

BRUNO CELANO

---

## Pre-convenzioni: un frammento dello Sfondo

*Abstract:* In this paper I argue that there exist conventions of a peculiar sort, which are neither norms nor regularities of behaviour, partaking of both. I proceed as follows. After a sketchy analysis of the meaning of 'convention', I give some examples of the kind of phenomena I have in mind: bodily skills, know-how, taste and style, *habitus* (P. Bourdieu), «disciplines» (M. Foucault). Then I group some arguments supporting my claim: (i) considerations about the identity conditions of precedents (D. Lewis) and about the projectibility of predicates in inductive inference generally (N. Goodman); (ii) thoughts about rule-following (L. Wittgenstein); (iii) an examination of some of J. R. Searle's ideas about the «Background» of intentionality. I conclude with some remarks about the time-honoured antithesis 'nature' *v.* 'convention'.

*Keywords:* Convention – custom – rule-following – projectibility (induction) – the Background of intentionality.

«...per ognuno di noi l'abitudine (*ethos*; Bekker: *consuetudo*) ha una grande importanza; infatti, diventa presto natura (*physis*)» (Aristotele, *Problemi*, xxviii, tr. it. 421, modificata).

### 1. Introduzione

Sosterrò che vi sono entità, che possono plausibilmente essere denominate 'convenzioni', che non sono né semplici regolarità *de facto*, né regole (norme), ma che – in un senso da precisare – possiedono sia il carattere della regolarità *de facto*, sia carattere normativo: alla lettera, 'fatti normativi'. Questo scritto è dedicato al tentativo di isolare queste entità.

La faccenda è delicata. Di solito si distingue recisamente, a ragione, fra regole e regolarità, fra fatti e norme. In ciascuna coppia, le due nozioni sono

Professore ordinario di Filosofia del diritto presso l'Università di Palermo, DIGISPO. Email: [bruno.celano@unipa.it](mailto:bruno.celano@unipa.it). Indirizzo: DIGISPO, Sezione Diritto e Società, Piazza Bologni 8, 90134 Palermo (PA).

Sono grato nei confronti di Giusi Todaro per alcune proficue discussioni sui temi di questo scritto. Ringrazio inoltre Marco Brigaglia e due referee anonimi per «Ragion pratica» per i loro suggerimenti e le loro critiche.

considerate mutuamente esclusive. La distinzione è intuitiva, e appare incontrovertibile. Le entità che cercherò di isolare stanno, per lo più, ai margini del nostro campo visivo – e lo delimitano. Per questo passano, di solito, inosservate. Per vederle, dobbiamo cercare di guardare con la coda dell'occhio. (Queste sono solo metafore, naturalmente.) Normalmente, quando discutiamo di particolari problemi morali, giuridici, o politici, altro è una regolarità *de facto*, tutt'altra cosa una regola; una cosa sono i fatti, un'altra le norme. Facciamo benissimo a distinguere. Confondere fatti e norme è un peccato capitale<sup>1</sup>.

Le entità di cui tratterò sono, dicevo, convenzioni. Non intendo sostenere, ovviamente, che quello che cercherò di isolare sia l'unico significato di 'convenzione'; né, tanto meno, il 'vero' significato della parola (qualsiasi cosa ciò possa voler dire). Il termine 'convenzione' ha, banalmente, più significati. Per questa ragione, è opportuno cominciare con un'esplorazione – sia pure solo dilettantistica – del suo campo semantico.

## 2. La parola 'convenzione': alcuni significati

In prima approssimazione, mi pare si possa affermare che, nella lingua italiana (e in lingue affini)<sup>2</sup>, il campo semantico di 'convenzione' sia articolato in due ambiti distinti. In una prima accezione, il termine designa un accordo esplicito, consapevole e deliberato, fra una pluralità di soggetti, o il risultato di un accordo siffatto (talvolta, un'assemblea che si assume abbia il compito di pervenire a un accordo di questo genere). In una seconda accezione il termine fa invece riferimento all'ambito delle regole sociali, del costume, dei modi consolidati di comportarsi, della tradizione. Gli elementi comuni ai due ambiti sono:

(1) L'idea di un 'accordo', intendendo questo termine in modo del tutto generico e indefinito: un generico 'con-venire', 'trovarsi insieme', 'andare insieme nello stesso posto (o nella stessa direzione)'. Un'immagine appena abbozzata, o poco più.

(2) L'idea di una certa arbitrarietà: una convenzione avrebbe potuto essere (almeno in parte) diversa da quello che è, senza mutamenti significativi (rispetto a un qualche criterio, più o meno definito). Quando X – una regola, un segno, ecc. – ha carattere convenzionale, è entro certi limiti indifferente (non necessariamente *del tutto* indifferente) che X abbia certe caratteristiche piuttosto che altre; ciò che conta è che quelle, e non altre, siano le caratteristiche comunemente accettate.

Questa, però, è solo una prima approssimazione. Nel campo semantico di 'convenzione' occorre distinguere due ulteriori aree. Da un lato, l'idea di un

<sup>1</sup> Celano 1994.

<sup>2</sup> In particolare, quanto dirò non pretende di valere anche per l'inglese '*convention*'.

accordo – che può essere esplicito, o tacito – ispirato dalla «percezione di un interesse comune», per dirla con Hume<sup>3</sup>, ossia, riconducibile al perseguimento ragionato, da parte di ciascuno dei soggetti coinvolti, dei propri scopi (parlerò in questo caso di ‘spiegazione razionale’, o di una ‘struttura raziocinativa’ esplicativa della condotta dei soggetti rilevanti; anche questa struttura può, a sua volta, essere tacita, o esplicita)<sup>4</sup>. D’altro lato, l’idea di un modo condiviso, stabilito, di fare le cose, o di pensare, non riconducibile a una struttura raziocinativa, sia essa tacita o esplicita.

Questa distinzione produce, nell’uso di ‘convenzione’, un’oscillazione. Se si enfatizza l’aspetto dell’accordo riconducibile a una struttura raziocinativa, lasciando in secondo piano l’antitesi ‘tacito’ *vs.* ‘esplicito’, ci ritroveremo a oscillare fra *contratto* e *convenzione*<sup>5</sup>, o a registrare un intreccio fra *convenzione* e *consuetudine* (stando ad alcune delle molte accezioni della parola ‘consuetudine’)<sup>6</sup>. Ma accanto a questa oscillazione, occorre tenere ben presente la possibilità di ‘convenzioni’ – che possono anch’esse essere esplicite, o tacite – che non sono riconducibili a una struttura raziocinativa (convenzioni che non sono suscettibili di spiegazione razionale).

Il campo semantico di ‘convenzione’, insomma, è articolato da due assi di differenziazione: l’antitesi ‘razionalizzabile’ (riconducibile a una struttura raziocinativa) *vs.* ‘non razionalizzabile’, e quella ‘tacito’ *vs.* ‘esplicito’.

Se ora cerchiamo di seguire il filo di questa duplice articolazione, isolando le diverse possibilità, abbandoniamo il compito di una semplice esplorazione del campo semantico della parola ‘convenzione’. Ci impegniamo piuttosto in un’opera di ridefinizione esplicativa del termine, e precisamente in un’opera di ricostruzione razionale di una pluralità di concetti di convenzione.

### 3. Convenzione: una famiglia di concetti

Se incrociamo questi due assi di differenziazione, otteniamo una matrice a quattro caselle, corrispondenti a quattro diverse nozioni di convenzione.

Le entità che cercherò di isolare occupano – ma non esauriscono – una di queste caselle. Le principali teorie moderne e contemporanee delle convenzioni (si tratta di analisi in lingua inglese, aventi ad oggetto *conventions*) occupano una delle caselle restanti. Vediamo.

<sup>3</sup> Hume 1777: 257.

<sup>4</sup> Non basta, però, la semplice *possibilità* di ricostruire le azioni rilevanti come aventi una struttura di quel tipo. Questo renderebbe la nozione troppo generica.

<sup>5</sup> È così, ad es., che si può sostenere la tesi, paradossale, di un «David Hume contrattualista» (Gauthier 1979).

<sup>6</sup> Celano 1995: 2013.

La casella risultante dalla combinazione dei due tratti ‘struttura razio-cinativa’ e ‘esplicito’ – ossia, convenzioni che sono accordi espliciti riconducibili a una struttura razio-cinativa – identificano i fenomeni del contratto, la promessa multilaterale, il trattato, e simili. Le teorie correlative cercano di rendere conto di questi fenomeni nei termini del perseguimento, da parte di soggetti razionali, del proprio interesse; al limite, in termini di massimizzazione, da parte di questi soggetti, dell’utilità attesa. (Il problema cruciale di queste teorie è se sia possibile rendere conto in termini di decisione razionale del principio *pacta sunt servanda*.)

A oggi, le più influenti teorie della convenzione sono quella di D. Hume<sup>7</sup> e quella di D. Lewis<sup>8</sup>. Queste teorie ambiscono a rendere conto di convenzioni come accordi (sempre nel senso generico; sopra, 2) taciti riconducibili a una struttura razio-cinativa. Hume e Lewis – e, sulla loro scia, altri – forniscono una spiegazione delle convenzioni come il risultato di decisioni da parte di individui razionali che perseguono il proprio utile, in assenza di un accordo esplicito (e di un’autorità che lo faccia valere).

Restano, oltre alle due caselle marcate dalla presenza di una struttura razio-cinativa (accordi espliciti: contratto; e accordi taciti: convenzione *à la* Hume, o Lewis), due ulteriori caselle. Di convenzioni esplicite che non sono basate su una struttura razio-cinativa non mi occuperò qui. I gruppi sociali hanno, di solito, convenzioni esplicite che non sono, o almeno non sembrano affatto essere, riconducibili a decisioni individuali razionali<sup>9</sup>. I fenomeni che mi interessano occupano la quarta casella: convenzioni tacite che non sono basate su una struttura razio-cinativa.

Questa possibilità può essere costruita in più modi. L’idea che mi interessa è questa: comportamenti coincidenti (il ‘convenire’, in senso del tutto generico; sopra, 2) che non sono regolarità biologiche, sono il risultato di apprendimento, ma sono altresì automatismi: sono spontanei (irriflessi), rapidi, fluidi, privi di sforzo (*effortless*)<sup>10</sup>. E, dunque, possono essere particolarmente rigidi, meccanici, ciechi, ottusi. Convenzioni che – per usare l’ennesima meta-

<sup>7</sup> Hume 1740.

<sup>8</sup> Lewis 1969.

<sup>9</sup> I fattori di un individualismo metodologico basato sulla teoria della decisione razionale inflessibile lo negheranno, per quanto ciò possa apparire inverosimile. Ma non entrerà qui nella polemica fra difensori del paradigma dell’*homo oeconomicus* e difensori dell’*homo sociologicus*. Mi basta che quella indicata nel testo sia una possibilità concettuale – anche se dovesse poi risultare che si tratta di una classe vuota.

<sup>10</sup> Questi sono, in linea di massima, i tratti che D. Kahneman (2011) attribuisce alle attività del «Sistema 1». Dico ‘in linea di massima’ perché le attività del Sistema 1 comprendono anche fenomeni biologici.

fora – sono iscritte nella carne, nel corpo, divenute naturali come il respirare, una ‘seconda natura’<sup>11</sup>.

Tutto questo, naturalmente, va chiarito. Procederò in questo modo: nel prossimo paragrafo fornirò alcuni esempi di fenomeni del tipo rilevante. Successivamente presenterò alcuni argomenti a sostegno della tesi che esistono convenzioni ‘incorporate’, e che queste sono fatti normativi. Gli argomenti in sé non sono miei; ma è relativamente originale, mi pare, la luce nella quale li presento – in particolare, l’idea che possano essere raggruppati in vista di una conclusione comune, e la formulazione di questa conclusione.

#### 4. Pre-convenzioni: qualche esempio

Prima di procedere a un’esemplificazione, però, è opportuno indicare una difficoltà, implicita in quanto detto sino a ora. Uno degli assi di articolazione del campo semantico del termine ‘convenzione’, ho detto, è l’antitesi ‘tacito’ *vs.* ‘esplicito’. Ho precisato, inoltre, che le entità che sto cercando di isolare sono convenzioni ‘tacite’ nel senso di automatismi: comportamenti regolari coincidenti che, pur non essendo regolarità biologiche (come ad es. il respirare), sono spontanei, irriflessi, rapidi, fluidi, *effortless*. La difficoltà è questa: gli esseri umani sono fatti in maniera tale che tutto, o quasi – anche la dimostrazione del teorema di Gödel, o la selezione di un’allocazione efficiente di risorse finanziarie scarse su un certo mercato – può diventare, mediante un processo di apprendimento, un che di automatico: tutto ciò che può essere oggetto di apprendimento, o quasi, può diventare una ‘seconda natura’. Questa circostanza minaccia di inficiare la nostra ricostruzione. Così, ad es., può accadere che coloro che seguono una convenzione à la Lewis (convenzione tacita sorretta da una struttura razionativa; sopra, 3), e per i quali questa convenzione è – ormai – ovvia, ne abbiano «una comprensione tacita (*tacit understanding*), che non riescono facilmente a esplicitare (*articulate*) quando si rivolgono a terzi (*outsiders*)»<sup>12</sup>.

Questo è un problema endemico quando si ha a che fare con fenomeni intenzionali. Così, ad es., ciascuno di noi ha, in ogni momento della propria vita, innumerevoli credenze tacite (io credo, per esempio, che l’appartamento nel quale vivo sia al quarto piano); ma non è facile individuare i tratti che distinguono una credenza del genere da entità simili a queste, che sono sì in qualche senso presenti tacitamente in noi, ma che sarebbe molto strano chiamare, pro-

<sup>11</sup> Cfr. – in modo, però, alquanto confuso – Murphy 2007: in part. 54: «custom [...] must be analyzed into two more basic notions, habit and convention» («customs are habitual conventions and conventional habits: custom naturalizes conventions just as it conventionalizes human nature») (qui ‘*custom*’ sta per la nozione di convenzione che mi interessa). Si noti l’oscillazione fra ‘convenzione’ e ‘consuetudine’ (rilevata sopra, 2).

<sup>12</sup> Sugden 1998: 379.

priamente, *credenze* – come, ad es., la ‘credenza’ che la Terra esisteva già prima che io nascessi<sup>13</sup>. Certo, se mi chiedessero se la Terra esisteva già prima che io nascessi risponderai di sì (è ciò che sto facendo in questo momento), così come risponderai di sì se mi chiedessero se abito al quarto piano. Ma basta questo per dire che ‘La Terra esisteva già prima che io nascessi’ è, ed era, il contenuto di una mia attuale *credenza*, sia pure tacita? Se sì, non ci sarà alcun limite alle mie credenze tacite (ho la credenza tacita di non essere un lombrico?). Allo stesso modo, tornando all’esempio di coloro che seguono una Lewis-convenzione ormai divenuta, per loro, una ‘seconda natura’, possiamo dire, certo, che ciò che costoro fanno costituisce l’implementazione di una struttura raziocinativa che ‘è presente’ dentro di loro, in modo tacito e non articolato, al modo di una vera e propria credenza tacita. Ma non è chiaro che cosa ciò possa significare, se non che costoro si comportano *come se* si stessero conformando a questa struttura. Ma questo sembra essere un escamotage, e una petizione di principio. Quando la convenzione è divenuta una ‘seconda natura’ il loro criterio di condotta è ormai, in qualche senso (*infra*, 6), ciò che costoro effettivamente *fanno*.

Queste considerazioni mostrano, mi pare, che occorre distinguere due sensi dell’aggettivo ‘tacito’. Il primo è il senso nel quale può essere usato per qualificare una credenza tacita vera e propria (‘Abito al quarto piano’), e il secondo è invece il senso nel quale può essere usato per qualificare ‘credenze’ che possono solo impropriamente dirsi tali (‘La Terra esisteva già prima che io nascessi’; ‘Non sono un lombrico’). O, tornando al nostro caso, fra il modo in cui può dirsi ‘tacita’ la struttura raziocinativa cui è in ipotesi originariamente riconducibile una Lewis-convenzione, e il modo in cui questa struttura può dirsi ‘tacita’ quando la convenzione è ormai divenuta una ‘seconda natura’. Le entità che mi interessano sono accordi ‘taciti’ nel secondo senso. (Il punto centrale, come vedremo – *infra*, 7 – è che le entità di cui si tratta non sono fenomeni intenzionali.)

Passo ora a fornire alcuni esempi del tipo di fenomeni che ho in mente. Non tutte le cose che ricadono in ciascuno degli ambiti che passeremo in rassegna sono convenzioni. Ma in ciascuno di essi c’è spazio per il convenzionale.

(1) Si consideri l’apprendimento di un’abilità sportiva – ad es., il crawl<sup>14</sup>. Che cosa è la bracciata di crawl?

La vita umana pullula di cose di questo genere: un certo modo di camminare, di stare seduti... Non si tratta di insiemi di regole. Possiamo certo, in molti casi, individuare o ipotizzare regole rilevanti, magari regole che non riusciamo a formulare. Ma la bracciata di crawl (non, si badi bene, *una* bracciata, un *token*, ma il *type*), il passo di marcia, ecc., non sono, come tali, insiemi di regole.

<sup>13</sup> Cfr. in generale Lycan 1986. L’esempio è tratto da Wittgenstein 1969.

<sup>14</sup> L’esempio è tratto da Casey 1998: 208-212.

Né si tratta, d'altro canto, di regolarità *de facto*. Certamente, quando uno o più individui nuotano a stile libero, o camminano a passo di marcia, tengono comportamenti che, sotto un certo aspetto, sono regolari. Ma la bracciata di crawl, il passo di marcia, sono, precisamente, l'aspetto sotto il quale i loro comportamenti appaiono regolari, e ciò che *guida* questi comportamenti.

Il punto essenziale è che queste cose sono entità astratte (non il comportamento effettivo, ma la sua forma); ma sono *nel corpo*: chi sa nuotare a stile libero, o camminare a passo di marcia, si ritrova queste forme iscritte nel proprio corpo. La bracciata di crawl o il passo di marcia sono schemi corporei taciti, intermedi fra immagine e regola<sup>15</sup>: diagrammi incorporati che stabiliscono che cosa fare, quale sia il modo *corretto*, giusto, di procedere. E in questi schemi, o almeno in molti di essi, è presente una, più o meno marcata, componente convenzionale. La biologia umana fissa dei limiti, una cornice. Ma entro questi limiti ci si sbizzarrisce; e i limiti stessi sono, in alcuni casi, manipolabili. Che cosa sia il crawl, è un accordo (nel senso generico introdotto sopra, 2) arbitrario<sup>16</sup>. In ragione di questa componente convenzionale, queste forme incorporate sono, inscindibilmente, naturali (una 'seconda natura') e culturali<sup>17</sup> (tornerò *infra*, sull'antitesi natura' vs. cultura')<sup>18</sup>.

Il punto può essere chiarito richiamando alla mente esperienze familiari, come ad es. imparare ad andare in bicicletta. Si deve a J. Searle una descrizione molto perspicua di questo genere di processo:

Man mano che lo sciatore migliora non interiorizza meglio le regole, bensì le regole diventano progressivamente irrilevanti. Le regole non divengono 'parte del circuito interno' ('wired in') come contenuti Intenzionali inconsci, ma le esperienze ripetute creano capacità fisiche, presumibilmente realizzate come sentieri neurali, che rendono le regole semplicemente irrilevanti. 'La pratica rende perfetti' non perché la pratica abbia come risultato una perfetta memorizzazione delle regole, ma perché la pratica ripetuta mette il corpo in grado di subentrare, e le regole di recedere nello Sfondo.[...] Stando al mio

<sup>15</sup> Casey 1998: 211.

<sup>16</sup> Se si trattasse di regole, dovremmo dire che si tratta di «convenzioni costitutive» (nozione, questa, elaborata da Marmor 2009 avvalendosi della nozione searliana di regola costitutiva). Si tratta, invece, di convenzioni costitutive che non sono regole.

<sup>17</sup> Casey 1998: 212.

<sup>18</sup> È opportuna, qui, un'osservazione. Come si è detto (sopra, 2) la teoria della convenzione di Hume è abitualmente considerata il paradigma di una teoria della convenzione come accordo tacito riconducibile a una struttura raziocinativa. Il notissimo esempio humeano (1740, p. 490) dei due vogatori ciascuno dei quali adatta il proprio ritmo a quello dell'altro, però, è l'esempio dell'esercizio di un'abilità corporea. Certamente, l'azione dei due rematori è guidata, come dice Hume, dalla percezione di un interesse comune: i due vogliono che la barca proceda, e che proceda il più speditamente possibile; e realizzano che, a questo scopo, devono sincronizzare il proprio ritmo. Ma ciò che essi fanno – la sincronizzazione per l'appunto, la loro convenzione – sta in un'attività corporea che di per sé non ha una struttura raziocinativa. La teoria di Hume ha una portata più ampia di quanto abitualmente non si ritenga.

modo di vedere *il corpo subentra* (*the body takes over*), e l'Intenzionalità dello sciatore è concentrata nel vincere la gara (corsivo mio)<sup>19</sup>.

L'idea centrale è resa dalla sentenza *the body takes over*. Ciò che il corpo *fa*, a partire da questo momento, non è una semplice regolarità *de facto*, ma qualcosa di intermedio fra una regola e una regolarità: il modo di fare le cose, il modo in cui *si* fa questo e quest'altro.

Esamineremo più avanti (*infra*, 7) l'argomento di Searle. Un punto di importanza capitale va, però, sottolineato sin d'ora. L. Wittgenstein, come vedremo (*infra*, 6), ha mostrato che considerazioni analoghe valgono riguardo a quel particolare tipo di abilità umana che è la padronanza e l'uso di concetti, o l'applicazione di regole.

(2) G. Ryle<sup>20</sup> distingue, com'è noto, fra due tipi di sapere, o conoscenza (*knowledge*), *sapere che* (*knowledge that*), o conoscenza proposizionale, e *sapere come* (*know-how*): sapere come si fa una certa cosa, anche se non si è in grado di dire quali sono le regole da seguire per farla. Il contenuto del 'sapere che' ha carattere, per l'appunto, proposizionale: è esprimibile, in linea di principio – anche se non è necessariamente cosciente –, mediante una clausola dichiarativa (una *that-clause*). Può trattarsi di una proposizione descrittiva, o di un insieme (eventualmente, un insieme sistematico) di proposizioni di questo tipo, o di una regola, una direttiva, o un insieme di regole. Il 'sapere che' è, in questo senso, conoscenza di un insieme di proposizioni.

L'idea di fondo è che il 'sapere come' sia eterogeneo rispetto al, e dunque irriducibile al, 'sapere che' – in antitesi rispetto all'idea che, ad es., sapere come si gioca a scacchi non sia nulla di diverso dal conoscere le regole degli scacchi, e che giocare a scacchi non sia nulla di più che lasciarsi guidare da queste regole<sup>21</sup> (sull'apparente semplicità del 'seguire regole' ci soffermeremo, seguendo Wittgenstein, *infra* 6). Non soltanto nel senso che può ben accadere che io sappia come fare una certa cosa, e la faccia, senza conoscere le regole da seguire per farla, nonché molti dei fatti – generali o particolari – rilevanti, o addirittura abbia opinioni errate in proposito. Ma anche nel senso che, spesso, chi non sa come fare una certa cosa è in grado di indicare – conosce – le stesse proposizioni, intorno a ciò che questa cosa richiede, che è in grado di indicare colui che, invece, sa anche come farla. Così, per tornare all'esempio addotto sopra (i casi discussi al punto precedente sono, in effetti, casi di 'sapere come'), chi non sa andare in bicicletta può ben essere in grado di dichiarare le stesse cose, su come si va in bicicletta, di chi invece sa farlo ('Ci si deve mantenere in equilibrio', 'Si deve spingere ora

<sup>19</sup> Searle 1983: 150-151, tr. it. 154-155 (modificata).

<sup>20</sup> Ryle 1949.

<sup>21</sup> Fantl 2012.



un pedale, ora l'altro'). La differenza fra i due sembra consistere, precisamente, nel sapere come si fa la cosa in questione<sup>22</sup>. Può accadere persino che il primo abbia una conoscenza proposizionale molto più articolata e approfondita del secondo (conosca, ad es., le leggi fisiche da cui dipende il complesso di processi che chiamiamo 'andare in bicicletta'), senza tuttavia saper andare in bicicletta (a differenza, ad es., di un bambino che non ha studiato fisica). Per dirla ancora una volta con Searle, a un certo punto del processo di apprendimento *the body takes over*.

La questione se il 'sapere come' sia in effetti irriducibile a qualsiasi forma di 'sapere che' è controversa. I fautori di un'analisi, come si suol dire, 'intellettualista' del 'sapere come' rifiutano la tesi della non riducibilità. Le proposte di riduzione, più o meno ingegnose, sono state numerose. Non è possibile, qui, entrare nel merito di questo dibattito. Mi limito a due osservazioni.

(a) Sotto il profilo concettuale, le proposte di riduzione, per quanto sofisticate (talvolta, proprio perché troppo sofisticate), appaiono poco plausibili.

(b) Recenti studi di psicologia cognitiva<sup>23</sup> tendono ad accreditare, per via sperimentale, la tesi dell'irriducibilità.

Le attività che possono costituire l'oggetto di un 'sapere come' possono avere carattere più o meno convenzionale – ad es., nuotare a stile libero, o giocare a scacchi. Quali atti abbiano il valore di 'giocare a scacchi' dipende da accordi (nel senso generico indicato sopra, 2) arbitrari (intendendo anche questo termine nel senso indicato sopra, 2).

(3) Diciamo, di una persona, che ha stile, o che fare questo o quest'altro è nel suo stile. Lo stesso può talvolta dirsi di gruppi, variamente identificati. Lo stile non dipende tanto da che cosa si faccia, ma da come – il 'modo' in cui – lo si fa. E spesso è lo stile che fa la differenza: il valore – migliore, peggiore, ammi-revole, disdicevole, ecc. – è spesso una questione di stile.

Che cosa è lo stile? Un fenomeno affine è il gusto. Tizio 'ha buon gusto' (o 'cattivo gusto'), in assoluto o, più plausibilmente, in questo o quest'altro campo (vini, cinema, ...). Può darsi che Caio abbia capito che le persone di buon gusto apprezzano  $x$ ,  $y$  e  $z$  (il tale e il talaltro vino, ad es.), ma, quando si tratta di scegliere fra opzioni nuove, che non sono già incluse nell'elenco, sbaglia disastrosamente: non ha buon gusto (una persona di buon gusto non avrebbe mai optato per  $q$  a preferenza di  $w$ ).

Stile e (buon) gusto non sono, notoriamente, insiemi di regole. In due sensi: primo, le pretese riduzioni dello stile o del gusto nella forma di prontuari o manuali ('L'arte di...') hanno qualcosa di irrimediabilmente artificioso e stucchevole. Non è tanto che le regole siano troppo complicate per essere comprese

<sup>22</sup> Fantl 2012.

<sup>23</sup> Ad es. Wallis 2008.

in un prontuario; l'idea stessa di una codificazione (dello stile, del gusto) tradisce una certa incomprendimento (chi si propone questo non ha capito bene di che cosa si sta parlando; il fatto stesso di proporsi una riduzione dello stile, o del gusto, in regole, tradisce una certa mancanza di stile, è di cattivo gusto). Secondo, chi ha stile, o è dotato di gusto, non sceglie questo o quest'altro perché applica regole, ma spontaneamente (chi segue il manuale non sarà, al più, che un buzzurro che cerca di farsi passare per una persona di buon gusto). Certamente, nei campi rilevanti (si tratti di vini, cinema, o altro) può accadere che vi siano regole, di vario tipo, dalle quali chi ha stile, o gusto, non può prescindere. Ma stile e gusto, di per sé, sono proprio ciò che eccede la mera applicazione delle regole – o, se si vuole, il modo giusto di applicarle.

E questo ci conduce all'altro versante della questione. Stile e gusto non sono, come abbiamo appena visto, insieme di regole. Ma non sono neppure, d'altro lato, semplici regolarità *de facto*. Certo, chi ha stile, o gusto, sceglie regolarmente certe cose. La sua è una *disposizione* a scegliere in un certo modo. Ma non si tratta di una disposizione assimilabile, ad es., alla disposizione a chiudere gli occhi in presenza di una forte sorgente luminosa, o un riflesso condizionato. Si tratta della disposizione a scegliere nel modo *giusto* – dove, come abbiamo appena visto, quale sia il modo giusto non è cosa che dipenda (solo) da regole. Dunque, una disposizione *normativa* – nuovamente, una norma incorporata (*the body takes over*).

Ed è plausibile, se non ovvio, che questo territorio – chi abbia stile, che cosa richieda il buon gusto – sia occupato anche da accordi (in senso generico; sopra, 2) arbitrari: convenzioni.

(4) Stile e gusto sono parametri di differenziazione sociale, e di classificazione e gerarchizzazione di gruppi sociali. Questa idea è stata sviluppata in modo sistematico da P. Bourdieu<sup>24</sup>.

Le differenze, e le gerarchie, di classe sociale o di genere sono incorporate in stili: i gesti, la postura, il modo di mangiare o di camminare, e così via. «In quanto cultura di classe divenuta natura, cioè incorporata, il gusto contribuisce a plasmare il corpo di classe [...]. Il corpo è la più indiscutibile materializzazione del gusto di classe»<sup>25</sup>.

Per rendere conto di questi fenomeni Bourdieu elabora la nozione di *habitus*. L'*habitus* è un insieme di disposizioni (inclinazioni, tendenze, propensioni), acquisite (in gran parte inculcateci quando eravamo bambini), consolidate, che costituiscono «un modo di essere, uno stato abituale (specialmente del corpo)»<sup>26</sup>, e che operano come «schemi generativi»:

<sup>24</sup> Bourdieu 1979.

<sup>25</sup> Bourdieu 1979: 199 (traduzione modificata).

<sup>26</sup> Bourdieu 1977: 214.

principi di generazione e di strutturazione di pratiche e rappresentazioni che possono essere oggettivamente 'regolate' e 'regolari' senza però essere in alcun modo il risultato dell'osservanza di regole<sup>27</sup>.

*L'habitus*, dunque, non è un insieme di regole. Piuttosto, è un complesso di disposizioni acquisite e ormai divenute natura («history turned into nature»)<sup>28</sup>, che fissa quale sia il modo *giusto* (una norma incorporata) di procedere in circostanze nuove: il «principio generatore di improvvisazioni regolate»<sup>29</sup>.

(4) M. Foucault<sup>30</sup> ha elaborato la nozione di «potere disciplinare». Il potere disciplinare è una forma di potere, secondo Foucault caratteristica della società europea a partire, grosso modo, dal XVIII secolo (ma non interessa qui la correttezza delle attribuzioni storiche foucaultiane), che modella, plasma i corpi su cui si esercita – il suo correlato sono «corpi docili». Esso opera, cioè, mediante una coercizione continua, ininterrotta, nella forma dell'esercizio indefinitamente ripetuto, e dell'esame; ogni esercitazione diventa un momento di un esame perpetuo, e viceversa ogni esame è un'esercitazione. Il potere disciplinare non mira a ottenere la commissione di azioni, o omissioni, mediante la minaccia di sanzioni punitive in caso di inadempimento di direttive. La sua forma tipica è, invece, l'addestramento. In questo modo, esso mira a modellare i corpi che ne sono l'oggetto sin nei più minuti dettagli, in ciò che essi fanno, nei loro atteggiamenti, i loro gesti, i loro sguardi, il tono della voce, e così via, e ciò per ogni istante di svolgimento delle attività disciplinate – al limite, l'intera vita del soggetto. Nelle caserme, nei collegi, nelle scuole, nelle carceri, negli ospedali, nelle fabbriche (e, da sempre, nei conventi) le discipline mirano, mediante un addestramento incessante, che investe ogni dettaglio e ogni istante della vita del disciplinando, a trasformare contadini in soldati, bambini riottosi in scolari, criminali in detenuti, malati in pazienti, e così via. Mirano a iscrivere nei loro corpi automatismi, disposizioni che divengono una 'seconda natura'.

In ciascuno degli ambiti passati in rassegna c'è spazio per 'accordi' (in senso generico; sopra, 2) arbitrari, (nel senso rilevante; sopra, 2) taciti (nel secondo dei due sensi distinti all'inizio di questo paragrafo)<sup>31</sup>. Denomino queste entità 'pre-convenzioni'. 'Pre-convenzioni' non nel senso di cose che precedono

<sup>27</sup> Bourdieu 1977: 72.

<sup>28</sup> Bourdieu 1977: 78.

<sup>29</sup> Bourdieu 1977: 78.

<sup>30</sup> Foucault 1975: parte III.

<sup>31</sup> È vero che questi due sensi non sono stati definiti, ma soltanto illustrati (all'inizio del paragrafo). Ma, come ho detto, il problema – arduo, e che non sono in grado di risolvere – di una loro definizione soddisfacente non riguarda, specificamente, i fenomeni dei quali ci stiamo occupando, ma l'intero ambito dei fenomeni intenzionali. Spero che una semplice illustrazione sia sufficiente.

le, o in qualche senso vengono prima delle, convenzioni, ma nel senso di ‘convenzioni che vengono prima’: convenzioni che per lo più stanno sullo sfondo delle nostre attività e dei nostri pensieri, e che, passando di solito inosservate, ne delimitano gli spazi<sup>32</sup>.

## 5. Argomenti (I): induzione, salienza, proiezione

Passo adesso alla presentazione, sommaria (si tratta, in effetti, della rievocazione di argomenti che assumo essere, più o meno, già noti al lettore), di alcuni argomenti a sostegno della tesi che esistono pre-convenzioni – più precisamente, questi argomenti mostrano che c’è spazio per l’esistenza di pre-convenzioni (‘lasciano spazio’ per queste ultime), e che è molto probabile – in effetti, ovvio – che questo spazio non sia vuoto. Si tratta di argomenti diversi, nel loro contenuto, nelle loro conclusioni, e nella loro portata. Ma presentano, sotto il profilo che qui ci riguarda, una marcata affinità.

Il primo argomento deriva dalla teoria di Lewis. Nella ricostruzione di Lewis, le convenzioni sono soluzioni di problemi di coordinazione ricorrenti: problemi di interazione strategica caratterizzati dalla coincidenza (non necessariamente piena coincidenza) di interessi fra le parti, e dalla disponibilità di una pluralità di equilibri fra i quali le parti sono relativamente indifferenti. Dato un problema di coordinazione ricorrente, una Lewis-convenzione è una regolarità di condotta  $R$  tale che ciascuno degli individui coinvolti preferisce conformarsi a  $R$ , purché gli altri si conformino a  $R$  (e preferisce altresì che ciascuno degli altri vi si conformi, se gli altri – incluso lui – lo fanno), e ciò è conoscenza comune fra loro. Per questo, tutti si conformano a  $R$ , ogni volta che se ne presenta l’occasione: l’aspettativa di conformità genera conformità, la conformità genera aspettative di conformità.

La teoria di Lewis è stata oggetto di un dibattito molto ampio e fecondo. Ma non interessa, qui, valutarne gli specifici pregi, o difetti. Il punto rilevante ai nostri fini attuali è, come adesso vedremo, un altro (anch’esso individuato da Lewis, e da alcuni fra coloro che hanno discusso le sue idee).

L’idea centrale dell’analisi di Lewis è catturata da ciò che altrove<sup>33</sup> ho chiamato ‘condizione di dipendenza’: quando sussiste una convenzione (in questo senso specifico) ciascuno degli individui coinvolti fa  $A$  (un’azione di un certo

<sup>32</sup> Preciso una volta per tutte che non c’è nulla di intrinsecamente bello, buono, giusto o santo nelle pre-convenzioni. Una pre-convenzione può essere abominevole. Che una pre-convenzione abbia carattere normativo non implica che sia conforme a giustizia. Implica, verosimilmente, che sia, in qualche modo, riconducibile a uno o più valori. Ma la connessione può essere distorta, perversa o paradossale. O comunque può darsi il caso che, nelle circostanze, il suo valore sia infimo.

<sup>33</sup> Celano 1995, 2013.

tipo) in  $S$  (una situazione ricorrente) perché lo fanno gli altri, perché lo fanno gli altri, perché lo fanno gli altri... Così, ad esempio, un fatto puramente convenzionale (in questo senso) è il fatto che un certo locale sia alla moda: ciascuno ci va perché si aspetta di trovarci gli altri, perché si aspetta che ciascuno degli altri si aspetti di trovarci gli altri, e ciascuno, per questa ragione, ci va – alimentando, così, l'aspettativa altrui di trovarci gli altri. In questo senso, frequentiamo questo locale perché frequentiamo questo locale perché frequentiamo questo locale...

Questa, però, è solo l'ipotesi estrema. L'approccio di Lewis può essere utilizzato per costruire una pluralità di concetti di convenzione. La condizione di dipendenza ('ciascuno lo fa perché lo fanno gli altri') può essere costruita in modi diversi, generando così una pluralità di definizioni, che catturano fenomeni diversi<sup>34</sup>.

Non è necessario, qui, sviluppare questa linea di indagine. Il punto rilevante ai nostri fini attuali è il seguente.

Le definizioni à la Lewis iniziano con la clausola: 'Un certo tipo di comportamento (compiere l'azione  $A$ ) in una situazione ricorrente  $S$  – ossia, una regolarità di condotta  $R$  – è una convenzione presso i membri del gruppo sociale  $G$  se e solo se...' (come ho detto, si può proseguire in molti modi, ottenendo così concetti diversi). Il problema che rileva qui è il problema delle condizioni di identità di  $A$  e  $S$  (ossia, di  $R$ ); in particolare, le condizioni del riconoscimento, da parte dei membri di  $G$ , di  $A$  come un certo *tipo* di comportamento (come stabilire che  $a_1$  è un caso, un'istanza, di  $A$ ?), e di  $S$  come *la stessa* situazione che ricorre (come stabilire che  $s_1$  è un caso di  $S$ ?). In virtù di che cosa, cioè, i membri di  $G$  riconoscono  $a_1, a_2, \dots, a_n$  come istanze dello stesso tipo di comportamento, e riconoscono  $s_1, s_2, \dots, s_n$  come istanze dello stesso tipo di situazione? Insomma, come fanno a identificare  $R$ , a stabilire che cosa voglia dire fare, adesso, la stessa cosa che hanno fatto in passato<sup>35</sup>?

L'esistenza di una Lewis-convenzione (e in generale di una 'convenzione' in uno dei sensi definiti seguendo questo approccio) presuppone che i membri di  $G$  abbiano questa abilità. In che cosa consiste?

Il problema è anzitutto quello dell'*apprendimento* di una convenzione (in particolare, una Lewis-convenzione): *learning by experience*, mediante il riconoscimento di *pattern*<sup>36</sup>. Si tratta, in generale, della proiezione dall'esperienza passata al caso presente: che cosa vuol dire, qui e ora, attenersi a un precedente?

<sup>34</sup> Celano 1995; e, per un'esplorazione dettagliata delle possibilità principali, Celano 2013.

<sup>35</sup> Il problema è formulato in modo molto chiaro, seguendo Lewis e in riferimento al linguaggio, in Millikan 2008. Cfr. anche Canale 2008 e la definizione del problema in Schauer 2008, 23-26. Schauer denomina questa difficoltà «il problema di Wittgenstein» nell'interpretazione della consuetudine. Il perché di questo riferimento a Wittgenstein emergerà nel prossimo paragrafo. Che sia Canale sia Schauer discutano il problema trattando di consuetudini, e non di convenzioni, si spiega con la nota (sopra, 3) oscillazione fra le due nozioni.

<sup>36</sup> Sugden 1998: 379.

Che cosa identifica un insieme di casi passati come un insieme di *precedenti*? Insomma: *which precedent?*<sup>37</sup> Ed ecco Lewis:

...naturalmente, non è possibile trovarsi per due volte di fronte allo stesso problema – esattamente lo stesso [...]. Non possiamo rifare esattamente ciò che abbiamo fatto prima. Non c'è nulla che possiamo fare ora che sia esattamente uguale, sotto ogni aspetto, a ciò che abbiamo fatto prima, perché le situazioni non sono esattamente uguali [...]. Guidati da qualunque analogia ci capiti di notare, tendiamo a seguire precedenti. [...]. Può accadere che vi siano più analogie alternative. Quando è così, ci sarà spazio per una certa ambiguità su che cosa costituirebbe attenersi al precedente, e fare ciò che abbiamo fatto in passato [...]. Ma in effetti ci sono sempre innumerevoli analogie alternative. *Se non fosse che ci capita uniformemente di notare certe analogie e ignorarne altre [...] i precedenti sarebbero completamente ambigui e inutili (were it not that we happen uniformly to notice some analogies and ignore others [...]) precedents would be completely ambiguous and worthless*) (corsivo mio)<sup>38</sup>.

La risposta di Lewis alla domanda intorno a che cosa giustifichi il considerare certi comportamenti, e non altri come la prosecuzione corretta di *R* (risposta contenuta nel passo in corsivo) è dunque: di fatto, notiamo le stesse analogie; ed è questo che fissa l'identità di *R*, disambiguando i casi passati, e consentendoci così di procedere – di seguire i precedenti. Certe opzioni, e non altre, ci appaiono come 'fare, ora, ciò che abbiamo fatto in passato'. Commenta R. Sugden: per Lewis, «tutto ciò che importa [...] è che le persone abbiano certe idee» – grosso modo, le stesse per gli appartenenti a un certo gruppo – «di *pattern* 'naturali' o 'ovvi'», «che fanno sì che abbia senso, *per loro*, l'idea di 'ripetere le azioni giuste' ('*repeating successful actions*')»<sup>39</sup>.

Questo fatto – il fatto fortunato che per lo più (nulla garantisce che ciò accada, e non v'è in questo alcuna necessità concettuale) certe analogie, e non altre, ci appaiano ovvie – non è, dunque, solo una regolarità: è anche ciò che fissa l'identità di *R*, disambiguando il precedente, e determinando così quale sia il modo *corretto* di comportarsi<sup>40</sup>. Ha, insomma, carattere normativo.

Questa ipotesi di soluzione apre uno spazio molto ampio per la possibilità di convenzioni – non, ovviamente, Lewis-convenzioni (ciò di cui stiamo parlando sono, precisamente, i fatti che rendono possibile l'esistenza di una Lewis-convenzione), ma di *pre*-(Lewis-)convenzioni.

<sup>37</sup> Sugden 1998: 396-397.

<sup>38</sup> Lewis 1969: 37-38.

<sup>39</sup> Sugden 1998: 387.

<sup>40</sup> Vale la pena di chiarire esplicitamente un punto che, alla luce di quanto si è detto sinora, dovrebbe essere ovvio. Qui non è in questione se si debba o no seguire *R*, e perché (ciò dipende dalla questione se siano o no soddisfatte le ulteriori condizioni specificate da una definizione *à la Lewis*; qui stiamo assumendo che lo siano). La questione è che cosa valga, volta per volta, come conformarsi a *R*: quale azione sia seguire il precedente (fare *lo stesso* di quanto si è fatto in passato).

Per rendersene conto, è sufficiente porre un interrogativo molto semplice. Ciò che fissa l'identità di *R* – disambiguando, così, i precedenti –, si è detto, è il fatto che 'noi' cogliamo, per lo più, le stesse analogie: per lo più certe analogie, e non altre, 'ci' appaiono ovvie. Ma chi siamo 'noi'? A chi fanno riferimento il 'ci', o la prima persona plurale?

Verosimilmente, ciò dipenderà, in certi casi, da caratteristiche proprie degli esseri umani in generale: 'noi' appartenenti al genere umano (caratteristiche proprie dell'apparato cognitivo della specie). In altri casi, invece, si tratterà di regolarità locali: 'noi' appartenenti a questa tribù. (Basta che i *pattern* riconosciuti come ovvi siano grosso modo gli stessi per gli appartenenti a un certo gruppo, non necessariamente a tutti gli esseri umani.) Ed è questo, precisamente, lo spazio che può essere occupato da accordi (nel senso generico indicato sopra, 2) più o meno arbitrari, che non sono né regole né regolarità, ma partecipano di entrambe le cose – guidano l'azione, fissando il modo *corretto* di procedere: pre-convenzioni.

La soluzione di Lewis può essere riformulata (ed è formulata dallo stesso Lewis)<sup>41</sup> avvalendosi della nozione di *saliensa*. L'identità di *R* è fissata dal fatto che, fortunatamente (se e quando ciò accade; come si è detto, nulla garantisce che accada), gli stessi tratti – grosso modo – 'ci' (v. sopra) appaiono salienti; e ciò fa sì che essi *siano* salienti (sono salienti precisamente perché a tutti 'noi' appaiono tali)<sup>42</sup>. In questo modo, sono le stesse analogie – fra casi presenti e casi passati – a colpirci. E ciò 'ci' consente di capire, qui e ora, che cosa valga come il precedente da seguire.

Il problema dell'apprendimento e della pratica di (ossia, l'attività consistente nel conformarsi a) una Lewis-convenzione – che cosa valga come fare la stessa cosa nella stessa (lo stesso tipo di) situazione – è un caso particolare del 'nuovo' problema dell'induzione<sup>43</sup>.

Il cosiddetto 'vecchio' problema dell'induzione è stato posto da Hume. Un'inferenza che, sulla base dell'esperienza passata, conduce alla formulazione di una previsione, poggia sull'assunto che, in futuro, le cose continueranno ad andare così come sono andate in passato. Qual è il fondamento di questo assunto? Non può trattarsi di una tesi empirica – pena un circolo vizioso. Ma non può neppure trattarsi di una verità logica, poiché è, in ipotesi, contingente.

Il 'nuovo' problema dell'induzione è: perché, fra gli infiniti tratti dell'esperienza passata che potremmo proiettare sull'esperienza futura, ne selezioniamo alcuni (ad es., 'blu', 'verde'), mentre di altri non ci passa per la testa di fare uso (ad es., 'blerde')<sup>44</sup>? Che cosa giustifica – se mai qualcosa può giustifi-

<sup>41</sup> Cfr. anche Schelling 1960 e Sugden 1998: 404.

<sup>42</sup> Se a individui diversi appaiono salienti tratti diversi, nessuno di loro avrà ragione (questo è un tratto che definisce il concetto di salienza rilevante ai nostri fini).

<sup>43</sup> Questo è rilevato e spiegato in modo molto chiaro in Sugden 1998: 386-387.

<sup>44</sup> Goodman 1983.



carla – la circostanza che inferenze predittive nelle quali figurano certi predicati appaiano – più o meno – plausibili, mentre inferenze nelle quali ne ricorrono altri, pur essendo questi ultimi altrettanto ben formati, e pur trattandosi di inferenze che hanno la stessa forma, sono inservibili?

La risposta a questa domanda sembra essere questa: non è nulla di più che un dato di fatto che certi tratti siano proiettabili e altri no; e, dunque, che – a parità di forma – certe inferenze induttive siano (più o meno) buone, e altre prive di valore.

Questa è una versione generalizzata, relativa all'intero ambito delle inferenze induttive, della soluzione data da Lewis al problema delle condizioni di identità di una regolarità di condotta convenzionale<sup>45</sup>. Certi predicati 'ci' appaiono salienti, e perciò *sono* proiettabili – cioè, possono *legittimamente* essere proiettati. «La proiettabilità (*projectibility*) non è nulla di più che un certo tipo di salienza»<sup>46</sup>. Ciò che fissa il modo giusto di costruire la 'nostra' visione di ciò che probabilmente accadrà – il modo giusto di procedere nel trarre inferenze, sulla base dell'esperienza passata, intorno all'esperienza futura (Lewis: seguire il precedente, 'fare la stessa cosa') – è un insieme di dati di fatto: che 'noi' proiettiamo, abbiamo proiettato, certi tratti e non altri.

Due osservazioni. (1) Questo argomento, allo stesso modo dell'argomento di Lewis, lascia spazio per la possibilità di pre-convenzioni. 'Noi' proiettiamo certi tratti, e non altri; certi tratti, e non altri, 'ci' appaiono salienti. Chi siamo 'noi'? Anche in questo caso, verosimilmente, quali tratti siano salienti – e, dunque, quali inferenze siano legittime – dipenderà, in certi casi, da caratteristiche proprie degli esseri umani in generale ('noi' appartenenti al genere umano: caratteristiche dell'apparato cognitivo della specie umana). In altri casi, invece, si tratterà di regolarità locali. In particolare, potrà trattarsi di accordi più o meno arbitrari che di fatto sussistono presso gruppi umani particolari ('noi' appartenenti a questa tribù): pre-convenzioni.

(2) Che la soluzione di Lewis – che riguarda, specificamente, regolarità di condotta in situazioni di interazione strategica ricorrenti che hanno una certa struttura (problemi di coordinazione) – valga, in generale, rispetto all'intero ambito dell'inferenza induttiva, come tale, implica una cosa molto importante: una porzione molto ampia dei predicati dei quali facciamo uso – ossia, una parte molto significativa dei nostri (il 'nostri' va sempre inteso alla luce di quanto si è detto sopra) concetti – è soggetta al regime indicato da Lewis. Cioè, le condizioni di identità e di uso – comprensione, applicazione – di una parte molto ampia dell'insieme dei nostri concetti, quelli degli oggetti intorno ai quali vertono inferenze induttive, e le loro proprietà, hanno la stessa struttura delle condizioni

<sup>45</sup> La successione, sia chiaro, non è cronologica. Cronologicamente l'argomento di Goodman precede quello di Lewis.

<sup>46</sup> Sugden 1998: 404.



di identità di una regolarità di condotta che è una Lewis-convenzione. Insomma, la nostra padronanza di concetti, o almeno una parte molto vasta e significativa di essa, presenta, stando all'argomento in esame, questa struttura. E ciò, *prima facie*, comporta un notevolissimo ampliamento dello spazio che potrebbe essere occupato da pre-convenzioni. La nostra competenza concettuale – è questa l'ipotesi – sarebbe intessuta (anche) di pre-convenzioni.

Con questo, però, siamo ormai arrivati a Wittgenstein.

## 6. Argomenti (II): seguire una regola

L. Wittgenstein, si sa, si domanda in che cosa consista seguire una regola. Il nocciolo delle considerazioni di Wittgenstein su questo tema occupa i §§185-242 delle *Ricerche filosofiche* (1953). Il punto culminante dell'argomentazione è costituito dai §§198-202.

Queste pagine sono state oggetto di feroci controversie interpretative. Non è questo il luogo per una presa di posizione articolata in materia<sup>47</sup>. Mi limiterò a presentare lo scheletro di quelle che ritengo essere le principali conclusioni di Wittgenstein rilevanti ai nostri fini.

Un punto preliminare. Quando parla di 'seguire una regola', in queste pagine, Wittgenstein sta in effetti parlando dell'uso – la comprensione e l'applicazione – di concetti, in generale. La sua argomentazione e le sue conclusioni vertono sulla padronanza di concetti, come tale. Il suo problema principale è: quali sono le condizioni di identità di un concetto? Ossia, a quali condizioni, quando diciamo (o pensiamo) qualcosa di qualcosa, stiamo facendo lo stesso di quanto abbiamo fatto in passato – attribuire, ora, a questa cosa qui, la stessa proprietà che, in passato, abbiamo attribuito ad altre cose?

Un concetto è, dunque, una regola: il problema è quello della sua applicazione *corretta*. (O, per mettere lo stesso punto in termini valutativi, se lo abbiamo capito *bene*.) L'uso corretto consiste nell'applicazione dello *stesso* concetto. La questione è dunque: a quali condizioni un insieme di casi di presunta applicazione dello stesso concetto può dirsi conforme a una regola – ossia, costituita da un insieme di casi che sono, effettivamente, casi di applicazione *corretta* di quel concetto? A quali condizioni una serie di casi è una regolarità, ossia, applicazione di una regola? Che cosa fissa l'identità di una serie, potenzialmente infinita, di casi di applicazione corretta di un concetto?

E la risposta di Wittgenstein è: un insieme finito di casi, che ci sono stati mostrati nel corso del nostro addestramento all'uso di quel concetto – nel caso di moltissimi concetti, quando eravamo bambini, spesso a scuola – e la pratica,

<sup>47</sup> Seguirò l'interpretazione dell'argomento di Wittgenstein data da J. McDowell (cfr. soprattutto McDowell 1979: 60 sgg., e 1984: 238-254).

l'«uso» (*Gebrauch*), l'«abitudine» (*Gepflogenheit*) (§§198, 199) che, vivendo insieme, abbiamo sviluppato.

Ora, è essenziale comprendere che questo concetto di 'pratica', 'uso' o 'abitudine', designa qui qualcosa di molto peculiare. Non una regola, ovviamente. Designa, certo, un insieme di fatti. Ma un insieme di fatti che fissa l'identità di una regola. Ossia, un insieme di fatti che è una regolarità – è, cioè, conforme a una regola (nel senso rilevante qui, precisato sopra: un concetto) – in virtù di se stesso: alla lettera, un fatto normativo.

E questo insieme di fatti si produce, nel corso dell'educazione di una persona, grazie alla circostanza che questa persona *fa* tante cose insieme ad altri. È solo vivendo insieme agli altri, e facendo cose insieme a loro, che questa pratica si forma – solo così impariamo a seguire la regola 'tavolo', 'gelato', 'passeggiata', '+ 2'... Questo è ciò che Wittgenstein chiama una "forma di vita". (Non c'è nulla di idilliaco nella condivisione di una forma di vita; non c'è nulla di edificante nel fatto che la base della nostra padronanza – la capacità di fare correttamente uso – di concetti sia la condivisione di una forma di vita. Una forma di vita comprende, certamente, anche cose turpi o sgradevoli.)

Due citazioni tratte da *Della certezza* possono, nonostante il consueto stile oracolare dell'autore, chiarire quanto detto sino ad ora:

139. Per stabilire una prassi (*Praxis*) non sono sufficienti le regole, ma abbiamo bisogno anche di esempi (*Beispiele*). Le nostre regole lasciano aperte certe scappatoie (*Hintertüren*), e la prassi deve parlare per se stessa (*für sich selbst sprechen*)<sup>48</sup>.

Qui, il termine 'prassi' designa ciò che sopra si è chiamato 'pratica': una regolarità di fatto che «parla per sé», e dalla quale dipende l'identità della regola della quale essa è esecuzione (applicazione).

204. Ma la fondazione, la giustificazione delle prove, arrivano a un termine. – Il termine, però, non consiste nel fatto che certe proposizioni ci saltano immediatamente agli occhi come vere, e dunque in una specie di *vedere* da parte nostra, ma è il nostro *agire* che sta a fondamento del gioco linguistico<sup>49</sup>.

Qui, «gioco linguistico» designa, anzitutto, il fare uso – comprensione e applicazione –, in modo corretto (sufficientemente bene, cioè), di alcuni concetti.

Due osservazioni prevedibili. (1) Anche in questo caso (sopra, 5), il 'noi' ('nostri', la prima persona plurale) può avere sia portata universale, sia portata locale. A condividere certe prassi, e dunque certi concetti, possono essere tutti, o quasi, gli appartenenti al genere umano. (Può darsi il caso che la padronanza di

<sup>48</sup> Wittgenstein 1969 (tr. it. 1978).

<sup>49</sup> Wittgenstein 1969 (tr. it. 1978).

alcuni concetti, o certi aspetti della padronanza di concetti, siano comuni a tutti, poiché, a un certo livello di astrazione – in funzione di comuni caratteristiche biologiche, psicologiche o etologiche –, tutti gli esseri umani condividono una certa forma di vita.) Oppure può trattarsi delle prassi, e dunque dei concetti, della nostra tribù: della particolare forma di vita propria di un particolare gruppo di esseri umani, a differenza di altri. La distinzione, in astratto netta, può essere, nei fatti, sfumata.

(2) L'argomento apre uno spazio molto ampio per la possibilità di pre-convenzioni. Se la capacità umana di identificare, capire e applicare concetti ha questa struttura, è aperta la possibilità che a fissare l'identità di concetti – specialmente concetti locali – siano accordi (nel senso generico indicato sopra, 2) arbitrari. L'uso di almeno alcuni concetti sarebbe, nel senso per noi rilevante, una 'seconda natura'<sup>50</sup>.

Muovendo dalle considerazioni di Wittgenstein, un passo abbastanza naturale consiste nell'ipotizzare che i concetti, nella nostra mente, siano rappresentazioni schematiche di individui, che fissano i tratti paradigmatici della cosa (ciò di cui sono concetti). Potrà trattarsi di individui fittizi che cumulano tratti provenienti da esperienze diverse ('prototipi'), o di individui reali che per noi sono il paradigma di quella cosa ('Il setter che aveva mia zia è, per me, *il cane*'; 'esemplari', *exemplars*). È questa la strada che, effettivamente, ha imboccato la psicologia cognitiva<sup>51</sup>.

Sono queste rappresentazioni di individui – è questa l'ipotesi – a fissare che cosa valga come applicazione corretta del concetto a casi nuovi, consistente nel seguire le analogie che 'ci' appaiono salienti (sopra, 5). Quando pensiamo, seguiamo precedenti. Il concetto – la regola – è la *ratio decidendi* sepolta nei casi passati.

## 7. Argomenti (III): lo Sfondo dell'intenzionalità

J.R. Searle, seguendo Wittgenstein<sup>52</sup>, elabora la «tesi dello Sfondo (*Background*)»:

i fenomeni intenzionali – significato, comprensione, interpretazione, credenze, desideri, esperienze – funzionano (*function*) solo nel contesto di (*within*) un insieme di capacità di Sfondo che non sono esse stesse intenzionali. [...] ogni

<sup>50</sup> Sulla padronanza (la capacità di fare correttamente uso) di concetti come «seconda natura» (sulla scia di Wittgenstein) cfr. McDowell 1994: 123-124.

<sup>51</sup> Rosch 1973; 1975. Di solito la teoria dei prototipi viene ricondotta all'idea di Wittgenstein che le condizioni di identità e di uso dei concetti, o almeno di molti concetti, non sono insiemi di condizioni necessarie e sufficienti, ma dipendono da somiglianze di famiglia. La convergenza fra questa idea e le conclusioni dell'indagine sul seguire una regola è evidente.

<sup>52</sup> Searle 1992: 177, tr. it. 191.

rappresentazione – sia essa nel linguaggio, nel pensiero o nell’esperienza – riesce a rappresentare alcunché solo in virtù di un insieme di capacità non rappresentazionali<sup>53</sup>.

O, in altri termini, «gli stati intenzionali funzionano nel modo in cui funzionano soltanto grazie a un dato insieme di presupposte capacità di Sfondo», uno Sfondo «pre-intenzionale»<sup>54</sup> costituito da un «insieme di capacità, abilità, tendenze, abitudini, disposizioni, presupposizioni date per scontate nonché ‘sapere-come’ (*know-how*) in generale»<sup>55</sup>.

E lo Sfondo dell’intenzionalità è un territorio abitato, fra le altre cose, da accordi (accordi incorporati) più o meno arbitrari, o pre-convenzioni:

Parte dello Sfondo è comune a tutte le culture. Per esempio, tutti noi camminiamo eretti e mangiamo inserendo del cibo nella bocca. Chiamo tali fenomeni universali ‘Sfondo profondo’ (*deep Background*). Ma molte altre presupposizioni di Sfondo variano da una cultura all’altra. Per esempio, nella mia cultura si mangiano i maiali e le mucche ma non i vermi e le cavallette, e si mangia a certi orari anziché altri. In queste cose, le culture si differenziano. Chiamo queste caratteristiche dello Sfondo ‘pratiche culturali locali’ (*local cultural practices*)<sup>56</sup>.

In *La costruzione della realtà sociale* (1995) Searle ha fornito una trattazione estesa dello Sfondo in relazione all’ambito delle regole sociali (precisamente, in relazione al problema della natura e del ruolo delle regole costitutive di fatti istituzionali)<sup>57</sup>, il tema che qui ci interessa. Riporto le linee essenziali dell’analisi di Searle, con qualche commento.

I fatti e le attività istituzionali, sostiene Searle, dipendono, quanto alla loro esistenza e alla loro struttura, da insiemi di regole. Ma qual è, dal punto di vista causale, il valore esplicativo di queste regole? Il problema sorge da tre ordini di considerazioni.

<sup>53</sup> Searle 1992: 175, tr. it. 189 (modificata). Searle adduce a sostegno di questa tesi svariate considerazioni e argomenti (Searle 1983: cap. 5; 1992: cap. 8), sui quali, però, non possiamo qui soffermarci.

<sup>54</sup> Searle 1999: 109, tr. it. 114-115.

<sup>55</sup> Searle 1999: 107-108, tr. it. 114 (modificata). Sul *know-how* nello Sfondo cfr. anche Searle 1983: 143, tr. it. 147; 1992: 194; e 2010: 155. Si ricordi che il ‘sapere come’ è uno dei territori che possono ospitare pre-convenzioni indicati sopra, 4.

<sup>56</sup> Searle 1999: 109, tr. it. 115 (modificata). Cfr. anche Searle 1983: 143-4; e 1992: 194. In 2010: 155-60, Searle mostra che dello Sfondo (la nozione, però, è intesa in modo più ampio rispetto a quello indicato nel testo) fanno parte anche componenti, variabili da comunità a comunità, che impongono «vincoli normativi», o in generale fissano il modo in cui, in situazioni di un certo tipo, ci «si» comporta.

<sup>57</sup> Per una presentazione critica della teoria di Searle dei fatti istituzionali cfr. Celano 1997.

(1) Normalmente, la creazione di fatti istituzionali non è il risultato di un insieme di atti consapevoli e deliberati, ma avviene inintenzionalmente<sup>58</sup>.

(2) Anche nei casi in cui la creazione di entità istituzionali avviene, originariamente, mediante un complesso di atti intenzionalmente volti a questo scopo, consapevoli e deliberati (come, ad es., nel caso dell'entità 'Presidente della Repubblica italiana'), «non necessariamente l'uso che successivamente viene fatto delle entità in questione contiene l'intenzionalità [...] originaria»<sup>59</sup>.

(3) Le regole di un'istituzione, per lo più, non sono codificate. Anche quando lo sono, «la maggior parte di noi non è a conoscenza di queste codificazioni». E, infine, anche se ne siamo a conoscenza «le codificazioni non si interpretano da sole. Dobbiamo sapere, in qualche modo, come interpretare o applicare le regole»<sup>60</sup> (questo è un caso particolare della mossa iniziale dell'argomento di Wittgenstein, sopra, 6: non può essere una regola, ovviamente, a soddisfare questa esigenza, poiché ciò produrrebbe un regresso all'infinito).

Da queste considerazioni Searle trae la conclusione che, sebbene la struttura delle istituzioni sia una struttura di regole, coloro che partecipano a attività istituzionali, per lo più, non seguono queste regole, né consapevolmente né inconsapevolmente<sup>61</sup>. Le regole, inoltre, non sono di per sé sole sufficienti a determinare che cosa valga come partecipazione a un'attività istituzionale<sup>62</sup>.

Ma, data questa conclusione, quale ruolo causale può essere attribuito alle regole di un'istituzione nella spiegazione del comportamento effettivo dei partecipanti all'attività istituzionale?

È per rispondere a questa domanda che Searle introduce, qui, la nozione di Sfondo.

Secondo Searle, come sappiamo, gli stati intenzionali funzionano solo su uno Sfondo di abilità, disposizioni, tendenze non intenzionali, il cui operare è una forma particolare di «causazione neuropsicologica»<sup>63</sup>. Ciò vale, sostiene qui Searle, anche nel caso delle forme di comportamento consistenti nella partecipazione ad attività istituzionali. È possibile sviluppare tendenze, disposizioni, abilità che, pur non avendo carattere intenzionale, sono «sensibili a specifiche strutture intenzionali»; ad es., a un sistema di regole. Nel caso di attività istituzionali, queste abilità, disposizioni, tendenze saranno «funzionalmente equivalenti» ai sistemi di regole costitutive delle istituzioni in questione, pur non contenendo alcuna rappresentazione di esse<sup>64</sup>.

<sup>58</sup> Searle 1995: 125-126.

<sup>59</sup> Searle 1995: 126.

<sup>60</sup> Searle 1995: 128, 142-143.

<sup>61</sup> Stando, s'intende, a un'immagine ingenua, pre-wittgensteiniana, di che cosa sia seguire una regola.

<sup>62</sup> Searle 1995: 127-128, 137.

<sup>63</sup> Searle 1995: 129.

<sup>64</sup> Searle 1995: 141-142.

Questo è il passaggio cruciale. È qui che, nuovamente, emergono entità intermedie fra regole e regolarità, norme incorporate (o, se si vuole, la ghiandola pineale). Le tendenze, disposizioni, abilità di Sfondo non hanno carattere intenzionale, sono elementi corporei, ma al contempo sono «sensibili a [...] strutture intenzionali», come ad es. le regole costitutive di un'attività istituzionale; sono «funzionalmente equivalenti» a queste ultime – il che non può voler dire se non che guidano la condotta, fissando la distinzione fra comportamento *corretto* e non (ossia, svolgono la funzione di norme).

Dunque, conclude Searle<sup>65</sup>, piuttosto che dire, dei partecipanti a un'attività istituzionale, 'Tizio si comporta così e così perché sta seguendo le regole dell'istituzione', potremo dire (e, spesso, dovremo dire): 'Tizio si comporta così e così perché ha una struttura che lo predispone a comportarsi in questo modo', e 'Tizio è predisposto a comportarsi in questo modo perché questo è il modo *conforme* alle regole dell'istituzione' (il termine in corsivo indica che non è in questione, qui, una semplice regolarità *de facto*: la struttura corporea di cui si parla è «funzionalmente equivalente» alla regola, fissa che cosa vale come azione *corretta*). In una spiegazione di questo tipo, l'idea di uno Sfondo di capacità, tendenze, disposizioni non intenzionali consente di rendere conto del valore esplicativo, dal punto di vista causale, delle regole di un'istituzione, nell'ipotesi che i partecipanti all'istituzione non seguano (né consapevolmente, né inconsapevolmente) regole<sup>66</sup>. *The body takes over*.

## 8. Conclusioni: natura e convenzione

Concludo con alcune osservazioni di carattere generale. Si tratta di osservazioni un po' approssimative, non molto rigorose, perché farò uso in modo intuitivo, senza precisarne il contenuto, della nozione di natura. E, com'è noto, 'natura' è un termine che ha più significati, e bisognerebbe distinguere<sup>67</sup>. Il mio scopo è soltanto quello di mettere in relazione le idee espresse in questo scritto – in particolare, la tesi che esistono pre-convenzioni – con alcune mosse abituali della conversazione filosofica.

L'antitesi 'natura' vs. 'convenzione' è uno dei topoi della filosofia occidentale, a partire dalla Sofistica. (L'antitesi 'natura' vs. 'cultura' è la sua trascrizione moderna. Le due antitesi non sono perfettamente sovrapponibili, ma

<sup>65</sup> Searle 1995: 144.

<sup>66</sup> Anche in questo capoverso 'seguire una regola' va inteso in un senso ingenuo, pre-wittgensteiniano. Come abbiamo visto, l'argomento di Searle è volto precisamente a dimostrare che seguire una regola è cosa che richiede, per dirla con Wittgenstein (sopra, 6), 'prassi', 'abitudini' (fra queste, verosimilmente, le entità che qui ho chiamato 'pre-convenzioni'), ossia, la condivisione di una «forma di vita».

<sup>67</sup> Aristotele, *Metaphysica*: V, 4.

non è importante, qui, cercare di enucleare le differenze.) L'alternativa se un certo oggetto – il linguaggio, la giustizia, la comunità politica, la logica o l'aritmetica, e così via – sia 'per natura' (*physei*) o 'per convenzione' (*nomos, kata syntheken*) è una delle forme di interrogazione tipiche della riflessione filosofica dell'Occidente. Tradizioni in conflitto (ad es., stando almeno ad alcune caratterizzazioni alquanto semplicistiche, giusnaturalismo e positivismo giuridico in teoria del diritto, o la tradizione aristotelica e quella moderna in teoria politica) sono identificate dall'opzione in favore dell'uno o l'altro corno dell'alternativa.

L'antitesi è, però, ingenua. Non nel senso che non vi siano cose che sono inequivocabilmente per natura (il fuoco brucia) e cose che sono inequivocabilmente per convenzione (che il giallo al semaforo abbia un certo significato; l'art. 138 della Costituzione italiana; il Trattato di Maastricht). Ma nel senso che i due termini non sono mutuamente esclusivi: vi sono fenomeni di grande importanza per la vita umana che non ricadono esclusivamente nell'una o nell'altra categoria, e che partecipano di entrambe.

Le entità che ho chiamato pre-convenzioni – convenzioni incorporate, divenute 'seconda natura' – sono di questo genere. Se e quando riusciamo a vederle, sullo sfondo degli oggetti verso i quali abitualmente si dirige la nostra attenzione, risaliamo alle spalle dell'antitesi 'natura' vs. 'convenzione' (o 'natura' vs. 'cultura').

Non ho sostenuto, e non mi pare affatto verosimile, che le pre-convenzioni siano gli unici abitanti di questo territorio. Per questo ho detto che gli argomenti che ho passato in rassegna lasciano spazio per pre-convenzioni. La geografia di questo territorio, alle spalle delle antitesi ingenui, è sicuramente molto complessa, e variegata. Le pre-convenzioni sono solo un frammento dello Sfondo. Ma è qui che troviamo le condizioni che rendono possibile l'inquadramento di un fenomeno come esclusivamente naturale o esclusivamente convenzionale (o culturale).

### Riferimenti bibliografici

- Aristotele. *Metaphysica*, W. Jaeger ed., seconda edizione, Oxford, Clarendon Press, 1980 (prima ed. 1957).
- Aristotele (attribuzione incerta). *Problemi*, a cura di M.F. Ferrini, Milano, Bompiani.
- Bourdieu, P. (1977). *Outline of a Theory of Practice*, transl. by R. Nice, Cambridge, Cambridge University Press.
- Bourdieu, P. (1979). *La distinction. Critique sociale du jugement*, tr. it. *La distinzione. Critica sociale del gusto*, Bologna, Il Mulino, 2007.
- Canale, D. (2008). *Paradossi della consuetudine giuridica*, in Zorzetto, S. (ed.), *La consuetudine giuridica. Teoria, storia, ambiti disciplinari*, Pisa, ETS, 109-136.



- Casey, E. (1998). *The Ghost of Embodiment: on Bodily Habitudes and Schemata*, in Welton, D. (ed.), *Body and Flesh. A Philosophical Reader*, Oxford, Blackwell, 207-225.
- Celano, B. (1994). *Dialettica della giustificazione pratica. Saggio sulla Legge di Hume*, Torino, Giappichelli.
- Celano, B. (1995). *Consuetudini, convenzioni*, in Comanducci, P., Guastini, R. (eds.), *Analisi e diritto 1995. Ricerche di giurisprudenza analitica*, Torino, Giappichelli, 35-87. Riedito in Celano 2010, 273-231.
- Celano, B. (1997). *Fatti istituzionali: la teoria di J.R. Searle*, in Comanducci, P., Guastini, R. (eds.), *Analisi e diritto 1997. Ricerche di giurisprudenza analitica*, Torino, Giappichelli, 19-54. Ried. in Celano 2010, 15-61.
- Celano, B. (2010). *Fatti istituzionali, consuetudini, convenzioni*, Roma, Aracne.
- Celano, B. (2013). *Consuetudine: un'analisi concettuale*, di prossima pubblicazione in «Diritto & questioni pubbliche», 14, 2014.
- Fantl, J. (2012). *Knowledge How*, in Zalta, E.N. (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2012 Edition), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/knowledge-how/>.
- Foucault, M. (1975) *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 2002.
- Gauthier, D. (1979). *David Hume, Contractarian*, «Philosophical Review», 88, 3-38.
- Goodman, N. (1983). *Fact, Fiction, and Forecast*, fourth edition, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- Hume, D. (1740). *A Treatise of Human Nature*, ed. by L.A. Selby-Brigge, rev. third edition, ed. by P.H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1976.
- Hume, D. (1777). *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, ed. by L.A. Selby-Brigge, rev. third edition, ed. by P.H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1975.
- Kahneman, D. (2011). *Thinking, Fast and Slow*, London, Penguin.
- Lewis, D. (1969). *Convention. A Philosophical Study*, Oxford, Blackwell.
- Lycan, W. (1986). *Tacit Belief*, in Bogdan, R.J. (ed.), *Belief. Form, Content, and Function*, Oxford, Clarendon Press, 61-82.
- Marmor, A. (2009). *Social Conventions. From Language to Law*, Princeton, Princeton University Press.
- McDowell, J. (1979). *Virtue and Reason*, in McDowell 1998, 50-75.
- McDowell, J. (1984). *Wittgenstein on Following a Rule*, in McDowell 1998, 221-262.
- McDowell, J. (1994). *Mind and World*, seconda edizione, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1996.
- McDowell, J. (1998). *Mind, Value, and Reality*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- Millikan, R.. (2008). *A Difference of Some Consequence Between Conventions and Rules*, «Topoi», 27, 87-99.



- Murphy, J.B. (2007). *Habit and Convention at the Foundation of Custom*, in Perreau-Saussine, Murphy 2007, 53-78.
- Perreau-Saussine, A., Murphy, J.B. (eds.), *The Nature of Customary Law: Philosophical, Historical and Legal Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press
- Rosch, E. (1973). *Natural Categories*, «Cognitive Psychology», 4, 328-350.
- Rosch, E. (1975). *Cognitive Representation of Semantic Categories*, «Journal of Experimental Psychology», 104, 192-233.
- Ryle, G. (1949). *The Concept of Mind*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Schauer, F. (2007). *Pitfalls in the Interpretation of Customary Law*, in Perreau-Saussine, Murphy 2007, 13-34.
- Schelling, T. (1960). *The Strategy of Conflict*, second edition, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1980.
- Searle, J.R. (1983). *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge, Cambridge University Press; tr. it. *Dell'intenzionalità. Un saggio di filosofia della conoscenza*, Milano, Bompiani, 1985.
- Searle, J.R. (1992). *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge (Mass.), The MIT Press; tr. it. *La riscoperta della mente*, Torino, Bollati Boringhieri, 1994.
- Searle, J.R. (1995). *The Construction of Social Reality*, Harmondsworth, Penguin; tr. it. *La costruzione della realtà sociale*, Milano, Comunità, 1996.
- Searle, J.R. (1999). *Mind, Language and Society. Philosophy in the Real World*, London, Phoenix; tr. it. *Mente, linguaggio, società. La filosofia nel mondo reale*, Milano, Raffaello Cortina, 2000.
- Searle, J.R. (2010). *Making the Social World. The Structure of Human Civilization*, Oxford, Oxford University Press; tr. it. *Creare il mondo sociale. La struttura della società umana*, Milano, Raffaello Cortina, 2010.
- Sugden, R. (1998). *The Role of Inductive Reasoning in the Evolution of Conventions*, «Law and Philosophy», 17, 377-410.
- Wallis, C. (2008). *Consciousness, Context, and Know-how*, «Synthese», 160, 123-153.
- Wittgenstein, L. (1953). *Philosophische Untersuchungen*, ried. in L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus. Tagebücher 1914-1916. Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1984; tr. it. *Ricerche filosofiche*, Torino, Einaudi, 1967.
- Wittgenstein, L. (1969). *Über Gewißheit*, hrsg. von G.E.M. Anscombe und G.H. von Wright, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1984; tr. it. *Della certezza*, Torino, Einaudi, 1978.

