

## IL PRINCIPIO SOCIALE DELLA LOGICA\*

Giovanni Tuzet

Le juste a autant de chances d'être pendu  
que l'injuste d'être couronné.

(Paul Valéry)

Di molti aspetti della nostra vita ed esperienza è stato sostenuto, nella filosofia contemporanea, il carattere sociale. Si è sostenuta la socialità della mente, della coscienza, del sé, del linguaggio, della conoscenza. La socialità della *mente* e del *sé* è stata oggetto, nella prima metà del secolo scorso, della riflessione di diversi filosofi, psicologi e sociologi, fra cui George Herbert Mead in particolare<sup>1</sup>. Loro intento comune è stato quello di mettere in luce la centralità della componente sociale nella vita psichica. Recentemente, la tesi della socialità della mente è stata ripresa come una tesi olistica sui contenuti mentali, per la quale c'è un senso in cui l'esistenza di pensieri e credenze in un individuo dipende dall'esistenza di pensieri e credenze in altri individui e dalle interazioni fra individui<sup>2</sup>. Quanto alla tesi della socialità del *linguaggio*, essa deve la sua ampia ricezione a Ludwig Wittgenstein soprattutto, ma anche ad autori appartenenti a distinte correnti filosofiche, come Hans-Georg Gadamer e Jürgen Habermas<sup>3</sup>. Tesi comune è che non sia possibile parlare un linguaggio se non all'interno di una forma di vita, di una pratica sociale. La socialità della *conoscenza*, per concludere questo breve panorama, è stata studiata da numerosi epistemologi, fra cui Alan Musgrave o Alvin Goldman, ma anche, in una prospettiva più integrata, da filosofi come Donald Davidson<sup>4</sup>. Tesi comune è che la conoscenza non possa svilupparsi che in un contesto intersoggettivo di trasmissione e confronto delle cognizioni.

In senso complessivo si potrebbe parlare di natura sociale della *razionalità*. Peraltro, si noti, non è necessario ammettere congiuntamente la socialità di tutti questi aspetti. È possibile ammetterla di alcuni e non di altri. La socialità della conoscenza o del linguaggio sono più intuitive. Quella della mente meno. Si può ammettere la socialità ad alcuni livelli ma non ad altri. O ammettere che certe rappresentazioni di questi aspetti sono socialmente connotate ed altre no<sup>5</sup>.

Molte di queste istanze sono già presenti negli scritti del padre del Pragmatismo americano, Charles Sanders Peirce (1839-1914). Sono note le sue tesi sulla socialità del riconoscimento del sé e sulla socialità della conoscenza, come nota è l'influenza che il suo pensiero esercitò a questo riguardo su autori come John Dewey o, pur indirettamente, Mead<sup>6</sup>. Ma Peirce sostenne qualcosa in più, che non è stato ripreso nella stessa misura dalla filosofia successiva: *la socialità della logica*. Sostenne che la logica ha un principio sociale: per ragionare validamente gli individui devono porsi

---

\* Pubblicato in "Iride", anno XXI, n. 54, 2008, pp. 287-306.

<sup>1</sup> Vedi Mead 1934; cfr. Calcaterra 2003, capitoli 7-8 (pp. 150-153 in particolare). Concezioni analoghe possono riscontrarsi in Dewey; cfr. Godfrey-Smith 2002, p. S27: "mind is something that only exists in a social medium of symbol use".

<sup>2</sup> Cfr. Pettit 1993 e 1998. Sulla tesi che i contenuti mentali abbiano delle proprietà normative e che la normatività dei contenuti mentali abbia un carattere essenzialmente sociale vedi Brandom 1994. Cfr. in questo senso Esfeld 2001 e 2003. Cfr. per una posizione distinta Engel 2001, che accetta la prima parte della tesi (la normatività dei contenuti mentali) ma non la seconda (la loro socialità). Cfr. anche Engel 2002.

<sup>3</sup> Cfr. Wittgenstein 1953, Gadamer 1960 (parte terza), Habermas 1981.

<sup>4</sup> Cfr. Musgrave 1993, p. 77 ss. sul ruolo della testimonianza, della tradizione e del linguaggio nello sviluppo della conoscenza; cfr. Goldman 1999; v. poi Davidson 2001.

<sup>5</sup> Per fare un esempio, si può ammettere che gli ipertesti siano dei modelli della struttura sociale del sapere ma non della struttura mentale della conoscenza e tantomeno della mente stessa (Frixione 1997).

<sup>6</sup> Cfr. Calcaterra 1997 e 2003. Cfr. inoltre, su Peirce e Wittgenstein, Calcaterra 1993 e Tiercelin 2000.

nell'ottica della comunità illimitata degli uomini. Da ciò egli derivò inoltre una tesi normativa sulla deliberazione pratica. Sostenne che per essere logici gli uomini gli uomini devono essere sociali, non egoisti. In questo scritto ci proponiamo di esaminare i suoi argomenti a riguardo e alcune analisi che ne sono state date. La nostra conclusione sarà che gli argomenti di Peirce sono convincenti per quanto riguarda il ragionamento probabilistico ma non altrettanto per quanto riguarda la deliberazione pratica.

### 1. *Il riconoscimento del sé e la socialità della conoscenza in Peirce*

Una questione preliminare è se la socialità degli aspetti considerati debba intendersi in senso descrittivo o prescrittivo, se cioè si stia descrivendo il ruolo della socialità in tali ambiti o invece prescrivendo un principio di socialità. Benché la dicotomia sia discutibile (Calcaterra 2003, pp. 57-59), in questo scritto adotteremo un approccio descrittivo nella misura in cui esponiamo le tesi di Peirce, che a sua volta sembra adottare un approccio descrittivo pur cercando di derivarne delle tesi prescrittive. Proprio tale derivazione sarà oggetto di analisi critica. A proposito della logica, la questione è se la logica *abbia* un principio sociale, non se *debba avere* un principio sociale.

Come si è detto, la socialità può riguardare aspetti e livelli diversi della razionalità umana. Rispetto ad essi e ad un possibile primato del sociale sull'individuale, si deve notare che Peirce non giunge a ridurre il *sé* e la coscienza a termini esterni e sociali. Come rileva Rosa Maria Calcaterra (1993, p. 330) “la filosofia di Peirce, pur basandosi sulla critica al coscienzialismo tradizionale, non comporta una totale messa in parentesi della filosofia della coscienza”. Stando agli scritti del primo Peirce, la natura dell'autocoscienza è inferenziale (CP 5.225 ss., 1868), ma ciò non comporta che il *sé* sia a sua volta un'entità inferenziale. Come avviene, si chiede Peirce, il riconoscimento del *sé*? Attraverso l'esperienza dell'errore. L'esperienza dell'errore e della fallibilità provoca la presa di coscienza della propria individualità (CP 5.234); infatti l'errore non può essere spiegato che supponendo un *sé* fallibile (cfr. CP 5.235-236, CP 8.282)<sup>7</sup>.

Ora, si noti, il problema non è la *realtà* del *sé* e dell'esperienza interna, ma è la *modalità dell'accesso cognitivo* a tale sfera (Calcaterra 1993, p. 346). Thomas Short (1997) ha chiarito come si debba distinguere a riguardo il piano epistemico da quello ontologico: la *self-consciousness* è il risultato di un'inferenza, nello specifico di un'inferenza abduttiva, che procede dall'esterno all'interno; ma un conto è dire che la *coscienza* del *sé* è determinata in tal modo e un altro è dire che il *sé* è determinato in tal modo<sup>8</sup>. Il che è stato sostenuto anche a proposito di Wittgenstein, che non giungerebbe ad un rovesciamento del rapporto fra 'interno' ed 'esterno', ma auspicherebbe piuttosto una loro riarticolazione (Calcaterra 1993, pp. 342-343; cfr. Tiercelin 2000). In particolare, è stato detto, il punto di Wittgenstein non è ontologico, non è negare che esistano fatti e processi interni: si tratta invece della comprensione di cosa siano gli stati e i processi interni<sup>9</sup>. Si potrebbe replicare che l'accesso cognitivo a tale sfera comporta la *genesì* stessa del *sé* e dell'esperienza interna. L'obiezione non è decisiva, giacché dovrebbe riconoscere che i soggetti in cui si *genera*

<sup>7</sup> “The *self* is only inferred” (CP 5.462). Ma più corretto sembra interpretare questa frase in senso conoscitivo. Invece, l'accento di Mead (1934, p. 164) è non sull'esperienza dell'errore ma sull'interazione sociale: “The process out of which the self arises is a social process which implies interaction of individuals in the group”.

<sup>8</sup> “There is a logical gap between determining consciousness of the self and determining the self one becomes conscious of” (Short 1997, p. 294). Comunque le tesi di Peirce non sono immuni da critiche: “Peirce is simply wrong that the inner is inferred from the outer. It would be more accurate to say that the private is inferred from the public or the inner from the hybrid. Such an inference is possible only to one who is, before self-consciousness, already engaged with other people in conversation, in the rule-informed production and decoding of sentences. Those sentences are not physical things or events, because they are taken with the meaning that human minds give them. Yet they are public, not private, because that meaning is shared by all those belonging to the same linguistic community” (*ibid.*, p. 298).

<sup>9</sup> Precisamente: “l'intenzione complessiva della sua indagine sembra essere non di stabilire le condizioni di verità delle affermazioni riguardanti le esperienze sensoriali o i 'fatti interni', quanto piuttosto di delinearne le condizioni di asseribilità, descrivendo la funzione, il significato, la corretta applicazione di certe espressioni” (Calcaterra 2003, p. 49).

l'esperienza interna e l'autocoscienza hanno quantomeno una capacità biologica di sviluppare tale forma di esperienza e intelligenza. Tale *capacità* non è riducibile alle esperienze esterne che il soggetto si trovi contingentemente a vivere<sup>10</sup>.

Per venire ad altri aspetti, quanto alla socialità del *linguaggio* non si trovano in Peirce delle tesi specifiche, ma si possono trovare delle tesi più generali sulla natura sociale della *semiotica*, su cui tuttavia non possiamo fermarci qui<sup>11</sup>.

Ciò che senza dubbio Peirce non smette di sottolineare è il carattere sociale della *conoscenza*. La fissazione delle credenze e lo sviluppo della conoscenza non sono possibili che all'interno di una comunità (cfr. Anderson 1997). La socialità della conoscenza si estrinseca "in una pratica di ricerca delle credenze che si mostra veicolo di emancipazione dalle idiosincrasie personali e di gruppo, di consapevolezza della possibilità dell'errore che consegue all'accettazione della mancanza di fondamenti certi del nostro sapere, dunque come veicolo di antidogmatismo" (Calcaterra 2003, pp. 74-75). Ciò comporta che la ricerca debba essere condotta con modalità sociali, favorendo il confronto pubblico e critico delle ipotesi e dei risultati, in un'ottica di lungo periodo, sacrificando certi interessi a favore di altri. "La ricerca intellettuale ha senso solo nella prospettiva di una comunità indefinita di ricercatori: il singolo non ha garanzie per la riuscita della sua ricerca e quindi un impegno razionale individualistico sarebbe necessariamente soggetto all'eventualità del fallimento e quindi, in ultima analisi, anche praticamente inutile" (Fumagalli 1995, p. 125).

Queste tesi sulla socialità della conoscenza sono difficilmente contestabili e ampiamente accolte nel dibattito contemporaneo. Resta invece da chiarire in che cosa consisterebbe la natura sociale della *logica*.

## 2. L'inferenza probabile e il principio sociale della logica

In alcuni articoli anteriori al 1900 viene sostenuto da Peirce che la logica abbia un principio sociale. Il nome che è stato dato a questa tesi è *socialismo logico*. In verità, benché egli stesso sembri farne seguire delle conclusioni generali, i suoi argomenti riguardano in particolare la logica non deduttiva, le inferenze probabili. Un esempio suggestivo, noto e discusso fra i suoi studiosi, è quello dei due mazzi di carte rosse e nere<sup>12</sup>. L'esempio è portato in un articolo del 1878, *The Doctrine of Chances* (CP 2.645-660; W3: 276-289), che fa parte di una nota serie di articoli del 1877-1878 dedicata alla logica della scienza, espressione con cui Peirce intende allo stesso tempo la metodologia scientifica e il suo profilo inferenziale<sup>13</sup>.

Prima di vedere tale esempio, è necessaria una premessa sulla nozione di probabilità. È noto che essa è suscettibile di interpretazioni diverse<sup>14</sup>. La concezione che ne ha Peirce è sostanzialmente di tipo frequentista: la probabilità misura la frequenza relativa di un fatto (probabilità in senso oggettivo). Ad esempio: determinare la probabilità che dal lancio di un dado esca un sei significa determinare con che frequenza esca un sei in una serie di lanci. Peraltro, nell'articolo in questione (*The Doctrine of Chances*) non sono assenti considerazioni e problematiche epistemiche legate alle inferenze probabili come ipotesi ed induzione; in tal senso, la probabilità non riguarda la frequenza relativa di un fatto bensì la credibilità di un'ipotesi o di una generalizzazione induttiva (probabilità in senso soggettivo). Ma in un successivo articolo della serie, su cui verremo, Peirce ribadisce le ragioni in favore di una concezione frequentista. Torniamo ora all'articolo in questione.

<sup>10</sup> Tuttavia per Mead (1934, p. 224) la concezione della mente in termini di capacità è una concezione solamente *parziale* della socialità della mente, incapace di dare un'autentica spiegazione di come la mente emerga.

<sup>11</sup> Vedi Tiercelin 1993. Cfr. Pape 2002 sulla natura inferenziale della semantica e la natura sociale della razionalità in Peirce.

<sup>12</sup> Cfr. in particolare Sini 1972, pp. 205-208, nonché Sini 2004; Tiercelin 2002a, pp. 90-92; Fabbrichesi Leo 2004.

<sup>13</sup> Per una presentazione sintetica e chiara della metodologia scientifica di Peirce e del ruolo che ha in essa il calcolo della probabilità, vedi Eisele 1979, pp. 108-114. Cfr. Levi 2004 sulle inferenze probabili in Peirce.

<sup>14</sup> Cfr. fra gli altri Hacking 1975, Costantini e Geymonat 1982, Cohen 1989.

Il problema generale, secondo *The Doctrine of Chances*, è quello di determinare a partire da fatti dati la probabilità di un fatto possibile, ossia in che misura i fatti dati sono prova di un fatto possibile<sup>15</sup>. La questione della probabilità sorge rispetto a problematiche epistemiche, ma Peirce ne tratta sulla base di una concezione frequentista con la quale definisce e giustifica le inferenze probabili. A sua volta, infatti, la probabilità di un'inferenza si definisce come la proporzione di casi in cui essa conduce al vero (CP 2.650; cfr. CP 2.657): così come la probabilità di un fatto è la frequenza relativa con cui il fatto accade, la probabilità di un'inferenza è la frequenza con cui l'inferenza conduce al vero. La probabilità di B rispetto ad A consiste nella frazione il cui numeratore è il numero delle volte in cui sia A sia B sono veri e il cui denominatore è il numero delle volte in cui A è vero. In questo modo si può parlare indifferentemente della probabilità di un'inferenza o della probabilità di B dato A, mentre non ha senso parlare della probabilità di B considerato di per sé<sup>16</sup>.

Peirce continua dicendo che questa idea di probabilità si applica ad inferenze indefinitamente ripetibili e che non ha alcun senso, in un'ottica frequentista, chiedersi quale sia la probabilità di un caso isolato considerato di per sé (CP 2.652). Infatti, per determinare la probabilità di un caso dobbiamo riferirci ad altri casi e alle regolarità, o leggi di natura, con cui tali casi si presentano<sup>17</sup>.

Per dimostrarlo più estesamente, Peirce immagina una situazione particolarmente espressiva. Se qualcuno dovesse estrarre una carta scegliendo fra un mazzo di venticinque carte rosse ed una nera, mazzo che qui chiameremo (R), ed uno di venticinque carte nere ed una rossa, che qui chiameremo (N), e se l'estrazione di una carta rossa portasse chi la estrae alla felicità eterna e l'estrazione di una carta nera portasse all'eterna afflizione, sarebbe ragionevole scegliere il mazzo con una maggiore proporzione di carte rosse, cioè il mazzo (R):

if a man had to choose between drawing a card from a pack containing twenty-five red cards and a black one, or from a pack containing twenty-five black cards and a red one, and if a drawing of a red card were destined to transport him to eternal felicity, and that of a black one to consign him to everlasting woe, it would be folly to deny that he ought to prefer the pack containing the larger proportion of red cards, although, from the nature of the risk, it could not be repeated (CP 2.652).

Si supponga allora che venga scelto il mazzo (R), ma che ne venga estratta la carta nera: quale consolazione potrebbe avere l'autore della sfortunata estrazione? Commentando l'esempio di Peirce chiede bene Carlo Sini (2004, p. 116): che ragione e che logica sono mai quelle che non ci salvano la vita e ci conducono a morte? L'individuo in questione potrebbe dire di avere agito in accordo con la ragione, ma il suo risultato, nella fattispecie, è inequivocabilmente negativo.

He might say that he had acted in accordance with reason, but that would only show that his reason was absolutely worthless. And if he should choose the right card, how could he regard it as anything but a happy accident? He could not say that if he had drawn from the other pack, he might have drawn the wrong one, because an hypothetical proposition such as "if A, then B", means nothing with reference to a single case (CP 2.652).

---

<sup>15</sup> "The general problem of probabilities is, from a given state of facts, to determine the numerical probability of a possible fact. This is the same as to inquire how much the given facts are worth, considered as evidence to prove the possible fact" (CP 2.647).

<sup>16</sup> "The probability consists of the fraction whose numerator is the number of times in which both A and B are true, and whose denominator is the total number of times in which A is true, whether B is so or not. Instead of speaking of this as the probability of the inference, there is not the slightest objection to calling it the probability that, if A happens, B happens. But to speak of the probability of the event B, without naming the condition, really has no meaning at all" (CP 2.651). Ma cfr. CP 2.661 (1910) per ulteriori considerazioni.

<sup>17</sup> Più precisamente: "since the validity of an inference consists in the truth of the hypothetical proposition that *if* the premisses be true the conclusion will also be true, and since the only real fact which can correspond to such a proposition is that whenever the antecedent is true the consequent is so also, it follows that there can be no sense in reasoning in an isolated case, at all" (CP 2.652).

Quello che insegna l'esempio, oltre al fatto che non può determinarsi la probabilità di un singolo caso – o caso isolato (Peirce usa le espressioni come equivalenti) – è che le nostre inferenze probabili non potrebbero avere alcuna validità se riguardassero dei singoli casi. Né la probabilità di un evento B, né quella di un condizionale come 'se A allora B' né di conseguenza quella delle inferenze in cui esso compare, possono determinarsi sulla base di casi isolati o in riferimento a casi isolati<sup>18</sup>. (Si noti incidentalmente quanta differenza con ciò che oggi si usa considerare 'pragmatista', ossia un'attitudine contestualista, l'attenzione per la singolarità dei casi).

Dalla considerazione che la logica non possa basarsi su ciò che è isolato, Peirce passa alla considerazione che la logica abbia un principio, per così dire, *sociale*. L'argomento si sviluppa in modo piuttosto elaborato (CP 2.653-654): la morte fa sì che il numero dei rischi che corriamo e quello delle nostre inferenze sia finito, e che mediamente il loro risultato sia per ciascuno incerto; ma l'idea stessa di probabilità e di ragionamento probabile si basa sull'assunzione che tale numero sia indefinitamente grande (il valore di un'inferenza probabile non si misura *hic et nunc* ma *in the long run*); dunque, quando ragioniamo in termini di probabilità, ragioniamo in funzione di ciò che è ragionevole credere nel lungo periodo, nell'ottica e nell'interesse della comunità umana nel suo insieme. Da ciò segue, secondo Peirce, che i nostri interessi, affinché le nostre inferenze siano logiche, non debbono essere limitati: debbono abbracciare l'intera comunità, intesa come comunità illimitata<sup>19</sup>. Tale comunità, per lo stesso motivo, infatti, non deve essere limitata, non deve conoscere confini.

He who would not sacrifice his own soul to save the whole world, is, as it seems to me, illogical in all his inferences, collectively. Logic is rooted in the social principle (CP 2.654; cfr. CP 5.354, del 1869)<sup>20</sup>.

In questo senso, *la logica è radicata in un principio di socialità*. Per ragionare validamente gli individui devono porsi nell'ottica della comunità illimitata. Infatti: anche se in termini frequentisti non c'è ragione di scegliere, nel caso singolo, (R) anziché (N), noi ragioniamo in funzione di ciò che è ragionevole credere nel lungo periodo e nell'interesse della comunità umana nel suo insieme. Scegliendo (R) il soggetto sceglie ponendosi nell'ottica della comunità nel lungo periodo. Chi non si pone in quest'ottica è illogico. Per essere logici, gli uomini non devono essere egoisti<sup>21</sup>.

Ma le conclusioni di Peirce sorprendono. Non si vede come possa derivarsi dalla natura del ragionamento probabile che *gli interessi* dell'individuo debbano identificarsi con quelli della comunità illimitata degli uomini. Si ammetta che per ragionare correttamente si devono rapportare le proprie inferenze a quelle eseguibili dalla comunità nel lungo periodo: non si vede ancora come ciò implichi che anche i propri interessi debbano essere rapportati a quelli della comunità. Si può anche ammettere che nella nozione stessa di frequenza sia implicata quella di lungo periodo e che queste nozioni implicino quella di comunità dei ricercatori; che dunque la socialità sia costitutiva del ragionamento probabilistico; ma non si vede ancora come ne derivi una tesi sugli interessi.

<sup>18</sup> V. anche CP 2.661, del 1910: "probability never properly refers immediately to a single event, but exclusively to the happening of a given kind of event on any occasion of a given kind". Cfr. CP 5.19, del 1903. Segnaliamo d'altro canto l'obiezione formulata da Madden 1964, p. 129: mentre Peirce evacua il problema del 'single case', se ne può determinare la probabilità ricorrendo al concetto di *weight* come elaborato da Reichenbach, inteso come la frequenza con cui certi argomenti sono veri, piuttosto che la frequenza con cui occorrono certi eventi.

<sup>19</sup> "It seems to me that we are driven to this, that logicity inexorably requires that our interests shall *not* be limited. They must not stop at our own fate, but must embrace the whole community" (CP 2.654).

<sup>20</sup> "Ogni uomo sa – più o meno coscientemente – che le uniche certezze sulle quali può basarsi sono leggi stabilite per induzione, che tendono ad essere rispettate in un numero infinito di casi. Tuttavia, ogni individuo occupa un tempo e uno spazio finito, e dunque non può, *singolarmente*, avere alcuna fiducia nella logica. Dunque, la fiducia che l'uomo pone nelle leggi logiche implica l'identificazione nella collettività, poiché l'eventuale insuccesso della previsione del caso individuale viene compensato dalla certezza della previsione collettiva sui casi futuri. La comunità si forma per mutuo riconoscimento" (Proni 1991, p. 493).

<sup>21</sup> "To be logical men should not be selfish" (CP 2.654). Analogamente: "no man can be logical whose supreme desire is the well-being of himself or of any other existing person or collection of persons" (CP 2.661).

A questo esempio, Peirce aggiunge quello del soldato che si sacrifica per la causa sapendo che la battaglia sarà vinta se il reggimento intero sarà animato dallo stesso spirito (CP 2.654); quindi è ripreso l'esempio delle carte, in cui la scelta deve essere guidata non dalla considerazione di quanto potrà succedere *hic et nunc* ma dalla considerazione di ciò che supponiamo succedere *in the long run*. E questo, ripete Peirce, comporta l'identificazione dell'interesse individuale con quello della comunità illimitata. Dunque, in conclusione, la scelta di estrarre una carta da (R) è logicamente corretta, ma perché risulti tale se ne devono mettere in luce le ragioni: è corretta se l'individuo si identifica con la comunità indefinita degli uomini, mentre non è tale se si cura esclusivamente del proprio destino.

L'esempio di Peirce è suggestivo ed animato da una notevole tensione etica non priva di fondamenti religiosi (CP 2.655). Ma diverse obiezioni possono esservi rivolte. Più in generale: in che senso i nostri interessi possono e devono essere determinati da considerazioni logiche ed epistemiche? In altri termini: in che senso qualcosa di normativo può e deve essere derivato da qualcosa di descrittivo? Più specificamente: in che senso le condizioni delle nostre scelte (razionali) si identificano con le condizioni del ragionamento (valido)? L'individuo, per ragionare validamente in termini probabilistici, deve rapportare l'inferenza *hic et nunc* all'inferenza eseguibile *in the long run* da una comunità indefinita di menti, giacché la determinazione della probabilità dipende da un'inferenza indefinitamente ripetibile (CP 2.652). Deve fare altrettanto nel momento in cui si trovi ad effettuare logicamente una *scelta*? Pur avendo acquisita la consapevolezza di ciò che è più probabile, per qualche ragione ulteriore potrebbe *scegliere* ciò che è meno probabile – aumentando il rischio ma anche la portata dell'eventuale successo. Potendo optare per il più probabile o il meno probabile, potrebbe decidere di correre un rischio maggiore in funzione di un migliore risultato e pertanto optare per il meno probabile: non è detto che il calcolo delle probabilità porti necessariamente alla preferenza per il più probabile. Dunque, si potrebbe dire, il ragionamento socialmente corretto è una condizione necessaria di una scelta logicamente fondata, ma non una condizione necessaria e sufficiente. Se per ragionare dobbiamo identificarci con una comunità indefinita, non è detto che per scegliere dobbiamo fare altrettanto<sup>22</sup>.

Ritorniamo comunque agli scritti di Peirce. L'analisi della probabilità è continuata in un successivo articolo della serie del 1877-1878: *The Probability of Induction* (CP 2.669-693; W3: 290-305). Peirce vi espone la distinzione fra probabilità in senso *materialistico* e in senso *concettualistico* (la terminologia è di Venn): la prima è costituita dalla frequenza con cui l'evento B accompagna l'evento A; la seconda dal grado di credibilità di una proposizione (CP 2.673). La differenza fondamentale è che la prima valuta la relazione fra due tipi di eventi (uno specifico ed uno generico, come un sei rispetto al lancio di un dado), mentre la seconda si limita ad un solo evento (CP 2.674). Ciò riprende la distinzione più classica fra probabilità in senso oggettivo e in senso soggettivo. Secondo la concezione *materialistica*, la probabilità di B rispetto ad A è data dalla frequenza relativa di B, ovvero dal rapporto fra l'evento specifico B ed un evento generico A<sup>23</sup>. Rispetto ad un mazzo di carte rosse e nere di cui non si conosca la proporzione – supponiamo sia il mazzo (R) – solo una serie di estrazioni dirà quale sia l'effettiva probabilità, *a posteriori*, di estrarre una carta nera (dove l'estrazione è l'evento generico e l'estrazione di una carta di un certo colore è l'evento specifico). In senso *concettualistico*, invece, rispetto ad una singola estrazione la probabilità *a priori* di estrarre una carta nera è uguale alla probabilità di non estrarla. Ma con riguardo ai fatti anziché alla mera probabilità concettuale sapremo nel lungo periodo quali sono le reali probabilità di estrarre dal mazzo una carta nera – vale a dire, supponendo si tratti di (R), 1/26

<sup>22</sup> A meno che non si introduca una premessa normativa di questo tipo: 'Ognuno deve preferire ciò che tutti preferiscono' (nella fattispecie la salvezza eterna alla dannazione eterna). Ma questa premessa assume proprio ciò che l'argomento intende mostrare, ossia che gli interessi di ognuno non devono essere limitati. Un altro modo di difendere l'argomento di Peirce potrebbe essere quello di identificare il soggetto con *una specifica comunità* di cui condivide gli interessi; ma anche così si assumerebbe quanto l'argomento intende mostrare e oltretutto se ne perderebbe la pretesa di universalità.

<sup>23</sup> In favore della concezione materialistica cfr. CP 2.677-679, 2.692.

anziché 1/2 come si dovrebbe ritenere in senso concettualistico<sup>24</sup>. Ma anche ammettendo la correttezza di questa concezione della probabilità e la correttezza di quanto Peirce ne trae a proposito del ragionamento probabile, non si vede chiaramente come se ne possa trarre una tesi sulla deliberazione pratica. In che senso la logica avrebbe un principio sociale le cui conseguenze non si limiterebbero al ragionamento ma riguarderebbero anche le nostre scelte?

Precedentemente a questi articoli del 1878, il tema della relazione fra logica e socialità era già stato esposto nel 1869, nell'articolo *Grounds of Validity of the Laws of Logic* (CP 5.318-357; W2: 242-272). Anche in esso la relazione fra logica e socialità vale essenzialmente per l'inferenza probabile (ipotesi ed induzione), il cui metodo garantisce il raggiungimento della verità *in the long run*, cioè non nella singola inferenza ma solo se esercitato sufficientemente a lungo, non in riferimento al singolo fatto, ma alla generalità dei fatti. Una compagnia assicurativa, nota Peirce, si basa su questo principio (CP 5.350; cfr. CP 2.653). Dalla considerazione della natura sociale delle inferenze probabili, Peirce deriva infine un dovere pratico; la logica richiede che gli interessi individuali siano subordinati agli interessi collettivi:

logic rigidly requires, before all else, that no determinate fact, nothing which can happen to a man's self, should be of more consequence to him than everything else. He who would not sacrifice his own soul to save the whole world, is illogical in all his inferences, collectively. So the social principle is rooted intrinsically in logic (CP 5.354; cfr. CP 2.654, del 1878).

Letteralmente, chi non sacrifica la propria anima per salvare l'intero mondo è illogico in tutte sue inferenze, considerate nell'insieme. Così Peirce giunge a parlare della necessità logica di una completa identificazione dell'interesse individuale con quello della comunità<sup>25</sup>. (Come direbbe Rousseau per altri motivi, chi si dà a tutti non si dà a nessuno – *Contrat social*, libro primo, cap. 6). Al che si aggiungeranno, in scritti successivi su cui non possiamo fermarci, delle accurate considerazioni sul principio di amore cristiano come principio di civilizzazione e sviluppo (CP 6.435 ss.)<sup>26</sup>.

Ora, per apprezzare lo sfondo di queste considerazioni si deve osservare che il tema della relazione fra logica e socialità si sviluppa a partire dalla teoria della verità e della realtà elaborata negli articoli del 1868-1869: il reale coincide con il conoscibile, non con il conoscibile *hic et nunc*, ma con il conoscibile *in the long run*, e di conseguenza il reale sarà ciò che al limite ideale della ricerca la *comunità* avrà conosciuto e attestato come *vero*. Dunque la logica della conoscenza comporta un principio di socialità. Ma ancora possiamo obiettare: una tesi sulla conoscenza e il ragionamento non è di per sé una tesi sulla deliberazione pratica; analogamente, le condizioni del ragionamento corretto non sono le stesse della scelta razionale, dunque appare scorretta la loro identificazione. L'idea di scelta *razionale* dipende sempre da un modello normativo, ma il punto in discussione è la derivazione di questo modello.

Due sono dunque i problemi principali:

- (1) *come* derivare da una tesi sulla validità del ragionamento probabile una tesi normativa sulla deliberazione pratica?

<sup>24</sup> Sulla critica alla concezione concettualistica della probabilità, che ne tratta in via deduttiva, cfr. Sini 1972, p. 218 ss. D'altra parte il frequentismo non è immune da critiche, in particolare per la sua incapacità di rendere conto della probabilità riferita ai singoli eventi; cfr. Cohen 1989, p. 57 ss.

<sup>25</sup> In questi termini: "the revelation of the possibility of this complete self-sacrifice in man, and the belief in its saving power, will serve to redeem the logicity of all men" (CP 5.356). "The immense self-sacrifices which the most wilful men often make, show that wilfulness is a very different thing from selfishness" (CP 5.355).

<sup>26</sup> In particolare: "Man's highest developments are social; and religion, though it begins in a seminal individual inspiration, only comes to full flower in a great church coextensive with a civilization. This is true of every religion, but supereminently so of the religion of love. Its ideal is that the whole world shall be united in the bond of the common love of God accomplished by each man's loving his neighbor. Without a church, the religion of love can have but a rudimentary existence; and a narrow, little exclusive church is almost worse than none. A great catholic church is wanted" (CP 6.443).

(2) *quale* tesi derivare in tal modo?

Per di più, il brano rilevante del 1869 (CP 5.354) si conclude dicendo che la socialità è radicata intrinsecamente nella logica (“the social principle is rooted intrinsically in logic”), mentre il brano del 1878 (CP 2.654) si conclude dicendo che la logica è radicata nella socialità (“Logic is rooted in the social principle”). Il Peirce del 1878 sembra più interessato a fondare la logica nella socialità, quello del 1869 a fondare la socialità nella logica. L’inversione è indizio di un problema concettuale che rimane irrisolto. La prossima sezione del presente scritto è dedicata ad un esame più dettagliato delle difficoltà.

### 3. *Esame delle difficoltà negli argomenti di Peirce*

Innanzitutto, gli argomenti delineati da Peirce nel 1869 e 1878 sono relativi alle inferenze probabili, dunque alla logica non deduttiva, non alla logica *tout court*. Si potrebbe dire che il principio sociale della logica non vale, o non vale alla stessa maniera, per la logica deduttiva. Poniamo che, restando invariate le altre condizioni dell’esempio, il mazzo (R) contenga sole carte rosse e il mazzo (N) sole carte nere, e che dunque estrarre dal primo porti certamente alla felicità eterna mentre estrarre dal secondo porti certamente all’eterna afflizione; è palese che un soggetto posto in tali condizioni non dovrà fare altro che ragionare deduttivamente ed agire di conseguenza a seconda dell’esito che persegue: in che senso dovrebbe accogliere un principio sociale? Forse si potrebbe ammettere che il principio sociale vale solo per le azioni in condizioni di rischio o incertezza? Non è comunque chiaro in che senso un principio di condotta discenda dalle peculiarità del ragionamento probabilistico. In breve, in che senso la socialità in senso prescrittivo sia derivata dalla socialità in senso descrittivo.

Riprendiamo l’esempio delle carte come presentato da Peirce. Cosa giustifica la scelta del mazzo (R)? Quale valore ha l’argomento che Peirce ne sviluppa?

Sini (2004) ricostruisce come segue l’argomento di Peirce. Se il fine è quello di salvare la *mia* vita, allora la mia scelta non può invocare alcuna ragione o logica efficiente: essa è affidata alla pura casualità, alla accidentalità del ‘fatto’. Se invece la mia scelta chiama a testimonianza l’*intera comunità degli esseri razionali*, allora la razionalità della mia scelta è garantita, poiché, se ripetuta anche dagli altri, alla lunga donerà salvezza alla maggior parte dei membri della comunità. Solo se metto in gioco e sacrifico la mia vita per salvare quella degli altri, la mia scelta merita davvero di essere definita logica e razionale.

Come segue lo ricostruisce Rossella Fabbrichesi Leo (2004). Noi sappiamo in realtà che la scelta del mazzo (R) è l’unica praticabile, ma appunto in virtù del principio secondo il quale la dottrina delle probabilità non ha senso se riferita ad un caso singolo; a lungo andare, se chi sceglie si identificasse con ogni membro dell’ipotetica comunità di chi sceglie fra tali mazzi, la sua scelta risulterebbe vincente, e dunque intrinsecamente logica se è vero che, in una prospettiva pragmatista, la logica si misura nelle conseguenze pratiche che essa favorisce.

Queste ricostruzioni esprimono fedelmente lo spirito sotteso all’argomento di Peirce, ma, se qualcosa di esse non ci sfugge, non ne affrontano le difficoltà. L’obiezione già vista può ripresentarsi: se dire che la logica ha un principio sociale significa dire che la validità dell’inferenza probabile è determinata da quanto è vero *in the long run* e non *hic et nunc*, si tratta di un’assunzione pienamente accettabile; se significa dire che la razionalità di una deliberazione pratica è determinata da quanto è vero *in the long run* e non *hic et nunc*, si tratta di un’assunzione del tutto discutibile. Non si vede perché le condizioni della scelta razionale debbano identificarsi con le condizioni del ragionamento probabilistico valido.

Un trattamento analitico della questione è stato offerto da Hilary Putnam. Egli si è interrogato a più riprese sull'esempio delle carte, chiedendosi quale ne sia la validità e la portata<sup>27</sup>. Nel suo libro del 1987 *The Many Faces of Realism*, lo chiama il puzzle di Peirce (*Peirce's Puzzle*). La questione è presentata in questi termini: posto che io sia chiamato ad una scelta fra X e Y; posto che le probabilità di successo siano molto alte scegliendo X e molto basse scegliendo Y; posto che io conosca tali probabilità; perché *dovrei* scegliere X?

Si potrebbe dire innanzitutto che c'è un problema logico di passaggio fra essere e dover essere. Le probabilità non hanno nulla di normativo, ma la scelta è normativa: perché *dovrei* scegliere in un certo modo sulla base di certe probabilità? A questo livello la risposta non è difficile: si può costruire l'argomento immettendo una premessa maggiore normativa: 'Scegli ciò che ha maggiori probabilità di successo'. Il problema sollevato da Peirce è però più sottile – nota Putnam – e riguarda proprio questa implicita premessa maggiore.

Richiamando la concezione frequentista di Reichenbach, Putnam rileva (1987, p. 82) che parlare di frequenze rispetto a singoli casi significa effettuare un trasferimento fittizio (*fictitious transfer*): si trasferisce fittiziamente al singolo caso la frequenza relativa nel lungo periodo – il che, strettamente parlando, è insensato. Il soggetto sa che *se* si trovasse in una serie di situazioni analoghe a quella dell'esempio e scegliesse il mazzo (R) – o A come lo chiama Putnam – 25 volte su 26 sceglierebbe con successo (Putnam dice 24 su 25 per una svista sul numero complessivo delle carte, che non è 25 ma 26). Ma il soggetto sa anche, nella fattispecie, che il *suo* destino dipende dalla scelta *hic et nunc*. Cosa dunque giustifica la sua scelta?

Peirce's problem comes out very clearly if we take the view that probability just is relative frequency in the long run. The person in the situation knows a fact which is *utterly irrelevant* to what he should do. He knows that *if there were* a series of situations like this one, then he *would have* eternal felicity twenty-four times out of every twenty-five if he were to choose arrangement A each time. But a person can have eternal felicity or everlasting woe only once! His problem is not how to achieve eternal felicity twenty-four times *out of every twenty-five*: his problem is to obtain eternal felicity *this time*. Why should he pick arrangement A? (Putnam 1987, p. 82).

La sola soluzione, rileva Putnam, è quella di identificare se stessi con l'intera comunità, con l'indefinito numero di soggetti che si troverebbero a fare una scelta del genere: in questi termini sarebbe vero dire che le probabilità di successo della scelta di (R) sono 25 su 26.

Ma basta questo a fondare la logica nella socialità? O si tratta invece di fondare la socialità nella logica? Lo stesso Putnam obietta che l'identificazione di se stessi con l'intera comunità non sembra una ragione sufficiente a definire *altruistico* il comportamento del soggetto che sceglie (R), il quale, in fin dei conti, sceglie sempre per il *proprio* destino (*ibid.*, pp. 83-84). Putnam ne conclude che una scelta altruistica, come in generale una scelta di ragionevolezza, non può essere fondata in base ad argomenti come quello presentato da Peirce; si tratta di scelte conformi ad obblighi non derivabili, primari (*ibid.*, pp. 84-86). L'impressione di Putnam è che Peirce voglia giustificare la scelta altruistica in base ad un argomento utilitarista tale per cui, beninteso, il calcolo dell'utilità non vada operato rispetto al singolo individuo ma rispetto all'intera comunità degli uomini. Putnam trova che una simile giustificazione non sia ottenibile e che le norme di condotta sfuggano ad una giustificazione interamente utilitarista – benché d'altro canto non possano prescindere interamente da considerazioni utilitariste (cfr. Putnam 1994, pp. 164-168)<sup>28</sup>.

La conclusione di Putnam rivela che egli, non del tutto correttamente, legge il puzzle nella prospettiva secondo cui si tratta di fondare la socialità nella logica, come il Peirce del 1869, meno in quella di fondare la logica nella socialità, che sembra essere quanto preme a Peirce nel 1878.

Nostra opinione è che il puzzle possa essere risolto dicendo, in certo senso contro Peirce e contro le aspettative di Putnam, che vale per il ragionamento ma non per la scelta; l'identificazione con la comunità soddisfa le condizioni del ragionamento corretto e quelle dell'azione che nel lungo

<sup>27</sup> Cfr. Putnam 1987, pp. 80-86, nonché 1994, pp. 161-168.

<sup>28</sup> È discusso se e in che misura ciò sia ottenibile da esempi come il Dilemma del Prigioniero (in particolare nelle versioni in cui il gioco è ripetuto o vi sono più di due giocatori). Qui non possiamo che segnalare il punto.

periodo ha più probabilità di successo, ma non quelle della scelta individuale *hic et nunc*, il cui carattere può essere la scommessa di un maggiore vantaggio sulla base di una minore probabilità<sup>29</sup>. Tale scelta non può definirsi illogica poiché rispetta le condizioni del ragionamento corretto al pari della scelta basata sulla maggiore probabilità; differisce però da quest'ultima poiché deriva da una diversa premessa normativa<sup>30</sup>.

Si consideri il seguente ragionamento:

(A) *Principio di prudenza*

Premessa fattuale: X presenta maggiori probabilità di Y.

Premessa normativa: Scegli ciò che presenta maggiori probabilità.

Conclusione normativa: Scegli X.

Il principio pratico espresso da questa premessa normativa potrebbe essere chiamato *Principio di prudenza*. Ma è l'unico principio che potrebbe costituire il contenuto della premessa normativa di un simile argomento? Non potrebbero essere accolti principi diversi? Ad esempio quello che potremmo chiamare *Principio di ardimento*, in base al quale si potrebbe ragionare così<sup>31</sup>:

(B) *Principio di ardimento*

Premessa fattuale: X presenta maggiori probabilità di Y.

Premessa normativa: Scegli ciò che presenta minori probabilità.

Conclusione normativa: Scegli Y.

Qui la conclusione normativa diverge poiché diverge la premessa normativa. La determinazione delle probabilità non comporta di per sé alcuna conclusione normativa. Qualcuno mosso dal Principio di ardimento potrebbe scegliere il mazzo (N) anziché il mazzo (R). D'altro canto, a parte le possibili applicazioni nell'ambito dell'iniziativa economica, a parte le azioni di eroismo esemplare e la condotta di chi ami il rischio in sé, il Principio di ardimento non è certo un principio che sia facile e ragionevole seguire in ogni deliberazione. Più di frequente, le nostre deliberazioni soppesano ragioni diverse e rischi diversi, secondo la natura eminentemente defettibile del ragionamento pratico. Il che può essere espresso da quello che potremmo chiamare *Principio di prudenza defettibile*, in base al quale si potrebbe ragionare così<sup>32</sup>:

(C) *Principio di prudenza defettibile*

Premessa fattuale: X presenta maggiori probabilità di Y, ma Y comporta un maggiore vantaggio.

Premessa normativa: Scegli ciò che presenta maggiori probabilità, a meno che il desiderio di un maggiore vantaggio prevalga sul desiderio di evitare un insuccesso.

Premessa fattuale: il desiderio del maggiore vantaggio comportato da Y prevale sul desiderio di evitare un insuccesso.

Conclusione normativa: Scegli Y.

Ma con alcune leggere modifiche si potrebbe configurare un'altra scelta ancora, in base a quello che potremmo chiamare *Principio di ardimento defettibile*:

<sup>29</sup> Putnam 1994, p. 165 prospetta un'analisi di questo tipo ma a nostro avviso non ne tira le dovute conseguenze.

<sup>30</sup> Non discutiamo qui i problemi della natura logica della deliberazione pratica, su cui si possono confrontare fra gli altri Searle 2001 (cap. 8 in particolare) e Bratman 1987.

<sup>31</sup> Non si tratta di principi immaginari. Il Principio di prudenza è ben espresso dall'adagio popolare 'Chi va piano va sano e va lontano'. Il Principio di ardimento dalla massima 'Meglio un giorno da leone che cent'anni da pecora'.

<sup>32</sup> Si pensi al caso in cui S abbia più probabilità di vivere felicemente con A che con B, ma sia maggiormente attratto da B.

(D) *Principio di ardimento defettibile*

Premessa fattuale: X presenta maggiori probabilità di Y, ma Y comporta un maggiore vantaggio.

Premessa normativa: Scegli ciò che presenta minori probabilità, a meno che il desiderio di evitare un insuccesso prevalga sul desiderio di un maggiore vantaggio.

Premessa fattuale: il desiderio di evitare un insuccesso prevale sul desiderio del maggiore vantaggio comportato da Y.

Conclusione normativa: Scegli X.

Si noti nel complesso che le varianti (A)-(D) sono identiche quanto alla determinazione delle probabilità, ma differenti quanto alle conclusioni tratte a seconda delle differenti premesse normative. Ciò conferma il nostro punto: la determinazione delle probabilità non è sufficiente alla determinazione dei nostri interessi e di una scelta razionale.

Una critica analoga a quella qui formulata può trovarsi in un lavoro di Cristopher Hookway (1997, pp. 204-206). Questi nota che dobbiamo distinguere fra l'uso scientifico del ragionamento probabilistico e il suo ruolo nelle questioni vitali: se, in quelle che successivamente (1898 c.) Peirce chiama 'questioni vitali', è vero che valgono più l'istinto e il sentimento che il ragionamento, allora non si vede perché nell'esempio delle carte debba valere l'uso scientifico del ragionamento probabilistico<sup>33</sup>. In sostanza, l'esempio delle carte è un esempio di questione vitale ma Peirce lo tratta come un esempio di questione scientifica pur sostenendo in seguito che le une non sono trattabili come le altre<sup>34</sup>. Delle due l'una: o Peirce sbaglia nel 1878 a presentare l'esempio delle carte come un esempio in cui vale l'uso scientifico del ragionamento probabilistico, o sbaglia in seguito (1898 c.) a sostenere che le questioni vitali non sono trattabili alla stregua di quelle scientifiche.

Riassumendo, le critiche all'argomento esposto da Peirce nel 1878 sono le seguenti:

- 1) viene tratta da considerazioni sulla logica non deduttiva una tesi sulla logica in generale, ma non vengono date le ragioni che giustificano una simile estensione;
- 2) non è spiegato come si possa derivare da una tesi sulla validità del ragionamento una tesi normativa sulla deliberazione pratica;
- 3) contrariamente a quanto Peirce sembra supporre, le condizioni della scelta (razionale) non si identificano con le condizioni del ragionamento (valido);
- 4) le questioni vitali non si identificano con le questioni scientifiche.

Se ne deve pertanto concludere che non si può parlare di un principio sociale della logica e che la tesi di Peirce è semplicemente un *non sequitur*? Non del tutto. In difesa dei suoi argomenti, in particolare del tentativo del 1878 di fondare la logica nella socialità, si possono richiamare le tesi sulla normatività della logica e dell'etica. Nella classificazione delle scienze normative che egli elabora verso il 1900, la logica dipende dall'etica<sup>35</sup>. Per quale ragione? Perché i principi della condotta della mente – i principi del ragionamento – dipendono dai più generali principi della condotta di sé. In questo senso la logica dipende dall'etica e ne trae un carattere normativo: le condizioni a cui il pensiero individuale è corretto, vero, fruttuoso, sono poste dalla logica, la cui

<sup>33</sup> "We need to distinguish the use of probabilistic reasoning in science from its role, in everyday life, in settling what Peirce was later to call 'vital questions'. I assume that a choice which determines whether I obtain eternal bliss or everlasting woe concerns a 'vital question'. [...] If the example of the black and red cards presents a vital question, and if Peirce can show that we rely upon instinct or sentiment in coping with it, it is unclear that anything follows about the role of sentiment and instinct in reasonings (including probabilistic reasonings) which employ the method of science" (Hookway 1997, p. 205). Cfr. RLT: 108-112, 121-122, 176-177. Vedi anche Misak 2004a.

<sup>34</sup> In sintesi: "he considered a vital or practical question; and he responded to it as if it raised a scientific question dependent on rational self-control" (Hookway 1997, p. 206). Ma sulle relazioni fra mente, ragione e istinto in Peirce cfr. Maddalena 2003 (parte prima, cap. II). Su istinti e sentimenti in Peirce v. anche Calcaterra 2003 (cap. 4).

<sup>35</sup> Sulle scienze normative cfr. Potter 1967, Sini 1978, Tiercelin 2002b, Tuzet 2004.

normatività dipende dalla normatività dell'etica come la condotta del pensiero dipende dalla condotta di sé. È stato giustamente notato che sulla questione della razionalità l'approccio di Peirce è di carattere normativo (Calcaterra 2003, p. 90). Questo è sicuramente vero rispetto alla logica: essa determina come dobbiamo pensare, è norma del pensiero. Se poi si considera che, nella classificazione delle scienze normative, essa si basa sull'etica, sarà preferibile sostenere che la logica è radicata nella socialità (CP 2.654, 1878) anziché dire, al contrario, che la socialità è radicata nella logica (CP 5.354, 1869). Ma in questo può trovarsi conferma del principio sociale della logica come esposto da Peirce nell'articolo del 1878? Forse sì se il principio sociale della logica si limita alle condizioni del ragionamento (probabilistico) valido, più difficilmente se viene esteso alle condizioni della scelta razionale.

Pur con tutte queste riserve, un principio generale può essere tratto dalle tesi di Peirce qui presentate. È il principio che *non vi è razionalità individuale se non in una dimensione sociale*. In chiave storica queste tesi si collegano a quelle sviluppate, nello stesso spirito, da Mead e Dewey: le loro considerazioni sul carattere sociale della mente e dell'intelligenza rivelano una continuità con il principio sociale della logica difeso da Peirce<sup>36</sup>. Al contrario, un'evidente discontinuità è riscontrabile con certe concezioni neopragmatiste che insistono sulla distinzione, se non contrapposizione, fra pubblico e privato<sup>37</sup>. Tuttavia, pur ammettendo la socialità dell'autocoscienza, della semiotica, della conoscenza, resta non chiaro in che senso la logica abbia un principio sociale tale per cui se ne possano derivare delle tesi normative sulla deliberazione pratica<sup>38</sup>.

#### ABBREVIAZIONI E RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI.

##### CP

*Collected Papers* di C.S. Peirce, 8 voll., ed. by C. Hartshorne, P. Weiss (voll. 1-6), and A. Burks (voll. 7-8), Harvard University Press, 1931-1958. Ad esempio, CP 5.189: volume 5, paragrafo 189.

##### RLT

*Reasoning and the logic of things* (the *Cambridge Conferences* of C.S. Peirce, 1898), ed. by K.L. Ketner, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1992.

##### W

*Writings of C.S. Peirce: a Chronological Edition*, 6 voll. pubblicati, ed. by M. Fisch et al., Indiana University Press, Bloomington, 1982-. Ad esempio, W1: 210: volume 1, pagina 210.

Anderson, D.R. 1997, *A Political Dimension of Fixing Belief*, in Brunning and Forster 1997.

Brandom, R. 1994, *Making it Explicit*, Harvard University Press.

Bratman, M.E., 1987, *Intention, Plans, and Practical Reason*, Harvard University Press.

Brunning, J. and Forster, P. (eds.) 1997, *The Rule of Reason. The Philosophy of Charles Sanders Peirce*, University of Toronto Press.

Calcaterra, R.M. 1993, *Wittgenstein e Peirce sull'esperienza interna*, Paradigmi, vol. XI, pp. 327-351 (rielaborato come cap. 2 di Calcaterra 2003).

— 1997, *Il pragmatismo americano*, Laterza, Roma-Bari.

— 2003, *Pragmatismo: i valori dell'esperienza*, Carocci, Roma.

— 2004, *Forme e spazi di responsabilità. Postille alla logica normativa di Peirce*, Semiotiche, n. 2, pp. 103-113.

Cohen, L.J. 1989, *Introduzione alla filosofia dell'induzione e della probabilità*, Giuffrè, Milano, 1998.

Costantini, D. e Geymonat, L. 1982, *Filosofia della probabilità*, Feltrinelli, Milano.

Davidson, D. 2001, *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford University Press.

Godfrey-Smith, P. 2002, *Dewey on Naturalism, Realism and Science*, Philosophy of Science, vol. 69, pp. S25-S35.

Goldman, A.I. 1999, *Knowledge in a Social World*, Clarendon Press, Oxford.

<sup>36</sup> Il pensiero procede sempre in forma di dialogo, come un dialogo fra diverse parti dell'io (CP 4.7). Cfr. Mead 1934, p. 47, 173 ss.

<sup>37</sup> Cfr. Rorty 1989 (su cui ci permettiamo di rinviare a Tuzet 2000).

<sup>38</sup> Un ringraziamento va a Damiano Canale, a Maribel Narváez Mora e a tutti i partecipanti al seminario "Journée d'études sur le pragmatisme" (Parigi, 9 aprile 2005), per le osservazioni su precedenti versioni di questo scritto.

- Eisele, C. 1979, *Probability in Logic and the History of Science*, in *Studies in the Scientific and Mathematical Philosophy of Charles S. Peirce*, ed. by R.M. Martin, Mouton, The Hague.
- Engel, P. 2001, *The Norms of Thought: Are They Social?*, *Mind and Society*, vol. 3 (2), pp. 129-148.
- 2002, *Intentionality, Normativity and Community*, *Facta Philosophica*, vol. 4 (1), pp. 25-49.
- Esfeld, M. 2001, *Holism in Philosophy of Mind and Philosophy of Physics*, Kluwer, Dordrecht.
- 2003, *L'argument sémantique pour la dépendance corporelle de la pensée*, *Studia Philosophica*, vol. 62, pp. 119-131.
- Fabbrichesi Leo, R. 2004, *L'abduzione come 'profezia retrospettiva'*, *Semiotiche*, n. 2, pp. 123-135.
- Frixione, M. 1997, *Associazioni mentali, reti semantiche, ipertesti*, *Informatica e diritto*, n. 1, pp. 81-99.
- Fumagalli, A. 1995, *Il reale nel linguaggio. Indicalità e realismo nella semiotica di Peirce*, Vita e Pensiero, Milano.
- Gadamer, H.G. 1960, *Verità e metodo*, trad. di G. Vattimo, Bompiani, Milano, 1983.
- Habermas, J. 1981, *Teoria dell'agire comunicativo*, a cura di G.E. Rusconi, Il Mulino, Bologna, 1986.
- Hacking, I. 1975, *The Emergence of Probability*, Cambridge University Press.
- Hookway, C. 1997, *Sentiment and Self-Control*, in Brunning and Forster 1997.
- Levi, I. 2004, *Beware of Syllogism: Statistical Reasoning and Conjecturing According to Peirce*, in Misak 2004.
- Maddalena, G. 2003, *Istinto razionale. Studi sulla semiotica dell'ultimo Peirce*, Trauben, Torino.
- Madden, E.H. 1964, *Peirce on Probability*, in E.C. Moore, R.S. Robin (eds.), *Studies in the Philosophy of Charles Sanders Peirce*, The University of Massachusetts Press, Amherst.
- Mead, G.H. 1934, *Mind, Self, & Society*, University of Chicago Press, 1967.
- Misak, C. (ed.) 2004, *The Cambridge Companion to Peirce*, Cambridge University Press.
- 2004a, *C. S. Peirce on Vital Matters*, in Misak 2004.
- Musgrave, A. 1993, *Senso comune, scienza e scetticismo*, trad. di P.D. Napolitani, Raffaello Cortina, Milano, 1995 (numeri di pag. riferiti all'ed. italiana).
- Pape, H. 2002, *Pragmatism and the Normativity of Assertion*, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, vol. 38 (4), pp. 521-542.
- Pettit, P. 1993, *The Common Mind*, Oxford University Press.
- 1998, *Defending and Defining Social Holism*, *Philosophical Explorations*, vol. 1, pp. 169-184.
- Potter, V.G. 1967, *Charles S. Peirce on Norms & Ideals*, The University of Massachusetts Press.
- Proni, G. 1991, *Peirce in Italia*, *Rivista di Filosofia*, vol. LXXXII, pp. 489-495.
- Putnam, H. 1987, *The Many Faces of Realism*, Open Court, La Salle.
- 1994, *Words and Life*, ed. by J. Conant, Harvard University Press.
- Rorty, R. 1989, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press.
- Searle, J.R., 2001, *Rationality in Action*, The MIT Press.
- Short, T.L. 1997, *Hypostatic Abstraction in Self-Consciousness*, in Brunning and Forster 1997.
- Sini, C. 1972, *Il pragmatismo americano*, Laterza, Bari.
- 1978, *Semiotica e filosofia*, Il Mulino, Bologna.
- 2004, *Metafisica e scienze normative*, *Semiotiche*, n. 2, pp. 115-121.
- Tiercelin, C. 1993, *La pensée-signe. Études sur C.S. Peirce*, Éditions Jacqueline Chambon, Nîmes.
- 2000, *Wittgenstein et Peirce*, in M. Ouelbani (éd.), *La philosophie autrichienne: spécificités et influences*, Université de Tunis.
- 2002a, *Hilary Putnam, l'héritage pragmatiste*, PUF, Paris.
- 2002b, *Philosophers and the Moral Life*, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, vol. 38 (1-2), pp. 307-326.
- Tuzet, G. 2000, *Considerazioni sull'opera di R. Rorty*, *Annali dell'Università di Ferrara*, sez. V, vol. XIV, pp. 209-262.
- 2004, *Scienze normative e finalità*, relazione presentata al convegno della SIFA (Società Italiana di Filosofia Analitica) "Philosophy and European Culture", Genova, 23-25 settembre 2004.
- Wittgenstein, L. 1953, *Ricerche filosofiche*, ed. it. a cura di M. Trinchero, Einaudi, Torino 1999.

#### ABSTRACT

In his 1878 paper *The Doctrine of Chances*, Peirce claims that logic has a social principle: to reason correctly, we must assume the point of view of the whole community of men. From that he also draws a normative argument on practical deliberation: to reason correctly, our interests shall not be limited (to be logical we should not be selfish). This paper examines in detail such arguments together with some analyses that have been given of them (in particular by Hilary Putnam). Our conclusion is that Peirce's arguments are plausible as to probabilistic reasoning, but not plausible (and indeed incorrect) as to practical deliberation.