

Pietro Perconti

I limiti delle storie su se stessi

1. Il successo delle narrazioni

Le storie, le narrazioni e i racconti godono di una florida salute nel panorama scientifico e culturale di oggi. Nella sua celebre *La condizione post-moderna*, Jean-François Lyotard caratterizza ciò che egli chiama “post-modernità” proprio come l’incredulità nei confronti delle metanarrazioni, ossia di quell’insieme di discorsi di giustificazione del proprio statuto che la scienza e la razionalità moderna hanno prodotto per legittimare il loro ruolo sociale. La dialettica dello spirito, l’ermeneutica del senso, l’emancipazione del soggetto razionale o delle masse dei lavoratori, lo sviluppo della prosperità e l’ampliamento dei diritti civili: ecco alcuni esempi di grandi narrazioni moderne, il genere di cose che secondo Lyotard sarebbe finalmente al tramonto. Al di là della sorte che toccherà alle grandi storie della modernità, per esprimersi nel tipico gergo “culturalista” amato dai sostenitori del “post-moderno”, e contravvenendo in parte alla profezia di Lyotard, sembra che l’inclinazione a dar senso ai fenomeni riconducendoli all’interno di storie sia ancora molto popolare.

Se anche fossero andate in crisi le grandi narrazioni e le ideologie, un nuovo tipo di narrazioni ha però oggi guadagnato un successo rinnovato. Si tratta delle *narrazioni personali*, che hanno soppiantato le *narrazioni collettive* che tanto avevano attirato l’attenzione dei teorici del post-moderno. La scena contemporanea è caratterizzata da ciò che potremmo chiamare “tesi dell’ubiquità delle narrazioni

personali”. Secondo Oliver Sacks, «ognuno di noi costruisce e vive una ‘narrazione’ (...). Questa narrazione siamo noi e le nostre identità». Jerome Bruner sostiene che «il sé è una storia perpetuamente riscritta (...). Alla fine diventiamo le narrazioni autobiografiche grazie a cui “parliamo” delle nostre vite». Secondo Daniel Dennett «tutti noi siamo dei romanzieri virtuosi (...). Proviamo a rendere tutto il nostro materiale coerente all’interno di una singola storia. Quella storia è la nostra autobiografia». Alan Palmer ha fatto una osservazione simile: «In un certo senso siamo tutti romanzieri»; Charles Taylor, d’altro canto, rileva anche una dimensione normativa nella narritività: «Una condizione di base per dar senso a noi stessi consiste nel comprendere le nostre vite in una narrazione».

Anche Roland Barthes è stato tanto entusiasta quanto enfatico a questo proposito. La narrazione, secondo il suo modo di vedere, sarebbe presente nel «mito, la leggenda, la fiaba, il racconto, la novella, l’epica, la storia, la tragedia, il dramma, la commedia, il mimo, la pittura, nei mosaici, nel cinema, nei fumetti, nelle notizie, nella conversazione, in tutti i luoghi e in tutte le società (...)». Indipendentemente da una suddivisione in buona o cattiva letteratura, la narrazione è internazionale, transtorica, transculturale: essa è semplicemente lì, come la vita stessa». Quasi si sente in lontananza uno squillo di trombe. Non pago di tutto ciò, Mark Turner ha compiuto un ulteriore passo. Se il pensiero umano coinvolge un aspetto narrativo in modo costitutivo, e se il modello delle narrazioni è quello letterario, allora è lo stesso pensiero umano ad avere una struttura letteraria. «La mente – ecco lo slogan – è essenzialmente letteraria».

La popolarità delle narrazioni ha così toccato anche l’ambito della scienza della mente. Così oggi l’ipotesi che le narrazioni stiano alla base dell’identità personale di ciascuno trova un ampio riscontro anche tra i cognitivisti. Secondo l’opinione di Joseph Tabbi, che ha dedicato le sue riflessioni al tema della “cognitive fiction”, ossia quel processo di ibridazione della letteratura alle prese con l’ambiente parzialmente artificiale prodotto dalle tecnologie più recenti, gli scienziati cognitivi sarebbero inconsapevolmente influenzati dal primato letterario delle narrazioni e dal pregiudizio secondo cui le vite di ciascuno assumono più facilmente il loro senso, se vengono comprese come parti di una storia.

Nell'ambito della scienza della mente le narrazioni hanno conosciuto una nuova popolarità soprattutto grazie a coloro che, come Dan Hutto e Shaun Gallagher, insistono sulla contaminazione tra la scienza cognitiva e la tradizione filosofica della fenomenologia. Negli anni Novanta del secolo scorso e nei primi anni del Duemila gli studi sulla psicologia del senso comune, ossia il modo in cui normalmente diamo senso alle nostre azioni e a quelle altrui facendo leva su un vocabolario di tipo mentalistico, si sono concentrati sull'alternativa tra due modelli teorici alternativi: la simulazione e la teoria della mente, nota anche come "teoria della teoria". In base alla prima prospettiva interpretiamo mentalisticamente il comportamento razionale mediante una attività simulativa, cioè mettendoci nei panni di colui di cui siamo interessati a interpretare il comportamento, e chiedendoci cosa faremmo noi al posto di colui che stiamo simulando. I sostenitori della "teoria della teoria" insistono, invece, sulla natura sistematica dei processi mentali di attribuzione e proiezione, e ritengono che, nell'interpretare le azioni umane, è come se consultassimo una sorta di teoria (implicita) su come funzionano le menti e cosa è lecito aspettarsi da loro.

L'alternativa tra queste due prospettive è sembrata però sempre meno perspicua. Pare, infatti, che occorra riconoscere che nell'atteggiamento intenzionale è contenuta sia una componente simulativa sia una componente sistematica. Lo stesso Alvin Goldman, che era stato uno dei principali sostenitori dell'ipotesi simulativa, nel suo *Simulating Minds* nel 2006 ha di fatto optato per un modello teorico ibrido. Ciononostante, si è fatta strada l'idea che le narrazioni possano rappresentare una sorta di "terza via" tra la simulazione e la "teoria della mente". Benché l'ipotesi non abbia raccolto il successo che i suoi sostenitori forse si aspettavano, le narrazioni sono comunque entrate nel novero delle risorse teoriche più frequenti per rendere conto dell'interpretazione mentalistica del comportamento.

Secondo Dan Hutto si tratta di difendere l'idea che la capacità di comprendere le azioni intenzionali in termini di ragioni ha una forte base socio-culturale. I bambini verrebbero al mondo con una decisa predisposizione alle storie, che l'educazione non farebbe altro che sviluppare pienamente. «Chiamo tutto ciò Ipotesi della Pratica Narrativa (IPN). Alla sua base c'è l'idea che gli incontri diretti con storie

su persone che agiscono razionalmente – quelle storie offerte ai bambini dai loro genitori nei contesti interattivi - è la strada normale attraverso cui i bambini prendono confidenza con (1) la struttura di base della psicologia del senso comune e (2) le possibilità, governate da norme, di praticarla concretamente, imparando come e quando usarla». Il fatto di ricorrere alle storie per dar senso ai comportamenti avrebbe quindi una base naturale e sarebbe sviluppata da un corposo processo di educazione personale che stabilisce ciò che è accettabile riguardo le storie sulle persone e quali sono i copioni principali in una data comunità di comunicazione in cui inserire le storie particolari che stiamo nello stesso tempo osservando e costruendo.

2. Contro la narratività

L'entusiasmo nei riguardi delle narrazioni non è però unanimemente condiviso. Secondo il filosofo britannico Galen Strawson il favore accordato alle narrazioni dipende dalla congiunzione di due tesi: la “tesi della narratività psicologica” e la “tesi della narratività etica”. Con le sue parole:

C'è un ampio consenso che gli esseri umani tipicamente considerino o vivano o facciano esperienza delle loro vite come una narrazione o una storia di un qualche tipo, o almeno come una collezione di storie. Chiamo questa visione “tesi della Narratività psicologica”, usando la parola “Narratività” con la lettera maiuscola per denotare una proprietà o una prospettiva specificamente psicologica. La tesi della Narratività psicologica è essenzialmente una tesi empirica e descrittiva sul modo in cui gli esseri umani ordinariamente fanno esperienza delle loro vite. Siamo fatti così e questa sarebbe la nostra natura. La tesi della Narratività psicologica è spesso accoppiata con una tesi normativa, che chiamo tesi della Narratività etica. Quest'ultima afferma che fare esperienza o concepire la vita di qualcuno in modo narrativo è una cosa buona; una prospettiva riccamente narrativa è essenziale per una vita ben vissuta e per lo sviluppo di una personalità vera e piena.

Nonostante le tesi della Narratività psicologica ed etica vengano spesso confuse, secondo Strawson la loro combinazione dà luogo a

quattro diverse posizioni, che conviene tenere distinte e che possono essere apprezzate nello schema seguente.

	tesi della Narratività psicologica +	tesi della Narratività psicologica -
tesi della Narratività etica +	A. Gli esseri umani normali sono naturalmente narrativi e quindi la narratività è cruciale per una buona vita.	B. Gli esseri umani non hanno naturalmente un pensiero narrativo, ma farebbero bene a coltivarlo per ottenere una buona vita.
tesi della Narratività etica -	C. Gli esseri umani hanno un pensiero profondamente narrativo e questa non è una buona cosa.	D. Non è né vero né è una buona cosa che gli esseri umani sperimentano le loro vite in modo narrativo. Ci sono persone profondamente non narrative e modi virtuosi di vivere che sono profondamente non narrativi.

La posizione (A) sarebbe quella dominante nell'accademia di oggi; la (B) è esemplificata dall'etica di Plutarco; la (C) si può rinvenire per esempio ne *La nausea* di Jean-Paul Sartre, mentre la (D) è la prospettiva preferita dallo stesso Strawson. Ciò che egli contesta è sia la tesi descrittiva sulla narratività sia quella normativa. Non è affatto un elemento così caratteristico della natura umana, secondo lui, il

fatto di sperimentare la vita in un contesto narrativo. Le storie sono importanti, ma gli avvenimenti della vita non assumono il loro senso soltanto se sono parti di una storia. Molte persone non hanno una esperienza così narrativa come ci si potrebbe immaginare sulla base della tesi della Narratività psicologica.

Strawson individua così due tipi di personalità: il tipo diacronico e il tipo episodico. Il primo tipo di persona è incline a concepire se stesso come qualcosa di legato sia al suo passato sia al suo futuro. La personalità episodica, al contrario, non basa la propria esperienza sull'idea di un flusso temporale a cui prende parte lo *stesso* individuo. Forse si tratta di certi *tipi* di persona o forse di fasi diverse della stessa esperienza individuale o magari la differenza in questione dipende anche dalla cultura in cui si viene educati e dal ruolo sociale che capita di occupare. Secondo Strawson alcune persone sarebbero però di fatto più “episodiche” di altre, senza che questo costituisca qualcosa di diminutivo per la loro vita.

Non soltanto ci sarebbero esperienze della vita più “episodiche” di altre, ma questo non pregiudica la possibilità che tali esperienze siano quelle di una vita piena e buona. Oltre che non rendere conto, come vorrebbe, della natura umana, la narratività non è neanche una condizione per la sua moralità. Non è così desiderabile essere “narrativi”, o almeno non si è costretti a desiderare questo stile di vita se si vuole vivere bene e in modo virtuoso. Sembra che Strawson abbia ragione nel contrastare la tesi dell'ubiquità delle narrazioni personali. Dopo tutto la vita umana non è fatta solo di storie. Ci sono pezzi di vita, forse tipi di personalità, culture e modi di vivere che non sono basati in modo essenziale sulle storie e “funzionano” lo stesso. Inoltre, non solo esperienze del genere esistono, ma non sembrano neanche (parti di) vite diminuite nel loro valore.

Il tempo, certamente, gioca un ruolo cruciale in queste faccende. Dopo tutto è nel rapporto con il tempo che emerge più chiaramente la differenza tra il modo di vivere episodico e quello narrativo. La differenza tra la coscienza e l'autocoscienza complica le cose ulteriormente. Quando si è consapevoli, i tipi di memoria maggiormente coinvolti sono la memoria semantica, ossia il ricordo del genere di cose che stiamo tentando di rammentare, e la memoria di lavoro, che deve continuamente tenerci, per così dire, *on line* e rendere disponi-

bili le informazioni durante la durata di esecuzione di un certo compito mentale. Quando invece stiamo sperimentando una forma di autocoscienza, ecco farla da padrone la memoria episodica, cioè la memoria di un evento che è accaduto nel passato, e la memoria autobiografica, che è memoria episodica riflessiva intessuta, appunto, di storie e narrazioni che compongono i ricordi che abbiamo di noi stessi in un quadro coerente.

3. Il posto delle narrazioni

Per limitare il ruolo che le narrazioni personali giocano nella costituzione dell'identità delle singole persone è importante considerare in modo più prossimo il ruolo che le storie hanno nella coscienza e nell'autocoscienza. Secondo David Rosenthal dovremmo distinguere tra stati mentali e individui consci (*state consciousness* e *creature consciousness*). Mentre la prima forma di coscienza è una proprietà di certi stati mentali, la seconda è una proprietà di interi organismi o, appunto, di creature che hanno la caratteristica di essere consapevoli. Uno stato mentale è conscio se realizza nel suo portatore la sensazione della consapevolezza. Per esempio, se un individuo è consapevole di avere di fronte un certo oggetto, la rappresentazione di quell'oggetto è consapevole. Del resto, possiamo dire che anche l'individuo è consapevole, se ha rappresentazioni che lo rendono tale. Ma, naturalmente, è diverso dire che Luigi è consapevole e che è conscia una sua data rappresentazione mentale.

Consideriamo adesso *quanto* la temporalità sia una caratteristica essenziale degli individui e degli stati mentali consci. In riferimento alla distinzione di Rosenthal ne risulta una situazione come quella seguente.

- A. Le creature coscienti sono *più o meno* temporali.
- B. Le creature autocoscienti sono *sempre* temporali.
- C. Gli stati mentali coscienti *possono essere* atemporali.
- D. Gli stati mentali autocoscienti sono *più o meno* temporali.

Per individuare una creatura cosciente occorre tener conto della sua dimensione temporale (A). Detto altrimenti, la temporalità va annoverata tra i criteri dell'identità dei singoli individui. Non ci sono individui coscienti in una dimensione atemporale. E naturalmente la temporalità è una condizione essenziale delle narrazioni. D'altra parte, come abbiamo notato, ci sono porzioni significative della vita umana in cui il tempo e le storie non sono così importanti. Per questo possiamo dire che la temporalità è una caratteristica delle creature coscienti, le quali però sono *più o meno* temporali. Le creature che sperimentano invece la sensazione della consapevolezza di se stessi sono caratterizzate in modo più profondo dalla temporalità (B). Una creatura autocosciente, in quanto è consapevole di se stessa, è sempre influenzata profondamente dalla temporalità. Senza quest'ultima caratteristica l'identità personale di una creatura consapevole di se stessa semplicemente non emerge.

Le cose vanno un po' diversamente se consideriamo gli stati mentali invece che gli individui. Gli stati mentali coscienti possono essere anche atemporali (C). In fondo, uno stato mentale cosciente realizza una relazione a due posti tra il contenuto di cui si è consapevoli e il suo portatore, e per l'individuazione di uno stato mentale di questo genere non è necessario considerare la dimensione temporale; non si tratta, infatti, di un costituente essenziale della relazione e quindi dello stato mentale in questione. Quanto agli stati mentali autocoscienti, le cose vanno diversamente. L'autocoscienza, infatti, richiede sempre una qualche dimensione temporale, benché – come nel caso delle creature coscienti – si tratti di una caratteristica graduale. Come gli individui coscienti, anche gli stati mentali autocoscienti possono essere più o meno temporali (D).

A questo punto occorre prendere in considerazione anche il fatto che l'autocoscienza non è un fenomeno unitario. Come ho sostenuto in un libro del 2008, possiamo usare la parola "autocoscienza" in due modi diversi. Da un lato ci sono tutti i fenomeni che hanno a che fare con il riconoscimento di se stessi, soprattutto del proprio corpo, mentre dall'altro c'è l'articolazione della vita interiore nella comune forma del flusso di coscienza. Nel primo caso possiamo parlare di "riconoscimento di sé", mentre nel secondo è preferibile usare l'espressione "ragionamento riflessivo". Quando riconosciamo la

nostra immagine in una fotografia, in un quadro o in uno specchio siamo consapevoli di noi stessi nel primo senso della parola, mentre quando pensiamo ai fatti nostri seguendo il filo dei pensieri privati, allora si è autocoscienti nel secondo senso del termine.

Varie circostanze mostrano che il riconoscimento di sé e il ragionamento riflessivo sono due componenti genuine dell'autocoscienza. Le due funzioni, infatti, possono andare perdute separatamente. Ci sono casi in cui un individuo è in grado di riconoscersi, senza essere nello stesso tempo in grado di condurre un ragionamento su se stesso. Il contrario è molto più raro, dato che in genere il ragionamento riflessivo fa leva sul riconoscimento di sé e lo presuppone. Ma può capitare che si rifletta, intenti nel proprio flusso di coscienza, a volte proprio riguardo la propria incapacità di non saper riconoscere il proprio corpo. Casi di questo tipo si danno nell'anosognosia, ossia quel disturbo che riguarda precisamente la consapevolezza di avere un certo deficit neurologico. Alcune persone non si rendono conto del deficit che hanno e conducono lunghi ragionamenti, dei quali sono essi stessi i protagonisti, proprio per convincersi di *non* avere alcun disturbo neurologico.

A questo punto occorre chiedersi che relazione hanno con la dimensione della temporalità gli stati mentali autocoscienti, sia nel senso del riconoscimento di sé sia nel senso del ragionamento riflessivo. Innanzi tutto bisogna ricordare che la temporalità è un fattore caratteristico della sensazione dell'autocoscienza. In una dimensione atemporale il fenomeno dell'autocoscienza non sorgerebbe affatto. Ma non tutta l'autocoscienza è ugualmente interessata dalla temporalità. Gli stati mentali autocoscienti, nel senso del riconoscimento di sé, hanno un carattere moderatamente temporale. Infatti, già nella sua dimensione più semplice, il riconoscimento di sé allo specchio richiede la corrispondenza del movimento percepito del proprio corpo con ciò che si vede nel riflesso. Ci sono molte note scenette umoristiche che sfruttano proprio questa forma elementare del riconoscimento di sé. D'altro canto, è proprio con la ricerca di tale corrispondenza sensori-motoria tra il controllo volontario del movimento e ciò che si vede, che la consapevolezza speculare emerge nel bambino. Per muoversi ci vuole tempo e tale corrispondenza è proprio una questione di accordo nel tempo. Quindi anche per riconoscersi allo

specchio ci vuole del tempo. È una influenza moderata, ma trascurarla sarebbe un errore.

Se perfino il senso più semplice del riconoscimento visivo del proprio corpo richiede la dimensione della temporalità, il ruolo di quest'ultima nelle forme più comuni del ragionamento riflessivo è senz'altro molto più pervasivo. Detto altrimenti, gli stati mentali autocoscianti, nel senso del ragionamento riflessivo, hanno un carattere massivamente temporale. Questo emerge chiaramente se consideriamo l'architettura cognitiva degli stati mentali autocoscianti, nel senso del ragionamento riflessivo. Per avere uno stato mentale di questo genere, infatti, abbiamo bisogno di tre elementi. Innanzitutto occorrono meta-rappresentazioni che vertono su rappresentazioni riflessive (1). In secondo luogo occorre una certa composizionalità nel sistema dei concetti e delle emozioni (2). Infine, occorre la capacità di governare delle storie (3). Gli ingredienti della sensazione dell'autocoscienza, così come quest'ultima viene sperimentata quando siamo impegnati in quella sorta di ragionamento su se stessi che spesso viene chiamato "flusso di coscienza", sono quindi le narrazioni, le meta-rappresentazioni e la composizionalità dei concetti e delle emozioni.

I racconti sono senz'altro il luogo elettivo in cui il ragionamento su se stessi prende forma e si sviluppa. In questo genere di cose la sensibilità dei letterati è sempre stata molto più vivida di quella degli scienziati. Per esempio, nel suo *Il secondo amore*, Joseph Roth descrive che corso possono prendere i pensieri durante una passeggiata.

Tra i volti che la gente, della sua passeggiata serale lungo la Ringstrasse, faceva scorrere piano e senza posa davanti allo sguardo, ne colsi uno che mi risultò familiare, anche se non mi parve di conoscerlo. Sembrava che avesse tralasciato, in un certo senso, il primo stadio del rapporto con me per passare direttamente al secondo, e imporsi così al mio cuore prima ancora che alla coscienza. Quel volto diede subito del tu al mio occhio. La circostanza mi irritò.

Cosa determina qui il flusso di coscienza? L'analisi del corso di questo genere di pensieri mostra come la forma che tipicamente ha il flusso di coscienza consiste in una serie temporale di rappresentazioni in cui l'esperienza del contenuto di una certa rappresentazione riflessiva produce delle conseguenze sul corso del ragionamento, sia in

termini di inferenze tra pensieri sia in termini di esperienza di un nuovo tono emotivo. Nel corso di questi pensieri ciò che innesca la sensazione dell'autocoscienza è la meta-rappresentazione che si riferisce a una rappresentazione riflessiva. Di norma la concatenazione di tali rappresentazioni avviene nel contesto di una storia, prodotta generalmente seguendo dei copioni prototipici. Il ruolo delle storie è pertanto cruciale nello svolgere una funzione specifica nell'economia della coscienza, ossia nel fornire il quadro di riferimento socialmente condiviso entro cui sviluppare la concatenazione delle rappresentazioni riflessive. La sistematicità dei concetti e le emozioni gioca un ruolo fondamentale per innescare il flusso temporale di rappresentazioni riflessive di cui siamo consapevoli. Nel racconto di Roth l'irritazione finale provata dal protagonista è innescata dal fatto che nella sua mente il fatto di "imporsi al cuore prima che alla coscienza" è percepita come qualcosa di invasivo e quasi violento. È questo legame tra concetti e emozioni che genera l'irritazione con cui si chiude il brano. Spesso i letterati hanno messo in luce la natura poco sistematica del flusso di coscienza. Virginia Woolf parla a questo proposito di "configurazioni disconnesse e incoerenti in apparenza".

Esamina per un momento una mente ordinaria in un giorno qualsiasi. La mente riceve una miriade di impressioni – banali, fantastiche, evanescenti o forgiate con la forza dell'acciaio. Da qualunque parte esse vengano, sono come una doccia incessante di innumerevoli atomi; e man mano che cadono, danno forma alla vita di lunedì o martedì (...). La vita non è una serie di lampioncini disposti simmetricamente, la vita è un alone luminoso che ci circonda dai primordi della coscienza fino alla fine.

Si tratta, certamente, di notazioni acute. Ma non compromettono la natura sistematica dei concetti e delle emozioni. Magari non si tratta di "lampioncini disposti simmetricamente", ma le impressioni innescano proprio il seguito che hanno nella mente di ciascuno, e non uno qualsiasi degli altri seguiti possibili, perché nella mente di ogni individuo il sistema della lingua e dei concetti e il sistema delle emozioni produce un certo innesco e non un altro. Non importa ora esaminare quanto siano naturali e quanto convenzionali tali sistemi concettuali ed emotivi, né che relazione vi sia tra la dimensione pubblica

e sociale di tali sistemi e il modo idiosincratico in cui essi si radicano nella mente di ciascuno. Al netto di tutto ciò la sistematicità dei concetti e delle emozioni produce inneschi diversi nei flussi di coscienza individuali. Non sempre negli inneschi razionali c'è di mezzo un ragionamento esplicito. Anche quando siamo consapevoli dei cambiamenti innescati razionalmente, non lo siamo con ciò della narrazione che *potrebbe* starci sotto. Le narrazioni spesso servono solo come giustificazioni *ex post* per gli altri e per noi stessi. A ogni modo, gli inneschi (sia razionali sia emotivi) sono responsabili delle storie in cui la nostra vita interiore si svolge e sono, nello stesso tempo, vincolati dalla prototipicità delle storie. Queste ultime possono perfino piegare i ricordi oltre l'evidenza, come mostrano gli studi sulla testimonianza e sulla pressione sociale nel determinare il contenuto mnestico.

Le storie sono senz'altro importanti per la vita interiore di ciascuno. E se, da un lato, tutto quello che abbiamo detto finora conduce a ridimensionare il ruolo delle narrazioni nell'identità personale, dall'altro, alla fine del percorso – una volta apprezzato dove e come le narrazioni svolgono davvero il loro lavoro, apprezzato cioè che esse non sono affatto ubiquitarie come spesso si crede – esse mostrano davvero quanto profondo sia il lavoro che fanno nella mente umana.

Note

- ¹ J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne*, Les Editions de Minuit, Paris 1979; trad. it. *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano 1998.
- ² Sono alcune delle opinioni raccolte da Galen Strawson nel suo "Against narrativity", su cui torneremo più avanti: G. Strawson, "Against narrativity", in «Ratio» new series, XVII, 4 December 2004, p. 428. Cfr. anche A. Palmer, *Fictional minds*, University of Nebraska Press, Lincoln and London 2004, p. 186.
- ³ R. Barthes, *Introduzione all'analisi strutturale dei racconti*, in AA.VV., *L'analisi del racconto*, Milano, Bompiani 1977, p. 79.
- ⁴ M. Turner, *The literary mind: the origins of thought and language*, Oxford University Press, Oxford 1997, p. 5.
- ⁵ J. Tabbi, *Cognitive fictions*, Minneapolis, University of Minnesota Press 2002; J. Tabbi, *Cognition against narrative: six essays on contemporary cognitive fiction*, Electronic Book Review, Published on January 1, 2012. Available at

<http://www.electronicbookreview.com/thread/fictionspresent/antinarrative>. Anche Peter Lamarque ritiene che il modello delle narrazioni personali sia derivato dalla letteratura, ma a lui questa circostanza, a differenza di Tabbi, sembra un limite. Cfr. P. Lamarque, "On not expecting too much from narrative", in «Mind & Language», 2004, vol. 19, 4, pp. 393-408. Critica anche la prospettiva di Pekka Tammi, "Against Narrative ('A Boring Story')", in «Partial answers: journal of literature and the history of ideas», 2006, vol. 4, 2, pp. 19-40. All'atteggiamento critico nei riguardi delle narrazioni è dedicato il secondo paragrafo. Una difesa contro l'atteggiamento deflazionistico è quella di Anthony Rudd, "In defence of narrative", in «European Journal of Philosophy», 2009, vol. 17, n. 1, pp. 60-75.

- 6 Cfr. P. Perconti, *Leggere le menti* (Bruno Mondadori, Milano 2003), specialmente il sesto capitolo, per una descrizione della fase precoce di tale dibattito.
- 7 A.I. Goldman. *Simulating minds: the philosophy, psychology, and neuroscience of mindreading*, Oxford University Press, Oxford 2006.
- 8 D. Hutto, *Folk psychological narratives. The sociocultural basis of understanding reasons*, MIT Press, Cambridge, MA 2008, p. 11.
- 9 L'ipotesi è stata sviluppata in varie direzioni, cercando anche di rintracciare le basi neurofisiologiche di tale attività. Una recente prospettiva cognitivista sul ruolo delle narrazioni nella mente e sul tipo di sistematicità che esse hanno è quella di E. Cosentino (*La mente narrativa*, Corisco, Roma-Messina 2012).
- 10 G. Strawson, "Against narrativity", in «Ratio» new series, XVII, 4 December 2004, p. 428.
- 11 D. Rosenthal, "Two concepts of consciousness", in «Philosophical Studies», 1986, 49, pp. 329-359.
- 12 P. Perconti, *L'autocoscienza. Cosa è, come funziona, a cosa serve*, Laterza, Roma-Bari 2008.
- 13 Joseph Roth, *Il secondo amore. Storie e figure*, Adelphi, Milano 2011, p. 89.
- 14 V. Woolf, *Modern fiction*, in A. McNeille (a cura di), *The essays of Virginia Woolf*, vol. 4, (1925-1928), The Hogarth Press, London 1984, p. 160.