

Gerauld de Cordemoy

**DISCORSO FISICO  
DELLA PAROLA**

a cura di Marco Salucci  
con un intervento di Noam Chomsky

## CHOMSKY E LA LINGUISTICA CARTESIANA

Il termine "linguistica cartesiana" è stato usato, come è noto, da Noam Chomsky il quale ha ravvisato qualche affinità tra alcune idee del XVII secolo e quelle da lui stesso proposte con la teoria generativa-trasformativa (GGT). E' a Chomsky che va ascritto il merito di aver richiamato l'attenzione degli studiosi su quella che, prima di lui, veniva considerata dalla maggior parte degli specialisti soltanto la preistoria della linguistica (Voss 1973), disciplina sorta nel XIX secolo. Alla riflessione moderna sul linguaggio, che precede il configurarsi della linguistica come scienza in età contemporanea, Chomsky attribuisce la scoperta di alcuni aspetti del linguaggio l'importanza dei quali è stata notata solo in epoca recente. Questi aspetti erano stati oggetto di riflessione già da parte di Cartesio, che viene indicato dunque come il fondatore di una prospettiva teorica nella quale Chomsky si riconosce.

Sarebbe però errato credere che la linguistica cartesiana e le idee di Cartesio in tema di linguaggio siano termini coestensivi. Non solo perché sembra enfatico parlare di una linguistica o di una filosofia del linguaggio *in* Cartesio, ma anche perché il concetto di linguistica cartesiana viene usato da Chomsky anche per affrontare autori estranei al cartesianesimo. Risultano infatti inclusi in quella tradizione, oltre a cartesiani come Cordemoy, La Forge e i maestri di Port-Royal, anche personalità come Goethe, Coleridge, von Humboldt, Herder, A.W. Schlegel. E' evidente, pertanto, che il termine linguistica cartesiana non indica tanto un periodo omogeneo di storia delle idee, quanto un modello teorico.

Alcune volte Chomsky impiega anche l'espressione "razionalismo linguistico", espressione che ha il vantaggio, rispetto a quell'altra, di individuare i requisiti di una teoria particolare indipendentemente dal fatto che fosse presente interamente e in quella forma in Cartesio stesso. Il razionalismo linguistico è identificabile, nella prospettiva chomskyana, mediante il concorso di tre nozioni caratteristiche: 1) la creatività dell'uso del linguaggio; 2) l'esistenza di una grammatica universale (GU) comune a tutte le lingue; 3) il carattere innato di alcune strutture della GU. Una quarta nozione è opportuno specificare, anche se Chomsky la ritiene implicita nella terza: quella della 4) *conoscenza* innata relativa alle strutture della GU. La seconda nozione è stata elaborata in qualche dettaglio dai grammatici di Port-Royal. La terza e la quarta sono presenti in Cartesio, anche se non specificamente riferite a questioni linguistiche:



non c'è, in Cartesio, alcun riferimento a strutture innate della lingua. La prima, invece, è posta in modo esplicito dallo stesso Cartesio. Essa viene affermata, per esempio, in una pagina del *Discorso sul metodo*, pagina che costituisce anche uno dei luoghi cartesiani su cui Chomsky insiste più spesso.

Mi ero qui fermato a far vedere in modo particolare che, se ci fossero macchine aventi organi e figura di scimmia o di altro animale privo di ragione, noi non avremmo nessun mezzo per riconoscere la differenza; mentre, se ve ne fossero che somigliassero al nostro corpo e imitassero le nostre azioni quanto meglio fosse possibile, noi avremmo pur sempre due mezzi certissimi per riconoscere che esse non sono affatto per ciò dei veri uomini. Il primo è che non potrebbero mai valersi di parole o di altri segni, componendoli come noi facciamo per esprimere agli altri i nostri pensieri: poiché si può ben immaginare una macchina che profferisca delle parole, e anzi ne profferisca alcune riguardanti azioni corporali che producano qualche alterazione nei suoi organi, come domandare qualcosa, se toccata in una parte, o gridare che le si fa male se toccata in altra parte, e simili cose; ma non già che essa disponga le parole diversamente per rispondere a tono a tutto quello che uno può dirle, come, invece, saprebbe fare anche l'uomo più idiota. Il secondo mezzo è che, anche se facessero alcune cose ugualmente bene e anzi meglio di noi, esse inevitabilmente sbaglierebbero in alcune altre, e si scoprirebbe così che non agiscono per conoscenza, ma solo per una disposizione dei loro organi. Soltanto la ragione, infatti, è uno strumento universale, che può servire in ogni specie di circostanze e tali organi, invece, hanno bisogno di una particolare disposizione per ogni azione particolare: sì che è come impossibile che ce ne siano tanti e così diversi in una macchina da farla agire in ogni occasione nel modo che agiamo noi con la nostra ragione (Cartesio 1637, pp. 40-41).

Diversamente dall'automa e dall'animale, l'uomo usa il linguaggio in un modo che non è "determinato da nessuna associazione fissa tra gli enunciati e gli stimoli esterni o gli stati fisiologici" (Chomsky 1966, p. 47). Questa caratteristica dell'uso del linguaggio, che Chomsky ha indicato come creatività, si manifesta nella capacità di comprendere enunciati anche mai incontrati in precedenza e in quella di riconoscere se essi sono grammaticalmente ben formati. I giudizi di grammaticalità possono essere pronunciati anche nei confronti di espressioni interamente nuove perché se ne possiedono le regole di formazione.

La creatività del linguaggio umano può essere spiegata solo ricorrendo ad un principio non meccanico.

La sostanza [pensante] postulata svolge la funzione di un "principio creativo" accanto al "principio meccanico" che spiega la funzione corporale. La ragione umana, infatti, è "uno strumento universale,

che può servire in tutte le circostanze", mentre gli organi di un animale o di una macchina "hanno bisogno di una particolare disposizione per ogni azione particolare" (Chomsky 1966, p. 47).

Cordemoy riprende e sviluppa le osservazioni di Cartesio sul linguaggio nel *Discorso fisico della parola*. In questo "avvincente trattato" (Chomsky 1968, p. 138), Cordemoy sostiene che ciò che consente di distinguere un automa da un uomo - che permette cioè di assegnare l'anima all'uno ma non all'altro - non è il semplice uso del linguaggio, ma la "capacità di innovare, anzi di innovare in maniera appropriata a situazioni nuove e di produrre un discorso coerente" (Chomsky 1966, p. 50). Scrive dunque Cordemoy:

ritengo [...] di poter stabilire come un principio certo che se i corpi che sono simili al mio, avessero solamente la facoltà di pronunciare parole, non per questo dovrei credere che hanno la dote di essere uniti a delle anime (cfr. oltre, p. 61).

[...]l'arte può giungere fino a costruire una macchina che potrebbe articolare parole simili a quelle che io pronuncio. Ma, allo stesso tempo, io so che questa non pronuncerebbe che quelle che era stabilito che pronunciasse, e che le direbbe sempre nello stesso ordine (cfr. oltre, p. 59).

Nelle teorie di Cartesio e di Cordemoy, Chomsky trova ovviamente anche una tesi metafisica: la *res cogitans* come spiegazione della creatività. Il problema e non la soluzione è ciò che viene ereditato dalla GGT. Il ricorso alla dottrina delle due sostanze sarebbe reso necessario dall'impossibilità di rendere conto della creatività in termini meccanicistici (Chomsky 1966, p. 53). Ma questa impossibilità è soltanto *presunta* (Chomsky 1966, p. 47). Una spiegazione soddisfacente è oggi possibile utilizzando la nozione di *ricorsività* come proprietà del componente sintattico fornita dalle regole trasformative (Chomsky 1962, p. 28). Di per sé, tuttavia, l'insistenza sulla creatività configura, per Chomsky, un orizzonte epistemologico di tipo razionalistico. Essa comporta, infatti, immediatamente la tesi che il linguaggio venga appreso e usato in modo indipendente dagli stimoli, tesi che sarebbe inconciliabile con una posizione empirista.

## II

Le idee di Cartesio e di Cordemoy in tema di linguaggio presentano un aspetto che non sembra trovare spazio nella nozione chomskyana di linguistica cartesiana. E' vero che Chomsky ritiene quelle idee inscrivibili in una prospettiva più ampia la quale considera il linguaggio come e-



spressione del pensiero, piuttosto che come strumento di comunicazione; si tratta però di una prospettiva alla quale, di fatto, Chomsky non dà lo stesso peso di quello dato al concetto di creatività.

Si prendano in esame, fra i tanti che si potrebbero citare, oltre l'accento nel passo riportato dal *Discorso sul metodo* ("... non agiscono per conoscenza"), i seguenti luoghi cartesiani.

Tutte le cose che si fanno fare ai cani, ai cavalli e alle scimmie, non sono che dei movimenti del loro timore, della loro speranza e della loro gioia, per modo che le possono fare senza alcun *pensiero* (Cartesio 1646b, p. 192).

[Nei corpi degli animali ci sono organi] disposti in modo tale che possono suscitare tutti i movimenti che osserviamo nei bruti, da soli senza alcun *pensiero* (Cartesio 1649, p. 203).<sup>1</sup>

Cartesio indica l'agire per conoscenza come un ulteriore tratto distintivo dell'uomo rispetto all'animale e all'automa<sup>2</sup>. Esso è strettamente correlato alla capacità di "disporre le parole diversamente": si tratta in entrambi i casi di una medesima capacità di rispondere, in modo versatile, alle varie situazioni che possono presentarsi al soggetto. *Agire e rispondere* in maniera creativa si fondano ambedue su "uno strumento universale, che può servire in ogni genere di circostanze": la ragione.

Capacità di rispondere diversamente e a tono, capacità di agire in modo diverso e appropriato, possono essere accertate mediante l'uso di due mezzi intesi a verificare la versatilità del parlare e dell'agire - potremmo chiamare il primo mezzo il test verbale, un test che ha forti analogie con quello di Turing (Turing 1950), e il secondo il test dell'azione -. Le due capacità, pur avendo una caratteristica comune, potrebbero non essere la stessa cosa. Questa possibilità sembra essere trascurata dalla ricostruzione proposta da Chomsky della linguistica cartesiana; il che, come si vedrà, può essere attribuito al fatto che Chomsky considera il linguaggio esclusivamente sotto l'aspetto sintattico (sul significato e le conseguenze di questa considerazione unilaterale cfr. Raggiunti 1983).

La nozione di ricorsività usata da Chomsky può spiegare soltanto la capacità di disporre diversamente le parole; è insufficiente quando si tratta di render conto della capacità di rispondere in *modo pertinente*. La capacità di combinare in modi diversi un numero finito di elementi mediante regole ricorsive - l'aspetto sintattico del linguaggio - realizza la possibilità che si possano fornire *varie* risposte appropriate, ma non spiega perché vengano fornite risposte appropriate. In Cartesio, invece,

la pertinenza delle risposte viene affidata ai concetti di conoscenza, pensiero, ragione: si danno risposte pertinenti perché si comprendono la situazione e la domanda alle quali si deve rispondere.

Benché si fosse compreso che i processi linguistici sono in un certo senso "creativi", gli strumenti tecnici per esprimere un sistema di processi ricorsivi semplicemente non erano disponibili fino a tempi molto recenti. Infatti una comprensione piena di come una lingua può (con le parole di Humboldt) "fare un uso infinito di mezzi finiti" si è sviluppata soltanto negli ultimi trent'anni, nel corso di studi sui fondamenti della matematica. Ora che queste conoscenze sono disponibili, si può tornare ai problemi che erano stati sollevati, ma non risolti, nella teoria linguistica tradizionale, e tentare una formulazione esplicita dei problemi "creativi" del linguaggio (Chomsky 1965, pp. 48-49).

La spiegazione della creatività proposta da Chomsky toglie la facoltà umana del linguaggio dal mistero di una *res cogitans*. Ma riducendo la creatività alla manipolazione di simboli elimina anche la possibilità di trattare una questione che ha il diritto di sopravvivere alla sua spiegazione metafisica: la questione relativa al fatto che i simboli devono essere interpretati. Si osservi che Chomsky non nega che ci sia una conoscenza implicata nell'uso del linguaggio, l'afferma anzi in modo così deciso da sostenere che c'è persino una conoscenza innata.

Tuttavia tale conoscenza è di tipo computazionale, fondata cioè sulla manipolazione di simboli mediante regole ricorsive. Manca l'idea che i simboli debbano essere anche interpretati perché si possa parlare di uso umano del linguaggio. Ciò che permette di render conto della creatività, in senso sintattico, e della grammaticalità delle espressioni linguistiche non permette, da solo, di capire *perché* vengono fornite risposte pertinenti. Anche un registratore di cassa fornisce risposte pertinenti (una somma e non un prodotto quando gli si chieda un'addizione), creative (è in grado di calcolare tutte le possibili somme) e grammaticali (esegue calcoli corretti): ma è legittimo concludere da tutto ciò che agisce per conoscenza invece che per disposizione d'organi?

### III

Il modo in cui Cartesio pone il problema della creatività presenta analogie interessanti con un alcuni spunti presenti nell'attuale dibattito sull'intelligenza artificiale (IA). I termini "per conoscenza" e "per disposizione d'organi" possono essere tradotti in quelli di "interpretazione dei simboli" e "manipolazione di simboli non interpretati". Il fatto che Cartesio e Cordemoy pensassero ad automi costruiti con molle ed ingra-

<sup>1</sup> Corsivi nostri.

<sup>2</sup> E' una critica alla tesi di Montaigne sull'intelligenza degli animali (cfr. anche la lettera a Newcastle in Cartesio 1646, p. 191): M. de Montaigne, *Apologia di Raymond Sebond*, Montaigne 1580, pp. 588-589.



naggi non significa che l'argomento che impiegano contro la possibilità di attribuire una mente alle macchine non sia più proponibile, quando si sollevino le stesse questioni a proposito dei computers costruiti con circuiti elettronici. Secondo un'opinione diffusa nella letteratura recente sull'argomento è possibile infatti ritenere che le proprietà mentali non derivino dalle proprietà fisiche del materiale, ma dal modo in cui è organizzato, si tratti di ingranaggi, cellule nervose, circuiti elettronici o altro. La teoria che si è maggiormente impegnata a difendere questa tesi, nota come *funzionalismo*, sostiene infatti che:

il comportamento, poniamo, di una macchina calcolatrice non è spiegato dalla fisica e dalla chimica della macchina calcolatrice, bensì dal suo *programma*. Tale programma, naturalmente, è realizzato secondo una fisica e una chimica particolari, dalle quali potrebbe forse essere dedotto. Ma ciò non fa del programma una proprietà fisica o chimica della macchina: esso è una proprietà astratta della macchina. Analogamente, nel caso degli esseri umani, ritengo che le loro proprietà psicologiche non siano proprietà fisiche e chimiche, benché possano essere realizzate da proprietà fisiche e chimiche (Putnam 1975, p. 17).

L'unica differenza rilevante fra l'automa ed il computer consiste nella varietà più o meno ampia di compiti che possono eseguire: un automa è poco versatile anche nell'esecuzione del compito per il quale, tuttavia, è molto specializzato. E' Cartesio stesso a sottolineare tale caratteristica degli automi quando sostiene che è impossibile che un automa abbia tanti organi quanti ne sarebbero necessari per affrontare la varietà degli stimoli che provengono dall'ambiente. Ora, questa osservazione di Cartesio solleva due problemi: il problema tecnico di realizzare una macchina del genere e quello teorico circa la possibilità di formulare le regole che descrivano cosa debba fare una simile macchina in ogni possibile circostanza. La prima questione è di tipo empirico, tale cioè che non lascia spazio per assunzioni di principio; si può solo osservare che oggi i computers hanno capacità molto più estese, per esempio, della calcolatrice di Pascal. La seconda questione potrebbe invece essere risolta - ed è quello che Chomsky ha cercato di fare nel caso del linguaggio - quando si riesca ad individuare i giusti insiemi di regole ricorsive e di elementi sui quali fare operare le regole. Se dunque fosse possibile disporre di una macchina che soddisfacesse i requisiti che Cartesio ritiene indispensabili per l'attribuzione di una mente, se cioè tale macchina fosse in grado di passare i test del linguaggio e dell'azione, dovremmo concludere che essa possiede una mente? Seguendo Chomsky è *possibile* rispondere affermativamente, seguendo Cartesio no. La differenza fra le risposte fornisce la misura della distanza che separa le due concezioni. Una distanza che costringe a ripensare il carattere del razionalismo chomskyano e quello della sua polemica antiempiristica.

I criteri proposti da Cartesio consentirebbero di negare la mente ad

una macchina anche contro l'evidenza<sup>3</sup> mentre quelli di Chomsky non lo consentono. Secondo la concezione cartesiana, scrive Chomsky,

I attribute to you a mind like mine if you pass tests that indicate that your behavior exhibits intelligence, where "to exhibit intelligence" is to exceed the limits of mechanism in the sense of Cartesian contact mechanics. If a variety of such experiments succeed in showing this, then "I would not be reasonable if I did not conclude that [the subjects] are like me", possessing a mind (Cordemoy). The major tests outlined by the Cartesians, including Descartes himself, involve what I have called "the creative aspect of language use", the use of a language that is unbounded, stimulus free, appropriate to situations, coherent, and evoking thoughts in me (Chomsky 1986, p. 234)<sup>4</sup>.

Per Chomsky un comportamento intelligente presuppone verosimilmente ma non necessariamente l'intelligenza, anche se per comportamento intelligente intendiamo un comportamento adeguato, coerente, che ottiene successo. Altrimenti saremmo costretti ad attribuire l'intelligenza non solo ad automi ed a computers, ma anche ad un gran numero di oggetti quali, per esempio, i virus e il sistema immunitario.

Come le caratteristiche di un comportamento possono essere *segni di* intelligenza, così anche l'uso creativo e pertinente del linguaggio è segno della presenza di una mente ma non è una mente (neppure per quella parte che presiede al linguaggio): questa non si esaurisce nel parlare e nel comportarsi in modo creativo e pertinente.

Nel rifiutare di credere che l'intelligenza sia identificabile senza residui con i comportamenti intelligenti, Chomsky ha ragione di richiamarsi a Cartesio, ed è nel rifiutare quella identificazione che si manifesta l'istanza anticompartmentistica del linguista americano. Egli ritiene, peraltro, che, a questo proposito, non sia neppure questione di assumere una teoria razionalistica. Si tratta semplicemente di seguire la normale pratica scientifica consistente nel costruire ipotesi sulla natura interna di un dispositivo del quale ci sono note solo alcune caratteristiche esterne. In modo analogo un astronomo elabora ipotesi sulle reazioni termoneucleari presenti all'interno del Sole a partire da quello che è osservabile sulla Terra.

Alla soluzione adottata da Chomsky si può tuttavia obiettare che anche l'ipotesi della disposizione d'organi è un'ipotesi sulla struttura in-

<sup>3</sup> Non diciamo che Cartesio l'abbia o l'avrebbe fatto, ma solo che i suoi criteri consentono a noi di assumere una posizione contro quella che Searle ha chiamato ipotesi *forte* dell'IA (cfr. oltre).

<sup>4</sup> Chomsky, dunque, nota che per Cartesio il linguaggio "evoca pensieri", ma non spiega mai tale concetto, come fanno i cartesiani, per spiegare la differenza fra uomo ed automa, sembrandogli sufficiente la creatività sintattica.



terna di un dispositivo che può essere impiegata per spiegarne i comportamenti manifesti. In particolare, una disposizione d'organi può assolvere alla funzione di rappresentare nel dispositivo schemi e regole di risposta agli stimoli altrettanto bene di un microprocessore (in linea di principio, che è quella che ci interessa: salve cioè caratteristiche come la velocità, la dimensione ecc.). Un microprocessore è una disposizione d'organi nello stesso senso in cui lo è il meccanismo di un *jaquemart*: "la psicologia di un sistema non dipende da ciò di cui è fatto [...], ma dal modo in cui è assemblato ciò che lo compone" (Fodor 1981, p. 100). I comportamenti che Cartesio e Cordemoy considerano determinati da disposizioni d'organi sono quelli che non vengono effettuati per conoscenza, ed è per questo che i *jaquemarts* sono automi. Ma è per lo stesso motivo che possono essere considerati automi anche i microprocessori o i robot che esibiscano un comportamento intelligente. Come si è detto, la possibilità che possano essere costruite simili macchine resta esclusa da Cartesio. Ma se fosse possibile costruirle potremmo comunque impiegare il criterio dell'agire per conoscenza per sostenere che anche le macchine che si comportano in modo intelligente (creativo, appropriato e generale) sono automi.

Una questione più difficile da decidere sarebbe, a questo punto, se vi sia un modo per sapere se tali automi agiscono per disposizione d'organi, invece che per conoscenza. Ma bisogna riconoscere che l'impossibilità di distinguere il comportamento per conoscenza da quello per disposizione d'organi, da un lato, e l'attribuire una conoscenza a tutti gli esseri che si comportano in modo intelligente, dall'altro, sono due questioni diverse. Dall'impossibilità di distinguere due fatti non possiamo dedurre che si tratti di uno stesso fatto, poiché potremmo non disporre di una procedura sufficientemente raffinata per distinguerli. Sembra tuttavia che *qualunque procedura*, per quanto raffinata, la quale si fondi sul comportamento intelligente per l'attribuzione di una mente, incorra nelle obiezioni dello scettico.

La conclusione sarebbe allora di attribuire una mente agli automi che si comportano come persone, se l'attribuiamo alle persone, o di negare la mente alle persone, se la neghiamo agli automi. Resta esclusa la via intermedia che attribuisce una mente alle persone, ma non agli automi.

Cartesio intendeva proporre una procedura per distinguere il comportamento automatico da quello per conoscenza. Ma questa procedura funziona solo se si ammettono dei limiti alle possibilità degli automi di simulare il comportamento umano. Con i criteri di Cartesio, un automa che simulasse perfettamente i comportamenti umani - che superasse i test del linguaggio e dell'azione - non saremmo in grado di riconoscerlo<sup>1</sup>, anche se potremmo continuare a pensare che agisca per disposizione

d'organi. Questa ipotesi è solo un modo per proporre la domanda: il modo in cui Chomsky concepisce l'uso del linguaggio consente di decidere, come egli ritiene, che si tratta di un uso per conoscenza e non per disposizione d'organi?

L'ipotesi computazionale circa il modo in cui le regole possono essere rappresentate nella mente del parlante - ipotesi alla quale sembra riconducibile anche la nozione chomskiana di rappresentazione - configura un modello di conoscenza piuttosto diverso da quello di Cartesio, se può essere ricondotta alla disposizione d'organi. Cartesio rifiuta innanzitutto di considerare una disposizione d'organi come una conoscenza, se non altro perché conoscenza si ha di certi contenuti, intorno a certi oggetti: "fra i miei pensieri, alcuni sono come le immagini delle cose, e a quelli soli conviene propriamente il nome di idea" (Cartesio 1657 p. 89); le idee innate sono "l'idea di Dio, della mente, del corpo, del triangolo e generalmente tutte quelle che rappresentano qualche essenza vera, immutabile, eterna" (Cartesio 1646a).

Che la conoscenza intesa come possesso di contenuti (o, come vedremo, come comprensione di significati) non possa essere coniugata con il modello computazionale di mente proposto da Chomsky, sembra che egli stesso lo riconosca quando sottolinea che anche Cartesio intende la conoscenza innata come disposizionale; e in base a tale interpretazione della conoscenza innata Chomsky ritiene di poter definire la sua teoria come una teoria neocartesiana. Tutto ciò dipende dal modello di mente (computazionale) che viene di fatto associato alla GGT, ma non dalla struttura della GGT stessa. Questa potrebbe infatti conciliarsi con modelli diversi da quello computazionale. Ma siccome viene adottato tale punto di vista, allora è possibile avanzare la tesi che la GGT non implichi il ricorso alla nozione di conoscenza perché le strutture che essa descrive potrebbero operare come una disposizione d'organi.

Non sarebbe impossibile, in una prospettiva chomskiana, argomentare che la differenza fra mente e computer consiste nel fatto che un parlante umano segue le regole perché ne afferra il significato e non perché semplicemente attraverso una procedura formale. Questa ipotesi aprirebbe un'altra serie di problemi, per esempio quello relativo a che cosa significhi afferrare il significato di una regola. Ma sarebbe fondata la possibilità di parlare di conoscenza innata a proposito dell'uso della GGT. Il fatto è che Chomsky non pone mai la questione in questi termini. Vi sono almeno tre motivi che fanno ritenere che Chomsky rifiuterebbe tale prospettiva: 1) egli si riferisce esplicitamente e frequentemente ad un

si è accennato, sollevati dallo scetticismo, Putnam 1981 (pp. 7-27) ha fornito una risposta a suo parere definitiva ma contestata, per esempio, da Nozick 1981, pp. 158-168. See questions analoghe cfr. anche Davidson 1980, pp. 245-250.

<sup>2</sup> Su questi due modi di seguire una regola cfr. Soale 1984, cap. II. Cfr. oltre p. 17.

<sup>3</sup> Della vasta letteratura sull'argomento cfr. Kripke 1980.

<sup>1</sup> Si aprirebbero, come è facile capire, questioni di ordine non solo cognitivo, cfr. Putnam 1975, pp. 424-426: *È giusto che i robot abbiano diritti civili?*. A problemi simili a quelli cui



terna di un dispositivo che può essere impiegata per spiegarne i comportamenti manifesti. In particolare, una disposizione d'organi può assolvere alla funzione di rappresentare nel dispositivo schemi e regole di risposta agli stimoli altrettanto bene di un microprocessore (in linea di principio, che è quella che ci interessa: salve cioè caratteristiche come la velocità, la dimensione ecc.). Un microprocessore è una disposizione d'organi nello stesso senso in cui lo è il meccanismo di un *jaquemart*: "la psicologia di un sistema non dipende da ciò di cui è fatto [...], ma dal modo in cui è assemblato ciò che lo compone" (Fodor 1981, p. 100). I comportamenti che Cartesio e Cordemoy considerano determinati da disposizioni d'organi sono quelli che non vengono effettuati per conoscenza, ed è per questo che i *jaquemarts* sono automi. Ma è per lo stesso motivo che possono essere considerati automi anche i microprocessori o i robot che esibiscono un comportamento intelligente. Come si è detto, la possibilità che possano essere costruite simili macchine resta esclusa da Cartesio. Ma se fosse possibile costruirle potremmo comunque impiegare il criterio dell'agire per conoscenza per sostenere che anche le macchine che si comportano in modo intelligente (creativo, appropriato e generale) sono automi.

Una questione più difficile da decidere sarebbe, a questo punto, se vi sia un modo per sapere se tali automi agiscono per disposizione d'organi, invece che per conoscenza. Ma bisogna riconoscere che l'impossibilità di distinguere il comportamento per conoscenza da quello per disposizione d'organi, da un lato, e l'attribuire una conoscenza a tutti gli esseri che si comportano in modo intelligente, dall'altro, sono due questioni diverse. Dall'impossibilità di distinguere due fatti non possiamo dedurre che si tratti di uno stesso fatto, poiché potremmo non disporre di una procedura sufficientemente raffinata per distinguerli. Sembra tuttavia che *qualunque procedura*, per quanto raffinata, la quale si fondi sul comportamento intelligente per l'attribuzione di una mente, incorra nelle obiezioni dello scettico.

La conclusione sarebbe allora di attribuire una mente agli automi che si comportano come persone, se l'attribuiamo alle persone, o di negare la mente alle persone, se la neghiamo agli automi. Resta esclusa la via intermedia che attribuisce una mente alle persone, ma non agli automi.

Cartesio intendeva proporre una procedura per distinguere il comportamento automatico da quello per conoscenza. Ma questa procedura funziona solo se si ammettono dei limiti alle possibilità degli automi di simulare il comportamento umano. Con i criteri di Cartesio, un automa che simulasse perfettamente i comportamenti umani – che superasse i test del linguaggio e dell'azione – non saremmo in grado di riconoscerlo<sup>3</sup>, anche se potremmo continuare a pensare che agisca per disposizione

<sup>3</sup> Si aprirebbero, come è facile capire, questioni di ordine non solo cognitivo, cfr. Putnam 1975, pp. 424-426: *E' giusto che i robot abbiano diritti civili?*. A problemi simili a quelli cui

d'organi. Questa ipotesi è solo un modo per proporre la domanda: il modo in cui Chomsky concepisce l'uso del linguaggio consente di decidere, come egli ritiene, che si tratta di un uso per conoscenza e non per disposizione d'organi?

L'ipotesi computazionale circa il modo in cui le regole possono essere rappresentate nella mente del parlante – ipotesi alla quale sembra riconducibile anche la nozione chomskyana di rappresentazione – configura un modello di conoscenza piuttosto diverso da quello di Cartesio, se può essere ricondotta alla disposizione d'organi. Cartesio rifiuta chiaramente di considerare una disposizione d'organi come una conoscenza, se non altro perché conoscenza si ha di certi *contenuti*, intorno a certi oggetti: "fra i miei pensieri, alcuni sono come le immagini delle cose, e a quelli soli conviene propriamente il nome di idea" (Cartesio 1637 p. 89); le idee innate sono "l'idea di Dio, della mente, del corpo, del triangolo e generalmente tutte quelle che rappresentano qualche essenza vera, immutabile, eterna" (Cartesio 1646a).

Che la conoscenza intesa come possesso di contenuti (o, come vedremo, come comprensione di significati) non possa essere coniugata con il modello computazionale di mente proposto da Chomsky, sembra che egli stesso lo riconosca quando sottolinea che anche Cartesio intende la conoscenza innata come disposizionale; e in base a tale interpretazione della conoscenza innata Chomsky ritiene di poter definire la sua teoria come una teoria neocartesiana. Tutto ciò dipende dal modello di mente (computazionale) che viene di fatto associato alla GGT, ma non dalla struttura della GGT stessa. Questa potrebbe infatti conciliarsi con modelli diversi da quello computazionale. Ma siccome viene adottato tale punto di vista, allora è possibile avanzare la tesi che la GGT non implichi il ricorso alla nozione di conoscenza perché le strutture che essa descrive potrebbero operare come una disposizione d'organi.

Non sarebbe impossibile, in una prospettiva chomskyana, argomentare che la differenza fra mente e computer consiste nel fatto che un parlante umano segue le regole perché ne afferra il significato e non perché semplicemente attraversa una procedura formale<sup>4</sup>. Questa ipotesi aprirebbe un'altra serie di problemi, per esempio quello relativo a che cosa significhi afferrare il significato di una regola<sup>5</sup>. Ma sarebbe fondata la possibilità di parlare di conoscenza innata a proposito dell'uso della GU. Il fatto è che Chomsky non pone mai la questione in questi termini. Vi sono almeno tre motivi che fanno ritenere che Chomsky rifiuterebbe tale prospettiva: 1) egli si riferisce esplicitamente e frequentemente ad un

si è accennato, sollevati dallo scetticismo, Putnam 1981 (pp. 7-27) ha fornito una risposta a suo parere definitiva ma contestata, per esempio, da Nozick 1981, pp. 198-199. Su questioni analoghe cfr. anche Davidson 1980, pp. 245-259.

<sup>6</sup> Su questi due modi di seguire una regola cfr. Searle 1984, cap. II. Cfr. oltre p. 17.

<sup>7</sup> Della vasta letteratura sull'argomento cfr. Kripke 1982.



modello computazionale di mente; 2) si impegna a negare che l'innatismo razionalistico concerna contenuti di conoscenza; 3) cerca di affermare la differenza fra mente e computer non nella possibilità di comprendere o meno il significato delle regole, ma nell'attribuire solo alla mente la creatività. Assumendo la creatività come criterio distintivo della mente Chomsky segue un'idea genuinamente cartesiana; ma poi spiega tale creatività in termini di ricorsività, cioè, ancora, impiegando un modello computazionale. Che la ricorsività possa essere inserita in un programma per computer risulta evidente anche dal fatto che gli studiosi di IA non escludono che una macchina possa passare un test di Turing.

La differenza, dunque, fra la prospettiva di Chomsky e quella di Cartesio consiste nel fatto che Cartesio, riconoscendo nella conoscenza, nel pensiero o nell'aver idee, il movente del parlare e dell'agire in modo creativo, può continuare a sostenere che c'è una differenza fra mente ed automa, anche se il loro comportamento fosse indistinguibile (e, come si è visto, Cartesio pensa che nessun automa può simulare a tal punto il comportamento di un essere razionale).

Questa differenza, invece, non è più afferrabile neppure in linea di principio nella teoria di Chomsky, e se non è afferrabile allora l'uso di regole da parte di una mente potrebbe non implicare conoscenza, come non la implica l'uso che di esse fa un computer.

Il fatto che una macchina superi con successo un test di Turing non ci informa circa la questione se la macchina ha conseguito gli stessi risultati della mente nello stesso modo della mente. L'inferenza che viene utilizzata nell'attribuire una mente ad un oggetto che passa il test è: "c'è un uso creativo e pertinente del linguaggio, quindi c'è pensiero", mentre l'inferenza di Cartesio è: "c'è pensiero, quindi c'è linguaggio" (Gundersen 1964). Lo si deduce, per esempio, da un luogo del *Discorso sul metodo* là dove è scritto che gli animali non parlano non già perché abbiano impedimenti fisici, un "difetto d'organi" (Cartesio 1637, p. 41). Ve ne sono anzi alcuni, come i pappagalli, che sono in grado di pronunciare parole. Gli animali non parlano perché non pensano; se pensassero parlerebbero: "e non si può dire che parlino fra loro e che noi non li intendiamo; infatti, come i cani e alcuni altri animali ci esprimono le loro passioni, esprimerebbero anche i loro pensieri, se ne avessero" (Cartesio 1646b, p. 193). La stessa tesi è ampiamente presente in Cordemoy (cfr. oltre pp. 60, 77.).

Se un automa imita in tutto il comportamento umano ciò non significa che gli si debbano attribuire dei pensieri, ma solo che uno stesso comportamento può essere effettuato, che uno stesso risultato può essere raggiunto in modi diversi: per disposizione d'organi o per conoscenza. Questa conclusione non è affermata esplicitamente né da Cartesio né da Cordemoy. Non c'era infatti necessità che essi la sostenessero, giacché ritenevano impossibile la realizzazione di un automa in grado di imitare perfettamente i comportamenti umani. Ma anche per chi non ponga limiti alle possibilità tecniche di costruzione degli automi (Turing

1950, p. 170), resta il criterio discriminante dell'agire per conoscenza. L'affermazione di tale criterio non implica assumere anche il dualismo cartesiano rispetto al *mind-body problem*. Un concetto simile a quello dell'"agire per conoscenza" è stato riproposto da qualcuno nell'attuale dibattito sull'IA.

"Nel senso in cui gli esseri umani seguono regole (e gli esseri umani seguono regole assai meno di quanto i cognitivisti sostengano), in quel senso i calcolatori non seguono affatto regole. Essi agiscono semplicemente in accordo con certe procedure formali" (Searle 1984, p. 40).

Il modo di agire dei calcolatori è causato da una disposizione di pezzi che determina quale sarà lo stato successivo della macchina (*ibid.*): come non vedere in quest'idea un'analogia con quella cartesiana della disposizione d'organi? D'altra parte, il fatto che le persone seguano regole (nel parlare o in altri comportamenti) non significa che siano dei calcolatori. Le persone seguono regole perché le hanno capite, perché ne hanno afferrato il significato. Se si elimina l'idea dell'afferrare il significato di una regola e si afferma solo quella dell'attraversare una procedura, allora diventa impossibile distinguere mente da macchina. Si potrebbe obiettare che non c'è differenza fra comprendere la regola e seguire la procedura stabilita dalla regola; in questo caso dall'impossibilità di distinguere i comportamenti delle persone e dei calcolatori sarebbe corretto concludere che non c'è differenza fra mente e macchina. La forza persuasiva dell'esperimento mentale del cinese proposto da Searle<sup>8</sup> consiste nel rovesciare le premesse dei sostenitori dell'ipotesi forte dell'IA (quella che sostiene che anche i calcolatori pensano): non è vero che se una macchina si comporta come se capisse allora capisce, perché una persona può eseguire lo stesso comportamento senza aver capito nulla. Noi possiamo anche non sapere niente della macchina e dei suoi stati interni, quello che ci basta sapere, perché l'argomento di Searle sia valido, è che noi possiamo eseguire un compito che richiede conoscenza anche senza aver capito nulla. Non si tratta dunque di sottoporre una macchina ad un test di Turing, ma di mostrare che una persona può superarlo in due modi diversi, uno dei quali senza comprensione. Se è così perché attribuire alla macchina il modo che implica conoscenza invece di quello che non la implica?

Se la disposizione d'organi non implica conoscenza - serve anzi per

<sup>8</sup> Una persona che non conosce il cinese può rispondere correttamente in cinese a domande poste in cinese se le si forniscono delle istruzioni, una procedura formale, per mettere insieme nel modo giusto gli ideogrammi. (Searle 1984, pp. 24-25. Per una esposizione più ampia e per il dibattito che ne è seguito cfr. Searle 1980). Questo argomento permette anche di percorrere quella via intermedia esclusa da una posizione scettica circa la impossibilità di affermare che mente e computer non sono determinati ad agire per gli stessi motivi, stante l'identità dei loro comportamenti.



spiegare quei comportamenti che avvengono in assenza di conoscenza - e se la nozione computazionale di rappresentazione (qualunque processo computazionale presuppone una rappresentazione delle funzioni e dei dati, Fodor 1981, p. 110) è in qualche modo riconducibile alla disposizione d'organi, allora una teoria che attribuisca alla mente un sistema di rappresentazioni di regole, ancorché innate, non è una teoria della conoscenza di tipo razionalistico. Per il razionalismo è decisivo che si parli di conoscenza in presenza di contenuti di conoscenza, ma la rappresentazione in senso computazionale allude solo all'interiorizzazione delle istruzioni per attraversare una procedura. Questo non significa che le persone non possano avere una conoscenza delle regole della grammatica, ma che il possesso di tale conoscenza non è dimostrato, come invece si pretende, nella GGT, se è vero che la GGT intende il possesso di regole in senso computazionale.

Jerry Fodor, uno psicologo cognitivista "neocartesiano", come egli stesso si definisce, mostra una sensibilità per i problemi appena sollevati forse maggiore di quella dello stesso Chomsky. Egli scrive infatti, nella *Mente modulare*, che una psicologia neocartesiana "appare perfettamente sensata, solo che si ammetta che quel che è innato ha contenuto proposizionale" (Fodor 1983, p. 28): che lo si ammetta nonostante che la terminologia di Chomsky sia "per certi versi fuorviante" (Fodor 1983, p. 26). Ciò che si deve intendere, al di là di una terminologia a volte equivoca, è che "vi sono verità (sulla struttura dei possibili primi linguaggi) che gli esseri umani afferrano per via innata". "Chomsky è un cartesiano in buona fede in modi che vanno più in profondità del suo nativismo" (Fodor 1983, p. 30).

Una teoria che faccia riferimento a strutture innate che non rappresentino proposizioni

non sarebbe una teoria delle credenze innate. Questa differenza tende ad essere messa in ombra dall'appropriazione da parte dei neocartesiani di tutta la terminologia delle facoltà, degli organi e dei meccanismi mentali, per esprimere quel che di fatto è un innatismo degli atteggiamenti proposizionali (Fodor 1983, p. 34).

Affermazioni così esplicite non sono effettivamente presenti, come Fodor denuncia, in Chomsky: è per ciò che può esser posta la questione se nella GGT sia sufficientemente giustificato il ricorso alla nozione di conoscenza innata. Secondo Fodor tale nozione può essere utilizzata solo quando la si riferisca a verità, a contenuti proposizionali dati per via innata. Ma non a caso, nella sua teoria, Fodor fa giocare alla semantica un ruolo al quale Chomsky non ha mai prestato attenzione. Non solo, ma sull'importanza di tale ruolo Chomsky è qualche volta sceso in polemica con autori che pure si considerano razionalisti, quali Katz, Postal e lo stesso Fodor. La differenza fra Chomsky e Fodor non è solo termino-

logica, come quest'ultimo pretende: il modello della conoscenza proposizionale è inapplicabile al concetto di conoscenza innata proposto da Chomsky (cfr. Salucci 1987, pp. 160-163).

D'altra parte c'è un modo di intendere il razionalismo sul quale Chomsky e Fodor esplicitamente concordano e secondo il quale "Cartesio si interessava principalmente di determinare quali tipi di cose potessero essere conosciute" (Fodor 1983, p. 29). E' a qualcosa di simile che Chomsky, probabilmente, pensa quando, come si è visto, sostiene che l'innatismo cartesiano concerne "disposizioni" innate. Egli ha sempre rifiutato, infatti, il termine "disposizione" per parlare della struttura innata (Chomsky 1975a, p. 228). Ma sicuramente è la stessa idea che Chomsky esprime quando sostiene che la GU innata impone dei limiti alle grammatiche possibili che possono essere generate. Resta da dimostrare che queste strutture limitanti siano costituite da "proposizioni che sono date per via innata ed auto-evidenti" (Fodor 1983, p. 29). E' questa, come Fodor riconosce, l'essenza del razionalismo, non il fatto che vi siano dei limiti alle nostre possibilità di conoscere.

Una teoria che riconosca dei limiti al tipo di scienza che possiamo costruire non solo per ciò sarebbe una teoria razionalistica. O meglio, lo sarebbe se si ritenesse che tali limiti provengano da conoscenze innate. Ma essi potrebbero derivare, di nuovo, da una disposizione d'organi, in modo del tutto analogo a quelli che la struttura dell'occhio impone alle nostre possibilità di vedere e le confinano fra l'ultravioletto e l'infrarosso. Un razionalismo inteso in questo senso avrebbe come antagonista solo un empirismo che negasse qualsiasi funzione condizionante alle strutture soggettive. Ma un tipo di empirismo che prenda alla lettera l'idea della *tabula rasa*, se mai è esistito, è comunque ben lontano, come vedremo, da quello propugnato da alcuni movimenti ed autori contemporanei.

#### IV

Cerchiamo ora di esplicitare alcuni presupposti delle argomentazioni precedenti. La forma di innatismo propugnata da Chomsky è esposta allo stesso tipo di obiezioni che Searle ha formulato a proposito dell'IA. Tali obiezioni concernono l'idea di conoscenza innata che Chomsky di fatto associa alla GGT, ma non hanno alcuna conseguenza sulla GGT in quanto tale e, soprattutto, su qualunque altra forma di innatismo (quello delle strutture, per esempio) che la GGT sostiene o volesse sostenere.

L'apparato di nozioni che Searle utilizza nella sua discussione dell'IA presenta alcune analogie con quello che Cartesio impiegava discutendo degli automi. Conseguentemente la posizione che Chomsky assegna a Cartesio nell'ambito del concetto di "linguistica cartesiana" ha bisogno di essere ripensata.



Che sia possibile condurre la teoria di Chomsky sul piano di discussione di Searle è mostrato dal fatto che la GGT intende la facoltà del linguaggio come un modo computazionale di trattare simboli formali. Già Putnam aveva osservato che nelle *Strutture della sintassi* in "nessun punto è spiegato l'assunto che il corpus di enunciati studiato dal linguista sia prodotto da un organismo cosciente" (Putnam 1975, p. 413). Ed è pacificamente ammesso dallo stesso Chomsky che la GGT può essere facilmente istanziata in un programma per computer (Chomsky 1968, p. 227 e oltre, p. 45). Ovviamente non è in questione il fatto che la mente sia in grado di manipolare simboli, ma piuttosto se sia solo questo, oppure, riconosciuto che non sia solo questo, se si possa ricavare la conoscenza dalla semplice manipolazione di simboli.

Poiché Chomsky riformula il concetto di conoscenza nel senso di "rappresentazione interna di una grammatica" (Chomsky 1975b, p. 319), il termine conoscenza risulta ingiustificato. Non è vero che i procedimenti computazionali, solo per il fatto che implicano una forma di rappresentazione, non possono esistere senza lo stato cognitivo. "Qualunque principio puramente formale si metta nel computer, non sarà sufficiente per la comprensione, poiché un essere umano potrà seguire i principi formali senza capire nulla" (Searle 1980, p. 51).

In altri termini, se la padronanza di una lingua è definita in termini di rappresentazioni di regole grammaticali, ciò non consente di parlare di conoscenza della lingua. Una regola rappresentata può non essere una conoscenza; e da tale rappresentazione non è ricavabile una conoscenza. Non c'è modo infatti di ricavare la conoscenza "se tutto quello di cui la cosiddetta mente consiste è un insieme di operazioni puramente formali, sintattiche" (Searle 1984, p. 27).

Uno degli assunti centrali della tesi di Searle è che "la sintassi da sola non è sufficiente per la semantica" (Searle 1984, p. 26). Quest'affermazione può essere facilmente estratta dal contesto nel quale è stata formulata (il dibattito sull'IA) per portarla in quello della teoria chomskyana. Ed è un primo passo. Ma non c'è niente nella GGT che le vieti di trovarsi d'accordo con tale affermazione. Il secondo passo consiste nel considerare la dimensione semantica come il nocciolo della conoscenza. Per essere conoscenza una rappresentazione deve essere interpretata (Searle 1984) o riferita a oggetti (Putnam 1981, p. 20). Per esserlo, essa deve essere presente nella mente del parlante (condizione che non tutti i critici di Chomsky accettano), ma, come mostra il caso del computer, essa può essere operativa senza essere conosciuta. L'intera GGT risulta leggibile anche in questa prospettiva, prospettiva che può essere alimentata da alcune affermazioni dello stesso Chomsky, come, per esempio, quella secondo la quale "tutto ciò che dobbiamo assumere è che il bambino possa far uso dello schematismo innato" (Chomsky 1969a, p. 114; 1980 p. 93).

È importante rendersi conto che tale prospettiva non nasce dal fatto che si abbia a che fare con delle regole, ma dal modo con cui si trattano le

regole. Una regola può costituire un oggetto di conoscenza, quando se ne sia afferrato il significato; così come può essere seguita semplicemente per disposizione d'organi, attraversando la procedura stabilita. Separare il concetto di seguire una regola da quello di conoscere una regola, (o meglio distinguere due modi di seguire una regola: mediante la conoscenza oppure attraversando una procedura), permette di distinguere il modo in cui i computers seguono regole da quello degli esseri umani (che possono farlo o allo stesso modo di un computer o per conoscenza). Questa distinzione permette, a sua volta, di separare lo stato iniziale della competenza grammaticale degli esseri umani (la dotazione innata) da quello finale della competenza di una lingua particolare. Diventa così possibile parlare di uno stato computazionale che non implica conoscenza, quello iniziale, e di conoscenza per quello finale. Se fra i due stati c'è effettivamente una differenza del genere, allora è possibile uscire dall'alternativa di usare il concetto di conoscenza a proposito dello stato iniziale (come fa Chomsky) o di non usarlo né per lo stato iniziale né per quello finale (come fanno i critici di Chomsky). Si può ritenere plausibile l'ipotesi che nello stato iniziale le regole vengano seguite senza essere conosciute, mentre nello stato finale siamo di fronte ad un caso autentico di conoscenza.

Lo schema sopra delineato consentirebbe di riformulare l'argomento chomskyano della carenza degli stimoli (per sottrarsi ad esso alcuni critici hanno negato lo status di conoscenza alla padronanza di una lingua particolare), distinguendo il significato di "conoscere" in "conoscere l'italiano" da quello presente in "conoscere le regole universali". Nel primo caso si ha a che fare con contenuti di conoscenza; nel secondo potrebbero essere implicate solo rappresentazioni in senso computazionale.

L'attribuzione di una conoscenza allo stato iniziale, permette a Chomsky di condurre una discussione fra empirismo e razionalismo a tutto vantaggio del secondo. Ma una discussione del genere ha senso soltanto se la struttura dello stato iniziale è presente nella mente allo stesso modo in cui lo è nello stato finale. Ora, come il caso del computer suggerisce, potrebbe non essere così.

## V

La GGT si propone, come uno dei suoi compiti principali, l'esplorazione di quelle strutture cognitive (*competenza*) che rendono possibile il comportamento linguistico (*esecuzione*). Le altre teorie linguistiche - comportamentistiche e non - si sono impegnate soprattutto nel tentativo di fornire un resoconto della struttura delle lingue, senza preoccuparsi della possibilità di intendere tale struttura in termini di proprietà della mente del parlante.

Esse restano così ad un livello descrittivo, rinunciando a capire come



è possibile il comportamento linguistico.

La predisposizione al comportamento di un organismo complesso (o di una macchina) richiede oltre all'informazione circa la stimolazione esterna, anche la conoscenza della struttura interna dell'organismo, i modi cioè con cui esso elabora l'informazione in ingresso ed organizza il proprio comportamento (Chomsky 1959, p. 22).

Nello studio del linguaggio umano - si tratta, a parere di Chomsky, di un ambito di studio particolarmente istruttivo per quello della mente in generale - ci troviamo di fronte a problemi simili a quelli che in cibernetica sorgono nell'esaminare dispositivi del genere *black box* (Ashby 1956, p. 111). Di tali dispositivi, inaccessibili all'osservazione diretta, sono noti solo i dati in ingresso (*input*) e quelli in uscita (*output*). E' solo a partire dai dati noti che possiamo formulare ipotesi sulla struttura interna del dispositivo.

Uno dei criteri generali che devono guidarci nell'elaborare ipotesi del genere consiste nell'attribuire al modo in cui il dispositivo è costruito quelle proprietà di *output* che non si sono mai presentate in *input*. E' precisamente tale criterio che ci consente di trattare quello che Chomsky, nel suo libro più recente, chiama *Plato's Problem*: "the problem of explaining how we can know so much given that we have such limited evidence" (Chomsky 1986, p. XXV; lo stesso problema era già presente in Chomsky 1980, p. 7, come *problema di Russell*).

Nello stato finale del processo di apprendimento di una lingua ( $S_t$ ), il parlante manifesta una conoscenza che non può avere appreso durante il processo. Questa conoscenza può dunque essere ragionevolmente attribuita allo stato iniziale ( $S_0$ ) della mente come dotazione innata. "La competenza di un adulto, e anche quella di bambino, è tale che dobbiamo attribuirgli una conoscenza linguistica che va molto al di là di ciò che ha imparato" (Chomsky 1967, p. 269). Evidentemente, tale ipotesi dipende dall'opinione che in effetti alcuni aspetti della competenza linguistica non possano essere stati appresi negli stati intermedi fra  $S_0$  e  $S_t$ . Questa opinione è sostenuta, a sua volta, dall'esame di alcune caratteristiche delle condizioni nelle quali un individuo apprende la lingua. Scarsità, carattere spesso degenerare e casuale dei dati linguistici ai quali un bambino è esposto; carattere occasionale del rinforzo negativo e positivo; astrattezza e complessità delle regole grammaticali; relativa rapidità con la quale un bambino giunge a padroneggiare la lingua materna: sono tutti fattori che rendono improbabile qualunque ipotesi interamente fondata sull'idea dell'apprendimento della lingua (Chomsky 1967, p. 274).

In modo caratteristico Chomsky assume che la descrizione delle strutture della grammatica sia anche una descrizione delle strutture mentali che presiedono all'uso di una lingua:

usando il termine "grammatica" con un'ambiguità sistematica (riferendosi, in primo luogo, alla "teoria della lingua" che il parlante nativo possiede rappresentata internamente e, in secondo luogo, all'esposizione che ne dà il linguista) possiamo dire che il bambino ha sviluppato e rappresentato internamente una grammatica generativa (Chomsky 1965, pp. 64-65).

La proposta chomskiana di considerare la GU (quella parte di grammatica universale comune a tutte le lingue che, in una lingua naturale, permette di derivarne la *core grammar*) come dotazione innata della mente, della quale il parlante ha anche una *conoscenza* (seppure inconscia), ha suscitato un vasto dibattito che oggi, a distanza di trent'anni dalla prima formulazione delle teorie di Chomsky, non si è ancora spento.

Al fine di contestare la validità della nozione di conoscenza innata alcuni autori hanno negato che vi sia una rappresentazione mentale delle regole (Harman, Goodman, Putnam); altri hanno tentato di dimostrare che la conoscenza di una lingua è una forma di *know how* (Hockett); infine, qualcuno degli stessi critici citati ed altri ancora, hanno sostenuto che, nel caso dell'uso del linguaggio, non si tratta di una conoscenza ma di un comportamento, di una disposizione, di un'abilità. Tali strategie critiche mirano a rendere inapplicabile - e con ciò ne accettano la validità formale - l'argomento della carenza degli stimoli. E lo fanno o negando che la grammatica sia rappresentata nella mente, oppure negando che la padronanza di una lingua sia un caso di conoscenza. Se non c'è conoscenza in  $S_t$  allora non c'è neppure in  $S_0$ : così non si può parlare di conoscenza innata per il semplice fatto che non si può parlare di conoscenza *tout court*.

Ora ammettiamo pure che Chomsky abbia ragione nel respingere le critiche appena ricordate; ammettiamo cioè che la padronanza della lingua sia un caso di conoscenza; che esista una GU; che la GU sia innata, sia rappresentata nella mente e sia proprio quella descritta dalla GGT. Anche in questo caso sembra possibile continuare a nutrire dubbi circa la necessità di aderire a quella forma di razionalismo gnoseologico riproposta dal linguista americano. Dall'accettazione delle tesi sopra ricordate non segue che sia vera l'ipotesi della *conoscenza* innata, sostenerle non implica, come Chomsky crede (e i suoi oppositori implicitamente ammettono impegnandosi a contestarle), un rifiuto dell'empirismo. La GGT potrebbe essere compatibile anche con una gnoseologia *non* innatistica.

Alcune affermazioni dello stesso Chomsky possono essere utilizzate a sostegno di tale interpretazione: in alcuni luoghi egli esplicitamente parla della struttura innata come di una *condizione psicologicamente a priori* per l'acquisizione della conoscenza di una lingua, invece che - come una dottrina gnoseologica di ispirazione razionalistica richiede e Fodor riconosce - come oggetto di conoscenza. Se è questo il modo in cui dobbiamo intendere la rappresentazione delle regole, allora significa che le



regole sono presenti nella mente, ma non necessariamente che siano anche conosciute. Ad ulteriore conforto di questa interpretazione bisogna aggiungere che essa non crea nessuna contraddizione con la GGT. Anzi, la nozione di rappresentazione senza conoscenza riesce *da sola* a spiegare tutti i fatti che la GGT ritiene importanti, rendendo così immotivato - anche se, beninteso, potrebbe esserlo come, per esempio, nel tentativo di Fodor - il ricorso al concetto di conoscenza innata.

Recentemente è stato suggerito, per trattare i problemi che nascono intorno alla ricerca dei casi genuini di conoscenza, di considerare questa nozione come una nozione normativa (Fodor 1983, p. 27; la proposta è più o meno esplicitamente presente anche in Chomsky, cfr. per esempio, oltre p. 41). Ma anche in questo caso si dovrebbe usare il concetto in modo coerente ed *univoco* rispetto ai criteri di impiego che si sono scelti. Ci sono invece molti contesti realmente differenti nei quali Chomsky impiega il concetto di conoscenza: la struttura di  $S_0$ , quella di  $S_0$ , il possesso di rappresentazioni, la manipolazione computazionale di regole.

Forse i tipi di conoscenza implicati in questi vari contesti non possono essere ricondotti a un modello unico e, soprattutto, congruente a quello che sembra caratterizzare la tradizione razionalistica.

Ma ammettiamo pure, con Chomsky, che non sia necessario definire un senso speciale di conoscenza per riferirsi alla competenza linguistica. Si riconosca anche che la spiegazione della competenza consista nell'ascrivere allo  $S_0$  un insieme di regole che sono *cognized* (cfr. Chomsky 1980, p. 96 e oltre p. 41). Ciò significa che le regole non sono solo un modo per descrivere il comportamento di un parlante, ma che sono internamente rappresentate e che guidano il processo di apprendimento (altrimenti inspiegabile). Tuttavia alcune questioni non possono essere evitate, concernenti la *rappresentazione* di regole ascrivibili allo  $S_0$ . Si può paragonare questo  $S_0$  a quello di un computer? Se la risposta è affermativa, allora è difficile vedere in tale concetto di rappresentazione la possibilità di fondare una teoria innatistica nello stesso senso della teoria razionalistica della conoscenza. Cartesio, infatti, pur ammettendo disposizioni innate di organi, non le chiama conoscenze. Contro la sua opinione dovremmo ammettere che gli automi, o i computers, hanno cognizione (*cognize*) di certe regole.

Se, d'altra parte, lo  $S_0$  di un computer *non* è paragonabile a quello della mente, allora occorrerà definire più da vicino in cosa l'aver cognizione è differente sia dalla rappresentazione delle regole in un computer, sia dalla conoscenza finale del linguaggio. Sembra cioè che Chomsky non possa sottrarsi, dal definire la nozione di conoscenza implicata nella sua concezione innatistica. Occorre chiarire se la GGT richiede una *conoscenza* delle regole altrettanto quanto richiede l'*interiorizzazione innata* delle regole.

Ciò riconduce ad un aspetto paradossale della teoria della mente assunta dalla GGT: essa considera l'uso creativo del linguaggio come la

differenza fondamentale fra mente e macchina (cfr. oltre, p. 45), ma poi spiega la creatività ricorrendo ad un modello computazionale fondato sulla ricorsività.

## VI

I critici di Chomsky hanno sostenuto, insieme o separatamente, le due tesi che la padronanza di una lingua non sia un vero caso di conoscenza o che non vi sia nessuna rappresentazione interiorizzata delle regole della grammatica. Coloro che sostengono la seconda tesi sostengono anche, *a fortiori*, la prima. In positivo, i sostenitori della prima tesi, hanno proposto di considerare la padronanza di una lingua come una forma di "sapere come" (Hockett 1968), un'*applied knowledge* (Fisher 1964), un'abilità (Harman 1967, 1969). Da parte sua, Chomsky ha replicato affermando che la padronanza di una lingua "è considerata unanimemente un caso di conoscenza" (Chomsky 1980, p. 125); se le competenze circa la struttura di una lingua "are not instances of knowledge, it is hard to see what it is" (Chomsky 1986, p. 226). "Penso che [...] non vi sia ragione di rifiutare di caratterizzare con 'sa lo spagnolo' una [...] persona che ha la padronanza dello spagnolo" (Chomsky 1980, p. 92), nonostante "il concetto di 'conoscere' come è stato inventato dalla letteratura filosofica" (cfr. oltre, p. 42). Indagini ulteriori (Gettier 1963; Woolley 1952; Lepschy 1979) hanno mostrato quanto sia problematico utilizzare i modelli di conoscenza elaborati da Ayer 1956 e di sapere come proposto da Ryle 1949 per riconoscere i 'veri' casi di conoscenza.

Contro coloro i quali hanno negato la necessità di supporre che le regole della grammatica siano internamente rappresentate nella mente del parlante (Harman 1969; Putnam 1979) Chomsky ha osservato che

l'attività umana può essere effettivamente compresa solo se si parte dall'assunto che le capacità [...] e le famiglie di disposizioni che guidano il comportamento implicano l'uso di strutture cognitive che esprimono sistemi di conoscenza (inconscia) (Chomsky 1975a, p. 24).

La capacità, l'abilità e nozioni simili afferiscono tutte quante all'*uso* del linguaggio, alla sua esecuzione (*performance*) e, come tali, non possono essere applicate a ciò che rende possibile e che governa tale uso (la *competence*). Un comportamento come quello linguistico è infatti determinato da un particolare stato mentale. Essere "in uno stato mentale significa avere una certa struttura mentale consistente di un sistema di regole e di principi che generano e correlano rappresentazioni mentali di vari tipi" (Chomsky 1980, p. 53).

E' perché ha a che fare con strutture mentali corredate di rappresenta-



zioni che lo studioso del linguaggio può affermare "che i suoi oggetti sono diversi da una roccia o da un uccello, per il fatto che la loro struttura cognitiva è un elemento del loro stato finale" (Chomsky 1975a, p. 172). Solo attribuendo al parlante uno stato mentale che incorpori la rappresentazione di un sistema di regole è possibile spiegare il comportamento linguistico, mentre tale attribuzione non è necessaria per spiegare il comportamento di una roccia.

E' vero che le regole descrivono la regolarità del comportamento del parlante, ma questa regolarità è possibile solo perché sono le regole a *determinare* dall'interno quel comportamento. La discussione fra Chomsky ed Harman verte in sostanza sulla questione se si debbano considerare le regole della grammatica come semplici *descrizioni* di un comportamento o come *spiegazioni* (Quine 1970, pp. 66-69, distingue regole che si *adattano* e regole che *guidano un comportamento*) nel senso specifico che abbiano efficacia causale nel determinare quel comportamento. La tesi sostenuta da Harman suppone che le leggi della meccanica, intesa come *teoria fisica*, descrivono ma non determinino il comportamento. Pensare che questo sia il caso del parlante è possibile solo se si intendono le regole della grammatica come le leggi della meccanica, le quali, per essere operanti, non hanno bisogno di essere rappresentate nei corpi (Goodman 1969)<sup>9</sup>

Searle 1980 sostiene che, in generale, per provare che qualcuno segue una regola occorrerebbe mostrare che questa ha un'efficacia causale sul suo comportamento. Ma quale tipo di prova, osserva Chomsky, sarebbe richiesta? Se possiamo spiegare il comportamento di qualcuno attribuendogli una rappresentazione della regola, allora questo è sufficiente per attribuirgliela, poiché abbiamo un'ipotesi che spiega quel comportamento meglio di altre (Chomsky 1986, pp. 253-255). Ora, si può anche sostenere che la regola sia rappresentata nella mente e che abbia efficacia causale, ma questo non è sufficiente, come mostra la spiegazione del tipo "disposizione d'organi", per mostrare che tale efficacia causale sia dovuta alla conoscenza. Ciò che si deve provare è che ad avere efficacia causale è la conoscenza, la comprensione della regola, non il semplice esser rappresentata. I meccanismi degli automi di Cartesio rappresentano degli schemi di azione e di risposta che hanno efficacia causale sul comportamento. E' il timore dell'inevitabilità del passaggio dall'esser rappresentato all'esser conosciuto che ha fatto rifiutare a molti critici l'idea stessa di rappresentazione interiorizzata. In ciò, quei critici mostrano di subire la confusione, presente nello stesso Chomsky, fra regole rappresentate e rappresentazioni di regole della quale si parlerà oltre.

Una trattazione a parte meriterebbe la posizione di Wittgenstein, recentemente ridiscussa da Kripke 1982, sul concetto di seguire una regola.

<sup>9</sup> Per un esame più approfondito delle varie posizioni critiche e delle repliche di Chomsky cfr. Salucci 1987.

Leggendo un commento di Michael Dummett sulla questione sembra legittimo porre il problema se la discussione di Wittgenstein abbia un campo di applicazione privilegiato proprio nell'idea di seguire una regola in modo computazionale. Secondo Dummett

un sistema formale non *sostituisce* la dimostrazione intuitiva, così come spesso un concetto preciso ne sostituisce uno vago e intuitivo: il sistema formale rimane per così dire responsabile verso la concezione intuitiva e ci interessa solo nella misura in cui non presenta caratteri indesiderabili che l'idea intuitiva non possiede (Dummett 1978, p. 190).

Chomsky 1986 discute la posizione di Wittgenstein, così come è interpretata e trattata, in forma di paradosso, da Kripke. Egli la considera, anzi, una delle obiezioni più interessanti che siano state rivolte alla GGT. Ma è un'obiezione che non ha bisogno di una risposta: non ci sono *ragioni* per le quali il parlante segue le regole, lo fa perché così è costituita la struttura della sua mente (Chomsky 1986, p. 225). Se un problema esiste questo riguarda la scienza in generale:

[My] approach is not immune to general skeptical arguments - inductive uncertainty, Hilary Putnam antirealist arguments, and others. But these are not relevant here, because they bear on science more generally (Chomsky 1986, p. 237).

Quello che è interessante, per il nostro tema, è che sembra possibile istituire un parallelo fra il commento di Dummett a Wittgenstein sopra citato e la distinzione di Searle fra seguire una regola passo passo e affermarne il significato. La rappresentazione di una regola consente di seguirla passo passo ma, anche se è una condizione necessaria, non è sufficiente per il prodursi di un'efficacia causale fondata sulla conoscenza.

Sostanzialmente le critiche di Harman, Putnam (1979) e Goodman consistono nel negare realtà psicologica al sistema di regole. Chomsky invece considera quel sistema come una proprietà della mente perché solo così è possibile spiegare un comportamento che presenta una decisiva e irriducibile componente intellettuale. Per le abilità psicomotorie e per fenomeni quali la caduta dei gravi disponiamo invece di altri tipi di spiegazione - i sistemi riflessi e la massa.

Un'implicazione delle tesi critiche sopra richiamate che forse non è stata notata è quella che, ritenendo che le regole descrivano ma non determinino il comportamento, non si potrebbe neppure sostenere una teoria dell'apprendimento delle regole. Se esse non sono presenti nella mente del parlante, non possono esserlo neppure per via di apprendimento. Si tratta dunque di posizioni critiche le quali negano molto di più dell'innatismo, perché negano che la competenza linguistica possa es-



sera descritta anche in termini di apprendimento delle regole grammaticali. Per questa via quelle critiche si ricongiungono a quelle che considerano la padronanza di una lingua come un'abilità o una capacità.

Contro i critici del concetto di rappresentazione interiorizzata, Chomsky fornisce anche un argomento di portata generalmente epistemologica (argomento che si allinea alla "risposta" al Wittgenstein di Kripke): "in linea di principio la questione della realtà psicologica non è né più né meno ragionevole della questione della realtà fisica delle costruzioni teoriche del fisico" (Chomsky 1980, p. 182). E' allora "assurdo imporre alla psicologia dei requisiti che le scienze 'forti' non possono soddisfare" (Chomsky 1980, p. 80).

Ritenere inspiegabile il comportamento linguistico senza ricorrere all'idea di rappresentazione interiorizzata delle regole conduce, tuttavia, soltanto ad ammettere la nozione di rappresentazione. Questa ammissione è di per sé sufficiente per opporsi a coloro i quali considerano la padronanza di una lingua come una mera capacità, senza però supporre anche la conoscenza delle regole rappresentate.

Ma Chomsky non si limita a tale assunzione: l'ipotesi innatistica è una ipotesi di conoscenze innate, non solo di strutture. Senza questa ipotesi ulteriore non sarebbe giustificabile la polemica di Chomsky contro l'empirismo. Il sistema interiorizzato di regole potrebbe infatti essere considerato come un meccanismo più articolato, ma della stessa natura dei meccanismi associativi ed induttivi tipici dell'empirismo classico. Si porrebbero in tal modo solo problemi relativi alla sua specificità e innatezza, ma non più quelli della *conoscenza* innata.

## VII

I motivi per cui si deve parlare di conoscenza a proposito della GGT sono in gran parte riconducibili, secondo Chomsky, al fatto che la sola presenza di rappresentazioni sia una ragione *sufficiente* per parlare di conoscenza. "I believe someone to know English when I attribute to him the mental state described by (or incorporating) the rules and principles of English grammar" (Chomsky 1975b, p. 315).

Con "conoscere" Chomsky non intende, dunque, altro che "internalization of the rules of grammar" (*ibid.*). Il fatto che il sistema di regole sia interiorizzato indica che tale sistema è rappresentato nella mente, ma ciò non implica a sua volta che il parlante abbia una rappresentazione delle regole, così come in un computer sono rappresentate le regole del calcolo senza tuttavia che la macchina abbia anche una rappresentazione di tali regole. I concetti di *regola rappresentata* e di *rappresentazione di regola* sono diversi: nel primo caso si tratta soltanto della presenza delle regole in una macchina, o in una mente, nel secondo le regole sono assunte come oggetti di conoscenza. Il primo concetto serve ad individuare la differenza

fra una roccia e un computer, il secondo specifica la differenza fra un computer e una mente. Come si capisce facilmente è solo nel secondo caso che ha senso una discussione tra empirismo e razionalismo sulla conoscenza innata.

Se con il termine "rappresentato" Chomsky intende "incorporato" nel dispositivo, allora si richiede soltanto che si ammetta la *presenza* delle regole nel dispositivo. Il che non è sufficiente per sostenere la tesi della conoscenza innata: occorrerebbe infatti che ci fosse anche una conoscenza (o rappresentazione) delle regole rappresentate (nel senso di incorporate). Chomsky suppone che quando si sia ammessa la presenza nella mente di regole rappresentate si debba ammettere anche una rappresentazione delle regole rappresentate.

Altre motivazioni che vengono addotte a sostegno dell'ipotesi innatistica non sembrano essere più decisive. Nelle *Riflessioni sul linguaggio*, per esempio, si legge:

Un principio come quello [dell'applicazione ciclica delle regole] considerato come parte della grammatica universale, non è una disposizione a parlare [...], ma piuttosto una "disposizione" (se si vuole proprio insistere su questo termine) ad acquisire una certa competenza (cioè una struttura cognitiva, una grammatica, la conoscenza della lingua) (Chomsky 1975a, p. 228).

Ora, per il solo fatto che nelle attività cognitive abbiamo a che fare con "disposizioni" a conoscere piuttosto che ad agire dobbiamo ritenere che ciò che è, impropriamente, indicato come "disposizione" abbia il carattere della conoscenza. Se "si riconosce che queste disposizioni sono disposizioni ad acquisire un sistema di conoscenze", allora "è evidente" che ciò eleva le disposizioni innate al rango di conoscenze (Chomsky 1975a, p. 229). Tale evidenza sarebbe giustificata anche dal fatto che la "grammatica universale è intessuta in modo intricato e inseparabile nel sistema maturo della conoscenza della lingua" (Chomsky 1975a, p. 228). E' quest'ultimo un altro argomento ricorrente nella teoria chomskyana. Essere in  $S_1$  significa essere in uno stato conoscitivo; poiché  $S_1$  comprende anche in modo inestricabile i principi presenti in  $S_0$  allora si deve parlare di conoscenza anche per i principi di  $S_0$ :

i principi che determinano i nostri sistemi di conoscenza e di credenze interagiscono così completamente e inseparabilmente con la "nostra conoscenza", qualsiasi senso si dia al termine, che sarebbe difficile sviluppare una spiegazione coerente capace di isolare la "vera conoscenza" (Chomsky 1975a, p. 175).

A questo argomento si potrebbe obiettare che la sua validità dipende solo dalla scarsa finezza di una procedura incapace di isolare la "vera conoscenza". In realtà si tratta di un argomento che deve essere considerato



insieme a quello della carenza degli stimoli: che i principi innati in  $S_0$  costituiscono delle conoscenze perché compaiono come tali in  $S_1$  segue infatti dalla carenza degli stimoli. La conoscenza matura di una lingua è conoscenza sia della grammatica specifica sia di quella universale presente nella lingua.

Ma se assumiamo, come Chomsky fa, che i principi di  $S_0$  operino come condizioni (psicologicamente o biologicamente a priori) che rendono possibile l'apprendimento di una lingua, che permettono cioè il passaggio a  $S_1$ , allora, è vero, essi saranno presenti anche in  $S_1$ , ma non è detto che abbiano lo stesso *status* delle conoscenze di  $S_1$ . Ricorrere cioè allo *status* di conoscenza delle regole presenti in  $S_1$  per mostrare che anche in  $S_0$  sono in forma di conoscenze, non è cogente. Questo non dipende da una presunta possibilità di separare la "vera conoscenza", ma dal modo in cui le regole vengono definite in  $S_0$  e in  $S_1$ : rispettivamente come condizioni psicologicamente a priori e come conoscenza di una lingua.

A più riprese Chomsky ha proposto di riformulare la terminologia con lo scopo evidente di negare rilevanza alla discussione - presente in parte della cultura filosofica di lingua inglese - sui significati dei verbi "conoscere" e "sapere" (fra le più recenti cfr. Nozick 1981, cap. 3. I.). Egli ha proposto dunque di sostituire "sapere" o "aver cognizione" a "conoscere" secondo i criteri seguenti:

se un parlante conosce (*knows*) la lingua L, allora egli sa (*cognizes*) L. Inoltre egli sa i fatti linguistici che conosce (in qualsiasi senso non ambiguo di "conosce") e sa i principi e le regole della sua grammatica interiorizzata, sia quelli che possono divenire consapevoli, sia quelli che resteranno sempre inaccessibili alla consapevolezza. Inoltre egli sa i principi che primariamente soggiacciono all'acquisizione della lingua, i principi della grammatica universale (Chomsky 1975a, p. 175 e oltre p. 42).

Come risulta dal passo che segue, la differenza fra conoscere e aver cognizione sta tutta nella presenza o meno della consapevolezza. Se una persona

che avesse cognizione della grammatica e delle sue regole potesse miracolosamente divenire conscia di esse, non esisteremmo a dire che essa conosce la grammatica e le sue regole, e che questa conoscenza conscia è ciò che costituisce la sua conoscenza della lingua. Quindi "aver cognizione" rappresenta una conoscenza tacita o implicita, un concetto che non mi sembra suscettibile di obiezioni, [1] avere cognizione ha la struttura e il carattere della conoscenza, ma può essere, ed è nei casi interessanti, inaccessibile alla coscienza (Chomsky 1980, p. 74).

Il concetto di aver cognizione ha dunque valore soltanto contro co-

loro i quali pensano che si possa parlare di conoscenza solo in presenza di consapevolezza; clausola molto restrittiva che però non è richiesta da tutti i critici, neppure da quelli che negano che la padronanza di una lingua sia una conoscenza, come Harman. L'esser consapevoli, come Chomsky osserva, può infatti essere una prova del possesso di una conoscenza, ma la mancanza di consapevolezza non può essere una prova della mancanza di conoscenza, se è vero che ci sono cose che sappiamo in modo inconscio.

La rigidità delle posizioni sulle quali Chomsky, da una parte, e i suoi critici, dall'altra, si sono attestati dipende in parte dal fatto che i temi sui quali, volta a volta, si discute richiedono un impegno su una varietà di questioni che devono essere decise prima, o in altra sede (spesso empirica), di poter affrontare la stessa teoria di Chomsky. Un tipo di strategia critica deve fornire una definizione adeguata di conoscenza, un altro deve dare una dimostrazione empirica della possibilità di apprendere tutte le strutture grammaticali di una lingua. Una terza ipotesi interpretativa, che è stata qui proposta, consisterebbe nell'accettare la validità di alcuni presupposti della GGT, quali quello che consideri la padronanza di una lingua come una forma di conoscenza e l'altro che non siano disponibili teorie praticabili dell'apprendimento di una lingua, senza però essere costretti ad accettare la tesi della conoscenza innata. Questa posizione non intacca le possibilità esplicative fornite dalla GGT, e può essere dunque adottata anche da coloro che non vogliono rinunciare a tali possibilità, ma che tuttavia non siano disposti a pagare il prezzo di un'adesione, non sufficientemente motivata, a una forma di neorazionalismo.

Rifiutare di attribuire alla mente una dotazione di idee e di conoscenze innate non significa necessariamente negare anche l'esistenza di strutture innate, anche così articolate e specifiche come la GGT richiede. Un'idea del genere, come recenti studi suggeriscono (Parrini 1978), è perfettamente conciliabile con i presupposti di un certo empirismo contemporaneo. Ciò che, viceversa, è irrinunciabile, per qualunque gnoseologia empirista, è l'idea che la struttura stessa sia o implichi una conoscenza (innata). Questa prospettiva richiede di abbandonare definizioni semplicistiche di razionalismo e empirismo.

Se consideriamo la struttura presente in  $S_0$  come una condizione per l'acquisizione di conoscenza e quella in  $S_1$  come una conoscenza in senso proprio, dobbiamo chiederci quali ragioni giustifichino il ritenere conoscenza il possesso di condizioni. Non si può ricorrere all'argomento della carenza degli stimoli, perché le conoscenze presenti in  $S_1$  potrebbero essere prodotte dalle condizioni presenti in  $S_0$ , *salva veritate* del fatto che  $S_0$  sia specificato in termini di GU. Con la clausola *salva veritate* si richiede soltanto che la struttura di  $S_0$  sia altamente specifica ed articolata. Tanto specifica da escludere una teoria empiristica di tipo classico fondata solo su meccanismi *generali* di associazione e d'induzione (è questo



uno degli argomenti centrali usati da Chomsky nella sua polemica contro l'empirismo), ma non tanto da escludere una posizione di ispirazione altrettanto empiristica la quale

lasciando a scienze quali la linguistica, la psicologia, l'etologia, la biologia ecc., il compito di pronunciarsi sulla questione scientifico-fattuale se la mente umana sia o non sia dotata di un insieme più o meno ampio di strutture innate, si limiti ad escludere che queste ultime [...] costituiscano una fonte di conoscenze scientifiche apoditticamente certe, cioè universali e necessarie, e quindi anche uniche e storicamente imm modificabili (Parrini 1980, p. 175).

Una posizione antiempirista di quest'ultimo tipo è, come si è visto, quella sostenuta, per esempio, da Fodor il quale, però, rimprovera al punto a Chomsky di non essere altrettanto esplicito al riguardo<sup>10</sup>.

## VIII

Una discussione sull'innatismo può essere condotta a più livelli. Per il tema che ci concerne i più rilevanti sono: 1) esistenza o meno di strutture innate; 2) carattere e natura di tali strutture; 3) conoscenze e credenze implicite nelle strutture.

Sulla semplice esistenza di strutture innate non esiste in realtà nessuna discussione (e non è mai esistita, se si considerano anche i meccanismi induttivi ed associativi dell'empirismo classico come strutture innate). Quine ha osservato, a tale proposito, che anche "il behaviorista è consciamente e gioiosamente immerso fino al collo in meccanismi innati di predisposizione all'apprendimento" (Quine 1969, p. 124). Da parte sua lo stesso Chomsky ha "sempre esplicitamente affermato che entrambi [razionalismo ed empirismo] postulano disposizioni innate, inclinazioni e potenzialità naturali" (Chomsky 1975a, p. 221). Il vero problema nasce quando si tratta di decidere "a che cosa realmente somigliano, nei particolari, queste doti" innate (Quine 1969, p. 127). Su questo punto Chomsky concorda: empirismo e razionalismo "differiscono quando si tratta di definire che cosa sono queste disposizioni, inclinazioni e potenzialità" (Chomsky 1975a, p. 221).

La discussione è così rapidamente posta sul secondo livello ed in particolare sul tema della *specificità* delle strutture innate per i diversi ambiti in cui se ne può parlare. Anche se gli oppositori del razionalismo concordano sul fatto che "il vero problema riguarda la portata e la natura delle

<sup>10</sup> Per un altro contributo a riconsiderare le tesi attribuite banalmente all'empirismo ed al neoempirismo cfr. Rossi 1986.

strategie dell'apprendimento specifiche", tuttavia "il vero problema non è stato ancora formulato in termini significativi" (Chomsky 1975a, p. 220). I sostenitori di una teoria generale dell'apprendimento non avrebbero ancora elaborato una teoria in grado di spiegare in dettaglio come realmente avviene l'apprendimento di una lingua fondato solo su meccanismi *generali* di associazione e di induzione. Una discussione circa la generalità o la specificità delle strutture innate avrà senso, a parere di Chomsky, solo quando sarà disponibile una teoria dell'apprendimento che spieghi i fatti altrettanto bene della sua (Chomsky 1980, pp. 178-179). Intanto, il fatto che una teoria simile non sia stata prodotta è un'inizio a sfavore dell'empirismo.

Ma, come si vedrà subito, non sembra essere un punto veramente qualificante per l'empirismo aderire ad una teoria delle strutture generali dell'apprendimento. Il vero elemento che differenzia l'innatismo chomskyano dall'empirismo dipende invece dal fatto che si considerino le strutture innate come conoscenze, non dal fatto che siano specifiche. Si tratta di una discussione che si pone allora su quello che abbiamo chiamato terzo livello.

Alcuni caratteri presenti nel movimento neoempirista contemporaneo, fanno apparire inesatta l'idea che per un empirista tutto il patrimonio di conoscenze debba provenire dall'esperienza. Secondo una celebre definizione di Schlick, che anche Carnap fa sua, "l'empirismo può essere definito come quel punto di vista che sostiene che il sintetico a priori non esiste" (Carnap 1966, p. 224).

Gli "empiristi logici non hanno mai preso le distanze dalla tradizione razionalistica e kantiana fino al punto di considerare la conoscenza una registrazione puramente passiva del materiale sensibile, priva di ogni componente soggettiva di natura inventiva e creativa" (Parrini 1984, p. 25).

Dalla definizione di Schlick non consegue, infatti, la negazione di principi "psicologicamente a priori" (Parrini 1980, p. 175, n. 14), ma solo quella che non esistono "giudizi i quali abbiano un contenuto conoscitivo e non mostrino una qualche forma di dipendenza dall'esperienza" (Parrini 1980, p. 67, n. 51). Questa forma di empirismo<sup>11</sup> - che riconosce al soggetto una "componente di natura inventiva e creativa" - non sarebbe (come lo stesso Parrini osserva) inconciliabile con l'innatismo chomskyano. Ciò perché, lasciando impregiudicata la questione relativa alla costituzione della struttura innata, non è necessario restringere la dotazione innata ai soli meccanismi di induzione e di associazione. In questo argomento non c'è posto per assunzioni dogmatiche: i fatti potreb-

<sup>11</sup> Per la ricostruzione e l'interpretazione del quale si rinvia a Parrini, 1980, 1983, 1984.



bero mostrare, e per Chomsky già lo fanno, che l'ipotesi di una strategia generale dell'apprendimento non basta per spiegare l'acquisizione della conoscenza di alcuni settori cognitivi specifici, per esempio quello relativo al linguaggio.

La questione sulla quale l'empirismo e il razionalismo sembrano essere irriducibilmente in disaccordo verte sulla possibilità di ritenere che le strutture *innate, specifiche, complesse ecc.*, incorporino anche sistemi di conoscenze innate. Questo livello di discussione, nonostante la proposta conciliante di Parrini, costituisce realmente un punto di disaccordo e deve essere risolto perché quella proposta giunga ad effetto. Ciò che si deve stabilire è se esistano "buoni motivi per parlare di elementi di queste 'disposizioni' come 'elementi di conoscenza', o di credenza" (Chomsky 1975a, p. 229).

E' questa la domanda alla quale si è cercato fin qui di fornire dei suggerimenti per una risposta, una risposta che non passa solo per la negazione "dei buoni" motivi per parlare di conoscenza ma anche, e soprattutto, per l'affermazione che la mancanza di tali motivi non intacca la struttura e gli assunti fondamentali della GGT<sup>12</sup>.

Marco Salucci

<sup>12</sup> Per chi è convinto che *non* vi siano ragioni sufficienti per parlare di conoscenza nella teoria di Chomsky, ciò è sufficiente per opporsi a quella che, a questo punto, possiamo considerare come un'interpretazione che Chomsky dà della sua stessa teoria. Ma tutta un'altra discussione potrebbe aprirsi per chi pensi (poiché quello che si è detto sopra non intendeva dimostrare che non si hanno conoscenze innate ma solo che Chomsky non dà ragioni sufficienti perché la sua teoria abbia più peso di una contraria) che quelle ragioni vi siano. Si potrebbe cioè ancora chiedere, come fa Parrini, se si debba considerare rilevante, in una discussione fra empirismo e razionalismo, non tanto l'ammissione di conoscenze innate, ma quella di conoscenze *necessariamente vere* date per via innata. E' quanto suggerito anche da un luogo di Popper: "la teoria delle *idee* innate è assurda, ritengo; ma ogni organismo possiede delle *reazioni* o *risposte* innate [...]. Tenendo conto dello stretto rapporto intercorrente fra aspettazione e conoscenza possiamo anche parlare, in un'accezione del tutto ragionevole, di 'conoscenza innata'. Tale 'conoscenza', comunque, non è *valida a priori* [...]. Così siamo nati con delle aspettative; con una 'conoscenza' che, *anche se non valida a priori, psicologicamente o geneticamente a priori*" (Popper 1969, p. 85). Una gnoseologia empirista non solo esclude che le strutture innate incorporino di per sé, conoscenze *valide a priori*, ma anche, come osserva Parrini 1980 (p. 175), che possano essere *fonte* di tali conoscenze. Per un rapidissimo richiamo alle interpretazioni "kantiane" della teoria di Chomsky cfr. Salucci 1987, pp. 173-175 e 177-178. Come si è visto, Chomsky non parla mai di conoscenze valide a priori e intende sempre l'a priori nel senso di psicologicamente o biologicamente a priori. Fodor, invece, ritiene, forse più giustamente, che una teoria neocartesiana abbia a che fare con *verità*, con giudizi (proposizioni) validi a priori. Resterebbe però da determinare che tipo di giudizi siano quelli a priori implicati nella GGT. Anche la prospettiva di Fodor, comunque, non sembra immune da critiche del tipo di quelle avanzate da Searle.

## BIBLIOGRAFIA\*

Adam Charles, Tannery Paul (AT)  
1897-1913 (a cura), *Oeuvres de Descartes*, Parigi; ristampata ed ampliata a cura di R. Rochot, P. Costabel, J. Beaudé e A. Gabbey, Parigi, Vrin 1964-1975.

Antinucci Francesco, Castelfranchi Cristiano  
1976, *Psicolinguistica: percezione memoria e apprendimento del linguaggio*, Bologna, il Mulino 1976.

Ashby Ross  
1956, *An Introduction to Cybernetics*, trad. it. *Introduzione alla cibernetica*, Torino, Einaudi 1979.

Ayer Alfred  
1956, *The Problem of Knowledge*, trad. it. *Il problema della conoscenza*, Firenze, La Nuova Italia 1967.

Bonicalzi Francesca  
1987, *Il costruttore di automi*, con antologia di testi, Milano, Jaka Books 1987.

Carnap Rudolf  
1966, *Philosophical Foundations of Physics*, trad. it. *I fondamenti filosofici della fisica*, Milano, il Saggiatore 1971.

Cartesio: vedi Descartes

Chomsky Noam  
1959, *Review of B.F. Skinner's "Verbal Behavior"*, trad. it. *Una recensione di "Verbal Behavior" di B.F. Skinner*, in Antinucci Castelfranchi 1976, pp. 21-65.  
1962, *Explanatory Models in Linguistics*, trad. it. *Modelli esplicativi in linguistica*, in Chomsky 1969b, pp. 13-43.

(\*) L'edizione a cui si riferiscono i rimandi di pagina è quella indicata dopo l'editore. La data che segue il nome dell'autore è quella della prima edizione.



1965, *Aspects of the Theory of Syntax*, trad. it. *Aspetti della teoria della sintassi*, in Chomsky 1970, pp. 41-102.  
1966, *Cartesian Linguistics: A Chapter in the History of Rationalist Thought*, trad. it. *Linguistica cartesiana. Un capitolo di storia del pensiero razionalistico*, in Chomsky 1969b, pp. 43-131.  
1967, *Recent Contributions to the Theory of Innate Ideas*, trad. it. *Contributi recenti alla teoria delle idee innate*, in Chomsky 1969b, pp. 267-277.  
1968, *Language and Mind*, trad. it. *Mente e linguaggio*, in Chomsky 1969b, pp. 131-249.  
1969a, *Linguistics and Philosophy*, trad. it. *Linguistica e filosofia*, in Hook 1969, pp. 69-123.  
1969b, *Saggi linguistici. Filosofia del linguaggio*, Torino, Boringhieri 1977.  
1970, *Saggi linguistici. La grammatica generativa trasformazionale*, Torino, Boringhieri 1970.  
1975a, *Reflections on Language*, trad. it. *Riflessioni sul linguaggio*, Torino, Einaudi 1981.  
1975b, *Knowledge of Language*, in Gunderson 1975, pp. 299-320.  
1980, *Rules and Representations*, trad. it. *Regole e rappresentazioni*, Milano, il Saggiatore 1981.  
1986, *Knowledge of Language. Its Nature, Origin and Use*, New York, Praeger, trad. it. *La conoscenza del linguaggio*, Milano, il Saggiatore 1989.  
1989, *Un intervento sulla conoscenza innata*, due lettere al curatore (21 dicembre 1987, 2 giugno 1988) riprodotte oltre, pp. 41-45, con il permesso dell'autore.

Clair Pierre, Girbal François  
1968 (a cura), G. de Cordemoy, *Oeuvres Philosophiques*, Parigi, P.U.F. 1968

Davidson Donald  
1980, *Essays on Actions and Events*, Oxford, University Press 1980.

Descartes René  
1637, *Discours de la méthode*, trad. it. *Discorso sul metodo. Meditazioni filosofiche*, Bari, Laterza 1978.  
1646a, *Lettera a Mersenne*, (16 giugno 1646), in *Oeuvres de Descartes*, a cura di C. Adam e P. Tannery, Parigi, 1897-1913, III, p. 382.  
1646b, *Lettera al marchese di Newcastle*, in *Oeuvres de Descartes*, a cura di C. Adam e P. Tannery, IV, pp. 568-576, trad. it. in Bonicalzi 1987, pp. 189-193.  
1649, *Lettera a Morus*, in *Oeuvres de Descartes*, a cura di C. Adam e P. Tannery, V, pp. 267-279, trad. it. in Bonicalzi 1987, pp. 197-204.

Dummett Michael  
1978, *Truth and Other Enigmas*, trad. it. *La verità e altri enigmi*, Milano, il Saggiatore 1986.

Fisher John  
1974, *Knowledge of Rules*, in "The Review of Metaphysics", 1974 (XXVIII), n. 2, pp. 237-260.

Fodor Jerry  
1981, *The Mind Body Problem*, trad. it. *Il problema mente corpo*, in "Le Scienze", marzo 1981, n. 151, pp. 100-110.  
1983, *The Modularity of Mind. An Essay on Faculty Psychology*, trad. it. *La mente modulare*, Bologna, il Mulino 1988.

Gargani Aldo  
1979 (a cura), *Crisi della ragione*, Torino, Einaudi 1979.

Gettier Edmund  
1963, *Is Justified True Belief Knowledge?*, in Griffiths 1967, pp. 144-147.

Goodman Nelson  
1969, *The Emperor's New Ideas*, trad. it. *Le nuove idee dell'imperatore*, in Hook 1969, pp. 179-185.

Griffiths Phillips  
1969, (a cura), *Knowledge and Belief*, Oxford, University Press 1976.

Gunderson Keith  
1964, *Descartes, La Mettrie, Language and Machines*, in "Philosophy", July (XXXIX), n. 149, pp. 193-222.  
1975, (a cura), *Language, Mind and Knowledge*, Minneapolis, University of Minnesota Press 1975.

Harman Gilbert  
1967, *Psychological Aspects of the Theory of Syntax*, in "The Journal of Philosophy", feb. 1967 (LXIV), n. 2, pp. 75-87.  
1969, *Empiricism and Linguistic Competence*, trad. it. *Competenza linguistica ed empirismo*, in Hook 1969, pp. 185-197.

Hockett Charles  
1968, *The State of the Art*, trad. it. *La linguistica americana contemporanea*, Bari, Laterza 1970.

Hook Sidney  
1969, (a cura), *Language and Philosophy. A Symposium*, trad. it. *Linguaggio e filosofia*, Roma, Armando 1971.

Kripke Saul  
1982, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, trad. it. *Wittgenstein su regole e*



linguaggio privato, Torino, Boringhieri 1984.

Lepschy Giulio  
1979, *Linguistica, scienza e razionalità*, in Gargani 1979, pp. 107-127.

Montaigne de Michel  
1580, *Essais*, trad. it. *Saggi*, Milano, Mondadori 1987.

Nozick Robert  
1981, *Philosophical Explanations*, trad. it. *Spiegazioni filosofiche*, Milano, il Saggiatore 1987.

Parrini Paolo  
1978, *Linguistica generativa, comportamentismo, empirismo*, in "Studi di grammatica italiana", Firenze, Accademia della Crusca, 1978, Vol. VII, pp. 193-239. Ora anche in Parrini 1980, pp. 163-176.  
1980, *Una filosofia senza dogmi*, Bologna, il Mulino 1980.  
1983, *Empirismo logico e convenzionalismo*, Milano, Angeli 1983.  
1984, *Introduzione a Reichenbach 1920*, pp. 1-30.

Piattelli Palmarini Massimo  
1979 (a cura), *Théories du langage. Théories de l'apprentissage. Le débat entre Jean Piaget et Noam Chomsky*, Parigi, Éditions du Seuil 1982.

Popper Karl  
1969, *Conjecture and Refutations*, trad. it. *Congetture e confutazioni*, Bologna, il Mulino 1976.

Putnam Hilary  
1975, *Mind, Language and Reality*, trad. it. *Mente, linguaggio e realtà*, Milano, Adelphi 1987.  
1979, *Ce qui est inné et pourquoi*, in Piattelli Palmarini 1979, pp. 415-422.  
1981, *Reason, Truth and History*, trad. it. *Ragione, verità e storia*, Milano, il Saggiatore 1985.

Quine Willard V.O.  
1969, *Linguistics and Philosophy*, trad. it. *Linguistica e filosofia*, in Hook 1969, pp. 69-123.  
1970, *Methodological Reflections on current linguistic theory*, trad. it. *Riflessioni metodologiche sulla teoria linguistica corrente*, in Quine 1982, pp. 66-80.  
1982, *Saggi filosofici 1970-1981*, Roma, Armando 1982.

Raggiunti Renzo  
1983, *Presupposti filosofici della linguistica di Chomsky*, Milano, Angeli 1983.

Reichenbach Hans  
1920, *Relativitätstheorie und Erkenntnis apriori*, trad. it. *Relatività e conoscenza a priori*, Bari, Laterza 1984.

Rossi Paolo  
1986, *I ragni e le formiche*, Bologna, il Mulino 1986.

Ryle Gilbert  
1949, *The Concept of Mind*, trad. it. *Lo spirito come comportamento*, Bari, Laterza 1982.

Salucci Marco  
1987, *Sulla nozione di conoscenza innata in Noam Chomsky*, in *Annali del Dipartimento di Filosofia*, Università di Firenze, Firenze, Olschki 1987, pp. 153-189.

Searle John  
1980, *Minds, Brains and Programs*, trad. it. *Menti, cervelli e programmi*, Milano, Clup-Clued 1984.  
1984, *Minds, Brains and Science*, trad. it. *Mente cervello intelligenza*, Milano, Bompiani 1988.

Somenzi Vittorio, Cordeschi Renato  
1986 (a cura), *La filosofia degli automi*, Torino, Boringhieri 1986.

Turing Alan  
1950, *Computing Machinery and Intelligence*, trad. it. *Macchine calcolatrici e intelligenza*, in Somenzi Cordeschi 1986, pp. 157-184.

Voss Josef  
1973, *Noam Chomsky et la linguistique cartésienne*, in "Revue philosophique de Louvain", 1973, pp. 512-538.

Woozley A.D.  
1952, *Knowing and Not Knowing*, in Griffiths 1967, pp. 82-100.