema nella posizione di McDowell è l'identificazione del mondo oggettivo col *mondo percepito*: la prospettiva intellettualista che si legge in queste pagine fa sì che il mondo oggettivo sia il fine immanente che appare *in nuce* in ogni singola percezione. McDowell, per citare nuovamente il bell'esempio di EPM, commette l'errore di pensare che l'esperienza del bambino sia come la nostra in una notte oscura, e che il mondo oggettivo sia il naturale esito dell'esperienza una volta che essa ha ottenuto la luce del concetto. Se lo spazio delle ragioni è lo spazio nel quale un soggetto diviene in grado di giustificare la propria esperienza, come si può pensare che l'esperienza rimanga immutata dopo essere passata attraverso questo processo di giustificazione? A mio avviso proprio una lettura del mito di Jones mette in discussione che questo passaggio possa accadere senza difficoltà.

Che cosa accade, infatti, nel 'passaggio' dalla comunità ryleiana a quella 'jonesiana'? Bisogna dire che Sellars lascia molti dettagli in sospeso e non si cura di approfondire particolarmente quello che è, invece, un tema cruciale all'interno della struttura del saggio. Per come egli pone la questione, sembra che i Ryleiani abbiano *già* dei pensieri, che semplicemente non tematizzano in quanto tali. Essi pensano, ma non *sanno* di pensare, o meglio non sono in grado di categorizzare la propria vita mentale sulla base del concetto di 'pensiero' come evento 'interno', modulato sulla falsariga del linguaggio pubblico. Similmente, ciò vale anche per il discorso delle sensazioni, che verosimilmente non sono per loro descritte che *dopo* l'introduzione del lessico jonesiano. Secondo questa lettura, dunque, Jones sarebbe uno 'scopritore' che getta luce su una serie di eventi 'interni' che prima non avevano nome. Non è del tutto chiaro per quale lettura Sellars propenda, anche se egli sembra effettivamente

sposare una analisi di questo tipo. Tuttavia, anche se egli effettivamente avesse affermato una tesi del genere in maniera esplicita, essa sarebbe comunque poco difendibile proprio sulla base di alcune tesi filosofiche sellarsiane. Quill Kukla (2000)¹⁰⁸ offre una analisi a mio avviso impeccabile che mostra come Jones non vada visto come uno ‘scopritore’ di una realtà pre-esistente, ma piuttosto come un vero e proprio ‘inventore’ di un nuovo modo di esprimersi, di vivere il rapporto col linguaggio *e dunque* di vivere anche la vita interiore. Secondo l’analisi di Kukla, Jones non insegna ai ryleiani a ‘riconoscere’ una serie di eventi interni, e nemmeno una classe di ‘esperienze’ fenomeniche definite. Piuttosto, egli utilizza una particolare pratica di ‘riconoscimento erroneo’ (*misrecognition*), in base alla quale un soggetto che è già autorevole all’interno di uno spazio normativo si rapporta ai soggetti ai quali si rivolge come se essi *appartenessero* allo stesso spazio, e dunque *richiede* loro di assumere una posizione che ancora non appartiene loro (Kukla 2000: 167). Questa strategia è essenziale, ad esempio, nello sviluppo cognitivo dei bambini, in quanto è proprio trattandoli *come se* essi fossero già ‘adulti’ appartenenti alla nostra comunità che è possibile insegnare loro a parlare la nostra lingua e a diventare soggetti ‘in grado di giustificarsi’ all’interno dello spazio delle ragioni. Io ritengo che sia particolarmente importante notare (come fa lo stesso Kukla, sebbene incidentalmente) che questa pratica porta i soggetti a riconoscere come ‘già esistenti’ degli eventi mentali che in realtà sono possibili solo dopo l’introiezione jonesiana delle categorie linguistiche.

Questa analisi può essere letta nella maniera seguente: è proprio nel *rispondere razionalmente* agli altri che la nostra esperienza si pone, effettivamente, come un insieme di *contenuti* che diventano la materia dei nostri giudizi: è proprio imparando a giudicare che un individuo a poco a poco passa dall’essere un sè all’essere un soggetto (cioè qualcuno al quale qualche scelta può essere attribuita, che può ‘meditare fra sè e sè’ se agire o meno in un certo modo) e ciò si accompagna a quella ‘introiezione’ dell’esperienza vissuta che la rende pensabile come un ‘contenuto’, cioè la materia di una enunciazione. McDowell non sembra prendere nemmeno in considerazione l’idea che pure Sellars reitera più e più volte in SM, ovvero che vi sia un ‘contenuto’ dell’esperienza sensibile che non dipende nella sua struttura da quello del giudizio. In definitiva posso concludere affermando che la netta separazione fra ‘intenzionale’ e ‘non-intenzionale’ e fra ‘causale’ e ‘concettuale’ che è leggibile in SM e alla quale McDowell si appoggia nella sua critica alla posizione di Sellars è senza dubbio presente

¹⁰⁸ Per un commento simpatico e un approfondimento dello stesso spunto cfr. il più recente Hicks (2017)

in questo testo e altrove e che è vero che la teoria delle sensazioni *così intesa* non è in grado di descrivere appieno quella struttura della sensibilità che pure in SM era richiesta. A mio avviso, però, l'errore di McDowell è quello di prendere la teoria delle impressioni sensibili esposta nel primo capitolo di SM (o, addirittura, in EPM) facendone l'unica posizione autentica di Sellars, senza legare ad essa le riflessioni che egli ha fatto in scritti successivi. Lo stesso vale per la teoria dell'intenzionalità qui esposta. Da questo punto di vista sembra infatti che la soluzione McDowelliana ai problemi, che pure vi sono, di SM sia il reinstaurare quel *sensory-cognitive continuum* che pure Sellars, con i suoi commenti programmatici, aveva inteso confutare. Come mostrerò, non è possibile comprendere appieno queste riflessioni sellarsiane guardando soltanto alla sua teoria percettiva senza prendere minimamente in considerazione la teoria del *picturing*. Per capire come essa, nella riflessione sellarsiana, giunga a essere intesa come una data modalità di esperienza è necessario abbandonare SM e orientarsi verso un diverso gruppo di scritti, il primo dei quali sarà *Being and Being Known*. Tuttavia, prima di fare questo ultimo passo, è opportuno esaminare alcune implicazioni di quanto detto finora che l'analisi di SM aveva lasciato in sospenso: mi riferisco, in particolar modo, alla richiesta sellarsiana di pensare le sensazioni come 'postulate'.

2. Il problema della concezione teorica dell'esperienza sensibile

Se si richiamano alla mente le considerazioni fatte in sede introduttiva, si ricorderà che, nel difendere la tesi in base alla quale le impressioni sensibili hanno un carattere radicalmente *non-concettuale*, oltre a oppormi a vari autori della sinistra sellarsiana ho avvicinato la mia posizione a quella della destra sellarsiana, che aveva difeso la nozione di 'contenuto non concettuale' contro la lettura dello schieramento opposto. Si ricorderà anche, tuttavia, che emergeva a questo punto un contrasto fra il naturalismo proprio degli autori di destra e di Sellars stesso e l'orientamento, se non anti-naturalistico, sicuramente non riduzionista proprio del discorso fenomenologico, che è stato utilizzato, sebbene in maniera libera, nel proporre l'interpretazione delle sezioni precedenti. Sempre tramite l'analisi del materialismo evolutivo di Farber e Roy Wood Sellars, ho avuto modo di specificare i limiti e le potenzialità del naturalismo da loro promulgato in filosofia della mente, e come esso andasse inteso non come una forma di riduzionismo (si direbbe oggi) *eliminativista*, ma come una prospettiva di naturalizzazione fondata sulle categorie di evoluzione e emergenza. È dunque ora giunto il

momento di analizzare questo genere di problematiche con un riferimento specifico alla posizione di Sellars, riferendomi specificatamente al problema del riduzionismo e della naturalizzazione dell'esperienza. A questo scopo è dedicata la presente sezione del lavoro. Come prima cosa, mi schiererò anche qui per una lettura fenomenologica degli scritti sellarsiani (in questo caso delle *Carus Lectures*), che opporrò alla posizione 'eliminativista' esemplificata in questa sede da Daniel Dennett. Questo mi permetterà, come anticipato, di mostrare le implicazioni *ontologiche* del concetto di 'contenuto descrittivo' e in generale della trattazione sellarsiana dell'esperienza. Tuttavia, il lavoro non sarà così concluso: rimarranno infatti da mostrare le criticità che Sellars vede in una trattazione *esclusivamente* fenomenologica dell'esperienza, e questo mi permetterà di completare l'analisi dei numerosi problemi che si annidano nella relazione fra datità, esperienza e spiegazione scientifica all'interno della filosofia sellarsiana. In questo modo verrà anche resa ulteriore giustizia alla pervasività delle criticità rinvenute da Farber nel pensiero husserliano.

Per iniziare questa sezione è opportuno rivolgere alcune considerazioni verso una tesi espressa in EPM che funge da base per molte interpretazioni che, pur essendo per altri versi contrastanti, trovano in essa un punto in comune. Mi riferisco alla posizione sellarsiana, espressa chiaramente in questa sede, che vede nel lessico dell'apparire e in quello delle sensazioni che sono introdotte per spiegarlo dei 'postulati teorici', creati dal genio Jones per spiegare il comportamento dei suoi pari. Nel 'secondo' mito di Jones, infatti, Sellars mostra come sia possibile conservare la privatezza delle 'impressioni' sensibili senza donare loro quel ruolo fondativo che la tradizione aveva loro ascrivito. Ora, qual è la strategia argomentativa che Sellars utilizza in EPM per mantenere un ruolo alla nozione di 'sensazione' senza cadere nel mito del dato? La risposta è ormai abbastanza nota: egli invita a pensare le sensazioni non come un qualcosa di 'immediato', di esperito direttamente. Piuttosto, egli concepisce le sensazioni come entità 'postulate', e dunque 'teoriche' (cfr. EPM: §§60-62), e fornisce poi un resoconto di come un parlante di una certa comunità sia giunto a poter offrire resoconti non-inferenziali di tali stati, mantenendo dunque la privatezza delle sensazioni ma riconoscendo la loro *mediatezza*¹⁰⁹. Sellars riesce così a mostrare come sia possibile conservare la nozione di 'stato interno' (con speciale riferimento alle 'impressioni sensoriali'), ma pensandolo come una entità con una *origine intersoggettiva*, postulata al fine di spiegare il comportamento manifesto, e in particolare il comportamento *verbale*. Questa necessità emerge nel corso del

¹⁰⁹ La mia lettura è basata sull'analisi esplicitata in deVries – Triplett (2000: pp. 117-123; 158-178).

tentativo di dare un resoconto della percezione ‘in stile scientifico’, cioè nell’offrire una spiegazione *causale* di alcuni fatti problematici, come ad esempio che a un soggetto S possa apparire un certo oggetto O, anche quando non vi è alcun oggetto nelle vicinanze. In questa sede Sellars afferma che queste situazioni motivano il ricorso alla nozione di ‘sensazione’ in maniera simile a come la necessità di spiegare il comportamento di un fluido (e.g. il bollire dell’acqua) motiva il ricorso alla postulazione delle molecole. In sostanza, si può giungere a pensare che la nozione di ‘episodio interiore’ e la sua grammatica sia quella di una serie di entità postulate intersoggettivamente, equivalenti a una sorta di entità ‘modello’, creata come una sorta di copia del comportamento manifesto¹¹⁰. Le entità postulate da Jones non sono dunque *epistemicamente* private, in quanto sono postulate per spiegare il nostro comportamento, e non sono nemmeno ‘fondative’, in quanto sono logicamente dipendenti dal lessico ‘pubblico’ fondato sul comportamento verbale e sugli oggetti fisici manifesti. Tuttavia esse sono ‘interne’ o, meglio, ‘private’, in un senso tutto sommato innocuo, poiché ogni membro della comunità di Jones impara a offrire un ‘resoconto non-inferenziale’ della propria esperienza, ad esempio rispondendo ‘ho una sensazione di un triangolo rosso’, quando è chiamato a descrivere la propria esperienza. La strategia di Sellars è indubbiamente questa, ed è innegabile che il pensare le sensazioni come postulati esplicativi costituisca l’intuizione principale dell’ultima sezione di EPM, e la strategia utilizzata per superare una concezione delle sensazioni come *qualia* o dati sensoriali, allo stesso tempo esperienziali ed epistemici. Questa posizione in merito allo statuto delle sensazioni può essere del resto trovata in quasi ogni scritto sellarsiano (cfr. SRPC, IKTE, SSOP). Tuttavia, un esempio particolarmente importante di questa concezione delle sensazioni si trova proprio in SM, nella sezione che ho commentato precedentemente. Come anticipato, è qui che inizia a delinearsi una distanza fra la concezione fenomenologica della sensibilità e quella propriamente sellarsiana, che pure ha con essa alcuni punti in comune. Il punto di distacco riguarda proprio il *modo* nel quale la struttura della ricettività deve essere descritta.

In SM Sellars afferma, infatti, che il ‘molteplice’ col quale Kant descrive la sensibilità è formato da quelle che la tradizione definisce ‘impressioni dei sensi’: in maniera simile a EPM, egli nota come queste entità non siano *né* ‘trovate’ nel mondo manifesto *nè* ottenute tramite un processo di riduzione fenomenologica ma siano piuttosto *postulate* su base ‘epistemologica, o trascendentale’, dopo una riflessione sulla conoscenza umana come derivata da una realtà

¹¹⁰ Per una lettura critica in merito a questa concezione sellarsiana cfr. Sedivy (2004)

indipendente¹¹¹. In un certo senso, esse sono un ‘costrutto teorico’. Si pone dunque anche qui quella dialettica fra il carattere ‘esplicativo’ delle sensazioni e quello ‘qualitativo’ (che pure come ho mostrato non può essere negato) presente nel mito di Jones e in tutta la produzione sellarsiana. In SM la tesi è espressa con ancora maggiore chiarezza. Innanzitutto, il ricorso al lessico delle impressioni sensoriali (e a tutto ciò che costituisce il ‘molteplice’ proprio della sensibilità) è per Sellars motivato, sempre e in primo luogo, da considerazioni *esplicative*¹¹². Si giunge a postulare l’esistenza di queste impressioni utilizzando quella che in SM §42 viene chiamata la ‘*sense impression inference*’. Che cosa deve spiegare questa ‘inferenza a una spiegazione’? Anche qui, come in EPM, il suo scopo è quello di spiegare la presenza di rappresentazioni, *concettuali o meno*, nell’attività percettiva¹¹³. Essa deve offrire una spiegazione ragionevole del perché i percettori rappresentino, ad esempio, un triangolo rosso, anche quando esso non è presente, o quando è sì presente un oggetto, ma con caratteristiche diverse (ad esempio un rettangolo verde). L’uso del termine ‘sense-impression inference’ è volutamente parallelo alla ‘sense-datum inference’ descritta da Chisholm in *The Theory of Appearing*¹¹⁴. In entrambi i casi si ammette l’esistenza di una entità che serve a spiegare perché un oggetto abbia certe caratteristiche nell’esperienza percettiva. La differenza è però che mentre il dato sensoriale corrispondente era costruito, secondo Sellars, come un oggetto effettivamente ‘rosso e triangolare’ (stando all’esempio) e per di più era visto come un *oggetto* diretto di percezione, l’impressione sensibile descritta in SM non è né rossa né triangolare, ma ha solo proprietà *analoghe* a quelle dei sensibili comuni presenti nella percezione, e non è propriamente un oggetto intenzionale¹¹⁵. Anche qui appare chiaramente come, più che a una radicale estromissione delle teorie dei dati sensoriali dalla propria riflessione, Sellars cerchi

¹¹¹ Corti (2021) è particolarmente attento a questa differenza fra l’impostazione sellarsiana e quella fenomenologica, e afferma che il concepire le sensazioni come *postulati* distanzi Sellars da qualsiasi concezione fenomenologica della sensibilità. Un parere simile è rinvenibile anche in Sachs (2014). Ritengo che la seguente analisi possa fornire una risposta costruttiva ai commenti di questi autori, coi quali pure concordo in linea di principio.

¹¹² Cfr. in merito, oltre a Corti (2021), anche Levine (2007), O’Shea (2010, 2012).

¹¹³ In SM: §42-44 Sellars afferma che le rappresentazioni delle quali bisogna offrire una spiegazione sono *concettuali*. Tuttavia il ricorso all’esempio dell’illusione mi induce a estendere questa qualifica anche alle rappresentazioni non concettuali.

¹¹⁴ Chisholm (1950: 107); cfr. SM: §22, n. 7.

¹¹⁵ Le impressioni sensibili sono per Sellars necessarie anche per spiegare la percezione *normale*, in quanto ciò che devono motivare è il ricorso a una concettualizzazione di un certo tipo: anche nel caso in cui un percettore riporti concettualmente un triangolo rosso in presenza di un oggetto effettivamente rosso e triangolare, è comunque necessario, per Sellars, rendere conto di questo fatto. È questa la differenza con la posizione ‘disgiuntivista’ difesa da McDowell (2008)

una loro *riformulazione*. Senza moltiplicare inutilmente le citazioni, è già possibile porre due domande che orienteranno l'indagine in merito a questo delicatissimo nodo concettuale.

(1) Quali sono le implicazioni nell'identificare le sensazioni come enti 'teorici'? In che senso esse possono essere viste come 'postulazioni'? (2) Qual è il rapporto fra questa concezione e lo statuto ontologico della coscienza sensibile? Che in queste questioni si annidino vari problemi è anticipato già da Sellars stesso, che in EPM riconosce come sia indubbiamente strano pensare come 'teorici' proprio quegli enti che normalmente ognuno riconoscerebbe come i meno astrati e i più 'reali' di tutti (cfr. EPM: §60).

3. Teoria, riduzionismo, ontologia: un confronto critico con la posizione di Daniel Dennett

Rispondere alle domande poste sarà l'obiettivo di questo paragrafo, che ancora una volta vedrà un punto di assonanza, generalmente sottostimato, tra la posizione di Sellars e una posizione fenomenologica. Anche in questo caso mi servirò di un avversario illustre, rispetto al quale farò risaltare la posizione che intendo difendere. Se prima avevo scelto un sellarsiano di sinistra per eccellenza, Richard Rorty, ora mi servirò di quello che è forse il più celebre sellarsiano di destra, ovvero Daniel Dennett. Lo farò anche perché Dennett ha scritto moltissimo in merito al rapporto fra la propria teoria della coscienza e una invece fenomenologica, e le sue opere sono state spesso commentate proprio riferendosi a questi temi¹¹⁶. Come si ricorderà, è proprio la concezione delle 'teoreticità' delle sensazioni che era alla base della posizione di Rorty, secondo la quale non faceva alcuna differenza parlare di 'dolore' rispetto al parlare dell'attivazione di un dato insieme di recettori neurali. Generalmente, chi accusa la posizione sellarsiana di essere troppo artificiosa e di offrire una trattazione 'scientista' dell'immediatezza dell'esperienza vissuta ha in mente posizioni di questo tipo, che sono viste come esageratamente riduzioniste. La negazione dell'autonomia dell'esperienza sensibile apre infatti per molti autori le porte al riduzionismo più fisicalista¹¹⁷: è questo il timore che porta, a mio avviso, autori come Zahavi e Gallagher a rifiutare in toto

¹¹⁶ La bibliografia in merito è molto ampia e, non essendo questo il tema specifico della mia tesi, non intendo riportarla tutta. Basterà forse notare come, nell'introduzione e nel primo capitolo di *The Phenomenological Mind*, Shaun Gallagher e Dan Zahavi, due fenomenologi di primo piano, si servano proprio della posizione 'etero-fenomenologica' di Dennett per mostrare la specificità della propria sintesi fra fenomenologia e scienze cognitive. In merito cfr. anche Zahavi (2007), Corman (2002), Feyaerts e Vanheule (2017), Belt (2020).

¹¹⁷ Cfr. a questo proposito Hanna (2014), Hampe (2009).

lo *scientia mensura* di EPM. Eppure, anche per quanto riguarda il problema della *naturalizzazione*, le cose sono più complesse. È interessante notare, ad esempio, come la posizione di Rorty negli scritti giovanili riportati fosse identica a quella di Churchland (1979), anch'essa basata su una simile interpretazione di EPM e a una posizione, generalmente accusata di essere anch'essa 'eliminativista', come quella di Dennett. È piuttosto sorprendente che il sellarsiano più di 'sinistra' abbia, su questo tema, una posizione tanto simile ai sellarsiani più 'di destra'. Nonostante il parere di Dennett sia variato molto negli anni e non si presti sempre a essere facilmente riassunto, è possibile per il momento concentrarci su un parallelismo che lo stesso Rorty mette chiaramente in luce.

È proprio Rorty, infatti, che nella propria *Introduzione* a EPM cita a proprio favore la critica ai *qualia* da tempo portata avanti da Dennett (cfr. 1993), ammettendo che solo su questa base (e non, ad esempio, su una posizione come quella di Nagel o, aggiungerei io, una fenomenologica) è possibile basare la propria lettura del rapporto fra sensazioni e concetti, fra esperienza vissuta e esperienza linguistica. Dovrebbe far riflettere il fatto che, in una introduzione a un testo di Sellars, Rorty preferisca citare a proprio favore il parere di Dennett *piuttosto che* di Sellars stesso, notando esplicitamente (Rorty 2004: XIII) come la posizione sellarsiana 'ufficiale' non sia affatto esplicita nell'equazione degli enunciati 'x appare rosso a F' e 'F è disposto a dire che x è rosso'. Mi sono già espresso lungamente sulle implicazioni di questa negazione da un punto di vista epistemologico ed 'esperienziale'. Tuttavia la reticenza sellarsiana verso una tale identificazione è motivata anche da considerazioni di carattere *ontologico*, legate al proprio modo di concepire la *naturalizzazione* dei vissuti, che il confronto con Dennett metterà in luce, segnando un punto di assonanza con le prospettive fenomenologiche menzionate. L'importanza di queste riflessioni per la posizione sellarsiana è provata dal fatto che fino alla fine della propria produzione egli sia stato sempre come 'ossessionato' dal trovare una corretta collocazione dei colori (e dell'esperienza sensibile in genere) nell'immagine scientifica del mondo. Ciò è reso manifesto, in particolar modo, dalle *Carus Lectures*, dove si trovano le più approfondite riflessioni fatte da Sellars in merito al rapporto fra fenomenologia, spiegazione scientifica e rapporto fra immagini. Proprio in questa sede egli si imbarca in una complessa e, a detta di molti interpreti, oscura costruzione metafisica proprio per ripensare una ri-categorizzazione dello statuto dei colori nell'immagine

scientifica¹¹⁸. Queste lezioni, tenute da Sellars in tre occasioni e pubblicate nel 1981, costituiscono uno degli ultimi scritti nei quali egli affronta un ampio spettro di temi cruciali per la propria speculazione. Esse generarono negli ascoltatori un certo senso di stupore: dove era finito il ‘vero’ Sellars? Possibile che, a distanza di più di vent’anni da EPM, egli introducesse temi nuovi, prima parzialmente inesplorati? Ciò è vero specialmente per la metafisica processuale da lui introdotta nella terza lezione, che non vede in altri scritti una trattazione equivalente. A parte ciò, io ritengo che nelle *Carus Lectures* Sellars non faccia altro che offrire una caratterizzazione unitaria di molti temi che già erano apparsi nella sua produzione ma in occasioni diverse e a distanza di vari anni. Ciò che al momento mi interessa sottolineare, è l’importanza da lui assegnata alla domanda: qual è lo statuto dei colori all’interno dell’immagine scientifica del mondo? A questo proposito emergono due possibili risposte che, seguendo Rosenberg (2007: 198), è possibile definire *noetiche* e *ontiche*. Secondo le alternative noetiche (da Sellars esplicitate con riferimento a Firth e Chisholm) i colori non sono altro che ‘modificazioni della mente’, vale a dire una *esperienza*, o una modalità di esperire; secondo quelle ontiche essi sono una ‘entità nel mondo’, vale a dire un ente il cui *esse* non è semplicemente un *percipi* o *sentiri*. Sellars accetta la convinzione ‘moderna’ che i colori non possano essere semplicemente costituenti degli oggetti fisici (anche se ciò è quello che fenomenologicamente appare), ma ritiene necessario offrire una nuova ricategorizzazione del loro statuto che non li releghi ad essere semplicemente ‘qualità secondarie’. In un commento a questo scritto, dal provocatorio titolo *Wondering Where the Yellow Went*, Dennett (1981) si chiede, con un certo sarcasmo, come mai Sellars abbia così tanto a cuore il problema dei colori e perché egli non possa semplicemente offrire una loro ‘spiegazione’ eliminativista (*explain them away*) ricorrendo allo stesso funzionalismo che aveva applicato all’analisi del linguaggio.

The problem for Sellars here, as in many earlier papers, can be crudely but vividly summarized as follows: it seems that science has taught us that everything is some collection or other of atoms, and atoms are not colored. Hence nothing is colored; hence nothing is yellow. Shocking! Where did the yellow go? Sellars has for years been wondering where the yellow went, in a series of intricate, patient, metaphysically bold

¹¹⁸ Per una analisi dettagliata della struttura delle *Carus Lectures* rimando a Rosenberg (2007) e Seibt (2000, 2010). Per una analisi critica che metta in luce le potenzialità ma anche i limiti delle argomentazioni utilizzate da Sellars in questa sede cfr. Rosenthal (2016), Landy (2019), Wright (1985).

but argumentatively shrewd papers, and in his third Carus Lectures we can see the strands of doctrine woven into a single cable (Dennett 1981: 102)

Col suo solito connubio di ironia e chiarezza argomentativa, Dennett individua con precisione il problema posto dallo statuto dei colori per la filosofia sellarsiana. Egli non comprende, però, per quale motivo Sellars senta il bisogno di arrivare a una tale impalcatura metafisica (sic) per ‘salvare’ l’esperienza (o, come Dennett stesso scrive, la ‘fenomenologia’) dei colori, quando potrebbe semplicemente ricorrere a una posizione come la propria, secondo la quale non ha alcun senso rimanere ancorati all’idea che qualcosa ‘appaia’ a un soggetto indipendentemente dal proprio credere in questa esperienza, in quanto non è possibile avere un accesso ‘cartesiano’ a propri stati interni (Dennett 1981: 104). Il problema, mi sento di aggiungere, è proprio che questa ‘ossessione’ sellarsiana è motivata da considerazioni di carattere ampio che vanno proprio a ricoprire la possibilità teorica di una ‘naturalizzazione’ dell’esperienza. Se si prescinde dagli esempi scelti da Sellars, si capisce che il problema non è tanto dove sia ‘andato’ il colore giallo, ma tutta l’esperienza sensibile del mondo che non può essere ridotta né a un ruolo funzionale (in quanto non è intrinsecamente linguistica) né a una semplice risposta causale a una data situazione.

Dennett non coglie queste implicazioni e non può farlo perché egli concepisce i colori in base alla categoria dei ‘qualia’, utilizzando un argomento che è lo stesso del famoso *Quining Qualia*, ed è di fatto lo stesso di Rorty¹¹⁹: parlare dell’apparire di una certa proprietà a qualcuno, parlare di una esperienza ‘sensibile’ dotata di una certa struttura fenomenica significa riesumare un oggetto teorico al tempo stesso inutile e contraddittorio, i *qualia* appunto, elementi sensibili autovalidanti che si mostrerebbero di fronte all’occhio ‘mentale’ tipico di una filosofia cartesiana della mente. Invece di adottare una strategia esplicativa che rischia di partire da un problematico accesso in prima persona, Dennett ha lungamente argomentato, ad esempio in *Consciousness Explained* (Dennett 1991), che la strada più corretta è quella di partire dall’esterno, cioè dalla terza persona, così come si fa in ogni scienza, e trattare il soggetto studiato mettendo ‘tra parentesi’ la validità di quello che egli dice fino a che non si è trovata una spiegazione sub-personale adeguata ai report suscitati dagli esperimenti. Con una metafora, Dennett invita il filosofo a essere Jones, e non il ryleiano del quale egli vuole spiegare il comportamento manifesto. Questa strategia etero-fenomenologica, come Dennett stesso la chiama, ha sicuramente molti meriti, e non è scopo

¹¹⁹ Per una critica alla lettura dennettiana cfr. Brassier (2017), Seibt (2000).

di questa sezione il commentarla a dovere¹²⁰. Tuttavia, ciò che ora mi interessa è esaminare alcune implicazioni dell'approccio di Dennett. Uno dei fulcri di *Consciousness Explained* è sicuramente la critica al 'teatro cartesiano', ovvero alla convinzione che vi debba essere un 'centro' di funzionamento del cervello 'di fronte' al quale sono presentate le diverse esperienze; invece, secondo Dennett, questa attività deve essere ridistribuita in un insieme di vari «eventi di fissazione del contenuto che avvengono in vari momenti in varie parti del cervello» (Dennett 1991: 365). La portata di questa tesi può essere illustrata seguendo l'analisi di Feysaerts e Vanheule (2017), prendendo come esempio il cosiddetto phi-phenomenon.

In un caso semplice, a un soggetto viene mostrato un lampo di colore rosso, seguito poi da una macchia di colore verde ad esso vicina, seguita infine da un altro lampo del rosso originale. Una volta chiesto loro di descrivere la propria esperienza, i soggetti hanno riportato di aver visto non due macchie distinte, ma una sola muoversi rapidamente, cambiando colore improvvisamente a metà della traiettoria. Dennett, commentando l'esperimento, afferma che «la prima macchia è sembrata muoversi e poi cambiare colore a metà del suo passaggio illusorio verso la seconda locazione» (Dennett 1991: 114, corsivo mio). Il fatto che il passaggio di colore sia chiamato 'illusorio' indica chiaramente che il fenomeno che appare viene ritenuto una sorta di 'falsificazione' del dato 'originario', identificato con i due stimoli separati attivati dallo scienziato che si occupa dell'esperimento. Poiché, si dice, non vi era uno stimolo unico all'origine, l'esperienza del soggetto deve essere concepita come una sorta di illusione. Dennett esamina due possibili ricostruzioni dell'apparire di questo fenomeno particolare: o il soggetto costruisce delle memorie fittizie di una esperienza mai avvenuta, oppure 'completa' i dati di senso immessi dallo sperimentatore con una sorta di 'processo di editing' che riempie i 'vuoti' temporali. Per Dennett, però, la scelta fra queste due ipotesi indica il nostro rimanere prigionieri del teatro cartesiano: postulare una differenza fra una esperienza reale al di là, o prima, di quello che i soggetti credano di aver esperito è, per l'autore, «una differenza che non fa alcuna differenza» (1991: 132). Per Sellars, invece, questa differenza *fa tutta la differenza del mondo*, ed è proprio ponendo le sue riflessioni (va detto, estremamente oscure, su questo Dennett ha pienamente ragione) in questo più ampio dialogo che è possibile capirne il senso profondo.

In una aperta opposizione a una concezione anche solo latamente fenomenologica dell'esperienza, la conclusione che si può trarre da numerosi passi di *Consciousness Explained* è

¹²⁰ Rimando ai già citati capitoli introduttivi di Zahavi – Gallagher (2008) per una posizione in merito che mi sento di condividere.

che non vi è alcuna differenza fra il modo in cui le cose *appaiono* a noi e come invece noi *pensiamo* che appaiano (Feyaerts e Vanheule 2017: 6; cfr. Zahavi – Gallagher 2008: 28ss; Corman 2002: 55ss). Il modello della coscienza proposto in questo testo nega, senza mezzi termini, «la possibilità in linea di principio della coscienza di uno stimolo in assenza della credenza del soggetto in quella coscienza» (Dennett 1991: 132). Non vi è dunque, secondo questo modello e secondo molti modelli cognitivisti e funzionalisti della mente, nessuna differenza fra *l'esperienza e il giudizio*, per usare una terminologia husserliana. Come si ricorderà con riferimento alla sezione introduttiva, era proprio questa la differenza teorica che Farber aveva enfatizzato nella sua interpretazione husserliana, ritenendo che l'analisi delle strutture ante-predicative della coscienza non dovesse essere ricalcata su quelle di ordine superiore. Inoltre, egli legava questa modalità di analisi al proprio naturalismo evolutivo ma non riduzionista. Con questo riferimento in mente, è possibile legare l'opposizione di Sellars all'eliminativismo dei colori a un quadro più ampio che rende la sua 'ossessione' meno strana di come appaia a Dennett. Infatti, per il Dennett di *Consciousness Explained* e per molti dei filosofi che appoggino una lettura concettualista della percezione, *vedere è credere*, e non avere un giudizio di credenza su una data esperienza non significa niente di meno che non avere quella stessa esperienza. Anche in questo caso, l'interpretazione più comune delle riflessioni sellarsiane ha oscurato la posizione autentica di Sellars stesso, al punto che Taylor Corman (2002: 55), nel commentare la posizione di Dennett, la interpreta come una radicalizzazione del mito del dato sellarsiano, e insieme a lui non sono pochi gli autori di orientamento fenomenologico che hanno ritenuto Sellars il fautore di una concezione di questo tipo, a loro detta parzialmente erronea, in quando invece di spiegare i fenomeni rischia di cancellarli. Ciò che a mio avviso dovrebbe invece apparire con chiarezza dalla prospettiva qui presentata, è che Sellars sia proprio alla ricerca di un modo naturalisticamente rispettabile di pensare proprio *questa* differenza. Se ciò non si mostra con chiarezza in EPM, è sicuramente dovuto al contesto dell'opera e ai bersagli verso i quali le sue critiche sono mosse, ma che questa sia la posizione di Sellars emerge in maniera piuttosto inequivocabile se si leggono le *Carus Lectures*, le *Notre Dame Lectures* e i lavori che ho commentato precedentemente.

In un certo senso, e per quanto paradossale possa sembrare, un modello come quello difeso da Dennett (ma, a mio avviso, anche una lettura dell'esperienza come quella esposta da Rorty nel commentare EPM) non riesce a liberarsi definitivamente del cartesianesimo, in quanto in un modo forse più tacito finisce per presupporre comunque un accesso incorreggibile ai nostri stessi stati mentali. Quando ciò non avviene (e senza dubbio, e in una maniera

parzialmente ambigua, Dennett stesso è il primo a far notare come i soggetti stessi si sbagliano), si finisce per fare dell'esperienza dei soggetti una mera illusione, che 'sopravviene' a dei processi sub-personali che non hanno a che fare con l'apparire o meno di un certo fenomeno. Ma, come molti critici hanno obiettato nel corso di un dibattito davvero annoso, come si può formulare una teoria su un fenomeno (la coscienza), che neghi che il suo stesso oggetto di studio esista? Molto spesso sembra che il funzionalismo dennettiano (derivato, senza ombra di dubbio, dalle opere di Sellars (cfr. Dennett 1978)) si trasformi in una sorta di *funzionalismo*, in base al quale ogni report dei soggetti è in fondo una illusione. Ma allora, non vale lo stesso anche per l'esperienza dello scienziato che pure dovrebbe giudicare come veramente 'stanno le cose' e liberarci da una illusione della quale saremmo altrimenti prigionieri? Claudio La Rocca (2006) muove precisamente questa critica contro la prospettiva sellarsiana, alla quale contrappone una lettura fenomenologica del 'mondo della vita': l'autore non coglie a mio avviso la complessità della posizione di Sellars perché rimane ancorato, come molti, alla sua presentazione in EPM e PSIM, senza affrontare gli scritti più tardi coi quali questi due testi dovrebbero invece essere fatti interagire.

Come è stato accennato anche tramite i commenti a SM, a Sellars interessa offrire una descrizione della coscienza sensibile che non la riduca né a 'mero linguaggio' né a un semplice insieme di 'input' sensoriali. Essa deve essere concepita come dotata di una propria modalità di esperienza che non è però ancora né conoscenza né 'coscienza' propriamente detta. Nelle *Carus Lectures* egli non fa altro che ripensare questo problema: Rosenberg (2007: cp. 9) mostra con chiarezza come in questa sede Sellars si opponga tanto alle varie forme di dualismo che non sentono l'esigenza di unire la categorizzazione dell'esperienza all'ontologia delle scienze a loro contemporanee, quanto all'eliminativismo fisikista che pretende di risolvere il problema semplicemente negando l'attualità dell'esperienza. Fabio Gironi (2015: 83) commette dunque un errore speculare a quello di La Rocca interpretando i passi di SM da me commentati come se essi indicassero la necessità di pensare la ricettività come formata da stati puramente fisici. La sua soluzione, nel 1981 così come nel saggio del '49 per *Philosophy for the Future*, è quella di difendere una forma di materialismo emergentista, che differenzia gli stati 'puramente fisici' (*physical2*, come sono definiti in questa sede), dagli stati che, pur essendo proprietà di un sistema fisico, segnano un punto di soglia dopo il quale l'organismo che da essi è formato può essere detto avere delle *sensazioni*.

When it is made explicit that the sensory *state* is not a reducible or physical₂ state of the system of micro-physical particles, the position turns out to be an old friend: Emergent (or Wholistic) Materialism.

According to it, sensing a-cube-of-pinkly is a state, *s*, of the physical system which is correlated with, but not reducible to, a complex physical₂ state, *s_p*, of the system (FMPP, III: §84-84. Corsivo nel testo).

Vi è inoltre un ulteriore punto di attrito di entrambe le posizioni con le riflessioni di Sellars, che da questo punto di vista sono davvero molto acute. La posizione di Dennett assume infatti tacitamente che gli stimoli che lo scienziato fa esperire ai soggetti siano in sé stessi perfettamente *determinati* (avvengano in un ‘dato’ spazio e in un ‘dato’ tempo) e, quando il soggetto riporta una esperienza *diversa* da quella che lo scienziato ritiene opportuna in base ai dati suggeriti, viene accusato di aver come ‘falsificato’ i fenomeni. Ma perché porre le cose in questo modo? Perché non pensare, per usare le parole di Merleau-Ponty (2003: 36) che l’indeterminato non possa entrare nella definizione della mente? In effetti è proprio Sellars che mostra chiaramente come uno dei presupposti dell’empirismo classico, e una delle cause del mito del dato, sia proprio il pensare che il soggetto abbia un accesso non problematico a esperienze *determinate*, e il ritenere che solo l’aver esperienze generali o determinabili sia un problema che debba veramente essere spiegato. Se si parte da questa premessa, si finisce per dover chiamare in causa il giudizio ogni qualvolta non vi sia una sensazione ‘pura’ (lo stimolo ‘fissato in un punto’ di cui parla Dennett): ma, poiché una sensazione di questo tipo non vi è, se non come un caso limite altamente artificioso, (e che questa sensazione non vi sia è, a mio avviso, un risultato molto interessante della critica al mito del dato), si finisce per ridurre tutta l’esperienza a una sorta di errore.

4. Tra fenomenologia e ontologia. Sul rapporto fra immagine scientifica e manifesta

Nella sezione precedente, utilizzando la posizione di Dennett come un perno interpretativo, ho mostrato un punto di particolare assonanza fra la posizione sellarsiana espressa nelle *Carus Lectures* e quella di autori, come Zahavi e Corman, che si sono opposti al riduzionismo dennettiano partendo da una prospettiva fenomenologica. Il naturalismo sellarsiano, a quanto pare, richiede un posto particolare per la coscienza e l’esperienza manifesta

nell'immagine scientifica del mondo. Come nota Brassier (2017), l'argomento più utilizzato in FMPP, quello dell'omogeneità dei colori che tanto aveva stupito Dennett, può essere visto come stante a metà fra la riflessione fenomenologica e la speculazione ontologica: esso infatti è utilizzato per rivendicare una *attualità* dell'esperienza che (in contrasto con la posizione di Dennett o di Churchland) non può, per Sellars, essere *al momento presente* totalmente inglobata nelle categorie dell'immagine scientifica. Alcuni autori hanno in effetti apprezzato il ricorso di Sellars a una modalità di analisi descrittiva nel coniare il proprio concetto dell'immagine manifesta e ne hanno così messo in luce l'affinità tematica con la *Lebenswelt* husserliana (Rescher 2019; Moran 2012; Hampe 2010) e in generale con una sua trattazione fenomenologica. I 'vissuti' di cui parlano gli autori menzionati non sono, dopotutto, i *sense-data* contro i quali si era mossa la critica di EPM, e dunque possono trovare posto in una analisi sellarsiana dell'esperienza. È chiaro che questa posizione mi trova d'accordo, ed è quello che, in breve, ho sostenuto nella sezione precedente. Questa riflessione chiama in causa anche il rapporto fra le 'immagini' del mondo, che non era stato trattato in quella sede. In *The Structure of Knowledge: Perception*, saggio di poco precedente a SRPC e dove compare sempre un riferimento a Husserl (SK, I, §23), Sellars ad esempio nota, in pieno stile fenomenologico, come solo un filosofo 'intossicato di teoria' possa osservare il colore di un cubo e pensare che *vedere un cubo di ghiaccio rosa* equivalga a vedere in esso *il potere di causare sensazioni di rosa* in osservatori (SK, I, §26)¹²¹. Se un diverso tipo di analisi è in grado di offrire una migliore descrizione di questi aspetti manifesti del mondo, la posizione sellarsiana può senz'altro accoglierla senza problemi: la descrizione dell'immagine 'manifesta' è infatti simpatetica verso una analisi fenomenologica del mondo 'percepito'¹²²: Sellars vede nella fenomenologia un buon modo di mostrare che gli aspetti 'manifesti' del mondo in cui viviamo non possono essere descritti soltanto partendo dall'immagine tipica delle scienze (esemplificata in questo caso dal ricorso al lessico delle sensazioni), ma chiamando in causa quello che potremmo chiamare un certo 'modo di apparire' che ha una sua struttura della quale bisogna rendere conto. Bisogna ricordare, a questo proposito, che lo statuto da assegnare agli oggetti dell'immagine manifesta fu proprio il problema che portò Sellars a una polemica con Feyerabend, in merito alla sua convinzione che l'immagine manifesta potesse essere *immediatamente* sostituita da quella scientifica. A ciò Sellars rispondeva che l'immagine manifesta non può essere descritta semplicemente come una 'teoria' che potrebbe essere

¹²¹ Cfr. un passo identico anche in SSS (§26)

¹²² Rimando all'analisi di O'Shea (2012) per commenti più approfonditi in merito.

rimpiazzata da una teoria scientifica migliore nello stesso modo in cui la teoria del flogisto è stata sostituita da quella cinetica dei gas:

the conceptual framework of common sense has no *external* subject-matter—that is, no separable domain of observable objects that the newly posited theoretical objects, as new basic entities, would be designed to explain—and is not, therefore, in the relevant sense a theory *of anything* (SRII: 159)

Una posizione ‘revisionista’ come quella di Feyerabend, pur avendo degli aspetti che Sellars in quanto realista scientifico non può che condividere, rischia di essere troppo ‘intellettualistica’ e di sottostimare il carattere olistico dell’immagine manifesta, che non va vista come una somma di proposizioni delle quali sia possibile decidere, di volta in volta, la verità o la falsità, ma piuttosto come una complessa rete di implicazioni concettuali, pragmatiche e *contenutistiche* che, pur non essendo perfetta, possiede una coesione *razionale* che la scienza, al suo stadio *attuale*, non è ancora in grado di sostituire totalmente. Inoltre, i concetti di questa cornice di senso, che hanno come riferimenti oggetti fisici colorati, estesi nello spazio e durevoli nel tempo, hanno la funzione essenziale di fornire il termine di paragone *rispetto al quale* vengono formulate le analogie di cui il discorso scientifico si serve per introdurre nuovi oggetti nella nostra ontologia (cfr. Marsonet 2001: 288). Queste riflessioni possono mostrare come vi sia sicuramente una grande affinità fra la descrizione sellarsiana dell’immagine manifesta e il concetto husserliano di *Lebenswelt*, inteso come quello ‘sfondo’ pre-categoriale dal quale la spiegazione in stile scientifico trae il suo senso. Si pone però ora un problema brillantemente descritto da O’Shea (2021) in un recente contributo, che tocca esattamente il punto cruciale che il confronto con Dennett voleva mettere in luce. Ammesso che una analisi fenomenologica sia in grado di descrivere una datità ‘manifesta’ senza pensarla come una datità *epistemica* (senza commettere cioè il mito del dato nella forma espressa in EPM), non si potrebbe preferirla alla posizione sellarsiana? Non si potrebbe, cioè, affermare semplicemente che l’immagine scientifica non potrà mai totalmente esaurire le risorse di quella manifesta e che quindi il compito del filosofo, pur in un dialogo con le scienze a lui più prossime, dovrebbe dopo tutto essere quello di mettere in luce i vari aspetti sociali, culturali, ‘spirituali’ di questa immagine, magari facendo ricorso a una fenomenologia *embodied, enacted, embedded*, come quella di Zahavi, che indubbiamente è in grado di restituire molto meglio di quella sellarsiana l’intrinseca complessità del mondo della vita? Una comune critica da parte di vari fenomenologi è che l’analisi sellarsiana dell’immagine manifesta sia

estremamente problematica in quanto non viene utilizzata con l'intenzione di muovere una critica 'decostruttiva' ai presupposti dell'immagine scientifica, ma come una sua anticipazione. Ciò genera, inoltre, una concezione 'astratta' e 'intellettualistica' dei vissuti propri dell'immagine manifesta¹²³. In particolare, Robert Hanna (2014), pur essendo fra i pochi a notare la conoscenza di Sellars del metodo fenomenologica e il suo rapporto con Farber, e notando anche la sintonia fra la nozione di *Lebenswelt* e quella di 'immagine manifesta', afferma esplicitamente che:

Strikingly, [...], Sellars himself, as a scientific naturalist, failed to achieve Husserl's deeper critical insight that philosophers should provide not merely a naïve or Whiggish historical description of the naturalistic attitude and the science-determined life-world, but also a *thoroughgoing critique of it, in relation to the pre-scientific attitude and its subjective-experiential life-world* (Hanna 2014: 759. Corsivo mio)

Per Hanna, dunque, l'unica strategia corretta nel servirsi di una analisi fenomenologica (nel suo caso, specificatamente husserliana) del mondo della vita è quella essenzialmente *critica* verso anche solo la mera possibilità della sua concezione nei termini di una (qualsiasi) immagine scientifica. È chiaro che Sellars non avrebbe potuto accettare una posizione di questo tipo, e mostrare perché è essenziale per completare la presente analisi.

4.1 Il naturalismo sellarsiano e il 'mito del dato categorico'

È giunto quindi il momento di esaminare alcuni passi nei quali Sellars esplicita i motivi della propria *presa di distanza* da una analisi fenomenologica, giungendo così al completamento del quadro interpretativo proposto in questo capitolo. Anche in questo caso è opportuno riferirsi ad alcuni scritti più tardi, con speciale riferimento alle *Carus Lectures*. Un commento a questi passi particolarmente importanti permette di capire come vi siano, dopo tutto, dei *buoni motivi* per apprezzare la strategia sellarsiana, pur al netto dei suoi difetti 'descrittivi'. Per Sellars, infatti, è possibile servirsi di strumenti fenomenologici solo a patto di limitarne l'uso e liberarli da una serie di implicazioni comunemente loro associate. Queste riflessioni permettono anche di offrire una lettura nuova del problematico rapporto fra *teoria* ed *esperienza* che è

¹²³ Cfr. Gallagher – Hutto (2008: 12-17); Gordon (2008: 221); Soffer (2003); Hanna (2014).

emerso dalle riflessioni sul mito di Jones. Egli infatti rimarca spesso come una analisi fenomenologica sia costretta prima o poi ad abbandonarci:

Here, I believe, sheer phenomenology or conceptual analysis takes us *part* of the way, but finally lets us down. How far does it take us? Only to the point of assuring us that *something, somehow* a cube of pink in physical space is present in the perception other than as merely *believed in*» (SRPC §35. Corsivo nel testo)

Phenomenology *nears the end of its descriptive tether* when it points out that when we ostensibly see the very redness of an apple, we see an *actually existing* expanse of red which, if circumstances were normal, would be part of the surface of a physical object, and, indeed, part of its very redness». (FMPP: §89. Corsivo mio)

Queste citazioni, che a distanza di anni e in luoghi diversi rimarcano lo stesso punto, chiamano in causa molti temi ed è opportuno analizzarli separatamente. Come ho mostrato, emerge chiaramente la richiesta di dare giustizia all'*attualità* dell'esperienza sensibile, contro varie forme di riduzionismo. Appare inoltre come Sellars sia disposto a riconoscere che vi è un modo di apparire che è, *in un certo senso*, più basilare di quello degli oggetti scientifici introdotti per spiegare il comportamento dei fenomeni manifesti. Egli, inoltre, ammette che vi è una forma che la sensibilità possiede senza essere già informata da concetti, e si sente vicino sia alle analisi fenomenologiche del 'mondo della vita' che alle filosofie del linguaggio ordinario. D'altra parte, appare anche come a Sellars, seguendo in questo una strategia che già fu di Farber, interessi problematizzare il privilegio che il metodo fenomenologico (o altre forme di 'analisi descrittiva', che per lui sono lo stesso) accorda all'ordine della *descrizione* rispetto a quello della *spiegazione*. La posta in gioco sta tutta nel modo di intendere il rapporto di fondazione fra questi due ordini di discorso.

Per Sellars è infatti possibile servirsi di una analisi fenomenologica dell'immagine manifesta solo smarcandosi da alcune implicazioni che è difficile non vedere presenti in una analisi fenomenologica dell'esperienza, e specialmente nel discorso di chi si richiami al pensiero di Husserl, come La Rocca o Hanna. Da un lato, una prospettiva sellarsiana ritiene che in questo tipo di analisi vi sia sempre una tendenza al fondazionalismo¹²⁴: Paolo Spinicci nota, a mio

¹²⁴ Anche se esso è più palese in *Idee*, come ho cercato di indicare nel primo capitolo, è nonostante tutto riconoscibile anche nella *Crisi*, come nota Spinicci (2006). Questa inclinazione del pensiero husserliano, tuttavia, è stata ridimensionata dalla critica più recente, e sono sorti nuovi spazi di dialogo che dovevano sembrare difficili, se non impossibili da creare al tempo di Sellars. Si è mostrato, ad esempio, che la soggettività trascendentale 'ottenuta' tramite la riduzione fenomenologica è leggibile come intrinsecamente *intersoggettiva* (Zahavi 2001, Costa 2007), e che questa intersoggettività chiama in causa il piano del linguaggio, rispondendo

avviso giustamente, come spesso queste prospettive tendano a fare dell'esperienza non tanto un *criterio* per affermare che qualcosa esista (come invece è emerso dalla lettura di EPM che è stata offerta), ma piuttosto la *condizione* che pone questa stessa esistenza (Spinicci 2006: 239). Era a questa concezione dell'esperienza (fortemente implicata con l'idealismo husserliano) che Farber si era opposto fin dai suoi primi saggi. Spinicci problematizza anche una seconda tesi, speculare alla prima, che vede nell'indagine fenomenologica una vera 'scienza trascendentale', che può ascrivere a sé stessa un tale rigore proprio perché si pone come una descrizione, priva di presupposti, dei vissuti che si mostrano di fronte allo sguardo di chi pratica l'epochè. È questa la posizione difesa da Hanna (2014), che appunto difende esplicitamente l'idealismo trascendentale husserliano. Contro queste tesi Sellars ne fa agire due opposte: da un lato, la convinzione che la fenomenologia non possa costituire da sola una via per scegliere la più corretta ontologia sulla quale basarsi (cfr. WSNDL: 327), facendo propria una obiezione che, come ho mostrato, era al centro delle critiche di Farber a Husserl; dall'altro, in maniera affine, pone in questione quella *autonomia* del discorso descrittivo che caratterizza da sempre il metodo fenomenologico, preferendo vedere descrizione e spiegazione come due discorsi interrelati. È possibile e anzi doveroso mettere in discussione l'apparente 'intellettualismo' dell'analisi sellarsiana, ma se questo significa propendere per una forma di descrizione che si suppone intoccata da altre modalità di discorso, e sulla quale la speculazione teorica o postulazione si fonderebbe, ecco che la cura può rivelarsi più dannosa del male. Alcuni autori hanno notato, recentemente, che posizioni di questo tipo tendono a cadere, infatti, in una nuova, e più pericolosa, forma del mito del dato (cfr. Christias 2018, 2020, O'Shea 2021, Sachs 2020).

Per Sellars pensare che la descrizione, da sola, possa bastare, significherebbe infatti commettere quello che egli chiama il mito del dato 'categorico', e che definisce come la forma più basilare del mito: esso è dato dalla convinzione che «se un oggetto x appartiene a una certa categoria C, questa si imprime alla mente come un sigillo sulla cera (FMPP: §78)». Proprio questa nuova forma del mito motiva una dialettica fra fenomenologia e costruzione teorica:

the pink doesn't *declare its status* and what I called the 'myth of the given' is the idea that *items sort of categorized themselves*, declare their status. What we do have is a theory. Here's

dunque alle critiche 'pragmatiche' di stampo sellarsiano (Aikin 2006). Proprio questa lettura, inoltre, ha motivato una certa presa di distanza dagli elementi fondazionalisti che il discorso husserliano non manca di suggerire (cfr. Spinicci 2006, Guardo 2009). Questa interpretazione di Husserl, che si focalizza su testi come la *Crisi* o *Filosofia Prima*, non è inconciliabile col pensiero sellarsiano.

the point where theory, you might say, *where theory takes over from phenomenology* (WSNDL: 327).

Riprendendo l'esempio dal quale l'analisi era partita, è possibile vedere in Jones proprio quell'uomo che si pone a metà fra una analisi fenomenologica e una esplicitiva dell'esperienza. Come nota Rosenberg (2007), in opposizione alle letture che utilizzano la concezione teorica delle sensazioni per negare il loro statuto di attualità, bisogna rispondere che il 'mito di Jones' non è 'postulazionale', ma 'interpretativo', come Sellars ammette proprio in FMPP:

[The] theory of sense impressions does not *introduce*, for example, cubical volumes of pink. It reinterprets the *categorial status* of the cubical volumes of pink of which we are perceptually aware. Conceived in the manifest image as, in standard cases, *constituents* of physical objects and in abnormal cases, as somehow 'unreal' or 'illusory', they are *recategorized* as sensory states of the perceiver and assigned various explanatory roles in the theory of perception. (FMPP: III, § 44. Corsivo nel testo)

Jones non introduce nuove entità, le sensazioni, tali da 'sostituire' gli elementi 'sensibili' dell'immagine manifesta del mondo, come i colori; egli offre una nuova interpretazione delle stesse proprietà manifeste che erano presenti prima della sua venuta. Questa tesi è rimarcata da Sellars anche in NAO:

Similarly, the concept of thoughts as 'inner episodes' developed not to provide *causes* of thinking-out-loud, but to enable a finer-grained account of what thinking-out-loud *is*. To fail to appreciate this is to confuse the concept of verbal behavior in the full-blooded sense of the term with the concept of verbal 'behavior' as the patterned emission of phonemes-as one might confuse the concept of a smile with that of an upward curving of the edges of the mouth, or the concept of a raising of ones hand with that of its upward motion (NAO: §18. Corsivo nel testo)¹²⁵

Dunque è sbagliato pensare che una teoria futura possa completamente 'cancellare' l'esperienza manifesta del mondo, che si suppone priva di qualsiasi contenuto descrivibile:

¹²⁵ E' così possibile rispondere all'obiezione di Paul Snowdon (2010: 77ss), che notava come ci fosse qualcosa di profondamente 'innaturale' in un modello che immagina una comunità (quella dei ryleiani) con una concezione sviluppata e coerente del mondo 'esterno', capace di utilizzare varie categorie correlate all'esperienza di oggetti fisici, che però per ottenere una categorizzazione di esperienze così elementari come quelle di 'dolore' o 'prurito', o l'esperienza visiva più semplice debba attendere la stessa innovazione concettuale che ci ha portati a parlare di molecole o stringhe n-dimensionali.

su questo le critiche fenomenologiche hanno ragione. D'altra parte, non basta mostrare che vi sia una attualità dell'esperienza che funge da 'contenuto' delle teorie che pretendono di spiegarla. Ray Brassier (2017) descrive correttamente la complessità della posizione sellarsiana ponendola a metà fra analisi fenomenologica e speculazione ontologica e mostrando come la critica al mito del dato categorico tenda sempre a una forma di 'realismo', cioè al trovare una più corretta *ontologia* in grado di accomodare le analisi dell'immagine manifesta. Secondo la sua analisi, che utilizzo qui per i miei scopi, la posizione sellarsiana si pone fra due estremi. Il riduttivismo *a la* Dennett si basa sulla negazione di ogni contenuto che appartenesse al sentire, e lo riduce totalmente alla spiegazione datane dal soggetto stesso o da chi ne interpretava l'esperienza. La posizione fenomenologica (qualora essa commetta il mito del dato 'categorico') ammette un apparire 'manifesto', ma non sente il bisogno di ricorrere alla speculazione teorica sulla sua natura perché pensa che questo contenuto sia *sentito così come appare*, riveli cioè da sé il suo statuto categoriale. Sellars richiede invece, in sintonia con la critica al *sensory-cognitive* continuum menzionata in precedenza nella lettura di EPM, di accettare un contenuto *che appare*, ma di pensare una differenza fra il suo apparire (che è per lui 'neutro') e il *come* esso appaia, che è invece qualcosa che va accertato tramite una riflessione che deve unire analisi descrittiva a spiegazione scientifica. Il problema che Sellars pone è proprio quello di capire come uno *stesso* contenuto possa essere *preservato* al cambiare della categoria sotto la quale è posto (FMPP: §88ss; SRPC: §47):

Our phenomenological abstraction no more reveals a new *determinate category* than the concept of *some color or other* generates the concept of a new shade of red [...]

An expanse of red could be something *actual* and be either [1] a sense datum in visual space, [2] a manner of sensing, or [3] a spatial constituent of a physical object (FMPP §§84; 88. Corsivo mio, numerazione aggiunta)

L'analisi fenomenologica è dunque in grado di operare le sue descrizioni soltanto *astendosi* dal conferire uno statuto categoriale ai propri fenomeni; deve poi, però, accettare la 'competizione' fra le diverse categorizzazioni disponibili, ammettendo che sia possibile scegliere fra di esse rifacendosi alle ontologie scientificamente disponibili. Se, da un lato, è quindi corretto riconoscere che l'immagine manifesta non è una teoria che possa essere 'confutata', dall'altro è necessario ammettere una sua continua ri-categorizzazione come

l'unico modo di comprendere il *che cosa* i fenomeni *siano*¹²⁶. Questo punto è espresso con grande chiarezza in NAO:

The micro-physical processes which take place, according to theory, when salt dissolves in water *do not stand to the dissolving as cause to effect. They are the dissolving more adequately conceived.* The motions of the micro-particles which take place as a cloud moves across the sky do not cause the clouds to move; *they are the motion of the cloud according to a finer-grained mode of conception* (NAO: §19, corsivo mio)

Questi passi mostrano con chiarezza come Sellars non intenda fare alcuna 'violenza' all'immagine manifesta, affermando d'altra parte che questo passaggio categoriale non possa mai essere arrestato chiamando in causa una 'origine' che si suppone agisca da fondamento di tutte le speculazioni future, proprio perché l'immagine manifesta del mondo non ha *in sé stessa*, le ragioni per comprendersi appieno. Come egli afferma anche in MEV, uno degli ultimi scritti da lui pubblicati:

In Aristotelian terminology we move from the better known to us to the better known in itself. For although the manifest world - the *Lebenswelt* - has its own intelligibility, it also has its mysteries. It poses questions which it does not have the resources to answer (MEV: §4. Corsivo nel testo)

Ciò mostra come Sellars abbia sempre continuato a riflettere su questa dialettica fra immagini avendo in mente il riferimento a Husserl e pensando la maniera più corretta di passare da una immagine all'altra. Un tale *passaggio categoriale* è al tempo stesso necessario e inevitabile e non può essere negato sulla base di considerazioni fenomenologiche, poiché ciò

¹²⁶ Vale la pena notare come Sellars riesca così a sviluppare una prospettiva che sia insieme simile ma alternativa alla ben più famosa opzione elaborata da Willard van Orman Quine nello stesso periodo. In *Parola e Oggetto*, nel contesto della riflessione sull'indeterminatezza della traduzione, Quine elabora il celeberrimo caso del traduttore alle prese con l'espressione 'gavagai', proferita da un indigeno alla presenza di un coniglio (Quine 2008: 41). Tale parola può essere tradotta in vari modi, ad esempio come 'coniglio', 'parte non separata di coniglio', 'stadio temporale di coniglio', e così via, e nulla nel comportamento manifesto dell'indigeno può farci prediligere una traduzione rispetto ad un'altra, e diverse traduzioni che funzionino come resoconto dello stesso contenuto percettivo sono logicamente possibili. In termini sellarsiani, possiamo dire che Quine dimostra in termini interlinguistici la possibilità concreta di quel processo di ricategorizzazione dell'immagine manifesta che Sellars andava elaborando negli stessi anni, una ricategorizzazione che in Quine è legata al tipo di descrizione possibile che forniamo in concomitanza degli stimoli che ci offre il mondo e che può di volta in volta veicolare differenti impegni ontologici. Allo stesso tempo, però, a conti fatti l'opzione teorica di Quine cerca in tutti i modi di fare a meno dell'immagine manifesta, nella misura in cui le premesse esterniste e comportamentiste della traduzione radicale non consentono di postulare alcun framework di riferimento comune tra l'indigeno e il traduttore, accomunati entrambi solamente dal mero fatto che sono sottoposti, si presume, agli stessi stimoli nervosi. L'immagine manifesta in Quine, coerentemente con il suo olismo epistemologico, è semplicemente un tipo primitivo di teoria estremamente efficace nella descrizione del mondo, e se c'è una cosa che l'indeterminatezza della traduzione proverebbe è che diverse immagini manifeste sono logicamente possibili, e inoltre, virtualmente sostituibili in virtù di considerazioni di natura pragmatica. Cfr. Zanet (2007: 143)

significherebbe pensare che il filosofo possa anticipare gli sviluppi dell'ontologia scientifica semplicemente «strizzando il proprio occhio mentale» (FMPP: §19). Questa direzione di pensiero si mostra chiaramente nelle *Carus Lectures*, dove Sellars difende una 'metafisica dei processi' proprio perché la ritiene più adatta a fare da fondamento alla propria teoria della coscienza sensoriale, a sua volta prodotta proprio per spiegare alcune caratteristiche fenomenologiche dell'immagine manifesta e a risolvere alcuni problemi concernenti l'intenzionalità¹²⁷. Sellars lascia dunque aperto uno spazio di dialogo, ma vuole precisare che il richiamarsi all'intersoggettività e all'ambiguità dei dati fenomenologici fa per lui tutt'uno col negare che vi sia una *esperienza privilegiata* tra quelle che si danno alla coscienza, e questa è anche la via che porta al proprio anti-fondazionalismo. Se viene meno un piano di discorso privilegiato, viene meno anche la primarietà della descrizione sulla spiegazione, e con essa una posizione che veda nel discorso filosofico un piano fondativo sul quale ogni altro discorso deve necessariamente basarsi. Ammettere che lo statuto categoriale dell'esperienza *non si riveli da sé* significa infatti opporsi a una immagine della 'verità' e dell'intenzionalità come *relazione* a un certo insieme di oggetti o 'contenuti' intenzionali, affermando piuttosto che la natura di questa relazione debba essere oggetto di indagine¹²⁸. A una concezione della verità come relazione Sellars preferisce dunque quella della verità come *processo conoscitivo*, che si muove all'interno di una pratica condivisa: è su queste basi che egli nega che la speculazione filosofica possa ritenersi autonoma rispetto a quella scientifica. La filosofia non ha, per Sellars, un insieme di *oggetti* specifici sui quali può basarsi per la propria speculazione, ma deve partire dalle ontologie delle scienze a lei contemporanee e riflettere su di esse. Da questo punto di vista, la strategia paterna e di Farber sono assolutamente congeniali alla posizione sellarsiana. Per la posizione da lui difesa, all'interno dello spazio delle ragioni nessun discorso è più 'originario', più vicino alle 'cose stesse', di un altro. Questa concezione ha ripercussioni anche sul modo in cui la nozione di *vissuto* è utilizzata da chi la ritenga immune da ricategorizzazioni scientifiche. I commenti critici verso la 'Schau del fenomenologo' che Sellars muove fin dai primi scritti (cfr. LRB §33) mostrano non tanto che Sellars rifiuti il metodo descrittivo, che invece utilizza molto spesso, ma che, pur facendone uso, egli abbia ben

¹²⁷ Rimando a Seibt (2016) per una esegesi della filosofia processuale sellarsiana, che non è lo scopo di questa sezione trattare.

¹²⁸ È per opporsi a questa tendenza filosofica che egli sviluppa la propria teoria *non-relazionale* del significato, che costituisce uno dei fondamenti del suo sistema. Essa sostiene, in breve, che quando affermiamo che un certo insieme di proposizioni è 'vero', o che uno stato di cose 'sussiste', non ci stiamo basando su una particolare relazione che avviene fra noi e il mondo, o fra noi e certi oggetti concreti o astratti. Stiamo invece operando una *classificazione*, cioè stiamo *decidendo* che un certo insieme di cose va considerato in un certo modo piuttosto che in un altro.

presente le conseguenze di quelle che Peirce aveva chiamato le nostre ‘quattro incapacità’ (Peirce 1868), e in particolare l’impossibilità di un ‘potere di intuizione determinata’ e di un ‘pensiero senza segni’. Da questo punto di vista anche gli elementi wittgensteiniani che Sellars ricava dalle *Ricerche Filosofiche* hanno la funzione di problematizzare l’autonomia della descrizione. La critica alla possibilità di un linguaggio privato, per Sellars spesso esemplificata dall’impossibilità di un riferimento al lessico dei colori che non passi attraverso un insieme di giochi linguistici, doveva inevitabilmente generare diffidenza verso la possibilità di una descrizione ‘pura’ che non menzionasse la partecipazione all’interno di una comunità linguistica. Questa ‘svolta pragmatica’ è riscontrabile già in EPM, e mostra che ciò che interessa veramente a Sellars è di sciogliere il nodo che lega la prospettiva pubblica con quella ‘in prima persona’, senza negare che essa vi sia, ma evitando di porre come punto di partenza quello che è in realtà un *punto di arrivo*. I commenti fatti sopra mostrano come, contrariamente alla sua lettura più diffusa, il ‘mito di Jones’ *non* afferma che la vita coscienziale del soggetto sia *essa stessa* teorica, come se prima dell’introduzione all’interno di una comunità linguistica non sia possibile nessun tipo di strutturazione di esperienza. Questo è ciò che l’analisi precedente ha inteso mostrare. Il mito mette piuttosto in discussione la convinzione che sia possibile tematizzare la vita coscienziale propria o altrui senza interiorizzare un *atteggiamento teorico*, che per Sellars si configura sempre come mediato da quel ‘comportamento simbolico’ che è il linguaggio, e ci invita, come nota Williem deVries, a «spiegare e non presupporre l’accesso alle nostre stesse psicologie» (deVries 2006: 82). Jones ci chiede di guardare al contesto nel quale un soggetto viene chiamato a *descrivere* i propri vissuti per concludere che ciò avviene all’interno della pratica dello *spiegare* i motivi delle proprie azioni all’interno di una comunità di pari. È tramite questa forma di educazione, che porta a «introiettare il linguaggio pubblico sotto forma di pensiero» (Millikan 2005), che il ‘vissuto’ diviene pensabile come un oggetto di descrizione, e questa è la risposta che a nostro avviso Sellars darebbe a chi ritenga che i vissuti semplicemente ‘appaiano’ come qualcosa di cui si può parlare e che dovrebbe fornire la base concettuale sulla quale il discorso scientifico dovrebbe basarsi. Queste motivazioni agiscono contro una immagine ‘internalista’ del metodo fenomenologico, visto come una descrizione che pretenda di avere il proprio punto di avvio nella contemplazione di una coscienza individuale e che veda nella natura prelinguistica dei propri oggetti il ‘marchio’ di una loro priorità ontologica. Come nota Rosenberg (1986: 100ss.), il metodo descrittivo sellarsiano (dall’autore chiamato *logical phenomenology*) si pone criticamente verso la fenomenologia ‘statica’ (come quella husserliana) in quanto quest’ultima, a detta dell’autore,

presuppone di poter descrivere ‘direttamente’ modi di esperienza non linguistici basandosi su una *acquaintance* che non necessita di ulteriori spiegazioni. Viceversa, la posizione sellarsiana riconosce che il nostro solo accesso a queste modalità di esperienza deve necessariamente passare attraverso la tematizzazione del nostro sistema linguistico, e fa un uso *analogico* delle relazioni che lo compongono per illustrare, per così dire indirettamente, capacità e proprietà che pure interpreta come non linguistiche.

È possibile, dunque, capire per quale motivo Sellars affermi che la fenomenologia, da sola, non può costituire una via verso l’ontologia, e perché articoli questo problema riferendosi al carattere ‘incerto’ (*somehow*) dei dati fenomenologici. La riduzione fenomenologica non può per Sellars essere utilizzata per trovare un fondo ‘più fondamentale’ rispetto all’ordine di discorso scientifico poiché questo stadio non vi è: come Sellars afferma in *Scientific Realism or Irenic Instrumentalism* (SRII), reale è ciò per cui *parlano* buone ragioni, cioè buone *teorie*, in quanto accettare una teoria implica anche accettare un impegno ontologico verso gli enti su cui essa quantifica. Non accettare questo punto implicherebbe una forma di ‘strumentalismo irenico’, anch’esso radicato nel ‘relazionalismo’ (WSNDL: 109), che invita a trattare gli oggetti scientifici come meri ‘strumenti’ che semplicemente organizzano gli oggetti che si manifestano nella nostra esperienza percettiva, che si suppone immediata e in grado di risolvere i problemi da lei posti senza operare alcun passaggio categoriale. Quando afferma che la datità fenomenologica gli appare come categorialmente *indeterminata*, egli vuole dunque dire che le ‘certezze’ (usando una espressione wittgensteiniana) che essa può mettere in luce non possono però costituire, da sole, delle *ragioni* valide per opporsi al discorso scientifico. Knox Peden, nel riassumere la polarità interna fra tendenze ‘epistemologiche’ e ‘fenomenologiche’ della filosofia francese, utilizza una espressione che, come nota Gironi (2015), è perfettamente applicabile anche all’opposizione di Sellars con la fenomenologia. Il contrasto è fra due diverse concezioni del rapporto fra esperienza e verità:

[the contrast lies] between a philosophy which emphasizes the limits of rational thought to the profit of a *more primordial, ineffable experience or intuition*, and a philosophy which insists upon the capacity of rationalism to *transgress the limits of lived experience* to articulate conceptual insights of a universal or indeed absolute variety. (Peden 2011: 365. Corsivo mio)

La decisione in materia di ontologia, cioè sul *'che cosa'* un certo fenomeno sia, può avvenire per lui solo all'interno di un dialogo 'pubblico' con le scienze, con le quali la filosofia non può non avere a che fare. In conclusione, è possibile affermare che la prospettiva sellarsiana è simpatetica verso l'analisi fenomenologica del mondo 'vissuto', ed è in grado di accomodare molte delle considerazioni che sono state rivolte alla sua controparte 'iper-concettualista', come ho cercato di mostrare. Tuttavia, una descrizione fenomenologica dei vissuti non può essere vista come rivelatrice se con questa espressione si intende che essa può mostrare la 'vera' natura dell'esperienza *«indipendentemente dalle varie sfide che provengono dalle riconcettualizzazioni globali, 'esplicative' rispetto a questa stessa natura»* (O'Shea 2012: 182), che per Sellars sorgono dal complesso discorso che la pratica scientifica intrattiene *con* l'immagine manifesta dell'uomo nel mondo *e* con la riflessione filosofica sulle categorie che ne compongono la struttura.

CAPITOLO IV. IL *PICTURING* COME ‘FILOSOFIA DELLA MENTE’

Nell’analisi che è stata svolta fin’ora ho cercato di problematizzare alcune delle più comuni interpretazioni derivate dalla tesi del nominalismo psicologico. Dalla lettura di EPM che è stata avanzata è emerso come già in questo scritto fosse di fondamentale importanza rigettare quello che ho precedentemente chiamato il *sensory-cognitive continuum*, ovvero la concezione secondo la quale un’unica caratterizzazione è utilizzata per accomunare sia le sensazioni che i pensieri. Questa tesi, ho cercato di mostrare, chiama in causa anche la differenza fra ‘esperienza’ e ‘conoscenza’, e EPM ha mostrato come l’errore dell’empirismo, tanto classico quanto ‘contemporaneo’ a Sellars, non fosse tanto quello di utilizzare la nozione di esperienza, ma il ricalcarla sull’ordine della ‘conoscenza’ o, che per Sellars è lo stesso, della giustificazione. Ho quindi iniziato a rendere plausibile (e non, come si ritiene spesso, contraddittoria) l’idea che il mito del dato non chiami in causa tanto il concetto di datità in generale, ma piuttosto il pensare un rapporto di fondazione epistemica fra un elemento concettuale, linguistico dell’esperienza e uno invece pre-concettuale. Una volta messa in discussione l’*epistemic aboutness* degli stati di sensazione, Sellars stesso sembra adombrare l’ipotesi che sia possibile pensare un rapporto di fondazione, inteso in un senso da definire, tra l’elemento concettuale e quello sensibile dell’esperienza. I commenti a SM hanno messo in luce come Sellars ritenesse necessario individuare una struttura autonoma della sensibilità, che essa possiede anche senza essere informata da concetti. La discussione in merito al mito del dato ‘categorico’ e al rapporto fra i due ordini della descrizione e della spiegazione ha permesso poi di ipotizzare la modalità corretta di effettuare l’analisi di tale facoltà e del suo rapporto con la concettualità, in una maniera in parte affine e in parte distante dalla lettura fenomenologica che è stata avanzata nelle pagine precedenti. Ciò che è emerso è che per Sellars una descrizione di questo tipo, pur *referendosi* alle abilità pratiche e pre-linguistiche dei soggetti, deve necessariamente passare attraverso gli oggetti sui quali quantificano le scienze che hanno questa facoltà come loro oggetti di studio. In breve, seguendo una strategia già messa in luce tramite la ricostruzione storica del primo capitolo, egli afferma la necessità di produrre una teoria non riduzionista della coscienza sensibile. La tesi che sosterrò in questo capitolo è che questa teoria è data, per Sellars, dal *picturing*, termine problematico intorno al quale il dibattito è molto acceso.

1. Commenti critici al *picturing* come teoria della verità

È dunque giunto il momento di esaminare la proposta *positiva* fatta da Sellars, ovvero la sua teoria della coscienza sensibile. La tesi che, in breve, sarà sostenuta in questo capitolo è che questa teoria può essere trovata là dove viene discussa la nozione di *picturing*. Contrariamente alle interpretazioni più diffuse, essa non sarà qui interpretata come una teoria della verità, ma come una teoria dell'esperienza pre-concettuale, mostrando come proprio in questa nozione vada vista la risposta, da parte di Sellars, alla domanda: come pensare lo spazio sensibile dell'esperienza in maniera non 'mitica' una volta rifiutata la concezione di una datità epistemica? Ritengo infatti che nelle famose pagine di EPM Sellars inizi a approfondire un particolare modo di ragionamento che viene esplicitato, quattro anni più tardi, in un testo ingiustamente poco famoso: *Being and Being Known*. È in questo testo che il concetto di *picturing* appare per la prima volta, ed esso è subito inserito all'interno di un ragionamento complesso, che tocca tutti i punti fondamentali della *filosofia della mente* sellarsiana, anche se ciò non è stato spesso notato da parte della critica. Il problema principale per chi voglia trattare in maniera esaustiva questo concetto è infatti dato dal fatto che Sellars lo utilizza per tematizzare sicuramente due, ma probabilmente anche *tre* progetti separati: una teoria della verità, una teoria del progresso scientifico e infine una teoria in base alla quale concepire quelli che egli chiama 'sistemi rappresentativi animali' (cfr. MEV, BLM, MGEC). Bisogna essere netti nel giudizio: egli vuole troppo e fare tutte queste tre cose insieme è impossibile. Vale qui lo stesso problema messo brillantemente in luce da Gupta (2012) nell'analizzare la filosofia sellarsiana della percezione: riflessioni di natura 'meta filosofica' sul rapporto fra scienza e senso comune si insinuano costantemente all'interno dell'argomentazione sellarsiana anche quando questa tratta problemi che sono di natura o fenomenologica o appartenente a un altro ambito (ad es.: la natura del rapporto organismo-ambiente), rendendo spesso oscuro tutto il discorso. La maggioranza degli studiosi che hanno commentato il concetto di *picturing* hanno privilegiato il primo aspetto menzionato. Sono infatti partiti dalla sua formulazione in SM o in NAO. Così facendo, lo hanno trattato principalmente come una teoria della verità e del rapporto fra proposizioni e fatti (cosa che, anche, senza dubbio è). La strategia principale adottata dagli interpreti, a questo proposito, è stata quella di passare immediatamente alla nozione di 'correttezza di immagine' (riscontrabile nel quinto capitolo di SM), e di discuterla

in relazione all'epistemologia complessiva di Sellars¹²⁹. Questi autori hanno infatti rinvenuto una contraddizione insanabile fra due aspetti della riflessione sellarsiana. Da un lato, la teoria della verità come 'assertibilità' (anch'essa esplicitata in SM, IV), ha un carattere essenzialmente pragmatico¹³⁰, le cui basi concettuali sono l'abbandono della nozione di un fondamento epistemico extralinguistico e l'idea della mente come 'specchio' della natura (due tesi derivate sicuramente dalla lettura, da parte di Sellars, di Dewey e Peirce); d'altra parte, è innegabile che Sellars abbia a più riprese cercato di argomentare che un *certo* fondamento debba essere pensato, così come non ha mai abbandonato l'idea di un livello di conoscenza descrivibile in termini di rappresentazione o corrispondenza, specialmente in saggi come *More on Givenness and Explanatory Coherence* [MGEC], *Truth and Correspondence* [TC] e SM. È qui che il concetto di *picturing* appare proprio come una teoria della verità intesa come *rappresentazione* corretta di un insieme di fatti che fungerebbe da base per la costruzione della verità concepita come possibilità di asserzione semantica¹³¹. Come egli afferma in SM (V: §57) «la correttezza dell'immagine non è definita nei termini della performance, ma *viceversa*». Se si considera che le parti conclusive (ma, in realtà, anche il cuore dell'argomentazione) presentati in TC nel 1962 ricorrono praticamente *identici* nel quinto capitolo di SM (pubblicato nel 1968) e nel quinto di NAO (1978), è chiaro come Sellars non abbia cambiato più di tanto il proprio parere negli anni, pur sentendo l'esigenza di tornare su questo preciso nodo concettuale. Questa 'correttezza di immagine' è descritta in TC proprio nei termini di una teoria della corrispondenza:

Is there a place for a correspondence theory of truth (*some* truth, at least) in addition to the semantical account? Or, at least, for a theory that finds a nontrivial job for a "correspondence" other than the correspondence which finds its expression in the familiar equivalences of semantic theory? (TC: 198)

In merito a queste affermazioni il consenso è stato pressoché unanime e si è ritenuto che Sellars abbia sbagliato l'ordine dei termini citati in SM: per tutti i critici menzionati è l'ordine della giustificazione a essere *fondativo* rispetto a quello della correttezza, in quanto «la correttezza assoluta [di immagine] non è nulla più che il limite diacronico della

¹²⁹ Cfr. Margolis (1967), Bonjour (1973), Pitt (1981), ma anche Rosenberg (1980).

¹³⁰ Cfr. O'Shea (2019).

¹³¹ Cfr. Shapiro (2019), Rosenberg (1980), deVries (2010) per i problemi connessi a questa nozione. Rosenberg (1974) aveva inizialmente difeso il *picturing* come teoria della verità ma in seguito, probabilmente tramite l'influenza delle critiche rortyane, aveva abbandonato questa nozione (Rosenberg 1980) per poi offrire di essa un ripensamento in Rosenberg (2007).

giustificazione» (Rosenberg 1980: 117). Eppure, l'idea che possa esistere un livello di discorso ontologicamente 'fondamentale', descrivibile senza alcun ricorso a proprietà modali o normative ma solo nei termini di una corrispondenza fattuale fra nomi e oggetti, è sicuramente un'idea che Sellars ha sostenuto in numerose occasioni. Già negli scritti degli anni '50 egli difende la possibilità di una descrizione 'pura' del mondo come base per una posizione di naturalismo come la propria:

The naturalistic 'thesis' that the world, including the verbal behavior of those who use the term 'ought' – and the mental states involving the concept to which this word gives expression – can, 'in principle', be described *without using the term 'ought'* or any other prescriptive expression, is a logical point about *what is to count as a description, in principle*, of the world. For, whereas in ordinary discourse to state what something *is*, to describe something as φ (e.g., a person as a criminal) does not preclude the possibility that an 'unpacking' of the description would involve the use of the term 'ought' or some other prescriptive expression, *naturalism presents us with the ideal of a pure description of the world* (in particular of human behavior), a description which simply says what things *are*, and never, in any respect, what they *ought* or *ought not* to be; and it is clear (as a matter of simple logic) that neither 'ought' nor any other prescriptive expression *could be used* (as opposed to *mentioned*) in such a description [...] The idea that the world can, in principle, be so described that the description contains *no modal expression is of a piece with the idea that the world can, in principle, be so described that the description contains no prescriptive expression*. For what is being called to mind is the ideal of a statement of 'everything that is the case' which, however, serves *through and through*, only the purpose of stating *what is the case*. And it is a logical truth that such a description, however many modal expressions might properly be used in *arriving* at it, or in *justifying* it, or in showing the *relevance* of one of its components to another, could contain no modal expression. (CDCM: §§79-80. Corsivo mio).

Dopo le riflessioni svolte nei capitoli precedenti e in particolare nel primo, è possibile collocare questa citazione all'intero di un quadro più ampio ed esplicitare i molti temi in essa contenuti. Questo testo, pubblicato nel 1957, risente ancora fortemente dell'influenza dell'empirismo logico e in particolare della posizione espressa da Carnap nell'*Aufbau*. Dalla lettura di questo testo Sellars derivava la convinzione che vi fossero delle proposizioni *fondamentali*, di natura essenzialmente descrittiva, sulle quali tutte le altre proposizioni dovevano basarsi. Nei primi testi della sua produzione Sellars mantiene una lettura 'a strati' del rapporto fra le ontologie delle scienze, assumendo quello che Rosenberg (2007: 195) ha

definito uno *strong principle of reducibility*. In base a tale principio, le proposizioni descrittive delle varie scienze vanno concepite come poste su una sorta di scala ascendente, alla cui base stanno le proposizioni della fisica, intesa come la scienza più fondamentale, e alla cui sommità stanno quelle della psicologia e della sociologia. In vari scritti Sellars effettivamente ritiene possibile pensare che le proposizioni ‘superiori’ possano essere ‘ridotte’ (sebben in un senso da definire) a quelle inferiori. Ciò non significa ammettere che le proposizioni di una data scienza possano essere *espresse nei termini* di una scienza più fondamentale, ma che gli oggetti che ne compongono l’ontologia non siano *diversi* da quelli della scienza alla quale essa può essere ‘ridotta’. Questo è il senso di quello che O’Shea (2007) ha definito il ‘naturalismo con una svolta normativa’ di Sellars, fondato sulla *irriducibilità logica* del lessico normativo ma anche sulla sua *riducibilità causale*. Questa assunzione appare chiaramente nella lunga citazione riportata. Anche se dalle discussioni sulla normatività linguistica si può derivare la tesi in base alla quale *accettare una norma non sia conoscere un fatto*, è anche vero che dalle discussioni più estese e dettagliate della teoria del *picturing* (cfr. NAO, V; SM, V) emerge in maniera chiara che per Sellars «la presenza di regole normative nel mondo naturale appare, dopo tutto, solo come un altro livello di fatti nel mondo» (Millkan 2005: 61). Da un punto di vista scientifico, sembra del tutto possibile *descrivere* le norme di una data comunità (umana, ma anche animale) senza utilizzare alcun vocabolario normativo. Sellars è sempre stato attratto da questo ideale, al tempo stesso metafisico e naturalistico, di una descrizione *pura* del mondo, che agirebbe come causa finale dell’impresa scientifica intesa nel suo complesso¹³². Questa descrizione ‘pura’ offrirebbe infatti il contenuto *fattuale* delle teorie scientifiche, le quali si baserebbero proprio su una relazione di corrispondenza o ‘mappatura’ tra le proprie asserzioni descrittive e gli stati di cose nel mondo, come emerge ad esempio in SRII:

[Factual] truth in the full sense involves [...] a *picturing* or mapping of events in nature by linguistic or, more generally, conceptual episodes in their own capacity as natural events [...]. Thus, to say that theoretical statements are capable of factual truth in the full sense is to say that a stage in the development of scientific theory [...] is conceivable in which it would be reasonable to *abandon mediation by substantive correspondence rule in favor or a direct commerce of the conceptual framework of the theory with the world* (SRII: 189. Corsivo mio.)

¹³² Rimando a Kukla – Lance (2009) per una critica della ‘preminenza del descrittivo’ nella riflessione di Sellars.

È in base a questi presupposti che Sellars ipotizza, in SM e altrove, che sia possibile definire un criterio in base al quale una teoria scientifica sia migliore di un'altra nel senso di essere una *più corretta rappresentazione* del mondo. Egli ha sempre ritenuto che possa esistere, alla fine del processo di scoperta e descrizione scientifica dei fatti e degli stati di cose a loro speculari, una immagine 'peirceiana' che rispecchi perfettamente 'come le cose stanno'; che dica, in breve 'tutto ciò che accade'. È proprio in base a questa insistenza su un punto 'archimedeo' che pare proprio essere al di fuori della concettualità umana che Rorty ha affermato che «noi pragmatisti piangiamo Sellars come un leader perduto» (1979b, 91; citato da Sachs 2018, cfr. Rorty 1979a, c. 6, §5). Il *picturing*, inteso in questo senso come una teoria della verità e del progresso scientifico, è apparso infatti a quasi tutti i critici come una teoria ingenuamente 'corrispondentista', nella quale si esprimeva il tentativo sellarsiano di trovare un ultimo appiglio che facesse da 'attrito' alla produzione delle teorie, ed è stato ritenuto da alcuni di difficile comprensione, da altri addirittura insensato nel suo presentare uno standard epistemico completamente irraggiungibile. Risolvere questi problemi richiederebbe una trattazione a parte, e non è questo lo scopo che questa sezione del lavoro si prefigge¹³³. Ho solo voluto esporre questo *ideale descrittivo* difeso da Sellars, per prenderne poi le distanze e tornare ad esso verso la fine dell'argomentazione, affrontandolo, per così dire, da una prospettiva laterale. Ciò che mi interessa notare è che questo ideale sellarsiano si basa su una concezione del rapporto fra soggetto e mondo che è sostanzialmente basato sulla fisica: soltanto in questo modo può emergere l'idea di un lessico in cui non ricorre alcun termine normativo. Affermare che il naturalismo ha come *ideale* regolativo una sorta di 'immagine' pura delle cose è una tesi molto forte che riceve da questa assunzione il suo fondamento. In base alle riflessioni svolte in precedenza, appare come vi sia una certa contraddizione fra il naturalismo emergentista difeso da Sellars in vari scritti e l'assunzione di un tale ideale. A mio avviso questo problema emerge dalla sorprendente *assenza della biologia* dalla speculazione giovanile di Sellars, proprio là dove essa avrebbe dovuto essere maggiormente presente. L'ideale da lui assunto appare infatti affine a quel naturalismo 'meccanico' che il padre Roy Wood aveva inteso superare col proprio naturalismo evolutivo, come ho mostrato in precedenza. Ciò che ora intendo fare è offrire al lettore un percorso tra alcuni testi di Sellars che mostri come questo ideale descrittivo e le assunzioni implicite che lo regolano vengano meno man mano che si procede verso gli scritti più tardi, proprio quelli in cui la biologia e in

¹³³ La migliore difesa del *picturing* come teoria della verità rimane a mio avviso Rosenberg (2007)

particolare la nozione di *comportamento* ricevono una trattazione più esaustiva. In questo modo sarà anche possibile apprezzare la pervasività dell'influenza del materialismo evolutivo alla quale ho dedicato le lunghe riflessioni del primo capitolo.

La strategia che seguirò in questa parte del lavoro sarà infatti netta, dal punto di vista filologico, nella speranza che da questa scelta possa risultare una chiarezza interpretativa che avrà una ricaduta positiva anche sugli altri aspetti menzionati. Tratterò il *picturing*, seguendo una lettura in parte minoritaria e molto recente, come una *teoria dell'esperienza* pre-concettuale e come una sorta di teoria 'cognitiva' del rapporto fra mente, umana e animale, e mondo. Per farlo, propongo di seguire un concatenamento di testi che può apparire a prima vista deficitario, in quanto non menziona tra i testi principali SM e TC. Propongo, avendo già esplicitato le pagine di SM dove Sellars offre la propria descrizione della sensibilità e delle impressioni 'sensoriali' la compongo, di legare questo scritto a BBK e mostrare in questo modo come il *picturing* vada visto come l'inizio della descrizione sellarsiana della coscienza sensibile. Ciò permetterà di mostrare in che rapporto questa stia con la più generale teoria sellarsiana dell'intenzionalità. In secondo luogo, leggerò le riflessioni presenti in BBK agli scritti sellarsiani dove figura la nozione di 'comportamento regolato' (come SRLG, NAO e BLM) per mostrare come il *picturing* in quanto teoria dell'esperienza finisca per descrivere il comportamento pre-linguistico e pre-concettuale di un organismo vivente. Il 'concatenamento' proposto rende così possibile mostrare come proprio guardando al *picturing*, concetto sicuramente poco studiato dalla critica, sia possibile avere un quadro più esaustivo di cosa possa essere intesa, veramente, come la 'filosofia della mente' sellarsiana, quella filosofia che è stata aperta dalla critica di EPM alla datità. Infine, dando il giusto valore alla funzione del *picturing* emergerà con più chiarezza il modo più corretto in cui leggere la teoria sellarsiana dell'intenzionalità, mostrando come essa possa essere libera da quelle dicotomie (intenzionale – causale; normativo – naturale) che sono state molto spesso poste dagli interpreti e specialmente dagli autori della sinistra sellarsiana.

2. *Being and Being Known* e la differenza tra *picturing* e *signifying*

Il concetto di *picturing* fa la sua comparsa per la prima volta in *Being e Being Known*, saggio pubblicato da Sellars nel 1960 e ingiustamente trascurato dalla critica che si è occupata di questa nozione. Eppure, se si considera che è stato pubblicato solo quattro anni dopo EPM e che in esso figurano in buona parte gli stessi temi trattati nel saggio più famoso è possibile

leggere questi due saggi come se costituissero in realtà un'unica lunga argomentazione. Infatti, prima di introdurre la nozione di *picturing*, Sellars offre una lunga discussione del rapporto fra atti mentali, i loro 'contenuti' e gli oggetti ai quali si riferiscono che è a tutti gli effetti un approfondimento della critica al mito del dato. Questa linea argomentativa è esplicita già dalle prime righe del saggio, che si apre con l'enunciazione della tesi che Sellars vuole difendere:

The purpose of this chapter is to explore what I conceive to be the profound truth contained in the Thomistic thesis that the senses in their way and the intellect in its way are informed by the natures of external objects and events. But while I shall be defending the thesis that knowledge involves an isomorphism of the knower with the known at both the sensuous and intellectual levels, I shall argue that the Thomistic tradition has an oversimplified conception of this isomorphism (BBK: §1).

Lo scopo del saggio è dunque quello di mostrare come sia 'i sensi' che 'l'intelletto' ricevano la propria 'forma' a partire da quella degli oggetti esterni, ai quali si conformano nell'atto del conoscere. Vi è dunque un certo modo di intendere questo principio di 'corrispondenza' che contiene in sé della verità. Il problema, però, sta proprio nel fatto che a detta di Sellars la tradizione tomistica ha semplificato troppo questo rapporto, non tematizzando adeguatamente la *differenza* fra l'isomorfismo che appartiene al senso e quello che spetta invece all'intelletto.

L'alternativa proposta da Sellars è il pensare che gli atti mentali differiscano 'intrinsecamente' in base al rapporto isomorfo che hanno con gli oggetti che ne informano la natura. L'esplicitazione di questa tesi è, nel saggio, preceduta da una lunga dissertazione sul ruolo della 'parola mentale' all'interno della filosofia tomistica. Per i fini che mi sono proposto, è possibile concentrarsi semplicemente sui §§14-17, che chiariscono il senso dell'interpretazione sellarsiana. L'errore che Sellars rinviene nella teoria 'astrattiva' della 'parola mentale' è il pensare il senso come una facoltà già cognitiva, appartenente all'ordine intenzionale della significazione. È questa base che permette di pensare la percezione come una 'astrazione' di proprietà che sono già presenti 'materialmente' negli oggetti. Secondo questo modello, nel percepire (e.g.) un oggetto bianco e triangolare si entra in contatto diretto con le proprietà 'bianchezza' e 'triangolarità', che esistono *materialmente* nell'oggetto percepito (BBK: §15). Tramite l'azione dell'oggetto sugli organi sensoriali, queste nature 'assolute' vengono a esistere *immaterialmente* nell'organo della vista, dal quale poi l'intelletto riesce ad

astrarre i corrispettivi oggetti intellettuali (le ‘parole mentali’ ‘bianco’ e ‘triangolare’) ¹³⁴. In questo modo l’organo di senso è in grado di ‘significare’ la cosa bianca e triangolare, a tal punto che questa teoria può giungere alla parola ‘mentale’, per Sellars, solo perché fa un uso implicito e tacito di una parola ‘sensibile’. Rispetto a questo modo di leggere la natura della percezione, Sellars vuole apportare una modifica, espressa con chiarezza nel §17:

The abstractive theory of concept formation rests on this conception of *sense as belonging to the order of intentionality or signification*. To put it simply, the intellect can get its basic vocabulary from sense because this basic vocabulary already exists in the faculty of sense where it has been brought about by the action of external things. I shall therefore begin my critical discussion of the Thomistic doctrine of the mental word by *attacking this assimilation of sense to the intentional order*. My thesis will be that sense is a cognitive faculty only *in the sense that it makes knowledge possible* and is an essential element in knowledge, and that of itself it knows nothing. It is a necessary condition of the intentional order, *but does not of itself belong to this order*. This thesis was first advanced by Kant, but can, fortunately, be separated from other, less attractive, features of the Kantian system (BBK: §17. Corsivo mio)

Questo passo è particolarmente importante perché mostra il discorso generale all’interno del quale viene affrontato per la prima volta il concetto di *picturing*. Innanzitutto appare con chiarezza come in questo saggio la critica al mito del dato espressa in EPM veda una sua elaborazione: si legge infatti la stessa richiesta di non pensare che la sensibilità sia di per sé una facoltà che ha a che fare col conoscere, e che lo faccia entrando in contatto con dei dati di senso determinati. Il richiamo a Kant mostra poi come BBK possa a tutti gli effetti essere letto come un punto di passaggio fra le riflessioni di EPM e quelle contenute in SM, dove infatti questa differenza kantiana fra senso e intelletto viene ulteriormente approfondita. Dai §20-23 emerge poi come la facoltà del senso, anche in questo testo, sia formata dalle ‘sensazioni’, e che la loro descrizione utilizzata in questo scritto è la stessa che apparirà pochi anni dopo in SM. In particolare, al senso spetta un *isomorfismo* con le proprie cause esterne che è la base per la conoscenza della realtà, pur non essendo in quanto tale intenzionale: esso è quindi chiaramente un antecedente della descrizione di questa facoltà che ho già commentato più sopra. Pochi paragrafi sotto viene fatta l’equazione esplicita tra questo modo di pensare il rapporto fra sensibilità e mondo e la nozione di *picturing*. La seconda sezione del

¹³⁴ Non pretendo che questa analisi restituisca la complessità della nozione di ‘parola mentale’ nella tradizione tomistica; mi limito semplicemente a un commento all’esegesi sellarsiana.

testo si apre infatti con un obiettivo netto, espresso in alcuni paragrafi particolarmente espliciti che vale la pena riportare per intero:

I have argued above that there is a sound core in the Thomistic contention that the act of sense is isomorphic with its external cause, but that rightly understood both terms of this isomorphism belong to the real order, i.e. *neither term, and specifically the act of sense, belongs to the intentional order*. My present purpose is to argue that there is an isomorphism in the real order between the developed intellect and the world, an isomorphism which is a *necessary condition of the intellect's intentionality as signifying the real order*, but is to be sharply distinguished from the latter. [...]

In other words, I shall draw a sharp distinction between what I shall initially characterize as two dimensions of isomorphism between the intellect and the world:

(a) an isomorphism in the *real order*,

(b) an isomorphism in the *logical order*.

I shall use the verb '*to picture*' for the first of these 'dimensions' and the verb '*to signify*' for the second. I shall argue that a confusion between signifying and *picturing* is the root of the idea that the intellect as signifying the world is the intellect as informed in a unique (or immaterial) way by the natures of things in the real order. [...]

I claimed above that although the intellect *signifies the world by virtue of picturing it*, nevertheless signifying and *picturing are radically different relations*, to which I will now add that they take radically different terms. Thus, when we say X pictures Y both X and Y belong to the *real order*, i.e. *neither belongs to the order of intentionality*; and when we say X signifies Y both X and Y belong to the *logical order*, i.e. the order of intentionality. (BBK: §§31-33, corsivo mio).

In questi paragrafi sono espressi molti temi interrelati, che è opportuno commentare separatamente.

1) Vi sono due isomorfismi, diversi fra loro, che spettano rispettivamente al senso e all'intelletto. Il primo deve essere descritto ricorrendo alla nozione di *picturing*, mentre il secondo a quella di *signifying*, che possono essere tradotte, in questa sede, coi termini di 'raffigurazione' e 'significazione'. Queste due 'dimensioni' chiamano in causa, dunque, due diversi tipi di *relazione* col mondo: una che appartiene al piano della 'realtà' e una al piano 'logico' dell'intenzionalità. Sellars pone dunque in essere una dicotomia piuttosto netta fra questi due piani: uno è intenzionale, pertiene alla facoltà 'logica' dell'intelletto, e non 'tocca'

direttamente la realtà; uno è invece ‘reale’, coinvolge relazioni causali tra il senso e le proprie cause esterne ed è totalmente ‘fuori’ dall’ordine intenzionale. L’intelletto è infatti in grado di ‘significare’ qualcosa di appartenente all’ordine reale a causa della sottostante relazione di raffigurazione che funge da base, da ‘contatto’, fra il soggetto e il mondo.

2) L’idea che l’intelletto, e non il senso, stia in un rapporto isomorfo col reale è dovuta, per Sellars, a una confusione fra questi due piani. Questa è la forma che il ‘mito del dato’ prende in questo scritto, cioè l’assimilazione del senso all’ordine intenzionale, come se esso potesse leggere le ‘parole mentali’ direttamente negli oggetti coi quali è in un contatto determinato. Di fondamentale importanza è notare che Sellars nega esplicitamente che il senso possa essere visto come una facoltà che ha a che fare con *segni naturali*, cioè con un certo modo di significazione (cfr. §14, §22). Egli specifica questa richiesta affermando che ad esso non può apparire nessuna struttura ‘categoriale’, nessun oggetto con una tipologia determinata. Il senso non può vedere *che*, soltanto l’intelletto può farlo utilizzando il senso come base (cioè, come causa) per il proprio atto di significazione. Questa posizione è per Sellars intrinsecamente kantiana, e infatti è proprio questa la struttura che si leggerà in SM, dove la sensibilità è vista come ‘esterna’ all’intelletto. Da questo punto di vista l’argomentazione è la stessa di EPM e di SM. È però dalla seconda parte del testo che si può iniziare a leggere un approfondimento di questa posizione, con speciale riferimento al *sensory-cognitive discontinuum* che ho menzionato. Per chiarire meglio cosa intende con questa distinzione fra raffigurazione e significazione e in special modo per dare una descrizione più accurata di cosa intenda col termine *picturing* Sellars ritiene infatti necessario fare uso del lessico tipico del discorso riguardante ‘macchine computazionali, missili guidati e robot’ (BBK: §36). È fondamentale notare che in questo saggio l’esempio del robot antropomorfo del futuro viene utilizzato per spiegare la differenza fra i due modi di relazioni menzionati *in relazione all’uso umano del discorso (human speech)* (alla ‘parola mentale’ intesa in senso tomistico).

I shall simply sketch two different ways in which we would be willing (in one case with a certain measure of reluctance) to talk about the anthropoid robots of the future, as a means of throwing light on what I mean by the contrast between signifying and *picturing in connection with human speech*, and, therefore (promissory-note-wise) in connection with the *mental word* (BBK: §36, corsivo mio).

Ancora una volta si mostra come la nozione di *picturing* abbia la funzione di andare a completare la descrizione del rapporto intenzionale fra mente e mondo proprio là dove una

sua caratterizzazione in termini esclusivamente linguistici appare insufficiente. La descrizione continua poi nel modo seguente:

Suppose such a robot to wander around the world, scanning its environment, recording its 'observations', enriching its tape with deductive and inductive 'inferences' from its 'observations' and guiding its 'conduct' by 'practical syllogisms' which apply its wired in 'resolutions' to the circumstances in which it 'finds itself'. (BBK: §39).

L'esempio che viene fatto in queste pagine è piuttosto semplice: si immagina un robot in grado di emettere frequenze rivolte verso l'ambiente circostante, tali da permettergli di catalogare ciò che gli sta intorno su un nastro interno che registra con delle proposizioni atomiche la serie di 'fatti' che viene ad incontrare. Per di più (§37) il robot è in grado di procedere per associazione induttiva (ad esempio 'notando' che il fulmine precede il tuono) e di correggersi quando una serie di 'proposizioni' viene falsificata da future 'osservazioni'. Le virgolette che Sellars pone su tutte le espressioni utilizzate stanno a indicare che, per ipotesi, il robot si interfaccia all'ambiente circostante in una maniera radicalmente diversa da quella intenzionale tipicamente umana, anche se *per comprenderlo* è necessario il ricorso a espressioni intenzionali. Questo aspetto che viene più volte rimarcato nel corso del testo. Nel §40, Sellars invita il lettore a smettere di parlare del robot in termini intenzionali, adottando invece il punto di vista dell'ingegnere elettronico:

The point I wish to make is that in these terms it makes perfectly good sense to say that as the robot moves around the world the record on the tape contains *an ever more complete and perfect map of its environment*. In other words, the robot comes to contain an increasingly and adequate *picture* of its environment in a sense of 'picture' which is to be explicated in terms of the logic of relations (BBK: §40, corsivo mio).

My purposes [...] will have been served if you can conceive of such a robot, and if you can see in general terms what would be meant by saying that the robot *contained a 'picture' of the world*. For the important philosophical point is that this '*picturing*' would be an *isomorphism in the real order* (BBK: §41, corsivo mio)

Thus the robot would contain a picture of the occurrence of a particular flash of lightning not by virtue of the absolute nature lightning existing immaterially in the robot's electronic system, but by virtue of the correspondence of the 'place' of a certain pattern' on the tape in the system of patterns on the tape to the 'place' of the flash of lightning in the robot's spatiotemporal environment. Since this isomorphism is an isomorphism in the sense of contemporary relation theory which falls *completely within*

the real order, there would be no temptation to say that the robot's environment had 'immaterial being' in the physical habitus of the robot. (BBK: §42. Corsivo mio)

Anche qui emergono due temi principali. Dopo il suo lavoro di esplorazione il robot giunge ad avere scritta sul nastro posto al suo interno una sorta di 'mappa' dell'ambiente circostante: è questa 'mappa' che va vista come l'immagine del mondo che si è impressa nei 'sensi' del robot alla fine del processo di *picturing*. Essa è stata generata in seguito a una serie di rapporti causali col mondo ai quali è seguita una loro 'trascrizione' sul nastro, secondo un particolare 'metodo di proiezione' dipendente dalla struttura del robot. Il processo di *picturing* è paragonato da Sellars al modo in cui lo stilo di un fonografo registra in una 'sorta di immagine' la musica che poi sarà in grado di riprodurre (cfr. BBK: §41). In questo modo viene data una descrizione più ampia di cosa si debba intendere vedendo le sensazioni come *isomorfe*, in senso *differenziale*, agli oggetti che ne sono le cause. Ciò prova che già in questo scritto, come nota Johanna Seibt (2016), la relazione di *picturing* si instaura attraverso una particolare modalità del sentire (*picturing happens by sensing*, afferma l'autrice), a un modo particolare nel quale un dato organismo (qui, un robot) forma una mappa del mondo intorno a lui. L'esempio del fonografo mostra come Sellars fosse affascinato dal fatto che è possibile trascrivere una data relazione in termini che non chiamano in causa un rapporto di 'identità' tra i termini correlati, ma in una relazione differenziale che si basa soltanto su proprietà strutturali. L'esempio del fonografo va proprio in questo senso, ed è qui utilizzato per mostrare come sia possibile parlare di una relazione di rappresentazione che non chiami in causa proprietà 'mentali' o 'intenzionali'.

Un problema che sicuramente è posto da queste considerazioni è dato dal fatto che per Sellars la mappa che il robot viene a trascrivere è *sempre più accurata* man mano che il processo di esplorazione va avanti. Ecco che si ripropongono qui tutti i problemi già menzionati in merito al *picturing* inteso come un dato 'ideale descrittivo'. deVries (2010) pone le domande giuste per mettere in discussione questa interpretazione del lavoro del robot: innanzitutto, la mappa sarebbe vista come più corretta *da chi? Rispetto a quale standard?* È chiaro che soltanto per l'ingegnere che 'leggerà' il nastro sul quale la mappa è inscritta sarà possibile ricorrere a uno standard normativo in base al quale giudicare la correttezza della mappa rispetto a un dato fine, utilizzando come termine di paragone *la propria immagine* dello stesso ambiente. Sembra dunque scorretto anche in questo caso parlare della mappa usando un termine normativo ('corretta'), ma descrivendo la sua genesi soltanto in base a una particolare nozione

di corrispondenza fattuale, generata secondo un particolare sistema di causazione. Anche qui agisce, dunque, quell'ideale descrittivo che è stato tematizzato nella prima sezione di questo capitolo. In parte Sellars potrebbe rispondere che le cose stanno proprio così, ed è soltanto partendo dal punto di vista intenzionale e normativo che i dati del robot possono essere interpretati, senza però negare che essi *sono stati ottenuti* da un ente che, ipoteticamente, partecipa di una razionalità diversa dalla nostra e ha iscritto le sue mappature in base a un rapporto causale, come quello che fa sì che il tronco reciso di un albero rechi in sé i segni che il passare degli anni ha impresso su di lui. In un certo senso è proprio a questo tipo di considerazioni che questo esempio mira.

2.1 Il *picturing* come concetto meta-filosofico: contro la *philosophia perennis*

In secondo luogo, infatti, è chiaro che l'esempio del robot è utilizzato *contro* una data immagine del pensiero, quella tomistica con la sua *parola mentale*, e riveste così una funzione *metafilosofica*. Il robot antropomorfo sicuramente ha nella riflessione dell'autore la funzione di mostrare un modo *diverso* da quello tomistico di considerare il rapporto fra organismo senziente e percezione del mondo circostante. L'errore di cui viene accusata la posizione tomistica è infatti lo stesso che la mia lettura ha cercato di esplicitare già in EPM: l'esempio del robot serve a mostrare, cioè, che l'isomorfismo che è in 'contatto' col mondo non è quello della parola mentale in quanto tale, ma quello che appartiene al senso nel suo essere correlato con la natura degli oggetti esterni. Nel rifiutare la tesi in base alla quale sono le nature 'bianco' e 'triangolare' che si imprimono nella percezione sensibile, Sellars vuole opporsi a due implicazioni di questa tesi:

1) Una posizione di questo tipo è inevitabilmente 'agostiniana' nel suo partire da un mondo già suddiviso in oggetti con proprietà determinate che attendono solo di essere nominati correttamente da una parola che esprime un pensiero immateriale. Questa posizione intellettualizza la sensibilità in quanto la pensa come una facoltà che legge i 'nomi' delle cose nello stesso atto di percepirle, ma così facendo spaccia per contenuti originari quelli che sono invece dei contenuti generati dall'attività intellettuale: essa commette quella che Corman (2013) ha giustamente chiamato la 'fallacia scolastica'. Tuttavia, il motivo più importante che

porta Sellars a separare nettamente un piano causale e uno intenzionale è data da un altro tipo di riflessioni.

2) Il difetto dell'immagine 'perenne' del pensiero, per usare una espressione delle WSN DL (123), è che essa *dona potere causale a una astrazione*, facendo degli oggetti astratti e intenzionali la causa di una percezione. La posizione 'neo-tomistica' sviluppata nel saggio appare infatti come l'alternativa a due differenti modalità di pensare il rapporto mente-mondo, che Sellars trova 'radicalmente sbagliate': la prima è la posizione cartesiana, che postula l'esistenza di 'contenuti intenzionali' aventi 'realità oggettiva' (e non, come gli oggetti fisici, 'realità formale') come mediatori fra la mente e la realtà esterna. La seconda è il realismo estremo 'americano e britannico' (il riferimento è probabilmente a Russell, Moore, e Meinong), che, non soddisfatto della nozione di 'contenuto', ammette l'esistenza di una serie di 'oggetti' che, pur non esistendo in senso proprio, 'sussistono' in un regno indipendente, o hanno diverse modalità di esistenza rispetto a quella fisica, alla quale comunque l'intelletto sarebbe collegato da un dato tipo di relazione (intenzionale, di 'sussistenza' o di 'partecipazione'). Mentre la posizione cartesiana rischia costantemente di cadere nel mito del dato e di portare a uno scetticismo estremo in base al quale la mente avrebbe propriamente accesso soltanto ai contenuti immediati di coscienza, la posizione realista è per Sellars non meno manchevole in quanto moltiplica gli enti ben oltre la necessità e si trova poi con una ontologia difficilmente maneggiabile e soprattutto inconciliabile con una visione naturalistica del rapporto fra mente e mondo. Emerge a mio avviso la continuità sia con le critiche di EPM (volte esplicitamente contro queste due forme di 'datità'), sia con la persistente difesa del nominalismo come strategia più corretta, per un naturalista, in materia di ontologia.

È per *questo motivo* che Sellars in questo scritto separa nettamente una relazione che ha a che fare con la realtà da una che può partecipare di questa relazione solo in maniera 'parassitaria', basandosi sulla prima. In effetti, bisogna dire con chiarezza che, anche se qui Sellars parla di due diversi tipi di 'relazioni', è chiaro che l'intenzionalità che spetta all'ordine della significazione, non essendo legata alla realtà, non è *affatto una relazione*, o meglio: essa è relazionata soltanto a sè stessa. Johanna Seibt (1990) mostra con chiarezza come il *nominalismo* in materia di ontologia costituisca la base teorica della teoria sellarsiana dell'intenzionalità, che è sempre motivata da considerazioni di natura ontologica il cui sfondo è il naturalismo¹³⁵.

¹³⁵ Cfr. a questo proposito le argomentazioni contenute in *Empiricism and Abstract Entities* [EAAE], che sono rimaste sostanzialmente immutate nel corso della riflessione sellarsiana.

Che questa lettura sia corretta è provato dal fatto che in BBK Sellars si riferisce al dibattito con Chisholm, dove è espressa una posizione (riportata in BBK ai §§44-53) che sarà una costante di tutta la riflessione sellarsiana: l'intenzionalità *non è una relazione*, essa è piuttosto una operazione di classificazione che ha come oggetto il linguaggio stesso:

my claim is that the categories of intentionality are nothing more nor less than the metalinguistic categories in terms of which we talk epistemically about overt speech as they appear in the framework of thoughts construed on the model of overt speech (ITM: 522).

Questa argomentazione di Sellars si basa sull'equazione fra intenzionalità e ordine della significazione linguistica. Se il particolare tipo di discorso nel quale ricorrono termini intenzionali è quello nel quale si chiede il *significato* di un termine di un diverso sistema linguistico (questo è ciò che emerge dallo scambio con Chisholm), allora l'intenzionalità non è una relazione perché non lo è il *significato*. In BLM, uno degli ultimi scritti sellarsiani dove la nozione di *picturing* ricorre nuovamente, l'argomentazione nominalista è la stessa e, in una risposta a Quine, viene nuovamente espresso questo problema:

I suspect that our major disagreement continues to lie in the area of ontology. *I simply do not see how to fit platonic objects (classes and sets) into a naturalistic framework.* Bluntly put: If sets are basic objects, *how does the mind get in touch with them?* I would use the same strategy with sets as I do with attributes and propositions. Statements about triangularity are to be parsed out as statements about any -triangular*. We 'get in touch with triangularity' by acquiring the ability to use -triangular- tokens. (BLM: §190. Corsivo mio)

Fare dell'intenzionalità linguistica una relazione ha dunque per Sellars ricadute inaccettabili sul piano dell'ontologia, e ciò deve essere tenuto presente¹³⁶. Nelle *Notre Dame Lectures* egli rimarca ancora questo punto

I love relations and I mean that literally and figuratively. *I am not against relations.* I'm against a *relational theory of meaning* and I deny that the word 'means' stands for a relation. In order for an expression to mean something *there must be lots of relations involved* but I'm just denying that the word 'means' itself functions as a relation word. (WSNDL: 122).

¹³⁶ È proprio per questo motivo che egli deve introdurre una 'discontinuità' nel continuum di Quine' (BLM: §191).

Vi è dunque un piano di *relazioni* che fanno sì che una espressione ottenga il suo significato, ma queste relazioni non sono esse stesse comprensibili ricorrendo alla nozione di significato (*meaning*). In questa sede Sellars definisce la propria ontologia come basata su oggetti concreti (*ontology of concreta*, WSNDL: 122), e il suo timore è proprio che fare del significato e dell'intenzionalità una relazione finisca per ammettere nella propria ontologia degli oggetti astratti per poi ipotizzare un tipo di rapporto particolare col quale la mente entrerebbe in contatto con loro.

Tutta l'argomentazione del testo è posta precisamente contro questo bersaglio. La discussione, svolta in precedenza, sul mito del dato 'categoriale' può ora mostrare i suoi frutti e aiutare a comprendere l'ampia portata che il concetto di *picturing* riveste fin dall'inizio nella riflessione di Sellars. Il fatto che la teoria meccanica (col suo punto di vista dell'ingegnere) e in particolare la cibernetica (cfr. §59) offrano degli strumenti in grado di tematizzare la relazione sistemica tra organismo/macchina e ambiente in termini che non sono quelli mentalistici e intenzionali tipici della *philosophia perennis* è per Sellars una dimostrazione del fatto che la filosofia reca sempre con sé una data ontologia 'implicita', un insieme di presupposti in merito al rapporto fra intenzionalità, vita mentale e significato, e che per sfuggire da questa *impasse* è necessario passare attraverso un diverso sistema di assunti e di presupposti ontologici. Con una domanda: posto che vi è una relazione fra il soggetto e il mondo (solo uno scettico lo negherebbe), è possibile scoprire *la natura di questa relazione* soltanto tramite una *riflessione* che si limiti alle risorse offerte dall'immagine manifesta? Una buona parte della tradizione occidentale, da Platone a McDowell, risponderebbe di sì, mentre Sellars è fermo nel rispondere di no, e questo è anche il motivo per il quale egli (contro McDowell 2009: cap. 13) si rifiuta di ammettere che il significato e l'intenzionalità siano una relazione. Infatti, come ho argomentato più sopra, ciò per Sellars è impossibile perché l'immagine manifesta non può difendere sé stessa rimanendo 'dentro di sé' senza cadere nel mito del dato 'categoriale', che assume come 'data', appunto, una relazione (di qualsiasi tipo essa sia) che fungerebbe da base per la speculazione e non potrebbe essere dunque da essa *ri-categorizzata*.

L'esempio della macchina ha dunque la funzione di mostrare come una entità non 'intenzionale' (se con questo termine si intende l'intenzionalità concettuale) sia in grado comunque di orientarsi nel mondo e di assumere una certa serie di *habitus* induttivi semplicemente procedendo attraverso una serie di tentativi ed errori che lasciano una traccia

nella memoria interna del dispositivo. La domanda fondamentale alla quale la distinzione fra *picturing* e *signifying* deve rispondere è posta soltanto nell'ultimo paragrafo del saggio:

But what sort of thing is the intellect as belonging to the real order? I submit that as belonging to the real order it is the central nervous system, and that recent cybernetic theory throws light on the way in which cerebral patterns and dispositions picture the world. (BBK: §59. Corsivo mio).

Questa domanda mostra che per Sellars la relazione *mente-mondo* è un *explanandum*, e non un *explanans*, e la 'filosofia perenne' ha sempre commesso l'errore di confondere questi due termini. Come nota Carl Sachs, il problema con la teoria 'relazionalista' della verità (nel saggio esemplificata dalla teoria della parola mentale) è l'assumere che

the intellect qua relatum is the intellect as it initially encounters itself within the manifest image, i.e. by engaging in reflective analysis. The signifying/picturing distinction allows us to reject this assumption once we notice that how the intellect encounters itself in the manifest image (i.e. as discursive understanding) is not how the intellect appears in the scientific image (i.e. as neurocomputational representations) (Sachs 2019: 11. Corsivo mio)

Sachs mette così brillantemente in luce il motivo metafilosofico che porta Sellars a postulare questo tipo di distinzione, e anche il motivo (ora lo si capisce con maggiore chiarezza) per il quale non pensare una differenza fra sensibilità e intelletto finiva per portare la filosofia a cedere all'idealismo (sia esso husserliano, come appare nelle WSNDL o hegeliano, come si legge in SM). È questa la critica mossa da Sellars a Husserl, in entrambe le *Notre Dame Lectures* a lui dedicate (cfr. WSNDL: 91ff., 285-286). In questa sede, dopo aver espresso una certa stima verso Husserl (descritta come una «genuflessione verso la riduzione fenomenologica» (WSNDL: 231)), Sellars lo accusa di essere pur sempre 'radicato nella filosofia perenne', e per questo inizia a prendere le distanze dal suo modo di fare filosofia.

Sellars infatti chiama in causa la 'contemporanea teoria delle relazioni', affermando che è a questo campo di studi che bisogna rivolgersi per capire il 'soggetto' che il concetto di *picturing* vorrebbe catturare. Nel paragrafo conclusivo viene citata anche la teoria cibernetica, affermando che essa può «gettare luce sul modo in cui pattern e disposizioni cerebrali siano in grado di raffigurare il mondo». Generalmente la critica ha ignorato che, proprio nel saggio in cui il concetto di *picturing* viene introdotto per la prima volta, Sellars offrì delle coordinate piuttosto precise sulle teorie scientifiche alle quali egli aveva guardato per coniarlo¹³⁷. Ciò che

¹³⁷ Le uniche eccezioni che ho trovato sono Seibt (2016) e Sachs (2019).

è importante per la presente analisi è che egli introduca questo concetto per mostrare come la natura della relazione soggetto-mondo debba essere *oggetto* di una serie di discipline scientifiche, in modo tale da mettere in discussione l'immagine del pensiero che la filosofia tradizionalmente ha assunto pensando che la riflessione possa da sola bastare a rivelare la natura del suo oggetto. Ciò permette di inquadrare storicamente questo concetto in maniera più chiara. Se si considera che questo articolo è stato pubblicato nel 1960, soltanto 17 anni dopo l'attivazione del primo computer della storia¹³⁸, quando la stessa idea di un 'computer antropomorfo' era ancora più dominio della fantascienza che dell'ingegneria, è necessario apprezzare le intuizioni sellarsiane considerandole, come l'autore stesso richiede, come delle 'note provvisorie', in grado di delineare una serie di prospettive che soltanto in anni futuri sarebbero state completate.

2.2 Conclusione di questa sezione: alcuni problemi

In questa sezione ho cercato di offrire una analisi esaustiva dei vari temi che hanno portato Sellars all'elaborazione del concetto di *picturing* in questo primo saggio. Ho esaminato, in primo luogo, il rapporto fra i due ordini della raffigurazione e della significazione, e l'immagine dell'intenzionalità che fungeva da base per il pensare questa differenza. Ho poi descritto l'esempio del 'robot antropomorfo' che è servito a Sellars per dare una descrizione più esaustiva di cosa intendesse con la nozione di *picturing*, esaminando la potenzialità di questa analogia. Vorrei ora porre l'attenzione su alcuni problemi che collocheranno il testo in una prospettiva più ampia e orienteranno l'ultima parte della presente analisi. Una domanda che lo scritto invita a porre è se, e in che termini, sia possibile considerare l'intenzionalità una *relazione*. Nel suo commento a BBK, McDowell (2009: cap 13), accusa la posizione sellarsiana di essere eccessivamente dicotomica: la significazione, afferma, appare relazionarsi soltanto al linguaggio, senza alcun contatto col reale, e la raffigurazione del mondo sembra 'slegata' dal poter significare qualcosa. Sellars separerebbe così nettamente, per motivi ontologici, una intenzionalità linguistica da una serie di relazioni causali da lui descritte tramite il ricorso al *picturing*, alle quali nega di poter essere 'segni' intenzionali di qualsiasi struttura. Queste premesse generano il problema posto da McDowell in *Mente e Mondo*: la relazione di significazione così descritta sembra uno *spinning in the void*, un girare a

¹³⁸ *Eniac*, nel 1943.

vuoto, e dunque Sellars ha bisogno del *picturing* per ripristinare un contatto col mondo che sembra altrimenti perduto. Ecco porsi lo stesso problema emerso dall'analisi di SM, del quale questo scritto fornisce la base. Per quanto sia necessario, il contatto sensibile col mondo, pensato nei termini posti in questo scritto, sembra a McDowell infatti incapace di essere utilizzato come *guida* per l'intelletto che abiterebbe come in un separato ordine della significazione.

Questo particolare nodo concettuale è di fondamentale importanza, come ha notato Jocelyn Benoist (2007), definendo il 'dibattito' fra Sellars e McDowell sull'intenzionalità come uno dei più significativi del nostro tempo. Di fronte a questa opposizione si aprono, afferma il filosofo francese, apparentemente due strade. Si può fare come McDowell, per il quale l'intenzionalità è una relazione: non vi è dunque alcun bisogno del *picturing* e si può ammettere che già nella sensibilità si apre un mondo che è poi quello che *riconosciamo* come tale nel giudizio, instaurando così un *sensory-cognitive continuum*. Si amplia l'ordine intenzionale mantenendo però l'equazione fra intenzionale, concettuale e linguistico. Ciò però implica una difesa dell'immagine manifesta con la sua premessa che l'intelletto sia 'in rerum natura' così come appare a sé stesso nella riflessione. Oppure si fa come Sellars in questo scritto, e si riconosce che l'intenzionalità è linguistico-concettuale, negando però ad essa lo statuto relazionale, in quanto si riconoscono i limiti che si pongono con questa identificazione, le cui implicazioni ho lungamente commentato. Allora il *picturing* è necessario ma, nota Benoist, ci si imbarca in una serie di problematiche speculazioni che sembrano non dare giustizia all'esperienza.

Benoist pone però una terza via, a suo dire non perseguita da nessuno dei due filosofi, che lui descrive basandosi su considerazioni fenomenologiche. Essa si basa sull'estendere lo spazio intenzionale *oltre* lo spazio dei concetti. Si mantiene dunque quel *sensory cognitive discontinuum* che era il fulcro del dibattito tra McDowell e Dreyfus, ma si nega l'identità fra intenzionale e concettuale. Lo spazio concettuale si pone dunque come linguistico *e* intenzionale, *ma* si ammettono intenzionalità (cioè, percezioni di strutture, di forme dotate di un senso) anche senza linguaggio, con particolare riferimento al ruolo che il corpo gioca nello strutturare la nostra esperienza. Per Benoist Sellars non può perseguire questa via, perché la paura di commettere il mito del dato (con la sua confusione dell'ordine epistemico con quello causale e esperienziale) e la volontà di uscire dal 'relazionalismo' tipico della *philosophia perennis* fanno sì che qui egli *neghi* qualsiasi intenzionalità alle relazioni di *picturing*.

Come ho già avuto modo di mostrare ampiamente, io ritengo invece che le cose non stiano esattamente così, e che BBK deve essere visto come *l'inizio di una riflessione* che si comprenderà più avanti, guardando agli scritti più tardi, e non bisogna reificare questo punto della riflessione sellarsiana nella sua immagine definitiva. Ma questa immagine può essere problematizzata ricorrendo anche a questo scritto. È vero che per definire il *picturing* egli dispone, in questa sede, soltanto di una relazione di causalità esemplificata dal robot. Tuttavia ciò avviene anche perché la prospettiva epistemica assunta da Sellars lo induce ad approcciare la relazione di *picturing* non tramite la 'riflessione' o la descrizione, ma ricorrendo all'ontologia delle scienze a lui contemporanee, con particolare riferimento alla cibernetica e alla teoria dei sistemi. Soltanto Seibt (2009, 2016) e Sachs (2019) notano l'importanza di questa strategia metafisica nell'elaborazione del concetto di *picturing*. Ciò permette di circostanziare la prima descrizione di questo concetto agli anni nei quali fu prodotto. Senza pretesa di esaustività¹³⁹, basterà notare che Nel 1960 siamo ancora nell'era delle GOFAI, come le ha definite John Hugeland, le *Good Old Fashioned Artificial Intelligence(s)*, un modo di pensare l'intelligenza artificiale che ha conosciuto da allora, ovviamente, varie modificazioni. Verso la fine degli anni '50 Newell e Simons avevano mostrato che un computer poteva essere utilizzato non solo per effettuare calcoli aritmetici, ma che i 'bits' presenti nel programma potevano essere correlati con stati di cose nel mondo tramite un particolare codice interpretativo che trattava le stringhe di bit come unità simboliche, fornendo loro le 'regole' per stabilire questa correlazione. È proprio questo l'orizzonte di riferimento, certamente ancora provvisorio, rispetto al quale il concetto di *picturing* era stato concepito, e che deve essere visto come la chiave di lettura più corretta del ricorrere all'esempio del robot. Esso svolge così la funzione di mostrare una *relazione* organismo-ambiente che sia libera dal ricorso al lessico 'perenne' degli 'atti mentali' e al loro relazionarsi a entità astratte. Se il robot antropomorfo risente della caratterizzazione tipica delle GOFAI, d'altra parte sembra guardare 'al futuro' verso nuovi sviluppi di questa concezione. Seibt invita a riflettere, a questo proposito, sul fatto che «i primi esempi fatti da Sellars del *picturing in atto* sono strutture processuali, meccaniche e non lineari, implementate fisicamente da algoritmi in grado di apprendere tramite causazione 'circolare' (*feedback loops*)» (Seibt 2009: 269-270). Ciò vale, oltre che per il robot antropomorfo di BBK, anche per il missile 'auto-guidato' di NAO (V, §47ss; 123; 106ss). Mi interessa porre l'attenzione su questo punto per un motivo particolare,

¹³⁹ Cfr. a questo proposito i commenti in merito fatti da Boone – Piccinini (2016)

relativo al tipo di indagine che si sta svolgendo: fu proprio muovendo una critica ai presupposti cognitivisti tipici delle GOFAI che Dreyfus, nel 1972, col suo *What Computers Still Can't Do* invitò filosofi e scienziati cognitivi a porre in questione il 'cartesianesimo implicito' in questo orizzonte teorico di riferimento, ammettendo una intenzionalità corporea e pre-simbolica che a suo dire avrebbe segnato il futuro della progettazione dell'intelligenza artificiale¹⁴⁰. Se si considera che questa critica era anche al centro di *The Embodied Mind*, testo che ha portato all'emergere delle correnti enattive dalle quali questa indagine è partita, si può capire l'importanza di guardare ai robot sellarsiani in maniera differente. In effetti, anche se qui non appare con grande chiarezza, il robot antropomorfo ha un 'corpo' e il suo processo di trascrizione si basa su una serie di 'abitudini' comportamentali assunte nel corso della propria esplorazione.

This *picturing* cannot be abstracted from the mechanical and electronic processes in which the tape is caught up. [...] It is a map only by virtue of the physical habitus of the robot, i.e. by virtue of mechanical and electronic propensities which are rooted, ultimately, in its wiring diagram. (BBK: §40)

Questa prospettiva permette di vedere come qui, sebbene non in maniera chiara, il *picturing* possa essere visto come quella che i fenomenologi enattivi hanno chiamato una *intenzionalità pre-discorsiva*, andando dunque nella direzione indicata da Benoit. È possibile così interpretare la differenza fra *picturing* e *signifying* non tanto come la differenza fra 'cause' e 'ragioni' (come McDowell vorrebbe), ma come quella fra due modi di relazionarsi al mondo: uno segnato da una normatività pratica e situazionale, l'altro da una normatività epistemica e razionale. Uno trova la propria giustificazione nella relazione organismo-ambiente, l'altro nella capacità *discorsiva* tipicamente umana. La differenza fra 'esperienza' e 'conoscenza', che era stata delineata tramite la lettura di EPM, trova così una sua declinazione pratica nella differenza fra questi due modi di pensare la relazione col mondo. Ho esaminato nelle sezioni precedenti i motivi sistematici e teorici che stanno alla base di questo modo di leggere il *picturing*, tramite il quale la nozione di esperienza pre-concettuale può essere pensata senza ricadere nelle due forme del mito del dato esaminate, quello epistemico e quello categorico. Nella sezione che segue mostrerò, in conclusione, la pervasività di questa nozione in altri testi meno celebri del pensiero di Sellars.

¹⁴⁰ Cfr. Dennett (2019) su questo punto.

3. Dai robot ai ‘sistemi rappresentativi animali’. Il *picturing* come relazione intenzionale

L’obiettivo di questa sezione è mostrare alcuni sviluppi del concetto di *picturing* che lo liberino da una buona parte dei difetti messi in luce dalle critiche di McDowell e Benoit riportate sopra. La presente analisi intende rispondere dunque a tre problemi principali:

1) In SM veniva rivendicata una autonomia della sensibilità, che facesse da guida all’intelletto nella produzione dei propri concetti. Eppure, in quella sede essa era concepita come ‘pura ricettività’ (*sheer receptivity*), e dunque vista come intrinsecamente *passiva*. Questa concezione aveva come ricaduta il pensare la relazione col mondo in maniera causale, tramite un rapporto di *isomorfismo* col reale assicurato dalla nozione di *picturing*. Rimaneva però problematico come questo ruolo potesse essere svolto da una nozione non normativa.

2) In BBK, ho sostenuto, il *picturing* inizia a essere concepito come una relazione dinamica con l’ambiente; eppure essa è, per i motivi menzionati, pensata in una maniera ‘meccanica’ che da un lato tenta di risolvere, ma dall’altro ripristina alcuni problemi che saranno poi esplicitati in SM. Il *picturing* è infatti estromesso dall’ordine della significazione.

3) Generalmente chi utilizza il concetto di ‘intenzionalità pre-discorsiva’ si riferisce al ruolo giocato dalla corporeità nella cognizione. Eppure, l’esempio del robot non sembra sufficiente per attestare la presenza di una intenzionalità corporea in Sellars.

Conseguentemente la trattazione che segue sarà divisa in tre parti, in modo tale da rispondere ai problemi menzionati. Essa proseguirà dal punto (3) al punto (1). Come prima cosa esaminerò un modo sellarsiano di intendere l’intenzionalità corporea. In secondo luogo, servendomi di questa nozione, mostrerò alcuni sviluppi della concezione del *picturing* che avvengono quando Sellars inizia ad accostarlo non tanto ai robot, ma a quelli che egli chiama ‘sistemi rappresentativi animali’: ciò permetterà di vedere in questa nozione una forma di intenzionalità comportamentale. Ciò mi permetterà anche di esaminare la modificazione della concezione sellarsiana del rapporto fra sensibilità e intelletto.

3.1 *A Semantical Solution to the Mind-Body Problem. Un commento*

Il saggio appena commentato si concludeva con la domanda: che cos'è l'intelletto *in quanto* appartenente all'ordine reale? E la risposta data da Sellars era che esso andasse identificato col sistema nervoso centrale¹⁴¹. Il modo con cui questo scritto, pubblicato nel 1960, si conclude, è identico a uno scritto di poco antecedente, ovvero *A Semantical Solution to the Mind-Body Problem* [SSMB]. È proprio a questo stesso scritto che Sellars si riferisce in PR, cioè nel saggio pubblicato su PPR dove difendeva il 'realismo fisicalista' del padre. Anche qui, l'obiettivo è quello di delineare una 'identificazione' del mentale col corporale che renda possibile pensare che ciò che 'in propria persona' è conosciuto *come* un pensiero, in *realtà* sia un evento neuro-fisiologico. Avendo già commentato a lungo la posizione sellarsiana in merito alla cosiddetta 'naturalizzazione' della coscienza, ciò che mi interessa ora è offrire una lettura di questo scritto che sia strumentale ai miei scopi: voglio infatti mostrare come proprio qui Sellars inizi a pensare, sebbene in maniera implicita, una intenzionalità 'corporea' che fungerà da base per il proseguimento dell'argomentazione. Voglio cioè mostrare come anche in questo scritto che è da lui ritenuto come 'fisicalista', emerga in realtà una prospettiva di naturalizzazione della mente che è congeniale a quelle esaminate nel primo capitolo. Inoltre, questo permetterà di slegare la nozione di *picturing* dalla sua versione più 'meccanica', che emerge in BBK.

Lo scritto ha come obiettivo lo stabilire la possibile *identificazione* del lessico mentale con quello degli stati corporali. La soluzione è definita appunto 'semantica' perché ciò che Sellars si propone di fare è confutare il dualismo filosofico, sia contemporaneo che classico, più che difendere una particolare teoria scientifico-psicologica. Parte dello scritto mette in scena un dialogo fra Hyla e Filone, secondo il modello berkeleyano: Hyla è un alter ego di Sellars stesso, mentre Filone riveste i panni del filosofo 'perenne' che difende l'irriducibilità del mentale al fisico¹⁴². L'argomentazione di Filone si basa su due punti principali: 1) l'irriducibilità dell'intenzionalità e 2) l'identificazione fra l'intenzionale, il mentale, ed il razionale usando dunque l'intenzionalità come discriminante tra lo psichico ed il fisico

¹⁴¹ Questa tesi, però, in linea con la particolare natura del naturalismo sellarsiano esaminata nel capitolo terzo, va vista come provvisoria: è necessario ammettere che, col modificarsi delle teorie prese come riferimento ontologico per questa identificazione, al 'sistema nervoso centrale' possano essere sostituiti altri referenti che rispondono meglio alle categorie scientifiche a loro contemporanee.

¹⁴² La posizione da lui espressa in questo scritto è chiaramente un adattamento di quella di Chisholm che è già stata commentata.

(SSMB: §29). In merito a questa tesi, Hyla-Sellars afferma di essere d'accordo: egli infatti difende l'irriducibilità dell'intenzionalità ad un linguaggio puramente estensionale ed è d'accordo nel ritenere che l'intenzionalità sia *il* fenomeno mentale, a tal punto che non si potrebbe dire che 'Jones ha uno stato mentale' senza dire con ciò che questo stato è intenzionale (SSMB: §30). La dicotomia presente in BBK è quindi già presente in questo scritto. La proposta di Hyla è però più complessa di quella di Filone: egli prima insiste sul fatto che il significato di una espressione va compresa prendendo in considerazione le sue implicazioni in merito alle abitudini e disposizioni di chi la proferisce, e su questo anche Filone si mostra d'accordo. Poi ricorda che di per sé l'operatore *means* non menziona nessuna abitudine, né mentale né corporale, sebbene ci (a noi) informi delle disposizioni mentali di un certo soggetto. Ecco che Hyla può giocare le sue carte ed invitare Filone a prendere in considerazione la possibilità che «sebbene queste abitudini siano correttamente chiamate *mentali* (in quanto diciamo che 'significano qualcosa'), potrebbero anche essere correttamente chiamate abitudini 'corporali' (ovviamente non 'meramente corporali')» (SSMB: §35). Perché infatti pensare la mente ed il corpo come due categorie escludentesi? Se la caratteristica degli stati mentali è il loro significare qualcosa, perché non potremmo dire che «uno stato mentale è uno stato corporale che *significa qualcosa*»? (SSMB: §35) La definizione così proposta è la chiave per la soluzione del problema mente-corpo secondo Sellars, e può essere, a mio avviso, vista come una 'estensione' del concetto di intenzionalità in linea con quella raccomandata da Benoit. Hyla infatti per prima cosa afferma che una lettura della «letteratura filosofica dedicata alla *fenomenologia descrittiva* del mentale» (SSMB: §38, corsivo mio) suggerisce di individuare come termine 'base' del lessico mentale l'espressione 'atto di pensiero', seguita da 'about' e da un termine non mentale. Si può notare come questa definizione richiami il modello 'atto-contenuto' husserliano, nonché la distinzione paterna fra 'contenuto' e 'oggetti'. Dopodiché afferma che questa definizione è però 'ridondante' (SSMB: §39), in quanto la si può ridurre al solo termine 'about': è possibile per Sellars ri-definire un pensiero come un «'evento che si riferisce a qualcosa' [*an event which is about something*]» (SSMB: §39). È importante notare come questa definizione non menzioni alcun elemento mentale; l'unica categoria che compare in essa è quella di 'evento', che è una categoria ontologica che non ha nulla a che fare col lessico degli atti mentali, per Sellars sempre problematico. A chi gli obiettasse che bisognerebbe dire 'un evento *mentale*' Sellars risponde che «sicuramente 'mente' e 'mentale' devono essere definiti riferendosi al pensiero, e non viceversa» (SSMB:

§39). Questa definizione per me non vuol dire altro che questo: l'intenzionalità (l'essere *about something*) è più fondamentale del 'mentale'. Ma se è possibile definire un pensiero in termini indipendenti dal lessico mentalistico allora è aperta la possibilità, per Hyla, di sostenere che «enti che sono correttamente detti avere 'aboutness', e dunque essere pensieri, *siano stati corporali* (sebbene non *meri* stati corporali)» (SSMB, §40, corsivo mio).

Cosa intende Sellars col dire «non *meri* stati corporali»? La mente non può essere identificata con ogni corpo, con una roccia o una pietra; bensì con il corpo con una *disposizione* particolare: ciò che Hyla propone è «l'identificazione delle *menti* con i corpi *in quanto* hanno la disposizione ad avere stati dei quali si può correttamente dire che 'significano *qualcosa*'» (SSMB: §36). Questa espressione indica che qui Sellars stia implicitamente affermando che ciò che a lui fa problema è la descrizione della significazione e dell'intenzionalità 'corporea' con le categorie degli atti *mentali*, e non l'ammissione di una significazione di questo tipo *in quanto tale*, anche se essa avviene *sotto* il livello del linguaggio (che è, per Sellars, ciò che distingue la vita 'mentale' di un soggetto adulto). Anche per gli uomini questa coscienza sensibile non è trascurabile: se vi è un senso nel quale gli uomini *sono consci* e le macchine no questo non è da ricercare «nell'Intelletto' ma nel fatto che gli uomini hanno 'sensazioni ed immagini» (SSMB: §52). Vi è per Sellars una profonda unità fra la mente ed il corpo che gran parte della tradizione ha sottovalutato, ma ciò non si accompagna, come ho mostrato ampiamente, ad una concezione riduttiva della mente o della coscienza. Inserire queste argomentazioni nel contesto più ampio che è stato offerto tramite l'analisi delle due forme del mito del dato, permette di comprendere come qui Sellars non stia implicando che vi è un livello di coscienza, la sensazione, più 'fondativo' di quello 'mentale' (cioè di quello che in BBK è chiamato 'propriamente intenzionale'). Egli non intende ritornare 'indietro' rispetto a Kant e dire che per capire come stanno le cose nel mondo non dobbiamo servirci della facoltà discorsiva dell'intelletto, che opera mediante giudizi, ma invece della sensibilità, che opera mediante intuizioni. Queste proposizioni enucleano perfettamente le due forme del mito. Qui la strategia di Sellars si basa sul dividere due 'livelli' di coscienza e dunque due usi dell'intenzionalità: uno epistemico, e dunque *discorsivo* e *mentale* (per Sellars questi termini si coimplicano) e uno che, pur essendo *relazionale* non è *cognitivo*, non pone cioè nessun contenuto nello 'spazio delle ragioni', nel quale, appunto si è *responsabili per ciò che si dice*.

we can say that there is indeed a sense of 'consciousness' distinct from both 'mere aboutness' and 'awareness', and more basic than either. However, consciousness in this

sense is not a *cognitive* or *mental* fact, even though if we were not thus conscious, that is, if we did not have sensations, we would not come to have thoughts, and even though 'Jones is aware of y' entails 'Jones has a sensation'. (SSMB: §53. Corsivo mio).

È proprio a questo saggio che Rosenberg (2007) si riferisce nel suo commento alle *Carus Lectures*, per mostrare la pervasività della posizione emergentista di Sellars, proprio in relazione al modo più corretto di concepire l'identità fra la mente e il corpo. Avere la sensazione di un colore non è essere *consapevoli* (*aware*) della natura di questo colore, se con questo termine intendiamo la conoscenza proposizionale ed essenzialmente giudicativa che l'uomo adulto possiede. Tuttavia avere sensazioni è una condizione necessaria per avere concetti; a tal punto che non potremmo averli senza avere anche una sensibilità. Ciò che risalta particolarmente in questo scritto è proprio che Sellars parli di un livello di *coscienza* che è più basilare di quello *cognitivo* che per lui si identifica col mentale, e legghi questo livello di coscienza a una *aboutness* (cioè, direi io, a una *intenzionalità*) propria del corpo. Questo commento è stato perlopiù trascurato, come è stato mostrato, eppure è del tutto fondamentale per comprendere il progetto sellarsiano e, anche, la nozione di *picturing*. Per capire come, è necessario mostrare ora uno sviluppo della concezione sellarsiana della sensibilità che chiama in causa tutti i temi trattati.

3.2 La danza dell'ape, il carattere avverbiale delle sensazioni e l'intenzionalità comportamentale

In un saggio solo di un anno precedente a SSMB, *Mind, Meaning and Behaviour* [MMB], Sellars utilizza una argomentazione identica a quella appena presentata per pensare una identificazione del mentale col corporale. Questa identificazione si basa, anche qui, sul riconoscere che il termine 'aboutness' è sinonimo del termine 'significato' (*meaning*), per poi ammettere che anche gli stati corporali possono essere visti come significanti qualcosa. Egli però aggiunge alcuni commenti interessanti per i miei scopi e, nel definire il livello di coscienza non cognitivo proprio delle sensazioni, egli afferma:

Prichard has correctly pointed out that *seeing a color is not cognizing a color*. Ducasse's insight that *tasting a taste is like waltzing a waltz* was vitiated only by his failure to appreciate that *tasting a taste is not cognizing a taste*.

To see colors, hear sounds, etc., is, in one sense of this everyday term, to be conscious, but not *cognitively* conscious. The latter involves aboutness, the former does not. Seeing a color is not a *mental* activity.

The epistemological notion of the givenness of colors, sounds, etc., must not be confused with the notions of seeing colors, hearing sounds, etc. *Givenness is a form of cognitive consciousness* and requires mention of aboutness in its analysis. (MMB: 93-94. Corsivo mio)

Per comprendere questo passo bisogna ricordare che siamo solo quattro anni prima di EPM: il problema che Sellars sta affrontando è quindi il pensare una forma di datità non epistemica. È interessante che egli qui utilizzi una descrizione ‘avverbiale’ delle sensazioni che sarebbe diventata molto presente nella sua produzione quasi vent’anni dopo¹⁴³. Il cuore di una teoria avverbiale delle sensazioni è offrire un modello che sia in opposizione a quello, già menzionato, che si basi sulla differenza fra *atto* e *contenuto*:

Adverbialists' main objective was to oppose the *act-object conception of experience*, according to which experiences are structured by *an act of direct awareness towards a mental object of awareness* (or, at the very least, towards an object which is different from the ordinary physical object of the experience)—in perceiving the world we stand in relation to a mental object. (Jacobson – Putnam, 2014: 556. Corsivo mio)

Se si richiamano alla mente i commenti fatti commentando BBK, emerge a mio avviso con chiarezza come questo modello di concepire il sentire abbia come bersaglio quel modello di pensare la relazione mente-mondo che in quel saggio era esemplificato dal tomismo con la sua ‘parola mentale’. L’importanza di affrontare questa concezione delle sensazioni da questo punto di vista emerge se confrontata con una interpretazione dalla quale ritengo opportuno distanziarmi: nell’analizzare questa teoria sellarsiana, Corti (2021) afferma:

The core insight of adverbial accounts of perception is that perceptual states are *non-relational and not representational in structure*. Applied to ‘sensation’, this means that such states *should not be understood as constitutively involving a relation between a sensing subject and a sensed item* (i.e., as a subject sensing something). Rather, sensations are states modified in a certain way (i.e., occurring in a particular manner). As Sellars writes, in a variation on

¹⁴³ La teoria avverbiale delle sensazioni sarà sviluppata da Sellars in vari contributi futuri, in particolare in *The Adverbial Theory of the Object of Sensation* [ATM] e *Science, Sense Impressions and Sensa: A Reply to Corman* [SSIS]

Ducasse's classical formulation, «to have sensation of blue is to sense blueely ('blue is *not an object but a manner of sensing*') » (ATS: 145). (Corti 2021: 7. Corsivo mio)

Io ritengo che le cose non stiano propriamente così. Sellars non sta, con questa caratterizzazione delle sensazioni, mettendo in questione qualsiasi tipo di *relazione* fra il soggetto del sentire e il mondo. Sta, invece, opponendosi a chi pensi che, nel percepire ad esempio il colore blu, un soggetto abbia un atto 'mentale' il cui 'contenuto' è il colore blu inteso come un *oggetto* determinato di riferimento o di rappresentazione. La caratterizzazione avverbiale delle sensazioni specifica così, a mio giudizio, il tipo di *relazioni* non cognitive, non 'mentalistiche', descritte dalla nozione di *picturing*, ma in una maniera meno 'meccanicistica'. Nel dire che percepire un colore e gustare un sapore sono come 'ballare un waltzer', Sellars intende indicare una attività pratica che, pur non *rappresentando* un certo oggetto *in quanto* dotato di una certa struttura, partecipa di una relazione particolare col mondo che si manifesta in una modalità di sentire. In FMPP questo punto è particolarmente esplicito nel dialogo con la posizione di Firth:

Just as it is logically possible for a sneezing to occur *without there being an awareness of the sneezes a sneeze*, so it is logically possible for a sensing blueely to occur without there being an awareness of a case of blue *as a case of blue* (FMPP: §153. Corsivo mio)

Proprio questa distinzione è ciò che separa una caratterizzazione *ontologica* degli stati di sensazione, che è quella che Sellars sta offrendo con la teoria avverbiale, da una loro caratterizzazione *epistemologica*, che è quella che a suo dire utilizza Firth:

If one is not clear about the above distinction, and conflates the *ontological concept* of sensing blueely with the *epistemic concept* of sensing *a blue item as blue*, then it would seem absurd to suppose that the self-presentingness of an experience of blue involves a logically distinct conceptual act of *believing* it to be a case of blue. *The self-presentingness would seem to be internal to the experience itself*; the sensing blueely which *is* a case of blue, and which is *not* a case of belief, would nevertheless be in itself an awareness of a case of blue as a case of blue; which is the whole point of self-presentingness. (FMPP: §160. Corsivo mio)

L'esempio della danza mira dunque a descrivere il sentire in quanto *evento* che accade, cioè, per usare l'espressione di SM, in quanto *occasione*, anche se questa occasione non è, nel suo semplice accadere, anche il *contenuto* di una rappresentazione concettuale. Negare questa differenza è proprio una delle forme del mito del dato categorico. Questa maniera di

caratterizzare le sensazioni è una costante della produzione sellarsiana: in *Seeing, Seeming and Sensing* [SSS] pubblicato nel 1975 (quasi vent'anni dopo SSMB e MMB) egli ritorna a questa caratterizzazione, prendendo come esempio l'attività di un compositore.

One is tempted to say that the musician not only thinks *about* sounds but also *in* sounds. Thinking about sound [...] can be construed on a *linguistic model* – as ‘inner speech’ using the vocabulary of auditory qualities and relations. Indeed much of the thinking a composer does is conceptual thinking about the relationships of sound pattern [...]. But is not there a *more intimate* relationship between composition [...] and sound? The aspect I referred to above as ‘thinking in sound’? Is not a performer a thinking being even while he performs? The ‘linguistic model’ begins to look far too narrow and specialized to capture the nature of thinking, even at the strictly human level – let alone the sense in which animals think (SSS: §§35-36)

Dopo aver delineato questo esempio, egli afferma che queste riflessioni sono importanti per ogni ‘seria filosofia della mente’ e aggiunge che esse riguardano anche la percezione visiva. Essa, in maniera parallela a quella dei suoni, non può essere vista soltanto come un atto nel quale *we think about colours*, ma fondamentalmente come un’unione con l’immanenza dei colori che va descritta come un *thinking in colours* (SSS: §37). anche in essa vi è una parte dell’atto che è descritta come un *seeing about colours*. Si impongono a questo punto varie riflessioni collegate alle analisi precedenti. Innanzitutto, questa descrizione sellarsiana e il problema che intende risolvere (cioè il rapporto fra linguaggio e sensazione) tocca esattamente i punti nodali del dibattito fra Dreyfus e McDowell. Egli mostra qui di avere una via di mezzo, sebbene più spostata verso il parere di Dreyfus. Pur ammettendo che il pittore è pur sempre un soggetto che ‘pensa’, egli lo fa per Sellars in un *modo* particolare, che non può essere spiegato modellando la sua attività sul modello linguistico e concettuale. L’articolazione linguistica (come avevo affermato nel commento alla lettura mcdowelliana di SM) rende possibile il fare delle nostre sensazioni dei *contenuti* di giudizi, rendendole dunque oggetti di un atto particolare. Ma, prima di questa estroflessione, vi è una relazione sostanzialmente pratica nella quale la sensazione è un’occasione di esperienza, un vissuto immanente che non è ancora un oggetto di pensiero. In secondo luogo, se si considera il caso della percezione visiva, anch’esso già analizzato in precedenza, emerge come qui il ‘contenuto descrittivo-fenomenale’ della percezione esce dalla sua staticità e riceve una trattazione essenzialmente pratica. Infine, Sellars lega questa riflessione al comportamento animale,

affermando che è a questa concezione *embodied* delle sensazioni che bisogna guardare per concepire correttamente il comportamento animale. In SSS: §33, subito prima dei paragrafi appena commentati, egli afferma che non ogni comportamento organizzato è basato su strutture linguistiche. Nello studiare questo comportamento, è naturale e per certi versi necessario vederlo come una forma di ‘pensiero concettuale rudimentale’: nel farlo però è bene essere consapevoli che questa è la *nostra prospettiva*, dalla quale non si può che partire, ma bisogna essere consapevoli che questa è una necessità metodologica che pure rischia di falsare il proprio oggetto.

Questo passaggio al comportamento animale è importante perché proprio nell’analizzarlo Sellars aveva introdotto già in SRLG l’esempio di una famosa danza, quella dell’ape, che è servita proprio per descrivere quella relazione con l’ambiente che sarebbe poi diventata, a partire da BBK, il *picturing*. Ciò che intendo fare è commentare questo passo per mostrare come le riflessioni ‘logico-fenomenologiche’ condotte fin’ora (mi servo dell’espressione di Rosenberg 1986) abbiano implicazioni per questo concetto.

Per farlo è opportuno fare un passo temporale all’indietro e riferirsi appunto a *Some Reflections on Language Games*, pubblicato nel 1954: la data è importante perché mostra come questo scritto sia coevo di SSMB e MMB e solo di due anni precedente a EPM. Se nei primi due saggi veniva discusso il problema della riduzione del mentale a una intenzionalità corporale, specificata con la teoria avverbiale delle sensazioni, nel terzo veniva messo in luce il problema della datità dal quale la presente analisi è partita. Leggere SRLG con queste categorie è dunque particolarmente interessante, perché è in questo saggio che Sellars discute per la prima volta la nozione di ‘mappatura’ dell’ambiente circostante da parte di un organismo senziente. L’esempio della danza delle api fatto da lui in questo lavoro conoscerà grande fortuna perché sarà utilizzato da Ruth Millikan (1984) per la propria concezione del *teleofunzionalismo*, che svilupperà l’idea, espressa da Sellars in questo scritto, che la teoria evolucionistica possa illuminare il modo in cui un dato organismo costruisce una ‘cartografia interna’ dell’ambiente circostante. Senza poter approfondire un tema tanto complesso, mi limito a mostrare la particolare caratterizzazione offerta della danza dell’ape, per sostenere come in essa si mostri una relazione sensibile col mondo che non cade nel mito del dato categorico. BBK sarà scritto solo sei anni dopo, ma questa intuizione sellarsiana sarà recuperata poi in vari scritti tardi, come *Mental Events* (MEV), dove il concetto di *picturing* è espressamente legato alle riflessioni che si possono leggere in SRLG. Ma procediamo con ordine.

What would it mean to say of a bee returning from a clover field that its turnings and wiggings occur *because* they are part of a complex dance? Would this commit us to the idea that the bee *envisages* the dance and acts as it does by virtue of intending to realize the dance? (SRLG: §14. Corsivo nel testo).

La questione posta da Sellars è semplice ma va subito al cuore del problema: è possibile dare una interpretazione di un comportamento regolato senza ammettere che chi è soggetto ad un insieme di regole agisca *in vista* del loro adempimento? Che questa risposta non possa essere accettata è chiaro:

For it requires us to suppose that the only way in which a complex system of activity can be involved in the explanation of the occurrence of a particular act, is by the agent *envisaging the system and intending its realization*. This is as much as to say that unless the agent conceives of the system, the conformity of his behavior to the system must be 'accidental'. Of course, in *one* sense of the term it *would* be accidental, for on one usage, 'accidental' *means* unintended. But in another sense, 'accidental' is the opposite of 'necessary', and there can surely be an unintended relation of an act to a system of acts, which is nevertheless a necessary relation—a relation of such a kind that it is appropriate to say that the act occurred because of the place of that kind of act in the system (SRLG: §12. Corsivo nel testo)

Anche riferendosi all'esempio dell'ape Sellars sostiene che rifiutare una analisi del tipo menzionato non significa negare che «lo schema della danza nel suo complesso [*as a whole*] sia coinvolto nell'occorrenza di ogni singolo ondulamento» (SRLG: §14); soltanto, bisogna farlo senza attribuire «forza causale ad una astrazione». Che cosa può, dunque, spiegare il carattere regolato della relazione fra l'ape e il suo ambiente riferendosi non a supposte entità mentali ma a quella *ontologia dei concreta* che era stata menzionata nelle WSNDL? La risposta che qui inizia a palesarsi è che ciò che può svolgere questa funzione è il *comportamento*, che viene così a rivestire una funzione che, non essendo descrivibile in termini di 'mere cause' (lo stimolo-risposta già criticato da Sellars in *Language, Rules, and Behaviour*: §16), non è nemmeno descrivibile come una *ragione*. In un certo senso, l'ape di SRLG è simile al robot di BBK e al missile auto-guidato di NAO, ma in questo caso sembra che parlare di comportamento sia possibile anche 'fuor di metafora', e in questo modo la nozione di *picturing* vien a dotarsi di una normatività che in SM e BBK sembrava difficile da trovare. Il fatto che

Sellars ricorra alla selezione naturale per spiegare il modo in cui l'ape trova la posizione del nettare è perfettamente in linea con la richiesta meta-filosofica di affrontare il comportamento in esame *passando attraverso* l'ontologia scientifica a lui contemporanea. Millikan (2005, 2016) nota come il parlare di 'mappatura' sia qui dovuto al fatto che, anche se il comportamento delle api è di natura essenzialmente sociale, queste norme non sono affatto *fraught with ought*. Esse non sono norme valutative o prescrittive, ma derivano la loro forza dall'essere in un certo rapporto 'fattuale' (appunto, di *picturing*) con la posizione di un determinato insieme di oggetti, e proprio queste proprietà permettono di spiegare *perché* un determinato comportamento si sia prodotto. L'attenzione è così spostata sulle regolarità o uniformità 'fattuali' che fanno sì che una determinata mossa della danza stia in un rapporto isomorfo (di 'mappatura') con la posizione del nettare più vicino.

Di fondamentale importanza è notare che la norma seguita dall'ape riveste la sua funzione di mappatura senza essere oggetto di una esplicita 'consultazione' da parte dell'animale, ma ponendosi come un principio di regolarità essenzialmente pratica che viene tramandata di generazione in generazione in base al suo successo evolutivo. In NAO Sellars ritorna proprio su questo punto e offre alcuni commenti illuminanti su come questa concezione chiami in causa proprio il pensare il comportamento come dotato di una sua autonoma *intenzionalità*. La strategia che egli segue in questo scritto può essere vista a tutti gli effetti come un proseguimento di quella iniziata in BBK. Egli rivolge innanzitutto alcuni commenti sul modo in cui concepire correttamente il comportamento verbale:

that language *is* a means of communication cannot, of course, be denied. But to pick language up by this handle is to run the risk of getting things upside down. For even more basic is the role of language as that *in which we think*. [...]

I have stressed for many years the primacy of the concept of the free-reined flow of linguistic behavior ('thinking-out-loud' I have called it) in a sound philosophy of mind (NAO: §§7-8, corsivo nel testo).

Lo scritto comincia così, in una maniera del resto identica a BLM e MEV, con una critica del linguaggio come mezzo di comunicazione dei pensieri. Poiché ne ho già offerto un commento precedentemente, mi interessa ora solo notare come Sellars qui richieda di individuare nel *comportamento verbale* la forma primaria della comunicazione, specificando che con ciò intende quel comportamento che non avviene con l'esplicita intenzione di

comunicare qualcosa. Appare qui la stessa caratterizzazione che in SSS e altrove sarebbe stata rivolta alle sensazioni: il linguaggio è visto non soltanto come mezzo di comunicazione, ma in primo luogo come un mezzo *nel quale* avviene il pensiero. L'esempio che egli propone è ancora una volta quello della danza:

Just as the primary form of thinking is thinking-out-loud, so the primary form of communication is a *conversational dance*. The behavior of a couple dancing in the contemporary free-reined style is governed by a complex of general intentions, a fact, however, which is compatible with the free-reined character of the dance (NAO: §9. Corsivo mio).

In maniera simile alla danza dell'ape, questa danza 'conversazionale' esemplifica un livello 'non strumentale' del linguaggio, nel quale esso è *vissuto* più che *usato*. Esso non esprime un pensiero ad esso *interno*, che solo possederebbe intenzionalità, ma realizza una *funzione comunicativa* che sta, per così dire, prima delle intenzioni individuali dei parlanti. L'idea che il linguaggio esprima un pensiero che lo utilizza come mezzo è per Sellars radicata nella convinzione che il comportamento linguistico 'spontaneo' (*free-reined*) non possenga una *intenzionalità intrinseca*, e che quindi dovrebbe riceverla da un atto separato, originariamente intenzionale (§22). È proprio la tesi opposta che invece è difesa in questo saggio:

The truth of the matter is rather that verbal behavior as thinking-out-loud has *intrinsic* intentionality. [...] But we can also say that verbal behavior in the *full-blooded sense* has *intrinsic* intentionality by virtue of the functional roles it embodies. Thinking-out-loud expresses (in a *non-causal* sense of this term) meanings by virtue of *realizing* (in the theatrical sense) these roles (NAO: §23. Corsivo nel testo)

Il comportamento verbale viene descritto quindi come intenzionale in quanto tale, e il suo rapporto col pensiero 'interno' non è quello dell'effetto con la causa, ma è simile a quello che lega un attore al proprio ruolo. Questo è il cuore della tesi, difesa anche in BLM e MEV, da Sellars chiamata '*verbal behaviourism*'. Ci si potrà ora chiedere che cosa ha tutto ciò a che fare con i sistemi rappresentativi animali, che sicuramente non sono dotati di un comportamento che possa dirsi 'verbale'? La relazione fra questi due concetti è mostrata con chiarezza da Sellars stesso, che lega le riflessioni sul comportamento linguistico alla nozione di 'mappa

comportamentale' che viene usata, in questo scritto e in tutti quelli successivi, per illustrare la nozione di *picturing*:

The same general strategy can be applied to puzzles about the map analogy. [...] might there not be a *noninstrumental* mode of 'reading' a map which gives maps their *meaning* and which stand to maps-as-instruments as *propositions* to *messages*?

The expected answer to these rhetorical questions is, of course, yes. Reading maps contributes to the guidance of behavior. Thus these questions can be summed up in one big question: Might there not be a mode of map reading in which a map guides behavior without being used as an instrument to guide behavior? Or, to come to the essential point, without being an intermediate *object*? The answer to this question, we shall see, is an unequivocal yes. (NAO: §§49-50. Corsivo nel testo)

Il *picturing* viene quindi illustrato tramite il ricorso alla mappa, proprio come in SRLG, ma qui viene dato alla mappa un ruolo esplicitamente normativo, in grado di guidare il comportamento che dispone così di una *intenzionalità intrinseca*. Pur non ponendosi come un *oggetto* di attenzione (come il 'contenuto' di un atto di rappresentazione intellettuale), la mappa esercita comunque la sua funzione di guida essendo 'incorporata' nelle abitudini comportamentali del soggetto. Ciò che mi interessa notare è che questa caratterizzazione si accompagna a una modificazione della posizione sellarsiana in merito alla natura dell'intenzionalità comportamentale. Come si ricorderà, in BBK al *picturing* e alla sua relazione col mondo era negata la possibilità di essere *segno* di qualsiasi struttura, estromettendolo dall'ordine della significazione. In NAO, l'esempio col quale Sellars illustra il *picturing* è sempre quello di un robot intelligente e dunque anche qui i problemi posti in BBK si ripresentano. Negli scritti più tardi, dove egli si rivolge al comportamento animale, cioè quello proprio di un organismo, la differenza rispetto a BBK è mostrata chiaramente in quanto, in questi scritti, Sellars ammette con chiarezza che è possibile essere consci di un ente *in quanto (as)* avente una struttura, anche senza possedere un linguaggio. Questa concezione sellarsiana emerge chiaramente anche in *Mental Events*, saggio nel quale è sviluppata nella maniera più chiara la nozione di *sistema rappresentativo animale*. Proprio qui, all'inizio del saggio, Sellars afferma che molti dei suoi interpreti hanno ritenuto che lui sostenesse che la totalità degli eventi mentali (se con ciò si intendono i *pensieri*) siano in quanto tali linguistici. Invece, egli afferma di aver sostenuto il contrario, cioè che i membri di *una classe* di eventi linguistici sono pensieri (MEV: §1). Emerge poi dai paragrafi successivi che egli qui con l'espressione

‘linguistico’ intenda in realtà ‘segnico’, l’essere segno di qualcosa nel mondo, avere un componente anche minimo di significazione. Anche se, afferma, il linguaggio costituisce il nostro modello del pensiero, ciò tramite il quale noi conosciamo, e dunque è primo *nell’ordine del conoscere*, che cosa, si chiede, è primo nell’ordine dell’essere? La risposta è chiara: i sistemi rappresentativi animali (MEV: §5). Questi sistemi rappresentativi fungono dunque da base per lo sviluppo di quelle capacità di ordine superiore che vengono esplicitate tramite l’uso del linguaggio. Nel saggio emerge chiaramente come Sellars assuma una prospettiva emergentista, volta a pensare l’emersione delle capacità logiche propriamente umane a partire dai sistemi rappresentativi animali. Nei §§53-55 egli indica quella che appare a tutti gli effetti una risposta alla teoria della *reliable differential response* propria di Brandom, che ho commentato all’inizio di questo lavoro. Egli esamina il comportamento, ad esempio, di un topo che sia stato allenato a saltare solo quando gli vengono presentati dei disegni con una certa forma, ad esempio quella di un triangolo. In questo caso, afferma Sellars, il topo può essere detto rispondere al triangolo *in quanto* tale, pur non possedendo certamente il *concetto* di un triangolo. La sua risposta, a differenza di quella di un pezzo di metallo che si muova verso un magnete, non è solamente una risposta causale, ma è il risultato della capacità del topo di costruire *mappe* dell’ambiente circostante, nel quale appaiono oggetti salienti per l’organismo in relazione alla posizione dell’organismo stesso. Lo stesso passaggio appare identico sia in MEV che in BLM, saggi coevi:

By virtue of what is a *response* an awareness? The problem is clearly a special case of that of distinguishing, within a naturalistic framework, between natural signs and semantical signs. [...]

As a minimum we can say that to be an awareness, a response must be a *manifestation* of a system of dispositions and propensities by virtue of which the subject constructs maps of itself in its environment and locates itself and its behavior on the map. [...]

Such representational systems or ‘cognitive cartography’ *can* be brought about by natural selection and transmitted genetically, as in the case of the ‘language’ of bees. Undoubtedly a primitive form of representational system is also an innate endowment of human beings. The concept of innate abilities to be aware of something *as* something, and, hence, of *pre-linguistic awarenesses*, is perfectly intelligible. (BLM: §§104-106. Corsivo nel testo)

In BLM, in particolare, la possibilità di una coscienza (*awareness*) pre-linguistica è ammessa richiamandosi alla differenza fra segni semantici e naturali. Mentre i primi rappresentano un oggetto in maniera epistemica, i secondi manifestano una significazione dell'ambiente che è trasmessa tramite un processo di selezione naturale. L'ambiente che circonda l'organismo vivente è così visto come popolato da *occasioni* di esperienze, da eventi che hanno un significato pratico che orienta la vita dell'organismo. È su questa base che i sistemi rappresentativi animali assegnano significato ai propri 'eventi mentali'. In MEV gli eventi 'mentali' (in maniera analoga a quanto affermato molti anni prima in SSMB) vengono definiti come 'eventi rappresentazionali', cioè dotati della capacità di rappresentare e caratterizzare certi oggetti in un dato modo. In base alla mia lettura, possono essere detti eventi *intenzionali*, e ciò mostra ancora una volta come per Sellars sia del tutto aperta la strada di riconoscere che l'intenzionalità è più ampia della concettualità propriamente detta.

By virtue of what *does a certain representational state, p*, of, say, a white rat *represent a certain location X in its environment*? Clearly by virtue of the fact that *p* belongs to a system of representational states $p_i, p_i...$ so related that the system is structurally similar to the spatial structure of its environment, consisting of X_i, X_{ii} [...] But though structural similarity is necessary it is not a sufficient condition for mapping. The representational states must be *so connected with each other and with the rat's locomotor activity* that together they constitute what can not too metaphorically be characterized *as a strategy for finding X*. [...] The root of the idea that symbol *S* represents object *O* is the idea that *S* belongs to a RS in which it is so connected with other features of the system (including *actions*) as to be the focal point of a strategy for finding *O*. Or again, by virtue of which does a representational state, *p*, represent an item as being of a certain character, *f*? The answer is [...] similar: the organism has a strategy for finding *f*. (MEV: §§62-64. Corsivo mio)

La possibilità di classificare un oggetto o un evento come appartenente a una certa classe è dunque, per l'ultimo Sellars, spiegabile sulla base di una strategia pratica per trovare tale insieme di oggetti salienti per l'organismo. Egli, di fatto, assume una posizione molto vicina a quella gibsoniana fondata sul concetto di *affordance*, e fa di questi enti pratico-operazionali i primi 'proto-oggetti' coi quali gli organismi hanno a che fare. I 'segni naturali' descritti in BLM ricevono infatti il proprio significato dal porsi come oggetti di una pratica vitale per l'organismo. Da questo punto di vista, Seibt (2009) ha ragione nell'affermare che l'espressione *sistema rappresentativo* è inadatta a descrivere la vita animale per la quale pure è

coniata: è più corretto, afferma l'autrice, parlare di *sistemi orientativi*, proprio per sottolineare il carattere pratico e di interazione dinamica con l'ambiente che dona a tali sistemi la capacità di riferirsi a oggetti nel mondo. In base alla sua lettura, l'espressione *rappresentazione* viene utilizzata soltanto per l'attività propriamente concettuale umana di descrizione di un mondo 'indipendente' e oggettivo. In MEV, in particolare, Sellars adotta una prospettiva veramente 'genealogica', in quanto vuole mostrare come le capacità logiche proprie degli esseri umani emergano da quella che egli chiama *forma proposizionale* e che è per lui presente anche nei sistemi orientativi animali. I sistemi orientativi in grado di operare semplici proto-inferenze sono da Sellars chiamati 'sistemi humanei', per distinguerli da quelli 'aristotelici', in grado invece di usare compiutamente gli operatori logici.

The two crucial points I want to make here are:

- (1) The representational states involved in primitive inference have propositional form.
- (2) Propositional form is more primitive than logical form.

To have propositional form, a basic representational state must represent an *object* and represent it *as* of a certain character (MEV: §59)

Il fulcro di queste riflessioni è dunque negare che la struttura soggetto-predicato sia ciò che differenzia i sistemi rappresentativi linguistici da quelli non-linguistici. Chiaramente queste riflessioni sellarsiane mantengono qui lo statuto di 'note provvisorie' (per usare una sua celebre espressione) ma ciò che mi interessa notare è quanto a fondo egli si spinga per distanziarsi dall'immagine linguistica che comunemente gli viene attribuita. Inoltre, questo passo, assieme a quelli (MEV: §§91-96) dove tenta di derivare il concetto *logico* di negazione dall'attività pre-logica dell'*esclusione* di diverse alternative, mostra a mio avviso come egli recuperi qui l'intuizione farberiana sul pre-categoriale e su come dare di questo concetto una versione naturalistica. Il punto di unione fra la concezione sellarsiana dei sistemi di orientazione e la fenomenologia (specialmente merleau-pontiana) è stato notato da pochi autori, tra i quali spicca sicuramente Jay Rosenberg (1986), che nel suo *The Thinking Self* offre una analisi volta proprio a mettere in relazione queste due prospettive. Nel primo capitolo del saggio l'autore offre una disamina di varie prospettive fenomenologiche che hanno come oggetto la coscienza (quelle di Husserl e Sartre in particolare). Data la ricostruzione svolta nel primo capitolo, non può stupire come egli ritenga che la posizione husserliana postuli una 'trascendenza' del soggetto pensante rispetto al mondo che a suo parere è indifendibile. Tuttavia, in tutto il corso del testo (Cfr. Rosenberg 1986: 1 – 22; 103 – 114; 223 – 237) egli

difende varie tesi già esaminate in precedenza tramite la posizione di Farber. La prima è che l'*autocoscienza tetica*, riflessiva e concettuale si fondi necessariamente su un sostrato di esperienza non-tetico e sostanzialmente pre-discorsivo, proprio come emerge dagli scritti husserliani preferiti da Farber. Per l'autore, è proprio una descrizione di questo tipo di coscienza che Sellars cercava con la propria nozione di *sistema rappresentativo animale*. È qui che a suo dire le analisi fenomenologiche possono essere utili per completare la prospettiva sellarsiana:

The observation that the most fundamental forms of representational awareness or consciousness have the structure of proto-intentions and are to be understood in terms of correlative teleological projects has not been worked out in any detail by the analytic tradition of Anglo-American philosophy (Rosenberg 1986: 102-103).

In particolare, egli si riferisce a Merleau-Ponty per delineare il modo in cui l'attività pratica degli organismi sia da concepire come legata essenzialmente al loro corpo, e specialmente alla sua capacità di disporre di una intenzionalità teleologica e motoria. La tesi cardine del testo è che l'intenzionalità dei sistemi rappresentativi animali deve essere concepita come una *pure positional awareness*, vale a dire come una coscienza di enti pratici situati nel mondo-ambiente che, tuttavia, non è ancora *coscienza di sé*. A partire da questo fondamento pratico, secondo Rosenberg la posizione sellarsiana può facilmente accogliere diverse tipologie di analisi che mostrino l'emersione e la costituzione del soggetto propriamente detto. Questa concezione dei sistemi orientativi è particolarmente interessante per questo lavoro perché tocca tutti i temi precedentemente esaminati. Essa infatti mostra una via per collegare la mediazione farberiana con il moderno dibattito sulla fenomenologia enattiva, incentrato proprio sul rapporto fra questa filosofia e la biologia evoluzionistica. Ciò permette di notare come le occasioni di esperienza che popolano la vita dei sistemi orientativi non siano *contenuti* di intellesione, e non siano rappresentati in una maniera che li ponga nello 'spazio delle ragioni?', senza per questo essere visti come privi di una struttura esperienziale. La coscienza che è propria di questa significazione naturale non incorre, inoltre, nel mito del dato categorico perché, pur leggendo nel mondo dei significati, essa non è ancora *coscienza di sé stessa*: vive in una *competenza pratica* che, tuttavia, non è ancora *comprensione* di sé. Essa è cioè quella che Dennett (2019) ha definito *competenza senza comprensione*, e si mostra ancora una

volta il modo più corretto di unire la presente interpretazione alla prospettiva tipica della destra sellarsiana.

Si mostra così, in conclusione, una notevole modificazione del concetto di *picturing* che può rispondere alle obiezioni sopra menzionate. Se in BBK esso appariva come una relazione descritta come non-intenzionale, illustrata tramite un processo di trascrizione ‘causale’ e meccanica da parte di un robot, negli scritti più tardi esso appare come una relazione *intenzionale*, ma pre-linguistica e pre-discorsiva al mondo, radicata nella corporeità dell’organismo percipiente. La sensibilità nella quale la relazione col mondo per prima si manifesta non è vista come una ricezione passiva di un mondo ad essa esterno, ma come una *risposta* a un insieme di sollecitazioni ambientali rispetto alle quali l’organismo è chiamato a prendere una posizione. La nozione di comportamento viene così a descrivere quel luogo mediano fra la causa e la ragione che in BBK ancora mancava. Si mostra come Sellars, una volta difeso dalle varie forme del mito del dato, sia disposto a riconoscere che lo spazio dell’intenzionale è più ampio di quello del concettuale e che possa così andare nella direzione indicata da Benoist, pur mantenendo le proprie riserve rispetto a un uso *solamente* fenomenologico dell’intenzionalità. È così possibile mostrare come una lettura che dia il giusto peso al *naturalismo evolutivo* che aveva informato il giovane Sellars sia in grado di spiegare come, sul finire della sua carriera, proprio volgendosi verso lo studio del comportamento animale egli superi molte delle proprie contraddizioni e delinea una prospettiva estremamente attuale e originale. Infine, si delinea anche una risposta ai molti problemi che la critica ha notato riguardo alla concezione del *picturing* come teoria della verità intesa come *rappresentazione*. Se il *picturing*, come si è mostrato, descrive la capacità di un organismo di *orientarsi* nel proprio mondo ambiente, appare chiaro come esso non possa essere visto come quella relazione che assicuri la corrispondenza fra proposizioni e fatti. Il mondo che esso mette in luce, pur essendo un mondo reale, non è (ancora) un mondo *oggettivo*, quel mondo che si pone come ideale regolativo del progresso scientifico. L’ideale di tale corrispondenza emergeva, in Sellars, dal privilegio accordato alla fisica come scienza fondamentale e da una certa dimenticanza della biologia. Ma, se l’analisi proposta è corretta, diventa ancora più inconcepibile pensare che il *picturing* possa descrivere una relazione di mera corrispondenza priva di qualsiasi vocabolario normativo o pratico, in quanto essa è precisamente sviluppata per indicare una relazione dinamica fra organismo e ambiente.

CONCLUSIONI

Questo lavoro è partito da una analisi del contemporaneo dibattito tra filosofi sellarsiani. Ho potuto così constatare quanto ampia fosse la differenza di prospettive fra filosofi che pure riconducono il proprio pensiero alle opere di uno stesso autore. È difficile nominare un filosofo del nostro tempo la cui eredità si sia diramata in direzioni tanto distanti le une dalle altre. Con, è parso, eguali basi, si era fatto di Sellars al tempo stesso il naturalista più convinto e il più fine critico del naturalismo riduzionista; il padre del concettualismo contemporaneo e al tempo stesso uno dei più strenui difensori del non-concettualismo. Tramite uno studio delle sue opere, mi era da tempo divenuto chiaro come questa dialettica non fosse accidentale, ma fosse presente nella riflessione dello stesso Sellars. Da questo punto di vista, i suoi allievi non avevano fatto altro che scavare un solco più profondo là dove una traccia era già stata segnata. Ho dunque pensato di interrogare il suo pensiero partendo da un problema che mi sembrava essere al centro di tutto il dibattito: che posto ha l'esperienza 'manifesta' del mondo all'interno di una visione naturalistica delle cose? Che cosa può dirci la filosofia sellarsiana in merito a questa nozione? Così facendo mi è parso che i vari tasselli sparsi che ne componevano il sistema potessero trovare una collocazione intorno a questo nucleo tematico. Infatti, è proprio in relazione al tema dell'esperienza che, in anni più recenti, la differenza fra i principali schieramenti dei filosofi sellarsiani sta conoscendo un parziale attenuamento. La tesi ha voluto così mostrare come i testi di Sellars, se opportunamente interrogati, possano indicare che il dibattito si è polarizzato proprio là dove il ruolo giocato in essi dalla nozione di 'esperienza' è stato dimenticato. In particolare, in questo lavoro il problema dell'esperienza è stato approcciato facendo interagire la filosofia sellarsiana con una prospettiva di orientamento fenomenologico, il cui tema d'elezione è proprio lo studio dell'esperienza vissuta.

Nella prima sezione del lavoro è stata così svolta una indagine storico-concettuale, basata sulla convinzione che non sia possibile costruire un'interpretazione teorica senza fondarla su una base testuale e storiografica. Il dibattito fra Hubert Dreyfus e John McDowell è servito così a porre le domande alle quali la tesi nel suo complesso, e in particolare questa sezione, intendeva rispondere. È emerso da quel confronto come la nozione di *esperienza pre-concettuale* abbia segnato un punto di attrito tra la prospettiva sellarsiana e quella fenomenologica. Per dare maggiore solidità all'analisi seguente, ho esaminato le riflessioni autobiografiche di Sellars, dove egli riconosce un importante debito nei confronti della fenomenologia e

menziona in particolar modo la mediazione di Marvin Farber. Questa figura è stata dunque esaminata e ho messo in luce, da un lato, gli apprezzamenti da lui fatti nei confronti del metodo fenomenologico, inteso come una analisi descrittiva dell'esperienza. Così ho mostrato quanta affinità vi fosse fra i temi di interesse propriamente fenomenologico (primo fra tutti il concetto di intenzionalità) e i dibattiti sulla natura del 'dato' che imperversavano al tempo di Farber nell'accademia americana. D'altra parte, ho anche esaminato le criticità che egli trovava in questo tipo di analisi, con particolare riferimento all'opposizione husserliana verso una analisi 'naturalistica' della coscienza. Esaminando la relazione di Farber con Roy Wood Sellars, ho così analizzato il naturalismo *materialista* ed *evoluzionista* difeso dai due autori, collocandolo nel dibattito, in merito a questa problematica nozione, al quale entrambi avevano partecipato attivamente. Questa forma di naturalismo aveva l'intenzione di rispondere proprio alle critiche di matrice 'idealista' che era possibile trovare in Husserl, e di farlo tramite il ricorso alla nuova biologia darwiniana. Ho così indicato la maniera più corretta per comprendere il senso della nozione di *esperienza pre-concettuale* in Farber. Egli infatti aveva apprezzato il richiamarsi da parte di Husserl a questa nozione, ma l'aveva inserita nella cornice naturalistica menzionata, legandola alle capacità pre-predicative con le quali gli umani, in quanto organismi, si relazionano con l'ambiente. Da questa analisi ho tratto tre conseguenze principali. Inanzitutto ho mostrato come questa stagione 'pre-analitica' della filosofia americana possa costituire un quadro di riferimento storico-concettuale estremamente ricco per comprendere il pensiero sellarsiano. Infatti il suo pensiero non può essere a mio giudizio ricondotto soltanto al dibattito analitico, al quale pure ha partecipato attivamente. In secondo luogo, ho mostrato quanto (al netto delle ovvie differenze storiche) la posizione avanzata da Farber e Roy Wood Sellars fosse simile alle recenti prospettive di fenomenologia 'naturalizzata', che pure hanno mosso a Husserl critiche molto simili a quelle esaminate. Ho poi mostrato come il particolare 'intreccio di accordo e dissenso' che aveva segnato il rapporto fra Husserl e Farber sia passato allo stesso Sellars, mostrando così cosa egli intendesse nell'affermare che il suo interesse era stato attratto da una versione *naturalizzata* della fenomenologia husserliana. Questo interesse, infatti, toccava molti temi che egli aveva ereditato anche dal padre. La fenomenologia viene così a indicare un approccio descrittivo dell'esperienza vissuta, con particolare attenzione all'atto percettivo e all'intenzionalità del soggetto percipiente. Entrambi questi temi, però, sono posti sullo sfondo della naturalizzazione della coscienza, con particolare riferimento alla 'soluzione'

fisicalista del problema mente-corpo. Così facendo ho potuto giustificare la direzione della ricerca, tesa proprio a un dialogo fra la fenomenologia e il naturalismo sellarsiano.

La seconda sezione del lavoro ha potuto così intraprendere una analisi teorica volta a mostrare come, contrariamente a quanto affermato dai molti autori esaminati nell'introduzione, sia possibile una lettura di *Empirismo e Filosofia della Mente* che renda giustizia alla nozione di esperienza pre-concettuale, mostrando dunque la forza della ricostruzione storica precedentemente condotta. Nella prima parte di questa sezione ho dunque avanzato una interpretazione di *Empirismo e Filosofia della Mente* incentrata sulla nozione di 'nominalismo psicologico' e sulla critica al mito del dato. Ho mostrato in che modo l'interpretazione di Richard Rorty abbia fatto di queste due tesi il cardine della propria posizione, che sarebbe poi divenuta quella di tutti gli autori che si riconoscono nella 'sinistra' sellarsiana. In opposizione a essa, ho affermato che in questo scritto Sellars non afferma che la nozione di 'esperienza pre-linguistica' sia mitica *in ogni possibile formulazione*, ma soltanto se si concepisce questa datità come una datità *epistemica*. Ho anche negato che dalla tesi del 'nominalismo psicologico' si debba inferire che la nostra esperienza del mondo sia in tutto e per tutto concettuale, se con ciò si intende il suo essere linguisticamente determinata. Piuttosto, ho mostrato una *diversa forma del mito*, meno celebre ma a mio avviso molto più pervasiva. Mitica è quella concezione che ricalca l'ordine dell'esperienza su quello della giustificazione, e concepisce ogni strutturazione dei vissuti come data dal linguaggio. È mitico, cioè, il pensare che non vi sia alcuna differenza fra *esperire* e *pensare*. Ho quindi indicato un primo aspetto della riflessione sellarsiana che è in sintonia con una concezione fenomenologica dell'esperienza. Inoltre, ho anche mostrato quanto affermato nell'introduzione, cioè che è impossibile comprendere la totalità della prospettiva sellarsiana limitandosi solo a EPM.

Nel terzo capitolo del lavoro ho diretto l'attenzione a *Science and Metaphysics* e ho mostrato come le criticità rivenute da Farber e Roy Wood Sellars nei confronti della teoria kantiana dell'esperienza abbiano lasciato tracce nell'interpretazione di questo autore data da Sellars *fil.* Nonostante, infatti, il kantismo di Sellars sia stato oggetto di ampio dibattito, non è mai stato messo in luce perché egli senta il bisogno di 'correggere' la posizione kantiana proprio nella sua concezione del rapporto fra intuizioni e concetti. Così facendo, ritengo di aver offerto un contributo in grado di far meglio comprendere alcuni dei passi più oscuri della produzione sellarsiana. Certamente la mia analisi non ha la pretesa di essere esaustiva dell'intera trattazione sellarsiana di Kant, e per essere completata in questo senso ha sicuramente bisogno di ulteriori approfondimenti. Successivamente, sono poi passato a trattare la

posizione di Daniel Dennett in merito all'annoso problema della 'naturalizzazione' della coscienza. Ho utilizzato questo filosofo come un avversario rispetto al quale mettere in luce un altro aspetto della posizione di Sellars che è sostanzialmente in sintonia con una posizione fenomenologica. Pensare che non vi sia una differenza strutturale fra l'esperienza e il giudizio che la esprime si è infatti rivelato il presupposto che sta alla base del progetto dennettiano (ma, in generale, di tutta la 'destra' sellarsiana) di una naturalizzazione della coscienza. Ho messo in luce, in questo modo, come la dimenticanza del ruolo giocato dalla nozione di 'esperienza sensibile' nella riflessione sellarsiana sia comune a entrambi gli schieramenti interpretativi esaminati. Ho quindi mostrato come per Sellars l'esperienza sensibile, anche da un punto di vista ontologico, non sia riducibile né a 'pura causalità' né a 'puro linguaggio', ma abbia una sua struttura della quale la speculazione scientifica deve rendere conto senza ridurla a una 'illusione' o a un 'epifenomeno'. Il suo progetto di naturalizzazione si è dunque configurato come emergentista e non riduzionista rispetto ai contenuti dell'esperienza sensibile. Esso è dunque in grado di recuperare almeno uno dei numerosi sensi della *Lebenswelt* husserliana, quello più in sintonia con il materialismo evolutivo esaminato in precedenza.

Di fondamentale importanza è stata però la conclusione di questa sezione che ha messo in luce le criticità che Sellars, nonostante le affinità precedentemente esaminate, vede in una posizione di tipo fenomenologico. I risultati dell'analisi possono essere riassunti affermando che questa modalità di analisi tende spesso a cadere in quello che nelle *Carus Lectures* è stato definito come il 'mito del dato categorico', e che è la sua forma più basilare: anche nel caso in cui l'esperienza non sia concepita come dotata di una autorità epistemica, nondimeno è per Sellars scorretto ammettere che essa *appaia* come *categorialmente determinata*. La differenza fra esperienza e conoscenza trova così la sua controparte ontologica nell'affermazione che sì, vi è una esperienza pre-concettuale del mondo, ma essa si dà come costitutivamente indeterminata. Il riconoscere, dunque, che la coscienza riflessiva e concettuale si fonda su una coscienza irriflessa non può essere la via per affermare che questo 'fondo' resiste a qualsiasi forma di esplicitazione categoriale. E' qui che la posizione sellarsiana mostra, dopo tutto, il suo razionalismo: se non si vuole cadere in un vitalismo e in un *intuizionismo* che sono le basi concettuali della *philosophia perennis*, bisogna ammettere che, proprio *perché* l'esperienza sensibile si *dà* come indeterminata e *pre-categoriale*, essa non segna un punto 'fermo' che le teorie scientifiche non potrebbero trattare senza violarne la natura, ma invita piuttosto a scoprire la propria natura ontologica imbarcandosi in una speculazione scientifica.

Nell'ultimo capitolo, infine, ho utilizzato le risorse di quelli precedenti per offrire una interpretazione del concetto di *picturing*. In esso la critica ha visto perlopiù una teoria della verità e ne ha messo così in luce le numerose criticità. Ciò che ho inteso mostrare è invece che questa nozione mostra le sue potenzialità se vista come una teoria *positiva* della coscienza sensibile, libera da entrambe le forme del mito del dato. Ho voluto così indicare come questo concetto risponda a entrambi i problemi posti nell'analisi precedente: una volta ammesso che vi è una datità che non è perciò epistemica, e ammesso che vi è una forma di esperienza che non è categorialmente determinata, come darne una descrizione corretta? Ho così mostrato come il *picturing* vada letto *insieme* alla discussione sellarsiana sulla natura della coscienza sensibile svolta in SM e alla lettura 'fenomenologica' di EPM. Ho delineato il quadro filosofico e meta-filosofico nel quale questo concetto si inserisce, fornendo dunque una base teorica forte per affermare che nessuna ricostruzione della filosofia di Sellars può prescindere da questo concetto. Ho mostrato come esso possa essere collegato al modo in cui Sellars, in molti saggi sia giovanili che tardi, tenta di descrivere la natura delle sensazioni. A partire da questa premessa, ho anche indicato lo sviluppo che il concetto di *picturing* ha avuto da *Being and Being Known* fino agli ultimi saggi sellarsiani. Se al tempo di BBK Sellars vedeva come unica soluzione al problema della datità il pensare una relazione causale con l'ambiente che era estromessa, per così dire, dall'ordine della significazione, poi, legando questo concetto ai 'sistemi rappresentativi animali' giunge a vedere nella sensibilità la facoltà dei *segni naturali*, e ne illumina la struttura chiamando in causa il carattere operativo e pratico del comportamento. In questo modo si è mostrata la grande affinità fra il *picturing* inteso come modalità di relazione organismo-ambiente e la nozione fenomenologica di esperienza pre-concettuale. In particolare, ciò è vero soprattutto rispetto al modo in cui questa nozione è utilizzata nelle trattazioni 'naturalizzate' della fenomenologia che ora informano le varie correnti proprie dell'enattivismo e delle scienze cognitive di ispirazione fenomenologica. L'analisi offerta, dunque, giunge a compimento proprio indicando una meno nota lettura di Sellars che rispetta il senso profondo della ricostruzione storica del primo capitolo e delle analisi teoriche dei capitoli seguenti. In questo modo è possibile indicare la forza teorica dei tentativi di 'riconciliazione' fra gli schieramenti sellarsiani menzionati nell'introduzione. Lungi dall'essere prospettive teoriche che fanno violenza alla lettera sellarsiana, ne mettono piuttosto in luce alcune caratteristiche strutturali, che l'opposizione fra 'destra' e 'sinistra' aveva invece teso a trascurare. La filosofia di Sellars mostra così tutta la sua forza nell'offrire una prospettiva epistemica in grado di pensare adeguatamente la relazione fra soggetto e

natura, con particolare riferimento alle prospettive cognitive che trattano scientificamente quel problematico oggetto che va sotto il nome di coscienza. Fatta questa premessa, emerge anche come la prospettiva sellarsiana abbia bisogno delle più recenti analisi cognitive, enattive e di fenomenologia *embodied* se vuole essere veramente produttiva. Se vuole, cioè, come era nelle intenzioni del suo autore, offrire una visione d'insieme la cui sostanza è data dal contenuto fattuale delle più aggiornate teorie scientifiche. Un progetto di questo tipo, tuttavia, è stato qui appena accennato e non può che andare a costituire il materiale per future ricerche.

BIBLIOGRAFIA

Opere di Wilfrid Sellars:

APM *Aristotelian Philosophies of Mind*, in R. W. Sellars; McGill V. J.; Farber M. (Eds.) *Philosophy for The Future, The Quest of Modern Materialism*, The MacMillan Company, New York, 1949, pp. 544-570

AR *Autobiographical Reflections*, in H.-N. Castaneda (Ed.), *Action, Knowledge and Reality*, The Bobbs-Merril Company, Indianapolis, 1975, pp. 277-293.

ATS *The Adverbial Theory of the Objects of Sensation*, in *Metaphilosophy* 6, 1975, pp. 144-60.

BBK *Being and Being Known*, in Sharp, K., Brandom, R. (Eds.), *In The Space of Reasons, Selected Essays from Wilfrid Sellars*, Harvard University Press, Cambridge (MA), 2007, pp. 209-228.

BLM *Behaviorism, Language and Meaning*, in *Pacific Philosophical Quarterly*, 61 1980, pp. 3-30.

CDCM *Counterfactuals, Dispositions, and the Causal Modalities*, in H. Feigl, M. Scriven, G. Maxwell (Eds.), *Minnesota Studies in The Philosophy of Science*, Vol. II, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1957, pp. 225-308.

EAE *Empiricism and Abstract Entities*, in Paul Schilpp (Ed.), *The Philosophy of Rudolf Carnap* Salle, Illinois: Open Court, 1963, pp. 431-68.

EPM *Empiricism and the Philosophy of Mind*, in *Science, Perception and Reality*, Routledge and Kegan Paul, London, 1963, pp. 127-196.

FMPP *Foundations for a Metaphysics of Pure Process: The Carnap Lectures of Wilfrid Sellars*, in *The Monist*, Vol. 64, No. 1, (Jan., 1981), pp. 3-90.

IKTE *The Role of Imagination in Kant's Theory of Experience*, in Johnstone, H. W. (Ed.), *Categories: A Colloquium*, Pennsylvania State University, 1978, pp. 231-45

IM *Inference and Meaning*, in J. Sicha (Ed.), *Pure Pragmatics and Possible Worlds: The Early Essays of Wilfrid Sellars*, Ridgeview Publishing Company, Atascadero, 2005, pp. 218-237.

ITM *Intentionality and the Mental, a correspondence with Roderick Chisholm*, in Herbert Feigl, Michael Scriven, and Grover Maxwell (Eds.), *Minnesota Studies in The Philosophy of Science*, Vol. II, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1957, pp. 507-39.

ITSA *Is There a Synthetic A Priori?*, in *Philosophy of Science*, 20, 1953, pp. 121-38.

LRB *Language, Rules and Behaviour*, in J. Sicha (Ed.), *Pure Pragmatics and Possible Worlds: The Early Essays of Wilfrid Sellars*, Ridgeview Publishing Company, Atascadero, 2005, pp. 117-134.

LTC *Language as Thought and as Communication*, in *Philosophy and Phenomenological Research*, 29, 1969, pp. 506-27.

ME *The Metaphysics of Epistemology: Lectures by Wilfrid Sellars*, edited by P. V. Amaral, Ridgeview Publishing Company, Atascadero, 1989.

MEV *Mental Events*, in *Philosophical Studies*, 39, 1981, pp. 325-45.

MGEC *More on Givenness and Explanatory Coherence*, in G. Pappas (Ed.), *Justification and Knowledge*, Dordrecht, Holland: D. Reidel, 1979, pp. 169-182.

MMB *Mind, Meaning and Behaviour*, in *Philosophical Studies*, 3, 1952, pp. 83-95.

NAO *Naturalism and Ontology*, Reseda, California: Ridgeview Publishing Co., 1980.

PR *Physical Realism*, in *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 15, No. 1, (Sep., 1954), pp. 13-32.

PSIM *Philosophy and the Scientific Image of Man*, in *Science, Perception and Reality*, Routledge and Kegan Paul, London, 1963, pp. 1-40.

SK *The Structure of Knowledge: (1) Perception; (2) Minds; (3) Epistemic Principles*, in H-N Castañeda (Ed.), *Action, Knowledge and Reality: Studies in Honor of Wilfrid Sellars*, Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1975, pp. 295-347.

SM *Science and Metaphysics: Variations on Kantian Themes*, The John Locke Lectures for 1965-66, Routledge and Kegan Paul, London, 1967.

SRII *Scientific Realism or Irenic Instrumentalism: a Critique of Nagel and Feyerabend on Theoretical Explanation*, in *Philosophical Perspectives: Metaphysics and Epistemology*, Ridgeview, Atascadero, CA, pp. 157-189.

SRLG *Some Reflections on Language Games in Science, Perception and Reality*, Routledge and Kegan Paul, London, 1963, pp. 321-358.

SRPC *Some Reflections on Perceptual Consciousness*, in R. Bruzina, B. Wilshire (Eds.), *Crosscurrent in Phenomenology*, Nijhoff, The Hague, pp. 169-185.

SSIS *Science, Sense Impressions, and Sensa: A Reply to Cornman*, in *Review of Metaphysics* Vol. 24, No. 3, Mar., 1971, pp. 391-447.

SSMB *A Semantical Solution of the Mind-Body Problem* in J. Sicha (Ed.), *Pure Pragmatics and Possible Worlds: The Early Essays of Wilfrid Sellars*, Ridgeview Publishing Company, Atascadero, 2005, pp. 186-214.

SSOP *Sensa or Sensings: Reflections on the Ontology of Perception*, in *Philosophical Studies*, 41, 1982, pp. 83-111.

SSS *Seeming, Seeing and Sensing* in M.S. Gram and E.D. Klemke (Eds.), *The Ontological Turn: Studies in the Philosophy of Gustav Bergmann*, Iowa City: University of Iowa Press, 1974, pp. 195-210.

TC *Truth and Correspondence* in *The Journal of Philosophy*, 59, 1962, pp. 29-56.

WSNDL *Wilfrid Sellars: Notre Dame Lectures 1969-1986 – The Bootleg Version* – edited by P. V. Amaral (<http://www.pitt.edu/~brandom/phil-2245/downloads/Sellars.The.Notre.Dame.Lectures.March.I.pdf>).

Altre opere citate:

Aikin S. F. 2006: *Pragmatism, Naturalism, and Phenomenology*, in *Human Studies*, 29, pp. 317-340.

Alston, W. P., 2002, *Back to the Theory of Appearing*, in *Nous*, 13, pp. 181-302.

Belt, J., 2020, *Phenomenological Skepticism Reconsidered: a Husserlian Answer to Dennett's Challenge*, in *Front Psychol*, Sep 4,11, 2058.

Benoist, J., 2007, *Two or Three Conception of Intentionality*, in *Tijdschrift voor Filosofie*, 69ste Jaarg., Nr. 1 (EERSTE KWARTAAL 2007), pp. 79-103.

- Bermúdez, J. L., 2008, *Nonconceptual Mental Content*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (<http://plato.stanford.edu/entries/content-nonconceptual/>)
- Bonjour, L., 1973, *Sellars on Truth and Picturing*, in *International Philosophical Quarterly*, 13, pp. 243-265.
- Boone, W., Piccinini G., 2016, *The Cognitive Neuroscience Revolution*, in *Synthese* 193, 5, pp. 1509-1534.
- Brandom R., 2015, *From Empiricism to Expressivism. Brandom Reads Sellars*, Harvard University Press, Cambridge.
- Brandom, R., 1994, *Making it Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Harvard University Press, Cambridge (MA).
- Brandom, R., 2017, *Categories and Noumena: Two Kantian Axes of Sellars' Thought*. In Pereplyotchick D., Barnbaum D. R. (Eds.), *Sellars and Contemporary Philosophy*. Routledge, New York/London.
- Brandt, S., Breunig, A. (Eds.), 2019, *Wilfrid Sellars and Twentieth-Century Philosophy* (Routledge Studies in American Philosophy), New York and London: Routledge.
- Brassier, R., 2017, *The Metaphysics of Sensation: Psychological Nominalism and the Reality of Consciousness* in Reider, P. J. (Ed.), *Wilfrid Sellars, Idealism, and Realism: Understanding Psychological Nominalism*, Bloomsbury, pp.
- Carnap, R., 1935, *Philosophy and logical syntax*, London, Kegan Paul.
- Carnap, R., 1945, *Hall and Bergmann on Semantics*, in *Mind*, LIV, 1945, pp. 148-155.
- Carus, A. W., 2004, *Sellars, Carnap, and the Logical Space of Reasons*, In Awodey S., Klein, C. (Eds.), *Carnap brought home: The view from Jena*, Chicago, Open Court Press, pp. 317–355.
- Chelstrom, E., 2019, *The Checkered Legacy of Marvin Farber's Idiosyncratic Understanding of Phenomenology*, in Ferri, M. B. (Ed.), *The Reception of Husserlian Phenomenology in North America*, Springer, Cham, pp. 107-130.
- Chisholm, R. M., 1950, *The Theory of Appearing*, in Black, M. (Ed.), *Philosophical analysis, A collection of essays*, Cornell University Press, Ithaca, N. Y., pp. 102–118.

- Cho K. K., 1990, *Phenomenology as a Cooperative Task: Husserl-Farber Correspondence During 1936-37*, in *Philosophy and Phenomenological Research*, 50, Supplement, pp. 27-43.
- Christias, D., 2016, *Sellars, Meillassoux, and the Myth of the Categorical Given*, in *Journal of Philosophical Research*, 41, pp. 105–128.
- Christias, D., 2018, *Sellars' Naturalism, the Myth of the Given and Husserl's Transcendental Phenomenology*, in *Philosophical Forum*, 49 (4), pp. 511–539.
- Christias, D., 2020, *Lifeworld Phenomenology and Science*, in Manca, D., Nunziante, A. M. (Eds.), *Realismo, Pragmatismo, Naturalismo. Le Trasformazioni della Fenomenologia in Nord America*, Quodlibet, Macerata, pp. 261-286.
- Churchland, P., 1979, *Scientific Realism and the Plasticity of Mind*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Churchland, P., 1985, *Matter and Consciousness: a Contemporary Introduction to the Philosophy of Mind*, Boston, MIT Press.
- Clark, A., 1997, *Being There: Putting Brain, Body, and World Together Again*, Cambridge: The MIT Press.
- Coates, P., 2007, *The Metaphysics of Perception: Wilfrid Sellars, Perceptual Consciousness and Critical Realism*, New York: Routledge.
- Coates, P., 2009, *Perception, Imagination, and Demonstrative Reference: A Sellarsian Account* in deVries, W. (Ed.), *Empiricism, Perceptual Knowledge, Normativity, and Realism*, New York, Oxford University Press, pp. 63-100.
- Corman T., 2002, *Merleau-Ponty*, London, Taylor and Francis.
- Corman, T., 2013, *Conceptualism and the Scholastic Fallacy*, in Joseph K (Ed.), *Mind, Reason and Being in the World. The McDowell-Dreyfus Debate*, Routledge, London, pp. 165-177.
- Corti, L., 2021, *The Notion of Sensation in Sellars' Theory of Perception*, in *European Journal of Philosophy*, 29, 4, pp. 1079-1099.
- Corti, L., Nunziante, A. M. (Eds.), 2018, *Sellars and the History of Modern Philosophy* (Routledge Studies in American Philosophy), New York and London: Routledge.

- Corti, L., *Ritratti Hegeliani*, Carocci, Roma, 2014.
- Costa V. 2007: *Introduzione*, in E. Husserl, V. Costa (a cura di) *Filosofia Prima. Teoria della Riduzione Fenomenologica*, trad. it. A. Staiti, Rubbettino, Cosenza.
- Costa, V, 1999, *Estetica Trascendentale Fenomenologica. Sensibilità e Razionalità nella Filosofia di Edmund Husserl*, Vita e Pensiero, Pubblicazioni dell'Università Cattolica, Milano.
- Costa, V, 2007, *Il Cerchio e l'Ellisse, Husserl e il Darsi delle Cose*, Rubbettino, Cosenza.
- De Caro, M., Macarthur D., 2005, *La Natura del Naturalismo*, in De Caro, M., Macarthur, D.(Eds.), *La Mente e la Natura. Per un Naturalismo Liberalizzato*, Roma, Fanzi Editore, pp. XXIII-XLII.
- De Caro, M., Macarthur, D., 2010, *Naturalism and Normativity*, Columbia University Press, New York.
- De Santis D., 2019, *Méditations Hégéliennes vs. Méditations Cartésiennes. Edmund Husserl and Wilfrid Sellars on the Given*, in Ferrarin, A., Moran, D., Magrì, E., Manca, D. (Eds.), *Hegel and Phenomenology*, Springer, New York.
- De Santis, D. 2015, *Sintesi e Dato. Husserl, Sellars e l'altro lato del 'Mito'*, in Manca, D., Magrì, E., Ferrarin, A. (Eds.), *Hegel e la Fenomenologia Trascendentale*, Edizioni ETS, Pisa, pp. 45-62.
- De Warren, N., 2006, *The Archaeology of Perception: McDowell and Husserl on Passive Synthesis*, in Ferrarin, A. (Ed.), *Passive Synthesis and Life-World*, Pisa, Edizioni ETS.
- Dennett D., 1981: *Wondering Where the Yellow Went*, in *The Monist*, 64:1, pp. 102-108.
- Dennett, D, *From Bacteria to Bach and Back*, W. W. Norton Company, London, 2017.
- Dennett, D. C., 1987, *The Intentional Stance*. Cambridge, (MA), MIT Press.
- Dennett, D., 1991, *Consciousness Explained*, Cambridge (MA), MIT Press.
- deVries W. A., 2006, *Folk Psychology, Theories, and the Sellarsian Roots*, in Wolf, M. P., Lance, M. N. (Eds.), *The Self-Correcting Enterprise: Essays on Wilfrid Sellars*, Rodopi, Amsterdam, pp. 53-84.
- deVries, W. A. (Ed.), 2009, *Empiricism, Perceptual Knowledge, Normativity and Realism: Essays on Wilfrid Sellars*, Oxford: Oxford University Press.

- deVries, W. A., 2005, *Wilfrid Sellars*, Chesham, Bucks: Acumen Publishing and Montreal & Kingston: McGill-Queen's University Press.
- deVries, W. A., 2006, *McDowell, Sellars, and Sense Impressions*, in *European Journal of Philosophy*, 14(2), 182–201
- deVries, W. A., 2011, *Sellars vs. McDowell on the Structure of Sensory Consciousness*, *Diametros*, 27, pp. 47–63.
- deVries, W. A., 2012, *Sellars, Realism, and Kantian Thinking*, in *Social Epistemology Review and Reply Collective*, 2, 1, pp. 57-67.
- deVries, W. A., Coates, P., 2009, *Brandom Two-Ply Error*, in de Vries, W. A. (Ed.), *Empiricism, Perceptual Knowledge, Normativity, and Realism*, Oxford, Oxford University Press, pp. 131-146.
- deVries, W. A., *Some Remarks on Sellars' Theory of Experience*, in Brandt S., Breunig, A. (Eds.) *Sellars and Twentieth-Century Philosophy*, Routledge, London, 2019, pp. 207-220.
- deVries, W. A., Triplett, T., 2000, *Knowledge, Mind, and the Given: Reading Wilfrid Sellars' 'Empiricism and the Philosophy of Mind'*, Indianapolis & Cambridge, MA: Hackett Publishing Co.
- Dewey, J., 1919, *Experience and Nature*, George Allen & Unwin, Londra.
- Dewey, J., 1910, *The Influence of Darwin on Philosophy and Other Essays* New York, Henry Holt and Company
- Dewey, J., 1927, *Half-hearted Naturalism*, in *The Journal of Philosophy*, 24/3, pp. 57-64.
- Di Paolo, E., Stewart, J., Gapenne, O., 2014, *Enaction: Toward a New Paradigm for Cognitive Science*, Cambridge, The MIT Press.
- Drake, D., Sellars, R. W., Lovejoy, A., Pratt, J. B., Rogers, A. K., Santayana, G. (Eds.), 1920, *Essays in Critical Realism: a Co-Operative Study of the Problem of Knowledge*, , New York, Macmillan.
- Dreyfus, H., 1979, *What Computers Still Can't Do. A Critique of Artificial Reason*, Cambridge (Ma.), the MIT Press.
- Dreyfus, H., 1991, *Being-in-the-World*, Cambridge, (MA), MIT Press.
- Dreyfus, H., 2013, *The Myth of the Pervasiveness of the Mental*, in Schear, Joseph K (Ed.), *Mind, Reason and Being in the World. The McDowell-Dreyfus Debate*, Routledge, London, pp. 15-40.

- Eileen Jones, J., Sharp, P. B. (Eds.), 2010, *Darwin in Atlantic Cultures: Evolutionary Visions of Race, Gender, and Sexuality*, New York and London, Routledge.
- Eldridge, M., 2004, *Naturalism*, in Marsoobian A. T., Ryder A. (Eds.), *The Blackwell Guide to American Philosophy*, Blackwell Publishers, Malden (MA), pp. 52-71.
- Evans, G., 1982, *The Varieties of Reference*, Oxford: Oxford University Press.
- Farber M. 1928, *Phenomenology as a Method and as a Philosophical Discipline*, University of Buffalo Press, Buffalo, NY.
- Farber M. 1935, *Husserl's 'Méditations Cartésiennes'*, in *The Philosophical Review*, 44:4, pp. 380-387.
- Farber M. 1943, *The Foundation of Phenomenology. Edmund Husserl and the Quest for a Rigorous Science of Philosophy*, State University of New York Press, Albany, NY.
- Farber M. 1959, *Naturalism and Subjectivism*, Charles C Thomas, Springfield.
- Farber, M. (Ed.), 1940, *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, Harvard University Press, Cambridge.
- Farber, M., 1945, *Remarks about the Phenomenological Program*, in *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 6, No. 1, pp. 1-10.
- Farber, M., 1949, *Experience and Subjectivism*, in Sellars, R. W., McGill, V. J., Farber, M. (Eds.), *Philosophy for the Future. The Quest of Modern Materialism*, The MacMillan Company, New York, pp. 591-632.
- Feyaerts, J., Vanheule, S., 2017, *The Logic of Appearance: Dennett, Phenomenology and Psychoanalysis*, in *Frontiers in Psychology*, 8.
- Franzini E. 2002, *Introduzione*, in Husserl, E., *Idee per una Fenomenologia Pura e per una Filosofia Fenomenologica. Libro Primo: Introduzione Generale alla Fenomenologia Pura*, trad. it. di V. Costa, Einaudi, Torino, pp. XI-LI.
- Gabbani, C., 2018, *Sellars and Carnap: Science and/or Metaphysics*, in Corti, L., Nunziante, A. M. (Eds.), *Sellars and the History of Modern Philosophy*. New York, USA: Routledge. pp. 197-215.
- Gallagher S. 1997: *Mutual Enlightenment: Recent Phenomenology in Cognitive Science* in *J. Conscious. Stud.*, 4:3, pp. 195-214.

- Gallagher, S., & Hutto, D., 2008, *Understanding Others through Primary Interaction and Narrative Practice*. In J. Zlatev, T. Racine, C. Sinha, & E. Itkonen (Eds.), *The Shared Mind: Perspectives on Intersubjectivity*, Amsterdam: John Benjamins.
- Garfield, Jay L. (Ed.), 2019, *Wilfrid Sellars and Buddhist Philosophy: Freedom from Foundations* (Routledge Studies in American Philosophy), New York and London: Routledge.
- Gironi, F., 2015, *Rejecting Cartesian Cuts: Choosing Sellars over Ginev's Heidegger*, in Ginev D. (Ed.), *Debating Cognitive Existentialism*, Brill-Rodopi, pp. 79-94.
- Gironi, F., 2017, *A Kantian Disagreement Between Father and Son: Roy Wood Sellars and Wilfrid Sellars on the Categories*, in *Journal of the History of Philosophy*, 55 (3), pp. 513–536.
- Gironi, F., 2018, *Wilfrid Sellars and Roy Wood Sellars: Theoretical Continuities and Methodological Divergences*, in Corti L., Nunziante A. M., (Eds.), *Sellars and the History of Modern Philosophy*, New York, and London: Routledge, pp. 233–254.
- Gironi, F., 2019, *Profili: Roy Wood Sellars*, in *APhEx*, Portale Italiano di Filosofia Analitica, 19.
- Gordon, R. M., 2008, *Beyond Mindreading*, in *Philosophical Explorations*, 11, pp. 219-222
- Guardo, A. 2009: *Il Mito del Dato*, Mimesis, Milano-Udine, 2009.
- Gupta, A., 2012, *A Critical Examination of Sellars's Theory of Perception*, in Frappier M., Brown D. H., DiSalle R. (Eds.), *Analysis and Interpretation in the Exact Sciences: Essays in Honour of William Demopoulos*, Dordrecht: Springer, pp. 31–56.
- Gurwitsch, A., 1947, *On the Object of Thought*, in *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 7, No. 3, pp. 347-353.
- Gurwitsch, A., *A Non-Egological Conception of Consciousness*, in *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 1, No. 3 (Mar., 1941), pp. 325-338.
- Haag, J., 2019, *Transcendental Principles and Perceptual Warrant. A Case Study in Analytic Kantianism*. In Breuning, A. and Brandt, S. *Wilfrid Sellars and Twentieth Century Philosophy*, Routledge.
- Haag, J., 2012, *Some Kantian Themes in Wilfrid Sellars' Philosophy*. In Centi B. (ed.), *Kant in the 20th century*. Franco Angeli. pp. 111-126.

Haag, J., 2017, *Analytic Kantianism: Sellars and McDowell on Sensory Consciousness*, *ConTextos Kantianos* 6, 2017, 18-4.

Hampe, M. 2010, *Science, Philosophy, and the History of Knowledge: Husserl's Conception of a Life-World and Sellars's Manifest and Scientific Images*, In Hyder, D., Rheinberger, H.-J. (Eds.) *Science and the Life-World*, Stanford University Press, Stanford (CA), pp. 150-163.

Hanna, R. 2014, *Husserl's Crisis and Our Crisis*, in *International Journal of Philosophical Studies*, 22:5, pp. 752-770.

Hanna, R., 2011b: *Beyond the Myth of the Myth: A Kantian Theory of Non-Conceptual Content*, in *International Journal of Philosophical Studies*, 19 (3), pp. 323-398.

Hartshorne C. 1940, *Husserl and the Social Structure of Immediacy*, in Farber, M. (Ed.), *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, Harvard University Press, Cambridge, pp. 219-230.

Hicks, M R., 2020, *Sellars, Price and the Myth of the Given*, in *Journal for the History of Analytical Philosophy* Volume 8, Number 7, pp. 1-16

Hicks, M. R., 2017, *What Jones taught the Ryleans: Toward a Sellarsian Metaphysics of Thought* in *Sellars and Contemporary Philosophy*, Pereplyotchik, D., Barnbaum D. R. (Eds), New York: Routledge.

Holt, E. B., Walter T. Marvin, William P. Montague, Ralph B. Perry, Walter B. Pitkin, and Edward G. Spaulding, 1910, «*The Program and Platform of Six Realists*», *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods* 7, pp. 393-401.

Holt, E. B., Walter T. Marvin, William P. Montague, Ralph B. Perry, Walter B. Pitkin, and Edward G. Spaulding (a cura di), 1912, *The New Realism: Cooperative Studies in Philosophy*, New York, Macmillan.

Hook S., 1934, *What is Materialism?*, in *The Journal of Philosophy*, 31/9, pp. 235-242.

Hook, S., 1930, *A Personal Impression of Contemporary German Philosophy*, in *The Journal of Philosophy*, 27/6, pp. 141-160.

Husserl E., 2002, *Idee per una Fenomenologia Pura e per una Filosofia Fenomenologica. Libro Primo: Introduzione Generale alla Fenomenologia Pura*, trad. it. di V. Costa, Einaudi, Torino.

Husserl, E., *Logical Investigation*, trad. eng. J. Findlay, Routledge, London, 2001.

Hutto D., Myin E., *Evolving Enactivism. Basic Minds Meets Content*, 2017, Cambridge (Ma.), the MIT Press.

Hutto D., Myin E., *Radicalizing Enactivism. Basic Minds without Content*, 2013, Cambridge (Ma.), the MIT Press.

Kaufmann, F., *Phenomenology and Logical Empiricism*, in Farber, M. (Ed.), *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, Harvard University Press, Cambridge, pp. 133-147.

Kim, J., 2003, *The American Origins of Philosophical Naturalism*, in *Journal of Philosophical Research*, 28, pp. 83-98.

Koons, J. R., 2019, *The Ethics of Wilfrid Sellars*, New York and London: Routledge.

Kukla, Q., 2000, *Myth, Memory and Misrecognition in Sellars' 'Empiricism and the Philosophy of Mind'* in *Philosophical Studies*, Dec., 2000, Vol. 101, No. 2/3, The Philosophy of Wilfrid Sellars, pp. 161-211.

Kukla, Q., Lance, M., 2009, *'Yo!' and 'Lo!': The Pragmatic Topography of the Space of Reasons*, Harvard, Harvard University Press.

La Rocca, C., *Commento a Spinicci*, in Ferrarin, A. (Ed.), *Passive Synthesis and the Life – World*, Edizioni ETS, Pisa, pp. 260-267.

Lance, M., 2008, *Placing in a Space of Norms: Neo-Sellarsian Philosophy in the Twenty-first Century*, in C. J. Misak (Ed.), *The Oxford Handbook of American Philosophy*. Oxford University Press.

Lance, M., 2000, *The Word made Flesh: Towards a Neo-Sellarsian View of Concepts, Analysis, and Understanding*, in *Acta Analytica* 15, pp. 117-135.

Landy, D., 2019, *Sellars's Argument for an Ontology of Absolute Processes*, in *Journal for the History of Analytical Philosophy*, 7,1, pp. 1-24.

Lanfredini R. 2012, *La fenomenologia e il Mito del dato*, in Di Martino, C., (a cura di), *Attualità della Fenomenologia*, Rubbettino, Milano, pp. 513-535.

Lanfredini, R., 2006, *A priori materiale. Uno Studio Fenomenologico*, Guerini e Associati, Milano.

Larrabee, H. A., 1944, *Naturalism in American*, in Krikorian Y. H. (Ed.), *Naturalism and the Human Spirit*, New York, Columbia University Press.

- Levine, S., 2007, *The Place of Picturing in Sellars' synoptic vision*, the philosophical quarterly, Volume 38, Issue 3, pp. 201-325.
- Levine, S., 2016, *Sellars and Nonconceptual Content*, in *European Journal of Philosophy*, 23, no. 4, pp. 1-24.
- Levine, S., 2019, *Pragmatism, Objectivity and Experience*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Lohmar, D., 2012, *La Fenomenologia del Futuro: Eidetica, Trascendentale o Naturalizzata?*, in Di Martino, C. (Ed.), *Attualità della Fenomenologia*, Rubbettino, Cosenza, pp. 49-70.
- Lutz A., Thompson E. 2003: *Neurophenomenology: Integrating Subjective Experience and Brain Dynamics in the Neuroscience of Consciousness*, in «J. Conscious. Stud.», 10, pp. 31-52.
- Maher, C. 2012. *The Pittsburgh School of Philosophy: Sellars, McDowell, Brandom*. New York: Routledge.
- Marconi, D., 1999, *Naturalismo e Naturalizzazione*, Vercelli, Edizioni Mercurio
- Margolis, J., 1976, *On Picturing and Signifying*, in *Logique et Analyse* 10, pp. 277–86.
- Marsonet M. 2001, *Wilfrid Sellars e le due Immagini del Mondo*, in *Acta Philosophica*, 10, pp. 273-293.
- McDowell J. 2008, *The Disjunctive Conception of Experience as Material for a Transcendental Argument*, in Macpherson, F., Haddock, A. (Eds.), *Disjunctivism: Perception, Action, Knowledge*, Oxford University Press, Oxford, pp. 376-389.
- McDowell, J., 1994, *Mind and World*, Cambridge (MA), Harvard University Press.
- McDowell, J., 2009, *Having the World in View: Essays on Kant, Hegel and Sellars*, Harvard University Press, Cambridge (MA).
- McDowell, J., 2013, *The Myth of the Mind as Detached*, in Schear, J. K (Ed.), *Mind, Reason and Being in the World. The McDowell-Dreyfus Debate*, Routledge, London, pp. 41-58.
- McDowell, John, 2010, *Why is Sellars' Essay Called 'Empiricism and the Philosophy of Mind'*, in *Empiricism, Perceptual Knowledge, Normativity, and Realism*, de Vries, W. A. (Ed.). Oxford University Press, pp. 9-32.

- McGill, V. J., *A Materialist Approach to Husserl's Philosophy*, in Farber, M. (Ed.), *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, Harvard University Press, Cambridge, 1940, pp. 240-266.
- Merleau-Ponty, M., 2003, *Fenomenologia della Percezione*, tr. it. a cura di A. Bonomi, Milano, Bompiani.
- Millikan R. G., 2000, *On Clear and Confused Ideas. An Essay about Substance Concepts*, Cambridge (MA), Cambridge University Press.
- Millikan R. G., 2005, *The Father, the Son, and the Daughter: Sellars, Brandom and Millikan*, in *Pragmatics & Cognition*, 13:1, pp. 59-71.
- Millikan R., G., 2016, *A Confession of a Renegade Daughter*, in O'Shea J. (Ed.), *Wilfrid Sellars and his Legacy*, Oxford, Oxford University Press, pp. 117-129.
- Millikan, R. G., 1984, *Language, Thought and Other Biological Categories. New Foundations for Realism*, MIT Press, Boston.
- Millikan, R. G., 2017, *Beyond Concepts. Unicepts, Language and Natural Information*, Oxford University Press, Oxford.
- Millikan, R., *Language, Thought and Other Biological Categories*, MIT Press, Boston, 1989.
- Miraglia, R., *Dove Iniziano gli A Priori Materiali? Schlick, Wittgenstein e le Radici di un Equivoco*, in Lanfredini R. (Ed.), *A Priori Materiale. Uno Studio Fenomenologico*, pp. 111-112.
- Misak, C., 2014, *Exploring a Myth: C. I. Lewis, Pragmatism, and the Given*, in *Filozofia*, 69, pp. 332-41.
- Mohanty J. N. 1978: *Remarks on Sellars' Paper on Perceptual Consciousness*, in R. Bruzina, B. Wilshire (a cura di), *Crosscurrent in Phenomenology*, Nijoff, The Hague, pp. 168-198.
- Moran D. 2012: *Husserl's Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology. An Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Moran, D. 2010: *Analytic Philosophy and Continental Philosophy: Four Confrontations*, in L. Lawlor (a cura di), *Responses to Phenomenology (1930-1967)*, Acumen, Chesham, pp. 235–266.
- Moran, D., 2008, *Husserl's Transcendental Philosophy and the Critique of Naturalism* in *Continental Philosophy Review*, Volume 41, Issue 4, pp. 401– 425.

- Noë, A., 2013, *On Overintellectualizing the Intellect*, in Joseph K (Ed.), *Mind, Reason and Being in the World. The McDowell-Dreyfus Debate*, Routledge, London, pp. 178-193.
- Noë, A., 2004, *Action in Perception*, MIT Press, Boston.
- Nunziante, A. M., 2012, *Lo Spirito Naturalizzato. La stagione pre-analitica del naturalismo americano*, Trento, Verifiche
- Nunziante, A. M., 2018, *Wilfrid Sellars e la Matrice Fenomenologica del «Dato»: Farber, Husserl e il Progetto di una Naturalizzazione della Fenomenologia*, in *Verifiche*, XLII, 1-2, pp. 149-186.
- Nunziante, A. M., 2020, *Marvin Farber e il Progetto di una Naturalizzazione della Fenomenologia*, in Manca D., Nunziante A. M. (Eds.), *Realismo, Pragmatismo, Naturalismo. Le Trasformazioni della Fenomenologia in Nord America*, Quodlibet, Macerata, pp. 135-158.
- O’Conaill, 2012, *McDowell, Phenomenology and the Awareness of the World* in *International Journal of Philosophical Studies*, 2012, 20 (4), pp. 419-518.
- O’Shea, J., 2012, *The ‘Theory-Theory’ of Mind and the Aims of Sellars’ Original Myth of Jones*, in *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 11:2, pp. 175–204.
- O’Shea, J. (Ed.), 2016, *Wilfrid Sellars and His Legacy*, Oxford: Oxford University Press.
- O’Shea, J., 2007, *Wilfrid Sellars: Naturalism with a Normative Turn*, Cambridge, Polity.
- O’Shea, J., 2010: *Conceptual Thinking and Non-Conceptual Content*, in O’Shea, J., Rubenstein, E. (Eds.), *Self, Language and World. Problems from Kant, Sellars and Rosenberg*, Ridgeview, Atascadero, pp. 208-231.
- O’Shea, J., 2017, *Thought, Freedom, and Embodiment in Kant and Sellars*. In Pereplyotchik D., Barnbaum, D. (Eds.), *Sellars and Contemporary Philosophy*, London, Routledge, pp. 15–35.
- O’Shea, J., 2018, *Sellars's Interpretive Variations on Kant's Transcendental Idealist Themes*. In Corti, L., Nunziante, A. M. (Eds.), *Sellars and the History of Modern Philosophy*. New York, USA: Routledge. pp. 79-96.
- O’Shea, J., 2019, *Sellars' Exam Question Trilemma - Are Kant's Premises Analytic, or Synthetic A Priori, or A Posteriori*. *British Journal for the History of Philosophy* 27 (2):402-421.
- O’Shea, J., 2021, *What is the Myth of the Given*, in *Synthese*, 199, 2, pp. 10543-10567.

- Okrent, M., 2007, *Rational Animals. The Teleological Roots of Intentionality*, Ohio University Press, New York.
- Okrent, M., 2018, *Nature and Normativity: Biology, Teleology, and Meaning*, Routledge, London.
- Olen P., 2016, *Wilfrid Sellars and the Foundation of Normativity*, Macmillan Publishers Ltd., Londra.
- Peden, K., 2011, *Descartes, Spinoza, and the Impasse of French Philosophy: Ferdinand Alquié versus Martial Guéronlt*, in *Modern Intellectual History*, 8, 2, pp. 361-390-
- Peirce C. S., 1868, *Some Consequences of Four Incapacities*, in *Journal of Speculative Philosophy*, 2, pp. 140-157.
- Pereplyotchik, D., Barnbaum, D. (Eds.), 2017, *Sellars and Contemporary Philosophy* (Routledge Studies in American Philosophy), New York and London: Routledge Press.
- Petitot, J., 1999, *Naturalizing Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*, Stanford University Press, Stanford.
- Piana, G., *Elementi di una Dottrina dell'esperienza*, Il Saggiatore, Milano, 1979.
- Piana, G., *Husserl, Schlick e Wittgenstein sulle Cosiddette 'Proposizioni Sintetiche a Priori'*, in *Aut Aut*, n. 122, 1971, pp. 19-41
- Pievani, T., 2013, *Anatomia di una Rivoluzione*, Milano, Mimesis.
- Pitt, J. C., 1981, *Pictures, Images, and Conceptual Change: an Analysis of Wilfrid Sellars' Philosophy of Science*, Reidel Publishing Co., Dordrecht, Holland.
- Price, H. H., 1932, *Perception*, Methuen & Co. LTD, London.
- Quine, W. O., 2008, *Parola e Oggetto*, Il Saggiatore, Milano.
- Rainone, A., 2012, *Quale Realismo, Quale Verità*, Quodlibet, Milano
- Randall, Jr. J. H., 1944, *The Nature of Naturalism*, in Krikoryan Y. H. (Ed.), *Naturalism and the Human Spirit*, New York, Columbia University Press.
- Redding, P. 2017, *Hegel and Sellars' 'Myth of Jones': Can Sellars Have More in Common with Hegel than Rorty and Brandom Suggest?* In Reider, P. (Ed.), *Wilfrid Sellars, Idealism, and Realism: Understanding Psychological Nominalism*, New York: Bloomsbury, pp. 41-58.

- Reider, P. J., *Wilfrid Sellars, Idealism, Realism. Understanding Psychological Nominalism*, Bloomsbury Publishing, London, 2016.
- Rescher, N. 2019, *Husserl and the Pittsburgh School*, in Ferri, M. B. (Eds.), *The Reception of Husserlian Phenomenology in North America*, Springer, Cham, pp. 409-415.
- Ricci, G. R., 2016, *Importing Phenomenology: the Early Editorial Life of Philosophy and Phenomenological Research*, in *History of European Ideas*, vol. 42, no. 3, 399–411
- Rorty, R., 1965, *Mind-Body Identity, Privacy, and Categories*, in Rosenthal, D. (Ed.), *Materialism and the Mind-Body Problem*, Upper Saddle River, NJ: Prentice-Hall, pp. 174-179.
- Rorty, R., 1971, *In Defence of Eliminative Materialism*, in Rosenthal, D. (Ed.) *Materialism and the Mind-Body Problem*, Upper Saddle River, NJ: Prentice-Hall, pp. 223-231.
- Rorty, R., 1979, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton.
- Rorty, R., 2004, *Introduzione*, in W. Sellars, *Empirismo e Filosofia della Mente*, trad. it. di E. Sacchi, Torino, Einaudi, pp. VII-XV.
- Rosenberg, J. F. 1986: *The Thinking Self*, Temple University Press, Philadelphia.
- Rosenberg, J. F., 1974, *Linguistic Representation*, D. Reidel Publishing Co., Dordrecht, Holland
- Rosenberg, J. F., 1980, *One World and Our Knowledge of It*, D. Reidel Publishing Co., Dordrecht, Holland
- Rosenberg, J. F., 1981, *The Place of Color in the Scheme of Things. A Roadmap to Sellars' Carus Lectures*, *The Monist*, 65(3), 315–335.
- Rosenberg, J. F., *Sellarsian Picturing*, in *Wilfrid Sellars: Fusing the Images*, Oxford University Press, 2007
- Rosenberg, Jay F., 2007, *Wilfrid Sellars: Fusing the Images*, Oxford: Oxford University Press.
- Rosenthal, D. M., 2016, *Quality Spaces, Relocation, and Grain*, in O'Shea, J. (Ed.), *Wilfrid Sellars and His Legacy*, Oxford, Oxford University Press, pp. 149–185.
- Rouse, J., 2005, *Mind, Body, and World: Todes and McDowell on Bodies and Language*, in *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 48:1, pp. 38-61

- Rouse, J., 2013, *What is Conceptually Articulated Understanding?*, in Schear, J. K (Ed.), *Mind, Reason and Being in the World. The McDowell-Dreyfus Debate*, Routledge, London, pp. 250-271.
- Rouse, J., 2015, *Articulating Nature. Conceptual Understanding and the Scientific Image*, Chicago, University of Chicago Press.
- Sachs, C. B., 2016, *Sentience and Sapience: The Place of Enactive Cognitive Science in Sellarsian Philosophy of Mind*, in *Sellars and Contemporary Philosophy*, Routledge, London.
- Sachs, C., 2014, *Intentionality and the Myths of the Given*, , Pickering & Chatto Publishers, London.
- Sachs, C., 2018, *'We pragmatists mourn Sellars as a Lost Leader': Sellars's Pragmatist Distinction Between Signifying and Picturing*, in Corti, L., Nunziante A. M. (Eds.), *Sellars and the History of Modern Philosophy*. New York, USA: Routledge, pp. 157-177.
- Sachs, C., 2019, *In Defense of Picturing: Sellars's Philosophy of Mind and Cognitive Neuroscience*, in *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 18 (4):669-689.
- Sachs, C., 2020, *Phenomenology vs the Myth of the Given: A Sellarsian Perspective on Husserl and Merleau-Ponty*, in Manca, D., Nunziante, A. M. (Eds.), *Realismo, Pragmatismo, Naturalismo. Le Trasformazioni della Fenomenologia in Nord America*, Quodlibet, Macerata, pp. 287-301.
- Santayana, G, 1905, *The Life of Reason. The Phases of Human Progress*, reprint 2011, Cambdrige (MA), MIT Press.
- Santayana, G., 1925, *Dewey's Naturalistic Metaphysics*, in *The Journal of Philosophy*, 22/25, pp. 673-688.
- Schear, J. K (Ed.), 2013, *Mind, Reason and Being in the World. The McDowell-Dreyfus Debate*, Routledge, London.
- Schiller, A. A., 2007, *Psychological Nominalism and the Plausibility of Sellars's Myth of Jones*, in *Southern Journal of Philosophy*, 45, 3, pp.435-454.
- Seibt J., 2016, *How To Naturalize Sensory Consciousness and Intentionality Within A Process Monism with Normativity Gradient: A Reading of Sellars*, in J. O'Shea (Ed.), *Sellars and His Legacy*, Oxford University Press, Oxford, pp. 186-222.

- Seibt, J., 2000, *Pure Processes and Projective Metaphysics*, Philosophical Studies volume 101, pp. 253–289.
- Seibt, J., 2009, *Functions Between Reasons and Causes: On Picturing*, in deVries, W. A. (Ed.) *Empiricism, Perceptual Knowledge, Normativity, and Realism*, Oxford University Press, pp. 247-283.
- Seibt, Johanna, 1990, *Properties as Processes: A Synoptic Study of Wilfrid Sellars' Nominalism*, Atascadero, CA: Ridgeview Publishing Co.
- Selivanov, Y. 2012, *The 'Myth of the Given': The Hegelian Meditations of Wilfrid Sellars*. in *The Journal of Speculative Philosophy* 26 (4), pp. 677–692.
- Sellars, R. W., 1916, *Critical Realism: A Study of the Nature and Conditions of Knowledge*, Chicago, Randy McNally & Co.
- Sellars, R. W., 1922, *Evolutionary Naturalism*, The Open Court publishing company, Chicago.
- Sellars, R. W., 1949, *Materialism and Human Knowing*, in Sellars R. W., Farber M., McGill V. J. (Eds.), *Philosophy for the Future. The Quest of Modern Materialism*, The MacMillan Company, New York, pp. 75-105.
- Sellars, R. W., 1969, *Reflections on American Philosophy from Within*, University of Notre Dame Press, Notre Dame.
- Shapiro, L, 2019, *Sellars, Truth Pluralism, and Truth Relativism* in Brandt S., Breunig, A. (Eds.) *Sellars and Twentieth-Century Philosophy*, Routledge, London, 2019, pp. 174-206.
- Slurink, P., 1996, *Back to Roy Wood Sellars: Why His Evolutionary Naturalism Is Still Worthwhile*, in *Journal of the History of Philosophy*, Volume 34, Number 3, pp. 425-449.
- Snowdown, P., 2010, *Some Sellarsian Myths*, in de Vries, W. A. (Ed.), *Empiricism, Perceptual Knowledge, Normativity, and Realism*, Oxford University Press, pp. 101-130.
- Soffer, G., 2003, *Revisiting the Myth: Husserl and Sellars on the Given*, in *Review of Metaphysics*, 57:2, pp. 301-37.
- Spinicci, P., 2006, *Il mondo della Vita e il Problema della Certezza. Riflessioni per una Diversa Lettura della Crisi delle Scienze Europee*, in Ferrarini A. (Ed.), *Passive Synthesis and the Life – World*, Edizioni ETS, Pisa, pp. 233-252.

- Strassfeld, J., 2019, *Husserl at Harvard: the Origins of American Phenomenology* in Ferri, M. B. (Ed.), *The Reception of Husserlian Phenomenology in North America*, Springer, Cham, pp. 3-23.
- Sukale, M., 1978, *Perception, Knowledge and Contemplation*, in Bruzina R., Wilshire, B. (Eds.), *Crosscurrent in Phenomenology*, Nijoff, The Hague, pp. 199-208.
- Thompson, E., 2007, *Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*, Cambridge (MA), Harvard University Press.
- Thompson, M., 1964, *Naturalistic Metaphysics*, in Chisholm R., Feigl, H., Thompson, M., *Philosophy*, Prentice Hall, New Jersey, Englewood Cliffs, pp. 183-204
- Todes, S., 2001, *Body and World*, Cambridge, (MA), MIT Press.
- Todes, S., 2001, *Body and World*, MIT Press, Cambridge (MA.)
- Triplett, T., 2014, *Sellars's Misconstrual of the Defenders of the Given*, in *History of Philosophy Quarterly* 31, pp. 79–99.
- Van Geen, C., de Vignemont, F. (Eds.), 2003, *The Structure of Nonconceptual Content*, in *European Review of Philosophy*, vol. 6, Stanford, CA: CSLI Publications.
- Varela, F., Thompson, E., Rosch, E., 1991, *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge: The MIT Press.
- Ward, D., Silverman, D., Villalobos, M., *Introduction: The Varieties of Enactivism*, in *Topoi* 36, pp. 365–375.
- Watkins, E., 2012, *Kant, Sellars, and the Myth of the Given*. *Philosophical Forum* 43 (3), pp. 311-326.
- White, A. D., 2018, *From Creation to Evolution*, Literature and Knowledge Publishing.
- Wild, J., 1940, *The Concept of The Given in Contemporary Philosophy--Its Origin and Limitations* in *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 1, No. 1, pp. 70-82.
- Wolf, M. P., Lance, M. (Eds.), 2006, *The Self-Correcting Enterprise: Essays on Wilfrid Sellars*, Poznan Studies in the Philosophy of Science and the Humanities, 93, Amsterdam and New York: Rodopi.

Wright, E.L., 1985, *A Defense of Sellars*, in *Philosophy and Phenomenological Research*, 46, pp. 73-90.

Zahavi D., 2001, *Husserl and Transcendental Intersubjectivity. A Response to the Linguistic-Pragmatic Critique*, Ohio University Press, Athens.

Zahavi, D., 2010, *Naturalized Phenomenology*, in Gallagher S., Schmicking, D. (Eds.), *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*, Springer, London.

Zahavi, D., 2007, *Killing the Strawman: Dennett and Phenomenology*, in *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 6/1-2, pp. 21-43.

Zahavi, D., Gallagher, S. 2008, *The Phenomenological Mind*, Routledge, London, trad. it. P. Pedrini, *La Mente Fenomenologica*, Raffaele Cortina, Milano, 2009.

Zanet, G., 2007, *Le Radici del Naturalismo*, Quodlibet, Milano.