L'eBook del Progetto Gutenberg di"I problemi della filosofia"di Bertrand Russell (n. 4 della nostra serie dedicata a Bertrand Russell)

Benvenuti nel mondo dei testi elettronici semplici e gratuiti

eBook leggibili sia da esseri umani che da computer, dal 1971

*****Questi eBook sono stati preparati da migliaia di volontari!* ****

Titolo: I problemi della filosofia

Autore: Bertrand Russell

Data di pubblicazione: giugno 2004 [Ebook n. 5827] [Sì, siamo in anticipo di oltre un anno sulla tabella di marcia] [Questo file è stato pubblicato per la prima volta il 10 settembre 2002] [Ultimo aggiornamento: 14 febbraio 2004]

Edizione: 10

Lingua: inglese

Codifica del set di caratteri: ASCII, con due caratteri ISO-8859-1

*** INIZIO DELL'EBOOK DEL PROGETTO GUTENBERG, I PROBLEMI DELLA FILOSOFIA ***

Questo eBook è stato preparato da Gordon Keener <gkeener@nc.rr.com>.

I problemi della filosofia di Bertrand Russell

PREFAZIONE

Nelle pagine seguenti mi sono limitato principalmente a quei problemi filosofici sui quali ho ritenuto possibile esprimere un'opinione positiva e costruttiva, poiché una mera critica negativa mi sembrava fuori luogo. Per questo motivo, la teoria della conoscenza occupa uno spazio maggiore rispetto alla metafisica in questo volume, e alcuni argomenti ampiamente dibattuti dai filosofi sono trattati molto brevemente, se non addirittura omessi.

Ho tratto prezioso aiuto da scritti inediti di G.E. Moore e J.M. Keynes: dal primo, per quanto riguarda le relazioni tra dati sensoriali e oggetti fisici, e dal secondo per quanto riguarda la probabilità e l'induzione. Ho inoltre tratto grande beneficio dalle critiche e dai suggerimenti del professor Gilbert Murray.

1912

CAPITOLO I APPARENZA E REALTÀ

Esiste al mondo una conoscenza così certa da non poter essere messa in dubbio da nessun uomo ragionevole? Questa domanda, che a prima vista potrebbe non sembrare difficile, è in realtà una delle più complesse che si possano porre. Quando avremo compreso gli ostacoli che si frappongono a una risposta diretta e certa, saremo ben avviati nello studio della filosofia: la filosofia, infatti, non è altro che il tentativo di rispondere a tali domande ultime,

non con superficialità e dogmaticità, come facciamo nella vita di tutti i giorni e persino nelle scienze, ma in modo critico, dopo aver esplorato tutto ciò che rende tali domande enigmatiche e dopo aver compreso tutta la vaghezza e la confusione che sottendono le nostre idee comuni.

Nella vita quotidiana, diamo per scontate molte cose che, a un esame più attento, si rivelano così piene di apparenti contraddizioni che solo una profonda riflessione ci permette di comprendere in cosa crediamo realmente. Nella ricerca della certezza, è naturale partire dalle nostre esperienze presenti e, in un certo senso, senza dubbio, da esse si può derivare della conoscenza. Ma qualsiasi affermazione su ciò che le nostre esperienze immediate ci fanno sapere è molto probabilmente errata. Mi sembra di essere seduto su una sedia, a un tavolo di una certa forma, sul quale vedo dei fogli di carta con scritte o stampate. Girando la testa vedo fuori dalla finestra edifici, nuvole e il sole. Credo che il sole sia a circa novantatré milioni di miglia dalla Terra; che sia un globo caldo molte volte più grande della Terra; che, a causa della rotazione terrestre, sorga ogni mattina e continuerà a farlo per un tempo indefinito. Credo che, se una qualsiasi altra persona normale entrasse nella mia stanza, vedrebbe le stesse sedie, gli stessi tavoli, gli stessi libri e gli stessi fogli che vedo io, e che il tavolo che vedo io sia lo stesso tavolo che sento premuto contro il mio braccio. Tutto ciò sembra così evidente da non meritare quasi di essere affermato, se non in risposta a qualcuno che dubita che io sappia qualcosa. Eppure, tutto ciò può essere ragionevolmente messo in dubbio, e tutto ciò richiede un'attenta discussione prima di poter essere certi di averlo espresso in una forma completamente vera.

Per chiarire le nostre difficoltà, concentriamoci sul tavolo. Agli occhi appare oblungo, marrone e lucido, al tatto è liscio, fresco e duro; quando lo picchietto, emette un suono legnoso. Chiunque altro veda, tocchi e ascolti il tavolo concorderà con questa descrizione, quindi potrebbe sembrare che non ci siano difficoltà; ma non appena cerchiamo di essere più precisi, iniziano i nostri problemi. Sebbene io creda che il tavolo sia”realmente”dello stesso colore dappertutto, le parti che riflettono la luce appaiono molto più luminose delle altre, e alcune parti sembrano bianche a causa della luce riflessa. So che, se mi muovo, le parti che riflettono la luce saranno diverse, quindi la distribuzione apparente dei colori sul tavolo cambierà. Ne consegue che se più persone guardano il tavolo nello stesso istante, nessuna di loro vedrà esattamente la stessa distribuzione di colori, perché nessuna può vederlo esattamente dallo stesso punto di vista, e qualsiasi cambiamento di punto di vista comporta una qualche modifica nel modo in cui la luce viene riflessa.

Per la maggior parte degli scopi pratici queste differenze sono irrilevanti, ma per il pittore sono di fondamentale importanza: il pittore deve disimparare l'abitudine di pensare che le cose sembrino avere il colore che il senso comune dice che abbiano”realmente", e imparare l'abitudine di vedere le cose come appaiono. Qui abbiamo già l'inizio di una delle distinzioni che più causano problemi in filosofia: la distinzione tra”apparenza”e”realtà", tra ciò che le cose sembrano essere e ciò che sono. Il pittore vuole sapere ciò che le cose sembrano essere, l'uomo pratico e il filosofo vogliono sapere ciò che sono; ma il desiderio del filosofo di

saperlo è più forte di quello dell'uomo pratico, ed è più turbato dalla consapevolezza delle difficoltà nel rispondere alla domanda.

Per tornare al tavolo. È evidente da ciò che abbiamo scoperto che non esiste un colore che appaia preminentemente come _il_ colore_ del tavolo, o persino di una sua particolare parte: appare di colori diversi a seconda del punto di vista, e non c'è motivo di considerare alcuni di questi come il suo colore più reale di altri. Sappiamo inoltre che, anche da un dato punto di vista, il colore apparirà diverso con la luce artificiale, o a una persona daltonica, o a una persona che indossa occhiali blu, mentre al buio non ci sarà alcun colore, sebbene al tatto e all'udito il tavolo rimarrà invariato. Questo colore non è qualcosa di intrinseco al tavolo, ma qualcosa che dipende dal tavolo stesso, dall'osservatore e dal modo in cui la luce lo colpisce. Quando, nella vita di tutti i giorni, parliamo del _colore_ del tavolo, intendiamo solo il tipo di colore che sembrerà avere a un normale osservatore da un punto di vista ordinario in normali condizioni di luce. Ma gli altri colori che appaiono in altre condizioni hanno altrettanto diritto di essere considerati reali; e quindi, per evitare favoritismi, siamo costretti a negare che, di per sé, il tavolo abbia un colore particolare.

Lo stesso vale per la consistenza. A occhio nudo si possono vedere le venature, ma per il resto il tavolo appare liscio e uniforme. Se lo osservassimo al microscopio, vedremmo ruvidità, rilievi e avvallamenti, e ogni sorta di differenza impercettibile a occhio nudo. Quale di questi è il tavolo”reale"? Siamo naturalmente tentati di dire che ciò che vediamo al microscopio è più reale, ma anche questa convinzione verrebbe smentita da un microscopio ancora più potente. Se, dunque, non possiamo fidarci di ciò che vediamo a occhio nudo, perché dovremmo fidarci di ciò che vediamo al microscopio? Così, ancora una volta, la fiducia nei nostri sensi con cui abbiamo iniziato ci abbandona.

La forma del tavolo non è da meno. Siamo tutti abituati a giudicare la forma”reale”delle cose, e lo facciamo in modo così automatico da credere di vederne effettivamente la forma reale. Ma, in realtà, come impariamo tutti se proviamo a disegnare, un oggetto appare diverso a seconda del punto di vista. Se il nostro tavolo è”realmente”rettangolare, da quasi tutti i punti di vista sembrerà avere due angoli acuti e due angoli ottusi. Se i lati opposti sono paralleli, sembreranno convergere verso un punto lontano dall'osservatore; se sono della stessa lunghezza, sembrerà che il lato più vicino sia più lungo. Tutti questi aspetti non vengono comunemente notati quando si guarda un tavolo, perché l'esperienza ci ha insegnato a ricostruire la forma”reale”a partire dalla forma apparente, ed è la forma”reale”che ci interessa in quanto persone pratiche. Ma la forma”reale”non è ciò che vediamo; è qualcosa che deduciamo da ciò che vediamo. E ciò che vediamo cambia costantemente forma mentre ci muoviamo nella stanza; cosicché anche in questo caso i sensi sembrano non rivelarci la verità sul tavolo in sé, ma solo sull'apparenza del tavolo.

Difficoltà simili si presentano quando consideriamo il senso del tatto. È vero che il tavolo ci dà sempre una sensazione di durezza e che percepiamo una sua resistenza alla pressione. Ma la sensazione che otteniamo dipende da quanta pressione esercitiamo sul tavolo e anche da quale parte del corpo utilizziamo; pertanto, le diverse sensazioni dovute a

pressioni diverse o a parti del corpo diverse non possono essere considerate come indicative di una proprietà specifica del tavolo, ma al massimo come segni di una proprietà che forse causa tutte le sensazioni, ma che non è effettivamente evidente in nessuna di esse. E lo stesso vale, in modo ancora più evidente, per i suoni che si possono produrre picchiettando sul tavolo.

Diventa quindi evidente che il tavolo reale, se esiste, non è lo stesso di ciò che percepiamo immediatamente con la vista, il tatto o l'udito. Il tavolo reale, se esiste, non ci è _immediatamente_ noto, ma deve essere un'inferenza da ciò che è immediatamente noto. Pertanto, sorgono subito due domande molto difficili: (1) Esiste davvero un tavolo reale? (2) Se sì, che tipo di oggetto può essere?

Per affrontare queste questioni, ci sarà utile avere a disposizione alcuni termini semplici dal significato preciso e chiaro. Chiamiamo”dati sensoriali”le cose che percepiamo immediatamente attraverso la sensazione: ad esempio, colori, suoni, odori, durezza, ruvidezza e così via. Chiameremo”sensazione”l'esperienza di essere immediatamente consapevoli di queste cose. Pertanto, ogni volta che vediamo un colore, abbiamo una sensazione del colore, ma il colore stesso è un dato sensoriale, non una sensazione. Il colore è ciò di cui siamo immediatamente consapevoli, e la consapevolezza stessa è la sensazione. È evidente che se dobbiamo sapere qualcosa del tavolo, dobbiamo farlo per mezzo dei dati sensoriali – colore marrone, forma oblunga, levigatezza, ecc. – che associamo al tavolo; tuttavia, per le ragioni esposte, non possiamo affermare che il tavolo sia il dato sensoriale, né che i dati sensoriali siano direttamente proprietà del tavolo. Si pone quindi un problema riguardo alla relazione tra i dati sensoriali e la tabella reale, ammesso che tale tabella esista.La tabella reale, se esiste, la chiameremo”oggetto fisico". Dobbiamo quindi considerare la relazione tra i dati sensoriali e gli oggetti fisici. L'insieme di tutti gli oggetti fisici è chiamato”materia". Pertanto, le nostre due domande possono essere riformulate come segue: (1) Esiste la materia? (2) Se sì, qual è la sua natura? Il filosofo che per primo ha posto in evidenza le ragioni per cui gli oggetti immediati dei nostri sensi non esistono indipendentemente da noi fu il vescovo Berkeley (1685-1753). Nei suoi _Tre dialoghi tra Ila e Filone, in opposizione agli scettici e agli atei_, si propone di dimostrare che la materia non esiste affatto e che il mondo non è costituito da altro che menti e dalle loro idee. Ila ha fino ad allora creduto nella materia, ma non è all'altezza di Filone, che lo spinge impietosamente verso contraddizioni e paradossi, e fa sì che la sua stessa negazione della materia appaia, alla fine, quasi di buon senso. Gli argomenti impiegati sono di valore molto diverso: alcuni sono importanti e validi, altri confusi o cavillosi. Ma a Berkeley resta il merito di aver dimostrato che l'esistenza della materia può essere negata senza cadere nell'assurdo e che, se esistono cose che esistono indipendentemente da noi, queste non possono essere gli oggetti immediati delle nostre sensazioni.

Quando ci chiediamo se la materia esista, ci troviamo di fronte a due questioni distinte, ed è importante tenerle ben chiare. Comunemente, con”materia”intendiamo qualcosa di opposto alla”mente", qualcosa che consideriamo come un'entità che occupa spazio e che è

radicalmente incapace di qualsiasi forma di pensiero o coscienza. È principalmente in questo senso che Berkeley nega l'esistenza della materia; vale a dire, non nega che i dati sensoriali che comunemente interpretiamo come segni dell'esistenza del tavolo siano in realtà segni dell'esistenza di _qualcosa_ indipendente da noi, ma nega che questo qualcosa sia non mentale, che non sia né mente né idee elaborate da una mente. Ammette che debba esistere qualcosa che continua ad esistere quando usciamo dalla stanza o chiudiamo gli occhi, e che ciò che chiamiamo vedere il tavolo ci dia effettivamente motivo di credere in qualcosa che persiste anche quando non lo vediamo. Tuttavia, ritiene che questo qualcosa non possa essere radicalmente diverso per natura da ciò che vediamo, e non possa essere del tutto indipendente dalla vista, sebbene debba essere indipendente dalla _nostra_ vista. Egli è quindi portato a considerare la tavola”reale”come un'idea nella mente di Dio. Tale idea possiede la necessaria permanenza e indipendenza da noi stessi, senza essere – come altrimenti sarebbe la materia – qualcosa di completamente inconoscibile, nel senso che possiamo solo dedurla e non possiamo mai esserne direttamente e immediatamente consapevoli.

Anche altri filosofi, dopo Berkeley, hanno sostenuto che, sebbene l'esistenza del tavolo non dipenda dal fatto di essere visto da me, essa dipende dall'essere visto (o altrimenti percepito attraverso le sensazioni) da una qualche mente, non necessariamente la mente di Dio, ma più spesso l'intera mente collettiva dell'universo. Essi sostengono questa tesi, come Berkeley, principalmente perché ritengono che non possa esistere nulla di reale, o perlomeno nulla di noto come reale, eccetto le menti, i loro pensieri e le loro emozioni. Potremmo formulare l'argomentazione a sostegno della loro posizione in questo modo:”Tutto ciò che può essere pensato è un'idea nella mente di chi lo pensa; pertanto, nulla può essere pensato se non le idee nelle menti; quindi, tutto il resto è inconcepibile, e ciò che è inconcepibile non può esistere".

A mio parere, un simile argomento è fallace; e naturalmente coloro che lo sostengono non lo esprimono in modo così conciso o rozzo. Ma, valido o meno, questo argomento è stato ampiamente diffuso in una forma o nell'altra; e moltissimi filosofi, forse la maggioranza, hanno sostenuto che non esiste nulla di reale se non le menti e le loro idee. Tali filosofi sono chiamati”idealisti". Quando si tratta di spiegare la materia, o affermano, come Berkeley, che la materia non è altro che un insieme di idee, oppure affermano, come Leibniz (1646-1716), che ciò che appare come materia è in realtà un insieme di menti più o meno rudimentali.

Ma questi filosofi, pur negando la materia in contrapposizione alla mente, tuttavia, in un altro senso, ammettono la materia. Si ricorderà che abbiamo posto due domande: (1) Esiste davvero un tavolo reale? (2) Se sì, che tipo di oggetto può essere? Ora, sia Berkeley che Leibniz ammettono che esiste un tavolo reale, ma Berkeley afferma che si tratta di certe idee nella mente di Dio, mentre Leibniz afferma che si tratta di una colonia di anime. Entrambi, quindi, rispondono affermativamente alla nostra prima domanda, e divergono dalle opinioni dei comuni mortali solo nella loro risposta alla seconda domanda. In effetti, quasi tutti i filosofi sembrano concordare sull'esistenza di un tavolo reale: quasi tutti concordano sul

fatto che, per quanto i nostri dati sensoriali – colore, forma, levigatezza, ecc. – possano dipendere da noi, la loro presenza è comunque un segno di qualcosa che esiste indipendentemente da noi, qualcosa di diverso, forse, completamente dai nostri dati sensoriali, eppure da considerare come causa di tali dati sensoriali ogni volta che ci troviamo in una relazione adeguata con il tavolo reale. Ora, è ovvio che questo punto su cui i filosofi concordano – l'idea che esista un tavolo reale, qualunque sia la sua natura – è di vitale importanza, e varrà la pena considerare quali siano le ragioni per accettare questa posizione prima di passare alla questione successiva, ovvero la natura del tavolo reale. Il nostro prossimo capitolo, pertanto, si occuperà delle ragioni per supporre che esista un tavolo reale.

Prima di proseguire, è opportuno soffermarsi un attimo su quanto abbiamo scoperto finora. Sembra che, prendendo un qualsiasi oggetto comune che si presume possa essere percepito dai sensi, ciò che i sensi ci comunicano _immediatamente_ non è la verità sull'oggetto in quanto separato da noi, ma solo la verità su certi dati sensoriali che, per quanto ne sappiamo, dipendono dalle relazioni tra noi e l'oggetto. Pertanto, ciò che vediamo e sentiamo direttamente è semplicemente 'apparenza', che crediamo essere un segno di una 'realtà'sottostante. Ma se la realtà non è ciò che appare, abbiamo forse un modo per sapere se esiste davvero una realtà? E se sì, abbiamo forse un modo per scoprire com'è? Tali interrogativi sono sconcertanti, ed è difficile ammettere che anche le ipotesi più bizzarre possano essere errate. Così il nostro familiare tavolo, che finora ci ha suscitato solo lievi riflessioni, è diventato un problema ricco di possibilità sorprendenti. L'unica cosa certa è che non è ciò che sembra. Al di là di questo modesto risultato, finora, godiamo della più completa libertà di congettura. Leibniz ci dice che è una comunità di anime; Berkeley ci dice che è un'idea nella mente di Dio; la scienza seria, altrettanto meravigliosa, ci dice che è una vasta collezione di cariche elettriche in violento movimento. Tra queste sorprendenti possibilità, il dubbio suggerisce che forse non esiste affatto una tavola. La filosofia, se non può rispondere a tante domande quante ne vorremmo, ha almeno il potere di porre domande che accrescono l'interesse per il mondo e rivelano la stranezza e la meraviglia che si celano appena sotto la superficie anche nelle cose più comuni della vita quotidiana.

CAPITOLO II L'ESISTENZA DELLA MATERIA

In questo capitolo dobbiamo chiederci se, in un certo senso, esista davvero la materia. Esiste un tavolo che possiede una certa natura intrinseca e continua ad esistere anche quando non lo guardo, oppure il tavolo è semplicemente un prodotto della mia immaginazione, un tavolo onirico in un sogno molto prolungato? Questa domanda è della massima importanza. Perché se non possiamo essere certi dell'esistenza indipendente degli oggetti, non possiamo essere certi dell'esistenza indipendente dei corpi altrui, e quindi ancor meno delle menti altrui, poiché non abbiamo alcun motivo per credere nelle loro menti se non quelli che derivano dall'osservazione dei loro corpi. Pertanto, se non possiamo essere certi dell'esistenza indipendente degli oggetti, saremo lasciati soli in un deserto: potrebbe darsi che tutto il mondo esterno non sia altro che un sogno, e che solo noi esistiamo. Questa è una possibilità scomoda; ma sebbene non si possa dimostrare rigorosamente che sia falsa,

non c'è il minimo motivo per supporre che sia vera. In questo capitolo dobbiamo vedere perché è così. Prima di addentrarci in questioni dubbie, proviamo a trovare un punto di partenza più o meno fisso. Sebbene dubitiamo dell'esistenza fisica del tavolo, non dubitiamo dell'esistenza dei dati sensoriali che ci hanno fatto pensare che ci fosse un tavolo; non dubitiamo che, mentre lo guardiamo, ci appaiano un certo colore e una certa forma, e che, mentre lo tocchiamo, percepiamo una certa sensazione di durezza. Tutto ciò, che è di natura psicologica, non lo mettiamo in discussione. Anzi, per quanto altro possa essere dubbioso, almeno alcune delle nostre esperienze immediate sembrano assolutamente certe.

Cartesio (1596-1650), il fondatore della filosofia moderna, inventò un metodo che può essere ancora utilizzato con profitto: il metodo del dubbio sistematico. Decise di non credere a nulla che non vedesse come vero in modo chiaro e distinto. Qualsiasi cosa potesse indurlo a dubitare, la dubitava finché non avesse trovato una ragione per non dubitarne. Applicando questo metodo, si convinse gradualmente che l'unica esistenza di cui poteva essere assolutamente certo era la propria. Immaginò un demone ingannevole che presentava cose irreali ai suoi sensi in una perpetua fantasmagoria; poteva essere molto improbabile che un tale demone esistesse, ma era comunque possibile, e quindi il dubbio riguardo alle cose percepite dai sensi era possibile.

Ma dubitare della propria esistenza era impossibile, perché se non fosse esistito, nessun demone avrebbe potuto ingannarlo. Se dubitava, doveva esistere; se aveva avuto qualsiasi esperienza, doveva esistere. Pertanto, la sua stessa esistenza era per lui una certezza assoluta. «Penso, dunque sono», disse (_Cogito, ergo sum_); e sulla base di questa certezza si mise all'opera per ricostruire il mondo della conoscenza che il suo dubbio aveva ridotto in rovina. Inventando il metodo del dubbio e dimostrando che le cose soggettive sono le più certe, Cartesio rese un grande servizio alla filosofia, un servizio che lo rende ancora oggi utile a tutti gli studiosi della materia. Bisogna però usare una certa cautela nell'applicare l'argomentazione di Cartesio. ”Penso, dunque sono”dice più di quanto sia strettamente certo. Potrebbe sembrare che oggi siamo abbastanza sicuri di essere la stessa persona di ieri, e questo è senza dubbio vero in un certo senso. Ma il vero Sé è tanto difficile da raggiungere quanto il tavolo reale, e non sembra possedere quella certezza assoluta e convincente che appartiene alle esperienze particolari. Quando guardo il mio tavolo e vedo un certo colore marrone, ciò che è assolutamente certo all'istante non è”io vedo un colore marrone", ma piuttosto”un colore marrone viene visto". Questo ovviamente implica qualcosa (o qualcuno) che (o che) vede il colore marrone; ma non implica di per sé quella persona più o meno permanente che chiamiamo”io". Per quanto riguarda la certezza immediata, potrebbe darsi che ciò che vede il colore marrone sia del tutto momentaneo, e non lo stesso di ciò che ha un'esperienza diversa nell'istante successivo.

Sono dunque i nostri pensieri e sentimenti particolari ad avere una certezza primordiale. E questo vale sia per i sogni e le allucinazioni che per le percezioni normali: quando sogniamo o vediamo un fantasma, certamente proviamo le sensazioni che crediamo di provare, ma per diverse ragioni si ritiene che nessun oggetto fisico corrisponda a queste sensazioni. Pertanto,

la certezza della nostra conoscenza delle nostre esperienze non deve essere in alcun modo limitata per ammettere casi eccezionali. Ecco quindi, per quel che vale, una solida base da cui iniziare la nostra ricerca della conoscenza. Il problema che dobbiamo considerare è questo: ammesso che siamo certi dei nostri dati sensoriali, abbiamo qualche ragione per considerarli segni dell'esistenza di qualcos'altro, che possiamo chiamare oggetto fisico? Quando abbiamo enumerato tutti i dati sensoriali che naturalmente considereremmo connessi al tavolo, abbiamo detto tutto quello che c'è da dire sul tavolo, o c'è ancora qualcos'altro, qualcosa che non è un dato sensoriale, qualcosa che persiste quando usciamo dalla stanza? Il buon senso risponde senza esitazione che sì, c'è. Ciò che può essere comprato, venduto, spostato, coperto con una tovaglia e così via, non può essere una _mera_ collezione di dati sensoriali. Se la tovaglia nasconde completamente il tavolo, non ricaveremo alcun dato sensoriale dal tavolo e, quindi, se il tavolo fosse solo un dato sensoriale, avrebbe cessato di esistere e la tovaglia sarebbe sospesa nel vuoto, riposando, per miracolo, nel luogo dove prima si trovava il tavolo. Questo sembra palesemente assurdo; Ma chiunque desideri diventare filosofo deve imparare a non lasciarsi spaventare dalle assurdità.

Una delle ragioni principali per cui si ritiene necessario disporre di un oggetto fisico oltre ai dati sensoriali è che desideriamo che persone diverse abbiano la stessa percezione dell'oggetto. Quando dieci persone sono sedute attorno a un tavolo da pranzo, sembra assurdo sostenere che non vedano la stessa tovaglia, le stesse posate, gli stessi cucchiai e gli stessi bicchieri. Ma i dati sensoriali sono privati di ogni singola persona; ciò che è immediatamente presente alla vista di uno non lo è immediatamente alla vista di un altro: ognuno vede le cose da punti di vista leggermente diversi e, di conseguenza, le percepisce in modo leggermente diverso. Pertanto, se devono esistere oggetti neutri pubblici, che possano essere in qualche modo noti a molte persone diverse, deve esserci qualcosa di più dei dati sensoriali privati e particolari che appaiono alle diverse persone. Quale ragione abbiamo, dunque, per credere che esistano tali oggetti neutri pubblici?

La prima risposta che viene spontanea è che, sebbene persone diverse possano vedere il tavolo in modo leggermente diverso, tutti vedono comunque cose più o meno simili quando lo guardano, e le variazioni in ciò che vedono seguono le leggi della prospettiva e della riflessione della luce, cosicché è facile giungere a un oggetto permanente che sottende tutti i dati sensoriali delle diverse persone. Ho comprato il mio tavolo dal precedente occupante della mia stanza; non potevo comprare i _suoi_ dati sensoriali, che sono morti quando se n'è andato, ma potevo e ho comprato la fiduciosa aspettativa di dati sensoriali più o meno simili. Quindi è il fatto che persone diverse abbiano dati sensoriali simili, e che una persona in un dato luogo in momenti diversi abbia dati sensoriali simili, che ci porta a supporre che al di là dei dati sensoriali ci sia un oggetto pubblico permanente che sottende o causa i dati sensoriali di varie persone in momenti diversi.Ora, nella misura in cui le considerazioni di cui sopra dipendono dal presupposto che esistano altre persone oltre a noi, esse incorrono nella petizione di principio. Le altre persone mi vengono rappresentate da determinati dati sensoriali, come la loro vista o il suono delle loro voci, e se non avessi motivo di credere che

esistano oggetti fisici indipendenti dai miei dati sensoriali, non avrei motivo di credere che esistano altre persone se non come parte dei miei sogni. Pertanto, quando cerchiamo di dimostrare che devono esistere oggetti indipendenti dai nostri dati sensoriali, non possiamo appellarci alla testimonianza di altre persone, poiché questa testimonianza consiste essa stessa in dati sensoriali e non rivela le esperienze altrui a meno che i nostri dati sensoriali non siano segni di cose esistenti indipendentemente da noi. Dobbiamo quindi, se possibile, trovare, nelle nostre esperienze puramente private, caratteristiche che mostrino, o tendano a mostrare, che nel mondo esistono cose oltre a noi stessi e alle nostre esperienze private.

In un certo senso bisogna ammettere che non potremo mai dimostrare l'esistenza di cose diverse da noi stessi e dalle nostre esperienze. Non deriva alcuna assurdità logica dall'ipotesi che il mondo sia costituito da me stesso, dai miei pensieri, sentimenti e sensazioni, e che tutto il resto sia pura fantasia. Nei sogni può sembrare presente un mondo molto complesso, eppure al risveglio scopriamo che si trattava di un'illusione; vale a dire, scopriamo che i dati sensoriali nel sogno non sembrano corrispondere a oggetti fisici come ci aspetteremmo naturalmente dai nostri dati sensoriali. (È vero che, quando si presuppone l'esistenza del mondo fisico, è possibile trovare cause fisiche per i dati sensoriali nei sogni: uno sbattere di una porta, ad esempio, può farci sognare una battaglia navale. Ma sebbene, in questo caso, esista una causa fisica per i dati sensoriali, non esiste un oggetto fisico corrispondente ai dati sensoriali nello stesso modo in cui corrisponderebbe una vera battaglia navale). Non vi è alcuna impossibilità logica nel supporre che tutta la vita sia un sogno, in cui noi stessi creiamo tutti gli oggetti che ci si presentano. Ma sebbene ciò non sia logicamente impossibile, non c'è alcuna ragione per supporre che sia vero; ed è, di fatto, un'ipotesi meno semplice, vista come mezzo per spiegare i fatti della nostra vita, rispetto all'ipotesi del senso comune secondo cui esistono realmente oggetti indipendenti da noi, la cui azione su di noi causa le nostre sensazioni.

È facile comprendere come la semplicità derivi dal presupporre l'esistenza di oggetti fisici. Se il gatto appare in un dato momento in una parte della stanza e in un altro in un'altra, è naturale supporre che si sia spostato dall'una all'altra, passando per una serie di posizioni intermedie. Ma se è semplicemente un insieme di dati sensoriali, non può essere mai stato in un luogo in cui io non l'abbia visto; quindi dovremo supporre che non esistesse affatto mentre non lo guardavo, ma che sia improvvisamente apparso in un nuovo luogo. Se il gatto esiste indipendentemente dal fatto che io lo veda o meno, possiamo comprendere dalla nostra esperienza come mai abbia fame tra un pasto e l'altro; ma se non esiste quando non lo vedo, sembra strano che l'appetito cresca durante la non esistenza con la stessa rapidità con cui cresce durante l'esistenza. E se il gatto è costituito solo da dati sensoriali, non può avere fame, poiché nessun'altra fame, se non la mia, può essere per me un dato sensoriale. Pertanto, il comportamento dei dati sensoriali che per me rappresentano il gatto, sebbene sembri del tutto naturale se considerato come espressione di fame, diventa assolutamente inspiegabile se considerato come semplici movimenti e cambiamenti di macchie di colore, che sono tanto incapaci di provare fame quanto un triangolo è incapace di giocare a calcio.Ma la difficoltà nel caso del gatto non è nulla in confronto alla difficoltà nel caso degli

esseri umani. Quando gli esseri umani parlano – cioè, quando sentiamo certi rumori che associamo a delle idee, e contemporaneamente vediamo certi movimenti delle labbra ed espressioni del viso – è molto difficile supporre che ciò che sentiamo non sia l'espressione di un pensiero, come sappiamo che sarebbe se emettessimo gli stessi suoni. Certo, cose simili accadono nei sogni, dove ci sbagliamo sull'esistenza di altre persone. Ma i sogni sono più o meno suggeriti da quella che chiamiamo vita da svegli, e possono essere più o meno spiegati secondo principi scientifici se si presuppone che esista realmente un mondo fisico. Pertanto, ogni principio di semplicità ci spinge ad adottare la visione naturale, secondo cui esistono realmente oggetti oltre a noi stessi e ai nostri dati sensoriali, la cui esistenza non dipende dalla nostra percezione.Naturalmente non è attraverso argomentazioni che giungiamo alla nostra convinzione dell'esistenza di un mondo esterno indipendente. Troviamo questa convinzione già presente in noi non appena iniziamo a riflettere: è ciò che si potrebbe definire una convinzione istintiva. Non saremmo mai stati indotti a mettere in discussione questa convinzione se non fosse per il fatto che, almeno nel caso della vista, sembra che il dato sensoriale stesso venga istintivamente considerato l'oggetto indipendente, mentre le argomentazioni dimostrano che l'oggetto non può essere identico al dato sensoriale. Questa scoperta, tuttavia – che non è affatto paradossale nel caso del gusto, dell'olfatto e dell'udito, e solo leggermente nel caso del tatto – lascia inalterata la nostra convinzione istintiva che esistano oggetti corrispondenti ai nostri dati sensoriali. Poiché questa convinzione non comporta alcuna difficoltà, ma al contrario tende a semplificare e sistematizzare la nostra descrizione delle esperienze, non sembra esserci una buona ragione per rifiutarla. Possiamo dunque ammettere – seppur con un lieve dubbio derivante dai sogni – che il mondo esterno esiste realmente e non dipende interamente dalla nostra continua percezione di esso.

L'argomentazione che ci ha condotto a questa conclusione è senza dubbio meno solida di quanto vorremmo, ma è tipica di molte argomentazioni filosofiche, ed è quindi opportuno considerarne brevemente il carattere generale e la validità. Tutta la conoscenza, scopriamo, deve essere costruita sulle nostre credenze istintive, e se queste vengono respinte, non rimane nulla. Ma tra le nostre credenze istintive alcune sono molto più forti di altre, mentre molte, per abitudine e associazione, si sono intrecciate con altre credenze, non realmente istintive, ma erroneamente considerate parte di ciò che si crede istintivamente.

La filosofia dovrebbe mostrarci la gerarchia delle nostre credenze istintive, a partire da quelle che riteniamo più solide, presentandole ciascuna nel modo più isolato e libero possibile da aggiunte irrilevanti. Dovrebbe avere cura di dimostrare che, nella forma in cui vengono infine esposte, le nostre credenze istintive non sono in conflitto tra loro, ma formano un sistema armonioso. Non può esserci alcuna ragione per rifiutare una credenza istintiva se non il fatto che essa sia in contrasto con le altre; pertanto, se si scopre che sono in armonia, l'intero sistema diventa degno di essere accettato.

È ovviamente possibile che tutte o alcune delle nostre convinzioni siano errate, e pertanto tutte dovrebbero essere accolte con almeno un minimo elemento di dubbio. Ma non possiamo avere ragione di rifiutare una convinzione se non sulla base di un'altra

convinzione. Quindi, organizzando le nostre convinzioni istintive e le loro conseguenze, considerando quali tra esse siano più facilmente modificabili o abbandonabili, se necessario, possiamo giungere, sulla base dell'accettazione come unici dati di riferimento di ciò in cui crediamo istintivamente, a un'organizzazione ordinata e sistematica della nostra conoscenza, in cui, sebbene permanga la possibilità di errore, la sua probabilità è ridotta dall'interrelazione delle parti e dall'esame critico che ha preceduto l'accettazione.

Questa funzione, almeno, la filosofia può assolvere. La maggior parte dei filosofi, a torto o a ragione, crede che la filosofia possa fare molto di più: che possa fornirci una conoscenza altrimenti irraggiungibile sull'universo nel suo complesso e sulla natura della realtà ultima. Che sia così o meno, la funzione più modesta di cui abbiamo parlato può certamente essere svolta dalla filosofia e, senza dubbio, è sufficiente, per coloro che hanno iniziato a dubitare dell'adeguatezza del senso comune, a giustificare le fatiche ardue e difficili che i problemi filosofici comportano.

CAPITOLO III LA NATURA DELLA MATERIA

Nel capitolo precedente abbiamo convenuto, pur senza poter fornire prove dimostrative, che è razionale credere che i nostri dati sensoriali – ad esempio, quelli che consideriamo associati al mio tavolo – siano in realtà segni dell'esistenza di qualcosa di indipendente da noi e dalle nostre percezioni. Vale a dire, oltre alle sensazioni di colore, durezza, rumore e così via, che costituiscono l'aspetto del tavolo ai miei occhi, presumo che esista qualcos'altro, di cui queste cose sono manifestazioni. Il colore cessa di esistere se chiudo gli occhi, la sensazione di durezza cessa di esistere se tolgo il braccio dal tavolo, il suono cessa di esistere se smetto di picchiettare il tavolo con le nocche. Ma non credo che quando tutte queste cose cessano, anche il tavolo cessi di esistere. Al contrario, credo che sia proprio perché il tavolo esiste in modo continuo che tutti questi dati sensoriali riappariranno quando riaprirò gli occhi, rimetterò il braccio a contatto con il tavolo e ricomincerò a picchiettare con le nocche. La domanda che dobbiamo affrontare in questo capitolo è: qual è la natura di questo tavolo reale, che persiste indipendentemente dalla mia percezione di esso? A questa domanda la scienza fisica fornisce una risposta, in parte incompleta, è vero, e ancora molto ipotetica, ma comunque degna di rispetto per quanto riguarda i suoi limiti. La scienza fisica, più o meno inconsciamente, è giunta alla conclusione che tutti i fenomeni naturali debbano essere ridotti a movimenti. Luce, calore e suono sono tutti dovuti a movimenti ondulatori, che si propagano dal corpo che li emette alla persona che vede la luce, sente il calore o ode un suono. Ciò che possiede il movimento ondulatorio è o etere o”materia grezza", ma in entrambi i casi è ciò che il filosofo chiamerebbe materia. Le uniche proprietà che la scienza le attribuisce sono la posizione nello spazio e la capacità di muoversi secondo le leggi del moto. La scienza non nega che possa avere altre proprietà; ma se così fosse, tali altre proprietà non sarebbero utili allo scienziato e non lo aiuterebbero in alcun modo a spiegare i fenomeni.

A volte si dice che”la luce _è_ una forma di moto ondulatorio", ma questo è fuorviante, perché la luce che vediamo immediatamente, che conosciamo direttamente attraverso i nostri sensi,

non è una forma di moto ondulatorio, ma qualcosa di completamente diverso: qualcosa che tutti noi conosciamo se non siamo ciechi, sebbene non possiamo descriverla in modo da trasmettere la nostra conoscenza a un cieco. Un moto ondulatorio, al contrario, potrebbe benissimo essere descritto a un cieco, poiché egli può acquisire una conoscenza dello spazio attraverso il senso del tatto; e può sperimentare un moto ondulatorio durante un viaggio in mare quasi altrettanto bene quanto noi. Ma questo, che un cieco può comprendere, non è ciò che intendiamo per _luce_: per _luce_ intendiamo proprio ciò che un cieco non potrà mai comprendere e che noi non potremo mai descrivergli.

Ora, questa cosa, che tutti noi non ciechi sappiamo, secondo la scienza non si trova realmente nel mondo esterno: è qualcosa causato dall'azione di certe onde sugli occhi, sui nervi e sul cervello della persona che vede la luce. Quando si dice che la luce _è_ onda, ciò che si intende realmente è che le onde sono la causa fisica delle nostre sensazioni di luce. Ma la luce stessa, ciò che le persone vedenti percepiscono e i ciechi no, non è considerata dalla scienza come una parte del mondo indipendente da noi e dai nostri sensi. E considerazioni molto simili si applicherebbero ad altri tipi di sensazioni.

Non sono solo i colori, i suoni e così via ad essere assenti dal mondo scientifico della materia, ma anche lo _spazio_ così come lo percepiamo attraverso la vista o il tatto. È essenziale per la scienza che la sua materia si trovi in _uno_ spazio, ma lo spazio in cui si trova non può essere esattamente lo spazio che vediamo o sentiamo. Innanzitutto, lo spazio come lo vediamo non è lo stesso dello spazio come lo percepiamo attraverso il tatto; è solo con l'esperienza dell'infanzia che impariamo a toccare le cose che vediamo, o a vedere le cose che sentiamo toccarci. Ma lo spazio della scienza è neutro tra il tatto e la vista; quindi non può essere né lo spazio del tatto né lo spazio della vista.

Ancora una volta, persone diverse percepiscono lo stesso oggetto con forme diverse, a seconda del loro punto di vista. Una moneta circolare, ad esempio, sebbene dovremmo sempre considerarla circolare, sembrerà ovale a meno che non ci troviamo di fronte ad essa. Quando giudichiamo che è circolare, stiamo giudicando che possiede una forma reale che non corrisponde alla sua forma apparente, ma che le appartiene intrinsecamente a prescindere dal suo aspetto. Ma questa forma reale, che è ciò che interessa alla scienza, deve esistere in uno spazio reale, non coincidente con lo spazio apparente di chiunque. Lo spazio reale è pubblico, lo spazio apparente è privato per chi lo percepisce. Negli spazi privati di persone diverse, lo stesso oggetto sembra avere forme diverse; pertanto, lo spazio reale, in cui esso ha la sua forma reale, deve essere diverso dagli spazi privati. Lo spazio della scienza, quindi, pur essendo connesso con gli spazi che vediamo e percepiamo, non è identico ad essi, e le modalità di tale connessione richiedono un'indagine.

Abbiamo concordato provvisoriamente che gli oggetti fisici non possono essere esattamente come i nostri dati sensoriali, ma possono essere considerati come _causa_ delle nostre sensazioni. Questi oggetti fisici si trovano nello spazio della scienza, che possiamo chiamare spazio”fisico". È importante notare che, se le nostre sensazioni sono causate da oggetti fisici, deve esistere uno spazio fisico che contenga questi oggetti, i nostri organi di senso, i

nervi e il cervello. Percepiamo una sensazione tattile da un oggetto quando siamo a contatto con esso; vale a dire, quando una parte del nostro corpo occupa un punto nello spazio fisico abbastanza vicino allo spazio occupato dall'oggetto. Vediamo un oggetto (in linea di massima) quando nessun corpo opaco si interpone tra l'oggetto e i nostri occhi nello spazio fisico. Allo stesso modo, sentiamo, annusiamo o gustiamo un oggetto solo quando siamo sufficientemente vicini ad esso, o quando tocca la lingua, o quando occupa una posizione adeguata nello spazio fisico rispetto al nostro corpo. Non possiamo nemmeno iniziare a descrivere le diverse sensazioni che ricaveremo da un dato oggetto in circostanze diverse, se non consideriamo l'oggetto e il nostro corpo come se si trovassero entrambi in un unico spazio fisico, poiché è principalmente la posizione relativa dell'oggetto e del nostro corpo a determinare le sensazioni che ne ricaveremo.

I nostri dati sensoriali sono situati nei nostri spazi privati, siano essi lo spazio della vista, lo spazio del tatto o spazi più vaghi che altri sensi possono fornirci. Se, come presuppongono la scienza e il buon senso, esiste un unico spazio fisico pubblico e onnicomprensivo in cui si trovano gli oggetti fisici, le posizioni relative degli oggetti fisici in tale spazio devono corrispondere più o meno alle posizioni relative dei dati sensoriali nei nostri spazi privati. Non è difficile supporre che sia così. Se vediamo su una strada una casa più vicina di un'altra, i nostri altri sensi confermeranno che è più vicina; ad esempio, la raggiungeremo prima se percorriamo quella strada. Anche altre persone concorderanno sul fatto che la casa che ci sembra più vicina è effettivamente più vicina; la cartina topografica confermerà questa impressione; e quindi tutto indica una relazione spaziale tra le case corrispondente alla relazione tra i dati sensoriali che percepiamo quando guardiamo le case. Possiamo quindi supporre che esista uno spazio fisico in cui gli oggetti fisici abbiano relazioni spaziali corrispondenti a quelle che i corrispondenti dati sensoriali hanno nei nostri spazi privati. È questo spazio fisico che viene trattato in geometria e presupposto dalla fisica e dall'astronomia. Supponendo che esista uno spazio fisico e che esso corrisponda quindi a spazi privati, cosa possiamo sapere al riguardo? Possiamo sapere _solo_ ciò che è necessario per garantire la corrispondenza. Vale a dire, non possiamo sapere nulla di come sia in sé, ma possiamo conoscere il tipo di disposizione degli oggetti fisici che risulta dalle loro relazioni spaziali. Possiamo sapere, ad esempio, che la terra, la luna e il sole sono allineati durante un'eclissi, sebbene non possiamo sapere cosa sia una linea retta fisica in sé, come conosciamo l'aspetto di una linea retta nel nostro spazio visivo. Così arriviamo a conoscere molto di più sulle _relazioni_ delle distanze nello spazio fisico che sulle distanze stesse; possiamo sapere che una distanza è maggiore di un'altra, o che si trova lungo la stessa linea retta dell'altra, ma non possiamo avere quella familiarità immediata con le distanze fisiche che abbiamo con le distanze nei nostri spazi privati, o con i colori, i suoni o altri dati sensoriali. Possiamo conoscere tutte quelle cose sullo spazio fisico che un uomo nato cieco potrebbe conoscere attraverso altre persone riguardo allo spazio visivo; Ma le cose che un uomo nato cieco non potrebbe mai sapere riguardo allo spazio visivo, non possiamo conoscerle nemmeno riguardo allo spazio fisico. Possiamo conoscere le proprietà delle relazioni necessarie a preservare la corrispondenza con i dati sensoriali, ma non possiamo

conoscere la natura dei termini tra cui intercorrono tali relazioni. Per quanto riguarda il tempo, la nostra percezione della durata o dello scorrere del tempo è notoriamente una guida inaffidabile rispetto al tempo trascorso misurato dall'orologio. I momenti di noia o di dolore passano lentamente, i momenti di piacevole occupazione passano velocemente e i momenti di sonno passano quasi come se non esistessero. Pertanto, nella misura in cui il tempo è costituito dalla durata, esiste la stessa necessità di distinguere un tempo pubblico da un tempo privato che esisteva nel caso dello spazio. Ma nella misura in cui il tempo consiste in un ordine di prima e dopo, non c'è bisogno di fare tale distinzione; l'ordine temporale che gli eventi sembrano avere è, per quanto possiamo vedere, lo stesso dell'ordine temporale che effettivamente hanno. In ogni caso, non si può dare alcuna ragione per supporre che i due ordini non siano gli stessi. Lo stesso vale di solito per lo spazio: se un reggimento di uomini marcia lungo una strada, la forma del reggimento apparirà diversa da punti di vista diversi, ma gli uomini sembreranno disposti nello stesso ordine da tutti i punti di vista. Pertanto, consideriamo l'ordine valido anche nello spazio fisico, mentre la forma si suppone corrisponda allo spazio fisico solo nella misura in cui ciò sia necessario per la conservazione dell'ordine.Nell'affermare che l'ordine temporale che gli eventi sembrano avere è lo stesso dell'ordine temporale che hanno realmente, è necessario guardarsi da un possibile malinteso. Non si deve supporre che i vari stati di diversi oggetti fisici abbiano lo stesso ordine temporale dei dati sensoriali che costituiscono le percezioni di tali oggetti. Considerati come oggetti fisici, il tuono e il fulmine sono simultanei; vale a dire, il fulmine è simultaneo al disturbo dell'aria nel luogo in cui il disturbo ha inizio, ovvero dove si trova il fulmine. Ma il dato sensoriale che chiamiamo”udire il tuono”non si verifica finché il disturbo dell'aria non si è propagato fino a dove ci troviamo. Allo stesso modo, la luce del sole impiega circa otto minuti per raggiungerci; quindi, quando vediamo il sole, vediamo il sole di otto minuti prima. Nella misura in cui i nostri dati sensoriali forniscono prove del sole fisico, forniscono prove del sole fisico di otto minuti prima; se il sole fisico avesse cessato di esistere negli ultimi otto minuti, ciò non farebbe alcuna differenza per il dato sensoriale che chiamiamo”vedere il sole". Ciò offre un nuovo esempio della necessità di distinguere tra dati sensoriali e oggetti fisici.

Ciò che abbiamo scoperto riguardo allo spazio è molto simile a ciò che scopriamo in relazione alla corrispondenza dei dati sensoriali con le loro controparti fisiche. Se un oggetto appare blu e un altro rosso, possiamo ragionevolmente presumere che esista una qualche differenza corrispondente tra gli oggetti fisici; se due oggetti appaiono entrambi blu, possiamo presumere una somiglianza corrispondente. Ma non possiamo sperare di conoscere direttamente la qualità dell'oggetto fisico che lo fa apparire blu o rosso. La scienza ci dice che questa qualità è una sorta di moto ondulatorio, e questo ci sembra familiare, perché pensiamo ai moti ondulatori nello spazio che vediamo. Ma i moti ondulatori devono in realtà trovarsi nello spazio fisico, con il quale non abbiamo alcuna familiarità diretta; quindi i veri moti ondulatori non hanno quella familiarità che avremmo potuto supporre avessero. E ciò che vale per i colori è molto simile a ciò che vale per gli altri dati sensoriali. Pertanto, constatiamo che, sebbene le relazioni tra gli oggetti fisici possiedano

ogni sorta di proprietà conoscibili, derivate dalla loro corrispondenza con le relazioni dei dati sensoriali, gli oggetti fisici stessi rimangono sconosciuti nella loro natura intrinseca, almeno per quanto può essere scoperto per mezzo dei sensi. Resta da chiedersi se esista un altro metodo per scoprire la natura intrinseca degli oggetti fisici. L'ipotesi più naturale, sebbene non in definitiva la più difendibile, da adottare in prima istanza, almeno per quanto riguarda i dati sensoriali visivi, sarebbe che, sebbene gli oggetti fisici non possano, per le ragioni che abbiamo considerato, essere _esattamente_ come i dati sensoriali, tuttavia potrebbero esserlo più o meno. Secondo questa prospettiva, gli oggetti fisici, ad esempio, avrebbero realmente dei colori e potremmo, per pura fortuna, vedere un oggetto del colore che ha realmente. Il colore che un oggetto sembra avere in un dato momento sarà in generale molto simile, anche se non esattamente lo stesso, da diversi punti di vista; potremmo quindi supporre che il colore 'reale'sia una sorta di colore intermedio, tra le varie tonalità che appaiono dai diversi punti di vista.

Una teoria del genere forse non può essere confutata in modo definitivo, ma si può dimostrare che è infondata. Innanzitutto, è evidente che il colore che vediamo dipende solo dalla natura delle onde luminose che colpiscono l'occhio, ed è quindi modificato dal mezzo interposto tra noi e l'oggetto, nonché dal modo in cui la luce viene riflessa dall'oggetto in direzione dell'occhio. L'aria interposta altera i colori a meno che non sia perfettamente limpida, e qualsiasi forte riflessione li altererà completamente. Pertanto, il colore che vediamo è il risultato del raggio luminoso che raggiunge l'occhio, e non semplicemente una proprietà dell'oggetto da cui proviene il raggio. Di conseguenza, a condizione che determinate onde raggiungano l'occhio, vedremo un determinato colore, indipendentemente dal fatto che l'oggetto da cui le onde hanno origine abbia un colore o meno. Quindi è del tutto superfluo supporre che gli oggetti fisici abbiano colori, e pertanto non vi è alcuna giustificazione per formulare tale supposizione. Argomenti esattamente simili si applicheranno ad altri dati sensoriali. Resta da chiedersi se esistano argomenti filosofici generali che ci permettano di affermare che, se la materia è reale, deve avere una determinata natura. Come spiegato in precedenza, moltissimi filosofi, forse la maggior parte, hanno sostenuto che tutto ciò che è reale debba essere in qualche modo mentale, o quantomeno che tutto ciò di cui possiamo avere conoscenza debba essere in qualche modo mentale. Tali filosofi sono chiamati"idealisti". Gli idealisti affermano che ciò che appare come materia è in realtà qualcosa di mentale; vale a dire, o (come sosteneva Leibniz) menti più o meno rudimentali, o (come affermava Berkeley) idee nelle menti che, come diremmo comunemente,"percepiscono"la materia. Pertanto, gli idealisti negano l'esistenza della materia come qualcosa di intrinsecamente diverso dalla mente, pur non negando che i nostri dati sensoriali siano segni di qualcosa che esiste indipendentemente dalle nostre sensazioni private. Nel capitolo seguente prenderemo brevemente in esame le ragioni – a mio avviso fallaci – che gli idealisti adducono a sostegno della loro teoria. CAPITOLO IV IDEALISMO

Il termine"idealismo"viene utilizzato da diversi filosofi con significati leggermente differenti. Noi lo intendiamo come la dottrina secondo cui tutto ciò che esiste, o perlomeno tutto ciò di cui si può conoscere l'esistenza, deve essere in qualche modo mentale. Questa

dottrina, molto diffusa tra i filosofi, assume diverse forme ed è sostenuta da diverse motivazioni. È una dottrina talmente diffusa e di per sé così interessante che anche la più breve panoramica della filosofia deve necessariamente includerla.

Chi non è abituato alla speculazione filosofica potrebbe essere incline a liquidare una simile dottrina come palesemente assurda. Non c'è dubbio che il senso comune consideri tavoli, sedie, il sole, la luna e gli oggetti materiali in generale come qualcosa di radicalmente diverso dalle menti e dal contenuto delle menti, e come dotati di un'esistenza che potrebbe continuare anche se le menti cessassero di esistere. Pensiamo alla materia come a qualcosa che esisteva molto prima che esistessero le menti, ed è difficile considerarla un mero prodotto dell'attività mentale. Ma, che sia vero o falso, l'idealismo non va liquidato come palesemente assurdo.

Abbiamo visto che, anche se gli oggetti fisici possiedono un'esistenza indipendente, devono differire notevolmente dai dati sensoriali e possono avere una corrispondenza con questi ultimi solo nello stesso modo in cui un catalogo ha una corrispondenza con le cose catalogate. Pertanto, il senso comune ci lascia completamente all'oscuro della vera natura intrinseca degli oggetti fisici e, se ci fossero buone ragioni per considerarli mentali, non potremmo legittimamente respingere questa opinione solo perché ci sembra strana. La verità sugli oggetti fisici deve essere strana. Può essere irraggiungibile, ma se un filosofo crede di averla raggiunta, il fatto che ciò che propone come verità sia strano non dovrebbe essere usato come motivo di obiezione alla sua opinione.

Le basi su cui si fonda l'idealismo derivano generalmente dalla teoria della conoscenza, ovvero da una discussione sulle condizioni che le cose devono soddisfare affinché possiamo conoscerle. Il primo serio tentativo di fondare l'idealismo su tali basi fu quello del vescovo Berkeley. Egli dimostrò innanzitutto, con argomentazioni in gran parte valide, che non si può supporre che i nostri dati sensoriali abbiano un'esistenza indipendente da noi, ma devono essere, almeno in parte,”nella”mente, nel senso che la loro esistenza non continuerebbe se non ci fossero la vista, l'udito, il tatto, l'olfatto o il gusto. Fin qui, la sua tesi era quasi certamente valida, anche se alcune delle sue argomentazioni non lo erano. Ma egli proseguì sostenendo che i dati sensoriali erano le uniche cose della cui esistenza le nostre percezioni potevano assicurarci; e che essere conosciuti significa essere”nella”mente, e quindi essere mentali. Da ciò concluse che nulla può mai essere conosciuto se non ciò che è in qualche mente, e che tutto ciò che è conosciuto senza essere nella mia mente deve essere in qualche altra mente.Per comprendere la sua argomentazione, è necessario capire il suo uso del termine”idea". Egli definisce”idea”qualsiasi cosa sia _immediatamente_ conosciuta, come ad esempio i dati sensoriali. Quindi un particolare colore che vediamo è un'idea; così come una voce che sentiamo, e così via. Ma il termine non si limita esclusivamente ai dati sensoriali. Ci saranno anche cose ricordate o immaginate, perché anche con queste cose abbiamo una conoscenza immediata nel momento stesso in cui le ricordiamo o le immaginiamo. Tutti questi dati immediati egli li chiama”idee". Procede quindi a considerare oggetti comuni, come ad esempio un albero. Dimostra che tutto ciò che sappiamo

immediatamente quando”percepiamo”l'albero consiste in idee, nel senso da lui inteso del termine, e sostiene che non vi è il minimo fondamento per supporre che esista qualcosa di reale nell'albero al di fuori di ciò che viene percepito. Il suo essere, dice, consiste nell'essere percepito: nel latino degli scolastici la sua”essenza”è”percipi". Ammette pienamente che l'albero deve continuare ad esistere anche quando chiudiamo gli occhi o quando nessun essere umano è nelle sue vicinanze. Ma questa continua esistenza, dice, è dovuta al fatto che Dio continua a percepirlo; l'albero”reale", che corrisponde a ciò che abbiamo chiamato oggetto fisico, consiste in idee nella mente di Dio, idee più o meno simili a quelle che abbiamo quando vediamo l'albero, ma che si differenziano per il fatto che sono permanenti nella mente di Dio finché l'albero continua ad esistere. Secondo lui, tutte le nostre percezioni consistono in una partecipazione parziale alle percezioni di Dio, ed è a causa di questa partecipazione che persone diverse vedono più o meno lo stesso albero. Pertanto, al di fuori delle menti e delle loro idee non c'è nulla al mondo, né è possibile che si possa mai conoscere altro, poiché tutto ciò che è conosciuto è necessariamente un'idea.In questa argomentazione sono presenti numerose fallacie che hanno avuto un ruolo importante nella storia della filosofia, ed è opportuno metterle in luce. In primo luogo, vi è una confusione generata dall'uso della parola”idea". Pensiamo a un'idea come essenzialmente qualcosa che si trova nella mente di qualcuno, e quindi, quando ci viene detto che un albero è costituito interamente da idee, è naturale supporre che, se così fosse, l'albero debba essere interamente nella mente. Ma la nozione di essere”nella”mente è ambigua. Parliamo di avere una persona in mente, non nel senso che la persona sia nella nostra mente, ma che un pensiero di lei sia nella nostra mente. Quando un uomo dice che un affare che doveva sbrigare gli è completamente uscito di mente, non intende implicare che l'affare in sé sia mai stato nella sua mente, ma solo che un pensiero dell'affare era prima nella sua mente, ma poi ha cessato di esserlo. Pertanto, quando Berkeley afferma che l'albero deve essere nella nostra mente se possiamo conoscerlo, tutto ciò che ha il diritto di dire è che il pensiero dell'albero deve essere nella nostra mente. Sostenere che l'albero stesso debba essere nella nostra mente è come sostenere che una persona che teniamo a mente sia essa stessa nella nostra mente. Questa confusione può sembrare troppo grossolana per essere stata commessa da un filosofo competente, ma diverse circostanze concomitanti l'hanno resa possibile. Per capire come ciò sia stato possibile, dobbiamo approfondire la questione della natura delle idee.Prima di affrontare la questione generale della natura delle idee, dobbiamo distinguere due questioni completamente separate che riguardano i dati sensoriali e gli oggetti fisici. Abbiamo visto che, per diverse ragioni di dettaglio, Berkeley aveva ragione nel considerare i dati sensoriali che costituiscono la nostra percezione dell'albero come più o meno soggettivi, nel senso che dipendono da noi tanto quanto dall'albero stesso, e non esisterebbero se l'albero non fosse percepito. Ma questo è un punto completamente diverso da quello con cui Berkeley cerca di dimostrare che tutto ciò che può essere immediatamente conosciuto deve essere presente nella mente. A tal fine, argomentazioni di dettaglio sulla dipendenza dei dati sensoriali da noi sono inutili. È necessario dimostrare, in generale, che, essendo conosciute, le cose si rivelano mentali. Questo è ciò che Berkeley ritiene di aver

fatto. È questa la questione, e non la nostra precedente questione sulla differenza tra dati sensoriali e oggetto fisico, che ora deve interessarci.

Prendendo il termine”idea”nel senso di Berkeley, ci sono due aspetti ben distinti da considerare quando un'idea si presenta alla mente. Da un lato c'è la cosa di cui siamo consapevoli – diciamo il colore del mio tavolo – e dall'altro la consapevolezza stessa, l'atto mentale di percepire la cosa. L'atto mentale è indubbiamente mentale, ma c'è qualche ragione per supporre che la cosa percepita sia in qualche modo mentale? Le nostre argomentazioni precedenti riguardo al colore non hanno dimostrato che esso sia mentale; hanno solo dimostrato che la sua esistenza dipende dalla relazione dei nostri organi di senso con l'oggetto fisico – nel nostro caso, il tavolo. Vale a dire, hanno dimostrato che un certo colore esisterà, in una certa luce, se un occhio normale viene posizionato in un certo punto rispetto al tavolo. Non hanno dimostrato che il colore sia nella mente di chi lo percepisce. La tesi di Berkeley, secondo cui il colore deve necessariamente risiedere nella mente, sembra basarsi, per la sua plausibilità, sulla confusione tra la cosa percepita e l'atto stesso della percezione. Entrambe potrebbero essere definite”idee"; probabilmente Berkeley le avrebbe definite entrambe tali. L'atto risiede indubbiamente nella mente; pertanto, quando pensiamo all'atto, acconsentiamo facilmente all'idea che le idee debbano risiedere nella mente. Poi, dimenticando che ciò era vero solo quando le idee erano intese come atti di percezione, trasferiamo la proposizione”le idee sono nella mente”alle idee nell'altro senso, ovvero alle cose percepite attraverso i nostri atti di percezione. In tal modo, con un'equivocazione inconscia, giungiamo alla conclusione che tutto ciò che possiamo percepire debba risiedere nella nostra mente. Questa sembra essere la vera analisi dell'argomentazione di Berkeley e l'errore fondamentale su cui si fonda.

La questione della distinzione tra atto e oggetto nella nostra percezione delle cose è di vitale importanza, poiché tutta la nostra capacità di acquisire conoscenza è ad essa legata. La facoltà di conoscere cose diverse da sé è la caratteristica principale della mente. La conoscenza degli oggetti consiste essenzialmente in una relazione tra la mente e qualcosa di diverso dalla mente; è questo che costituisce la capacità della mente di conoscere le cose. Se affermiamo che le cose conosciute devono essere nella mente, stiamo o limitando indebitamente la capacità conoscitiva della mente, oppure stiamo pronunciando una mera tautologia. Stiamo pronunciando una mera tautologia se con”nella mente”intendiamo la stessa cosa di”davanti alla mente", cioè se intendiamo semplicemente essere percepiti dalla mente. Ma se intendiamo questo, dovremo ammettere che ciò che, in questo senso, è nella mente, potrebbe tuttavia non essere mentale. Pertanto, quando comprendiamo la natura della conoscenza, l'argomentazione di Berkeley si rivela errata sia nella sostanza che nella forma, e le sue argomentazioni a sostegno della tesi che le”idee”– ovvero gli oggetti appresi – debbano essere mentali, si rivelano del tutto prive di validità. Di conseguenza, le sue argomentazioni a favore dell'idealismo possono essere respinte. Resta da vedere se esistano altre argomentazioni valide. Si dice spesso, come se fosse una verità ovvia, che non possiamo sapere che esiste qualcosa che non conosciamo. Se ne deduce che tutto ciò che può in qualche modo essere rilevante per la nostra esperienza deve essere quantomeno

conoscibile da noi; da qui consegue che se la materia fosse essenzialmente qualcosa con cui non potremmo entrare in contatto, la materia sarebbe qualcosa di cui non potremmo conoscere l'esistenza e che non avrebbe alcuna importanza per noi. Si sottintende generalmente anche, per ragioni che rimangono oscure, che ciò che non può avere importanza per noi non può essere reale e che quindi la materia, se non è composta da menti o da idee mentali, è impossibile e una mera chimera.

Approfondire completamente questa argomentazione in questa fase sarebbe impossibile, poiché solleva questioni che richiedono una considerevole discussione preliminare; tuttavia, alcune ragioni per respingerla possono essere individuate immediatamente. Per cominciare dalla fine: non c'è motivo per cui ciò che non può avere alcuna importanza _pratica_ per noi non debba essere reale. È vero che, se si include l'importanza _teorica_, tutto ciò che è reale ha _una_ certa_ importanza per noi, poiché, in quanto persone desiderose di conoscere la verità sull'universo, abbiamo un certo interesse per tutto ciò che l'universo contiene. Ma se si include questo tipo di interesse, non è vero che la materia non abbia importanza per noi, a patto che esista anche se non possiamo saperlo. Possiamo, ovviamente, sospettare che possa esistere e chiederci se esista; quindi è connessa al nostro desiderio di conoscenza e ha l'importanza di soddisfare o frustrare questo desiderio.

Anche in questo caso, non è affatto un'ovvietà, anzi è falso, che non possiamo sapere che esiste qualcosa che non conosciamo. Il verbo”sapere”è qui usato in due sensi diversi. (1) Nel primo senso, si applica al tipo di conoscenza che si oppone all'errore, il senso in cui ciò che sappiamo è _vero_, il senso che si applica alle nostre credenze e convinzioni, cioè a ciò che vengono chiamati _giudizi_. In questo senso, sappiamo _che_ qualcosa è vero. Questo tipo di conoscenza può essere descritto come conoscenza di _verità_. (2) Nel secondo uso del verbo”sapere”di cui sopra, il verbo si applica alla nostra conoscenza di _cose_, che possiamo chiamare _familiarità_. Questo è il senso in cui conosciamo i dati sensoriali. (La distinzione in questione è grosso modo quella tra _savoir_ e _connaître_ in francese, o tra _wissen_ e _kennen_ in tedesco.)

Pertanto, l'affermazione che sembrava una verità ovvia, se riformulata, diventa la seguente:”Non possiamo mai giudicare con certezza l'esistenza di qualcosa che non conosciamo". Questa non è affatto una verità ovvia, ma al contrario una palese falsità. Non ho l'onore di conoscere l'Imperatore della Cina, ma giudico con certezza la sua esistenza. Si potrebbe obiettare, naturalmente, che giudico ciò in virtù della conoscenza che altre persone hanno di lui. Questa, tuttavia, sarebbe una replica irrilevante, poiché, se il principio fosse vero, non potrei sapere che qualcun altro lo conosce. Ma c'è di più: non c'è motivo per cui io non debba essere a conoscenza dell'esistenza di qualcosa che nessuno conosce. Questo punto è importante e richiede un chiarimento.

Se ho familiarità con una cosa che esiste, la mia familiarità mi dà la conoscenza della sua esistenza. Ma non è vero che, viceversa, ogni volta che posso sapere che una cosa di un certo tipo esiste, io o qualcun altro dobbiamo necessariamente avere familiarità con quella cosa. Ciò che accade, nei casi in cui ho un giudizio vero senza familiarità, è che la cosa mi è

nota per descrizione, e che, in virtù di un principio generale, l'esistenza di una cosa che corrisponde a questa descrizione può essere dedotta dall'esistenza di qualcosa con cui ho familiarità. Per comprendere appieno questo punto, sarà opportuno prima esaminare la differenza tra conoscenza per familiarità e conoscenza per descrizione, e poi considerare quale conoscenza di principi generali, se esiste, abbia lo stesso tipo di certezza della nostra conoscenza dell'esistenza delle nostre esperienze personali. Questi argomenti saranno trattati nei capitoli successivi.

CAPITOLO V CONOSCENZA PER ESPERIENZA E CONOSCENZA PER DESCRIZIONE

Nel capitolo precedente abbiamo visto che esistono due tipi di conoscenza: la conoscenza delle cose e la conoscenza delle verità. In questo capitolo ci occuperemo esclusivamente della conoscenza delle cose, della quale a sua volta dovremo distinguere due tipi. La conoscenza delle cose, quando è del tipo che chiamiamo conoscenza per familiarità, è essenzialmente più semplice di qualsiasi conoscenza delle verità ed è logicamente indipendente da quest'ultima, sebbene sarebbe avventato supporre che gli esseri umani abbiano mai, di fatto, familiarità con le cose senza al tempo conoscere qualche verità su di esse. La conoscenza delle cose per descrizione, al contrario, implica sempre, come vedremo nel corso di questo capitolo, una qualche conoscenza delle verità come sua fonte e fondamento. Ma prima di tutto dobbiamo chiarire cosa intendiamo per”familiarità”e cosa intendiamo per”descrizione".

Diremo che abbiamo familiarità con qualsiasi cosa di cui siamo direttamente consapevoli, senza l'intermediazione di alcun processo di inferenza o di alcuna conoscenza di verità. Così, in presenza del mio tavolo, ho familiarità con i dati sensoriali che costituiscono l'aspetto del mio tavolo: il suo colore, la sua forma, la sua durezza, la sua levigatezza, ecc.; tutte queste sono cose di cui sono immediatamente consapevole quando vedo e tocco il mio tavolo. Della particolare tonalità di colore che vedo si possono dire molte cose: posso dire che è marrone, che è piuttosto scuro, e così via. Ma tali affermazioni, sebbene mi facciano conoscere verità sul colore, non mi fanno conoscere il colore stesso meglio di prima, per quanto riguarda la conoscenza del colore in sé, a differenza della conoscenza di verità su di esso: conosco il colore perfettamente e completamente quando lo vedo, e nessuna ulteriore conoscenza di esso è nemmeno teoricamente possibile. Quindi i dati sensoriali che costituiscono l'aspetto del mio tavolo sono cose con cui ho familiarità, cose che mi sono immediatamente note così come sono. La mia conoscenza del tavolo come oggetto fisico, al contrario, non è una conoscenza diretta. Tale conoscenza è ottenuta attraverso la familiarità con i dati sensoriali che costituiscono l'aspetto del tavolo. Abbiamo visto che è possibile, senza assurdità, dubitare dell'esistenza stessa di un tavolo, mentre non è possibile dubitare dei dati sensoriali. La mia conoscenza del tavolo è di quel tipo che chiameremo”conoscenza per descrizione". Il tavolo è”l'oggetto fisico che causa tali dati sensoriali". Questa descrizione si riferisce al tavolo per mezzo dei dati sensoriali. Per conoscere qualcosa del tavolo, dobbiamo conoscere verità che lo collegano a cose con cui abbiamo familiarità: dobbiamo sapere che”tali dati sensoriali sono causati da un oggetto fisico". Non esiste uno stato mentale in cui

siamo direttamente consapevoli del tavolo; tutta la nostra conoscenza del tavolo è in realtà conoscenza di verità, e la cosa reale che è il tavolo non ci è, in senso stretto, affatto nota. Conosciamo una descrizione e sappiamo che esiste un solo oggetto a cui questa descrizione si applica, sebbene l'oggetto stesso non ci sia direttamente noto. In tal caso, diciamo che la nostra conoscenza dell'oggetto è una conoscenza per descrizione. Tutta la nostra conoscenza, sia quella delle cose che quella delle verità, si fonda sulla familiarità. È quindi importante considerare quali tipi di cose conosciamo.

Come abbiamo già visto, i dati sensoriali sono tra le cose con cui abbiamo familiarità; di fatto, forniscono l'esempio più ovvio e lampante di conoscenza per familiarità. Ma se fossero l'unico esempio, la nostra conoscenza sarebbe molto più limitata di quanto non sia. Conosceremmo solo ciò che è presente ai nostri sensi nel momento presente: non potremmo sapere nulla del passato – nemmeno che ci sia stato un passato – né potremmo conoscere alcuna verità sui nostri dati sensoriali, poiché ogni conoscenza delle verità, come dimostreremo, richiede la familiarità con cose che sono di natura essenzialmente diversa dai dati sensoriali, le cose che a volte vengono chiamate”idee astratte", ma che noi chiameremo”universali". Dobbiamo quindi considerare la familiarità con altre cose oltre ai dati sensoriali se vogliamo ottenere un'analisi ragionevolmente adeguata della nostra conoscenza.

La prima estensione al di là dei dati sensoriali da considerare è la conoscenza tramite la memoria. È ovvio che spesso ricordiamo ciò che abbiamo visto, udito o altrimenti percepito dai nostri sensi, e che in questi casi siamo ancora immediatamente consapevoli di ciò che ricordiamo, nonostante appaia come passato e non come presente. Questa conoscenza immediata tramite la memoria è la fonte di tutta la nostra conoscenza del passato: senza di essa, non potrebbe esserci alcuna conoscenza del passato per inferenza, poiché non sapremmo mai che c'è stato qualcosa nel passato da inferire.

La prossima estensione da considerare è la conoscenza per introspezione. Non solo siamo consapevoli delle cose, ma spesso siamo consapevoli di esserne consapevoli. Quando vedo il sole, sono spesso consapevole di vederlo; quindi”vedere il sole”è un oggetto con cui ho familiarità. Quando desidero del cibo, posso essere consapevole del mio desiderio di cibo; quindi”desiderare cibo”è un oggetto con cui ho familiarità. Allo stesso modo, possiamo essere consapevoli di provare piacere o dolore e, in generale, degli eventi che accadono nella nostra mente. Questo tipo di conoscenza, che possiamo definire autocoscienza, è la fonte di tutta la nostra conoscenza delle cose mentali. È ovvio che solo ciò che accade nella nostra mente può essere conosciuto immediatamente in questo modo. Ciò che accade nella mente degli altri ci viene noto attraverso la nostra percezione dei loro corpi, cioè attraverso i dati sensoriali in noi associati ai loro corpi. Se non fosse per la nostra conoscenza del contenuto della nostra mente, non saremmo in grado di immaginare la mente degli altri, e quindi non potremmo mai giungere alla consapevolezza che anche loro possiedono una mente. Sembra naturale supporre che l'autocoscienza sia una delle cose che distinguono gli uomini dagli animali: gli animali, possiamo supporre, pur avendo familiarità con i dati sensoriali, non

diventano mai consapevoli di questa familiarità. Non intendo dire che dubitino della propria esistenza, ma che non sono mai diventati consapevoli del fatto di avere sensazioni e sentimenti, né quindi del fatto che loro, soggetti delle loro sensazioni e dei loro sentimenti, esistano. Abbiamo parlato della conoscenza del contenuto della nostra mente come di autocoscienza, ma non si tratta, ovviamente, della consapevolezza del nostro Sé: è la consapevolezza di pensieri e sentimenti particolari. La questione se conosciamo anche il nostro Sé nella sua essenza più pura, in contrapposizione a pensieri e sentimenti particolari, è molto complessa, e sarebbe avventato esprimersi in modo affermativo al riguardo. Quando cerchiamo di guardare dentro di noi, sembra che ci imbattiamo sempre in un pensiero o un sentimento particolare, e non nell'"Io"che lo possiede. Tuttavia, ci sono alcune ragioni per pensare che conosciamo l'"Io", sebbene sia difficile separare questa conoscenza da altre cose. Per chiarire di che tipo di ragioni si tratti, consideriamo per un momento cosa implichi realmente la nostra conoscenza di pensieri particolari.

Quando sono consapevole del"vedere il sole", mi sembra evidente che io sia consapevole di due cose diverse in relazione tra loro. Da un lato c'è il dato sensoriale che rappresenta il sole per me, dall'altro c'è ciò che vede questo dato sensoriale. Ogni conoscenza, come la mia conoscenza del dato sensoriale che rappresenta il sole, sembra ovviamente una relazione tra la persona che ha conoscenza e l'oggetto con cui la persona ha conoscenza. Quando un caso di conoscenza è uno con cui posso avere conoscenza (come sono consapevole della mia conoscenza del dato sensoriale che rappresenta il sole), è evidente che la persona che ha conoscenza sono io stesso. Quindi, quando sono consapevole del vedere il sole, l'intero fatto con cui ho conoscenza è"Sé stesso che ha conoscenza del dato sensoriale".

Inoltre, conosciamo la verità"Io ho familiarità con questo dato sensoriale". È difficile capire come potremmo conoscere questa verità, o persino comprenderne il significato, se non avessimo familiarità con qualcosa che chiamiamo"Io". Non sembra necessario supporre che abbiamo familiarità con una persona più o meno permanente, la stessa oggi come ieri, ma sembra che dobbiamo avere familiarità con quella cosa, qualunque sia la sua natura, che vede il sole e ha familiarità con i dati sensoriali. Quindi, in un certo senso sembrerebbe che dobbiamo avere familiarità con il nostro Sé, in contrapposizione alle nostre esperienze particolari. Ma la questione è complessa e si possono addurre argomentazioni complicate da entrambe le parti. Pertanto, sebbene la familiarità con noi stessi sembri _probabilmente_ verificarsi, non è saggio affermare che avvenga indubbiamente.

Possiamo quindi riassumere come segue quanto detto riguardo alla conoscenza delle cose esistenti. Abbiamo conoscenza, attraverso la sensazione, dei dati dei sensi esterni e, attraverso l'introspezione, dei dati di ciò che potremmo definire il senso interiore: pensieri, sentimenti, desideri, ecc.; abbiamo conoscenza, attraverso la memoria, delle cose che sono state dati sia dei sensi esterni che del senso interiore. Inoltre, è probabile, sebbene non certo, che abbiamo conoscenza del Sé, in quanto ciò che è consapevole delle cose o che nutre desideri verso le cose.

Oltre alla nostra conoscenza di cose particolari esistenti, abbiamo anche conoscenza di ciò che chiameremo _universali_, vale a dire idee generali, come _bianchezza_, _diversità_, _fratellanza_ e così via. Ogni frase completa deve contenere almeno una parola che rappresenti un universale, poiché tutti i verbi hanno un significato universale. Torneremo sugli universali più avanti, nel Capitolo IX; per ora, è sufficiente guardarsi dal supporre che tutto ciò di cui possiamo avere conoscenza debba essere qualcosa di particolare ed esistente. La consapevolezza degli universali si chiama _concepire_, e un universale di cui siamo consapevoli si chiama _concetto_.

Si noterà che tra gli oggetti con cui abbiamo familiarità non sono inclusi gli oggetti fisici (in contrapposizione ai dati sensoriali), né le menti altrui. Queste cose ci sono note attraverso ciò che io chiamo”conoscenza per descrizione", che ora dobbiamo esaminare.

Per”descrizione”intendo qualsiasi frase della forma”un tale”o”il tale". Una frase della forma”un tale”la chiamerò”descrizione ambigua"; una frase della forma”il tale”(al singolare) la chiamerò”descrizione definita". Quindi”un uomo”è una descrizione ambigua, mentre”l'uomo con la maschera di ferro”è una descrizione definita. Ci sono diversi problemi legati alle descrizioni ambigue, ma li tralascerò, poiché non riguardano direttamente l’argomento che stiamo trattando, ovvero la natura della nostra conoscenza degli oggetti nei casi in cui sappiamo che esiste un oggetto che corrisponde a una descrizione definita, pur non avendo familiarità con tale oggetto. Questa è una questione che riguarda esclusivamente le descrizioni definite. Pertanto, nel seguito, parlerò semplicemente di”descrizioni”quando intendo”descrizioni definite". Pertanto, per descrizione si intenderà qualsiasi frase della forma”tale e tale”al singolare.Diremo che un oggetto è”noto per descrizione”quando sappiamo che è”quel tale", cioè quando sappiamo che esiste un solo oggetto, e nessun altro, che possiede una certa proprietà; e in genere si intenderà che non abbiamo conoscenza dello stesso oggetto per familiarità. Sappiamo che l'uomo con la maschera di ferro è esistito e molte proposizioni sono note su di lui; ma non sappiamo chi fosse. Sappiamo che il candidato che otterrà più voti sarà eletto e, in questo caso, è molto probabile che conosciamo anche (nell'unico senso in cui si può conoscere qualcuno) l'uomo che è, di fatto, il candidato che otterrà più voti; ma non sappiamo quale dei candidati sia, cioè non conosciamo alcuna proposizione della forma”A è il candidato che otterrà più voti”dove A è uno dei candidati per nome. Diremo di avere una”conoscenza meramente descrittiva”di tale cosa quando, sebbene sappiamo che tale cosa esiste e sebbene possiamo eventualmente avere familiarità con l'oggetto che, di fatto, è tale cosa, non conosciamo tuttavia alcuna proposizione”_a_ è tale cosa", dove _a_ è qualcosa con cui abbiamo familiarità. Quando diciamo”il tale esiste", intendiamo che esiste un solo oggetto che è il tale. La proposizione”_a_ è il tale”significa che _a_ possiede la proprietà tale, e nessun altro la possiede. ”Il signor A. è il candidato unionista per questo collegio elettorale”significa”il signor A. è un candidato unionista per questo collegio elettorale, e nessun altro lo è".”Il candidato unionista per questo collegio elettorale esiste”significa”qualcuno è un candidato unionista per questo collegio elettorale, e nessun altro lo è". Pertanto, quando conosciamo un oggetto che è il tale, sappiamo che il tale esiste; ma possiamo sapere che il tale esiste anche

quando non conosciamo alcun oggetto che sappiamo essere il tale, e persino quando non conosciamo alcun oggetto che, di fatto, sia il tale.

Le parole comuni, persino i nomi propri, sono in realtà descrizioni. Vale a dire, il pensiero di una persona che usa correttamente un nome proprio può essere espresso esplicitamente solo se sostituiamo il nome proprio con una descrizione. Inoltre, la descrizione necessaria per esprimere il pensiero varia da persona a persona, o anche per la stessa persona in momenti diversi. L'unica cosa costante (finché il nome è usato correttamente) è l'oggetto a cui il nome si riferisce. Ma finché questo rimane costante, la descrizione specifica in questione di solito non fa alcuna differenza per la verità o la falsità della proposizione in cui il nome compare.

Facciamo qualche esempio. Supponiamo che venga fatta un'affermazione su Bismarck. Ipotizzando che esista una conoscenza diretta di sé stessi, Bismarck stesso avrebbe potuto usare il proprio nome per designare la persona specifica che conosceva. In questo caso, se avesse espresso un giudizio su se stesso, egli stesso sarebbe stato parte integrante del giudizio. Qui il nome proprio ha l'uso diretto che sempre desidera avere, in quanto rappresenta semplicemente un determinato oggetto, e non una descrizione dell'oggetto. Ma se una persona che conosceva Bismarck avesse espresso un giudizio su di lui, il caso sarebbe diverso. Ciò con cui questa persona aveva familiarità erano determinati dati sensoriali che collegava (giustamente, supponiamo) al corpo di Bismarck. Il suo corpo, come oggetto fisico, e ancor più la sua mente, erano conosciuti solo come il corpo e la mente connessi a questi dati sensoriali. Ovvero, erano conosciuti per descrizione. Naturalmente, è in gran parte casuale quali caratteristiche dell'aspetto di una persona vengano in mente a un amico quando pensa a lui; quindi la descrizione che l'amico ha effettivamente in mente è accidentale. Il punto essenziale è che egli sa che le varie descrizioni si riferiscono tutte alla stessa persona, pur non conoscendola.

Quando noi, che non conoscevamo Bismarck, esprimiamo un giudizio su di lui, la descrizione che ci formiamo nella mente sarà probabilmente un insieme più o meno vago di conoscenze storiche, ben più di quanto sia necessario per identificarlo. Ma, a scopo illustrativo, supponiamo di considerarlo”il primo Cancelliere dell'Impero tedesco". Qui tutte le parole sono astratte, tranne”tedesco". La parola”tedesco", a sua volta, avrà significati diversi per persone diverse. Ad alcuni evocherà viaggi in Germania, ad altri l'aspetto della Germania sulla cartina geografica, e così via. Ma se vogliamo ottenere una descrizione che sappiamo essere applicabile, saremo costretti, a un certo punto, a fare riferimento a qualcosa di specifico che conosciamo. Tale riferimento è implicito in qualsiasi menzione del passato, del presente e del futuro (a differenza di date precise), o di un luogo e di un altro, o di ciò che altri ci hanno raccontato. Sembrerebbe quindi che, in un modo o nell'altro, una descrizione che si sa essere applicabile a un particolare debba implicare un riferimento a un particolare con cui abbiamo familiarità, affinché la nostra conoscenza della cosa descritta non sia semplicemente ciò che deriva logicamente dalla descrizione stessa. Ad esempio,”l'uomo più longevo”è una descrizione che coinvolge solo concetti universali, che devono applicarsi a un

uomo, ma non possiamo formulare giudizi su quest'uomo che implichino una conoscenza di lui che vada oltre quanto fornito dalla descrizione. Se, tuttavia, diciamo:”Il primo Cancelliere dell'Impero tedesco fu un abile diplomatico", possiamo essere certi della veridicità del nostro giudizio solo in virtù di qualcosa con cui abbiamo familiarità, di solito una testimonianza ascoltata o letta. A prescindere dalle informazioni che trasmettiamo agli altri, a prescindere dal fatto che Bismarck sia effettivamente presente e che dia importanza al nostro giudizio, il pensiero che realmente abbiamo contiene il particolare o i particolari coinvolti, e per il resto consiste interamente di concetti. Tutti i nomi di luoghi – Londra, Inghilterra, Europa, la Terra, il Sistema Solare – implicano, quando vengono utilizzati, descrizioni che partono da uno o più particolari a noi noti. Sospetto che persino l'Universo, così come considerato dalla metafisica, implichi una simile connessione con i particolari. In logica, al contrario, dove non ci occupiamo solo di ciò che esiste, ma di ciò che potrebbe esistere o essere, non vi è alcun riferimento a particolari concreti.

Sembrerebbe che, quando facciamo un'affermazione su qualcosa che conosciamo solo attraverso la descrizione, spesso _intendiamo_ fare la nostra affermazione non nella forma che implica la descrizione, ma riguardo alla cosa effettivamente descritta. Vale a dire, quando diciamo qualcosa su Bismarck, vorremmo, se potessimo, esprimere il giudizio che solo Bismarck può esprimere, ovvero il giudizio di cui egli stesso è parte integrante. In questo siamo necessariamente sconfitti, poiché il Bismarck in persona ci è sconosciuto. Sappiamo però che esiste un oggetto B, chiamato Bismarck, e che B era un abile diplomatico. Possiamo quindi _descrivere_ la proposizione che vorremmo affermare, ovvero 'B era un abile diplomatico', dove B è l'oggetto che era Bismarck. Se descriviamo Bismarck come”il primo Cancelliere dell'Impero tedesco", la proposizione che vorremmo affermare può essere descritta come”la proposizione che afferma, riguardo all'oggetto concreto che fu il primo Cancelliere dell'Impero tedesco, che questo oggetto era un abile diplomatico". Ciò che ci permette di comunicare nonostante le diverse descrizioni che utilizziamo è la consapevolezza che esiste una proposizione vera riguardante il Bismarck in questione, e che, per quanto possiamo variare la descrizione (purché sia corretta), la proposizione descritta rimane la stessa. Questa proposizione, che viene descritta e di cui sappiamo essere vera, è ciò che ci interessa; tuttavia, non conosciamo la proposizione in sé, pur sapendo che è vera. Si noterà che esistono diverse fasi di allontanamento dalla conoscenza dei particolari: c'è Bismarck per chi lo conosceva; Bismarck per chi lo conosce solo attraverso la storia; l'uomo dalla maschera di ferro; l'uomo più longevo. Queste figure sono progressivamente più distanti dalla conoscenza dei particolari; la prima si avvicina alla conoscenza più vicina possibile a quella di un'altra persona; nella seconda, si dirà che sappiamo ancora”chi era Bismarck"; nella terza, non sappiamo chi fosse l'uomo dalla maschera di ferro, sebbene possiamo conoscere molte proposizioni su di lui che non sono logicamente deducibili dal fatto che indossasse una maschera di ferro; nella quarta, infine, non sappiamo nulla al di là di ciò che è logicamente deducibile dalla definizione dell'uomo. Una gerarchia simile si riscontra anche nell'ambito degli universali. Molti universali, come molti particolari, ci sono noti solo attraverso la descrizione. Ma qui, come nel caso dei particolari, la conoscenza di

ciò che è noto per descrizione è in ultima analisi riconducibile alla conoscenza di ciò che è noto per conoscenza diretta.

Il principio fondamentale nell'analisi delle proposizioni contenenti descrizioni è il seguente: _Ogni proposizione che possiamo comprendere deve essere composta interamente da elementi che conosciamo_.

In questa fase non tenteremo di rispondere a tutte le obiezioni che potrebbero essere sollevate contro questo principio fondamentale. Per ora, ci limiteremo a sottolineare che, in un modo o nell'altro, deve essere possibile confutare tali obiezioni, poiché è quasi inconcepibile che si possa esprimere un giudizio o formulare un'ipotesi senza sapere di cosa si sta giudicando o ipotizzando. Dobbiamo attribuire un significato alle parole che usiamo, se vogliamo parlare in modo significativo e non emettere solo rumore; e il significato che attribuiamo alle nostre parole deve essere qualcosa che conosciamo. Così, ad esempio, quando facciamo un'affermazione su Giulio Cesare, è chiaro che Giulio Cesare stesso non è davanti ai nostri occhi, poiché non lo conosciamo. Abbiamo in mente una descrizione di Giulio Cesare:"l'uomo che fu assassinato alle Idi di marzo","il fondatore dell'Impero romano"o, forse, semplicemente"l'uomo il cui nome era Giulio Cesare". (In quest'ultima descrizione, _Giulio Cesare_ è un rumore o una forma che conosciamo.) Quindi la nostra affermazione non significa esattamente ciò che sembra significare, ma significa qualcosa che implica, invece di Giulio Cesare, una descrizione di lui composta interamente da particolari e universali che conosciamo.

L'importanza principale della conoscenza descrittiva risiede nel fatto che ci permette di trascendere i limiti della nostra esperienza personale. Nonostante possiamo conoscere solo verità composte interamente da termini che abbiamo sperimentato direttamente, possiamo tuttavia acquisire conoscenza descrittiva di cose che non abbiamo mai sperimentato. Data la ristrettezza della nostra esperienza immediata, questo risultato è fondamentale e, finché non lo comprenderemo, gran parte della nostra conoscenza rimarrà misteriosa e quindi dubbia. CAPITOLO VI SULL'INDUZIONE

In quasi tutte le nostre precedenti discussioni ci siamo concentrati sul tentativo di chiarire i nostri dati in termini di conoscenza dell'esistenza. Quali sono le cose nell'universo la cui esistenza ci è nota perché ne abbiamo familiarità? Finora, la nostra risposta è stata che abbiamo familiarità con i nostri dati sensoriali e, probabilmente, con noi stessi. Sappiamo che questi esistono. E sappiamo che i dati sensoriali passati, che ricordiamo, sono esistiti in passato. Questa conoscenza fornisce i nostri dati.Ma se vogliamo essere in grado di trarre inferenze da questi dati – se vogliamo conoscere l'esistenza della materia, di altre persone, del passato precedente alla nostra memoria individuale, o del futuro – dobbiamo conoscere principi generali di qualche tipo mediante i quali tali inferenze possano essere tratte. Dobbiamo sapere che l'esistenza di un certo tipo di cosa, A, è un segno dell'esistenza di un altro tipo di cosa, B, o contemporaneamente ad A o in un momento precedente o successivo, come, ad esempio, il tuono è un segno dell'esistenza precedente del fulmine. Se non lo sapessimo, non potremmo mai estendere la nostra conoscenza oltre la sfera della

nostra esperienza privata; e questa sfera, come abbiamo visto, è estremamente limitata. La questione che ora dobbiamo considerare è se tale estensione sia possibile e, in caso affermativo, come si realizza.

Prendiamo come esempio una questione sulla quale nessuno di noi, in realtà, nutre il minimo dubbio. Siamo tutti convinti che il sole sorgerà domani. Perché? Questa convinzione è una mera conseguenza cieca dell'esperienza passata, oppure può essere giustificata come una credenza ragionevole? Non è facile trovare un criterio per giudicare se una credenza di questo tipo sia ragionevole o meno, ma possiamo almeno accertare quali credenze generali sarebbero sufficienti, se vere, a giustificare il giudizio che il sole sorgerà domani, e i molti altri giudizi simili su cui si basano le nostre azioni.

È ovvio che se ci venisse chiesto perché crediamo che il sole sorgerà domani, risponderemmo naturalmente:"Perché è sempre sorto ogni giorno". Abbiamo la ferma convinzione che sorgerà in futuro, perché è sorto in passato. Se ci venisse chiesto perché crediamo che continuerà a sorgere come finora, potremmo appellarci alle leggi del moto: la Terra, diremo, è un corpo che ruota liberamente, e tali corpi non cessano di ruotare a meno che qualcosa non interferisca dall'esterno, e non c'è nulla all'esterno che possa interferire con la Terra da qui a domani. Certo, si potrebbe dubitare della nostra assoluta certezza che non ci sia nulla all'esterno a interferire, ma questo non è il dubbio interessante. Il dubbio interessante riguarda il fatto che le leggi del moto rimarranno in vigore fino a domani. Se questo dubbio venisse sollevato, ci troveremmo nella stessa situazione di quando fu sollevato per la prima volta il dubbio sull'alba. L'unica ragione per credere che le leggi del moto rimarranno in vigore è che finora hanno funzionato, per quanto la nostra conoscenza del passato ci permetta di giudicare. È vero che abbiamo una maggiore mole di prove dal passato a favore delle leggi del moto rispetto a quelle a favore dell'alba, perché l'alba è solo un caso particolare di adempimento delle leggi del moto, e ci sono innumerevoli altri casi particolari. Ma la vera domanda è: un qualsiasi numero di casi in cui una legge si è adempiuta nel passato fornisce la prova che si adempirà anche in futuro? In caso contrario, diventa evidente che non abbiamo alcun motivo per aspettarci che il sole sorga domani, o che il pane che mangeremo al prossimo pasto non ci avveleni, o per qualsiasi altra aspettativa quasi inconscia che controlla la nostra vita quotidiana. Va osservato che tutte queste aspettative sono solo probabili; Pertanto non dobbiamo cercare una prova che esse _debbano_ necessariamente adempiersi, ma solo qualche ragione a favore dell'ipotesi che sia _probabile_ che si adempiano.

Ora, nell'affrontare questa questione, dobbiamo innanzitutto fare un'importante distinzione, senza la quale rischieremmo presto di incorrere in irrimediabili confusioni. L'esperienza ci ha dimostrato che, finora, la frequente ripetizione di una successione o coesistenza uniforme è stata la causa della nostra aspettativa della stessa successione o coesistenza in occasione successiva. Il cibo che ha un certo aspetto generalmente ha un certo sapore, ed è un duro colpo per le nostre aspettative scoprire che l'aspetto familiare è associato a un sapore insolito. Le cose che vediamo vengono associate, per abitudine, a determinate sensazioni

tattili che ci aspettiamo di provare toccandole; uno degli orrori di un fantasma (in molte storie di fantasmi) è che non ci dà alcuna sensazione tattile. Le persone non istruite che vanno all'estero per la prima volta sono talmente sorprese da essere incredule quando scoprono che la loro lingua madre non viene compresa.

E questo tipo di associazione non è limitata agli uomini; è molto forte anche negli animali. Un cavallo che è stato spesso condotto lungo una certa strada si oppone al tentativo di portarlo in una direzione diversa. Gli animali domestici si aspettano di ricevere cibo quando vedono la persona che di solito li nutre. Sappiamo che tutte queste aspettative piuttosto grossolane di uniformità possono essere fuorvianti. L'uomo che ha nutrito il pollo ogni giorno per tutta la sua vita alla fine gli torce il collo, dimostrando che una visione più raffinata dell'uniformità della natura sarebbe stata utile al pollo.

Ma nonostante la natura fuorviante di tali aspettative, esse esistono comunque. Il semplice fatto che qualcosa sia accaduto un certo numero di volte induce animali e uomini ad aspettarsi che accada di nuovo. Così, i nostri istinti ci portano certamente a credere che il sole sorgerà domani, ma potremmo non trovarci in una posizione migliore di quella di una gallina a cui viene improvvisamente spezzato il collo. Dobbiamo quindi distinguere il fatto che le uniformità passate _causino_ aspettative sul futuro, dalla questione se esista un fondamento ragionevole per dare peso a tali aspettative dopo che è stata sollevata la questione della loro validità. Il problema che dobbiamo discutere è se ci sia qualche ragione per credere in quella che viene chiamata”l'uniformità della natura". Credere nell'uniformità della natura significa credere che tutto ciò che è accaduto o accadrà sia un esempio di una legge generale a cui non esistono eccezioni. Le rozze aspettative che abbiamo considerato sono tutte soggette a eccezioni e, pertanto, suscettibili di deludere chi le nutre. Ma la scienza di solito presuppone, almeno come ipotesi di lavoro, che le regole generali che ammettono eccezioni possano essere sostituite da regole generali che non ne ammettono.”I corpi non sostenuti in aria cadono”è una regola generale a cui palloncini e aeroplani fanno eccezione. Ma le leggi del moto e la legge di gravitazione universale, che spiegano il fatto che la maggior parte dei corpi cade, spiegano anche il fatto che palloncini e aeroplani possono salire; quindi le leggi del moto e la legge di gravitazione universale non sono soggette a queste eccezioni.

La convinzione che il sole sorgerà domani potrebbe essere smentita se la Terra entrasse improvvisamente in contatto con un corpo celeste di grandi dimensioni che ne interrompesse la rotazione; ma le leggi del moto e la legge di gravitazione universale non verrebbero violate da un simile evento. Il compito della scienza è quello di trovare uniformità, come le leggi del moto e la legge di gravitazione universale, alle quali, per quanto ci è noto, non esistono eccezioni. In questa ricerca la scienza ha avuto un notevole successo, e si può ammettere che tali uniformità si siano mantenute finora. Questo ci riporta alla domanda: abbiamo qualche ragione, supponendo che siano sempre state valide in passato, per supporre che lo saranno anche in futuro?

È stato sostenuto che abbiamo motivo di credere che il futuro assomiglierà al passato, perché ciò che era futuro è costantemente diventato passato, e si è sempre rivelato simile al passato, cosicché in realtà abbiamo esperienza del futuro, ovvero di tempi che in precedenza erano futuri, che possiamo chiamare futuri passati. Ma un simile argomento in realtà non tiene conto della questione in esame. Abbiamo esperienza di futuri passati, ma non di futuri futuri, e la domanda è: i futuri futuri assomiglieranno ai futuri passati? A questa domanda non si può rispondere con un argomento che parta solo dai futuri passati. Dobbiamo quindi ancora cercare un principio che ci permetta di sapere che il futuro seguirà le stesse leggi del passato.

Il riferimento al futuro in questa domanda non è essenziale. La stessa domanda si pone quando applichiamo le leggi che operano nella nostra esperienza a eventi passati di cui non abbiamo alcuna conoscenza diretta, come ad esempio in geologia o nelle teorie sull'origine del Sistema Solare. La domanda che dobbiamo realmente porci è:"Quando si è constatato che due fenomeni sono spesso associati, e non si conosce alcun caso in cui l'uno si verifichi senza l'altro, il verificarsi di uno dei due, in un caso nuovo, fornisce un valido motivo per aspettarsi anche l'altro?". Dalla nostra risposta a questa domanda deve dipendere la validità di tutte le nostre aspettative riguardo al futuro, di tutti i risultati ottenuti per induzione e, in effetti, praticamente di tutte le convinzioni su cui si fonda la nostra vita quotidiana.

Bisogna innanzitutto ammettere che il fatto che due cose siano state trovate spesso insieme e mai separate non è, di per sé, sufficiente a dimostrare in modo inequivocabile che saranno trovate insieme anche nel prossimo caso che esamineremo. Il massimo che possiamo sperare è che più spesso le cose vengono trovate insieme, più probabile diventi che vengano trovate insieme anche in futuro e che, se sono state trovate insieme abbastanza spesso, la probabilità si avvicini alla certezza. Non potrà mai raggiungere la certezza assoluta, perché sappiamo che, nonostante le frequenti ripetizioni, a volte si verifica un errore all'ultimo momento, come nel caso del pollo a cui viene spezzato il collo. Pertanto, la probabilità è tutto ciò che dovremmo cercare.Si potrebbe obiettare, in opposizione alla tesi che sosteniamo, che sappiamo che tutti i fenomeni naturali sono soggetti al dominio di una legge e che, talvolta, sulla base dell'osservazione, possiamo constatare che solo una legge può effettivamente descrivere i fatti del caso. A questa obiezione si possono dare due risposte. La prima è che, anche se una legge senza eccezioni si applicasse al nostro caso, in pratica non potremmo mai essere certi di aver scoperto quella legge e non una che presenta delle eccezioni. La seconda è che il dominio della legge sembrerebbe essere di per sé solo probabile, e che la nostra convinzione che esso si manterrà valido in futuro, o in casi non esaminati nel passato, si fonda proprio sul principio che stiamo analizzando.

Il principio che stiamo esaminando può essere chiamato _principio di induzione_, e le sue due parti possono essere formulate come segue:

(a) Quando si è constatato che una cosa di un certo tipo A è associata a una cosa di un certo altro tipo B, e non è mai stata constatata dissociata da una cosa del tipo B, maggiore è il numero di casi in cui A e B sono state associate, maggiore è la probabilità che siano associate in un nuovo caso in cui si sa che una di esse è presente;

(b) Nelle stesse circostanze, un numero sufficiente di casi di associazione renderà la probabilità di una nuova associazione quasi certa, e la farà tendere alla certezza illimitata.

Come appena affermato, il principio si applica solo alla verifica della nostra aspettativa in un singolo caso nuovo. Ma vogliamo anche sapere che esiste una probabilità a favore della legge generale secondo cui le cose del tipo A sono _sempre_ associate alle cose del tipo B, a condizione che sia noto un numero sufficiente di casi di associazione e che non siano noti casi di mancata associazione. La probabilità della legge generale è ovviamente inferiore alla probabilità del caso particolare, poiché se la legge generale è vera, anche il caso particolare deve essere vero, mentre il caso particolare può essere vero senza che la legge generale sia vera. Tuttavia, la probabilità della legge generale aumenta con le ripetizioni, proprio come la probabilità del caso particolare. Possiamo quindi ripetere le due parti del nostro principio per quanto riguarda la legge generale, come segue: (a) Quanto maggiore è il numero di casi in cui una cosa del tipo A è stata trovata associata a una cosa del tipo B, tanto più probabile è (se non si conoscono casi di mancata associazione) che A sia sempre associata a B;

(b) Nelle stesse circostanze, un numero sufficiente di casi di associazione di A con B renderà quasi certo che A è sempre associato a B, e farà sì che questa legge generale si avvicini alla certezza illimitata.

Va notato che la probabilità è sempre relativa a determinati dati. Nel nostro caso, i dati sono semplicemente i casi noti di coesistenza di A e B. Potrebbero esserci altri dati, che potrebbero essere presi in considerazione, e che altererebbero significativamente la probabilità. Ad esempio, un uomo che avesse visto moltissimi cigni bianchi potrebbe sostenere, in base al nostro principio, che in base ai dati fosse probabile che tutti i cigni fossero bianchi, e questo potrebbe essere un argomento perfettamente valido. L'argomento non viene smentito dal fatto che alcuni cigni siano neri, perché un evento può benissimo verificarsi nonostante alcuni dati lo rendano improbabile. Nel caso dei cigni, un uomo potrebbe sapere che il colore è una caratteristica molto variabile in molte specie animali e che, pertanto, un'induzione sul colore è particolarmente soggetta a errori. Ma questa conoscenza costituirebbe un nuovo dato, e non dimostrerebbe affatto che la probabilità relativa ai nostri dati precedenti sia stata stimata in modo errato. Il fatto, quindi, che spesso le cose non corrispondano alle nostre aspettative non dimostra che le nostre aspettative non saranno _probabilmente_ soddisfatte in un dato caso o in una data classe di casi. Pertanto, il nostro principio induttivo non può in alcun modo essere _smentito_ da un appello all'esperienza.Il principio induttivo, tuttavia, è altrettanto incapace di essere dimostrato tramite un appello all'esperienza. L'esperienza potrebbe teoricamente confermare il principio induttivo per quanto riguarda i casi già esaminati; ma per quanto riguarda i casi non ancora esaminati, è solo il principio induttivo che può giustificare qualsiasi inferenza da ciò che è stato esaminato a ciò che non è stato esaminato. Tutti gli argomenti che, sulla base dell'esperienza, argomentano riguardo al futuro o alle parti non ancora esperite del passato o del presente, presuppongono il principio induttivo; pertanto non possiamo mai usare l'esperienza per dimostrare il principio induttivo senza cadere in una petizione di principio.

Dobbiamo quindi o accettare il principio induttivo sulla base della sua intrinseca evidenza, oppure rinunciare a qualsiasi giustificazione delle nostre aspettative sul futuro. Se il principio non è valido, non abbiamo motivo di aspettarci che il sole sorga domani, di aspettarci che il pane sia più nutriente di una pietra, o di aspettarci che se ci buttiamo dal tetto cadremo. Quando vediamo avvicinarsi quello che sembra il nostro migliore amico, non avremo motivo di supporre che il suo corpo non sia abitato dalla mente del nostro peggior nemico o di un perfetto sconosciuto. Tutta la nostra condotta si basa su associazioni che hanno funzionato in passato e che quindi consideriamo probabili funzionanti in futuro; e questa probabilità dipende, per la sua validità, dal principio induttivo. I principi generali della scienza, come la credenza nel regno della legge e la convinzione che ogni evento debba avere una causa, dipendono dal principio induttivo tanto quanto le credenze della vita quotidiana. Tutti questi principi generali sono creduti perché l'umanità ha trovato innumerevoli esempi della loro verità e nessun esempio della loro falsità. Ma ciò non fornisce alcuna prova della loro verità futura, a meno che non si assuma il principio induttivo.

Pertanto, tutta la conoscenza che, sulla base dell'esperienza, ci dice qualcosa su ciò che non viene sperimentato, si fonda su una credenza che l'esperienza non può né confermare né confutare, ma che, almeno nelle sue applicazioni più concrete, sembra essere radicata in noi tanto quanto molti dei fatti dell'esperienza. L'esistenza e la giustificazione di tali credenze – poiché il principio induttivo, come vedremo, non è l'unico esempio – sollevano alcuni dei problemi più difficili e dibattuti della filosofia. Nel prossimo capitolo, prenderemo brevemente in considerazione cosa si può dire a sostegno di tale conoscenza, qual è la sua portata e il suo grado di certezza.

CAPITOLO VII SULLA NOSTRA CONOSCENZA DEI PRINCIPI GENERALI

Nel capitolo precedente abbiamo visto che il principio di induzione, pur essendo necessario alla validità di tutti gli argomenti basati sull'esperienza, non è di per sé dimostrabile empiricamente, eppure viene accettato senza esitazione da tutti, almeno in tutte le sue applicazioni concrete. In queste caratteristiche il principio di induzione non è un caso isolato. Esistono numerosi altri principi che non possono essere dimostrati o confutati empiricamente, ma che vengono utilizzati in argomentazioni che partono da ciò che è esperito.

Alcuni di questi principi hanno prove persino più solide del principio di induzione, e la loro conoscenza ha lo stesso grado di certezza della conoscenza dell'esistenza dei dati sensoriali. Essi costituiscono il mezzo per trarre inferenze da ciò che è dato dalla sensazione; e affinché ciò che inferiamo sia vero, è altrettanto necessario che i nostri principi di inferenza siano veri quanto lo è che i nostri dati siano veri. I principi di inferenza tendono a essere trascurati proprio per la loro ovvietà: l'assunto implicito viene accettato senza che ce ne rendiamo conto. Ma è molto importante comprendere l'uso dei principi di inferenza, se si vuole ottenere una teoria corretta della conoscenza; poiché la nostra conoscenza di essi solleva questioni interessanti e complesse.

In tutta la nostra conoscenza dei principi generali, ciò che accade realmente è che prima di tutto ci rendiamo conto di una particolare applicazione del principio, e poi ci rendiamo conto che la particolarità è irrilevante e che esiste una generalità che può essere affermata con altrettanta verità. Questo è ovviamente familiare in ambiti come l'insegnamento dell'aritmetica:”due più due fa quattro”viene appreso prima nel caso di una particolare coppia di coppie, poi in un altro caso particolare, e così via, finché alla fine diventa possibile vedere che è vero per qualsiasi coppia di coppie. La stessa cosa accade con i principi logici. Supponiamo che due uomini stiano discutendo su che giorno del mese sia. Uno di loro dice:”Almeno ammetterai che se ieri era il 15, oggi deve essere il 16".”Sì", dice l'altro,”lo ammetto".”E tu lo sai", continua il primo,”che ieri era il 15, perché hai cenato con Jones, e il tuo diario ti dirà che era il 15". «Sì», dice il secondo; «quindi oggi è il 16».

Ora, un simile ragionamento non è difficile da seguire; e se si ammette che le sue premesse siano effettivamente vere, nessuno negherà che anche la conclusione debba essere vera. Ma la sua verità dipende da un esempio di un principio logico generale. Il principio logico è il seguente:”Supponiamo che si sappia che _se_ questo è vero, allora anche quello è vero. Supponiamo che si sappia anche che questo _è_ vero, allora ne consegue che anche quello è vero". Quando si verifica che se questo è vero, anche quello è vero, diremo che questo 'implica’quello, e che quello 'consegue’da questo. Quindi il nostro principio afferma che se questo implica quello, e questo è vero, allora anche quello è vero. In altre parole, 'tutto ciò che è implicato da una proposizione vera è vero', o 'tutto ciò che segue da una proposizione vera è vero'. Questo principio è realmente coinvolto – o perlomeno, vi sono esempi concreti di esso – in tutte le dimostrazioni. Ogni volta che una cosa in cui crediamo viene usata per dimostrare qualcos'altro, in cui di conseguenza crediamo, questo principio è rilevante. Se qualcuno chiede:”Perché dovrei accettare i risultati di argomentazioni valide basate su premesse vere?", possiamo rispondere solo appellandoci al nostro principio. In effetti, la verità del principio è indiscutibile, e la sua ovvietà è tale che a prima vista sembra quasi banale. Tali principi, tuttavia, non sono banali per il filosofo, poiché dimostrano che possiamo avere una conoscenza indubitabile che non deriva in alcun modo da oggetti sensibili.

Il principio sopra esposto è solo uno di una serie di principi logici autoevidenti. Almeno alcuni di questi principi devono essere accettati prima che qualsiasi argomentazione o dimostrazione diventi possibile. Quando alcuni di essi sono accettati, altri possono essere dimostrati, sebbene questi ultimi, purché semplici, siano altrettanto ovvi dei principi dati per scontati. Senza una ragione valida, tre di questi principi sono stati tradizionalmente individuati e denominati”Leggi del Pensiero".

Sono i seguenti:

(1) _La legge dell'identità_: 'Tutto ciò che è, è.'

(2) _La legge della contraddizione_: 'Nulla può essere e non essere allo stesso tempo.'

(3) _La legge del terzo escluso_: 'O ogni cosa deve essere o non essere.'

Queste tre leggi sono esempi di principi logici autoevidenti, ma non sono in realtà più fondamentali o più autoevidenti di altri principi simili: ad esempio, quello che abbiamo appena considerato, che afferma che ciò che segue da una premessa vera è vero. Anche il nome”leggi del pensiero”è fuorviante, perché ciò che è importante non è il fatto che pensiamo in conformità a queste leggi, ma il fatto che le cose si comportino in conformità ad esse; in altre parole, il fatto che quando pensiamo in conformità ad esse pensiamo _veramente_. Ma questa è una questione complessa, alla quale dovremo tornare in seguito.

Oltre ai principi logici che ci permettono di dimostrare, a partire da una data premessa, che qualcosa è _certamente_ vero, esistono altri principi logici che ci permettono di dimostrare, a partire da una data premessa, che esiste una probabilità maggiore o minore che qualcosa sia vero. Un esempio di tali principi – forse il più importante – è il principio induttivo, che abbiamo esaminato nel capitolo precedente.

Una delle grandi controversie storiche in filosofia è quella tra le due scuole chiamate rispettivamente”empiristi”e”razionalisti". Gli empiristi – rappresentati al meglio dai filosofi britannici Locke, Berkeley e Hume – sostenevano che tutta la nostra conoscenza deriva dall'esperienza; i razionalisti – rappresentati dai filosofi continentali del XVII secolo, in particolare Cartesio e Leibniz – sostenevano che, oltre a ciò che conosciamo attraverso l'esperienza, esistono certe”idee innate”e”principi innati”che conosciamo indipendentemente dall'esperienza. Ora è possibile stabilire con una certa sicurezza la veridicità o la falsità di queste scuole opposte. Bisogna ammettere, per le ragioni già esposte, che i principi logici ci sono noti e non possono essere dimostrati dall'esperienza, poiché ogni dimostrazione li presuppone. In questo, dunque, che era il punto più importante della controversia, i razionalisti avevano ragione.

D'altra parte, anche quella parte della nostra conoscenza che è _logicamente_ indipendente dall'esperienza (nel senso che l'esperienza non può provarla) è comunque suscitata e causata dall'esperienza stessa. È in occasione di esperienze particolari che veniamo a conoscenza delle leggi generali che le loro connessioni esemplificano. Sarebbe certamente assurdo supporre che esistano principi innati nel senso che i bambini nascano con la conoscenza di tutto ciò che gli uomini conoscono e che non può essere dedotta da ciò che si sperimenta. Per questo motivo, il termine 'innato’non verrebbe più utilizzato per descrivere la nostra conoscenza dei principi logici. L'espressione '_a priori_’è meno discutibile ed è più comune negli autori moderni. Pertanto, pur ammettendo che tutta la conoscenza sia suscitata e causata dall'esperienza, sosterremo tuttavia che una certa conoscenza è _a priori_, nel senso che l'esperienza che ci fa pensare ad essa non è sufficiente a provarla, ma si limita a dirigere la nostra attenzione in modo tale da farci percepirne la verità senza richiedere alcuna prova dall'esperienza.

C'è un altro punto di grande importanza, in cui gli empiristi avevano ragione rispetto ai razionalisti. Non si può conoscere l'esistenza di nulla se non per mezzo dell'esperienza. Vale a dire, se vogliamo dimostrare che qualcosa di cui non abbiamo esperienza diretta esiste, dobbiamo avere tra le nostre premesse l'esistenza di una o più cose di cui abbiamo

esperienza diretta. La nostra convinzione che l'Imperatore della Cina esista, ad esempio, si basa sulla testimonianza, e la testimonianza consiste, in ultima analisi, in dati sensoriali visti o uditi leggendo o ascoltando. I razionalisti credevano che, da considerazioni generali su ciò che deve essere, avrebbero potuto dedurre l'esistenza di questo o quello nel mondo reale. In questa convinzione sembrano essersi sbagliati. Tutta la conoscenza che possiamo acquisire a priori sull'esistenza sembra essere ipotetica: ci dice che se una cosa esiste, deve esisterne un'altra, o, più in generale, che se una proposizione è vera, deve esserlo anche un'altra. Ciò è esemplificato dai principi che abbiamo già trattato, come"se questo è vero, e questo implica che, allora anche quello è vero", oppure"se questo e quello sono stati ripetutamente trovati collegati, probabilmente lo saranno anche nella prossima occasione in cui uno di essi verrà trovato". Pertanto, la portata e il potere dei principi a priori sono strettamente limitati. Ogni conoscenza dell'esistenza di qualcosa deve dipendere in parte dall'esperienza. Quando qualcosa è noto immediatamente, la sua esistenza è nota solo per esperienza; quando si dimostra l'esistenza di qualcosa, senza che sia nota immediatamente, sia l'esperienza che i principi a priori devono essere necessari nella dimostrazione. La conoscenza è detta empirica quando si basa interamente o in parte sull'esperienza. Quindi, tutta la conoscenza che afferma l'esistenza è empirica, e l'unica conoscenza a priori riguardante l'esistenza è ipotetica, fornendo connessioni tra cose che esistono o potrebbero esistere, ma non fornendo un'esistenza effettiva. La conoscenza a priori non è tutta quella di tipo logico che abbiamo considerato finora. Forse l'esempio più importante di conoscenza a priori non logica è la conoscenza del valore etico. Non mi riferisco a giudizi su ciò che è utile o virtuoso, poiché tali giudizi richiedono premesse empiriche; mi riferisco a giudizi sulla desiderabilità intrinseca delle cose. Se qualcosa è utile, deve esserlo perché garantisce un fine; il fine, se ci siamo spinti abbastanza in là, deve avere valore di per sé, e non semplicemente perché è utile per un fine ulteriore. Pertanto, tutti i giudizi su ciò che è utile dipendono da giudizi su ciò che ha valore di per sé.

Giudichiamo, ad esempio, che la felicità sia più desiderabile della miseria, la conoscenza dell'ignoranza, la benevolenza dell'odio, e così via. Tali giudizi devono, almeno in parte, essere immediati e _a priori_. Come i nostri precedenti giudizi _a priori_, possono essere suscitati dall'esperienza, e anzi devono esserlo; poiché sembra impossibile giudicare se qualcosa abbia un valore intrinseco se non ne abbiamo fatto esperienza. Ma è abbastanza ovvio che non possono essere provati dall'esperienza; poiché il fatto che una cosa esista o non esista non può dimostrare né che sia un bene che esista né che sia un male. Lo studio di questo argomento appartiene all'etica, dove si deve stabilire l'impossibilità di dedurre ciò che dovrebbe essere da ciò che è. Nel presente contesto, è importante solo rendersi conto che la conoscenza di ciò che ha valore intrinseco è _a priori_ nello stesso senso in cui lo è la logica, vale a dire nel senso che la verità di tale conoscenza non può essere né provata né confutata dall'esperienza.Tutta la matematica pura è _a priori_, come la logica. Questa affermazione fu strenuamente negata dai filosofi empirici, i quali sostenevano che l'esperienza fosse la fonte della nostra conoscenza dell'aritmetica tanto quanto della nostra conoscenza della geografia. Essi affermavano che, attraverso l'esperienza ripetuta di vedere

due cose e altre due cose, e constatando che insieme formavano quattro cose, eravamo condotti per induzione alla conclusione che due cose e altre due cose avrebbero _sempre_ formato quattro cose in totale. Se, tuttavia, questa fosse la fonte della nostra conoscenza che due più due fa quattro, dovremmo procedere diversamente, nel convincerci della sua verità, rispetto al modo in cui effettivamente procediamo. In effetti, è necessario un certo numero di casi per farci pensare a due in modo astratto, piuttosto che a due monete, due libri, due persone o due di qualsiasi altro tipo specificato. Ma non appena siamo in grado di spogliare i nostri pensieri di particolari irrilevanti, diventiamo capaci di vedere il principio generale che due più due fa quattro; un singolo caso viene considerato _tipico_ e l'esame di altri casi diventa superfluo.[1]

[1] Cfr. A. N. Whitehead, _Introduzione alla matematica_ (Home University Library).

Lo stesso principio si ritrova in geometria. Se vogliamo dimostrare una proprietà di _tutti_ i triangoli, disegniamo un triangolo e ragioniamo su di esso; ma possiamo evitare di utilizzare qualsiasi proprietà che non sia condivisa da tutti gli altri triangoli, e quindi, dal nostro caso particolare, otteniamo un risultato generale. In realtà, non sentiamo che la nostra certezza che due più due faccia quattro aumenti con nuovi esempi, perché, non appena abbiamo visto la verità di questa proposizione, la nostra certezza diventa così grande da non poter essere ulteriormente aumentata. Inoltre, percepiamo una sorta di necessità nella proposizione”due più due fa quattro", che è assente persino nelle generalizzazioni empiriche meglio attestate. Tali generalizzazioni rimangono sempre semplici fatti: percepiamo che potrebbe esistere un mondo in cui siano false, sebbene nel mondo reale si verifichi che siano vere. In qualsiasi mondo possibile, al contrario, percepiamo che due più due farebbe quattro: questa non è una semplice constatazione, ma una necessità a cui tutto ciò che è reale e possibile deve conformarsi.

La questione può essere chiarita considerando una generalizzazione genuinamente empirica, come ad esempio”Tutti gli uomini sono mortali". È evidente che crediamo a questa proposizione, in primo luogo perché non si conosce alcun caso di uomo che viva oltre una certa età, e in secondo luogo perché sembrano esserci basi fisiologiche per pensare che un organismo come il corpo umano debba prima o poi deteriorarsi. Trascurando la seconda base e considerando semplicemente la nostra esperienza della mortalità umana, è chiaro che non dovremmo accontentarci di un singolo caso, chiaramente comprensibile, di un uomo che muore, mentre, nel caso di”due più due fa quattro", un singolo caso, se attentamente considerato, è sufficiente a convincerci che lo stesso debba accadere in qualsiasi altro caso. Inoltre, riflettendoci, possiamo essere costretti ad ammettere che potrebbe esserci qualche dubbio, per quanto lieve, sul fatto che _tutti_ gli uomini siano mortali. Questo può essere chiarito immaginando due mondi diversi, in uno dei quali esistono uomini immortali, mentre nell'altro due più due fa cinque. Quando Swift ci invita a considerare la razza degli Struldbug, esseri immortali, ci lasciamo trasportare dall'immaginazione. Ma un mondo in cui due più due fa cinque sembra appartenere a un livello completamente diverso. Sentiamo che un mondo del genere, se esistesse, sconvolgerebbe l'intero tessuto della nostra conoscenza e ci

ridurrebbe al dubbio più totale. Il fatto è che, in semplici giudizi matematici come”due più due fa quattro", e anche in molti giudizi logici, possiamo conoscere la proposizione generale senza inferirla da esempi, sebbene di solito sia necessario un esempio per chiarirci il significato della proposizione generale. Ecco perché il processo di deduzione, che procede dal generale al generale, o dal generale al particolare, così come il processo di induzione, che procede dal particolare al particolare, o dal particolare al generale, hanno una reale utilità. È un vecchio dibattito tra i filosofi se la deduzione fornisca mai una conoscenza nuova. Ora possiamo constatare che, almeno in certi casi, ciò accade. Se sappiamo già che due più due fa sempre quattro, e sappiamo che Brown e Jones sono due, e così anche Robinson e Smith, possiamo dedurre che Brown e Jones e Robinson e Smith sono quattro. Si tratta di una nuova conoscenza, non contenuta nelle nostre premesse, perché la proposizione generale”due più due fa quattro”non ci ha mai detto che esistessero persone come Brown, Jones, Robinson e Smith, e le premesse particolari non ci dicono che ce n'erano quattro, mentre la proposizione particolare dedotta ci dice entrambe queste cose.

Ma la novità della conoscenza è molto meno certa se prendiamo il classico esempio di deduzione che viene sempre presentato nei libri di logica, ovvero:”Tutti gli uomini sono mortali; Socrate è un uomo, quindi Socrate è mortale". In questo caso, ciò che sappiamo con certezza, al di là di ogni ragionevole dubbio, è che certi uomini, A, B, C, erano mortali, poiché, di fatto, sono morti. Se Socrate è uno di questi uomini, è sciocco percorrere la strada indiretta dell'affermazione”tutti gli uomini sono mortali”per arrivare alla conclusione che _probabilmente_ Socrate è mortale. Se Socrate non è uno degli uomini su cui si basa la nostra induzione, faremo comunque meglio a ragionare direttamente da A, B, C a Socrate, piuttosto che passare per la proposizione generale”tutti gli uomini sono mortali". Infatti , in base ai nostri dati, la probabilità che Socrate sia mortale è maggiore della probabilità che tutti gli uomini siano mortali. (Questo è ovvio, perché se tutti gli uomini sono mortali, lo è anche Socrate; ma se Socrate è mortale, non ne consegue che tutti gli uomini siano mortali.) Pertanto, giungeremo alla conclusione che Socrate è mortale con maggiore certezza se basiamo la nostra argomentazione su un approccio puramente induttivo piuttosto che partendo dal presupposto che”tutti gli uomini sono mortali”e poi ricorrendo alla deduzione.

Questo illustra la differenza tra proposizioni generali note a priori, come”due più due fa quattro", e generalizzazioni empiriche, come”tutti gli uomini sono mortali". Nel caso delle prime, la deduzione è la modalità di argomentazione corretta, mentre nel caso delle seconde, l'induzione è sempre teoricamente preferibile e garantisce una maggiore fiducia nella verità della nostra conclusione, poiché tutte le generalizzazioni empiriche sono più incerte dei casi specifici in cui si verificano.Abbiamo visto che esistono proposizioni note a priori, tra cui quelle della logica e della matematica pura, nonché le proposizioni fondamentali dell'etica. La domanda che ora dobbiamo porci è: com'è possibile che esista una tale conoscenza? E, più in particolare, come può esistere la conoscenza di proposizioni generali nei casi in cui non abbiamo esaminato tutte le istanze, e in effetti non potremo mai esaminarle tutte, perché il loro numero è infinito? Queste domande, sollevate per la prima

volta in modo prominente dal filosofo tedesco Kant (1724-1804), sono molto difficili e storicamente molto importanti.

CAPITOLO VIII COME È POSSIBILE UNA CONOSCENZA A PRIORI

Immanuel Kant è generalmente considerato il più grande dei filosofi moderni . Pur avendo vissuto la Guerra dei Sette Anni e la Rivoluzione Francese, non interruppe mai il suo insegnamento di filosofia a Königsberg, nella Prussia Orientale. Il suo contributo più significativo fu l'invenzione di quella che definì la filosofia"critica", la quale, partendo dal presupposto che esistano diverse forme di conoscenza, si interrogava su come tale conoscenza fosse possibile e, a partire dalla risposta a questo interrogativo, deduceva numerosi risultati metafisici sulla natura del mondo. La validità di questi risultati è certamente discutibile. Tuttavia, Kant merita indubbiamente due meriti: in primo luogo, per aver intuito che possediamo una conoscenza a priori non puramente"analitica", ovvero tale che l'opposto risulterebbe contraddittorio; in secondo luogo, per aver reso evidente l'importanza filosofica della teoria della conoscenza.

Prima di Kant, si riteneva generalmente che qualsiasi conoscenza fosse _a priori_ dovesse essere 'analitica'. Il significato di questa parola sarà meglio illustrato da alcuni esempi. Se dico: 'Un uomo calvo è un uomo', 'Una figura piatta è una figura', 'Un cattivo poeta è un poeta', formulo un giudizio puramente analitico: il soggetto di cui si parla possiede almeno due proprietà, di cui una viene scelta per essere affermata. Proposizioni come quelle sopra elencate sono banali e non verrebbero mai enunciate nella vita reale se non da un oratore che prepara il terreno per un sofisma. Sono chiamate 'analitiche"perché il predicato si ottiene semplicemente analizzando il soggetto. Prima di Kant si pensava che tutti i giudizi di cui si potesse essere certi _a priori_ fossero di questo tipo: che in tutti vi fosse un predicato che era solo una parte del soggetto di cui si affermava. Se così fosse, ci troveremmo in una chiara contraddizione se tentassimo di negare qualsiasi cosa che possa essere conosciuta a priori. "Un uomo calvo non è calvo"affermerebbe e negherebbe la calvizie dello stesso uomo, contraddicendosi quindi. Pertanto, secondo i filosofi precedenti a Kant, la legge di non contraddizione, che afferma che nulla può avere e non avere allo stesso tempo una certa proprietà, era sufficiente a stabilire la verità di ogni conoscenza a priori.Hume (1711-76), che precedette Kant, accettando la visione usuale su ciò che rende la conoscenza _a priori_, scoprì che, in molti casi che in precedenza erano stati ritenuti analitici, e in particolare nel caso di causa ed effetto, la connessione era in realtà sintetica. Prima di Hume, i razionalisti avevano almeno ipotizzato che l'effetto potesse essere logicamente dedotto dalla causa, a patto di possedere conoscenze sufficienti. Hume sostenne – correttamente, come oggi si ammetterebbe generalmente – che ciò non fosse possibile. Da qui dedusse la ben più dubbia proposizione che nulla potesse essere conosciuto _a priori_ sulla connessione tra causa ed effetto. Kant, che aveva ricevuto un'educazione nella tradizione razionalista, fu molto turbato dallo scetticismo di Hume e si sforzò di trovarvi una risposta. Egli comprese che non solo il nesso di causa ed effetto, ma tutte le proposizioni dell'aritmetica e della geometria, sono"sintetiche", cioè non analitiche: in tutte queste proposizioni, nessuna analisi del

soggetto rivelerà il predicato. Il suo esempio tipico era la proposizione 7 + 5 = 12. Fece notare, giustamente, che 7 e 5 devono essere sommati per dare 12: l'idea di 12 non è contenuta in essi, né tantomeno nell'idea di sommarli. Giunse così alla conclusione che tutta la matematica pura, sebbene _a priori_, è sintetica; e questa conclusione sollevò un nuovo problema di cui si sforzò di trovare una soluzione. La domanda che Kant pose all'inizio della sua filosofia, ovvero”Come è possibile la matematica pura?", è interessante e complessa, e ogni filosofia che non sia puramente scettica deve trovare una risposta. Abbiamo già visto che la risposta dei puri empiristi, secondo cui la nostra conoscenza matematica deriva per induzione da casi particolari, è inadeguata per due ragioni: in primo luogo, perché la validità del principio induttivo stesso non può essere dimostrata per induzione; in secondo luogo, perché le proposizioni generali della matematica, come”due più due fa sempre quattro", possono essere ovviamente conosciute con certezza considerando un singolo caso, e non traggono alcun vantaggio dall'enumerazione di altri casi in cui si sono dimostrate vere. Pertanto, la nostra conoscenza delle proposizioni generali della matematica (e lo stesso vale per la logica) deve essere spiegata in modo diverso dalla nostra conoscenza (meramente probabile) di generalizzazioni empiriche come”tutti gli uomini sono mortali".Il problema sorge dal fatto che tale conoscenza è generale, mentre ogni esperienza è particolare. Sembra strano che apparentemente siamo in grado di conoscere in anticipo alcune verità su cose particolari di cui non abbiamo ancora esperienza; ma non si può facilmente dubitare che la logica e l'aritmetica si applichino a tali cose. Non sappiamo chi saranno gli abitanti di Londra tra cento anni; ma sappiamo che due di loro, uniti ad altri due, formeranno quattro abitanti. Questa apparente capacità di anticipare fatti riguardanti cose di cui non abbiamo esperienza è certamente sorprendente. La soluzione di Kant al problema, sebbene a mio parere non valida, è interessante. È tuttavia molto complessa e viene interpretata in modo diverso da filosofi diversi. Possiamo quindi solo fornirne un quadro generale, e anche questo sarà considerato fuorviante da molti esponenti del sistema kantiano.

Ciò che Kant sosteneva era che in tutta la nostra esperienza si possono distinguere due elementi: quello dovuto all'oggetto (ovvero a ciò che abbiamo chiamato”oggetto fisico") e quello dovuto alla nostra stessa natura. Abbiamo visto, discutendo di materia e dati sensoriali, che l'oggetto fisico è diverso dai dati sensoriali ad esso associati e che questi ultimi vanno considerati come il risultato di un'interazione tra l'oggetto fisico e noi stessi. Fin qui, siamo d'accordo con Kant. Ma ciò che distingue Kant è il modo in cui ripartisce le quote di noi stessi e dell'oggetto fisico. Egli ritiene che la materia grezza fornita dalla sensazione – il colore, la durezza, ecc. – sia dovuta all'oggetto, e che ciò che noi apportiamo sia la disposizione nello spazio e nel tempo e tutte le relazioni tra i dati sensoriali che derivano dal confronto o dal considerare l'uno come causa dell'altro o in qualsiasi altro modo. La sua principale ragione a favore di questa tesi è che sembriamo avere una conoscenza a priori dello spazio, del tempo, della causalità e del confronto, ma non della materia grezza effettiva della sensazione. Possiamo essere certi, afferma, che qualsiasi cosa sperimenteremo dovrà mostrare le caratteristiche che le sono state attribuite dalla nostra conoscenza a priori,

perché queste caratteristiche sono dovute alla nostra stessa natura, e quindi nulla può entrare nella nostra esperienza senza acquisire tali caratteristiche.

L'oggetto fisico, che egli chiama la”cosa in sé",[1] egli lo considera essenzialmente inconoscibile; ciò che può essere conosciuto è l'oggetto così come lo abbiamo nell'esperienza, che egli chiama il”fenomeno". Il fenomeno, essendo un prodotto congiunto di noi e della cosa in sé, ha sicuramente quelle caratteristiche che ci sono dovute, ed è quindi sicuramente conforme alla nostra conoscenza _a priori_. Pertanto, questa conoscenza, sebbene vera per ogni esperienza attuale e possibile, non deve essere considerata applicabile al di fuori dell'esperienza. Quindi, nonostante l'esistenza della conoscenza _a priori_, non possiamo sapere nulla della cosa in sé o di ciò che non è un oggetto attuale o possibile dell'esperienza. In questo modo egli cerca di conciliare e armonizzare le tesi dei razionalisti con gli argomenti degli empiristi. [1] La”cosa in sé”di Kant è identica nella _definizione_ all’oggetto fisico, vale a dire, è la causa delle sensazioni. Nelle proprietà dedotte dalla definizione non è identica, poiché Kant sosteneva (nonostante qualche incoerenza riguardo alla causa) che possiamo sapere che nessuna delle categorie è applicabile alla”cosa in sé”.

A parte alcune obiezioni minori che potrebbero smentire le critiche alla filosofia di Kant, ve n'è una principale che sembra fatale a qualsiasi tentativo di affrontare il problema della conoscenza a priori con il suo metodo. Il punto cruciale è la nostra certezza che i fatti debbano sempre conformarsi alla logica e all'aritmetica. Affermare che la logica e l'aritmetica siano un nostro contributo non tiene conto di questo aspetto. La nostra natura è un fatto del mondo esistente tanto quanto qualsiasi altra cosa, e non vi può essere alcuna certezza che rimarrà costante. Potrebbe accadere, se Kant ha ragione, che domani la nostra natura cambi a tal punto da far sì che due più due diventi cinque. Questa possibilità sembra non essergli mai venuta in mente, eppure è una possibilità che distrugge completamente la certezza e l'universalità che egli è ansioso di difendere per le proposizioni aritmetiche. È vero che questa possibilità, formalmente, è incoerente con la visione kantiana secondo cui il tempo stesso è una forma imposta dal soggetto ai fenomeni, cosicché il nostro Sé reale non è nel tempo e non ha un domani. Ma dovrà comunque presupporre che l'ordine temporale dei fenomeni sia determinato dalle caratteristiche di ciò che sta alla base dei fenomeni stessi, e questo è sufficiente per la sostanza della nostra argomentazione.

Inoltre, la riflessione sembra chiarire che, se le nostre credenze aritmetiche hanno una qualche validità, esse devono applicarsi alle cose in egual misura, indipendentemente dal fatto che ci pensiamo o meno. Due oggetti fisici e altri due oggetti fisici devono dare quattro oggetti fisici, anche se gli oggetti fisici non possono essere esperiti. Affermare ciò rientra certamente nell'ambito di ciò che intendiamo quando diciamo che due più due fa quattro. La sua verità è altrettanto indubitabile quanto la verità dell'affermazione che due fenomeni e altri due fenomeni danno quattro fenomeni. Pertanto, la soluzione di Kant limita indebitamente la portata delle proposizioni _a priori_, oltre a fallire nel tentativo di spiegarne la certezza.A parte le dottrine specifiche sostenute da Kant, è molto comune tra i filosofi considerare ciò che è _a priori_ come in un certo senso mentale, come qualcosa che riguarda più il modo in cui

dobbiamo pensare che un fatto del mondo esterno. Nel capitolo precedente abbiamo notato i tre principi comunemente chiamati 'leggi del pensiero'. La concezione che ha portato a chiamarli così è di tipo naturale, ma ci sono validi motivi per pensare che sia errata. Prendiamo come esempio la legge di non contraddizione. Questa viene comunemente enunciata nella forma 'Nulla può essere e non essere allo stesso tempo', con l'intento di esprimere il fatto che nulla può possedere e non possedere contemporaneamente una determinata qualità. Così, ad esempio, se un albero è un faggio, non può anche non essere un faggio; se il mio tavolo è rettangolare, non può anche non essere rettangolare, e così via.

Ciò che rende naturale definire questo principio una legge del pensiero è che è attraverso il pensiero, piuttosto che attraverso l'osservazione esteriore, che ci convinciamo della sua necessaria verità. Quando abbiamo visto che un albero è un faggio, non abbiamo bisogno di guardare di nuovo per accertare se non sia anche un faggio; il solo pensiero ci fa sapere che ciò è impossibile. Ma la conclusione che la legge della contraddizione sia una legge del pensiero è comunque errata. Ciò in cui crediamo, quando crediamo nella legge della contraddizione, non è che la mente sia fatta in modo tale da dover credere nella legge della contraddizione. Questa credenza è un risultato successivo della riflessione psicologica, che presuppone la credenza nella legge della contraddizione. La credenza nella legge della contraddizione è una credenza sulle cose, non solo sui pensieri. Non è, ad esempio, la credenza che se pensiamo che un certo albero sia un faggio, non possiamo allo stesso tempo pensare che non sia un faggio; È la convinzione che se un albero è un faggio, non può allo stesso tempo non essere un faggio. Quindi la legge della contraddizione riguarda le cose, e non semplicemente i pensieri; e sebbene la credenza nella legge della contraddizione sia un pensiero, la legge della contraddizione stessa non è un pensiero, ma un fatto riguardante le cose del mondo. Se ciò in cui crediamo quando crediamo nella legge della contraddizione non fosse vero per le cose del mondo, il fatto che siamo costretti a crederlo vero non salverebbe la legge della contraddizione dall'essere falsa; e questo dimostra che la legge non è una legge del pensiero. Un ragionamento simile si applica a qualsiasi altro giudizio _a priori_. Quando giudichiamo che due più due fa quattro, non stiamo esprimendo un giudizio sui nostri pensieri, ma su tutte le coppie reali o possibili. Il fatto che le nostre menti siano costituite in modo da credere che due più due faccia quattro, sebbene sia vero, non è assolutamente ciò che affermiamo quando affermiamo che due più due fa quattro. E nessun fatto sulla costituzione delle nostre menti potrebbe rendere _vero_ che due più due fa quattro. Pertanto, la nostra conoscenza _a priori_, se non è errata, non è semplicemente conoscenza sulla costituzione delle nostre menti, ma è applicabile a tutto ciò che il mondo può contenere, sia ciò che è mentale sia ciò che non è mentale.

Il fatto sembra essere che tutta la nostra conoscenza _a priori_ riguardi entità che, propriamente parlando, _esistono_, né nel mondo mentale né in quello fisico. Queste entità sono quelle che possono essere nominate da parti del discorso che non sono sostantivi; sono entità come qualità e relazioni. Supponiamo, ad esempio, che io sia nella mia stanza. Io esisto, e la mia stanza esiste; ma 'in’esiste? Eppure, ovviamente, la parola 'in’ha un

significato; denota una relazione che intercorre tra me e la mia stanza. Questa relazione è qualcosa, anche se non possiamo dire che esista _nello stesso senso_ in cui esisto io e la mia stanza. La relazione 'in'è qualcosa che possiamo pensare e comprendere, perché, se non potessimo comprenderla, non potremmo comprendere la frase 'Io sono nella mia stanza'. Molti filosofi, seguendo Kant, hanno sostenuto che le relazioni sono opera della mente, che le cose in sé non hanno relazioni, ma che la mente le unisce in un unico atto di pensiero e produce così le relazioni che giudica loro abbiano.

Questa visione, tuttavia, sembra suscettibile di obiezioni simili a quelle che abbiamo sollevato in precedenza contro Kant. Sembra evidente che non sia il pensiero a produrre la verità della proposizione"Io sono nella mia stanza". Può essere vero che un forficola sia nella mia stanza, anche se né io, né il forficola, né nessun altro ne siamo consapevoli; poiché questa verità riguarda solo il forficola e la stanza, e non dipende da nient'altro. Pertanto, come vedremo più ampiamente nel prossimo capitolo, le relazioni devono essere collocate in un mondo che non è né mentale né fisico. Questo mondo è di grande importanza per la filosofia, e in particolare per i problemi della conoscenza a priori. Nel prossimo capitolo procederemo a svilupparne la natura e la sua rilevanza per le questioni di cui ci siamo occupati.

CAPITOLO IX IL MONDO DEGLI UNIVERSAL

Alla fine del capitolo precedente abbiamo visto che entità come le relazioni sembrano possedere un essere in qualche modo diverso da quello degli oggetti fisici, e anche diverso da quello delle menti e da quello dei dati sensoriali. In questo capitolo dovremo considerare quale sia la natura di questo tipo di essere, e anche quali oggetti esistano che possiedono questo tipo di essere. Inizieremo da quest'ultima questione.

Il problema di cui ci occuperemo ora è antichissimo, essendo stato introdotto nella filosofia da Platone. La"teoria delle idee"di Platone è un tentativo di risolvere proprio questo problema e, a mio parere, è uno dei tentativi di maggior successo finora compiuti. La teoria che verrà proposta in seguito è in gran parte quella di Platone, con solo le modifiche che il tempo ha dimostrato essere necessarie.

Il problema si presentò a Platone più o meno nel seguente modo. Consideriamo, ad esempio, un concetto come quello di giustizia. Se ci chiediamo che cosa sia la giustizia, è naturale procedere considerando questo, quello e quell'altro atto giusto, al fine di scoprire cosa abbiano in comune. Tutti, in un certo senso, devono partecipare di una natura comune, che si troverà in tutto ciò che è giusto e in nient'altro. Questa natura comune, in virtù della quale sono tutti giusti, sarà la giustizia stessa, la cui essenza pura, mescolandosi con i fatti della vita ordinaria, produce la molteplicità degli atti giusti. Allo stesso modo, qualsiasi altra parola che possa essere applicabile a fatti comuni, come ad esempio"bianchezza". La parola sarà applicabile a una serie di cose particolari perché tutte partecipano di una natura o essenza comune. Questa essenza pura è ciò che Platone chiama"idea"o"forma". (Non si deve supporre che le"idee", nel suo senso, esistano nelle menti, sebbene possano essere

comprese dalle menti.) L'"idea"di giustizia non è identica a nulla di giusto: è qualcosa di diverso dalle cose particolari, di cui le cose particolari partecipano. Non essendo particolare, non può esistere essa stessa nel mondo dei sensi. Inoltre non è fugace o mutevole come le cose dei sensi: è eternamente se stessa, immutabile e indistruttibile.Platone viene così condotto a un mondo sovrasensibile, più reale del comune mondo dei sensi, l'immutabile mondo delle idee, che solo conferisce al mondo dei sensi quel pallido riflesso della realtà che gli appartiene. Il mondo veramente reale, per Platone, è il mondo delle idee; infatti, qualunque cosa si tenti di dire sulle cose nel mondo dei sensi, si può solo affermare che esse partecipano a tali idee, le quali, quindi, ne costituiscono l'intera natura. Da qui la facile deriva verso il misticismo. Possiamo sperare, in un'illuminazione mistica, di vedere le idee come vediamo gli oggetti dei sensi; e possiamo immaginare che le idee esistano in cielo. Questi sviluppi mistici sono molto naturali, ma il fondamento della teoria è nella logica, ed è in quanto fondata sulla logica che dobbiamo considerarla. Nel corso del tempo, il termine"idea"ha acquisito numerose connotazioni che risultano piuttosto fuorvianti se applicato alle"idee"di Platone. Useremo quindi il termine"universale"al posto di"idea"per descrivere ciò che Platone intendeva. L'essenza del tipo di entità a cui Platone si riferiva è la sua opposizione alle cose particolari che sono percepite dai sensi. Noi parliamo di tutto ciò che è percepito dai sensi, o che è della stessa natura delle cose percepite dai sensi, come di un"particolare"; per opposizione a ciò, un"universale"sarà qualsiasi cosa che possa essere condivisa da molti particolari e che possieda quelle caratteristiche che, come abbiamo visto, distinguono la giustizia e la purezza dalle azioni giuste e dalle cose pure.

Esaminando le parole comuni, scopriamo che, in linea generale, i nomi propri indicano elementi particolari, mentre altri sostantivi, aggettivi, preposizioni e verbi indicano elementi universali. I pronomi indicano elementi particolari, ma sono ambigui: solo il contesto o le circostanze ci permettono di capire a quali elementi particolari si riferiscono. La parola"ora"indica un elemento particolare, ovvero il momento presente; ma, come i pronomi, indica un elemento particolare ambiguo, perché il presente è in continuo mutamento.

Si noterà che non è possibile formare alcuna frase senza almeno una parola che denoti un universale. L'esempio più vicino sarebbe un'affermazione del tipo"Mi piace questo". Ma anche in questo caso la parola"mi piace"denota un universale, perché a me possono piacere altre cose, e ad altre persone possono piacere altre cose. Pertanto, tutte le verità implicano degli universali, e ogni conoscenza delle verità implica la conoscenza degli universali.Visto che quasi tutte le parole presenti nel dizionario indicano concetti universali, è strano che quasi nessuno, a eccezione degli studiosi di filosofia, si renda conto dell'esistenza di entità come gli universali. Non ci soffermiamo naturalmente sulle parole di una frase che non rappresentano particolari; e se siamo costretti a soffermarci su una parola che rappresenta un universale, la consideriamo naturalmente come rappresentativa di uno dei particolari che rientrano nell'ambito dell'universale. Quando, ad esempio, sentiamo la frase"La testa di Carlo I fu mozzata", possiamo naturalmente pensare a Carlo I, alla testa di Carlo I e all'atto di mozzargli la testa, che sono tutti particolari; ma non ci soffermiamo naturalmente sul significato della parola"testa"o della parola"tagliare", che è un universale: percepiamo tali

parole come incomplete e inconsistenti; sembrano richiedere un contesto prima di poter essere utilizzate. Perciò riusciamo a evitare di prestare attenzione agli universali in quanto tali, finché lo studio della filosofia non ce li impone.Anche tra i filosofi, possiamo affermare, in linea generale, che solo gli universali denominati da aggettivi o sostantivi sono stati riconosciuti frequentemente, mentre quelli denominati da verbi e preposizioni sono stati solitamente trascurati. Questa omissione ha avuto un impatto notevole sulla filosofia; non è esagerato dire che gran parte della metafisica, da Spinoza in poi, ne è stata in larga misura determinata. Il modo in cui ciò si è verificato, a grandi linee, è il seguente: in generale, aggettivi e nomi comuni esprimono qualità o proprietà di singole cose, mentre preposizioni e verbi tendono a esprimere relazioni tra due o più cose. Pertanto, la negligenza nei confronti di preposizioni e verbi ha portato alla convinzione che ogni proposizione possa essere considerata come l'attribuzione di una proprietà a una singola cosa, piuttosto che come l'espressione di una relazione tra due o più cose. Di conseguenza, si è supposto che, in ultima analisi, non possano esistere entità come le relazioni tra le cose. Pertanto, o nell'universo può esistere una sola cosa, oppure, se esistono molte cose, queste non possono interagire in alcun modo, poiché qualsiasi interazione costituirebbe una relazione, e le relazioni sono impossibili. La prima di queste visioni, sostenuta da Spinoza e riproposta ai giorni nostri da Bradley e molti altri filosofi, è chiamata monismo; la seconda, sostenuta da Leibniz ma oggigiorno non molto diffusa, è chiamata monadismo, perché ciascuna delle entità isolate è chiamata monade. Entrambe queste filosofie opposte, per quanto interessanti, derivano, a mio avviso, da un'eccessiva attenzione a un solo tipo di universali, ovvero quelli rappresentati da aggettivi e sostantivi piuttosto che da verbi e preposizioni.

In realtà, se qualcuno volesse negare del tutto l'esistenza degli universali, scopriremmo che non possiamo dimostrare rigorosamente l'esistenza di entità come le _qualità_, ovvero gli universali rappresentati da aggettivi e sostantivi, mentre possiamo dimostrare l'esistenza delle _relazioni_, cioè quel tipo di universali generalmente rappresentati da verbi e preposizioni. Prendiamo come esempio l'universale della _bianchezza_. Se crediamo che esista un tale universale, diremo che le cose sono bianche perché possiedono la qualità della bianchezza. Questa visione, tuttavia, fu strenuamente negata da Berkeley e Hume, che furono seguiti in questo da empiristi successivi. La forma che assunse la loro negazione fu quella di negare l'esistenza delle _idee astratte_. Quando vogliamo pensare alla bianchezza, dicevano, formiamo un'immagine di una particolare cosa bianca e ragioniamo su questa particolare, avendo cura di non dedurre nulla che non possiamo vedere essere ugualmente vero per qualsiasi altra cosa bianca. Come descrizione dei nostri effettivi processi mentali, questo è senza dubbio in gran parte vero. In geometria, ad esempio, quando vogliamo dimostrare qualcosa su tutti i triangoli, disegniamo un triangolo particolare e ragioniamo su di esso, avendo cura di non usare alcuna caratteristica che non condivida con altri triangoli. Il principiante, per evitare errori, spesso trova utile disegnare diversi triangoli, il più possibile diversi tra loro, per assicurarsi che il suo ragionamento sia ugualmente applicabile a tutti. Ma una difficoltà emerge non appena ci chiediamo come facciamo a sapere che una cosa è bianca o un triangolo. Se vogliamo evitare gli universali _bianchezza_ e _triangolarità_,

sceglieremo una particolare area bianca o un particolare triangolo e diremo che qualsiasi cosa è bianca o un triangolo se ha il giusto tipo di somiglianza con il particolare scelto. Ma in tal caso la somiglianza richiesta dovrà essere un universale. Poiché ci sono molte cose bianche, la somiglianza deve valere tra molte coppie di particolari cose bianche; e questa è la caratteristica di un universale. Sarebbe inutile affermare che esiste una somiglianza diversa per ogni coppia, perché in tal caso dovremmo dire che queste somiglianze si assomigliano tra loro, e quindi saremmo infine costretti ad ammettere la somiglianza come universale. La relazione di somiglianza, pertanto, deve essere un vero universale. E, essendo stati costretti ad ammettere questo universale, constatiamo che non vale più la pena inventare teorie complesse e inverosimili per evitare di ammettere universali come la bianchezza e la triangolarità.

Berkeley e Hume non riuscirono a cogliere questa confutazione del loro rifiuto delle”idee astratte", perché, come i loro avversari, pensavano solo alle _qualità_ e ignoravano completamente le _relazioni_ come universali. Ci troviamo quindi di fronte a un altro aspetto in cui i razionalisti sembrano aver avuto ragione rispetto agli empiristi, sebbene, a causa della negligenza o della negazione delle relazioni, le deduzioni fatte dai razionalisti fossero, semmai, più soggette a errori rispetto a quelle fatte dagli empiristi.

Avendo ora appurato che devono esistere entità come gli universali, il punto successivo da dimostrare è che il loro essere non è meramente mentale. Con ciò si intende che qualunque sia l'essere che appartiene loro, è indipendente dal fatto che essi siano pensati o in qualsiasi modo percepiti dalle menti. Abbiamo già accennato a questo argomento alla fine del capitolo precedente, ma ora dobbiamo considerare più a fondo che tipo di essere appartiene agli universali.

Consideriamo una proposizione come”Edimburgo è a nord di Londra". Qui abbiamo una relazione tra due luoghi, e sembra evidente che tale relazione sussista indipendentemente dalla nostra conoscenza di essa. Quando veniamo a sapere che Edimburgo è a nord di Londra, veniamo a sapere qualcosa che riguarda solo Edimburgo e Londra: non creiamo la verità della proposizione venendone a conoscenza, al contrario, ci limitiamo a cogliere un fatto che esisteva prima che lo conoscessimo. La parte della superficie terrestre in cui sorge Edimburgo sarebbe a nord della parte in cui sorge Londra, anche se non ci fosse alcun essere umano a conoscere il nord e il sud, e anche se non esistessero menti nell'universo. Questo, naturalmente, è negato da molti filosofi, sia per le ragioni di Berkeley sia per quelle di Kant. Ma abbiamo già considerato queste ragioni e abbiamo concluso che sono inadeguate. Possiamo quindi ora presumere che non vi sia alcun presupposto mentale nel fatto che Edimburgo sia a nord di Londra. Ma questo fatto implica la relazione”a nord di", che è universale; E sarebbe impossibile che l'intero fatto non implicasse nulla di mentale se la relazione”a nord di", che è parte costitutiva del fatto, implicasse qualcosa di mentale. Pertanto dobbiamo ammettere che la relazione, come i termini che essa mette in relazione, non dipende dal pensiero, ma appartiene al mondo indipendente che il pensiero percepisce ma non crea.Questa conclusione, tuttavia, si scontra con la difficoltà che la relazione”a nord

di”non sembra _esistere_ nello stesso senso in cui esistono Edimburgo e Londra. Se ci chiediamo”Dove e quando esiste questa relazione?", la risposta deve essere”Da nessuna parte e in nessun momento". Non esiste un luogo o un tempo in cui possiamo trovare la relazione”a nord di". Non esiste a Edimburgo più di quanto esista a Londra, poiché mette in relazione le due città ed è neutrale tra di esse. Né possiamo dire che esista in un momento particolare. Ora, tutto ciò che può essere percepito dai sensi o dall'introspezione esiste in un momento particolare. Quindi la relazione”a nord di”è radicalmente diversa da queste cose. Non è né nello spazio né nel tempo, né materiale né mentale; eppure è qualcosa.

È soprattutto la peculiarità dell'essere che appartiene agli universali ad aver indotto molte persone a supporre che essi siano realmente mentali. Possiamo pensare a un universale, e il nostro pensiero esiste quindi in un senso perfettamente ordinario, come qualsiasi altro atto mentale. Supponiamo, ad esempio, di pensare alla bianchezza. Allora, in un certo senso, si può dire che la bianchezza è”nella nostra mente". Ci troviamo di fronte alla stessa ambiguità che abbiamo notato discutendo di Berkeley nel Capitolo IV. In senso stretto, non è la bianchezza ad essere nella nostra mente, ma l'atto di pensare alla bianchezza. L'ambiguità connessa alla parola”idea", che abbiamo notato allo stesso tempo, causa anch'essa confusione. In un senso di questa parola, ovvero nel senso in cui denota l'oggetto di un atto di pensiero, la bianchezza è un'idea. Pertanto, se non si presta attenzione all'ambiguità, potremmo arrivare a pensare che la bianchezza sia un'idea nell'altro senso, cioè un atto di pensiero; E così arriviamo a pensare che la bianchezza sia mentale. Ma così facendo, la priviamo della sua qualità essenziale di universalità. L'atto di pensare di un uomo è necessariamente diverso da quello di un altro uomo; l'atto di pensare di un uomo in un dato momento è necessariamente diverso dall'atto di pensare dello stesso uomo in un altro momento. Pertanto, se la bianchezza fosse il pensiero anziché il suo oggetto, non ci sarebbero due uomini diversi in grado di pensarla, e nessun uomo potrebbe pensarla due volte. Ciò che accomuna molti pensieri diversi sulla bianchezza è il loro _oggetto_, e questo oggetto è diverso da tutti gli altri. Quindi gli universali non sono pensieri, sebbene, quando conosciuti, siano gli oggetti dei pensieri.Ci converrà parlare di cose _esistenti_ solo quando sono nel tempo, vale a dire quando possiamo indicare un momento preciso in cui esistono (senza escludere la possibilità che esistano in ogni momento). Così esistono pensieri e sentimenti, menti e oggetti fisici. Ma gli universali non esistono in questo senso; diremo che _sussistono_ o _hanno un essere_, dove 'essere’si contrappone a 'esistenza’in quanto atemporale. Il mondo degli universali, quindi, può essere descritto anche come il mondo dell'essere. Il mondo dell'essere è immutabile, rigido, esatto, affascinante per il matematico, il logico, il costruttore di sistemi metafisici e tutti coloro che amano la perfezione più della vita. Il mondo dell'esistenza è fugace, vago, senza confini netti, senza un piano o una disposizione chiari, ma contiene tutti i pensieri e i sentimenti, tutti i dati dei sensi e tutti gli oggetti fisici, tutto ciò che può fare del bene o del male, tutto ciò che fa la differenza per il valore della vita e del mondo. A seconda del nostro temperamento, preferiremo la contemplazione dell'uno o dell'altro. Quello che non preferiamo probabilmente ci sembrerà una pallida ombra di quello che preferiamo, e a malapena degno di essere considerato reale

in alcun senso. Ma la verità è che entrambi hanno lo stesso diritto alla nostra imparziale attenzione, entrambi sono reali ed entrambi sono importanti per il metafisico. Anzi, non appena abbiamo distinto i due mondi, diventa necessario considerarne le relazioni. Ma prima di tutto dobbiamo esaminare la nostra conoscenza degli universali. Questa considerazione ci occuperà nel capitolo seguente, dove scopriremo che essa risolve il problema della conoscenza _a priori_, da cui siamo stati inizialmente indotti a considerare gli universali.

CAPITOLO X SULLA NOSTRA CONOSCENZA DEGLI UNIVERSALI

Per quanto riguarda la conoscenza di un individuo in un dato momento, gli universali, come i particolari, possono essere suddivisi in quelli conosciuti per conoscenza diretta, quelli conosciuti solo per descrizione e quelli non conosciuti né per conoscenza diretta né per descrizione.

Consideriamo innanzitutto la conoscenza degli universali per familiarità. È ovvio, per cominciare, che abbiamo familiarità con universali come bianco, rosso, nero, dolce, aspro, forte, duro, ecc., ovvero con qualità che si manifestano nei dati sensoriali. Quando vediamo una macchia bianca, in prima istanza conosciamo quella particolare macchia; ma vedendone molte, impariamo facilmente ad astrarre la bianchezza che tutte hanno in comune, e imparando a fare ciò impariamo a familiarizzare con la bianchezza. Un processo simile ci permetterà di familiarizzare con qualsiasi altro universale dello stesso tipo. Gli universali di questo tipo possono essere definiti”qualità sensibili". Possono essere compresi con minore sforzo di astrazione rispetto a qualsiasi altro, e sembrano meno distanti dai particolari rispetto ad altri universali.

Passiamo ora alle relazioni. Le relazioni più facili da comprendere sono quelle che intercorrono tra le diverse parti di un singolo dato sensoriale complesso. Ad esempio, posso vedere a colpo d'occhio l'intera pagina su cui sto scrivendo; quindi l'intera pagina è inclusa in un unico dato sensoriale. Ma percepisco che alcune parti della pagina sono a sinistra di altre parti, e alcune parti sono sopra altre parti. Il processo di astrazione in questo caso sembra procedere più o meno così: vedo successivamente una serie di dati sensoriali in cui una parte è a sinistra di un'altra; percepisco, come nel caso di diverse zone bianche, che tutti questi dati sensoriali hanno qualcosa in comune, e per astrazione scopro che ciò che hanno in comune è una certa relazione tra le loro parti, vale a dire la relazione che chiamo”essere a sinistra di". In questo modo vengo a conoscenza della relazione universale.

Allo stesso modo, prendo coscienza della relazione tra prima e dopo nel tempo. Supponiamo di sentire un rintocco di campane: quando suona l'ultima campana, posso conservare l'intero rintocco nella mia mente e percepire che le campane precedenti hanno preceduto quelle successive. Allo stesso modo, nella memoria percepisco che ciò che ricordo è avvenuto prima del tempo presente. Da entrambe queste fonti posso astrarre la relazione universale tra prima e dopo, proprio come ho astratto la relazione universale”essere a sinistra di". Pertanto, le relazioni temporali, come quelle spaziali, sono tra quelle che

conosciamo. Un altro concetto con cui veniamo a contatto in modo molto simile è la somiglianza. Se vedo contemporaneamente due tonalità di verde, posso notare che si assomigliano; se vedo anche una tonalità di rosso, posso notare che i due verdi si assomigliano di più tra loro di quanto ciascuno dei due si assomigli al rosso. In questo modo vengo a conoscenza della somiglianza universale.

Tra gli universali, così come tra i particolari, esistono relazioni di cui possiamo essere immediatamente consapevoli. Abbiamo appena visto che possiamo percepire che la somiglianza tra due tonalità di verde è maggiore della somiglianza tra una tonalità di rosso e una di verde. Qui abbiamo a che fare con una relazione, ovvero”maggiore di", tra due relazioni. La nostra conoscenza di tali relazioni, sebbene richieda una maggiore capacità di astrazione rispetto a quella necessaria per percepire le qualità dei dati sensoriali, appare altrettanto immediata e (almeno in alcuni casi) altrettanto indubitabile. Pertanto, esiste una conoscenza immediata sia per quanto riguarda gli universali sia per quanto riguarda i dati sensoriali.Tornando ora al problema della conoscenza a priori, che avevamo lasciato irrisolto quando abbiamo iniziato a considerare gli universali, ci troviamo in grado di affrontarlo in modo molto più soddisfacente di quanto fosse possibile prima. Riprendiamo la proposizione”due più due fa quattro". È abbastanza ovvio, alla luce di quanto detto, che questa proposizione stabilisce una relazione tra l'universale”due”e l'universale”quattro". Ciò suggerisce una proposizione che ora cercheremo di dimostrare: ovvero, tutta la conoscenza a priori riguarda esclusivamente le relazioni tra gli universali. Questa proposizione è di grande importanza e contribuisce notevolmente a risolvere le nostre precedenti difficoltà riguardanti la conoscenza a priori.

L'unico caso in cui potrebbe sembrare, a prima vista, che la nostra proposizione sia falsa, è quello in cui una proposizione _a priori_ afferma che _tutti_ gli elementi di una classe di particolari appartengono a un'altra classe, o (il che equivale alla stessa cosa) che _tutti_ i particolari che possiedono una certa proprietà ne possiedono anche un'altra. In questo caso potrebbe sembrare che ci stiamo occupando dei particolari che possiedono la proprietà, piuttosto che della proprietà stessa. La proposizione 'due più due fa quattro’ne è un esempio calzante, poiché può essere espressa nella forma 'due qualsiasi e qualsiasi altro due qualsiasi fanno quattro', oppure 'qualsiasi insieme formato da due due è un insieme di quattro'. Se riusciamo a dimostrare che tali affermazioni si riferiscono in realtà solo agli universali, la nostra proposizione può considerarsi dimostrata.

Un modo per scoprire di cosa tratta una proposizione è chiederci quali parole dobbiamo comprendere – in altre parole, quali oggetti dobbiamo conoscere – per capire cosa significa la proposizione. Non appena capiamo cosa significa la proposizione, anche se non sappiamo ancora se è vera o falsa, è evidente che dobbiamo conoscere ciò di cui la proposizione tratta realmente. Applicando questo test, appare chiaro che molte proposizioni che potrebbero sembrare riguardanti i particolari in realtà riguardano solo gli universali. Nel caso specifico di”due più due fa quattro", anche quando la interpretiamo come”qualsiasi insieme formato da due due è un insieme di quattro", è evidente che possiamo comprendere la proposizione,

cioè possiamo vedere cosa afferma, non appena sappiamo cosa si intende per”insieme",”due”e”quattro". Non è assolutamente necessario conoscere tutte le coppie del mondo: se lo fosse, ovviamente non potremmo mai comprendere la proposizione, poiché le coppie sono infinitamente numerose e quindi non possiamo conoscerle tutte. Pertanto, sebbene la nostra affermazione generale implichi affermazioni su coppie particolari, non appena sappiamo che esistono tali coppie particolari, essa non afferma né implica di per sé che tali coppie particolari e quindi non formula alcuna affermazione su una coppia specifica in particolare. L'affermazione riguarda la”coppia", l'universale, e non questa o quella coppia. Pertanto, l'affermazione”due più due fa quattro”riguarda esclusivamente gli universali e può quindi essere conosciuta da chiunque abbia familiarità con gli universali in questione e sia in grado di percepire la relazione tra di essi che l'affermazione asserisce. Bisogna dare per scontato, come fatto scoperto riflettendo sulla nostra conoscenza, che abbiamo la capacità di percepire talvolta tali relazioni tra gli universali e, quindi, di conoscere talvolta proposizioni generali a priori come quelle dell'aritmetica e della logica. Ciò che sembrava misterioso, quando in passato consideravamo tale conoscenza, era che essa sembrava anticipare e controllare l'esperienza. Ora, tuttavia, possiamo constatare che questo era un errore. Nessun fatto riguardante qualcosa che può essere esperito può essere conosciuto indipendentemente dall'esperienza. Sappiamo a priori che due cose più altre due cose insieme fanno quattro cose, ma non sappiamo a priori che se Brown e Jones sono due, e Robinson e Smith sono due, allora Brown e Jones e Robinson e Smith sono quattro. Il motivo è che questa proposizione non può essere compresa affatto se non sappiamo che esistono persone come Brown, Jones, Robinson e Smith, e questo possiamo saperlo solo attraverso l'esperienza. Pertanto, sebbene la nostra proposizione generale sia _a priori_, tutte le sue applicazioni a casi specifici implicano l'esperienza e quindi contengono un elemento empirico. In questo modo, ciò che sembrava misterioso nella nostra conoscenza _a priori_ si rivela essere basato su un errore.

Per chiarire meglio il concetto, mettiamo a confronto il nostro autentico giudizio _a priori_ con una generalizzazione empirica, come ad esempio”tutti gli uomini sono mortali". Anche in questo caso, come prima, possiamo _comprendere_ il significato della proposizione non appena comprendiamo gli universali coinvolti, ovvero _uomo_ e _mortale_. È ovviamente superfluo conoscere personalmente l'intera razza umana per comprendere il significato della nostra proposizione. Pertanto, la differenza tra una proposizione generale _a priori_ e una generalizzazione empirica non risiede nel _significato_ della proposizione, bensì nella natura delle _prove_ a suo sostegno. Nel caso empirico, le prove consistono nei singoli casi. Crediamo che tutti gli uomini siano mortali perché sappiamo che esistono innumerevoli casi di uomini che muoiono e nessun caso di uomini che vivono oltre una certa età. Non lo crediamo perché vediamo una connessione tra l'_uomo_ universale e l'_mortale_ universale. È vero che se la fisiologia potesse dimostrare, assumendo le leggi generali che governano i corpi viventi, che nessun organismo vivente può durare in eterno, ciò creerebbe una connessione tra l'uomo e la mortalità che ci permetterebbe di affermare la nostra proposizione senza dover ricorrere alla prova specifica della morte degli uomini. Ma questo

significa solo che la nostra generalizzazione è stata inglobata in una generalizzazione più ampia, per la quale la prova è ancora dello stesso tipo, sebbene più estesa. Il progresso della scienza produce costantemente tali inglobamenti, fornendo quindi una base induttiva sempre più ampia per le generalizzazioni scientifiche. Ma sebbene ciò conferisca un maggiore grado di certezza, non ne conferisce un tipo diverso: il fondamento ultimo rimane induttivo, cioè derivato da casi specifici, e non una connessione a priori di universali come quella che abbiamo in logica e aritmetica. Riguardo alle proposizioni generali a priori, occorre osservare due punti opposti. Il primo è che, se si conoscono molti casi particolari , la nostra proposizione generale può essere dedotta fin da subito per induzione, e la connessione con gli universali può essere percepita solo successivamente. Ad esempio, è noto che se tracciamo le perpendicolari ai lati di un triangolo dagli angoli opposti, tutte e tre le perpendicolari si intersecano in un punto. Sarebbe del tutto possibile giungere a questa proposizione tracciando effettivamente le perpendicolari in molti casi e constatando che si intersecano sempre in un punto; questa esperienza potrebbe indurci a cercare la dimostrazione generale e a trovarla. Casi simili sono comuni nell'esperienza di ogni matematico.

L'altro punto è più interessante e di maggiore importanza filosofica. Si tratta del fatto che a volte possiamo conoscere una proposizione generale pur non conoscendone un singolo esempio. Prendiamo il seguente caso: sappiamo che due numeri qualsiasi possono essere moltiplicati tra loro, dando come risultato un terzo numero chiamato prodotto. Sappiamo che tutte le coppie di numeri interi il cui prodotto è inferiore a 100 sono state effettivamente moltiplicate tra loro e il valore del prodotto è stato registrato nella tavola pitagorica. Ma sappiamo anche che il numero di numeri interi è infinito e che solo un numero finito di coppie di numeri interi è stato o sarà mai concepito dagli esseri umani. Ne consegue quindi che esistono coppie di numeri interi che non sono mai state e non saranno mai concepite dagli esseri umani, e che tutte queste coppie riguardano numeri interi il cui prodotto è maggiore di 100. Da qui giungiamo alla proposizione:”Tutti i prodotti di due numeri interi che non sono mai stati e non saranno mai concepiti da alcun essere umano sono maggiori di 100". Ecco una proposizione generale la cui verità è innegabile, eppure, per la natura stessa del caso, non possiamo mai fornire un esempio; perché qualsiasi coppia di numeri a cui possiamo pensare è esclusa dai termini della proposizione.Questa possibilità, ovvero la conoscenza di proposizioni generali di cui non si può fornire alcun esempio, viene spesso negata, perché non si comprende che la conoscenza di tali proposizioni richiede solo la conoscenza delle relazioni tra gli universali e non la conoscenza di esempi concreti degli universali in questione. Eppure, la conoscenza di tali proposizioni generali è fondamentale per gran parte di ciò che generalmente si dà per scontato. Ad esempio, abbiamo visto, nei primi capitoli, che la conoscenza degli oggetti fisici, a differenza dei dati sensoriali, si ottiene solo per inferenza e che non si tratta di cose con cui abbiamo familiarità. Pertanto, non possiamo mai conoscere alcuna proposizione della forma”questo è un oggetto fisico", dove”questo”è qualcosa di immediatamente conoscibile. Ne consegue che tutta la nostra conoscenza riguardante gli oggetti fisici è tale da non poter fornire alcun esempio concreto. Possiamo

fornire esempi dei dati sensoriali associati, ma non possiamo fornire esempi degli oggetti fisici reali. Quindi, la nostra conoscenza degli oggetti fisici dipende interamente da questa possibilità di conoscenza generale in cui non si può fornire alcun esempio concreto. Lo stesso vale per la nostra conoscenza della mente altrui, o di qualsiasi altra categoria di cose di cui non abbiamo alcun esempio per esperienza diretta. Possiamo ora esaminare le fonti della nostra conoscenza, così come sono emerse nel corso della nostra analisi. Dobbiamo innanzitutto distinguere la conoscenza delle cose dalla conoscenza delle verità. In entrambe esistono due tipi: uno immediato e uno derivato. La nostra conoscenza immediata delle cose, che abbiamo chiamato _familiarità_, si compone di due tipi, a seconda che le cose conosciute siano particolari o universali. Tra i particolari, abbiamo familiarità con i dati sensoriali e (probabilmente) con noi stessi. Tra gli universali, non sembra esserci un principio che ci permetta di decidere quali possano essere conosciuti per familiarità, ma è chiaro che tra quelli che possono essere conosciuti in questo modo vi sono le qualità sensibili, le relazioni di spazio e tempo, la somiglianza e certi universali logici astratti. La nostra conoscenza derivata delle cose, che chiamiamo conoscenza per _descrizione_, implica sempre sia la familiarità con qualcosa sia la conoscenza delle verità. La nostra conoscenza immediata delle _verità_ può essere chiamata conoscenza _intuitiva_, e le verità così conosciute possono essere chiamate verità _autoevidenti_. Tra queste verità rientrano quelle che si limitano ad affermare ciò che è dato nel senso, nonché alcuni principi astratti di logica e aritmetica e (sebbene con minore certezza) alcune proposizioni etiche. La nostra conoscenza derivata delle verità consiste in tutto ciò che possiamo dedurre da verità autoevidenti mediante l'uso di principi di deduzione autoevidenti.

Se quanto affermato sopra è corretto, tutta la nostra conoscenza delle verità dipende dalla nostra conoscenza intuitiva. Diventa quindi importante considerare la natura e la portata della conoscenza intuitiva, in modo molto simile a come, in precedenza, abbiamo considerato la natura e la portata della conoscenza per esperienza diretta. Ma la conoscenza delle verità solleva un ulteriore problema, che non si pone in relazione alla conoscenza delle cose, vale a dire il problema dell'errore. Alcune delle nostre credenze si rivelano errate, e quindi diventa necessario considerare come, se possibile, possiamo distinguere la conoscenza dall'errore. Questo problema non si pone in relazione alla conoscenza per esperienza diretta, poiché, qualunque sia l'oggetto della conoscenza, anche nei sogni e nelle allucinazioni, non vi è alcun errore finché non andiamo oltre l'oggetto immediato: l'errore può sorgere solo quando consideriamo l'oggetto immediato, cioè il dato sensoriale, come il segno di un oggetto fisico. Pertanto, i problemi connessi alla conoscenza delle verità sono più difficili di quelli connessi alla conoscenza delle cose. Come primo dei problemi connessi alla conoscenza della verità, esaminiamo la natura e la portata dei nostri giudizi intuitivi. CAPITOLO XI SULLA CONOSCENZA INTUITIVA

È opinione diffusa che tutto ciò in cui crediamo debba essere dimostrabile, o quantomeno altamente probabile. Molti ritengono che una credenza per la quale non si possa fornire alcuna ragione sia irragionevole. In linea di massima, questa visione è corretta. Quasi tutte le nostre credenze comuni sono dedotte, o possono essere dedotte, da altre credenze che

possono essere considerate come la loro giustificazione. Di norma, la ragione è stata dimenticata, o non è mai stata consapevolmente presente alla nostra mente. Pochi di noi si chiedono, ad esempio, quale ragione ci sia per supporre che il cibo che stiamo per mangiare non si rivelerà avvelenato. Eppure, quando ci viene chiesto, siamo convinti che si potrebbe trovare una ragione perfettamente valida, anche se al momento non siamo pronti a fornirla. E in questa convinzione siamo solitamente giustificati.Immaginiamo un Socrate insistente che, qualunque ragione gli venga data, continua a esigere una ragione per la ragione stessa. Prima o poi, e probabilmente in tempi brevi, saremo condotti a un punto in cui non riusciremo a trovare ulteriori ragioni, e in cui diventerà quasi certo che nessuna ulteriore ragione sia nemmeno teoricamente scopribile. Partendo dalle credenze comuni della vita quotidiana, possiamo essere guidati a ritroso di punto in punto, fino ad arrivare a un principio generale, o a un esempio di un principio generale, che appare lampantemente evidente e che non è di per sé deducibile da nulla di più evidente. Nella maggior parte delle questioni della vita quotidiana, come ad esempio se il nostro cibo sia nutriente e non velenoso, saremo ricondotti al principio induttivo, di cui abbiamo parlato nel Capitolo VI. Ma oltre a questo, non sembra esserci ulteriore regressione. Il principio stesso viene costantemente utilizzato nel nostro ragionamento, a volte consapevolmente, a volte inconsapevolmente; ma non esiste alcun ragionamento che, partendo da un principio più semplice e autoevidente, ci conduca al principio di induzione come conclusione. E lo stesso vale per gli altri principi logici. La loro veridicità ci è evidente e li utilizziamo per costruire dimostrazioni; ma essi stessi, o almeno alcuni di essi, sono incapaci di essere dimostrati.

L'evidenza, tuttavia, non si limita a quei principi generali che non sono dimostrabili. Quando un certo numero di principi logici sono stati ammessi, gli altri possono essere dedotti da essi; ma le proposizioni dedotte sono spesso altrettanto evidenti di quelle assunte senza dimostrazione. Inoltre, tutta l'aritmetica può essere dedotta dai principi generali della logica, eppure le semplici proposizioni aritmetiche, come”due più due fa quattro", sono altrettanto evidenti dei principi della logica.

Sembrerebbe inoltre, sebbene questo sia più discutibile, che esistano alcuni principi etici autoevidenti, come ad esempio”dobbiamo perseguire ciò che è bene".

È opportuno osservare che, in tutti i casi di principi generali, gli esempi particolari, riguardanti cose familiari, risultano più evidenti del principio generale stesso. Ad esempio, il principio di non contraddizione afferma che nulla può possedere una determinata proprietà e non possederla contemporaneamente. Questo è evidente non appena lo si comprende, ma non è altrettanto evidente quanto il fatto che una particolare rosa che vediamo non possa essere contemporaneamente rossa e non rossa. (È ovviamente possibile che alcune parti della rosa siano rosse e altre no, o che la rosa sia di una tonalità di rosa che difficilmente possiamo definire rossa o meno; ma nel primo caso è chiaro che la rosa nel suo complesso non è rossa, mentre nel secondo caso la risposta è teoricamente certa non appena si stabilisce una definizione precisa di”rosso"). È solitamente attraverso esempi particolari che si giunge a

comprendere il principio generale. Solo chi è esperto nel trattare concetti astratti può afferrare facilmente un principio generale senza l'ausilio di esempi.

Oltre ai principi generali, un altro tipo di verità autoevidenti sono quelle che derivano immediatamente dalla sensazione. Chiameremo tali verità”verità della percezione”e i giudizi che le esprimono”giudizi della percezione". Ma qui è necessaria una certa cautela per giungere alla natura precisa delle verità autoevidenti. I dati sensoriali effettivi non sono né veri né falsi. Una particolare macchia di colore che vedo, ad esempio, semplicemente esiste: non è il tipo di cosa che è vera o falsa. È vero che esiste tale macchia, vero che ha una certa forma e un certo grado di luminosità, vero che è circondata da certi altri colori. Ma la macchia stessa, come tutto il resto nel mondo dei sensi, è di un tipo radicalmente diverso dalle cose che sono vere o false, e quindi non si può propriamente dire che sia _vera_. Pertanto, qualsiasi verità autoevidente si possa ottenere dai nostri sensi deve essere diversa dai dati sensoriali da cui viene ottenuta.Sembrerebbe che esistano due tipi di verità autoevidenti della percezione, sebbene forse, in ultima analisi, i due tipi possano fondersi. In primo luogo, c'è il tipo che semplicemente afferma l'esistenza del dato sensoriale, senza analizzarlo in alcun modo. Vediamo una macchia rossa e giudichiamo”c'è questa macchia rossa", o più precisamente”c'è quella"; questo è un tipo di giudizio intuitivo della percezione. L'altro tipo si presenta quando l'oggetto del senso è complesso e lo sottoponiamo a un certo grado di analisi. Se, ad esempio, vediamo una macchia rossa rotonda, possiamo giudicare”quella macchia rossa è rotonda". Anche questo è un giudizio di percezione, ma diverso dal tipo precedente. Nel nostro caso abbiamo un singolo dato sensoriale che possiede sia colore che forma: il colore è rosso e la forma è rotonda. Il nostro giudizio analizza il dato scomponendolo in colore e forma, e poi li ricombina affermando che il colore rosso ha una forma rotonda. Un altro esempio di questo tipo di giudizio è”questo è a destra di quello", dove”questo”e”quello”vengono visti simultaneamente. In questo tipo di giudizio, il dato sensoriale contiene elementi che hanno una qualche relazione tra loro, e il giudizio afferma che questi elementi hanno tale relazione.

Un'altra classe di giudizi intuitivi, analoghi a quelli sensoriali ma al contempo ben distinti da essi, sono i giudizi di memoria. Esiste il rischio di confusione riguardo alla natura della memoria, a causa del fatto che il ricordo di un oggetto tende ad essere accompagnato da un'immagine dell'oggetto stesso, eppure l'immagine non può costituire la memoria. Ciò è facilmente dimostrabile semplicemente osservando che l'immagine è nel presente, mentre ciò che viene ricordato appartiene al passato. Inoltre, siamo certamente in grado, entro certi limiti, di confrontare la nostra immagine con l'oggetto ricordato, cosicché spesso sappiamo, entro certi confini, quanto la nostra immagine sia accurata; ma ciò sarebbe impossibile se l'oggetto, a differenza dell'immagine, non fosse in qualche modo presente alla mente. Pertanto, l'essenza della memoria non è costituita dall'immagine, bensì dall'avere immediatamente davanti alla mente un oggetto che viene riconosciuto come passato. Se non fosse per l'esistenza della memoria in questo senso, non sapremmo nemmeno che sia mai esistito un passato, né saremmo in grado di comprendere la parola”passato", così come un uomo nato cieco non può comprendere la parola”luce". Pertanto, devono esistere giudizi

intuitivi sulla memoria, ed è da questi, in ultima analisi, che dipende tutta la nostra conoscenza del passato.Il caso della memoria, tuttavia, solleva una difficoltà, poiché è notoriamente fallace e, pertanto, mette in dubbio l'affidabilità dei giudizi intuitivi in generale. Questa difficoltà non è da poco. Ma cerchiamo innanzitutto di restringerne il campo il più possibile. In linea generale, la memoria è affidabile in proporzione alla vividezza dell'esperienza e alla sua vicinanza temporale. Se la casa accanto è stata colpita da un fulmine mezzo minuto fa, il mio ricordo di ciò che ho visto e sentito sarà così affidabile che sarebbe assurdo dubitare che ci sia stato davvero un lampo. E lo stesso vale per esperienze meno vivide, purché recenti. Sono assolutamente certo che mezzo minuto fa ero seduto sulla stessa sedia su cui sono seduto ora. Ripensando alla giornata, trovo cose di cui sono assolutamente certo, altre di cui sono quasi certo, altre di cui posso diventare certo con il pensiero e richiamando alla mente le circostanze concomitanti, e alcune di cui non sono affatto certo. Sono abbastanza certo di aver fatto colazione stamattina, ma se fossi indifferente alla colazione come dovrebbe essere un filosofo, avrei dei dubbi. Quanto alla conversazione avuta a colazione, ne ricordo alcuni frammenti facilmente, altri con uno sforzo, altri ancora con un forte dubbio, e altri ancora per niente. C'è quindi una continua gradazione nel grado di certezza di ciò che ricordo e una corrispondente gradazione nell'affidabilità della mia memoria.Pertanto, la prima risposta alla difficoltà della memoria fallace consiste nell'affermare che la memoria presenta diversi gradi di autoevidenza, i quali corrispondono ai gradi della sua affidabilità, raggiungendo un limite di perfetta autoevidenza e perfetta affidabilità nella nostra memoria di eventi recenti e vividi.

Sembrerebbe, tuttavia, che esistano casi di ferma convinzione in un ricordo completamente falso. È probabile che, in questi casi, ciò che viene realmente ricordato, nel senso di essere immediatamente presente alla mente, sia qualcosa di diverso da ciò in cui si crede erroneamente, sebbene qualcosa generalmente associato ad esso. Si dice che Giorgio IV alla fine credette di essere stato alla battaglia di Waterloo, perché lo aveva affermato così spesso. In questo caso, ciò che venne immediatamente ricordato fu la sua ripetuta affermazione; la convinzione in ciò che egli affermava (se esisteva) sarebbe stata prodotta dall'associazione con l'affermazione ricordata, e quindi non sarebbe stato un vero caso di memoria. Sembrerebbe che tutti i casi di memoria fallace possano essere trattati in questo modo, ovvero si può dimostrare che non sono affatto casi di memoria in senso stretto. Un punto importante riguardo all'autoevidenza è chiarito dal caso della memoria: l'autoevidenza ha diversi gradi, non è una qualità semplicemente presente o assente, ma una qualità che può essere più o meno presente, in gradazioni che vanno dalla certezza assoluta a una debolezza quasi impercettibile. Le verità della percezione e alcuni principi della logica hanno il più alto grado di autoevidenza; le verità della memoria immediata hanno un grado quasi altrettanto elevato. Il principio induttivo ha meno autoevidenza rispetto ad alcuni altri principi della logica, come ad esempio"ciò che segue da una premessa vera deve essere vero". I ricordi hanno un'autoevidenza decrescente man mano che diventano più remoti e deboli; le verità della logica e della matematica hanno (in linea generale) meno autoevidenza

man mano che diventano più complesse. I giudizi di valore etico o estetico intrinseco tendono ad avere una certa autoevidenza, ma non molta.

I gradi di autoevidenza sono importanti nella teoria della conoscenza, poiché, se le proposizioni possono (come sembra probabile) avere un certo grado di autoevidenza senza essere vere, non sarà necessario abbandonare ogni connessione tra autoevidenza e verità, ma basterà affermare che, in caso di conflitto, la proposizione più autoevidente deve essere mantenuta e quella meno autoevidente respinta.

Sembra tuttavia altamente probabile che due concetti diversi siano combinati nell'espressione”autoevidenza”sopra descritta; uno di essi, corrispondente al grado più elevato di autoevidenza, costituisca una garanzia infallibile di verità, mentre l'altro, corrispondente a tutti gli altri gradi, non offra una garanzia infallibile, ma solo una presunzione maggiore o minore. Questa, tuttavia, è solo un'ipotesi, che non possiamo ancora approfondire. Dopo aver trattato la natura della verità, torneremo sull'argomento dell'autoevidenza, in relazione alla distinzione tra conoscenza ed errore.

CAPITOLO XII VERITÀ E MENZOGNA

La nostra conoscenza delle verità, a differenza della nostra conoscenza delle cose, ha un opposto, ovvero l'errore. Per quanto riguarda le cose, possiamo conoscerle o non conoscerle, ma non esiste uno stato mentale positivo che possa essere descritto come conoscenza errata delle cose, almeno finché ci limitiamo alla conoscenza per familiarità. Qualunque cosa conosciamo deve essere qualcosa; possiamo trarre inferenze errate dalla nostra familiarità, ma la familiarità in sé non può essere ingannevole. Quindi non c'è dualismo per quanto riguarda la familiarità. Ma per quanto riguarda la conoscenza delle verità, c'è un dualismo. Possiamo credere sia a ciò che è falso sia a ciò che è vero. Sappiamo che su moltissimi argomenti persone diverse hanno opinioni diverse e incompatibili: quindi alcune credenze devono essere errate. Poiché le credenze errate sono spesso sostenute con la stessa forza delle credenze vere, diventa difficile capire come distinguerle da queste ultime. Come possiamo sapere, in un dato caso, che la nostra credenza non è errata? Questa è una questione di estrema difficoltà, alla quale non è possibile dare una risposta completamente soddisfacente. Esiste tuttavia una questione preliminare, decisamente meno complessa, ovvero: cosa intendiamo per verità e falsità? È proprio questa questione preliminare che verrà affrontata in questo capitolo. In questo capitolo non ci chiediamo come possiamo sapere se una credenza è vera o falsa: ci chiediamo cosa si intende con la domanda se una credenza è vera o falsa. È auspicabile che una risposta chiara a questa domanda possa aiutarci a trovare una risposta alla domanda quali credenze siano vere, ma per il momento ci chiediamo solo”Cos'è la verità?”e”Cos'è la falsità?", non”Quali credenze sono vere?”e”Quali credenze sono false?". È fondamentale mantenere queste due questioni completamente separate, poiché qualsiasi confusione tra di esse porterebbe inevitabilmente a una risposta non realmente applicabile a nessuna delle due. Nel tentativo di scoprire la natura della verità, occorre osservare tre punti, tre requisiti che ogni teoria deve soddisfare.

(1) La nostra teoria della verità deve essere tale da ammettere il suo opposto, la falsità. Molti filosofi non sono riusciti a soddisfare adeguatamente questa condizione: hanno costruito teorie secondo le quali tutto il nostro pensiero avrebbe dovuto essere vero, e hanno poi avuto grandi difficoltà a trovare un posto per la falsità. A questo proposito la nostra teoria della credenza deve differire dalla nostra teoria della conoscenza, poiché nel caso della conoscenza non era necessario tenere conto di alcun opposto.

(2) Sembra abbastanza evidente che se non ci fossero credenze non ci potrebbe essere né falsità, né verità, nel senso in cui la verità è correlativa alla falsità. Se immaginiamo un mondo di mera materia, in un mondo del genere non ci sarebbe spazio per la falsità, e sebbene conterrebbe ciò che si potrebbe chiamare"fatti", non conterrebbe alcuna verità, nel senso in cui le verità sono cose dello stesso genere delle falsità. Infatti, verità e falsità sono proprietà delle credenze e delle affermazioni: quindi un mondo di mera materia, poiché non conterrebbe né credenze né affermazioni, non conterrebbe nemmeno verità né falsità.

(3) Ma, contrariamente a quanto appena affermato, va osservato che la verità o la falsità di una credenza dipende sempre da qualcosa che si trova al di fuori della credenza stessa. Se credo che Carlo I sia morto sul patibolo, credo veramente, non per una qualche qualità intrinseca della mia credenza, che potrebbe essere scoperta semplicemente esaminando la credenza, ma per un evento storico accaduto due secoli e mezzo fa. Se credo che Carlo I sia morto nel suo letto, credo falsamente: nessun grado di vividezza della mia credenza, o di cura nel giungervi, impedisce che essa sia falsa, ancora una volta per qualcosa che è accaduto molto tempo fa, e non per una qualche proprietà intrinseca della mia credenza. Quindi, sebbene la verità e la falsità siano proprietà delle credenze, sono proprietà dipendenti dalle relazioni delle credenze con altre cose, non da una qualche qualità interna delle credenze.

Il terzo dei requisiti sopra menzionati ci porta ad adottare la visione – che è stata nel complesso la più diffusa tra i filosofi – secondo cui la verità consiste in una qualche forma di corrispondenza tra credenza e fatto. Tuttavia, non è affatto facile scoprire una forma di corrispondenza a cui non vi siano obiezioni irrefutabili. In parte per questo – e in parte per la sensazione che, se la verità consiste in una corrispondenza del pensiero con qualcosa di esterno al pensiero, il pensiero non potrà mai sapere quando la verità è stata raggiunta – molti filosofi sono stati indotti a cercare una definizione di verità che non consista in relazione a qualcosa di completamente esterno alla credenza. Il tentativo più importante di una definizione di questo tipo è la teoria secondo cui la verità consiste nella coerenza. Si dice che il segno della falsità sia la mancanza di coerenza nel corpo delle nostre credenze e che l'essenza della verità sia quella di far parte del sistema completo che è La Verità.

C'è, tuttavia, una grande difficoltà in questa visione, o meglio due grandi difficoltà. La prima è che non c'è motivo di supporre che sia possibile un solo insieme coerente di credenze. Può darsi che, con sufficiente immaginazione, un romanziere possa inventare un passato per il mondo che si adatti perfettamente a ciò che sappiamo, eppure sia completamente diverso dal passato reale. In ambito scientifico, è certo che spesso esistono due o più ipotesi che spiegano tutti i fatti noti su un determinato argomento e, sebbene in questi casi gli scienziati

si sforzino di trovare fatti che escludano tutte le ipotesi tranne una, non c'è motivo per cui debbano sempre riuscirci.

Anche in filosofia non sembra raro che due ipotesi rivali siano entrambe in grado di spiegare tutti i fatti. Ad esempio, è possibile che la vita sia un lungo sogno e che il mondo esterno abbia solo quel grado di realtà che hanno gli oggetti dei sogni; ma sebbene tale visione non sembri incoerente con i fatti noti, non c'è motivo di preferirla alla visione del senso comune, secondo la quale altre persone e cose esistono realmente. Pertanto, la coerenza come definizione di verità fallisce perché non c'è prova che possa esistere un solo sistema coerente.L'altra obiezione a questa definizione di verità è che presuppone che il significato di”coerenza”sia noto, mentre, in realtà, la”coerenza”presuppone la verità delle leggi della logica. Due proposizioni sono coerenti quando entrambe possono essere vere, e sono incoerenti quando almeno una deve essere falsa. Ora, per sapere se due proposizioni possono essere entrambe vere, dobbiamo conoscere verità come la legge di non contraddizione. Ad esempio, le due proposizioni”questo albero è un faggio”e”questo albero non è un faggio”non sono coerenti, a causa della legge di non contraddizione. Ma se la legge di non contraddizione stessa fosse sottoposta al test di coerenza, scopriremmo che, se scegliessimo di supporla falsa, nulla sarebbe più incoerente con nient'altro. Pertanto, le leggi della logica forniscono lo scheletro o la struttura entro cui si applica il test di coerenza, e non possono essere stabilite da esso.

Per le due ragioni sopra esposte, la coerenza non può essere accettata come elemento che conferisce il _significato_ di verità, sebbene sia spesso un _test_ di verità molto importante dopo che una certa quantità di verità è stata accertata.

Siamo quindi ricondotti alla _corrispondenza con i fatti_ come elemento costitutivo della natura della verità. Resta da definire con precisione cosa intendiamo per 'fatto’e quale sia la natura della corrispondenza che deve sussistere tra credenza e fatto affinché la credenza possa essere vera.

In conformità con i nostri tre requisiti, dobbiamo cercare una teoria della verità che (1) permetta alla verità di avere un opposto, vale a dire la falsità, (2) renda la verità una proprietà delle credenze, ma (3) la renda una proprietà interamente dipendente dalla relazione delle credenze con le cose esterne.

La necessità di ammettere la falsità rende impossibile considerare la credenza come una relazione della mente con un singolo oggetto, che potrebbe essere definito come ciò in cui si crede. Se la credenza fosse considerata in questo modo, scopriremmo che, come la conoscenza, non ammetterebbe l’opposizione tra verità e falsità, ma dovrebbe essere sempre vera. Questo può essere chiarito con degli esempi. Otello crede erroneamente che Desdemona ami Cassio. Non possiamo affermare che questa credenza consista in una relazione con un singolo oggetto,”l'amore di Desdemona per Cassio", perché se esistesse un tale oggetto, la credenza sarebbe vera. In realtà, tale oggetto non esiste, e quindi Otello non

può avere alcuna relazione con esso. Di conseguenza, la sua credenza non può consistere in una relazione con questo oggetto.

Si potrebbe dire che la sua credenza sia una relazione con un oggetto diverso, vale a dire”che Desdemona ami Cassio"; ma è quasi altrettanto difficile supporre che esista un oggetto del genere, quando Desdemona non ama Cassio, quanto lo era supporre che esista”l'amore di Desdemona per Cassio". Pertanto, sarà meglio cercare una teoria della credenza che non la riduca a una relazione della mente con un singolo oggetto.È comune pensare che le relazioni si verifichino sempre tra due termini, ma in realtà non è sempre così. Alcune relazioni richiedono tre termini, altre quattro, e così via. Prendiamo, ad esempio, la relazione”tra". Finché sono presenti solo due termini, la relazione”tra”è impossibile: tre termini sono il numero minimo che la rende possibile. York si trova tra Londra ed Edimburgo; ma se Londra ed Edimburgo fossero gli unici luoghi al mondo, non potrebbe esserci nulla tra un luogo e l'altro. Allo stesso modo, la gelosia richiede tre persone: non può esistere una relazione di questo tipo che non coinvolga almeno tre persone. Una proposizione come”A desidera che B promuova il matrimonio di C con D”implica una relazione di quattro termini; vale a dire, A e B, C e D sono tutti presenti, e la relazione in questione non può essere espressa in una forma che coinvolga tutti e quattro. Gli esempi potrebbero essere moltiplicati all'infinito, ma quanto detto finora è sufficiente a dimostrare che esistono relazioni che richiedono più di due termini per poter verificarsi. La relazione implicata nel giudicare o nel credere, se si vuole ammettere la falsità, deve essere considerata una relazione tra più termini, non tra due. Quando Otello crede che Desdemona ami Cassio, non deve avere davanti alla mente un singolo oggetto,”l'amore di Desdemona per Cassio”o”che Desdemona ami Cassio", perché ciò implicherebbe l'esistenza di falsità oggettive, che sussistono indipendentemente da qualsiasi mente; e questa, sebbene non logicamente confutabile, è una teoria da evitare se possibile. Pertanto, è più facile spiegare la falsità se consideriamo il giudizio come una relazione in cui la mente e i vari oggetti coinvolti si presentano singolarmente; vale a dire, Desdemona, amare e Cassio devono essere tutti termini nella relazione che sussiste quando Otello crede che Desdemona ami Cassio. Questa relazione, quindi, è una relazione a quattro termini, poiché anche Otello è uno dei termini della relazione. Quando diciamo che si tratta di una relazione a quattro termini, non intendiamo che Otello abbia una certa relazione con Desdemona, e la stessa relazione con l'amore e con Cassio. Questo può essere vero per qualche altra relazione oltre al credere; ma il credere, chiaramente, non è una relazione che Otello ha con _ciascuno_ dei tre termini in questione, bensì con _tutti_ insieme: c'è un solo esempio della relazione del credere coinvolto, ma questo singolo esempio unisce quattro termini. Quindi, l'evento reale, nel momento in cui Otello nutre la sua fede, è che la relazione chiamata 'credere’unisce in un unico insieme complesso i quattro termini Otello, Desdemona, amare e Cassio. Ciò che viene chiamato credere o giudicare non è altro che questa relazione di credere o giudicare, che mette in relazione una mente con diverse cose oltre a sé stessa. Un _atto_ di credere o di giudicare è l'evento tra certi termini in un momento particolare, della relazione di credere o giudicare. Siamo ora in grado di comprendere cosa distingua un giudizio vero da uno

falso. A tal fine, adotteremo alcune definizioni. In ogni atto di giudizio c'è una mente che giudica, e ci sono dei termini rispetto ai quali essa giudica. Chiameremo la mente _soggetto_ del giudizio, e i termini rimanenti _oggetti_. Così, quando Otello giudica che Desdemona ama Cassio, Otello è il soggetto, mentre gli oggetti sono Desdemona, amare e Cassio. Il soggetto e gli oggetti insieme sono chiamati _costituenti_ del giudizio. Si osserverà che la relazione del giudicare ha quello che viene detto un 'senso'o 'direzione'. Possiamo dire, metaforicamente, che essa pone i suoi oggetti in un certo _ordine_, che possiamo indicare per mezzo dell'ordine delle parole nella frase. (In una lingua flessa, la stessa cosa sarà indicata dalle flessioni, ad esempio dalla differenza tra nominativo e accusativo.) Il giudizio di Otello secondo cui Cassio ama Desdemona differisce dal suo giudizio secondo cui Desdemona ama Cassio, nonostante sia costituito dagli stessi elementi, perché la relazione di giudizio pone gli elementi in un ordine diverso nei due casi. Allo stesso modo, se Cassio giudica che Desdemona ama Otello, gli elementi del giudizio sono ancora gli stessi, ma il loro ordine è diverso. Questa proprietà di avere un"senso"o una"direzione"è una caratteristica che la relazione di giudizio condivide con tutte le altre relazioni. Il"senso"delle relazioni è la fonte ultima dell'ordine e della serie e di una moltitudine di concetti matematici; ma non è necessario approfondire ulteriormente questo aspetto.

Abbiamo parlato della relazione chiamata"giudicare"o"credere"come di un'azione che unisce soggetto e oggetti in un unico insieme complesso. In questo senso, giudicare è esattamente come ogni altra relazione. Ogni volta che sussiste una relazione tra due o più termini, essa li unisce in un insieme complesso. Se Otello ama Desdemona, esiste un insieme complesso come"l'amore di Otello per Desdemona". I termini uniti dalla relazione possono essere complessi o semplici, ma l'insieme che risulta dalla loro unione deve essere complesso. Ovunque vi sia una relazione che collega determinati termini, vi è un oggetto complesso formato dall'unione di quei termini; e viceversa, ovunque vi sia un oggetto complesso, vi è una relazione che ne collega i costituenti. Quando si verifica un atto di credere, si ha un complesso, in cui"credere"è la relazione unificante, e soggetto e oggetti sono disposti in un certo ordine dal"senso"della relazione di credere. Tra gli oggetti, come abbiamo visto considerando"Otello crede che Desdemona ami Cassio", uno deve essere una relazione – in questo caso, la relazione"amare". Ma questa relazione, così come si manifesta nell'atto del credere, non è la relazione che crea l'unità del complesso insieme costituito dal soggetto e dagli oggetti. La relazione"amare", così come si manifesta nell'atto del credere, è uno degli oggetti – è un mattone nella struttura, non il cemento. Il cemento è la relazione"credere". Quando la credenza è _vera_, si crea un'altra unità complessa, in cui la relazione che era uno degli oggetti della credenza mette in relazione gli altri oggetti. Pertanto, ad esempio, se Otello crede _veramente_ che Desdemona ami Cassio, allora esiste un'unità complessa, 'l'amore di Desdemona per Cassio', che è composta esclusivamente dagli _oggetti_ della credenza, nello stesso ordine in cui si trovavano nella credenza, con la relazione che era uno degli oggetti che ora funge da collante che lega insieme gli altri oggetti della credenza. D'altra parte, quando una credenza è _falsa_, non esiste una tale unità complessa composta solo dagli oggetti della credenza. Se Otello crede _falsamente_ che

Desdemona ami Cassio, allora non esiste una tale unità complessa come 'l'amore di Desdemona per Cassio'.

Pertanto, una credenza è vera quando corrisponde a un certo complesso associato, e falsa quando non lo fa. Supponendo, per chiarezza, che gli oggetti della credenza siano due termini e una relazione, i termini disposti in un certo ordine dal"senso"di chi crede, allora se i due termini in quell'ordine sono uniti dalla relazione in un complesso, la credenza è vera; altrimenti, è falsa. Questa costituisce la definizione di verità e falsità che stavamo cercando. Giudicare o credere è una certa unità complessa di cui la mente è una componente; se le componenti rimanenti, prese nell'ordine che hanno nella credenza, formano un'unità complessa, allora la credenza è vera; altrimenti, è falsa.

Pertanto, sebbene verità e falsità siano proprietà delle credenze, esse sono in un certo senso proprietà estrinseche, poiché la condizione di verità di una credenza non coinvolge le credenze stesse, né (in generale) alcuna mente, ma solo gli _oggetti_ della credenza. Una mente che crede, crede veramente quando esiste un complesso _corrispondente_ che non coinvolge la mente, ma solo i suoi oggetti. Questa corrispondenza garantisce la verità, e la sua assenza implica la falsità. Quindi, spieghiamo simultaneamente i due fatti che le credenze (a) dipendono dalle menti per la loro _esistenza_, (b) non dipendono dalle menti per la loro _verità_.Possiamo riformulare la nostra teoria come segue: se consideriamo una credenza come"Otello crede che Desdemona ami Cassio", chiameremo Desdemona e Cassio i _termini oggetto_ e l'amore la _relazione oggetto_. Se esiste un'unità complessa 'l'amore di Desdemona per Cassio', costituita dai termini oggetto correlati dalla relazione oggetto nello stesso ordine in cui appaiono nella credenza, allora questa unità complessa è chiamata il _fatto corrispondente alla credenza_. Pertanto, una credenza è vera quando esiste un fatto corrispondente ed è falsa quando non esiste un fatto corrispondente.Si vedrà che la mente non _crea_ la verità o la falsità. Crea credenze, ma una volta create, la mente non può renderle vere o false, tranne nel caso particolare in cui riguardino cose future che sono in potere della persona che crede, come prendere un treno. Ciò che rende vera una credenza è un _fatto_, e questo fatto non coinvolge (tranne in casi eccezionali) in alcun modo la mente della persona che ha la credenza.

Ora che abbiamo stabilito cosa intendiamo per verità e falsità, dobbiamo considerare quali sono i modi per sapere se una determinata credenza è vera o falsa. Questa riflessione occuperà il prossimo capitolo.

CAPITOLO XIII CONOSCENZA, ERRORE E OPINIONE PROBABILE

La questione di cosa intendiamo per verità e falsità, che abbiamo esaminato nel capitolo precedente, è di ben minore interesse rispetto alla questione di come possiamo sapere cosa è vero e cosa è falso. Quest'ultima questione ci occuperà nel presente capitolo. Non c'è dubbio che alcune delle nostre convinzioni siano errate; siamo quindi portati a chiederci con quanta certezza possiamo mai avere che una determinata convinzione non sia errata. In altre parole, possiamo mai conoscere veramente qualcosa, o ci limitiamo a credere, per pura

fortuna, a volte a ciò che è vero? Prima di affrontare questa questione, dobbiamo però decidere cosa intendiamo per”conoscere", e questa domanda non è così semplice come si potrebbe pensare.

A prima vista potremmo immaginare che la conoscenza possa essere definita come”vera credenza". Quando ciò in cui crediamo è vero, si potrebbe supporre che abbiamo acquisito la conoscenza di ciò in cui crediamo. Ma questo non corrisponderebbe al modo in cui il termine viene comunemente usato. Per fare un esempio molto banale: se un uomo crede che il cognome del defunto Primo Ministro iniziasse con la B, crede a ciò che è vero, poiché il defunto Primo Ministro era Sir Henry Campbell Bannerman. Ma se crede che il defunto Primo Ministro fosse il signor Balfour, crederà comunque che il cognome del defunto Primo Ministro iniziasse con la B, eppure questa credenza, sebbene vera, non verrebbe considerata conoscenza. Se un giornale, grazie a un'intelligente anticipazione, annuncia il risultato di una battaglia prima che sia stato ricevuto qualsiasi telegramma che ne comunichi l'esito, potrebbe per buona sorte annunciare quello che in seguito si rivela essere il risultato corretto, e potrebbe generare credenza in alcuni dei suoi lettori meno esperti. Ma nonostante la verità della loro credenza, non si può dire che abbiano conoscenza. È quindi chiaro che una credenza vera non è conoscenza quando viene dedotta da una credenza falsa.Allo stesso modo, una credenza vera non può essere definita conoscenza quando è dedotta attraverso un processo di ragionamento fallace, anche se le premesse da cui è dedotta sono vere. Se so che tutti i Greci sono uomini e che Socrate era un uomo, e deduco che Socrate era un Greco, non si può dire che io sappia con certezza che Socrate era un Greco, perché, sebbene le mie premesse e la mia conclusione siano vere, la conclusione non deriva dalle premesse.

Ma dobbiamo forse affermare che nulla è conoscenza se non ciò che si deduce validamente da premesse vere? Ovviamente non possiamo dirlo. Una simile definizione è al tempo stesso troppo ampia e troppo ristretta. In primo luogo, è troppo ampia perché non basta che le nostre premesse siano _vere_, devono anche essere _note_. Chi crede che il signor Balfour fosse il defunto Primo Ministro può procedere a trarre deduzioni valide dalla premessa vera che il nome del defunto Primo Ministro iniziasse con una B, ma non si può dire che egli _conosca_ le conclusioni raggiunte da tali deduzioni. Pertanto, dovremo emendare la nostra definizione affermando che la conoscenza è ciò che si deduce validamente da premesse _note_. Questa, tuttavia, è una definizione circolare: presuppone che sappiamo già cosa si intende per”premesse note". Può quindi, al massimo, definire un tipo di conoscenza, quella che chiamiamo derivata, in contrapposizione alla conoscenza intuitiva. Possiamo affermare che”la conoscenza derivata è ciò che viene validamente dedotto da premesse note intuitivamente". In questa affermazione non vi è alcun difetto formale, ma la definizione di conoscenza intuitiva rimane ancora da definire. Lasciando da parte, per il momento, la questione della conoscenza intuitiva, consideriamo la definizione di conoscenza derivata proposta in precedenza. La principale obiezione a tale definizione è che essa limita indebitamente la conoscenza. Accade spesso che le persone nutrano una credenza vera, che si è sviluppata in loro grazie a una qualche conoscenza intuitiva dalla quale è possibile

dedurla validamente, ma dalla quale, di fatto, non è stata dedotta mediante alcun processo logico.

Prendiamo, ad esempio, le convinzioni generate dalla lettura. Se i giornali annunciano la morte del Re, siamo abbastanza giustificati nel credere che il Re sia morto, poiché questo tipo di annuncio non verrebbe fatto se fosse falso. E siamo altrettanto giustificati nel credere che il giornale affermi che il Re è morto. Ma in questo caso, la conoscenza intuitiva su cui si basa la nostra convinzione è la conoscenza dell'esistenza di dati sensoriali derivati dalla visione del testo stampato che riporta la notizia. Questa conoscenza emerge a malapena alla coscienza, se non in una persona che non sa leggere con facilità. Un bambino può essere consapevole della forma delle lettere e giungere gradualmente e con difficoltà alla comprensione del loro significato. Ma chiunque sia abituato a leggere giunge immediatamente alla comprensione del significato delle lettere e non si rende conto, se non riflettendoci, di aver derivato questa conoscenza dai dati sensoriali, ovvero dalla visione delle lettere stampate. Pertanto, sebbene sia possibile e _potrebbe_ essere fatta un'inferenza valida dalle lettere al loro significato, di fatto non viene fatta, poiché egli non compie alcuna operazione che possa essere definita inferenza logica. Sarebbe tuttavia assurdo affermare che il lettore non _sappia_ che il giornale annuncia la morte del re. Dobbiamo quindi ammettere come conoscenza derivata tutto ciò che è il risultato della conoscenza intuitiva, anche se per mera associazione, purché esista una valida connessione logica e la persona in questione possa venire a conoscenza di tale connessione attraverso la riflessione. Esistono infatti molti modi, oltre all'inferenza logica, per passare da una credenza all'altra: il passaggio dal testo stampato al suo significato illustra questi modi. Questi modi possono essere definiti”inferenza psicologica". Ammetteremo, quindi, tale inferenza psicologica come mezzo per ottenere conoscenza derivata, a condizione che esista un'inferenza logica scopribile che proceda parallelamente all'inferenza psicologica. Ciò rende la nostra definizione di conoscenza derivata meno precisa di quanto vorremmo, poiché il termine”scopribile”è vago: non ci dice quanta riflessione possa essere necessaria per giungere alla scoperta. Ma in realtà”conoscenza”non è un concetto preciso: si fonde con”opinione probabile", come vedremo più ampiamente nel corso di questo capitolo. Non si dovrebbe quindi cercare una definizione molto precisa, poiché qualsiasi definizione di questo tipo risulterebbe più o meno fuorviante.

La difficoltà principale in materia di conoscenza, tuttavia, non risiede nella conoscenza derivata, bensì nella conoscenza intuitiva. Finché ci occupiamo di conoscenza derivata, possiamo sempre fare riferimento al criterio della conoscenza intuitiva. Ma per quanto riguarda le credenze intuitive, non è affatto facile individuare un criterio che permetta di distinguerne alcune come vere e altre come errate. Su questo punto è quasi impossibile giungere a una conclusione precisa: tutta la nostra conoscenza delle verità è intrisa di un certo grado di dubbio, e una teoria che ignorasse questo fatto sarebbe palesemente errata. Si può tuttavia fare qualcosa per attenuare le difficoltà del problema.

La nostra teoria della verità, innanzitutto, offre la possibilità di distinguere certe verità come _autoevidenti_ in un senso che garantisce l'infallibilità. Quando una credenza è vera, abbiamo detto, esiste un fatto corrispondente, in cui i diversi oggetti della credenza formano un unico complesso. Si dice che la credenza costituisca _conoscenza_ di questo fatto, a condizione che soddisfi quelle ulteriori condizioni, alquanto vaghe, che abbiamo considerato in questo capitolo. Ma per quanto riguarda un qualsiasi fatto, oltre alla conoscenza costituita dalla credenza, possiamo anche avere il tipo di conoscenza costituita dalla _percezione_ (prendendo questo termine nel suo senso più ampio possibile). Ad esempio, se si conosce l'ora del tramonto, a quell'ora si può sapere che il sole sta tramontando: questa è conoscenza del fatto per mezzo della conoscenza delle _verità_; ma si può anche, se il tempo è bello, guardare a ovest e vedere effettivamente il sole che tramonta: in tal caso si conosce lo stesso fatto per mezzo della conoscenza delle _cose_.

Pertanto, riguardo a qualsiasi fatto complesso, esistono, teoricamente, due modi in cui esso può essere conosciuto: (1) mediante un giudizio, in cui le sue diverse parti sono giudicate correlate come lo sono effettivamente; (2) mediante la conoscenza diretta del fatto complesso stesso, che può essere chiamata (in senso lato) percezione, sebbene non sia affatto limitata agli oggetti dei sensi. Ora si osserverà che il secondo modo di conoscere un fatto complesso, il modo della conoscenza diretta, è possibile solo quando tale fatto esiste realmente, mentre il primo modo, come ogni giudizio, è soggetto a errore. Il secondo modo ci fornisce l'insieme complesso, ed è quindi possibile solo quando le sue parti hanno effettivamente quella relazione che le fa combinare per formare tale complesso. Il primo modo, al contrario, ci fornisce le parti e la relazione separatamente, e richiede solo la realtà delle parti e della relazione: la relazione potrebbe non mettere in relazione quelle parti in quel modo, eppure il giudizio può verificarsi.

Come ricorderete, alla fine del Capitolo XI abbiamo ipotizzato l'esistenza di due tipi di autoevidenza: uno che offre una garanzia assoluta di verità, l'altro solo una garanzia parziale. Ora è possibile distinguere questi due tipi.

Possiamo affermare che una verità è autoevidente, nel primo e più assoluto senso, quando abbiamo conoscenza del fatto che corrisponde a tale verità. Quando Otello crede che Desdemona ami Cassio, il fatto corrispondente, se la sua convinzione fosse vera, sarebbe"l'amore di Desdemona per Cassio". Questo sarebbe un fatto di cui nessuno potrebbe avere conoscenza tranne Desdemona; pertanto, nel senso di autoevidenza che stiamo considerando, la verità che Desdemona ami Cassio (se fosse una verità) potrebbe essere autoevidente solo per Desdemona. Tutti i fatti mentali e tutti i fatti riguardanti i dati sensoriali possiedono questa stessa riservatezza: esiste una sola persona per la quale possono essere autoevidenti nel nostro senso attuale, poiché esiste una sola persona che può avere conoscenza delle cose mentali o dei dati sensoriali in questione. Quindi nessun fatto riguardante una particolare cosa esistente può essere autoevidente per più di una persona. D'altra parte, i fatti riguardanti gli universali non godono di questa riservatezza. Molte menti possono conoscere gli stessi universali; pertanto, una relazione tra universali può

essere nota per conoscenza a molte persone diverse. In tutti i casi in cui conosciamo per conoscenza un fatto complesso costituito da certi termini in una determinata relazione, diciamo che la verità che questi termini siano così correlati ha il primo o assoluto tipo di autoevidenza, e in questi casi il giudizio che i termini siano così correlati _deve_ essere vero. Quindi questo tipo di autoevidenza è una garanzia assoluta di verità. Sebbene questo tipo di autoevidenza sia una garanzia assoluta di verità, non ci permette di essere _assolutamente_ certi, nel caso di un dato giudizio, che il giudizio in questione sia vero. Supponiamo di percepire prima il sole che splende, che è un fatto complesso, e di procedere quindi a formulare il giudizio 'il sole splende'. Nel passaggio dalla percezione al giudizio, è necessario analizzare il fatto complesso dato: dobbiamo separare 'il sole'e 'splendere'come elementi costitutivi del fatto. In questo processo è possibile commettere un errore; quindi, anche laddove un _fatto_ possieda il primo tipo o assoluto di autoevidenza, un giudizio che si ritiene corrisponda al fatto non è assolutamente infallibile, perché potrebbe non corrispondervi realmente. Ma se corrisponde (nel senso spiegato nel capitolo precedente), allora _deve_ essere vero.

Il secondo tipo di autoevidenza sarà quello che appartiene in primo luogo ai giudizi e non deriva dalla percezione diretta di un fatto come un unico insieme complesso. Questo secondo tipo di autoevidenza avrà diversi gradi, dal più alto al più basso, fino a una semplice inclinazione a favore della credenza. Prendiamo, ad esempio, il caso di un cavallo che trotta via da noi lungo una strada asfaltata. Inizialmente siamo certi di sentire gli zoccoli; gradualmente, se ascoltiamo attentamente, arriva un momento in cui pensiamo che forse si trattava di immaginazione, o di una persiana al piano di sopra, o del nostro stesso battito cardiaco; infine iniziamo a dubitare che ci fosse effettivamente alcun rumore; poi _pensiamo_ di non sentire più nulla, e infine _sappiamo_ di non sentire più nulla. In questo processo, si verifica una continua gradazione di autoevidenza, dal grado più alto al più basso, non nei dati sensoriali stessi, ma nei giudizi basati su di essi.

Oppure ancora: supponiamo di confrontare due tonalità di colore, una blu e una verde. Possiamo essere abbastanza sicuri che si tratti di tonalità diverse; ma se il verde viene gradualmente modificato fino a diventare sempre più simile al blu, trasformandosi prima in un blu-verde, poi in un blu verdastro, e infine in blu, arriverà un momento in cui dubiteremo di poter distinguere alcuna differenza, e poi un momento in cui sapremo di non poterne vedere alcuna. La stessa cosa accade nell'accordatura di uno strumento musicale, o in qualsiasi altro caso in cui vi sia una gradazione continua. Pertanto, l'evidenza di questo tipo è una questione di grado; e sembra evidente che i gradi più elevati siano più affidabili di quelli inferiori.Nella conoscenza derivata, le nostre premesse ultime devono avere un certo grado di autoevidenza, così come la loro connessione con le conclusioni che se ne deducono. Prendiamo ad esempio un ragionamento in geometria. Non è sufficiente che gli assiomi da cui partiamo siano autoevidenti: è necessario anche che, ad ogni passo del ragionamento, la connessione tra premessa e conclusione sia autoevidente. Nei ragionamenti complessi, questa connessione ha spesso solo un grado molto basso di

autoevidenza; pertanto, gli errori di ragionamento non sono improbabili laddove la difficoltà è elevata.

Da quanto detto finora, è evidente che, sia per quanto riguarda la conoscenza intuitiva sia per quanto riguarda la conoscenza derivata, se assumiamo che la conoscenza intuitiva sia affidabile in proporzione al grado della sua autoevidenza, si avrà una gradazione di affidabilità, dall'esistenza di dati sensoriali significativi e dalle verità più semplici della logica e dell'aritmetica, che possono essere considerate piuttosto certe, fino a giudizi che sembrano solo leggermente più probabili dei loro opposti. Ciò in cui crediamo fermamente, se è vero, è chiamato _conoscenza_, a condizione che sia intuitiva o inferita (logicamente o psicologicamente) da una conoscenza intuitiva da cui deriva logicamente. Ciò in cui crediamo fermamente, se non è vero, è chiamato _errore_. Ciò in cui crediamo fermamente, se non è né conoscenza né errore, e anche ciò in cui crediamo con esitazione, perché è, o deriva da, qualcosa che non ha il più alto grado di autoevidenza, può essere chiamato _opinione probabile_. Pertanto, la maggior parte di ciò che comunemente viene considerato conoscenza è in realtà un'opinione più o meno probabile.Per quanto riguarda le opinioni probabili, possiamo trarre grande aiuto dalla coerenza, che abbiamo rifiutato come definizione di verità, ma che spesso possiamo usare come criterio. Un insieme di opinioni individualmente probabili, se sono reciprocamente coerenti, diventa più probabile di quanto lo sarebbe ciascuna di esse singolarmente. È in questo modo che molte ipotesi scientifiche acquisiscono la loro probabilità. Si inseriscono in un sistema coerente di opinioni probabili e quindi diventano più probabili di quanto lo sarebbero isolate. Lo stesso vale per le ipotesi filosofiche generali. Spesso, in un singolo caso, tali ipotesi possono sembrare molto dubbie, mentre, se consideriamo l'ordine e la coerenza che introducono in una massa di opinioni probabili, diventano pressoché certe. Questo vale, in particolare, per questioni come la distinzione tra sogni e vita di veglia. Se i nostri sogni, notte dopo notte, fossero coerenti tra loro come le nostre giornate, difficilmente sapremmo se credere ai sogni o alla vita di veglia. Allo stato attuale, il test di coerenza condanna i sogni e conferma la vita da svegli. Ma questo test, sebbene aumenti la probabilità laddove abbia successo, non fornisce mai una certezza assoluta, a meno che non vi sia già certezza in qualche punto del sistema coerente. Pertanto, la mera organizzazione di un'opinione probabile non la trasformerà mai, di per sé, in conoscenza indubitabile. CAPITOLO XIV I LIMITI DELLA CONOSCENZA FILOSOFICA

In tutto ciò che abbiamo detto finora sulla filosofia, abbiamo appena sfiorato molte questioni che occupano un ampio spazio negli scritti della maggior parte dei filosofi. La maggior parte dei filosofi – o comunque moltissimi – affermano di poter dimostrare, mediante un ragionamento metafisico a priori, cose come i dogmi fondamentali della religione, l'essenziale razionalità dell'universo, l'illusorietà della materia, l'irrealtà di ogni male, e così via. Non c'è dubbio che la speranza di trovare ragioni per credere a tesi di questo tipo sia stata la principale fonte di ispirazione per molti studiosi di filosofia che hanno dedicato la loro vita allo studio. Questa speranza, credo, è vana. Sembrerebbe che la conoscenza dell'universo nel suo complesso non si possa ottenere attraverso la metafisica, e che le prove proposte, secondo cui, in virtù delle leggi della logica, certe cose devono esistere e altre no,

non siano in grado di superare un esame critico. In questo capitolo esamineremo brevemente il tipo di ragionamento che si tenta di attuare, al fine di scoprire se possiamo sperare che esso sia valido.

Il grande rappresentante, in epoca moderna, del tipo di pensiero che desideriamo esaminare, fu Hegel (1770-1831). La filosofia di Hegel è molto complessa e i commentatori divergono sulla sua corretta interpretazione. Secondo l'interpretazione che adotterò, condivisa da molti, se non dalla maggior parte, dei commentatori e che ha il merito di offrire un tipo di filosofia interessante e importante, la sua tesi principale è che tutto ciò che è al di sotto del Tutto è evidentemente frammentario e ovviamente incapace di esistere senza il complemento fornito dal resto del mondo. Proprio come un anatomista comparativo, da un singolo osso, deduce che tipo di animale doveva essere l'intero organismo, così il metafisico, secondo Hegel, deduce, da qualsiasi frammento di realtà, quale debba essere la realtà nella sua interezza, almeno nelle sue linee generali. Ogni frammento di realtà apparentemente separato ha, per così dire, dei ganci che lo agganciano al frammento successivo; il frammento successivo, a sua volta, ha nuovi ganci, e così via, finché l'intero universo non è ricostruito. Questa incompletezza essenziale si manifesta, secondo Hegel, sia nel mondo del pensiero che in quello delle cose. Nel mondo del pensiero, se prendiamo un'idea astratta o incompleta, ci accorgiamo, esaminandola, che se ne dimentichiamo l'incompletezza, cadiamo in contraddizioni; queste contraddizioni trasformano l'idea in questione nel suo opposto, o antitesi; e per uscirne, dobbiamo trovare una nuova idea, meno incompleta, che sia la sintesi della nostra idea originaria e della sua antitesi. Questa nuova idea, sebbene meno incompleta di quella di partenza, risulterà comunque non del tutto completa, ma si trasformerà nella sua antitesi, con la quale dovrà essere combinata in una nuova sintesi. In questo modo Hegel procede fino a raggiungere l'"Idea Assoluta", che, secondo lui, non ha incompletezza, non ha opposto e non necessita di ulteriore sviluppo. L'Idea Assoluta, quindi, è sufficiente a descrivere la Realtà Assoluta; ma tutte le idee inferiori descrivono la realtà solo come appare a una visione parziale, non come è a chi osserva simultaneamente il Tutto. Hegel giunge quindi alla conclusione che la Realtà Assoluta forma un unico sistema armonico, non nello spazio né nel tempo, non in alcun modo malvagio, interamente razionale e interamente spirituale. Qualsiasi apparenza contraria, nel mondo che conosciamo, può essere logicamente dimostrata – secondo lui – come interamente dovuta alla nostra visione frammentaria e discontinua dell'universo. Se vedessimo l'universo nella sua interezza, come possiamo supporre lo veda Dio, lo spazio, il tempo, la materia, il male e ogni sforzo e lotta scomparirebbero, e vedremmo invece un'eterna, perfetta e immutabile unità spirituale. In questa concezione, c'è indubbiamente qualcosa di sublime, qualcosa a cui potremmo desiderare di aderire. Tuttavia, se si esaminano attentamente gli argomenti a suo sostegno, essi appaiono pieni di confusione e di presupposti ingiustificati. Il principio fondamentale su cui si basa il sistema è che ciò che è incompleto non deve essere autosufficiente, ma deve aver bisogno del supporto di altre cose per poter esistere. Si sostiene che qualsiasi cosa abbia relazioni con cose esterne a sé debba contenere in sé un qualche riferimento a quelle cose esterne e, pertanto, non potrebbe essere ciò che è se quelle cose esterne non

esistessero. La natura di un uomo, ad esempio, è costituita dai suoi ricordi e dal resto della sua conoscenza, dai suoi amori e odi, e così via; quindi, senza gli oggetti che conosce, ama o odia, non potrebbe essere ciò che è. Egli è essenzialmente e ovviamente un frammento: preso come la somma totale della realtà, sarebbe contraddittorio.

Questo intero punto di vista, tuttavia, si basa sulla nozione di"natura"di una cosa, che sembra significare"tutte le verità riguardanti la cosa". È vero, ovviamente, che una verità che collega una cosa a un'altra non potrebbe sussistere se l'altra cosa non esistesse. Ma una verità riguardante una cosa non fa parte della cosa stessa, sebbene, secondo l'uso sopracitato, debba far parte della"natura"della cosa. Se per"natura"di una cosa intendiamo tutte le verità riguardanti la cosa, allora chiaramente non possiamo conoscere la"natura"di una cosa se non conosciamo tutte le sue relazioni con tutte le altre cose dell'universo. Ma se la parola"natura"è usata in questo senso, dovremo sostenere che la cosa può essere conosciuta anche quando la sua"natura"non è nota, o comunque non è conosciuta completamente. Quando si usa questo significato della parola"natura", si crea una confusione tra la conoscenza delle cose e la conoscenza delle verità. Possiamo avere conoscenza di una cosa per familiarità anche se conosciamo pochissime proposizioni su di essa – teoricamente non abbiamo bisogno di conoscerne alcuna. Pertanto, la familiarità con una cosa non implica la conoscenza della sua"natura"nel senso sopra indicato. E sebbene la familiarità con una cosa implichi la conoscenza di una qualsiasi proposizione su di essa, la conoscenza della sua"natura", nel senso sopra indicato, non è implicata. Quindi, (1) la familiarità con una cosa non implica logicamente la conoscenza delle sue relazioni, e (2) la conoscenza di alcune delle sue relazioni non implica la conoscenza di tutte le sue relazioni né la conoscenza della sua"natura"nel senso sopra indicato. Posso avere familiarità, ad esempio, con il mio mal di denti, e questa conoscenza può essere completa quanto può esserlo una conoscenza per familiarità, senza sapere tutto ciò che il dentista (che non ha familiarità con il problema) può dirmi sulla sua causa, e senza quindi conoscerne la"natura"nel senso sopra indicato. Pertanto, il fatto che una cosa abbia delle relazioni non dimostra che le sue relazioni siano logicamente necessarie. Vale a dire, dal semplice fatto che una cosa è ciò che è non possiamo dedurre che debba avere le varie relazioni che in realtà ha. Ciò sembra solo una conseguenza perché lo sappiamo già. Ne consegue che non possiamo dimostrare che l'universo nel suo insieme formi un unico sistema armonico come crede Hegel. E se non possiamo dimostrarlo, non possiamo nemmeno dimostrare l'irrealtà dello spazio, del tempo, della materia e del male, poiché Hegel la deduce dalla natura frammentaria e relazionale di queste cose. Siamo quindi costretti a un'indagine frammentaria del mondo e non siamo in grado di conoscere le caratteristiche di quelle parti dell'universo che sono lontane dalla nostra esperienza. Questo risultato, per quanto deludente per coloro le cui speranze sono state alimentate dai sistemi filosofici, è in armonia con la mentalità induttiva e scientifica della nostra epoca ed è confermato dall'intera analisi della conoscenza umana che abbiamo trattato nei capitoli precedenti. La maggior parte dei grandi e ambiziosi tentativi dei metafisici è partita dal presupposto di dimostrare che determinate caratteristiche apparenti del mondo reale fossero contraddittorie e, pertanto, inesistenti. L'intera tendenza

del pensiero moderno, tuttavia, si orienta sempre più verso la dimostrazione che le presunte contraddizioni fossero illusorie e che ben poco possa essere provato a priori in base a considerazioni su ciò che deve essere. Un buon esempio di ciò è offerto dallo spazio e dal tempo. Spazio e tempo appaiono infiniti nella loro estensione e infinitamente divisibili. Se viaggiamo lungo una linea retta in una delle due direzioni, è difficile credere che raggiungeremo infine un punto finale, oltre il quale non ci sia nulla, nemmeno il vuoto. Allo stesso modo, se con l'immaginazione viaggiamo indietro o avanti nel tempo, è difficile credere che raggiungeremo un primo o un ultimo istante, oltre il quale non ci sia nemmeno il vuoto temporale. Pertanto, spazio e tempo appaiono infiniti nella loro estensione.Allo stesso modo, se prendiamo due punti qualsiasi su una retta, sembra evidente che debbano esserci altri punti tra di essi, per quanto piccola sia la distanza che li separa: ogni distanza può essere dimezzata, e le metà possono essere dimezzate ancora, e così via all'infinito. Analogamente, nel tempo, per quanto breve possa essere l'intervallo tra due momenti, sembra evidente che ce ne saranno altri tra di essi. Pertanto, lo spazio e il tempo appaiono infinitamente divisibili. Ma in contrasto con questi fatti apparenti – estensione infinita e divisibilità infinita – i filosofi hanno avanzato argomentazioni che tendono a dimostrare che non potrebbero esistere insiemi infiniti di cose, e che quindi il numero di punti nello spazio, o di istanti nel tempo, deve essere finito. Emerse così una contraddizione tra la natura apparente dello spazio e del tempo e la presunta impossibilità di insiemi infiniti. Kant, che per primo sottolineò questa contraddizione, dedusse l'impossibilità dello spazio e del tempo, che dichiarò essere meramente soggettivi; e da allora molti filosofi hanno creduto che spazio e tempo siano mere apparenze, non caratteristiche del mondo così com'è realmente. Ora, tuttavia, grazie al lavoro dei matematici, in particolare di Georg Cantor, è emerso che l'impossibilità di collezioni infinite era un errore. In realtà non sono contraddittorie al loro interno, ma contraddicono soltanto certi pregiudizi mentali piuttosto ostinati. Pertanto, le ragioni per considerare spazio e tempo irreali sono diventate inefficaci, e una delle grandi fonti di costruzioni metafisiche si è esaurita.

I matematici, tuttavia, non si sono accontentati di dimostrare che lo spazio come comunemente si pensa sia possibile; hanno anche dimostrato che molte altre forme di spazio sono ugualmente possibili, per quanto la logica lo consenta. Alcuni assiomi di Euclide, che al senso comune appaiono necessari, e che in passato erano considerati tali dai filosofi, ora sappiamo derivare la loro apparente necessità dalla nostra semplice familiarità con lo spazio reale, e non da alcun fondamento logico a priori. Immaginando mondi in cui questi assiomi sono falsi, i matematici hanno usato la logica per allentare i pregiudizi del senso comune e per mostrare la possibilità di spazi diversi – alcuni più, altri meno – da quello in cui viviamo. E alcuni di questi spazi differiscono così poco dallo spazio euclideo, per quanto riguarda le distanze che possiamo misurare, che è impossibile scoprire tramite l'osservazione se il nostro spazio reale sia strettamente euclideo o di uno di questi altri tipi. In questo modo la situazione si capovolge completamente. In passato sembrava che l'esperienza lasciasse alla logica un solo tipo di spazio, e la logica dimostrava che questo unico tipo era impossibile. Ora, la logica presenta molti tipi di spazio possibili, indipendentemente dall'esperienza, e

l'esperienza decide solo parzialmente tra di essi. Pertanto, mentre la nostra conoscenza di ciò che è si è ridotta rispetto a quanto si supponeva in passato, la nostra conoscenza di ciò che potrebbe essere è enormemente aumentata. Invece di essere rinchiusi tra mura anguste, di cui ogni angolo e fessura potrebbe essere esplorato, ci troviamo in un mondo aperto di libere possibilità, dove molto rimane sconosciuto perché c'è così tanto da sapere. Ciò che è accaduto nel caso dello spazio e del tempo è accaduto, in una certa misura, anche in altre direzioni. Il tentativo di prescrivere all'universo per mezzo di principi a priori è fallito; la logica, invece di essere, come un tempo, la barriera alle possibilità, è diventata la grande liberatrice dell'immaginazione, presentando innumerevoli alternative precluse al senso comune acritico e lasciando all'esperienza il compito di decidere, laddove la decisione è possibile, tra i molti mondi che la logica ci offre tra cui scegliere. Così la conoscenza di ciò che esiste si limita a ciò che possiamo apprendere dall'esperienza, non a ciò che possiamo effettivamente sperimentare, poiché, come abbiamo visto, esiste molta conoscenza descrittiva riguardante cose di cui non abbiamo esperienza diretta. Ma in tutti i casi di conoscenza descrittiva, abbiamo bisogno di una qualche connessione di universali, che ci permetta, da un dato specifico, di inferire un oggetto di un certo tipo come implicito nel nostro dato. Così, per quanto riguarda gli oggetti fisici, ad esempio, il principio secondo cui i dati sensoriali sono segni di oggetti fisici è di per sé una connessione di universali; Ed è solo in virtù di questo principio che l'esperienza ci permette di acquisire conoscenza sugli oggetti fisici. Lo stesso vale per la legge di causalità, o, per scendere a qualcosa di meno generale, per principi come la legge di gravitazione universale. Principi come la legge di gravitazione universale vengono dimostrati, o meglio resi altamente probabili, combinando l'esperienza con un principio completamente a priori, come il principio di induzione. Pertanto, la nostra conoscenza intuitiva, che è la fonte di tutta la nostra conoscenza delle verità, è di due tipi: la conoscenza empirica pura, che ci informa dell'esistenza e di alcune proprietà di cose particolari che conosciamo, e la conoscenza a priori pura, che ci fornisce connessioni tra gli universali e ci permette di trarre inferenze dai fatti particolari forniti dalla conoscenza empirica. La nostra conoscenza derivata dipende sempre da una qualche conoscenza a priori pura e di solito dipende anche da una qualche conoscenza empirica pura.Se quanto detto sopra è vero, la conoscenza filosofica non differisce essenzialmente da quella scientifica; non esiste una fonte di saggezza specifica accessibile alla filosofia ma non alla scienza, e i risultati ottenuti dalla filosofia non sono radicalmente diversi da quelli ottenuti dalla scienza. La caratteristica essenziale della filosofia, che la distingue dalla scienza, è la critica. Essa esamina criticamente i principi impiegati nella scienza e nella vita quotidiana; ricerca eventuali incongruenze in questi principi e li accetta solo quando, a seguito di un'indagine critica, non emerge alcuna ragione per respingerli. Se, come molti filosofi hanno creduto, i principi alla base delle scienze fossero in grado, una volta svincolati dai dettagli irrilevanti, di fornirci una conoscenza dell'universo nel suo complesso, tale conoscenza avrebbe la stessa validità sulla nostra fede della conoscenza scientifica; ma la nostra indagine non ha rivelato alcuna conoscenza di questo tipo e, pertanto, per quanto riguarda le dottrine specifiche dei metafisici più audaci, ha avuto un esito prevalentemente negativo. Ma per quanto riguarda ciò che è comunemente accettato come conoscenza, il

nostro risultato è sostanzialmente positivo: raramente abbiamo trovato motivi per rifiutare tale conoscenza come risultato della nostra critica, e non abbiamo visto alcun motivo per supporre che l'uomo sia incapace del tipo di conoscenza che si ritiene generalmente possieda.

Quando però parliamo di filosofia come _critica_ della conoscenza, è necessario imporre una certa limitazione. Se adottiamo l'atteggiamento dello scettico assoluto, ponendoci completamente al di fuori di ogni conoscenza e chiedendo, da questa posizione esterna, di essere costretti a rientrare nel circolo della conoscenza, stiamo chiedendo l'impossibile, e il nostro scetticismo non potrà mai essere confutato. Infatti, ogni confutazione deve iniziare da qualche elemento di conoscenza condiviso dai contendenti; dal dubbio puro non può partire alcun argomento. Pertanto, la critica della conoscenza che la filosofia impiega non deve essere di questo tipo distruttivo, se si vuole ottenere un risultato. Contro questo scetticismo assoluto non si può avanzare alcun argomento _logico_. Ma non è difficile vedere che uno scetticismo di questo tipo è irragionevole. Il 'dubbio metodologico'di Cartesio, con cui è nata la filosofia moderna, non è di questo tipo, ma è piuttosto il tipo di critica che noi affermiamo essere l'essenza della filosofia. Il suo 'dubbio metodologico'consisteva nel dubitare di tutto ciò che sembrava dubbio; Soffermandosi, di fronte a ogni apparente conoscenza, a chiedersi se, riflettendoci, si possa essere certi di conoscerla davvero. Questo è il tipo di critica che costituisce la filosofia. Alcune conoscenze, come quella dell'esistenza dei nostri dati sensoriali, appaiono indubitabili, per quanto ci si rifletta con calma e accuratezza. In merito a tali conoscenze, la critica filosofica non richiede che ci si astenga dal credere. Esistono però credenze – come, ad esempio, quella che gli oggetti fisici assomiglino esattamente ai nostri dati sensoriali – che vengono considerate valide finché non si inizia a riflettere, ma che si dissolvono se sottoposte a un'indagine approfondita. La filosofia ci invita a rifiutare tali credenze, a meno che non si trovi una nuova argomentazione a loro sostegno. Ma rifiutare le credenze che non sembrano soggette ad alcuna obiezione, per quanto attentamente le si esamini, non è ragionevole e non è ciò che la filosofia auspica. La critica a cui si mira, in una parola, non è quella che, senza ragione, decide di respingere, ma quella che considera ogni elemento di conoscenza apparente in base ai suoi meriti, e conserva ciò che appare ancora essere conoscenza al termine di tale valutazione. Bisogna ammettere che permanga un certo rischio di errore, poiché gli esseri umani sono fallibili. La filosofia può giustamente affermare di ridurre il rischio di errore e che, in alcuni casi, lo rende talmente esiguo da essere praticamente trascurabile. Fare di più è impossibile in un mondo in cui gli errori sono inevitabili; e nessun prudente sostenitore della filosofia affermerebbe di aver fatto di più.

CAPITOLO XV IL VALORE DELLA FILOSOFIA

Giunti ora alla fine della nostra breve e incompleta rassegna dei problemi della filosofia, sarà opportuno considerare, in conclusione, quale sia il valore della filosofia e perché sia necessario studiarla. È tanto più necessario affrontare questa questione, in considerazione del fatto che molti uomini, influenzati dalla scienza o dagli affari pratici, sono inclini a

dubitare che la filosofia sia qualcosa di meglio di innocenti ma inutili sciocchezze, cavilli e controversie su questioni di cui la conoscenza è impossibile.

Questa visione della filosofia sembra derivare, in parte, da una concezione errata dei fini della vita, in parte da una concezione errata del tipo di beni che la filosofia si sforza di raggiungere. La scienza fisica, attraverso le invenzioni, è utile a innumerevoli persone che ne sono completamente all'oscuro; pertanto, lo studio della scienza fisica è da raccomandare non solo, o principalmente, per l'effetto che ha sullo studente, ma piuttosto per l'effetto che ha sull'umanità in generale. Di conseguenza, l'utilità non è intrinseca alla filosofia. Se lo studio della filosofia ha un qualche valore per chi non è uno studente di filosofia, questo deve essere solo indiretto, attraverso i suoi effetti sulla vita di coloro che lo studiano. È quindi in questi effetti, se proprio si vuole trovarne uno, che va ricercato principalmente il valore della filosofia. Ma, inoltre, se non vogliamo fallire nel nostro tentativo di determinare il valore della filosofia, dobbiamo prima liberare le nostre menti dai pregiudizi di quelli che vengono erroneamente definiti uomini”pratici". L'uomo”pratico", come spesso si usa questo termine, è colui che riconosce solo i bisogni materiali, che si rende conto che gli uomini devono nutrirsi per il corpo, ma ignora la necessità di nutrire anche la mente. Se tutti gli uomini stessero bene, se la povertà e le malattie fossero ridotte al minimo, ci sarebbe ancora molto da fare per creare una società di valore; e persino nel mondo attuale i beni della mente sono almeno altrettanto importanti dei beni del corpo. È esclusivamente tra i beni della mente che si trova il valore della filosofia; e solo coloro che non sono indifferenti a questi beni possono essere persuasi che lo studio della filosofia non sia una perdita di tempo.

La filosofia, come tutti gli altri studi, mira principalmente alla conoscenza. La conoscenza a cui aspira è quella che conferisce unità e sistematicità al corpo delle scienze, e quella che deriva da un esame critico dei fondamenti delle nostre convinzioni, pregiudizi e credenze. Ma non si può sostenere che la filosofia abbia avuto un grande successo nei suoi tentativi di fornire risposte definitive ai suoi interrogativi. Se chiedete a un matematico, a un mineralogista, a uno storico o a qualsiasi altro uomo di cultura quale insieme definito di verità sia stato accertato dalla sua scienza, la sua risposta durerà finché sarete disposti ad ascoltarlo. Ma se ponete la stessa domanda a un filosofo, egli, se è sincero, dovrà confessare che il suo studio non ha raggiunto risultati positivi come quelli ottenuti da altre scienze. È vero che ciò è in parte dovuto al fatto che, non appena diventa possibile una conoscenza definita su un qualsiasi argomento, questo argomento cessa di essere chiamato filosofia e diventa una scienza a sé stante. Tutto lo studio dei corpi celesti, che ora appartiene all'astronomia, un tempo era incluso nella filosofia; La grande opera di Newton fu definita”i principi matematici della filosofia naturale". Analogamente, lo studio della mente umana, che un tempo faceva parte della filosofia, è stato ora separato da essa ed è diventato la scienza della psicologia. Pertanto, in larga misura, l'incertezza della filosofia è più apparente che reale: le questioni che già ammettono risposte definitive vengono collocate nelle scienze, mentre solo quelle alle quali, al momento, non è possibile dare una risposta certa, rimangono a costituire quel residuo che chiamiamo filosofia.

Questa è, tuttavia, solo una parte della verità riguardo all'incertezza della filosofia. Ci sono molte domande – e tra queste quelle di più profondo interesse per la nostra vita spirituale – che, per quanto ne sappiamo, devono rimanere insolubili all'intelletto umano a meno che le sue facoltà non raggiungano un ordine completamente diverso da quello attuale. L'universo possiede un'unità di piano o di scopo, oppure è un casuale aggregamento di atomi? La coscienza è una parte permanente dell'universo, che offre la speranza di una crescita indefinita nella saggezza, oppure è un incidente transitorio su un piccolo pianeta sul quale la vita diventerà inevitabilmente impossibile? Il bene e il male sono importanti per l'universo o solo per l'uomo? Tali domande vengono poste dalla filosofia e risposte in modi diversi da diversi filosofi. Ma sembrerebbe che, a prescindere dal fatto che le risposte siano altrimenti reperibili o meno, nessuna delle risposte suggerite dalla filosofia sia dimostrabilmente vera. Eppure, per quanto esigua possa essere la speranza di scoprire una risposta, fa parte del compito della filosofia continuare a considerare tali questioni, renderci consapevoli della loro importanza, esaminare tutti gli approcci ad esse e mantenere vivo quell'interesse speculativo per l'universo che rischia di essere soffocato dal limitarci alla conoscenza accertabile con certezza. È vero che molti filosofi hanno sostenuto che la filosofia potesse stabilire la verità di certe risposte a domande così fondamentali. Hanno ipotizzato che ciò che è più importante nelle credenze religiose potesse essere dimostrato come vero attraverso una dimostrazione rigorosa. Per giudicare tali tentativi, è necessario esaminare la conoscenza umana e formarsi un'opinione sui suoi metodi e sui suoi limiti. Su un argomento del genere sarebbe imprudente esprimersi dogmaticamente; ma se le indagini dei capitoli precedenti non ci hanno tratto in inganno, saremo costretti a rinunciare alla speranza di trovare prove filosofiche delle credenze religiose. Non possiamo, quindi, includere tra i valori della filosofia un insieme definito di risposte a tali domande. Pertanto, ancora una volta, il valore della filosofia non deve dipendere da un presunto corpus di conoscenze accertabili con certezza che coloro che la studiano dovrebbero acquisire. Il valore della filosofia, infatti, va ricercato in gran parte nella sua stessa incertezza. L'uomo privo di una certa sensibilità filosofica trascorre la vita imprigionato nei pregiudizi derivanti dal senso comune, dalle credenze abituali della sua epoca o della sua nazione e da convinzioni che si sono formate nella sua mente senza la collaborazione o il consenso della sua ragione. Per un uomo simile, il mondo tende a diventare definito, finito, ovvio; gli oggetti comuni non suscitano interrogativi e le possibilità sconosciute vengono respinte con disprezzo. Non appena iniziamo a filosofare, al contrario, scopriamo, come abbiamo visto nei capitoli iniziali, che anche le cose più quotidiane conducono a problemi ai quali si possono dare solo risposte molto incomplete. La filosofia, pur non essendo in grado di dirci con certezza quale sia la vera risposta ai dubbi che solleva, è in grado di suggerire molte possibilità che ampliano i nostri pensieri e li liberano dalla tirannia dell'abitudine. Così, pur diminuendo il nostro senso di certezza su ciò che le cose sono, accresce notevolmente la nostra conoscenza di ciò che potrebbero essere. Elimina il dogmatismo alquanto arrogante di coloro che non si sono mai avventurati nella regione del dubbio liberatorio, e mantiene vivo il nostro senso di meraviglia mostrandoci cose familiari sotto una luce insolita.

Oltre alla sua utilità nel rivelare possibilità insospettate, la filosofia ha un valore – forse il suo valore principale – nella grandezza degli oggetti che contempla e nella libertà da fini ristretti e personali che deriva da tale contemplazione. La vita dell'uomo istintivo è confinata nella cerchia dei suoi interessi privati: famiglia e amici possono esserne inclusi, ma il mondo esterno non viene considerato se non nella misura in cui può favorire o ostacolare ciò che rientra nella sfera dei desideri istintivi. In una vita del genere c'è qualcosa di febbrile e limitato, in confronto al quale la vita filosofica appare calma e libera. Il mondo privato degli interessi istintivi è piccolo, posto in mezzo a un mondo grande e potente che, prima o poi, dovrà ridurlo in rovina. A meno che non riusciamo ad ampliare i nostri interessi fino a includere tutto il mondo esterno, rimaniamo come una guarnigione in una fortezza assediata, consapevoli che il nemico impedisce la fuga e che la resa finale è inevitabile. In una vita del genere non c'è pace, ma una lotta costante tra l'insistenza del desiderio e l'impotenza della volontà. In un modo o nell'altro, se vogliamo che la nostra vita sia grande e libera, dobbiamo fuggire da questa prigione e da questa sofferenza.

Una via di fuga è la contemplazione filosofica. La contemplazione filosofica, nella sua più ampia esplorazione, non divide l'universo in due campi ostili – amici e nemici, utili e ostili, buoni e cattivi – ma lo considera imparzialmente. La contemplazione filosofica, quando è pura, non mira a dimostrare che il resto dell'universo sia affine all'uomo. Ogni acquisizione di conoscenza è un ampliamento del Sé, ma questo ampliamento si raggiunge al meglio quando non viene ricercato direttamente. Si ottiene quando è l'unico obiettivo il desiderio di conoscenza, attraverso uno studio che non pretende a priori che i suoi oggetti abbiano questo o quel carattere, ma adatta il Sé ai caratteri che trova nei suoi oggetti. Questo ampliamento del Sé non si ottiene quando, accettando il Sé così com'è, cerchiamo di dimostrare che il mondo è così simile a questo Sé che la conoscenza di esso è possibile senza ammettere ciò che sembra estraneo. Il desiderio di dimostrarlo è una forma di autoaffermazione e, come ogni autoaffermazione, è un ostacolo alla crescita del Sé che desidera e di cui il Sé sa di essere capace. L'autoaffermazione, nella speculazione filosofica come altrove, considera il mondo come un mezzo per i propri fini; in tal modo attribuisce al mondo un'importanza minore rispetto al Sé, e il Sé pone dei limiti alla grandezza dei propri beni. Nella contemplazione, al contrario, partiamo dal non-Sé e, attraverso la sua grandezza, i confini del Sé si espandono; attraverso l'infinità dell'universo la mente che lo contempla acquisisce una qualche partecipazione all'infinito.

Per questo motivo la grandezza d'animo non è favorita da quelle filosofie che assimilano l'universo all'Uomo. La conoscenza è una forma di unione tra il Sé e il non-Sé; come ogni unione, è compromessa dal dominio, e quindi da qualsiasi tentativo di costringere l'universo a conformarsi a ciò che troviamo in noi stessi. Esiste una diffusa tendenza filosofica verso la visione che ci dice che l'Uomo è la misura di tutte le cose, che la verità è un'opera umana, che lo spazio, il tempo e il mondo degli universali sono proprietà della mente, e che, se esiste qualcosa che non è stato creato dalla mente, è inconoscibile e irrilevante per noi. Questa visione, se le nostre precedenti discussioni sono corrette, è falsa; ma oltre ad essere falsa, ha l'effetto di privare la contemplazione filosofica di tutto ciò che le conferisce valore, poiché la

vincola al Sé. Ciò che essa chiama conoscenza non è un'unione con il non-Sé, ma un insieme di pregiudizi, abitudini e desideri, che creano un velo impenetrabile tra noi e il mondo al di là. L'uomo che trova piacere in una simile teoria della conoscenza è come l'uomo che non esce mai dalla sfera domestica per timore che la sua parola non sia legge.

La vera contemplazione filosofica, al contrario, trova la sua soddisfazione in ogni ampliamento del non-Sé, in tutto ciò che ingrandisce gli oggetti contemplati e, di conseguenza, il soggetto contemplante. Tutto ciò che, nella contemplazione, è personale o privato, tutto ciò che dipende dall'abitudine, dall'interesse personale o dal desiderio, distorce l'oggetto e, quindi, compromette l'unione che l'intelletto ricerca. Creando così una barriera tra soggetto e oggetto, tali cose personali e private diventano una prigione per l'intelletto. L'intelletto libero vedrà come potrebbe vedere Dio, senza un _qui_ e un _ora_, senza speranze e timori, senza i vincoli delle credenze consuetudinarie e dei pregiudizi tradizionali, con calma, distacco, nell'unico ed esclusivo desiderio di conoscenza – una conoscenza quanto più impersonale, quanto più puramente contemplativa sia possibile per l'uomo raggiungere. Pertanto, anche l'intelletto libero apprezzerà maggiormente la conoscenza astratta e universale, nella quale non entrano gli accidenti della storia privata, rispetto alla conoscenza derivante dai sensi e dipendente, come tale conoscenza deve essere, da un punto di vista esclusivo e personale e da un corpo i cui organi di senso distorcono tanto quanto rivelano.

La mente che si è abituata alla libertà e all'imparzialità della contemplazione filosofica conserverà qualcosa di quella stessa libertà e imparzialità anche nel mondo dell'azione e delle emozioni. Considererà i propri scopi e desideri come parti di un tutto, senza l'insistenza che deriva dal vederli come frammenti infinitesimali in un mondo in cui tutto il resto è inalterato dalle azioni di un singolo individuo. L'imparzialità che, nella contemplazione, è il desiderio puro della verità, è la stessa qualità della mente che, nell'azione, è giustizia, e nelle emozioni è quell'amore universale che può essere donato a tutti, e non solo a coloro che sono giudicati utili o ammirevoli. Così la contemplazione amplia non solo gli oggetti dei nostri pensieri, ma anche gli oggetti delle nostre azioni e dei nostri affetti: ci rende cittadini dell'universo, non solo di una città fortificata in guerra con tutto il resto. In questa cittadinanza dell'universo risiede la vera libertà dell'uomo e la sua liberazione dalla schiavitù di speranze e paure ristrette.Riassumendo, dunque, la nostra riflessione sul valore della filosofia: la filosofia va studiata non per ottenere risposte definitive ai suoi interrogativi, poiché di norma non è possibile conoscerne la verità assoluta, bensì per il valore degli interrogativi stessi; perché questi interrogativi ampliano la nostra concezione del possibile, arricchiscono la nostra immaginazione intellettuale e attenuano la sicurezza dogmatica che chiude la mente alla speculazione; ma soprattutto perché, attraverso la grandezza dell'universo che la filosofia contempla, anche la mente si eleva e diventa capace di quell'unione con l'universo che costituisce il suo sommo bene.

NOTA BIBLIOGRAFICA

Lo studente che desidera acquisire una conoscenza elementare della filosofia troverà più facile e proficuo leggere alcune opere dei grandi filosofi piuttosto che tentare di ricavare una visione d'insieme dai manuali. Si consigliano in particolare i seguenti testi:

Platone: _La Repubblica_, in particolare i libri VI e VII. Cartesio: _Meditazioni_. Spinoza: _Etica_. Leibniz: _La Monadologia_. Berkeley: _Tre dialoghi tra Ilo e Filono_. Hume: _Indagine sull'intelletto umano_. Kant: _Prolegomeni a una futura metafisica_.

*** FINE DELL'EBOOK DEL PROGETTO GUTENBERG, I PROBLEMI DELLA FILOSOFIA ***

Questo file dovrebbe essere chiamato prphi10.txt o prphi10.zip. Le EDIZIONI CORRETTE dei nostri eBook ottengono un nuovo NUMERO, prphi11.txt. Le VERSIONI basate su fonti separate ottengono una nuova LETTERA, prphi10a.txt.

Gli eBook del Progetto Gutenberg sono spesso creati a partire da diverse edizioni cartacee, tutte confermate come di pubblico dominio negli Stati Uniti, a meno che non sia inclusa una nota sul copyright. Pertanto, di solito non ci assicuriamo che gli eBook siano conformi a una particolare edizione cartacea.

Stiamo cercando di pubblicare tutti i nostri eBook con un anno di anticipo rispetto alle date di uscita ufficiali, per avere più tempo per una revisione. Vi invitiamo a segnalarci eventuali errori o correzioni, anche a distanza di anni dalla data di pubblicazione ufficiale.

Si prega di notare che né questo elenco né il suo contenuto sono definitivi fino alla mezzanotte dell'ultimo giorno del mese in cui viene pubblicato l'annuncio. La data di rilascio ufficiale di tutti gli eBook del Progetto Gutenberg è la mezzanotte, ora centrale, dell'ultimo giorno del mese indicato. Una versione preliminare potrebbe essere pubblicata per consentire a chi lo desidera di fornire suggerimenti, commenti e modifiche.

La maggior parte delle persone inizia visitando i nostri siti web all'indirizzo: http://gutenberg.net o http://promo.net/pg

Questi siti web contengono informazioni pluripremiate sul Progetto Gutenberg, tra cui come donare, come contribuire alla produzione dei nostri nuovi eBook e come iscriversi alla nostra newsletter via email (gratuita!).

Chi desidera scaricare un eBook prima dell'annuncio può farlo seguendo questa procedura, scaricandolo per data. Questo è anche un ottimo modo per ottenerlo immediatamente dopo l'annuncio, dato che la creazione degli indici da parte dei nostri catalogatori richiede ovviamente un po’di tempo dopo la pubblicazione dell'annuncio nella newsletter di Project Gutenberg.

http://www.ibiblio.org/gutenberg/etext04 oppure
ftp://ftp.ibiblio.org/pub/docs/books/gutenberg/etext04

Oppure /etext03, 02, 01, 00, 99, 98, 97, 96, 95, 94, 93, 92, 92, 91 o 90

È sufficiente effettuare la ricerca utilizzando le prime cinque lettere del nome del file desiderato, così come appare nelle nostre newsletter.

Informazioni sul Progetto Gutenberg (una pagina)

Produciamo circa due milioni di dollari per ogni ora di lavoro. Il tempo che ci occorre, secondo una stima piuttosto prudente, è di cinquanta ore per selezionare, inserire, correggere, modificare, verificare e analizzare il copyright di un eBook, scrivere le lettere di copyright, ecc. Il nostro pubblico previsto è di cento milioni di lettori. Se il valore di ogni testo viene stimato nominalmente a un dollaro, allora nel 2002 produciamo 2 milioni di dollari all'ora, dato che pubblichiamo oltre 100 nuovi file di testo al mese: 1240 eBook in più nel 2001, per un totale di oltre 4000. Siamo già sulla buona strada per raggiungere quota 2000 eBook in più nel 2002. Se questi raggiungessero anche solo l'1-2% della popolazione mondiale, il totale supererebbe il mezzo trilione di eBook distribuiti entro la fine dell'anno.

L'obiettivo del Progetto Gutenberg è quello di distribuire gratuitamente 1 trilione di ebook! Ciò significa diecimila titoli ciascuno per cento milioni di lettori, ovvero solo il 4% circa del numero attuale di utenti di computer.

Ecco un breve resoconto dei nostri progressi (* indica una stima):

eBook Anno Mese

1 1971 10 luglio 1991 Gennaio 100 1994 Gennaio 1000 1997 Agosto 1500 1998 Ottobre 2000 1999 Dicembre 2500 2000 Dicembre 3000 2001 Novembre 4000 2001 Ottobre/ Novembre 6000 2002 Dicembre * 9000 2003 Novembre* 10000 2004 Gennaio* La Fondazione per l'Archivio Letterario del Progetto Gutenberg è stata creata per garantire un futuro al Progetto Gutenberg nel prossimo millennio.

Abbiamo bisogno delle vostre donazioni più che mai!

A partire da febbraio 2002, si stanno raccogliendo contributi da persone e organizzazioni residenti nei seguenti stati: Alabama, Alaska, Arkansas, Connecticut, Delaware, Distretto di Columbia, Florida, Georgia, Hawaii, Illinois, Indiana, Iowa, Kansas, Kentucky, Louisiana, Maine, Massachusetts, Michigan, Mississippi, Missouri, Montana, Nebraska, Nevada, New Hampshire, New Jersey, New Mexico, New York, Carolina del Nord, Ohio, Oklahoma, Oregon, Pennsylvania, Rhode Island, Carolina del Sud, Dakota del Sud, Tennessee, Texas, Utah, Vermont, Virginia, Washington, Virginia Occidentale, Wisconsin e Wyoming.

Abbiamo presentato ricorso in tutti i 50 stati, ma questi sono gli unici che hanno risposto.

Man mano che i requisiti per gli altri stati verranno soddisfatti, questo elenco verrà aggiornato e inizierà la raccolta fondi negli stati aggiuntivi. Non esitate a contattarci per verificare lo stato di avanzamento nel vostro stato.

In risposta alle numerose domande che abbiamo ricevuto in merito:

Stiamo lavorando costantemente per completare le pratiche burocratiche necessarie per richiedere legalmente donazioni in tutti i 50 stati. Se il tuo stato non è presente nell'elenco e desideri sapere se lo abbiamo aggiunto, non esitare a chiedere.

Sebbene non possiamo sollecitare donazioni da persone residenti in stati in cui non siamo ancora registrati, non siamo a conoscenza di alcun divieto che ci impedisca di accettare donazioni da donatori di questi stati che ci contattino proponendoci di donare.

Accettiamo donazioni dall'estero, ma non sappiamo ASSOLUTAMENTE nulla su come renderle deducibili dalle tasse, né se sia POSSIBILE renderle deducibili, e non abbiamo il personale per occuparcene, anche se esistessero dei modi.

Le donazioni tramite assegno o vaglia postale possono essere inviate a:

Fondazione Archivio Letterario Progetto Gutenberg PMB 113 1739 University Ave. Oxford, MS 38655-4109

Contattaci se desideri organizzare un bonifico bancario o un metodo di pagamento diverso da assegno o vaglia postale.

La Fondazione per l'Archivio Letterario del Progetto Gutenberg è stata riconosciuta dall'Internal Revenue Service (IRS) degli Stati Uniti come organizzazione 501(c)(3) con codice EIN [Employee Identification Number] 64-622154. Le donazioni sono deducibili dalle tasse nella misura massima consentita dalla legge. Man mano che verranno soddisfatti i requisiti di raccolta fondi per altri stati, questo elenco verrà aggiornato e la raccolta fondi avrà inizio anche in tali stati.

Abbiamo bisogno delle vostre donazioni più che mai!

È possibile trovare informazioni aggiornate sulle donazioni online al seguente indirizzo:

http://www.gutenberg.net/donation.html

***

Se non riesci a contattare Project Gutenberg, puoi sempre inviare un'e-mail direttamente a:

Michael S. Hart <hart@pobox.com>

Il professor Hart risponderà o inoltrerà il tuo messaggio.

Preferiremmo inviarvi le informazioni via e-mail.

Le clausole legali in piccolo

(Tre pagine)

INIZIO**LE NOTE IN PICCOLE LINEE!* *PER GLI EBOOK DI DOMINIO PUBBLICO**INIZIO Perché questa dichiarazione”Note in piccole!”è qui? Sapete: avvocati. Ci dicono che potreste farci causa se c'è qualcosa che non va nella vostra copia di questo eBook, anche se l'avete ottenuta gratuitamente da qualcun altro e anche se il problema non è

colpa nostra. Quindi, tra le altre cose, questa dichiarazione”Note in piccole!”esclude la maggior parte della nostra responsabilità nei vostri confronti. Vi spiega anche come potete distribuire copie di questo eBook, se lo desiderate.

* PRIMA!* DI UTILIZZARE O LEGGERE QUESTO EBOOK Utilizzando o leggendo qualsiasi parte di questo eBook PROJECT GUTENBERG-tm, l'utente dichiara di aver compreso, accettato e di acconsentire a quanto riportato nella presente dichiarazione”Note legali!". In caso contrario, è possibile richiedere il rimborso dell'importo (se presente) pagato per questo eBook inviando una richiesta entro 30 giorni dalla ricezione al mittente. Se l'eBook è stato ricevuto su un supporto fisico (come un disco), è necessario restituirlo insieme alla richiesta.

INFORMAZIONI SUGLI EBOOK DI PROJECT GUTENBERG™ Questo eBook di PROJECT GUTENBERG™, come la maggior parte degli eBook di PROJECT GUTENBERG™, è un'opera di”pubblico dominio”distribuita dal Professor Michael S. Hart tramite la Project Gutenberg Association (il”Progetto"). Tra le altre cose, ciò significa che nessuno detiene i diritti d'autore statunitensi su quest'opera, quindi il Progetto (e voi!) potete copiarla e distribuirla negli Stati Uniti senza autorizzazione e senza pagare diritti d'autore. Regole speciali, riportate di seguito, si applicano se si desidera copiare e distribuire questo eBook con il marchio”PROJECT GUTENBERG".

Si prega di non utilizzare il marchio”PROJECT GUTENBERG”per commercializzare prodotti senza autorizzazione.

Per creare questi eBook, il Progetto si impegna a fondo nell'identificazione, nella trascrizione e nella revisione di opere di pubblico dominio. Nonostante questi sforzi, gli eBook del Progetto e qualsiasi supporto su cui siano presenti potrebbero contenere dei”difetti". Tra le altre cose, i difetti possono consistere in dati incompleti, inaccurati o corrotti, errori di trascrizione, violazioni del copyright o di altri diritti di proprietà intellettuale, dischi o altri supporti per eBook difettosi o danneggiati, virus informatici o codici informatici che danneggiano o non possono essere letti dalle vostre apparecchiature.

GARANZIA LIMITATA; ESCLUSIONE DI RESPONSABILITÀ PER DANNI Fatto salvo il”Diritto di Sostituzione o Rimborso”descritto di seguito, [1] Michael Hart e la Fondazione (e qualsiasi altra parte da cui potresti ricevere questo eBook come eBook PROJECT GUTENBERG-tm) declinano ogni responsabilità nei tuoi confronti per danni, costi e spese, comprese le spese legali, e [2] NON HAI ALCUN RIMEDIO PER NEGLIGENZA O RESPONSABILITÀ OGGETTIVA, O PER VIOLAZIONE DI GARANZIA O CONTRATTO, INCLUSI, A TITOLO ESEMPLIFICATIVO, DANNI INDIRETTI, CONSEQUENZIALI, PUNITIVI O INCIDENTALI, ANCHE SE HAI DATO NOTIFICA DELLA POSSIBILITÀ DI TALI DANNI.

Se riscontri un difetto in questo eBook entro 90 giorni dalla sua ricezione, puoi ottenere un rimborso (se previsto) dell'importo pagato inviando una nota esplicativa entro tale termine alla persona da cui lo hai ricevuto. Se lo hai ricevuto su un supporto fisico, devi restituirlo insieme alla nota e la persona in questione potrà scegliere di fornirti una copia sostitutiva. Se

lo hai ricevuto in formato elettronico, la persona in questione potrà scegliere di offrirti una seconda opportunità di riceverlo in formato elettronico.

QUESTO EBOOK VIENE FORNITO”COSÌ COM'È". NON VIENE FORNITA ALCUNA ALTRA GARANZIA DI ALCUN TIPO, ESPLICITA O IMPLICITA, RIGUARDO ALL'EBOOK O A QUALSIASI SUPPORTO SU CUI POSSA ESSERE PRESENTE, INCLUSE, A TITOLO ESEMPLIFICATIVO, LE GARANZIE DI COMMERCIABILITÀ O IDONEITÀ PER UNO SCOPO PARTICOLARE.

Alcuni stati non consentono l'esclusione di garanzie implicite o l'esclusione o la limitazione dei danni consequenziali, pertanto le esclusioni di responsabilità di cui sopra potrebbero non essere applicabili al tuo caso e potresti godere di altri diritti legali.

INDENNIZZO L'utente si impegna a indennizzare e tenere indenni Michael Hart, la Fondazione, i suoi amministratori e agenti, nonché tutti i volontari associati alla produzione e distribuzione dei testi di Project Gutenberg-tm, da ogni responsabilità, costo e spesa, incluse le spese legali, derivanti direttamente o indirettamente da una qualsiasi delle seguenti azioni compiute o causate dall'utente: [1] la distribuzione di questo eBook, [2] l'alterazione, la modifica o l'aggiunta all'eBook, o [3] qualsiasi Difetto.

DISTRIBUZIONE SOTTO”PROGETTO GUTENBERG-tm”È possibile distribuire copie di questo eBook in formato elettronico, su disco, libro o qualsiasi altro supporto, a condizione che si eliminino queste”Note legali!”e tutti gli altri riferimenti al Progetto Gutenberg, oppure:

[1] Fornite solo copie esatte. Tra le altre cose, ciò richiede che non rimuoviate, alteriate o modifichiate l’ eBook o questa dichiarazione”in piccolo!". Potete tuttavia, se lo desiderate, distribuire questo eBook in formato binario leggibile da macchina, compresso, markup o proprietario, inclusa qualsiasi forma risultante dalla conversione tramite software di elaborazione testi o ipertesto, ma solo a condizione che *O*:

[*] L’eBook, quando visualizzato, è chiaramente leggibile e *non* contiene caratteri diversi da quelli previsti dall'autore dell'opera, sebbene i caratteri tilde (~), asterisco (*) e sottolineato (_) possano essere utilizzati per trasmettere la punteggiatura prevista dall'autore e caratteri aggiuntivi possano essere utilizzati per indicare collegamenti ipertestuali; OPPURE [*] L’eBook può essere facilmente convertito dal lettore senza costi aggiuntivi in formato ASCII, EBCDIC o equivalente tramite il programma che visualizza l'eBook (come avviene , ad esempio, con la maggior parte dei programmi di elaborazione testi); OPPURE

[*] L'utente fornisce, o accetta di fornire anche su richiesta senza costi, commissioni o spese aggiuntive, una copia dell'eBook nel suo formato ASCII originale (o in EBCDIC o altro formato proprietario equivalente).

[2] Rispetta le disposizioni relative al rimborso e alla sostituzione degli eBook contenute in questa dichiarazione”Stampa in piccolo!".

[3] Pagare alla Fondazione una quota di licenza del marchio pari al 20% degli utili lordi che ne derivano, calcolata utilizzando il metodo che già utilizzate per calcolare le imposte applicabili. Se non si percepiscono profitti, non è dovuta alcuna royalty. Le royalty sono pagabili a"Project Gutenberg Literary Archive Foundation" entro 60 giorni da ciascuna data in cui si prepara (o si era legalmente tenuti a preparare) la dichiarazione dei redditi annuale (o equivalente periodica). Si prega di contattarci in anticipo per comunicarci i vostri piani e definire i dettagli.

E SE *VOLESSI* INVIARE DENARO ANCHE SE NON SEI OBBLIGATO? Il Progetto Gutenberg si dedica ad aumentare il numero di opere di pubblico dominio e con licenza che possono essere distribuite liberamente in formato leggibile da una macchina.

Il Progetto accetta con gratitudine contributi in denaro, tempo, materiale di pubblico dominio o licenze di copyright esenti da diritti d'autore. I contributi devono essere versati a:"Project Gutenberg Literary Archive Foundation".

Se siete interessati a contribuire con apparecchiature o software di scansione o altri articoli, contattate Michael Hart all'indirizzo: hart@pobox.com

[Parti dell'intestazione e del trailer di questo eBook possono essere riprodotte solo se distribuite gratuitamente. Copyright (C) 2001, 2002 di Michael S. Hart. Project Gutenberg è un marchio registrato e non può essere utilizzato in alcuna vendita di eBook o altro materiale di Project Gutenberg, siano essi hardware, software o qualsiasi altro prodotto correlato, senza espressa autorizzazione.]

*FINE DELLE CLAUSOLE IN PICCOLO! PER GLI EBOOK DI DOMINIO PUBBLICO*Ver.02/11/02*FINE*