

# I problemi della filosofia

*di* Bertrand Russell

Feltrinelli Editore Milano

## *Prefazione*

Nelle pagine che seguiranno mi son limitato a parlare soprattutto di quei problemi filosofici sui quali mi è parso di poter dire qualcosa di positivo e di costruttivo, sembrandomi fuor di luogo una critica puramente negativa. Per questa ragione, la teoria della conoscenza vi occupa più spazio che non la metafisica, e alcuni problemi su cui si sono accanite le discussioni dei filosofi sono trattati molto brevemente, quando non li ho tralasciati del tutto.

Mi sono stati di grande aiuto gli scritti inediti di G. E. Moore e di J. M. Keynes: i primi, per ciò che riguarda le relazioni fra i dati sensibili e gli oggetti fisici, i secondi per ciò che si riferisce alla probabilità e all'induzione. Molto mi hanno giovato anche le critiche e i suggerimenti del professor Gilbert Murray.

*1912*

### *Nota alla diciassettesima edizione*

Per spiegarsi certe frasi che ricorrono nei capitoli V e VII, e nel capitolo XIII, bisognerà ricordare che questo libro fu scritto nei primi mesi del 1912, quando la Cina era ancora un Impero e il nome dell'allora ex Primo Ministro cominciava per B.

*1943*

## *Capitolo primo*

### *Apparenza e realtà*

Esiste nel mondo una conoscenza così certa che nessun uomo ragionevole possa dubitarne? Sembrerebbe una domanda facile, e invece è una delle più difficili che si possano porre. Quando avremo capito quali ostacoli ci impediscano di dare una risposta immediata e sicura, saremo ben innanzi nello studio della filosofia: perché la filosofia è solo un tentativo di rispondere a queste domande fondamentali, non con noncuranza e dogmaticamente, come facciamo nella vita di tutti i giorni e come fa persino la scienza, ma criticamente, dopo avere visto i problemi in tutta la loro complessità, e dopo esserci resi conto di tutta la vaghezza e confusione che si nascondono dietro le idee più comuni.

Nella vita d'ogni giorno noi diamo per certe molte cose che poi, a guardar meglio, appaiono piene di contraddizioni; tanto che solo dopo molto lavoro di pensiero sapremo che cosa possiamo davvero credere. (Nella ricerca della certezza, è naturale partire dall'esperienza immediata, e in un certo senso la conoscenza deve senza dubbio derivare da essa. Ma ogni affermazione diretta a stabilire la natura di ciò che l'esperienza immediata ci fa conoscere sarà molto probabilmente errata. Mi sembra di stare seduto su una sedia, davanti a un tavolo di una certa forma, sul quale vedo fogli di carta scritta e stampata. Voltando la testa, vedo fuori dalla finestra edifici e nuvole e il sole. Credo che il sole disti circa 150 milioni di chilometri dalla terra; che sia un globo infuocato molte volte più grande del nostro pianeta; che, a causa della rotazione terrestre, si levi ogni mattina, e che continuerà a farlo indefinitamente. Credo che, se una persona normale entrerà nella mia stanza, vedrà gli stessi tavoli e sedie e libri e carte ch'io vedo, e che il tavolo ch'io vedo sia quello stesso che

sento premendovi il braccio. Tutto questo sembra così evidente che non mette neppure conto di parlarne, a meno che si tratti di rispondere a qualcuno che me lo domanda. Invece, di tutto questo si può ragionevolmente dubitare, e sarà necessario discuterne minutamente ogni punto, prima che possiamo essere sicuri di averlo espresso in forma ineccepibile.

Per chiarire le nostre difficoltà, prendiamo per esempio il tavolo. All'occhio appare oblungo, scuro e lucido, al tatto liscio, fresco e duro; quando vi batto col dito, dà un suono di legno percosso. Chiunque lo veda, tocchi e senta sarà d'accordo con questa descrizione, e sembrerebbe che non debba sorgere nessuna difficoltà; ma i guai cominciano non appena cerchiamo di essere più precisi. Io credo che " in realtà " il tavolo abbia dovunque lo stesso colore; ma le parti che riflettono la luce sembrano molto più chiare delle altre, alcune addirittura bianche. E so che se mi muovo la luce si rifletterà su parti diverse da quelle, così che cambierà l'apparente distribuzione dei colori sul tavolo. Ecco dunque che se parecchie persone guardano il tavolo nello stesso momento, neppure due vedranno i colori distribuiti esattamente nello stesso modo, perché neppure due possono guardarlo esattamente dallo stesso punto, e, cambiando anche di poco il punto da cui si guarda, cambia il modo in cui la luce viene riflessa.

Per quasi tutti gli scopi pratici a cui gli oggetti sono destinati, queste differenze non hanno nessuna importanza, ma ne hanno una grandissima per il pittore: il pittore deve perdere l'abitudine di pensare che le cose sembrano avere il colore che, secondo il senso comune, esse avrebbero " in realtà," e imparare a vederle come appaiono. Eccoci già sulla soglia di una di quelle distinzioni che danno più da pensare in filosofia : la distinzione tra " apparenza " e " realtà," tra quello che le cose sembrano essere e quello che sono. Il pittore vuol sapere che cosa sembrano, l'uomo pratico e il filosofo che cosa sono; ma il desiderio di sapere del filosofo è più forte di quello dell'uomo pratico, e più complicato dalla coscienza della difficoltà di una risposta.

Ma torniamo al tavolo. Da quanto abbiamo visto fin qui, appare evidente che nessun colore si può dire, a maggior titolo di un altro, *il* colore del tavolo, o anche di una data parte di esso : vediamo colori diversi a seconda del punto da cui guardiamo, e non c'è nessuna ragione di considerarne alcuni come i veri colori del tavolo a preferenza di altri. Sappiamo che anche guardando sempre da quel dato punto il colore sembrerà diverso sotto la luce artificiale, o a un daltonico, o a una persona che porta occhiali azzurrati, e nel buio non ci sarà assolutamente nessun colore, benché a chi lo tocchi o vi batta il tavolo appaia sempre lo stesso. Il colore dunque non è qualcosa di inerente al tavolo, ma qualcosa che dipende dal tavolo stesso e dallo spettatore e dal modo in cui la luce cade sull'oggetto. Quando, nella vita di tutti i giorni, diciamo " *il* colore del tavolo," parliamo soltanto di quel colore che esso sembra avere agli occhi di uno spettatore normale che lo guardi da un punto di vista normale in normali condizioni di luce. Ma i colori che compaiono in condizioni di luce diverse hanno esattamente lo stesso diritto di essere considerati reali; cosicché, per non essere accusati di favoritismo, siamo costretti a negare che il tavolo in sé abbia un qualsiasi determinato colore.

Lo stesso si dica per la struttura del materiale di cui è fatto il tavolo. A occhio nudo vediamo le vene del legno, ma a parte queste il tavolo appare liscio e piano. Guardandolo con un microscopio vedremo tratti accidentati, colline e valli e irregolarità di ogni sorta. Quale di questi due è il " vero " tavolo? Naturalmente, siamo tentati di dire che ciò che vediamo al microscopio è più reale, ma dovremmo cambiare idea se usassimo un microscopio più potente. E del resto perché dovremmo prestar fede a quel che vediamo attraverso un microscopio, quando non possiamo fidarci di quello che vediamo a occhio nudo? Ecco dunque che ricominciamo a diffidare dei nostri sensi.

Se poi passiamo alla *forma* non ci troveremo meglio. Abbiamo tutti l'abitudine di esprimere giudizi circa la " vera " forma delle cose, e lo facciamo così irreflessivamente che finiamo col credere di vederla davvero. Ma, come deve imparare chiunque si provi a fare un disegno, la forma di un dato oggetto appare diversa ogni volta che si cambia punto di vista. Ammesso che il nostro tavolo sia " in realtà " rettangolare, ci sembrerà quasi sempre che abbia due angoli acuti e due ottusi. Se i lati opposti sono paralleli, sembreranno convergere verso un punto lontano dinanzi a chi guarda; se sono di eguale lunghezza, il lato più vicino sembrerà più lungo. Di solito, nel guardare un tavolo non ci accorgiamo neppure di tutte queste cose, perché l'esperienza ci ha insegnato a

costruire la forma " reale " inferendola dalla forma apparente, e la prima è quella che ci interessa in quanto uomini pratici. Ma la forma " reale " non coincide con ciò che vediamo : possiamo soltanto inferirla dall'immagine dell'oggetto. E poiché questa immagine cambia forma via via che ci spostiamo, ecco che ancora una volta i nostri sensi sembrano non dirci la verità sul tavolo, ma solo sulla sua apparenza.

Difficoltà dello stesso genere insorgono a proposito delle impressioni tattili. È vero che il tavolo ci dà sempre una sensazione di durezza; sentiamo che resiste alla pressione. Ma queste sensazioni mutano a seconda della forza e della parte del corpo con cui premiamo; così le diverse sensazioni che rispondono alle pressioni esercitate con diversa forza o con diverse parti del corpo non riveleranno *direttamente* certe proprietà del tavolo, ma al massimo saranno *segni* di qualche proprietà che forse *causa* tutte le sensazioni, ma non è rivelata con evidenza assoluta da nessuna di esse. Lo stesso si può dire, e appare anche più ovvio, dei suoni che produciamo battendo sul tavolo. È chiaro dunque che il tavolo reale, se esiste, non coincide con ciò di cui abbiamo esperienza immediata attraverso i sensi del tatto, della vista e dell'udito. Del tavolo reale, se esiste, non abbiamo nessuna conoscenza immediata, ma lo dobbiamo inferire da ciò che conosciamo immediatamente.

Di qui nascono subito due difficili domande: 1) Esiste un tavolo reale? 2) Se sì, che sorta di oggetto può essere?

Ci sarà utile, nel considerare questi problemi, ricorrere a pochi termini semplici, di significato chiaro e ben definito. Chiamiamo dunque " dati sensibili " le cose di cui abbiamo conoscenza immediata attraverso la sensazione: colori, suoni, profumi, durezza, ruvidezza e così via. E chiameremo " sensazione " l'esperienza di essere consapevoli in modo immediato di queste cose. Quando vediamo un colore abbiamo dunque la sensazione di esso, ma il colore in sé è un dato sensibile, non una sensazione. Il colore è ciò *di* cui siamo consapevoli in modo immediato, e questa consapevolezza è la sensazione. È chiaro che se vogliamo sapere qualcosa del tavolo, sarà per mezzo dei dati sensibili — colore scuro, forma oblunga, superficie liscia al tatto — che mettiamo in rapporto con il tavolo; ma, per le ragioni spiegate, non possiamo dire che il tavolo è *i* dati sensibili, e neppure che questi ultimi rappresentino direttamente le proprietà del tavolo. Così nasce il problema del rapporto fra i dati sensibili e il tavolo reale, ammesso che quest'ultimo esista.

Il tavolo reale, se esiste, lo chiameremo un " oggetto fisico." Dobbiamo dunque studiare il problema del rapporto che corre fra i dati sensibili e gli oggetti fisici. L'insieme di tutti gli oggetti fisici si chiama materia. Dunque le nostre due domande possono essere espresse in questa nuova forma: 1) Esiste qualcosa che possiamo chiamare materia? 2) Se sì, qual è la sua natura?

Il filosofo che per primo mise autorevolmente in luce i motivi per considerare gli oggetti immediatamente percepiti dai sensi come non esistenti indipendentemente da noi fu l'arcivescovo Berkeley (1685-1753). I suoi *Three Dialogues between Hylas and Philonous, in Opposition to Sceptics and Atheists* [Tre dialoghi fra Hylas e Philonous, contro gli scettici e gli atei], si propongono di dimostrare che non esiste nulla che si possa chiamare materia, e che il mondo è costituito solo di menti e delle loro idee. Sinora Hylas ha creduto nell'esistenza della materia; ma egli è un ben povero avversario per Philonous, che lo induce senza pietà in contraddizioni e paradossi, sicché alla fine la sua affermazione che la materia non esiste sembra quasi la voce del senso comune. Gli argomenti a cui Philonous ricorre sono di valore molto diverso, alcuni importanti e perfettamente accettabili, altri confusi e sofistici. Ma a Berkeley rimane il merito di avere dimostrato che l'esistenza della materia si può negare senza incorrere in assurdità, e che se le cose esistono indipendentemente da noi, non possono essere gli oggetti immediati delle nostre sensazioni.

Quando chiediamo se la materia esiste, nella domanda sono implicite due questioni, che è importante avere ben chiare. Dicendo " materia " noi generalmente intendiamo un che di opposto allo "spirito," e lo pensiamo come esteso nello spazio e radicalmente incapace di pensiero o coscienza.

Soprattutto della materia intesa in questo senso Berkeley nega l'esistenza; cioè, egli non nega che i dati sensibili che solitamente noi prendiamo per segni dell'esistenza del tavolo siano veramente segni dell'esistenza di *qualcosa* indipendente da noi, ma nega che questo qualcosa sia di essenza non mentale, che non sia né una mente, né un'idea pensata da una mente. Ammette che ci debba essere qualcosa che continua a esistere quando noi usciamo dalla stanza o chiudiamo gli occhi, e che ciò che noi chiamiamo " vedere " il tavolo ci dia

effettivamente ragione di credere in qualcosa che non cessa di esistere quando noi non guardiamo. Ma egli pensa che questo *qualcosa* non possa essere di natura radicalmente diversa da ciò che vediamo, e non possa essere indipendente da ogni e qualsiasi vedere, benché debba esserlo dal *nostro* vedere. Così egli giunge a considerare il tavolo "reale" come un'idea nella mente di Dio, dotata della necessaria permanenza e indipendenza da noi, senza però essere — come la materia altrimenti sarebbe — assolutamente inconoscibile, nel senso che vi si possa giungere solo per inferenza, senza averne mai un'esperienza immediata e diretta.

Dopo Berkeley altri filosofi hanno pensato che l'esistenza del tavolo, pur non dipendendo dal fatto che il tavolo sia visto da me, dipende dal fatto che esso sia visto (o conosciuto in altro modo attraverso la sensazione) da *una* mente: non sempre la mente di Dio, più spesso anzi la mente collettiva dell'universo. Questa loro convinzione, come quella di Berkeley, deriva principalmente dall'altra: che non può esserci nulla di reale — o per lo meno nulla che sia dato conoscere come reale — tranne le menti e i loro pensieri e sentimenti. Il ragionamento con cui essi difendono la loro tesi suonerebbe pressappoco così: "Tutto ciò che si può pensare è un'idea nella mente della persona che lo pensa; dunque nulla può essere pensato, tranne le idee presenti nella mente; dunque nessun'altra cosa è concepibile, e ciò che non è concepibile non può esistere."

A me sembra un ragionamento fallace; e certo coloro che lo propongono non lo esprimono in forma così succinta e disadorna. Ma, valido o no, molti hanno avanzato questo argomento, in una forma o nell'altra; e moltissimi filosofi forse la maggioranza, hanno creduto che non esista nulla di reale tranne le menti e le loro idee. Questi filosofi si chiamano "idealisti". Quando vengono a spiegare la materia, dicono come Berkeley che essa in realtà è soltanto una collezione di idee, oppure, come Leibniz (1646-1716), che ciò che ci appare come materia è in realtà un insieme di menti più o meno rudimentali.

Questi filosofi però, pur negando l'esistenza della materia come qualcosa di opposto allo spirito, in un altro senso l'ammettono. Si ricorderà che avevamo formulato due domande: 1) Esiste un tavolo reale? 2) Se sì, che sorta di oggetto può essere? Tanto Berkeley quanto Leibniz ammettono che esiste un tavolo reale, ma Berkeley dice che esso è un'idea nella mente di Dio, e Leibniz dice che è una colonia di anime. Ambedue rispondono dunque affermativamente alla prima domanda, e soltanto la risposta che danno alla seconda è diversa da quella che darebbero i comuni mortali. Quasi tutti i filosofi sembrano d'accordo sul fatto che esista un tavolo reale: quasi tutti ritengono concordemente che i dati sensibili — colore, forma, durezza ecc. — per quanto largamente possano dipendere da noi, sono però segno di qualcosa che esiste indipendentemente da noi, qualcosa che forse non somiglia per nulla ai dati dei nostri sensi, ma che tuttavia deve esserne considerato la causa, e li determina ogni volta che entriamo in un rapporto adatto con il tavolo reale.

Ora, è chiaro che questo punto su cui i filosofi sono d'accordo — l'opinione che esista un tavolo reale, qualunque sia la sua natura — è di importanza vitale, e sarà il caso di esaminare le ragioni che rendono accettabile quest'opinione, prima di passare al secondo problema, la natura del tavolo nella realtà. Il prossimo capitolo tratterà dunque dei motivi che abbiamo di supporre che esista un tavolo reale.

Prima di proseguire sarà bene che ci volgiamo un momento a dare un'occhiata d'insieme a quello che abbiamo scoperto sin qui. Abbiamo visto che, se prendiamo un qualsiasi oggetto del tipo che si suppone conoscibile attraverso i sensi, quello che i sensi ci dicono *immediatamente* non è la verità sull'oggetto nel suo vero essere, indipendente da noi, ma solo la verità su certi dati sensibili che, per quanto possiamo vedere, dipendono dal nostro rapporto con l'oggetto. Ciò che vediamo e sentiamo direttamente è dunque pura "apparenza," e crediamo che sia il segno di una realtà che sta dietro di essa. Ma se ciò che conosciamo attraverso i sensi non è la realtà, abbiamo il mezzo di sapere se una realtà esiste? Se sì, riusciremo a sapere com'è?

Sono domande difficili, e non si può escludere con certezza che siano giuste le ipotesi più strane. Così il nostro tavolo familiare, al quale sinora avevamo prestato tanto poca attenzione, è diventato un problema pieno di sorprendenti possibilità. Di questo oggetto che vediamo ogni giorno sappiamo una sola cosa: non è ciò che sembra.

Di là da questo modesto risultato, possiamo per ora arrischiare tutte le congetture. Leibniz dice che è una comunità di anime; Berkeley, che è un'idea nella mente di Dio; l'austera scienza, spiegandolo in modo non meno

fantasioso, che è un vasto insieme di cariche elettriche in forte movimento.

In mezzo a tante ipotesi bizzarre, il dubbio suggerisce che potrebbe non esserci nessun tavolo. La filosofia, pur non sapendo rispondere a tante domande quante vorremmo, ha se non altro la capacità di porne, ad accrescere l'interesse del mondo, e a rivelarci la stranezza e le sorprese che stanno nascoste sotto la superficie delle cose, anche in quelle più comuni, della vita d'ogni giorno.

## Capitolo secondo

### *L'esistenza della materia*

In questo capitolo dobbiamo chiederci se esista qualcosa che si possa chiamare materia. Esiste un tavolo dotato di una sua natura intrinseca, e continua ad esistere quando io non lo guardo, oppure il tavolo è solo un prodotto della mia fantasia, sognato in un lunghissimo sogno? È una domanda importantissima, perché, se non possiamo esser certi che gli oggetti possiedano un'esistenza indipendente, non possiamo essere certi che esistano indipendentemente i corpi dei nostri simili, e tanto meno il loro spirito, giacché solo l'osservazione dei corpi ci dà ragione di credere nell'esistenza delle anime. Così dunque, se non potremo essere certi dell'esistenza indipendente degli oggetti, rimarremo soli in un deserto: può darsi che tutto il mondo esterno sia soltanto un sogno, e che noi soli esistiamo. Non è una prospettiva allegra; ma benché non esistano *prove* sicure che questa ipotesi sia falsa, non vi è neppure il più lieve motivo di crederla vera. Vedremo in questo capitolo il perché.

Prima di incamminarci su un terreno tanto malsicuro, cerchiamo di trovare alcuni punti più o meno fermi da cui partire. Pur dubitando dell'esistenza fisica del tavolo, noi non mettiamo in dubbio l'esistenza dei dati che ci hanno indotti a pensare che ci sia un tavolo; non mettiamo in dubbio che, finché guardiamo, ci appaiano un certo colore e una certa forma, e che nel premere proviamo una certa sensazione di durezza. Tutto questo, che è psicologico, non è neppure in questione: possiamo dubitare di tutto, ma almeno alcune delle nostre esperienze immediate sembrano assolutamente certe.

Descartes (1596-1650), fondatore della filosofia moderna, inventò un metodo a cui si può ancora ricorrere con profitto: il metodo del dubbio sistematico. Decise che non avrebbe creduto a nulla che non gli apparisse chiaramente e distintamente vero. Avrebbe dubitato di qualsiasi cosa di cui potesse indursi a dubitare, finché non avesse visto una ragione per non dubitarne. Applicando questo metodo, a poco a poco si convinse che di una sola esistenza poteva essere assolutamente certo: della propria. Immaginò che un demone ingannatore presentasse ai sensi cose inesistenti, in una interminabile fantasmagoria; era improbabile ma non impossibile che un tal demone esistesse; e perciò era possibile il dubbio sulle cose percepite dai sensi.

Non gli era possibile però dubitare della propria esistenza, perché se lui non fosse esistito, nessun demone avrebbe potuto ingannarlo. Se dubitava, egli doveva esistere; e doveva esistere se aveva delle esperienze, quali che fossero. "Penso, dunque sono," disse (*Cogito, ergo sum*); e sulla base di questa certezza si mise al lavoro per ricostruire il mondo della conoscenza che il suo dubbio aveva distrutto. Inventando il metodo del dubbio, e dimostrando che le cose soggettive sono le più certe fra tutte, Descartes rese alla filosofia un servizio immenso, grazie al quale è ancora utile a tutti gli studiosi di questa materia.

Ma il ragionamento di Descartes va preso con qualche cautela. "Io penso, dunque io sono" è una frase che dice qualcosa di più di quanto sia rigorosamente certo, perché sembra sottintendere la sicurezza assoluta che noi oggi siamo la stessa persona che eravamo ieri. Questo in un certo senso è senza dubbio vero, ma giungere a conoscere il nostro vero Io non è meno difficile che giungere al tavolo reale, e non sembra possedere quella certezza assoluta e indubitabile di alcune particolari esperienze. Quando guardo il mio tavolo, e vedo un dato

colore scuro, sono immediatamente e indubitabilmente certo non che " io vedo un colore scuro," ma che " un colore scuro è veduto." Questo implica naturalmente la presenza di qualcosa o di qualcuno che veda quel dato colore; ma non implica necessariamente l'esistenza di quell'entità più o meno permanente che chiamiamo " Io." Stando a quanto ci dice la certezza immediata, potrebbe anche darsi che quel qualcosa che vede il colore scuro sia effimero, e non sia eguale al qualcosa che ha un'esperienza diversa nel momento successivo.

Dunque, la prima certezza è quella che concerne i nostri pensieri e sentimenti. Questo vale per i sogni e le allucinazioni non meno che per le sensazioni normali: infatti, quando sognamo o vediamo un fantasma, proviamo certamente le sensazioni che pensiamo di provare, ma ad esse si accompagna per varie ragioni la certezza che a quelle sensazioni non corrisponde nessun oggetto fisico. Possiamo dunque esser certi di conoscere le nostre sensazioni, e questa certezza non deve essere in nessun modo limitata per tener conto dei casi eccezionali. Ecco dunque una solida base, quale che sia il suo valore, da cui cominciare la nostra ricerca della conoscenza.

Il problema che ci si presenta ora è questo: ammesso che siamo certi dei dati offertici dai nostri sensi, abbiamo qualche ragione di considerarli segni dell'esistenza di qualcos'altro, che possiamo chiamare gli oggetti fisici? Quando abbiamo enumerato tutti i dati sensibili che ci paiono naturalmente connessi con il tavolo, abbiamo detto tutto quello che c'è da dire del tavolo, oppure c'è ancora qualcos'altro: qualcosa che non è un dato sensoriale, qualcosa che continua ad esistere quando usciamo dalla stanza? Il senso comune risponde senza la minima esitazione che sì, c'è. Una cosa che può essere comprata e venduta e spinta in qua e in là e coperta con una tovaglia, non può essere *soltanto* un insieme di dati sensoriali. Se il tavolo sarà coperto completamente dalla tovaglia non ne deriveremo più dati sensoriali; e se solo di questi il tavolo consistesse, esso cesserebbe dunque di esistere, e la tovaglia rimarrebbe sospesa nell'aria, distesa miracolosamente sul luogo dove prima c'era il tavolo. La cosa sembra semplicemente assurda: ma chi vuol diventare filosofo deve imparare a non spaventarsi delle assurdità. Una gran ragione per cui sentiamo di dover ammettere, oltre all'esistenza dei dati sensoriali, quella di un oggetto fisico, sta nel fatto che abbiamo bisogno di uno stesso oggetto per persone diverse. Quando dieci persone siedono a cena intorno a un tavolo, sembrerebbe un'assurdità affermare che non vedono tutte la stessa tovaglia, gli stessi coltelli e forchette e cucchiari e bicchieri. Ma i dati sensoriali sono diversi per ciascuna di quelle persone; ciò che è immediatamente presente alla vista dell'una non lo è alla vista dell'altra; vedono le cose da punti un po' diversi, e perciò in modi un po' diversi. Dunque, se ci devono essere oggetti pubblici e neutri, che molte persone possano conoscere, deve pur esserci qualcosa che sta al di sopra dei personali e privati dati sensoriali di ciascuno. Che ragione abbiamo, allora, di credere nell'esistenza di tali oggetti pubblici e neutri? La prima risposta che ci viene naturale è che persone diverse, pur vedendo il tavolo in modi un po' diversi, vedono tuttavia cose più o meno simili, e le variazioni in ciò che vedono seguono le leggi della prospettiva e della riflessione della luce, in modo che è facile arrivare a un oggetto permanente, di là dai differenti dati sensibili. Ho comprato il tavolo dall'inquilino che occupava la stanza prima di me; non ho potuto comperare i *suoi* dati sensibili, ma potevo comperare, e l'ho fatto, una fiduciosa attesa di dati sensibili più o meno simili. È dunque il fatto che persone diverse ricevano dati sensibili simili, e che una persona in un dato posto e in momenti diversi riceva dati sensibili sempre simili gli uni agli altri, a farci supporre l'esistenza di un oggetto pubblico permanente che dietro di essi si nasconde, o ne è la causa.

Ma le considerazioni espote qui sopra, in quanto dipendono dalla supposizione che oltre a noi esistano altre persone, costituiscono una petizione di principio. Le altre persone sono rappresentate, per me, da certi dati sensibili, come il loro aspetto o il suono delle loro voci, e se non trovassi nessuna ragione di credere che gli oggetti fisici esistano indipendentemente dai dati dei miei sensi, non dovrei credere neppure che esistano le altre persone, tranne che come parti del mio sogno. Quando cerchiamo di dimostrare che gli oggetti debbono esistere indipendentemente dai dati dei nostri sensi, non possiamo dunque ricorrere alla testimonianza di altri, giacché anche questa testimonianza consiste di dati sensibili, e non rivela le esperienze di altri, a meno che i nostri dati sensibili siano segni di cose che esistono indipendentemente da noi. Dobbiamo dunque, se possibile, trovare nelle nostre esperienze private certe caratteristiche che dimostrino, o tendano a dimostrare, che esistono nel mondo cose al di fuori di noi e delle nostre private esperienze.

In un senso bisogna ammettere che non potremo *mai* provare l'esistenza di cose indipendenti da noi e dalle nostre esperienze. L'ipotesi che il mondo consista solo di me stesso e dei miei pensieri, sentimenti e sensazioni, e tutto il resto sia pura fantasia, non conduce a nessuna assurdità logica. Nei sogni ci sembra talvolta di essere alla presenza di un mondo molto complicato, ma poi svegliandoci vediamo che era un'illusione; vediamo cioè che i dati sensibili del sogno non corrispondevano agli oggetti fisici di cui, in base a quei dati sensibili, avremmo potuto supporre l'esistenza. (È vero che, se si ammette l'esistenza del mondo fisico, è possibile trovare delle cause fisiche ai dati sensibili del sogno: una porta sbattuta, per esempio, può farci sognare una battaglia navale. Ma pur essendoci, in questi casi, una *causa* fisica dei dati sensibili, non c'è un oggetto fisico *corrispondente* a questi dati nel modo in cui vi corrisponderebbe una vera battaglia navale.) Non vi è nulla di logicamente assurdo nella supposizione che tutta la vita sia un sogno, in cui noi stessi creiamo tutti gli oggetti che si presentano ai nostri occhi. Ma pur non essendo logicamente impossibile, non c'è nessuna ragione per crederla vera; è in effetti un'ipotesi, con cui potremmo cercar di spiegare i fatti della nostra vita, meno semplice dell'ipotesi del senso comune che esistano realmente oggetti indipendenti da noi, la cui azione su di noi è la causa delle nostre sensazioni.

Si vede facilmente quanta semplicità derivi dal supporre che gli oggetti fisici esistano realmente. Se il gatto compare a un dato momento in una parte della stanza, e in un momento successivo in un'altra, è naturale supporre che sia andato dall'una all'altra, passando per una serie di posizioni intermedie. Ma se esso è solo un insieme di dati sensibili, non può essere stato in nessun posto in cui io non l'abbia visto; così dovremo supporre che esso non sia affatto esistito mentre non lo guardavo, ma abbia preso improvvisamente vita, tutto d'un colpo, in un altro punto della stanza. Se il gatto esiste, ch'io lo veda o no, potremo capire in base alla nostra stessa esperienza come gli venga fame fra un pasto e l'altro; ma se non esiste quando non lo guardo, sembra strano che il suo appetito debba crescere durante la nonesistenza con la stessa velocità con cui cresce durante l'esistenza. E se il gatto consiste solo di dati sensibili, non può *aver fame*, perché solo la mia fame può essere un dato sensibile per me. Così il comportamento dei dati sensibili che mi rappresentano il gatto, benché sembri naturalissimo se lo si pensi come espressione della fame, diventa assolutamente inesplicabile quando lo si consideri come puri movimenti e cambiamenti di macchie di colore, altrettanto incapaci di provar fame quanto un triangolo è incapace di giocare al calcio.

Ma le difficoltà che presenta il caso del gatto sono nulla in paragone con quelle che insorgono nel caso di esseri umani. Quando gli esseri umani parlano — cioè quando udiamo certi rumori che associamo con idee, e insieme vediamo certi movimenti delle labbra ed espressioni del viso — è molto difficile supporre che ciò che udiamo non sia l'espressione di un pensiero, come sappiamo che sarebbe se fossimo noi a emettere quei rumori. Cose del genere accadono naturalmente nei sogni, in cui l'esistenza di altre persone è ingannevole. Ma i sogni sono, in maggiore o minor misura, suggeriti da ciò che noi chiamiamo veglia, e, se ammettiamo che realmente esista un modo fisico, sono più o meno suscettibili di una spiegazione scientifica. Così ogni criterio di semplicità ci spinge ad adottare l'opinione naturale che esistano realmente oggetti al di fuori di noi stessi e dei dati dei nostri sensi; oggetti che hanno un'esistenza propria e non dipendente dal fatto che noi li percepiamo.

Naturalmente, alla nostra fede in un mondo esterno indipendente non giungiamo originariamente per ragionamento. Troviamo questa fede già pronta in noi stessi non appena cominciamo a riflettere : è quel che si potrebbe chiamare una fede *istintiva*. Non avremmo mai messo in discussione questa fede se non ci fossimo accorti di questo fatto : che, per lo meno nel caso dei dati visivi, sembra che si creda istintivamente che il dato sensoriale coincida con l'oggetto indipendente, mentre il ragionamento dimostra che l'oggetto non può essere identico al dato sensoriale. Questa scoperta però — che non è per nulla paradossale nel caso del gusto, dell'olfatto e dell'udito, e solo un poco nel caso del tatto — non intacca la nostra fede istintiva che *esistano* oggetti *corrispondenti* ai nostri dati sensoriali. Poiché questa fede non porta con sé nessuna difficoltà, ma tende anzi a semplificare e ordinare in sistema la spiegazione che diamo delle nostre esperienze, non si vedono buone ragioni per respingerla. Possiamo dunque ammettere — pur con il leggero dubbio che deriva dai sogni — che il mondo esterno esiste davvero, e la sua esistenza non dipende interamente dal fatto che noi continuiamo a percepirlo attraverso i sensi.



Il ragionamento che ci ha condotti a questa conclusione è certo meno solido di quanto potremmo desiderare, ma questa è una qualità tipica di molti ragionamenti filosofici, e quindi mette conto di considerarne brevemente i caratteri generici e la validità. Ogni conoscenza, abbiamo visto, deve essere costruita sulla base delle nostre convinzioni istintive, e quando respingiamo queste non ci rimane nulla. Ma fra le nostre convinzioni istintive alcune sono più forti, mentre molte si sono confuse, per abitudine o per associazione, con altre che non sono realmente istintive, ma che supponiamo falsamente facciano parte di quanto si crede per istinto.

La filosofia dovrebbe mostrarci la gerarchia delle nostre convinzioni istintive, cominciando da quelle in cui crediamo con più forza, e presentando ciascuna il più possibile isolata e libera di aggiunte superflue. Dovrebbe aver cura di dimostrare che, nella forma finale in cui vengono espresse, esse non sono in contraddizione le une con le altre, ma formano un sistema armonioso. Ci può essere un solo motivo di respingere una convinzione istintiva, e cioè il fatto che essa sia in contraddizione con altre; sicché, quando si vede che armonizzano, tutto il sistema merita di essere accettato.

È *possibile* naturalmente che tutte le nostre convinzioni, o alcune di esse, siano errate, e dovremmo accettarle sempre con una leggera riserva. Ma non abbiamo *ragione* di respingere una convinzione se non in base ad un'altra. Così, ordinando in sistema le nostre convinzioni istintive e le loro conseguenze, esaminando quale di esse è più possibile (quando sia necessario) modificare o abbandonare, e accettando come base di partenza solo ciò in cui crediamo per istinto, possiamo giungere a ordinare la conoscenza in un sistema in cui, pur rimanendo la *possibilità* dell'errore, la probabilità dell'errore resta diminuita dall'interrelazione delle parti e dell'esame critico che ha preceduto l'acquiescenza.

La filosofia può avere almeno questa funzione. Molti filosofi, a torto o a ragione, pensano che la filosofia possa fare di più : che ci possa condurre alla conoscenza, altrimenti inattuabile, dell'universo come un tutto e della natura della realtà ultima. Che questo sia vero o no, la filosofia può certo compiere la più modesta funzione di cui abbiamo parlato; e certo basta, per coloro che hanno cominciato a dubitare del senso comune, a giustificare le ardue fatiche che lo studio dei problemi filosofici comporta.

### *Capitolo terzo*

#### *La natura della materia*

Nel capitolo precedente abbiamo ammesso, pur non potendo dimostrarlo, che è ragionevole credere che i dati dei nostri sensi — quelli, per esempio, che consideriamo come associati con il mio tavolo — siano realmente segni dell'esistenza di qualcosa indipendente da noi e dalle nostre sensazioni. Cioè, al di là e al di sopra delle sensazioni di colore, durezza, rumore e così via, che insieme mi rappresentano il tavolo, deve esserci qualcos'altro, *di cui* queste cose sono le apparenze. Il colore cessa di esistere se chiudo gli occhi, la sensazione di durezza cessa di esistere se allontano il braccio che tenevo a contatto del tavolo, il suono cessa di esistere se smetto di battere sul mobile con le nocche delle dita. Ma io non credo che quando tutte queste cose cessano il tavolo sparisca. Credo, al contrario, che appunto perché il tavolo continua ad esistere tutti questi dati sensoriali riappariranno quando riaprì gli occhi, riporterò il braccio nella posizione primitiva e ricomincerò a battere con le nocche. In questo capitolo esamineremo la questione: qual è la natura del tavolo reale, che continua ad esistere indipendentemente dalla mia percezione? A questa domanda la fisica dà una risposta degna d'ogni rispetto, benché incompleta e in parte ancora ipotetica. Più o meno inconsciamente, questa scienza ha messo in luce che tutti i fenomeni naturali si devono ridurre a fenomeni di moto. Luce, calore e suono sono dovuti a moti ondulatori che partendo dal corpo emittente raggiungono la persona che vede la luce, sente il calore, ode il suono. Ciò che si muove in questo moto ondulatorio è etere o " materia grossa " : in entrambi i casi, ciò che il

filosofo chiamerebbe materia. La scienza le attribuisce solo le proprietà di occupare una posizione nello spazio, e di potersi muovere secondo le leggi fisiche del moto. Non nega che *possa* avere altre proprietà; ma se anche esistono esse non sono di nessuna utilità all'uomo di scienza, e non lo aiutano in nessun modo a spiegare i fenomeni.

Si dice talvolta che " la luce è un moto ondulatorio," ma l'espressione è errata e conduce a malintesi, perché la luce di cui noi abbiamo la sensazione visiva immediata, la luce che conosciamo direttamente attraverso i sensi, *non* è un moto ondulatorio, ma qualcosa di totalmente diverso; qualcosa che tutti conosciamo bene se non siamo ciechi, pur non sapendola descrivere in modo da comunicare la nostra conoscenza a un cieco. Un moto ondulatorio invece potrebbe benissimo venir descritto a un cieco, che riesce ad acquistare una certa nozione dello spazio grazie al senso del tatto, e facendo un viaggio per mare può provare pressappoco come noi che cosa sia un moto ondulatorio. Ma questo, che un cieco può capire, non è ciò che intendiamo parlando di *luce*; per *luce* noi intendiamo appunto ciò che un cieco non sarà mai in grado di capire, e che non riusciremo mai a descrivergli. Ora, questo qualcosa che tutti noi che non siamo ciechi conosciamo, secondo la scienza non appartiene veramente al mondo esterno: è determinato dall'azione di certe onde sugli occhi, i nervi e il cervello della persona che vede la luce. Quando si dice che la luce è queste onde, si intende in realtà che le onde sono la causa fisica della nostra sensazione di luce. Ma quanto alla luce in sé, alla cosa che le persone veggenti conoscono attraverso i sensi, e i ciechi no, la scienza non suppone che essa faccia parte del mondo indipendente da noi e dai nostri sensi. E si potrebbero fare osservazioni molto simili per sensazioni d'altro genere.

Non soltanto i colori e i suoni e così via non appartengono al mondo fisico della materia, ma anche lo *spazio* così come lo conosciamo attraverso la vista o il tatto. È essenziale per la scienza che la sua materia debba essere in *uno* spazio, che però non può essere esattamente lo spazio che vediamo o sentiamo. Tanto per cominciare, lo spazio come lo vediamo non è identico allo spazio come lo conosciamo attraverso il senso del tatto; solo grazie all'esperienza acquistata nell'infanzia impariamo a toccare le cose che vediamo, o a individuare con lo sguardo le cose che sentiamo in contatto col nostro corpo. Ma lo spazio della scienza è neutro, quasi a metà strada fra tatto e vista; e non può coincidere né con lo spazio del tatto né con quello della vista.

E ancora, persone diverse vedono lo stesso oggetto come se avesse forme diverse, a seconda del punto da cui ciascuno guarda. Una moneta tonda, per esempio, la *giudicheremo* sempre tonda, ma ci *sembrerà* ovale a meno che non siamo proprio di fronte ad essa. Quando diciamo che è circolare, questo giudizio ne implica un altro, cioè che essa ha una forma reale, diversa da quella apparente e che le è intrinseca indipendentemente dall'apparenza. Ma questa forma reale, l'unica che interessa alla scienza, deve essere in uno spazio reale, diverso dallo spazio *apparente* di chiunque. Lo spazio reale è pubblico, lo spazio apparente appartiene in privato a colui che lo percepisce. Negli spazi *privati* di persone diverse lo stesso oggetto sembra avere diverse forme; dunque lo spazio reale, in cui esso assume la sua vera forma, deve essere diverso dagli spazi privati. Lo spazio della scienza, benché *in rapporto* con gli spazi che vediamo e sentiamo, non è identico ad essi, richiede di essere esaminato.

Abbiamo ammesso provvisoriamente che gli oggetti fisici non possono essere identici ai dati dei nostri sensi, ma devono essere considerati come *causa* delle nostre sensazioni. Questi oggetti fisici stanno nello spazio della scienza, che potremmo chiamare spazio " fisico." È importante notare che, se le nostre sensazioni devono essere causate da oggetti fisici, ci deve essere uno spazio fisico che contenga, insieme a quegli oggetti, i nostri organi del senso, i nostri nervi, il nostro cervello. Sentiamo un oggetto attraverso il tatto quando siamo in contatto con esso; cioè, quando una parte del nostro corpo occupa nello spazio fisico una posizione vicinissima a quella occupata dall'oggetto. Vediamo un oggetto (per esprimerci in parole povere) quando nessun corpo opaco si frappone fra l'oggetto e i nostri occhi nello spazio fisico. Così, ancora, riceviamo sensazioni attraverso l'udito, l'olfatto o il gusto quando siamo abbastanza vicini a una cosa, o essa è in contatto con la nostra lingua, o comunque assume rispetto al nostro corpo una posizione conveniente nello spazio fisico, perché soprattutto le posizioni relative dell'oggetto e del nostro corpo determinano le sensazioni che riceveremo.

I nostri dati sensoriali sono situati nei nostri spazi privati, o quello della vista o quello del tatto, o quanti altri,

simili e più vaghi, possono darci gli altri sensi. Se, come credono la scienza e il senso comune, esiste uno spazio fisico comune che abbraccia ogni cosa, e in cui sono situati gli oggetti fisici, le posizioni relative degli oggetti fisici nello spazio fisico devono corrispondere più o meno alle posizioni relative dei dati sensoriali nei nostri spazi privati. Non vi è nessuna difficoltà nel supporlo. Se su una strada vediamo che una casa ci è più vicina di un'altra, gli altri nostri sensi giustificheranno il giudizio del senso della vista; per esempio, camminando lungo la strada raggiungeremo la casa più in fretta. Altre persone saranno d'accordo che la casa che sembra più vicina lo è effettivamente; la carta topografica indicherà lo stesso rapporto: ogni cosa indica una relazione fra le due case nello spazio, corrispondente alla relazione fra i dati sensibili che vediamo guardando le case. Possiamo dunque credere che esista uno spazio fisico in cui gli oggetti fisici hanno rapporti spaziali corrispondenti a quelli che i corrispondenti dati sensoriali hanno nei nostri spazi privati. Questo spazio fisico è studiato dalla geometria, e la fisica e l'astronomia ne danno per ammessa l'esistenza.

AmMESSO dunque che lo spazio fisico esista, e sia in questo rapporto con gli spazi privati, che cosa possiamo sapere di esso? *Soltanto una cosa* : che è necessario per garantire la corrispondenza. Cioè, non possiamo saper nulla delle sue qualità intrinseche, ma possiamo conoscere l'assetto degli oggetti fisici risultante dalle loro relazioni nello spazio. Possiamo sapere, per esempio, che la terra la luna e il sole si trovano su una linea retta durante un'eclissi, pur non potendo sapere che cos'è in se stessa una linea retta fisica, mentre conosciamo l'aspetto di una linea retta nel nostro spazio visuale. Così finiamo col sapere molto di più circa le *relazioni* delle distanze nello spazio fisico che non circa le distanze stesse; possiamo sapere che una distanza è maggiore di un'altra, o che si trova sulla stessa linea retta dell'altra, ma non possiamo conoscere le distanze fisiche con la stessa immediatezza con cui conosciamo le distanze nei nostri spazi privati, o con cui conosciamo i colori e i suoni e gli altri dati sensibili. Possiamo sapere dello spazio fisico tutto ciò che un uomo nato cieco potrebbe imparare dello spazio visivo attraverso le descrizioni degli altri; ma quel genere di cose che un uomo nato cieco non potrebbe mai sapere dello spazio visivo, noi non potremo mai saperle dello spazio fisico. Possiamo conoscere le proprietà delle relazioni necessarie a mantenere la corrispondenza con i dati sensibili, ma non possiamo conoscere la natura dei termini di queste relazioni. Per quanto riguarda il tempo, il nostro *senso* della sua durata o del suo scorrere è, come tutti sappiamo, una guida assai poco sicura rispetto al tempo misurato dall'orologio. Quando ci annoiamo o soffriamo il tempo passa lentamente, mentre scorre veloce quando dormiamo. Così, nella misura in cui il tempo è fatto di durata, c'è la stessa necessità di distinguere fra un tempo pubblico e un tempo privato, come nel caso dello spazio. Ma nella misura in cui il tempo consiste in un *ordine* di prima e di dopo, non c'è nessun bisogno di fare questa distinzione; l'ordine temporale che gli eventi sembrano avere è uguale, per quanto ne sappiamo, all'ordine temporale che hanno veramente; in ogni caso, non c'è ragione di supporre che i due ordini non siano uguali. Lo stesso è vero solitamente dello spazio: se un reggimento sta marciando lungo una strada, la *forma* di esso apparirà diversa da diversi punti di osservazione, ma gli uomini appariranno allineati nello stesso *ordine* da qualsiasi punto si guardino. Pensiamo quindi che l'*ordine* sia vero anche nello spazio fisico, mentre supponiamo che la forma corrisponda allo spazio fisico solo nella misura in cui ciò è necessario per conservare quell'ordine. Quando si dice che l'ordine temporale che gli eventi *sembrano avere* è uguale a quello che *hanno in realtà*, è necessario mettere in guardia il lettore contro un possibile malinteso. Non si supponga che i vari stati per cui passano gli oggetti fisici abbiano lo stesso ordine temporale dei dati sensibili che costituiscono la percezione di quegli oggetti. Considerati come oggetti fisici, il tuono e il lampo sono simultanei; il lampo, cioè, è simultaneo al turbamento dell'aria nel luogo in cui quel turbamento comincia, e dove è il lampo stesso. Ma quel dato sensoriale che chiamiamo udire il tuono non ha luogo finché il turbamento dell'aria non sia giunto fino al luogo in cui siamo noi. Nello stesso modo, la luce del sole impiega circa otto minuti per giungere sino a noi, sicché, quando lo guardiamo, vediamo il sole di otto minuti fa. Quello che i nostri sensi ci dicono del sole fisico, ce lo dicono del sole fisico di otto minuti fa; e se il sole fisico avesse cessato di esistere negli ultimi otto minuti, questo non farebbe nessuna differenza per il dato sensoriale che chiamiamo "vedere il sole." Ecco un nuovo esempio della necessità di distinguere i dati sensibili dagli oggetti fisici.

Ciò che abbiamo detto a proposito dello spazio vale anche per il rapporto dei dati sensibili con gli oggetti fisici che vi corrispondono. Se un oggetto appare blu e un altro rosso, possiamo ragionevolmente presumere che fra gli oggetti fisici corra una differenza corrispondente; se due oggetti appaiono ugualmente blu, possiamo presumere l'esistenza di una corrispondente somiglianza. 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 consiste in un certo tipo di moto ondulatorio, e la cosa ci suona familiare, perché pensiamo ai moti ondulatori nello spazio che vediamo. Ma in realtà i moti ondulatori devono avvenire nello spazio fisico, del quale non abbiamo conoscenza diretta; sicché i moti ondulatori reali non ci sono così familiari come avevamo potuto supporre. E ciò che vale per i colori si può dire anche degli altri dati sensibili. Vediamo dunque che, benché le *relazioni* fra gli oggetti fisici abbiano ogni sorta di proprietà conoscibili, grazie al fatto che corrispondono alle relazioni fra i dati sensoriali, gli oggetti fisici rimangono sconosciuti nella loro natura intrinseca; almeno, sconosciuti ai sensi. Rimane il problema se vi sia qualche altro metodo per scoprire la natura intrinseca degli oggetti fisici.

La più naturale, benché non più plausibile ipotesi cui ricorrere in prima istanza, almeno per quanto riguarda i dati sensibili visivi, sarebbe quella che gli oggetti fisici, pur non potendo, per le ragioni che siamo andati esaminando, corrispondere *esattamente* ai dati sensibili, tuttavia possano più o meno somigliare ad essi. Secondo questa teoria gli oggetti fisici, per esempio, avranno realmente dei colori, e potremmo essere così fortunati da vedere in un oggetto il colore che possiede in realtà. Il colore che un oggetto sembra avere in un dato momento sarà in genere quasi lo stesso, benché non proprio lo stesso, da qualunque punto si guardi; potremmo dunque supporre che il colore " reale " sia una specie di colore medio, una via di mezzo tra le varie sfumature che vediamo da diversi punti di vista.

Una tale teoria non si potrà forse respingere in modo definitivo, ma si può dimostrare che è priva di fondamento. Tanto per cominciare, è chiaro che il colore che vediamo dipende soltanto dalla natura delle onde luminose che colpiscono il nostro occhio, ed è quindi modificato da ciò che sta fra noi e l'oggetto oltre che dal modo in cui la luce viene riflessa dall'oggetto, in direzione dell'occhio. L'aria frapposta altera i colori quando non è perfettamente limpida, e qualsiasi forte riflesso li falserà completamente. Così il colore che vediamo è la conseguenza del raggio che colpisce l'occhio in un dato modo, e non semplicemente una proprietà dell'oggetto da cui il raggio proviene. Quindi, purché certe onde giungano all'occhio, vedremo un certo colore sia che l'oggetto da cui le onde partono abbia un colore, sia che non ne abbia. La supposizione che gli oggetti fisici abbiano dei colori è dunque completamente gratuita e ingiustificata. Argomenti esattamente simili varranno per gli altri dati sensibili.

Resta da chiedersi se vi siano argomenti filosofici generali che ci autorizzino a dire che la materia, se è reale, *deve* essere così e così. Come ho già spiegato, molti filosofi, forse la maggior parte, hanno ritenuto e ritengono che tutto ciò che è reale deve essere in un certo senso mentale, o per lo meno che tutto ciò di cui possiamo sapere qualcosa deve essere in un certo senso mentale. Sono i filosofi che chiamiamo " idealisti. " Gli idealisti ci dicono che quello che sembra materia è in realtà qualcosa di mentale; cioè, secondo Leibniz menti più o meno rudimentali, secondo Berkeley idee nelle menti che, come comunemente diremmo, " percepiscono " la materia. Gli idealisti negano dunque l'esistenza della materia come qualcosa di intrinsecamente diverso dalla mente, pur non negando che i dati sensibili siano segni di qualcosa che esiste indipendentemente dalle nostre private sensazioni. Nel capitolo seguente esamineremo le ragioni, a mio parere fallaci, con cui gli idealisti difendono la loro teoria.

## Capitolo quarto

### L'idealismo

La parola " idealismo " è usata dai vari filosofi in significati un po' diversi. Noi intenderemo con essa la dottrina secondo la quale tutto ciò che esiste, o almeno tutto ciò di cui si può conoscere l'esistenza, deve essere, in un certo senso mentale. Questa dottrina, molto diffusa tra i filosofi, viene espressa in parecchie forme e difesa in base a molti differenti principi. Diffusa com'è, e così interessante in se stessa, anche il più rapido panorama della filosofia non può trascurare di darne notizia.

Chi non sia avvezzo alla speculazione filosofica potrà essere tentato di respingere una tale teoria come ovviamente assurda. Non v'è dubbio che il senso comune considera tavoli e sedie e sole e luna e in generale gli oggetti materiali come qualcosa di radicalmente diverso dalla mente e dal suo contenuto, qualcosa che continuerebbe ad esistere se cessasse di esistere lo spirito. Pensiamo alla materia come a un *quid* esistente molto prima che ci fossero le menti, ed è difficile pensarla come un mero prodotto dell'attività della mente. Ma vero o falso che sia, non si può respingere l'idealismo come ovviamente assurdo.

Abbiamo visto che gli oggetti fisici, anche se hanno un'esistenza indipendente, devono essere molto diversi dai dati sensibili, e possono solo corrispondere ad essi, nello stesso modo in cui un catalogo corrisponde alle cose catalogate. Il senso comune ci lascia dunque completamente all'oscuro per ciò che riguarda la vera e intrinseca natura degli oggetti fisici, e, se ci fossero buone ragioni per considerarli mentali, non potremmo legittimamente respingere quest'opinione perché ci suona strana. La verità circa gli oggetti fisici *deve* essere strana. *Può* essere inattuabile; ma se un filosofo pensa di averla raggiunta, il fatto che quanto egli offre come verità sia bizzarro non dovrebbe costituire un motivo per respingere la sua opinione.

I principi sui quali si basa la tesi idealistica sono in genere derivati dalla teoria della conoscenza, cioè dall'esame delle condizioni a cui le cose devono soddisfare affinché noi possiamo conoscerle. Il primo serio tentativo di stabilire l'idealismo sulla base di tali principi fu quello di Berkeley. Egli dimostrò innanzitutto, con argomenti in gran parte validi, che non si può supporre che i dati dei sensi abbiano un'esistenza indipendente da noi; essi devono almeno in parte essere "nella" mente, nel senso che cesserebbero di esistere se noi non stessimo vedendo, udendo, toccando, annusando o assaggiando. Fin qui, ciò che egli diceva era quasi certamente giusto, benché alcuni degli argomenti con cui sosteneva la sua tesi non fossero validi. Ma passò poi a sostenere che i dati sensibili sono le uniche cose di cui le nostre percezioni ci possano garantire l'esistenza, e che esser conosciuto significa esser " in " una mente, e quindi esser mentale. Ne concluse che nulla può mai essere conosciuto che non sia in una mente, e tutto ciò che è conosciuto da me senza essere nella mia mente deve essere nella mente di un altro.

Per capire il suo ragionamento, bisogna capire in che senso egli usa la parola " idea." Dà questo nome a tutto ciò che si conosce *immediatamente*, come, per esempio, i dati sensibili. Così un certo colore *che* vediamo è un'idea, così una voce che udiamo, eccetera. Ma il termine non è limitato esclusivamente ai dati sensibili. Comprenderà anche cose ricordate o immaginate, perché anche di esse abbiamo una conoscenza immediata nel momento in cui ricordiamo o immaginiamo. Chiamiamo " idee " tutti questi dati immediati.

Egli passa poi a considerare gli oggetti più comuni, per esempio un albero. Dopo aver dimostrato che tutto ciò che noi conosciamo con immediatezza quando " percepiamo " l'albero consiste di idee, nel senso che egli dà alla parola, ne conclude che non c'è il minimo motivo per supporre che l'albero abbia nulla di reale, tranne il fatto di essere percepito. Il suo essere, dice, consiste nell'essere percepito; nel latino degli scolastici : " *esse* " è " *percipi* ". Ammette senz'altro che l'albero debba continuare ad esistere anche quando chiudiamo gli occhi o

quando nessun essere umano gli è vicino. Ma, afferma, questa esistenza continua è dovuta al fatto che Dio continua a percepire l'albero; il "vero" albero, che corrisponde a ciò che abbiamo chiamato l'oggetto fisico, consiste di idee nella mente di Dio, finché l'albero continua ad esistere. Tutte le nostre percezioni, secondo Berkeley, consistono in una partecipazione parziale alle percezioni di Dio, e grazie appunto a questa partecipazione persone diverse vedono più o meno lo stesso albero. All'infuori delle menti e delle loro idee, dunque, nel mondo non esiste nulla e non è possibile conoscere nulla, poiché tutto ciò che si conosce è necessariamente un'idea.

In questo ragionamento ci sono molti punti deboli, che hanno avuto la loro importanza nella storia della filosofia e che è bene mettere in luce. In primo luogo, l'uso della parola "idea" genera confusione. Pensiamo a un'idea essenzialmente come a qualcosa *nella* mente di qualcuno, sicché quando sentiamo dire che un albero è fatto esclusivamente di idee ci viene naturale supporre che, allora, l'albero deve essere esclusivamente nelle menti. Ma il concetto dell'essere "nella" mente è ambiguo. Quando parliamo di avere in mente una persona, non intendiamo che nella nostra mente ci sia proprio la persona, ma un pensiero di lei. Quando qualcuno dice che una certa faccenda che doveva sistemare gli è sfuggita di mente, non intende dire che la faccenda stessa sia mai stata nella sua mente, ma solo che un pensiero di essa era prima nella sua mente, e poi ha cessato di esserci. Nello stesso modo, quando Berkeley dice, che l'albero deve essere nella nostra mente se è vero che possiamo conoscerlo, in realtà egli ha il diritto di dire soltanto che *un pensiero dell'albero deve* essere nella nostra mente. Dedurre che l'albero stesso deve essere nella nostra mente sarebbe come concludere che una persona che abbiamo in mente sia nella nostra mente tutt'intera. Questa confusione può sembrare troppo madornale per un filosofo che sappia il fatto suo, ma varie circostanze concorrenti l'hanno resa possibile. Per vedere come potè nascere, dobbiamo approfondire il problema della natura delle idee.

Ma prima di affrontare questo problema in generale, dobbiamo isolare due questioni completamente distinte che sorgono a proposito dei dati sensibili e degli oggetti fisici. Abbiamo visto che, per varie ragioni particolari, Berkeley aveva ragione di considerare i dati sensibili che rappresentano la nostra percezione dell'albero come più o meno soggettivi, nel senso che dipendono tanto da noi quanto dall'albero, e non esisterebbero se l'albero non venisse percepito. Ma questa è una considerazione del tutto diversa da quella in base a cui Berkeley cerca di dimostrare che tutto ciò che può essere conosciuto in modo immediato *deve* essere in una mente. A tale scopo argomenti particolari come la dipendenza da noi dei dati sensibili sono inutili. È necessario dimostrare, in generale, che il fatto stesso che siano conosciute dimostra che le cose sono di natura mentale. È ciò che Berkeley crede di aver fatto. E di questo problema, non di quello precedentemente posto circa la differenza fra i dati sensibili e gli oggetti fisici, dobbiamo occuparci ora.

Usando la parola "idea" nel senso che le dà Berkeley, ci sono da considerare due cose perfettamente distinte, ogni volta che un'idea si presenta alla mente. Da una parte c'è la cosa di cui siamo consapevoli — per esempio il colore del mio tavolo — dall'altra la consapevolezza stessa, l'atto mentale di apprendere la cosa. L'atto mentale è mentale senza dubbio, ma c'è qualche ragione di supporre che la cosa appresa sia in qualche senso anch'essa mentale? Le nostre precedenti riflessioni a proposito del colore non hanno provato che esso sia mentale, ma soltanto che la sua esistenza dipende dal rapporto fra i nostri organi di senso e l'oggetto fisico: nel caso nostro, il tavolo. Hanno provato cioè che, in una certa luce, esisterà un certo colore se un occhio normale è situato in un certo punto rispetto al tavolo. Non hanno dimostrato che il colore è nella mente di colui che lo percepisce.

L'opinione di Berkeley, che il colore *debba* ovviamente essere nella mente, sembra ripetere la sua plausibilità dalla confusione fra *la cosa appresa* e *l'atto dell'apprendere*. Ciascuna di queste due cose si potrebbe chiamare un'"idea"; Berkeley probabilmente le avrebbe chiamate entrambe così. L'atto è certo nella mente, di modo che, quando pensiamo all'atto, siamo pronti ad aderire all'opinione che le idee debbono essere nella mente. Poi, dimenticando che questo era vero solo finché intendevamo per idea l'atto dell'apprendere, usiamo la proposizione "le idee sono nella mente" dando a idee l'altro senso, cioè di cose apprese con i nostri atti di apprendimento. Così, attraverso un inconscio equivoco, arriviamo alla conclusione che tutto ciò che possiamo apprendere deve essere nella nostra mente. Questa sembra la vera analisi del ragionamento di Berkeley, e il

sofisma su cui esso riposa.

Questo problema della distinzione fra atto e oggetto è di importanza vitale, poiché vi si connette ogni nostro potere di conoscenza. La facoltà di conoscere cose che sono altro da essa è la caratteristica principale della mente. La conoscenza degli oggetti consiste essenzialmente in una relazione fra la mente e qualcosa che è altro da essa; in questo consiste il potere della mente di conoscere le cose. Se diciamo che le cose conosciute debbono essere nella mente, limitiamo indebitamente il suo potere di conoscenza, o pronunciamo una pura tautologia. Il secondo caso si verifica se dicendo " *nella* mente " intendiamo " *innanzi* alla mente," cioè se intendiamo soltanto l'essere appreso dalla mente. Ma se all'espressione diamo un tale significato, dovremo ammettere che ciò che è nella mente *in questo senso* può anche essere non mentale. Così, quando abbiamo imparato a conoscere la natura della conoscenza, il ragionamento di Berkeley ci appare falso tanto nella sostanza quanto nella forma, e vediamo che i suoi motivi di supporre che le " idee," cioè gli oggetti appresi, debbano essere mentali, sono privi di qualsiasi validità. Possiamo così respingere gli argomenti che egli porta in favore dell'idealismo. Resta da vedere se non ve ne siano altri.

Si dice spesso, come fosse un assioma, che non possiamo sapere se esista qualcosa che non conosciamo.<sup>1</sup> Ne deriva che tutto ciò che può contare qualcosa per la nostra esperienza deve almeno poter essere conosciuto da noi; e di qui segue che se la materia fosse per essenza qualcosa di inconoscibile, non potremmo sapere se esiste e non avrebbe per noi la minima importanza. Generalmente si sottintende, per ragioni che rimangono oscure, che ciò che non può avere importanza per noi non può essere reale, e dunque la materia, se non è fatta di menti o delle loro idee, è impossibile, una pura chimera.

Al punto in cui siamo sarebbe impossibile esaminare a fondo questo argomento, perché pone problemi che richiederebbero una lunga discussione preliminare; ma possiamo indicare subito alcune ragioni per respingerlo. Per cominciare dalla fine: non c'è nessun motivo perché ciò che non può avere nessuna importanza *pratica* per noi non debba essere reale. È vero invece che se guardiamo anche all'importanza *teoretica*, tutto ciò che è reale ha *una qualche* importanza per noi, perché, desiderando conoscere la verità sull'universo, ci interessa tutto ciò che l'universo contiene. Ma in quest'ultimo caso, e ammesso che la materia esista, non possiamo davvero dire che la materia non ha nessuna importanza per noi, anche se non possiamo sapere che esiste. Possiamo, è chiaro, sospettare che esista, chiederci se esiste o meno; sicché essa è legata al nostro desiderio di sapere, e la sua importanza sarà se non altro nell'esaudire o deludere questo desiderio.

E ancora, non è affatto un assioma, e anzi è falso, che non possiamo sapere se esista qualcosa che non conosciamo. Bisogna ben distinguere i differenti significati di due parole che sembrano sinonime, " sapere " e " conoscere." 1) La prima si applica a quel tipo di conoscenza che è l'opposto dell'errore, implica che ciò che conosciamo è *vero*, la usiamo a proposito quando parliamo delle nostre credenze e convinzioni, cioè di ciò che chiamiamo *giudizi*. " Sappiamo " *che* le cose stanno in un dato modo. Questo tipo di conoscenza può essere descritta come conoscenza di *verità*. 2) "Conoscere," come è usato più sopra, significa avere delle *cose* un'esperienza *diretta*. In questo modo conosciamo i dati sensoriali.

Quel che poteva sembrare un assioma si può esprimere altrimenti così : " Non possiamo mai giudicare con certezza che esista qualcosa di cui non abbiamo conoscenza diretta. "E questo non è un assioma, ma una proposizione chiaramente falsa. Io non ho l'onore di conoscere di persona l'Imperatore di Cina, ma il mio giudizio che egli esista è esatto. Si potrebbe dire, certo, che giudico così perché altre persone lo conoscono direttamente; ma sarebbe un'obiezione di poco conto, perché, se il principio affermato fosse vero, non potrei sapere che qualcun altro lo conosce. Ma ancora, non v'è ragione ch'io non debba sapere che esiste qualcosa che *nessuno* conosce per esperienza diretta. Il punto è importante, e richiede una spiegazione.

Se io ho conoscenza diretta di una cosa che esiste, grazie a questa conoscenza " so " che quella cosa esiste. Ma non è vero l'inverso, che cioè ogni volta che posso sapere che esiste una certa cosa, io o qualcun altro ne dobbiamo avere conoscenza diretta. Nei casi in cui ho il giudizio esatto e non la conoscenza diretta, avviene che la cosa mi sia nota per descrizione e che, in virtù di qualche principio generale, l'esistenza di una cosa che

---

<sup>1</sup> In italiano l'assioma non appare evidente come nell'inglese: " ... we cannot know that anything exists which we do not know. ", [N.d.T.]

risponde a questa descrizione possa esser dedotta dall'esistenza di qualche altra cosa che conosco direttamente. Per capire questo punto, sarà bene trattare innanzitutto della differenza fra la conoscenza per esperienza diretta e la conoscenza per descrizione e poi esaminare quale conoscenza di principi generali, se esiste, rivesta lo stesso genere di certezza con cui sappiamo che esistono le nostre esperienze. Di questi argomenti tratteremo nei prossimi capitoli.

### *Capitolo quinto*

#### *Conoscenza per esperienza diretta e conoscenza per descrizione*

Nel capitolo precedente abbiamo visto che esistono due tipi di conoscenza: conoscenza di cose e conoscenza di verità. In questo ci occuperemo soltanto della prima, che a sua volta andrà distinta in due tipi. La conoscenza delle cose, quando è del tipo che chiamiamo conoscenza *diretta*, è per sua natura più semplice di qualsiasi conoscenza di verità, e priva di qualunque dipendenza logica da quest'ultima, benché sarebbe avventato credere che nel fatto gli esseri umani conoscano le cose senza conoscere nello stesso tempo qualche verità su di esse. Invece la conoscenza delle cose per *descrizione* implica sempre, come vedremo nel seguito di questo capitolo, la conoscenza di qualche verità come sua fonte e fondamento. Ma innanzitutto dobbiamo chiarire che cosa intendiamo per "conoscenza diretta" e che cosa intendiamo per "descrizione."

Diremo che abbiamo conoscenza diretta di qualcosa di cui siamo consapevoli in modo immediato, senza l'intermediario di nessun processo deduttivo o di nessuna conoscenza di verità. In presenza del mio tavolo io ho conoscenza diretta dei dati sensoriali che costituiscono la sua apparenza: colore, forma, durezza, ecc.; tutte cose di cui ho coscienza immediata quando vedo e tocco il tavolo. Posso dire molte cose di quella particolare sfumatura di colore che i miei occhi vedono: posso dire che è marrone, piuttosto scura, e così via. Ma affermazioni del genere, pur facendomi conoscere alcune verità *a proposito del* colore, non mi fanno conoscere il colore in sé meglio di quanto lo conoscessi prima; per quanto concerne la conoscenza del colore in sé, in quanto opposta alla conoscenza di certe verità a proposito di esso, conosco il colore perfettamente e completamente quando lo vedo, e nessuna più approfondita conoscenza della sua natura intrinseca è neppure teoricamente possibile. Così i dati sensibili che costituiscono l'apparenza del mio tavolo sono cose di cui ho esperienza diretta, cose che conosco in modo immediato, ed esattamente come sono.

La mia conoscenza del tavolo come oggetto fisico, invece, non è diretta, la ottengo attraverso la conoscenza diretta dei dati sensibili che costituiscono l'apparenza del tavolo. Abbiamo visto che è possibile dubitare dell'esistenza di un tavolo senza incorrere in assurdità, mentre non è possibile dubitare dei dati sensoriali. La mia conoscenza del tavolo è del genere che chiameremo "conoscenza per descrizione." Il tavolo è "l'oggetto fisico che determina questi e questi altri dati sensoriali." Col che, descriviamo il tavolo per mezzo dei dati sensibili. Per poter sapere qualcosa del tavolo, dobbiamo sapere certe verità che lo mettono in relazione con le cose che conosciamo per esperienza diretta: dobbiamo sapere che "tali e tali altri dati sensoriali sono determinati da un oggetto fisico." Non esiste uno stato della mente in cui possiamo avere del tavolo una consapevolezza immediata; tutta la nostra conoscenza del tavolo è conoscenza di certe verità, e, rigorosamente parlando, non sappiamo affatto che cosa sia il tavolo in realtà. Conosciamo una descrizione e sappiamo che vi è un solo oggetto fisico che vi corrisponde; benché di esso non abbiamo conoscenza diretta. In tal caso, diciamo che la nostra conoscenza dell'oggetto è una conoscenza per descrizione.

Ogni nostra conoscenza, sia di cose sia di verità, trova il suo fondamento nella conoscenza per esperienza diretta. È dunque importante esaminare di qual genere di cose abbiamo conoscenza per esperienza diretta.

Fra esse, come abbiamo già visto, sono i dati sensoriali, che forniscono l'esempio più ovvio e più chiaro di conoscenza diretta. Ma se ne fossero l'unico esempio, la nostra conoscenza sarebbe molto più limitata di quanto non sia. Conosceremmo solo ciò che è presente, ora, ai nostri sensi: non potremmo sapere nulla del passato — neppure che un passato ci fu — né conoscere alcuna verità sui nostri dati sensoriali, perché ogni



conoscenza di verità, come dimostreremo, richiede la conoscenza per esperienza diretta di cose di carattere essenzialmente diverso dai dati sensibili, le cose che vengono chiamate talvolta " idee astratte," ma che noi chiameremo " universali." Dobbiamo dunque prendere in considerazione la conoscenza diretta di altre cose oltre i dati sensibili, se vogliamo ottenere un'analisi abbastanza adeguata della nostra conoscenza.

La prima cosa da prendere in considerazione oltre i dati sensibili è la conoscenza diretta per via di *memoria*. È chiaro che spesso ricordiamo ciò che abbiamo visto o udito o che è stato in altro modo presente ai nostri sensi, e che in questi casi siamo ancora coscienti in modo immediato di ciò che ricordiamo, benché appaia come passato e non come presente. Questa conoscenza immediata per via di memoria è la fonte di ogni nostra conoscenza del passato: senza di essa, non vi potrebbe essere nessuna conoscenza del passato per inferenza, perché non sapremmo mai che c'è stato qualcosa che si può inferire.

Viene poi la conoscenza diretta per *introspezione*. Noi non siamo consapevoli soltanto delle cose, ma spesso siamo consapevoli di esserne consapevoli. Quando vedo il sole, sono spesso consapevole del fatto che lo vedo; così questo " mio vedere il sole " è un oggetto del quale ho conoscenza diretta. Quando desidero mangiare, posso essere consapevole di questo mio desiderio; così " il mio desiderare di mangiare " è un oggetto del quale ho conoscenza diretta. Nello stesso modo, possiamo essere consapevoli del nostro provare piacere o dolore, e in generale di tutto ciò che avviene dentro di noi. Questo genere di conoscenza diretta, che si potrebbe chiamare autocoscienza, è la fonte di ogni nostra conoscenza dei fatti di natura mentale. È chiaro che possiamo conoscere con questa immediatezza solo ciò che avviene nella nostra mente. Ciò che avviene nella mente degli altri ci si rivela attraverso la percezione che abbiamo dei loro corpi, o meglio attraverso i dati sensibili associati con i loro corpi. Non fosse per la conoscenza diretta del contenuto della nostra mente, saremmo incapaci di immaginare le menti degli altri, e non potremmo mai giungere a sapere che essi ne possiedono. Sembra naturale supporre che l'autocoscienza sia una delle cose che distinguono gli uomini dagli animali: possiamo supporre che gli animali, pur avendo conoscenza dei dati sensibili, non acquistino mai consapevolezza di questa conoscenza. Non intendo dire che essi dubitino della propria esistenza, ma voglio dire che non si rendono conto del fatto di avere sensazioni e sentimenti, né quindi della propria esistenza in quanto soggetti senzienti. Abbiamo parlato della conoscenza diretta dei contenuti della nostra mente come di autocoscienza; ma questa non è, sia ben chiaro, coscienza del nostro *io*; è coscienza di certi pensieri e sentimenti. Se poi abbiamo o meno conoscenza del nostro nudo io, concepito come un che di opposto ai pensieri e sentimenti, è problema molto difficile, e ogni affermazione recisa sarebbe avventata. Quando cerchiamo di guardare entro noi stessi, pare che ci si presenti sempre un particolare pensiero o sentimento, non l'" io " che pensa o sente. Eppure ci sono alcune ragioni di credere che conosciamo direttamente anche l'" io," benché sia difficile districare questa conoscenza da altre cose. Per chiarire quali siano queste ragioni, esaminiamo per un momento che cosa implica in realtà la nostra conoscenza diretta di particolari pensieri.

Quando conosco direttamente il " mio vedere il sole," pare chiaro che conosco due cose diverse in reciproca relazione. Da una parte c'è il dato sensibile che mi rappresenta il sole, dall'altra il soggetto che vede il dato sensibile. Ogni conoscenza diretta, come questa mia del dato sensibile che rappresenta il sole, sembra chiaramente una relazione fra la persona che conosce direttamente e l'oggetto direttamente conosciuto da quella persona. Quando la mia conoscenza diretta è tale che io posso conoscerla direttamente (come conosco direttamente la mia conoscenza diretta del dato sensibile che rappresenta il sole), è evidente che la persona che conosce direttamente sono io. Così, quando conosco direttamente il fatto che io vedo il sole, l'intero fatto di cui ho conoscenza diretta è " l'io che conosce direttamente il dato sensibile."

Viene poi la conoscenza delle verità : " io conosco direttamente il dato sensibile." Non si vede come potremmo conoscere direttamente questa verità, e neppure capire che cosa significhi la frase " io conosco direttamente il dato sensibile," se non conoscessimo direttamente qualcosa che chiamiamo " io." Non sembra necessario supporre che conosciamo una persona più o meno permanente, che oggi sia la stessa di ieri, ma sembra invece che dobbiamo conoscere quel qualcosa, quale che sia la sua natura, che vede il sole e conosce i dati sensibili. Così in un certo senso parrebbe che dovessimo conoscere il nostro io come opposto alle esperienze particolari.

Ma il problema è estremamente complesso, e da una parte come dall'altra si possono portare complicati argomenti. Così, benché sembri *probabile* che si verifichi una conoscenza diretta di noi stessi, non è saggio asserire che senz'altro si verifica. Possiamo dunque riassumere così ciò che abbiamo detto riguardo alla nostra conoscenza diretta delle cose esistenti: conosciamo direttamente nella sensazione i dati dei sensi esterni, e attraverso l'introspezione i dati di ciò che potremmo chiamare il senso interiore: pensieri, sentimenti, desideri ecc. Conosciamo direttamente attraverso la memoria le cose di cui abbiamo avuto esperienza immediata attraverso i sensi esterni o il senso interiore. Infine è probabile, benché non certo, che conosciamo direttamente il nostro io, come ciò che ha coscienza delle cose o le desidera.

In aggiunta alla conoscenza diretta di particolari cose esistenti, conosciamo direttamente anche ciò che chiameremo *universali*, cioè idee generali, come *bianchezza*, *diversità*, *fraternità* e così via. Ogni frase di senso compiuto deve contenere almeno una parola che rappresenti un universale, giacché tutti i verbi hanno un significato universale. Torneremo sugli universali più in là, nel capitolo nono; per ora, è necessario soltanto mettere in guardia il lettore contro la supposizione che tutto ciò di cui si può avere conoscenza diretta debba esistere ed essere qualcosa di particolare. Un universale di cui siamo consapevoli si chiama *concetto*; essere consapevole degli universali si chiama *avere dei concetti*.

Vedremo che fra gli oggetti di cui abbiamo conoscenza diretta non sono compresi gli oggetti fisici (come opposti ai dati sensibili), né la mente degli altri. Queste cose ci sono note attraverso ciò che io chiamo " conoscenza per descrizione," e che dobbiamo esaminare ora.

Per " descrizione " intendo qualsiasi frase del tipo " un tale oggetto " oppure " il tale oggetto." Chiamerò descrizione ambigua una frase della forma " un tale oggetto," e descrizione precisa una frase della forma " il tale oggetto " (al singolare). Così " un uomo " è una descrizione ambigua; " l'uomo dalla maschera di ferro " una descrizione precisa. Vi sono molti problemi connessi con le descrizioni ambigue, ma li sorvolo, perché non riguardano direttamente l'argomento di cui stiamo discutendo, cioè la natura della conoscenza degli oggetti, nei casi in cui sappiamo che vi è un oggetto rispondente a una precisa descrizione, pur non avendo di quell'oggetto una conoscenza *diretta*. Il mio ragionamento tratta solo delle descrizioni *precise*; perciò d'ora innanzi parlerò semplicemente di " descrizioni " quando vorrò intendere " descrizioni precise." E sarà descrizione ogni frase della forma " il tale oggetto " al singolare.

Diremo che un oggetto è "noto per descrizione" quando sappiamo che è " l'oggetto tale," cioè quando sappiamo che c'è un oggetto, e non più d'uno, che possiede una data proprietà; e sarà generalmente sottinteso che non conosciamo quell'oggetto per esperienza diretta. Sappiamo che l'uomo dalla maschera di ferro è esistito, e molte cose si fanno di lui; ma ignoriamo chi fosse. Sappiamo che il candidato che otterrà il massimo dei voti sarà eletto, e in questo caso molto probabilmente conosciamo (nel solo senso in cui qualcuno può conoscere qualcun altro) il candidato che alla prova dei fatti otterrà il massimo dei voti; ma per ora non sappiamo quale sia fra i candidati, cioè non conosciamo alcuna proposizione della forma " A è il candidato che otterrà il massimo dei voti," in cui A è uno dei candidati, indicato per nome. Diremo che abbiamo " una conoscenza puramente descrittiva " del tale oggetto quando, pur sapendo che esso esiste, pur avendone forse conoscenza diretta, tuttavia non conosciamo nessuna proposizione del genere " a è l'oggetto tale," dove a è qual cosa di cui abbiamo diretta conoscenza.

Quando diciamo " il tale oggetto esiste " intendiamo dire che vi è un solo oggetto che è quel " tale " oggetto. La proposizione " a è il tale oggetto" significa che a possiede quella tale qualità, e nessun'altra cosa 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." Così, quando conosciamo direttamente un oggetto che è il tale oggetto, sappiamo che il tale oggetto esiste; ma possiamo sapere che il tale oggetto esiste anche quando non conosciamo direttamente nessun oggetto che sappiamo essere " il tale oggetto," e persino quando non conosciamo direttamente nessun oggetto che sia nel fatto " il tale oggetto."

Le parole comuni, e persino i nomi propri, di solito sono in realtà descrizioni. Vale a dire che il pensiero di una persona che usa correttamente un nome proprio si potrebbe in generale esprimere per esteso solo sostituendo il nome proprio con una descrizione. Inoltre, la descrizione necessaria ad esprimere il pensiero sarà diversa da una persona all'altra, o per la stessa persona in momenti diversi. La sola cosa costante (finché il nome è usato correttamente) è l'oggetto a cui il nome si riferisce. Ma finché questo rimane costante, la particolare descrizione che esso sottintende, di solito, non incide sulla verità o falsità della proposizione in cui quel nome appare.

Facciamo qualche esempio. Una frase, mettiamo, su Bismarck. Ammesso che esista qualcosa che si può chiamare una diretta conoscenza di se stessi, Bismarck stesso avrebbe potuto usare il proprio nome per designare quella particolare persona che egli conosceva direttamente. In questo caso, se avesse espresso un giudizio su di sé, avrebbe potuto essere egli stesso uno degli elementi di questo giudizio. Qui il nome proprio ha l'impiego diretto che vorrebbe sempre avere, stando semplicemente per un certo oggetto, e non per una descrizione dell'oggetto. Ma se il giudizio fosse stato espresso da una persona che conosceva Bismarck, il caso sarebbe diverso. Ciò che questa persona conosceva erano certi dati sensibili che metteva in rapporto (a ragione, vogliamo supporre) con l'essere fisico di Bismarck. Il suo corpo, come oggetto fisico, e ancor più la sua mente, erano noti solo come il corpo e la mente connessi a quei dati sensibili: cioè, erano noti per descrizione. È chiaro che dipende molto dal caso quali caratteristiche esteriori di un uomo verranno in mente a un amico che pensa a lui; così la descrizione che l'amico ha in mente è accidentale. Il punto essenziale è che egli sa che tutte le diverse descrizioni si riferiscono alla stessa entità, ad onta del fatto che questa entità non sia conosciuta in modo diretto.

Quando noi, che non abbiamo conosciuto direttamente Bismarck, esprimiamo un giudizio su di lui, la descrizione che avremo in mente sarà probabilmente una massa più o meno vaga di notizie storiche: nella maggior parte dei casi, molto più di quanto sia necessario per identificarlo. Ma, tanto per fare l'esempio, supponiamo di pensare a lui come al "primo Cancelliere dell'Impero tedesco." In questa frase tutte le parole sono astratte, tolto "tedesco." Quest'ultima parola avrà, a sua volta, significati diversi per diverse persone. Ad alcuni richiamerà viaggi in Germania, ad altri la figura della Germania sulla carta geografica, e così via. Ma se dobbiamo ottenere una descrizione che sappiamo applicabile saremo costretti, a un certo punto, a riferirci a un particolare di cui abbiamo conoscenza diretta. Un tale riferimento è implicito in qualsiasi menzione di passato, presente o futuro (come opposti a date definite), di questo o quel luogo, o di ciò che altri ci hanno detto. Sembra dunque che in un modo o in un altro in una descrizione che si conosca come applicabile a qualcosa di particolare, debba entrare qualche riferimento a un particolare di cui abbiamo conoscenza diretta, se la nostra conoscenza della cosa descritta non deve consistere solo di ciò che segue *logicamente* dalla descrizione. Per esempio, "il più longevo degli uomini" è una descrizione in cui entrano solo universalmente; si deve riferire certo a un uomo, ma noi non possiamo esprimere su quest'uomo alcun giudizio che implichi una conoscenza di lui più vasta di quella che la descrizione ci dà. Se però diciamo "Il primo Cancelliere dell'Impero tedesco era un diplomatico astuto" possiamo essere sicuri della verità del giudizio solo in virtù di qualcosa di cui abbiamo conoscenza diretta; di solito, una testimonianza udita o letta. A parte l'informazione che comunichiamo ad altri, a parte il fatto della vita di Bismarck che dà importanza al nostro giudizio, il nostro vero pensiero contiene il particolare o i particolari sottintesi, e altrimenti consiste solo di concetti.

Tutti i nomi di luoghi — Londra, Inghilterra, Europa, la Terra, il Sistema Solare — implicano anch'essi, quando vengono usati, descrizioni che prendono lo spunto da uno o più particolari di cui abbiamo conoscenza diretta. Sospetto che persino l'Universo, così come è considerato dalla metafisica, implichi un tale riferimento a particolari. In logica, al contrario, in cui non ci occupiamo soltanto di ciò che esiste, ma di tutto ciò che potrebbe esistere o essere, non è mai sottinteso un riferimento a particolari reali.

Sembrirebbe che, quando facciamo un'affermazione a proposito di qualcosa che ci è noto solo per descrizione, spesso intendiamo fare quest'affermazione non nella forma che sottintende la descrizione, ma riferendoci proprio

alla cosa descritta. Cioè, quando diciamo qualcosa a proposito di Bismarck, vorremmo, potendo, esprimere il giudizio che Bismarck soltanto potrebbe esprimere, il giudizio di cui egli stesso è uno degli elementi. Naturalmente non ci riusciamo, perché il vero Bismarck ci è sconosciuto; ma sappiamo che esiste un oggetto B chiamato Bismarck, e che B era un astuto diplomatico. Possiamo così descrivere la proposizione che ci piacerebbe affermare: " B era un astuto diplomatico," dove B è l'oggetto che fu Bismarck. Se descriviamo Bismarck come " il primo Cancelliere dell'Impero tedesco," la proposizione che ci piacerebbe affermare può essere descritta come " la proposizione che asserisce, a proposito dell'oggetto reale che fu il primo Cancelliere dell'Impero tedesco, che questo oggetto era un astuto diplomatico." Ciò che ci rende possibile di comunicare gli uni con gli altri, a dispetto delle diverse descrizioni che diamo, è il fatto che sappiamo che c'è una proposizione vera riguardante il vero Bismarck, e che per quanto possiamo mutare la descrizione (finché questa è corretta) la proposizione descritta è sempre la stessa. Questa proposizione che viene definita e si sa vera, è ciò che ci interessa; ma non la conosciamo direttamente, pur sapendo che è vera.

Si vedrà che vi sono vari stadi di conoscenza, sempre più lontani dalla conoscenza diretta di particolari: vi è Bismarck per coloro che lo conobbero; Bismarck per coloro che lo conoscono soltanto attraverso la storia; l'uomo dalla maschera di ferro; il più longevo degli uomini. Sono stadi sempre più lontani della conoscenza diretta di particolari; il primo è tanto vicino alla conoscenza diretta quanto è possibile quando si tratti di conoscere un'altra persona; nel secondo, si potrà ancora dire che sappiamo " chi era Bismarck "; nel terzo, non sappiamo chi fosse l'uomo dalla maschera di ferro, pur potendo sapere di lui molte cose non deducibili logicamente dal fatto che portava una maschera di ferro; nel quarto, infine, non sappiamo nulla più di ciò che si può dedurre logicamente dalla descrizione. Vi è una gerarchia simile nel campo degli universali. Molti universali, come molti particolari, ci sono noti solo per descrizione. Ma qui, come nel caso dei particolari, la conoscenza di ciò che è noto per descrizione si può ridurre in ultimo alla conoscenza di ciò che è noto per esperienza diretta.

Il principio fondamentale per l'analisi di proposizioni contenenti descrizioni è: *Ogni proposizione che siamo in grado di capire deve essere composta interamente di termini di cui abbiamo conoscenza diretta.*

Non tenteremo, a questo punto, di rispondere a tutte le obiezioni che si possono opporre a questo principio fondamentale. Per ora ci accontenteremo di far notare che, in un modo o nell'altro, deve essere possibile controbatterle, perché è chiaro che non potremmo esprimere un giudizio o fare una supposizione senza sapere su che cosa esprimiamo quel giudizio o facciamo quella supposizione. Dobbiamo pure dare *un qualche* senso alle parole che diciamo, se dobbiamo parlare in un modo che significhi qualcosa, e non emettere puri rumori; e il significato che diamo alle nostre parole dev'essere qualcosa che conosciamo. Così quando, per esempio, diciamo qualcosa di Giulio Cesare, è chiaro che pensiamo non proprio a Giulio Cesare perché non abbiamo di lui conoscenza diretta. Abbiamo in mente una *descrizione* di Giulio Cesare : " l'uomo che fu assassinato agli Idi di marzo," " il fondatore dell'Impero romano," oppure forse semplicemente " l'uomo che si chiamava Giulio Cesare." (In quest'ultima definizione, *Giulio Cesare* è un rumore o una forma di cui abbiamo conoscenza diretta.) Così la nostra frase non significa esattamente quello che sembra significare, ma qualcosa che sottintende, in luogo di Giulio Cesare, una descrizione di lui composta interamente di particolari e di universali di cui abbiamo conoscenza.

L'importanza della conoscenza per descrizione consiste principalmente nel fatto che ci permette di oltrepassare i limiti dell'esperienza personale. Ad onta della nostra incapacità di conoscere verità non interamente composte di termini sperimentati per conoscenza diretta, possiamo conoscere attraverso la descrizione cose di cui non abbiamo mai avuto esperienza. Dato il raggio molto limitato dell'esperienza immediata, questo risultato è di importanza vitale, e, finché non lo si sia ben capito, gran parte della nostra conoscenza rimarrà misteriosa e dubbia.

## Capitolo sesto

### L'induzione

Fin qui, ci siamo occupati quasi esclusivamente del tentativo di acquistare una certezza riguardo ai nostri dati, nell'ambito della conoscenza di ciò che esiste. Che cosa c'è nell'universo, la cui esistenza ci sia nota grazie al fatto che ne abbiamo conoscenza diretta? Fin qui, abbiamo risposto che abbiamo conoscenza diretta dei dati dei nostri sensi e, probabilmente, di noi stessi. Queste cose, sappiamo che esistono. E sappiamo che sono esistiti nel passato i dati sensibili passati, che ricordiamo: questa conoscenza tiene luogo dei nostri dati.

Ma se dobbiamo poter trarre deduzioni da questi dati, se dobbiamo saper qualcosa dell'esistenza della materia, dell'esistenza degli altri, dell'esistenza del passato prima che cominci la nostra memoria individuale, o del futuro, dobbiamo conoscere principi generali di qualche genere, per mezzo dei quali possiamo trarre tali deduzioni. Dobbiamo sapere che l'esistenza di una cosa, A, è segno dell'esistenza di qualche altra cosa, B, contemporanea ad A o anteriore o posteriore, come per esempio il tuono è segno della precedente esistenza del fulmine. Se non sapessimo questo, non potremmo mai estendere la nostra conoscenza oltre la sfera dell'esperienza personale; che, come abbiamo visto, è paurosamente limitata. Il problema che dobbiamo esaminare ora è se questo allargamento sia possibile; e se sì, come avvenga.

Prendiamo come esempio un argomento sul quale nessuno di noi nutre in realtà il minimo dubbio. Tutti siamo convinti che il sole si leverà domattina. Perché? Questa convinzione è soltanto la conseguenza cieca dell'esperienza passata, o si può giustificare come una convinzione ragionevole? Non è facile trovare una prova che ci permetta di giudicare se una convinzione di questo genere sia ragionevole o meno, ma possiamo se non altro stabilire quali convinzioni generali basterebbero, se fossero vere, a giustificare il giudizio che il sole si leverà domani, e molti altri giudizi simili, sui quali si basa la nostra condotta.

È ovvio che se ci domandassero perché crediamo che il sole si leverà domani noi risponderemmo con tutta naturalezza: "Perché da sempre si leva ogni giorno." Abbiamo la ferma convinzione che si leverà in futuro perché si è levato in passato. Se ci chiederanno di spiegare perché crediamo che continuerà a levarsi come ha fatto sin qui, ci potremo richiamare alle leggi del moto: la terra, diremo, è un corpo che ruota liberamente su se stesso, e questi corpi continuano a ruotare a meno che intervenga qualche ostacolo esterno, e non vi è nulla che possa intervenire a ostacolare il moto della terra fra ora e domani. Naturalmente si potrebbe chiedere se siamo proprio sicuri che nulla possa intervenire dall'esterno, ma non è questo il dubbio che ci interessa. La vera domanda da porre è se le leggi del moto rimarranno valide sino a domani. Quando sia sollevato questo dubbio, ci troveremo nella stessa posizione in cui eravamo quando fu sollevato per la prima volta il dubbio circa il levar del sole.

La sola ragione per credere che le leggi del moto rimarranno valide sino a domani è che esse hanno operato sino ad ora, a quanto ci permette di giudicare la nostra conoscenza del passato. È vero che il passato ci dà un maggior numero di prove in favore delle leggi del moto che in favore del levar del sole, perché il levar del sole è solo un caso particolare di adempimento delle leggi del moto, e vi sono innumerevoli altri casi particolari. Ma la vera domanda è: *Un qualsiasi* numero di casi di adempimento di una legge nel passato ci dà la prova che quella legge sarà adempiuta nel futuro? Se la risposta è negativa, è chiaro che non abbiamo nessun motivo di attenderci che il sole si levi domani, o di aspettarci che il pane che mangeremo nel nostro prossimo pasto non ci avveleni, o di nutrire qualsiasi altra delle inconse convinzioni che regolano la nostra condotta quotidiana. Bisogna dire che tutto ciò che attendiamo è solo *probabile* che si verifichi; sicché non dobbiamo cercare una prova che la nostra attesa *deve* essere esaudita, ma solo qualche motivo in favore dell'opinione che è *probabile* che sia esaudita. Nel trattare di questo problema dobbiamo, per cominciare, fare un'importante distinzione, senza la quale

saremmo presto involuppati in confusioni inestricabili. L'esperienza ci ha mostrato fin qui che il frequente presentarsi di certe successioni uniformi o di casi di coesistenza è stato *causa* della nostra attesa che la stessa successione o coesistenza si verifici alla prossima occasione. Un cibo con una data apparenza di solito ha quel certo sapore, e siamo sgradevolmente delusi quando scopriamo che l'apparenza familiare si accompagna a un sapore insolito. Le cose che vediamo vengono associate, per abitudine, a certe sensazioni tattili che ci aspettiamo di provare toccandole; una delle qualità più paurose dei fantasmi (in molte storie di spiriti) è il loro non potere essere toccati. Persone prive di cultura che si recano all'estero per la prima volta sono sorprese fino all'incredulità nel vedere che la gente non capisce la loro lingua.

Questo tipo di associazione non è limitato agli uomini: è molto forte anche negli animali. Un cavallo che sia stato condotto spesso lungo una certa strada oppone resistenza al tentativo di condurlo in direzione diversa. Gli animali domestici si aspettano di ricevere il cibo quando vedono la persona che di solito gliene porge. Sappiamo che questa fiducia piuttosto sprovveduta nell'uniformità può indurre in errore. L'uomo da cui il pollo ha ricevuto il cibo per ogni giorno della propria vita gli tirerà alla fine il collo, dimostrando che un'idea meno primitiva dell'uniformità della natura sarebbe stata utile all'animale.

Ma per quanto ingannevoli siano queste attese, esse esistono tuttavia. Basta il fatto che qualcosa sia avvenuto un certo numero di volte perché uomini e animali si attendano che debba accadere di nuovo. Così i nostri istinti ci danno a credere che il sole si leverà domani, ma noi potremmo essere in una situazione simile a quella del pollo a cui hanno inaspettatamente tirato il collo. Dobbiamo dunque distinguere il fatto che le uniformità verificatesi nel passato *determinano* l'attesa del futuro, dalla questione se vi sia qualche ragionevole motivo di dar peso a queste attese, dopo che sia stato posto il problema della loro validità.

Il problema che dobbiamo discutere è se vi sia qualche ragione di credere in ciò che viene chiamato "l'uniformità della natura." Credere nell'uniformità della natura significa credere che tutto ciò che è accaduto o accadrà sia un esempio di qualche legge generale alla quale *non vi sono* eccezioni. Una fiducia cieca e piuttosto stupida come quelle che abbiamo esaminato fin qui è sempre soggetta a eccezioni e delusioni. Ma la scienza di solito presume, se non altro come ipotesi di lavoro, che le regole generali a cui si danno eccezioni possano essere sostituite da regole generali senza eccezioni. " I corpi liberi nell'aria cadono " è una regola generale di cui i palloni e gli aeroplani costituiscono le eccezioni. Ma le leggi del moto e la legge di gravità, che spiegano perché la maggior parte dei corpi cadano, spiegano anche perché palloni e aeroplani si sollevino; sicché essi non rappresentano più eccezioni alle leggi del moto e alla legge di gravità.

La convinzione che il sole si leverà domani potrebbe diventare errata se la terra venisse improvvisamente in contatto con un grosso corpo che ne arrestasse la rotazione; ma le leggi del moto e la legge di gravità non sarebbero perciò infrante. Il compito della scienza è di scoprire leggi di uniformità, come le leggi del moto e la legge di gravità, alle quali, fin dove giunge la nostra esperienza, non vi siano eccezioni. In questa ricerca la scienza ha avuto un notevole successo, e bisogna riconoscere che sino ad oggi queste leggi di uniformità non sono state contraddette. Così, eccoci tornati al problema : dato che non sono mai state contraddette in passato, abbiamo motivo di supporre che non lo saranno in futuro?

È stato detto che possiamo sapere che il futuro somiglierà al passato perché ciò che fu futuro è sempre diventato il passato, e sempre è stato trovato somigliante al passato, di modo che noi abbiamo realmente esperienza del futuro, cioè di tempi che furono una volta futuri, e che possiamo chiamare futuri passati. Ma un tale argomento è in realtà una petizione di principio. Abbiamo esperienza di futuri passati, ma non di futuri futuri, e la domanda è: i futuri futuri somiglieranno ai futuri passati? Non è domanda cui si possa rispondere con un argomento che prende lo spunto solo dai futuri passati. Dobbiamo dunque cercare ancora qualche principio che ci metta in grado di sapere se il futuro seguirà le stesse leggi del passato.

Il riferimento al futuro non è del resto necessario. Lo stesso problema si pone quando applichiamo le leggi che la nostra esperienza ha provato valide a cose passate di cui non abbiamo esperienza; come accade per esempio nella geologia o per le teorie sull'origine del sistema solare. La domanda che in realtà dobbiamo porre è : " Quando vediamo che due cose si presentano spesso insieme, e non si conosce nessun esempio del ricorrere

dell'una senza l'altra, il ricorrere di una delle due, in un caso nuovo, dà motivo di credere che si presenterà anche l'altra? " Dalla nostra risposta a questa domanda dipende la validità di ogni nostra attesa futura, di tutti i risultati ottenuti per induzione, e in pratica di tutte le credenze su cui si basa la nostra vita quotidiana.

Bisogna ammettere, innanzitutto, che il fatto che due cose si siano presentate spesso insieme e mai separatamente non basta, da solo, a *dimostrare* che le due cose si presenteranno di nuovo insieme nel prossimo caso che esamineremo. Possiamo al massimo sperare che quanto più spesso le cose si presentano assieme, tanto più probabile diventa che si presenteranno assieme un'altra volta, e che, quando si siano presentate assieme abbastanza spesso, la probabilità *si avvicinerà* al grado di certezza; senza però giungervi mai, perché sappiamo che nonostante le frequenti ripetizioni alla fine può accadere talvolta un fatto del tutto diverso, come nel caso del pollo a cui hanno tirato il collo. Cosicché la probabilità è tutto ciò che dobbiamo cercare.

A quest'opinione si potrebbe obiettare che sappiamo come tutti i fenomeni naturali siano soggetti all'impero della legge, e che spesso è possibile stabilire, in base all'osservazione, che solo una legge può adattarsi a spiegare certi fatti. Ci sono due risposte a quest'obiezione. La prima è che una legge a cui non si dessero eccezioni potrebbe sì fare al caso nostro, ma in pratica non possiamo mai essere sicuri di avere scoperto quella legge e non una a cui si danno eccezioni. La seconda è che l'impero stesso della legge sembra soltanto probabile, e anche la nostra convinzione che la legge regnerà in futuro, o ha regnato in certi casi non esaminati del passato, si basa sul principio che stiamo esaminando.

Questo principio si potrebbe chiamare *di induzione*, e i due punti di cui consta si potrebbero esprimere così:

a) quando una cosa di tipo A si presenta insieme a una cosa di un altro tipo B, e non si è mai presentata separatamente da una cosa del tipo B, quanto più grande è il numero dei casi in cui A e B si sono presentate assieme, tanto maggiore è la probabilità che si presenteranno assieme in un nuovo caso in cui si sa che è presente una delle due;

b) in circostanze eguali, un numero sufficiente di casi in cui due fenomeni si siano presentati assieme farà della probabilità che si presentino ancora assieme quasi una certezza; e farà sì che questa probabilità si avvicini illimitatamente alla certezza.

Come si è appena detto, il principio si riferisce solo al verificarsi di ciò che ci aspettiamo debba avvenire in un singolo caso nuovo. Ma vogliamo anche sapere se vi sia qualche probabilità in favore della legge generale che le cose del tipo A si presentino sempre associate alle cose del tipo B, dato che sia noto un numero sufficiente di casi di associazione, e non si conosca nessun caso in cui quest'associazione è mancata. La probabilità della legge generale è ovviamente minore della probabilità del caso particolare, visto che se la legge generale è vera deve essere vero anche il caso particolare, mentre se è vero il caso particolare non è detto che anche la legge generale lo sia. Tuttavia la ripetizione aumenta la probabilità della legge generale, non meno che quella del caso particolare. Possiamo dunque riprendere i due punti del nostro principio riferendoci alla legge generale, in questa forma :

a) quanto più grande è il numero dei casi in cui una cosa del tipo A si presenta associata a una cosa del tipo B, tanto più è probabile (se non si conosce nessun caso in cui l'associazione sia mancata) che A sia sempre associato a B;

b) a parità di circostanze, un numero sufficiente di casi di associazione di A con B darà quasi la certezza che A sia sempre associato a B, e farà sì che questa legge generale si avvicini illimitatamente alla certezza.

Bisogna sottolineare che la probabilità è sempre relativa a certi dati. Nel nostro caso, i dati sono soltanto i casi noti di coesistenza di A e B. Vi possono essere altri dati, di cui si *potrebbe* tener conto, e che inciderebbero gravemente sulla probabilità. Per esempio, un uomo che avesse visto moltissimi cigni bianchi potrebbe concludere, secondo il nostro principio, che in base ai dati è *probabile* che tutti i cigni siano bianchi, e la conclusione sarebbe perfettamente valida. Non è infirmata neppure dal fatto che alcuni cigni siano neri, perché una cosa può benissimo accadere a dispetto del fatto che alcuni dati la rendano improbabile. Nel caso dei cigni, uno potrebbe sapere che il colore è un carattere molto variabile in molte specie di animali, e che perciò un'induzione a proposito del colore è particolarmente esposta all'errore. Ma la conoscenza di questo fatto sarebbe un altro dato, e non proverebbe affatto che la probabilità derivante dai dati precedenti è stata calcolata erroneamente. Dunque il fatto che le cose spesso non rispondano alle nostre aspettative non dimostra che

*probabilmente* non si verificherà ciò che ci attendiamo in un dato caso o in una data classe di casi. Sicché il nostro principio di induzione non può mai essere *infirmato* da un ricorso all'esperienza.

Col ricorso all'esperienza, d'altra parte, non si potrà mai neanche *provarne* la validità. L'esperienza potrebbe confermare il principio induttivo nei riguardi di casi già esaminati; ma per ciò che concerne i casi non ancora esaminati, solo il principio induttivo può giustificare un'inferenza dal caso esaminato al caso non esaminato. Tutti i ragionamenti che sulla base dell'esperienza vogliono dimostrare qualcosa a proposito del futuro o di parti del passato o del presente di cui non abbiamo esperienza partono dal principio induttivo; non possiamo dunque usar mai l'esperienza per provare il principio induttivo senza cadere in una petizione di principio. Dobbiamo o accettare questo principio sulla base dell'evidenza intrinseca, o rinunciare a ogni giustificazione della nostra fiducia nel verificarsi di certi fatti in futuro. Se il principio non è valido, non abbiamo nessun motivo di attenderci che domani il sole sorga, che il pane sia più nutriente di una pietra o che se ci butteremo giù dal tetto, cadremo. Quando vedremo ciò che sembra il nostro migliore amico avvicinarsi a noi, non avremo motivo di supporre che il suo corpo non sia abitato dallo spirito del nostro peggior nemico o di una persona totalmente estranea. Tutta la nostra condotta si basa su associazioni che si sono dimostrate valide in passato, e che perciò noi riteniamo probabile che saranno valide in futuro; e possiamo credere a questa probabilità solo sulla base del principio induttivo.

I principi generali della scienza, come la fiducia nell'impero della legge, e la convinzione che ogni fatto debba avere una causa, dipendono completamente dal principio di induzione, non meno delle credenze della vita quotidiana. In tutti quei principi generali gli uomini credono perché hanno visto innumerevoli esempi della loro validità e nessuno della loro falsità. Ma questo non fornisce nessuna prova della loro validità in futuro, ove non si creda valido il principio induttivo.

Così ogni conoscenza che, su una base di esperienza, ci dica qualcosa di ciò di cui non abbiamo esperienza, si basa su una convinzione che l'esperienza non può né confermare né confutare, e che tuttavia, per lo meno nelle sue applicazioni più concrete, appare così fermamente radicata in noi come lo sono molti fatti dell'esperienza. L'esistenza e la giustificazione di tali convinzioni — il principio induttivo, come vedremo, non ne è il solo esempio — pone uno dei più difficili e più dibattuti problemi della filosofia. Nel prossimo capitolo esamineremo brevemente quel che si può dire a spiegazione di un tale genere di conoscenza, e quale ne sia la portata e quale il grado di certezza.

### *Capitolo settimo*

#### *La conoscenza dei principi generali*

Abbiamo visto nel capitolo precedente che il principio di induzione, mentre è necessario alla validità di tutti i ragionamenti basati sull'esperienza, non può essere provato dall'esperienza; eppure nessuno dubita della sua validità, almeno in tutte le sue applicazioni concrete. Non è il solo a possedere queste caratteristiche, vi sono molti altri principi che l'esperienza non può né provare né confutare, ma ai quali si ricorre in ragionamenti che prendono lo spunto da ciò che si conosce per esperienza.

Alcuni di questi principi sono anche più evidenti del principio di induzione, e la conoscenza di essi riveste lo stesso grado di certezza della conoscenza relativa all'esistenza dei dati sensoriali. Essi rappresentano il mezzo di trarre inferenze da ciò che è dato nella sensazione; e se le nostre inferenze devono essere vere, è tanto necessario che siano veri i nostri principi di inferenza quanto è necessario che siano veri i nostri dati sensoriali.

I principi di inferenza passano sovente inosservati a causa della loro stessa ovvietà: aderiamo alla supposizione implicita senza accorgerci che è una supposizione. Ma è molto importante rendersi conto dell'uso di



questi principi, se vogliamo formulare un'esatta teoria della conoscenza; perché la nostra conoscenza di essi pone interessanti e difficili problemi.

In ogni nostra conoscenza di principi generali le cose vanno di solito così: prima di tutto ci rendiamo conto di una particolare applicazione del principio; poi ci accorgiamo che, qualunque sia la natura particolare delle cose a cui il principio si applica, esso rimane sempre lo stesso, sicché esiste una verità generale che possiamo affermare con la stessa certezza con cui affermiamo la verità particolare. La cosa ci è familiare, per esempio, in aritmetica: impariamo che "due più due fa quattro" prima nel caso di un certo paio di coppie, poi in un altro caso particolare, e così via, finché possiamo vedere che la cosa è vera di *qualsiasi* paio di coppie. Lo stesso avviene con i principi logici. Supponiamo che due uomini stiano discutendo quale giorno sia del mese. Uno dei due dice: "Almeno vorrai ammettere che se ieri era il 15 oggi deve essere il 16." "Sì," dice l'altro, "lo ammetto." "E sai benissimo che ieri era il 15," continua l'altro, "perché hai cenato con Jones, e se guardi la tua agenda vedrai che questo è segnato al 15." "Sì," conclude il secondo; "dunque oggi è il 16."

Un tale ragionamento non è difficile a seguirsi; e dato che le sue premesse siano vere, nessuno negherà che debba essere vera anche la conclusione. Ma la sua verità dipende dall'applicazione di un principio logico generale. Il principio logico è il seguente: "Supponiamo di sapere che se questo è vero, allora quello è vero. Supponiamo di sapere anche che questo è vero, ne segue dunque che quello è vero." Quando le cose stanno in modo che se questo è vero, è vero anche quello, diremo che questo "implica" quello, e che quello "consegue da" questo. Così il nostro principio stabilisce che se questo implica quello, e questo è vero, anche quello è vero. In altre parole "tutto ciò che sia implicito in una proposizione vera è vero," oppure "tutto ciò che consegue da una proposizione vera è vero."

Questo principio entra — o, per lo meno, concrete applicazioni di esso entrano — in ogni dimostrazione. Lo applichiamo ogni volta che usiamo una cosa che crediamo vera per dimostrarne un'altra, che di conseguenza crediamo a sua volta vera. Se qualcuno chiedesse: "Perché dovrei accettare i risultati di ragionamenti validi basati su premesse vere?" potremmo rispondere soltanto richiamandoci al nostro principio. In realtà è impossibile dubitare della verità di esso, e la sua ovvietà è tale che a prima vista esso sembra addirittura banale. Ma questi principi non sono banali per il filosofo, perché dimostrano che possiamo avere una conoscenza scevra di dubbi che non deriva in nessun modo da oggetti sensibili.

Quello di deduzione è soltanto uno fra un certo numero di principi logici che non hanno bisogno di essere dimostrati. Almeno alcuni di essi si possono dare per certi prima che sia possibile qualsiasi dimostrazione; e partendo da questi si può dimostrare la validità di altri, i quali però, finché sono semplici, non sono meno ovvi dei principi dati per certi. Senza nessuna buona ragione, tre di questi principi la tradizione ha isolato dagli altri, raccogliendoli sotto il nome di "leggi del pensiero" Sono: 1) *il principio di identità*: "Ciò che è, è." 2) *il principio di contraddizione*: "Nulla può nello stesso tempo essere e non essere." 3) *il principio del terzo escluso*: "Ogni cosa deve o essere o non essere."

Queste tre leggi sono esempi di principi logici che si dimostrano da sé, ma in realtà non sono più fondamentali né più immediatamente evidenti di vari altri principi simili: per esempio quello appena esaminato, che stabilisce che la conseguenza di una premessa vera è vera. Anche il nome di "leggi del pensiero" crea confusione, perché ciò che conta non è il fatto che noi pensiamo in accordo con queste leggi, ma che le cose si comportino in accordo con esse; in altre parole che quando pensiamo in accordo con esse ciò che pensiamo è *vero*. Ma questo è un problema assai vasto, sul quale dovremo tornare più innanzi.

In aggiunta ai principi logici che ci permettono di provare, partendo da una premessa data, che qualcosa è certamente vero, vi sono altri principi logici che ci permettono di provare, partendo da una premessa data, che esiste una più o meno grande probabilità che qualcosa sia vero. Un esempio di tali principi, — forse il più importante — è il principio induttivo, esaminato nel capitolo precedente.

Una delle grandi controversie storiche in filosofia è quella fra le due scuole chiamate rispettivamente dell'"empirismo" e del "razionalismo." L'empirismo — i cui maggiori rappresentanti sono i filosofi inglesi Locke, Berkeley e Hume — sosteneva che ogni nostra conoscenza deriva dall'esperienza; il razionalismo —

rappresentato dai filosofi continentali del diciassettesimo secolo, soprattutto Descartes e Leibniz — sosteneva che, in aggiunta a ciò che conosciamo per esperienza, vi sono certe idee e certi principi innati, che conosciamo indipendentemente dall'esperienza. Oggi è possibile un giudizio abbastanza sicuro sulla verità o falsità di queste opposte teorie. Bisogna ammettere, per le ragioni già dette, che i principi logici ci sono noti e non possono essere provati dall'esperienza, perché qualsiasi prova li presuppone. In questo dunque, che era il punto fondamentale della controversia, i razionalisti avevano ragione. D'altro lato, anche quella parte *della nostra conoscenza che dal punto di vista logico* è indipendente dall'esperienza (nel senso che l'esperienza non può provarla) è però sollecitata e determinata dall'esperienza. In occasione di particolari esperienze acquistiamo consapevolezza delle leggi generali di cui le relazioni fra le cose sono esemplificazioni. Sarebbe certamente assurdo supporre che vi siano principi innati nel senso che i bimbi nascono sapendo tutto ciò che gli uomini sanno, e che non può essere dedotto dall'esperienza. Perciò, oggi non useremo la parola "innato" per definire la nostra conoscenza dei principi logici. La locuzione "a priori" solleva meno obiezioni, e ricorre più spesso negli scrittori moderni. Così, pur ammettendo che ogni conoscenza è sollecitata e determinata dall'esperienza, diremo tuttavia che esiste una conoscenza *a priori*, nel senso che l'esperienza che ce la fa pensare non basta a provarla, ma solo dirige la nostra attenzione in modo da farci vedere la verità di quella conoscenza, senza bisogno di prove fornite dall'esperienza.

Vi è un altro punto di grande importanza, in cui gli empiristi avevano ragione contro i razionalisti. Nulla si può sapere che *esiste*, se non ci assiste l'esperienza. Vale a dire che se desideriamo provare l'esistenza di qualcosa di cui non abbiamo alcuna esperienza diretta, dobbiamo contare fra le nostre premesse l'esistenza di una o più cose di cui abbiamo esperienza diretta. La nostra convinzione che esista l'Imperatore della Cina, per esempio, si basa su testimonianze, e queste consistono, in ultima analisi, di dati sensibili visti o uditi nel leggere o nell'ascoltare ciò che altri dice. I razionalisti ritenevano di poter dedurre l'esistenza reale di questo o di quello dalla considerazione generale di *ciò che deve essere*. Ma questa convinzione appare errata. Ogni conoscenza *a priori* sembra ipotetica: ci dice che *se* una cosa esiste, deve esistere un'altra, o, più in generale, che *se* una proposizione è vera, anche un'altra deve esserlo. Ne abbiamo visto l'esempio nei principi di cui si è già parlato, come "se questo è vero, e ne deriva quello, anche quello è vero," oppure "se questo e quello si sono più volte presentati assieme, probabilmente nel prossimo caso in cui si presenterà l'uno vedremo presentarsi anche l'altro." Il campo e il potere dei principi *a priori* sono dunque molto limitati. Il sapere che qualcosa esiste deve dipendere in parte dall'esperienza. Quando qualcosa è conosciuto in modo immediato, la sua esistenza è nota solo per esperienza; quando di qualcosa è provata l'esistenza, senza che sia conosciuto in modo immediato, alla prova sono necessari tanto l'esperienza quanto i principi *a priori*. La conoscenza si chiama *empirica* quando riposa in tutto o in parte sull'esperienza. Così ogni conoscenza che asserisce l'esistenza di qualcosa è empirica, e solo la conoscenza *a priori* concernente l'esistenza è ipotetica, dandoci i rapporti fra cose che esistono o possono esistere, ma non dandoci la reale esistenza. La conoscenza *a priori* non è tutta del tipo logico che abbiamo esaminato finora. Forse l'esempio più importante di conoscenza *a priori* alogica è quella riguardante i valori etici. Non parlo di giudizi riguardanti ciò che è utile o ciò che è virtuoso, perché tali giudizi partono da premesse empiriche; parlo dei giudizi riguardanti l'intrinseca desiderabilità delle cose. Se una cosa è utile, lo sarà in quanto permetta il raggiungimento di un certo fine; e il fine, se abbiamo guardato abbastanza lontano, dovrà valere di per sé, e non come mezzo utile a raggiungere un altro fine ulteriore. Così tutti i giudizi circa l'utilità delle cose dipendono da giudizi su ciò che vale di per sé.

Giudichiamo, per esempio, che la felicità sia più desiderabile dell'infelicità, il sapere dell'ignoranza, la benevolenza dell'odio, e così via. Tali giudizi devono essere almeno in parte immediati e *a priori*. Come i giudizi *a priori* di cui abbiamo parlato in precedenza, possono e in verità *devono* essere sollecitati dall'esperienza; e infatti sembra impossibile giudicare del valore intrinseco di una cosa senza avere esperienza di qualcosa dello stesso genere. Ma è perfettamente ovvio che l'esperienza non li può *provare*: il fatto che una cosa esiste o non esiste non può provare che la sua esistenza sia un bene o un male. Questo è invece argomento che appartiene all'etica e spetta all'etica stabilire l'impossibilità di dedurre ciò che dovrebbe essere da ciò che è. Nel presente

contesto importa solo rendersi conto che la conoscenza di ciò che ha valore in sé è *a priori* nello stesso senso in cui è *a priori* la logica, nel senso cioè che la verità di una tale conoscenza non può essere né provata né infirmata dall'esperienza.

Tutta la matematica pura è *a priori* come la logica. Lo negarono ostinatamente gli empiristi, sostenendo che l'esperienza era la fonte della nostra conoscenza dell'aritmetica, non meno che della nostra conoscenza della geografia. Sostenevano che l'esperienza ripetuta di vedere che due cose insieme ad altre due cose fanno quattro cose ci porta a concludere per induzione che due più due fanno *sempre* quattro. Se però tale fosse davvero la fonte della nostra conoscenza di questa verità matematica, per persuadercene procederemmo diversamente da come facciamo. È vero che un certo numero di esempi è necessario per renderci capaci di pensare a un due astratto, invece che a due monete o due libri o due persone o due altre cose di qualsiasi genere. Ma non appena riusciamo a liberare il nostro pensiero dalle particolarità irrilevanti, siamo in grado di *vedere* il principio generale che due più due fan quattro; qualsiasi esempio appare *tipico*, e l'esame di altri esempi diventa superfluo.<sup>2</sup>

Riscontriamo la stessa cosa in geometria. Se vogliamo dimostrare una proprietà di *tutti* i triangoli, disegniamo un triangolo e ragioniamo su quello; possiamo non tener conto di quelle proprietà che esso non divide con tutti gli altri triangoli; così otteniamo dal caso particolare un risultato generale. In effetti, nuovi esempi non aumentano la nostra certezza che due più due fan quattro, perché non appena abbiamo visto la verità di questa proposizione la nostra certezza è così grande che non può più aumentare. Inoltre, la proposizione "due più due fan quattro" ci sembra possedere un carattere di necessità che non si trova neppure nelle meglio provate generalizzazioni empiriche. Queste rimangono sempre puri fatti: sentiamo che ci potrebbe essere un mondo in cui esse sarebbero false, benché nel nostro mondo si dia il caso che siano vere. Invece sentiamo che in qualsiasi mondo possibile due più due farebbero quattro: questo non è soltanto un fatto, ma una necessità a cui deve conformarsi tutto ciò che esiste o può esistere.

Possiamo chiarire ulteriormente questo punto considerando una generalizzazione genuinamente empirica, come "Tutti gli uomini sono mortali." È chiaro che crediamo a questa proposizione innanzi tutto perché non si conosce nessun caso di uomini vissuti oltre una certa età, e in secondo luogo perché sembra vi siano motivi fisiologici di pensare che un organismo come il corpo di un uomo debba prima o poi logorarsi. Lasciando da parte la seconda ragione, e considerando solo la nostra esperienza della mortalità umana, è certo che non ci accontenteremmo di un solo anche chiarissimo esempio, mentre invece, nel caso del "due più due fan quattro," un esempio attentamente considerato basta benissimo a persuaderci che la prossima volta accadrà la stessa cosa. Se ci pensiamo bene potremo anche essere costretti ad ammettere che può sorgere un dubbio, per quanto lieve, se *tutti* gli uomini siano mortali. Proviamo ad immaginare due mondi, in uno dei quali vivano uomini immortali, mentre nell'altro due e due fanno cinque. Quando Swift ci presenta la razza degli Struldburg, che non muoiono mai, siamo capaci di seguirlo con la fantasia. Ma un mondo dove due e due facciano cinque appare su un livello completamente diverso. Sentiamo che un tal mondo, se esistesse, sconvolgerebbe tutta la struttura della nostra conoscenza e ci ridurrebbe a dubitare di tutto.

La verità è che nei più semplici giudizi matematici come "due più due fan quattro," e anche in molti giudizi logici, possiamo conoscere la formula generale della legge senza dedurla da esempi, benché qualche esempio sia di solito necessario per chiarirci il significato della formula generale. Perciò vi è un'utilità reale nel procedimento *deduttivo*, che va dal generale al generale, o dal generale al particolare, e nel procedimento *induttivo*, che va dal particolare al particolare, o dal particolare al generale. È un vecchio argomento di disputa fra i filosofi se la deduzione ci possa mai far conoscere qualcosa di *nuovo*. Almeno in certi casi, è evidente che sì. Se sappiamo già che due più due fan sempre quattro, e sappiamo che Brown e Jones sono due, e due sono Robinson e Smith, ne possiamo dedurre che Brown e Jones e Robinson e Smith sono quattro. Questa è una conoscenza nuova, non contenuta nelle premesse, perché la proposizione generale "due più due fan quattro" non ci ha mai detto che

---

<sup>2</sup> Cfr. A. N. WHITEHEAD, *Introduction to Mathematics* [trad. it. *Introduzione alla matematica*, Milano, 1950].

esistessero un Brown un Jones un Robinson e uno Smith, mentre la premessa particolare non ci dice che essi sono quattro e mentre la proposizione particolare dedotta dalle precedenti ci dice tutt'e due le cose.

Ma la novità della conoscenza è molto meno certa se prendiamo l'eterno esempio di deduzione che vien dato in tutti i libri che trattano di logica : " Tutti gli uomini sono mortali; Socrate è un uomo; dunque Socrate è mortale." In questo caso, ciò che noi sappiamo e di cui non possiamo ragionevolmente dubitare è che certi uomini, A, B, C, erano mortali, come è dimostrato dal fatto che in realtà sono morti. Se Socrate è uno di questi uomini, è stupido prendere la strada più lunga, e passando attraverso la proposizione " tutti gli uomini sono mortali " arrivare alla conclusione che *probabilmente* Socrate è mortale. Se Socrate non è uno degli uomini su cui si basa la nostra induzione, ci converrà ancora fare un ragionamento che vada direttamente da A, B, C, a Socrate, piuttosto che passare attraverso la proposizione che " tutti gli uomini sono mortali." Infatti, sulla base dei nostri dati, la probabilità che Socrate sia mortale è maggiore della probabilità che tutti gli uomini lo siano. (La cosa è ovvia, giacché se tutti gli uomini sono mortali, lo è anche Socrate; ma se Socrate è mortale, non ne segue che tutti gli uomini lo siano.)

La conclusione che Socrate è mortale sarà dunque più vicina alla certezza se l'avremo raggiunta con un ragionamento puramente induttivo, invece di passare attraverso la proposizione " tutti gli uomini sono mortali " con il procedimento deduttivo.

Questo esempio illustra la differenza fra proposizioni generali conosciute *a priori*, quale " due più due fanno quattro," e le generalizzazioni empiriche quale "tutti gli uomini sono mortali." Con le prime è giusto usare il ragionamento per deduzione, mentre per le seconde è sempre teoreticamente preferibile l'induzione, che permette una maggior sicurezza che la conclusione sia vera, perché tutte le generalizzazioni empiriche sono meno certe dei casi particolari.

Abbiamo dunque visto che vi sono proposizioni note *a priori*, e che fra esse si trovano proposizioni di logica e di matematica pura e le proposizioni etiche fondamentali. Il prossimo problema di cui dobbiamo occuparci è: com'è possibile che esista una conoscenza di questo genere? E in particolare, come può esistere una conoscenza di proposizioni generali in casi in cui non abbiamo esaminato tutti gli esempi concreti, e neppure potremo esaminarli mai, perché il loro numero è infinito? Questi problemi, autorevolmente avanzati per la prima volta dal filosofo tedesco Kant (1724-1804) sono molto difficili e di grande importanza storica.

## Capitolo ottavo

### *Come è possibile la conoscenza a priori*

Immanuel Kant è considerato generalmente il più grande fra i filosofi dell'età moderna. Pur essendo vissuto durante il periodo della Guerra dei Sette Anni e della Rivoluzione francese, non interruppe mai l'insegnamento della filosofia, tenuto a Königsberg nella Prussia orientale. Il suo più caratteristico contributo fu l'invenzione di ciò che egli chiamò filosofia " critica," la quale, assumendo come dato che esistono vari generi di conoscenza, indagò sul modo in cui tale conoscenza diventa possibile, e dai risultati di quest'indagine dedusse molte conseguenze circa la natura metafisica del mondo. Della validità delle sue conclusioni si può benissimo dubitare; ma a Kant bisogna riconoscere senz'altro due meriti: primo, di aver visto che abbiamo una conoscenza *a priori* non puramente " analitica," tale cioè che l'affermazione opposta sarebbe intrinsecamente contraddittoria; e in secondo luogo, di aver messo in " luce " l'importanza filosofica della teoria della conoscenza.

Prima di Kant si riteneva generalmente che qualunque conoscenza *a priori* dovesse essere " analitica." Sarà bene spiegare il significato della parola con esempi. Se dico " Un uomo calvo è un uomo," " Una figura piana è

una figura," " Un cattivo poeta è un poeta," enuncio un giudizio puramente analitico: il soggetto di cui si parla è dato come avente almeno due qualità, una delle quali viene isolata per essere affermata. Proposizioni come quelle citate sono eccessivamente banali, e nella vita reale nessuno le pronuncerebbe, tranne un oratore che si preparasse la strada a un ragionamento sofisticato. Si chiamano " analitiche" perché il predicato si ottiene semplicemente analizzando il soggetto. Prima di Kant si pensava che tutti i ragionamenti di cui si poteva essere certi *a priori*, fossero di questo genere : che in tutti cioè vi fosse un predicato il quale era solo parte del soggetto di cui veniva affermato. Se questo fosse vero, cadremmo in sicura contraddizione ogni volta che tentassimo di negare una cosa che si possa conoscere *a priori*. La proposizione " un uomo calvo non è calvo " asserirebbe e negherebbe la qualità di essere calvo in un medesimo uomo, contraddicendo se stessa. Secondo i filosofi venuti prima di Kant il principio di contraddizione, il quale afferma che nulla può avere e nello stesso tempo non avere una certa qualità, bastava dunque a stabilire la verità di ogni conoscenza *a priori*.

Hume (1711-1776), pur accettando l'opinione filosofica corrente su ciò che determina la conoscenza *a priori*, scoprì che in molti casi già ritenuti analitici, e soprattutto nel caso del rapporto causa-effetto, aveva luogo in realtà una sintesi. Prima di Hume, almeno i razionalisti avevano creduto che l'effetto si potesse dedurre logicamente dalla causa, a patto di aver conoscenze sufficienti. Hume obiettò — a ragione, come tutti ammetterebbero oggi — che questo non si poteva fare; e di qui dedusse la proposizione di gran lunga meno certa che nulla si può conoscere *a priori* circa il rapporto di causa ed effetto. Kant, educato nella tradizione razionalista, fu molto impressionato dallo scetticismo di Hume e cercò di trovarvi risposta. Si accorse che non solo il rapporto causa-effetto, ma tutte le proposizioni d'aritmetica e di geometria sono " sintetiche," cioè non analitiche: in tutte queste proposizioni, nessuna analisi del soggetto rivelerà il predicato. Scegliendo ad esempio la proposizione  $7 + 5 = 12$  osservò, molto giustamente, che 7 e 5 devono essere messi insieme per dare 12 : l'idea del 12 non è *contenuta* in essi, e neppure nell'idea di addizionarli. Così giunse alla conclusione che tutta la matematica pura, pur essendo *a priori*, è sintetica; e questa conclusione sollevò un nuovo problema, del quale egli si sforzò di trovare la soluzione.

La domanda posta da Kant all'inizio della sua opera filosofica, " Come è possibile la matematica pura? ", è una domanda interessante e difficile, a cui ogni filosofia non puramente scettica deve trovare risposta. Abbiamo già visto come la risposta dell'empirismo puro, che la nostra conoscenza matematica deriva dall'induzione da casi particolari, sia inadeguata per due ragioni: primo, perché la validità del principio induttivo non può essere a sua volta provata con l'induzione; in secondo luogo, perché le proposizioni matematiche generali, come "due più due fanno quattro," sono dimostrate con certezza da un solo esempio, e non acquistano nulla dall'enumerazione di altri casi in cui si riscontrano vere. Così la nostra conoscenza delle proposizioni matematiche generali (e lo stesso si dica per la logica) deve essere spiegata altrimenti che con la nostra (soltanto probabile) conoscenza di generalizzazioni empiriche del tipo " tutti gli uomini sono mortali."

Il problema nasce dal fatto che una tal conoscenza è generale, mentre tutte le esperienze sono particolari. Sembra strano che possiamo conoscere in anticipo certe verità a proposito di cose particolari di cui finora non abbiamo nessuna esperienza; ma è difficile dubitare che le leggi della logica e dell'aritmetica varranno anche per esse. Non sappiamo chi saranno gli abitanti di Londra fra cent'anni; ma sappiamo che due volte due di essi faranno quattro di essi. Questo apparente potere di anticipare fatti relativi a cose di cui non abbiamo nessuna esperienza è certo sorprendente. La soluzione proposta da Kant non mi sembra valida, ma è interessante; è però anche molto difficile, e interpretata diversamente da filosofi diversi. Possiamo dunque indicarla solo per sommi capi, e molti seguaci del sistema kantiano troveranno che anche questo semplice cenno è tale da fuorviare il lettore.

Kant riteneva che in tutte le nostre esperienze si debbano distinguere due elementi, uno dovuto all'oggetto (ciò che noi abbiamo chiamato " l'oggetto fisico "), l'altro dovuto alla nostra stessa natura. Abbiamo visto, parlando della materia e dei dati sensoriali, che l'oggetto fisico è diverso dai dati sensoriali associati, e che i dati sensoriali devono essere considerati come il risultato di un'azione reciproca fra noi e l'oggetto. E fin qui, siamo d'accordo con Kant.

Ma caratteristico di Kant è il modo in cui egli distribuisce le parti rispettive di noi e dell'oggetto. Egli pensa che a quest'ultimo sia dovuta la materia prima della sensazione — colore, durezza ecc. — mentre noi forniamo la sistemazione nel tempo e nello spazio, e tutte le relazioni fra i dati sensoriali risultanti dal paragonarli o dal considerarne uno come causa dell'altro e così via. La ragione principale da lui portata in favore di questa teoria è il fatto che sembriamo avere una conoscenza *a priori* per quanto concerne spazio, tempo, causalità e comparazione, ma non per quanto concerne la materia prima della sensazione. Possiamo essere certi, dice Kant, che tutto ciò di cui potremo avere esperienza rivelerà le caratteristiche affermate nella nostra conoscenza *a priori*, perché queste caratteristiche sono dovute alla nostra stessa natura, e nulla può mai entrare a far parte della nostra esperienza senza avere acquistato queste caratteristiche. L'oggetto fisico, che egli chiama "la cosa in sé,"<sup>3</sup> lo considera inconoscibile per essenza; quel che possiamo conoscere è l'oggetto come ci è dato dall'esperienza: il "fenomeno," come egli lo chiama. Il fenomeno, prodotto dal rapporto fra noi e la cosa in sé, possiederà certo le caratteristiche dovute a noi, e quindi si conformerà alla nostra conoscenza *a priori*: questa dunque sarà vera per ogni effettiva e possibile esperienza, ma non dobbiamo supporre che sia l'applicazione di una esperienza esterna. A dispetto della conoscenza *a priori*, non possiamo dunque sapere nulla della cosa in sé o di ciò che non sia un effettivo o possibile oggetto di esperienza. In questo modo egli cerca di comporre la controversia fra empiristi e razionalisti.

A parte i meno importanti motivi di critica del pensiero kantiano, vi è un'obiezione fondamentale, che sembra rendere impossibile ogni tentativo di trattare il problema della conoscenza *a priori* con il suo metodo. Ciò che richiede spiegazione è la nostra certezza che i fatti debbano sempre conformarsi alla logica e all'aritmetica. Dire che siamo noi a creare la logica e l'aritmetica non è una spiegazione: la nostra natura è un fatto come un altro dell'esistenza, e non possiamo essere certi che rimarrà costante. Potrebbe accadere, se Kant avesse ragione, che domani la nostra natura cambi tanto che due e due faranno cinque. Una tale possibilità sembra non gli si sia mai presentata alla mente, eppure è tale da distruggere completamente la certezza che egli è ansioso di rivendicare alle proposizioni matematiche. È vero che questa possibilità, dal punto di vista formale, è incompatibile con la teoria kantiana che il tempo stesso sia una forma imposta dal soggetto ai fenomeni, così che il nostro vero Io non è nel tempo e non ha domani. Ma egli dovrà tuttavia supporre che l'ordine temporale dei fenomeni sia determinato dalle caratteristiche di ciò che sta al di là del fenomeno, e questo basta alla validità del nostro ragionamento.

Inoltre sembra chiaro, a chi ci rifletta, che, se le nostre convinzioni matematiche hanno qualche verità, devono valere per le cose sia che ci pensiamo o no. Due oggetti fisici più due oggetti fisici devono dare quattro oggetti fisici, anche se non ne possiamo avere esperienza. Questa asserzione è certo implicita nel significato della proposizione "due più due fanno quattro"; e la sua verità è tanto indubitabile quanto la verità dell'asserzione che due fenomeni più altri due fenomeni fanno quattro fenomeni. Così la soluzione kantiana limita indebitamente la portata delle proposizioni *a priori*, oltre a non saperne spiegare la certezza.

A parte le particolari teorie kantiane, molti filosofi considerano ciò che è *a priori* come, in certo senso, mentale, come riguardante il modo in cui dobbiamo pensare piuttosto che qualche fatto del mondo esterno. Abbiamo citato nel capitolo precedente i tre principi comunemente chiamati "leggi del pensiero." Questo loro nome deriva da un modo di vedere assai naturale, ma che vi sono ottime ragioni di considerare erroneo. Prendiamo per esempio il principio di contraddizione. È di solito espresso nella forma "Nulla può nello stesso tempo essere e non essere"; e viene inteso nel senso che nulla può avere e insieme non avere una data qualità. Così, se un albero è un faggio non può nello stesso tempo non essere un faggio; se il mio tavolo è rettangolare non può nello stesso tempo non essere rettangolare.

Sembra naturale chiamare questo principio una legge del *pensiero* perché ci persuadiamo della sua necessaria

---

<sup>3</sup> La "cosa in sé" di Kant è identica *in definizione* all'oggetto fisico, cioè è la causa delle sensazioni. Ne differisce nelle proprietà dedotte dalla definizione, perché Kant riteneva (a parte qualche incongruenza a proposito del rapporto di causa) che noi possiamo sapere che nessuna categoria è applicabile alla "cosa in sé."

verità col pensiero più che con l'osservazione esterna. Quando abbiamo visto che un albero è un faggio non abbiamo bisogno di guardarlo per accertarci che sia anche altra cosa da un faggio: il pensiero basta a farci certi che questo è impossibile. Ma la conclusione che il principio di contraddizione sia una legge del pensiero è nondimeno erronea. Ciò che noi crediamo, quando crediamo al principio di contraddizione, non è che la mente sia fatta in modo tale da dover credere al principio di contraddizione. Questa convinzione è il risultato successivo di una riflessione psicologica, che presuppone la sicurezza che il principio di contraddizione sia vero. Credere nel principio di contraddizione, significa credere in una proprietà delle cose, non solo in una proprietà del pensiero. Non significa, per esempio, credere che se noi *pensiamo* che un certo albero sia un faggio, non possiamo nello stesso tempo *pensare* che non lo sia; significa credere che se l'albero è un faggio, non può nello stesso tempo non esserlo. Dunque il principio di contraddizione riguarda le cose, non soltanto i pensieri; e benché il credere nel principio di contraddizione sia un pensiero, il principio di contraddizione in sé non è un pensiero, ma un fatto concernente le cose. Se ciò che noi crediamo quando crediamo al principio di contraddizione non fosse vero delle cose, il fatto che noi fossimo costretti a *pensarlo* non lo salverebbe dall'essere falso; e questo dimostra che la legge non è una legge del *pensiero*.

Lo stesso ragionamento vale per qualsiasi altro giudizio *a priori*. Quando giudichiamo che due più due fanno quattro, non esprimiamo un giudizio sui nostri pensieri, ma su tutte le coppie effettive o possibili. Quando affermiamo che due più due fanno quattro, non parliamo assolutamente del fatto che la nostra mente sia costruita in modo da dovere credere a questa proposizione. E nessun fatto relativo al modo in cui è costruita la nostra mente potrebbe far sì che sia vero che due più due fanno quattro. Così la conoscenza *a priori*, se non è errata, non è soltanto conoscenza del modo in cui è costruita la nostra mente, ma è applicabile a tutto ciò che il mondo può contenere, mentale e non mentale.

Il fatto sembra essere che ogni conoscenza *a priori* riguarda entità che, propriamente parlando, non esistono, né nel mondo della mente né in quello fisico. Entità tali da poter essere indicate da quelle parti del discorso che non sono sostantivi: qualità e relazioni. Supponiamo per esempio che io sia nella mia stanza. Io esisto, la mia stanza esiste, ma esiste " in " ? Eppure la parola " in " ha ovviamente un significato; indica una relazione fra me e la mia stanza; e questa relazione è qualcosa, benché non possiamo dire che esiste nello stesso senso in cui esistiamo io e la mia stanza. È qualcosa a cui posso pensare, che posso capire, perché se non potessimo capirlo non potremmo capire la frase " Io sono nella mia stanza." Seguendo Kant, molti filosofi hanno pensato che le relazioni siano opera della mente, e le cose in se stesse non abbiano relazioni reciproche, ma la mente le unisca in un solo atto di pensiero, determinando le relazioni che attribuisce alle cose stesse.

Questa teoria sembra però esposta a obiezioni simili a quelle che abbiamo sollevate prima contro Kant. È chiaro che non è il pensiero a dare verità alla frase " Io sono nella mia stanza." Può essere vero che un maggiolino sia nella mia stanza, sebbene né io né il maggiolino stesso né nessun altro siamo consapevoli di questa verità; perché è una verità che riguarda soltanto il maggiolino e la stanza, e non dipende da nessun'altra cosa. Così le relazioni, come vedremo meglio nel prossimo capitolo, devono essere situate in un mondo che non è né mentale né fisico. Questo mondo ha una grande importanza per la filosofia, e in particolare per il problema della conoscenza *a priori*. Nel prossimo capitolo parleremo diffusamente della sua natura e dei suoi rapporti con i problemi che siamo andati trattando sin qui.

## Capitolo nono

### *Il mondo degli universali*

Alla fine del capitolo precedente abbiamo visto come certe entità quali le relazioni fra le cose sembrano avere un'esistenza in certo modo diversa da quella degli oggetti fisici, e diversa anche da quelle delle menti e dei dati sensibili. In questo capitolo dobbiamo esaminare quale sia la natura di questo genere di esistenza, e anche quali oggetti la possiedano. Cominceremo dall'ultimo di questi due problemi.

È un problema molto vecchio, introdotto in filosofia da Platone. La platonica "teoria delle idee" è appunto un tentativo di risolverlo, e a parer mio uno dei tentativi più riusciti fra quanti ne siano stati fatti sinora. La teoria che esporrò di qui a poco è in gran parte quella di Platone, con le poche modifiche che il tempo ha dimostrato necessarie.

Il modo in cui il problema si presentò a Platone fu più o meno il seguente. Esaminiamo, per fare un esempio, una nozione come quella di *giustizia*. Se chiediamo a noi stessi che cosa sia la giustizia, è naturale procedere esaminando questo, quello e quell'altro atto giusto, cercando di scoprire che cosa abbiano in comune. Devono, in un senso o nell'altro, partecipare tutti di una stessa natura, che si troverà in tutto ciò che è giusto e in null'altro. Questa natura comune, in virtù della quale tutti quegli atti sono giusti, sarà la giustizia stessa, l'essenza pura la cui mescolanza con i fatti della vita quotidiana produce la molteplicità degli atti giusti. Nello stesso modo si procederà con qualsiasi altra parola che possa essere applicabile a fatti comuni, come per esempio "bianchezza." La parola sarà applicabile a molte cose particolari perché partecipano tutte di una comune natura o essenza. E questa pura essenza è ciò che Platone chiama "idea" o "forma." (Non si deve supporre che le "idee," in questo senso, esistano nella mente, benché la mente le possa apprendere.) L'"idea" di giustizia non si identifica con nessuna cosa giusta: è un che di diverso dalle cose particolari, e di cui le cose particolari partecipano. Non essendo particolare, non può essa stessa esistere nel mondo del senso. Inoltre, non è effimera e mutevole come le cose del senso: è eternamente eguale a se stessa, immutabile e indistruttibile.

Così Platone è indotto a credere in un mondo soprasensibile, più reale del comune mondo del senso, l'immutabile mondo delle idee, che solo dà all'altro quel pallido riflesso della realtà di cui esso è capace. Il mondo veramente reale è per Platone il mondo delle idee; e infatti, qualunque cosa possiamo tentar di dire degli oggetti del mondo del senso, riusciremo a dire soltanto che essi partecipano di questa e di quell'idea, le quali dunque rappresentano tutto il loro carattere. Di qui, è facile il passo al misticismo. Possiamo sperare, in una illuminazione mistica, di *vedere* le idee così come vediamo gli oggetti del senso; e possiamo immaginare che le idee esistano in cielo. Questi sviluppi mistici sono normalissimi, ma la teoria trova la sua base nella logica, e su questo piano noi dobbiamo esaminarla.

La parola "idea" ha assunto, nel corso del tempo, significati che ci condurrebbero fuori strada se applicati alle "idee" platoniche; e useremo perciò la parola "universale" in luogo di "idea" per spiegare ciò che Platone intendeva. La qualità essenziale dell'entità a cui Platone pensava sta nel suo essere opposta alle cose particolari che son date nella sensazione. Parliamo di tutto ciò che è dato nella sensazione, o ha la stessa natura delle cose date nella sensazione, come di un *particolare*; in contrapposto a questo, un *universale* sarà tutto ciò di cui possono partecipare molti particolari, e possiede quelle caratteristiche che, come abbiamo visto, distinguono la giustizia e la bianchezza dagli atti giusti e dalle cose bianche.

Esaminando le parole comuni, vediamo che, in linea generale, i nomi propri stanno a indicare i particolari, mentre altri sostantivi, aggettivi, preposizioni e verbi stanno a indicare gli universali. I pronomi indicano



altrettanti particolari, ma sono ambigui: solo il contesto o le circostanze ci dicono quali siano i particolari indicati. L'avverbio " ora " indica un particolare, cioè il momento presente; ma, come i pronomi, indica un particolare ambiguo, perché il presente è in continuo mutamento. Nessuna frase può essere costruita senza una parola almeno che indichi un universale. L'esempio più semplice potrebbe essere una frase del tipo " Io amo questa cosa." Ma anche qui la parola " amo " indica un universale, perché si possono amare altre cose, e altre persone possono amare. Così tutte le verità implicano un universale, e ogni conoscenza di verità implica la conoscenza degli universali.

Vedendo che quasi tutte le parole che si trovano in un dizionario indicano altrettanti universali, apparirà strano che quasi nessuno, eccettuati gli studiosi di filosofia, si renda mai conto dell'esistenza di queste entità. È naturale che, in una frase, la nostra attenzione non si fissi su quelle parole che non indicano qualche particolare; e se siamo costretti a soffermarci su una parola che indica un universale, pensiamo naturalmente che essa indichi qualcuno dei particolari che rientrano nell'universale. Quando, per esempio, udiamo la frase " A Carlo I fu tagliata la testa," ci vien molto naturale di pensare a Carlo I, alla testa di Carlo I, all'operazione di tagliare la *sua* testa, che son tutti particolari; ma non ci è affatto naturale soffermarci sul significato della parola "testa" o della parola "tagliare," che sono universali. Sentiamo che tali parole sono incomplete e prive di sostanza; sembrano domandare un contesto prima che se ne possa fare qualcosa. Riusciamo così a non accorgerci di universali simili a questi, finché lo studio della filosofia non li imponga alla nostra attenzione.

Si può dire che in generale persino fra i filosofi sono stati molto o spesso riconosciuti solo gli universali indicati con aggettivi e sostantivi, mentre quelli indicati con verbi e preposizioni sono di solito trascurati. Questa omissione ha avuto grande importanza per la filosofia, e non sarebbe esagerato dire che è stata determinante per quasi tutta la metafisica, a partire da Spinoza. Il modo in cui questo accadde è, per sommi capi, il seguente: generalmente parlando, gli aggettivi e i nomi comuni esprimono qualità e proprietà di cose singole, mentre preposizioni e verbi tendono a esprimere relazioni fra due o più cose. Il trascurare preposizioni e verbi condusse perciò a credere di potere considerare ogni proposizione come diretta ad attribuire una qualità a una cosa singola, piuttosto che ad esprimere una relazione fra due o più cose. Di qui la supposizione che, in definitiva, non possano esistere entità quali le relazioni fra le cose. E dunque, o nell'universo ci può essere una sola cosa, o, se ci sono molte cose, esse non possono agire l'una sull'altra in nessun modo, perché qualsiasi azione reciproca sarebbe una relazione, e le relazioni fra le cose sono impossibili. La prima di queste teorie, formulata da Spinoza e seguita ai giorni nostri da Bradley e da molti altri filosofi, è chiamata *monismo*; la seconda, formulata da Leibniz ma non molto diffusa oggi, si chiama *monadismo*, perché ognuna delle cose isolate si chiama *monade*. Ambedue queste opposte filosofie, per interessanti che siano, derivano a parer mio dall'indebita attenzione prestata a un solo tipo di universali, il tipo cioè rappresentato da aggettivi e sostantivi, piuttosto che da avverbi e preposizioni.

A dire il vero, se qualcuno volesse assolutamente negare che esista ciò che chiamiamo gli universali, vedremmo che non possiamo portare prove rigorose che esistano entità quali le *qualità*, cioè gli universali rappresentati da aggettivi e sostantivi, mentre possiamo provare che esistono le *relazioni*, cioè il tipo di universali generalmente rappresentati dai verbi e dalle preposizioni. Prendiamo ad esempio l'universale bianchezza. Se crediamo nell'esistenza di questo universale, diremo che le cose sono bianche perché possiedono la qualità della bianchezza. Ma questa opinione fu vigorosamente negata da Berkeley e Hume, seguiti in questo dai più tardi empiristi. La forma che prese la loro negazione consistette nel negare che esista ciò che si usa chiamare le " idee astratte." Quando vogliamo pensare alla bianchezza, dissero, ci formiamo un'immagine di qualche particolare cosa bianca, e ragioniamo avendo in mente questa cosa particolare, badando a non dedurne alcunché che non ci appaia egualmente vero per qualsiasi altra cosa bianca. Come spiegazione del nostro effettivo processo mentale, è senza dubbio in gran parte esatta. In geometria, per esempio, quando vogliamo dimostrare qualcosa a proposito di tutti i triangoli, disegniamo un particolare triangolo e ragioniamo su quello, badando a non ricorrere a nessuna caratteristica che esso non condivida con gli altri triangoli. Il principiante, per non cadere in errore, trova spesso utile disegnare parecchie di queste figure, il più possibile

diverse l'una dall'altra, per essere sicuro che il suo ragionamento sia valido per tutte. Ma ecco insorgere una difficoltà non appena chiediamo a noi stessi come facciamo a sapere che una cosa è bianca o che è un triangolo. Se vogliamo evitare l'universale *bianchezza* o *triangolarità*, sceglieremo una particolare macchia di bianco o un particolare triangolo, e diremo che qualcos'altro è bianco oppure è un triangolo se ha il giusto tipo di rassomiglianza con le cose particolari che abbiamo scelte. Ma allora la somiglianza richiesta dovrà essere universale. Poiché esistono molte cose bianche, la somiglianza dovrà permanere fra molte coppie di particolari cose bianche; e questa è la caratteristica di un universale. Sarebbe inutile obiettare che vi è una somiglianza diversa per ogni coppia, perché allora potremo rispondere che queste somiglianze somigliano l'una all'altra, e alla fine saremo costretti ad ammettere la somiglianza come un universale. Il rapporto di somiglianza, dunque, deve essere un vero universale; ed essendo stati costretti ad ammettere questo universale, ci sembra che non sia più il caso di inventare difficoltà e teorie insostenibili per non ammetterne altri, come la bianchezza o la triangolarità.

Berkeley e Hume non si accorsero che il loro rifiuto delle " idee astratte " poteva essere confutato con questi argomenti, perché, come i loro avversari, pensavano solo alle qualità come universali, ignorando completamente le *relazioni*. Ecco dunque un altro punto su cui i razionalisti hanno avuto ragione contro gli empiristi, benché, per non aver essi posto attenzione al problema delle relazioni fra le cose, o per averne negato l'esistenza, le loro deduzioni siano se non altro più suscettibili di essere fraintese di quelle degli empiristi.

Abbiamo visto che devono esistere entità come gli universali: dobbiamo ora provare che la loro esistenza non è puramente mentale. Con questo si intende dire che qualunque sia la loro natura, è indipendente dal loro essere pensati o in qualsiasi modo appresi dalla mente. Di questo argomento si è già fatto cenno alla fine del capitolo precedente; ma ora dobbiamo esaminare più a fondo quale sia la natura degli universali.

Esaminiamo una proposizione come " Edimburgo è a nord di Londra." Abbiamo qui una relazione fra due luoghi, e sembra chiaro che la relazione sussiste indipendentemente dal fatto che noi la conosciamo. Quando veniamo a sapere che Edimburgo è a nord di Londra, apprendiamo qualcosa che ha a che fare solo con Edimburgo e Londra: non causiamo la verità della proposizione venendo a saperla; al contrario, apprendiamo soltanto un fatto che esisteva prima che noi lo conoscessimo. Quella parte di superficie terrestre dove si trova Edimburgo sarebbe a nord di quell'altra parte dove si trova Londra, anche se non vi fosse nessun essere umano a conoscere la distinzione fra nord e sud, e persino se nell'universo non esistesse neppure una mente. Naturalmente molti filosofi negano questo, appoggiandosi alle ragioni di Berkeley o a quelle di Kant : ma noi le abbiamo già esaminate, e abbiamo concluso che sono insufficienti. Possiamo dunque dare per certo che il fatto che Edimburgo sia a nord di Londra non presuppone nulla di mentale. Questo fatto però implica la relazione " a nord di," che è universale; e sarebbe impossibile che il fatto nel suo complesso non implicasse nulla di mentale, se la relazione " a nord di," che è parte integrante del fatto, implicasse qualcosa di mentale. Dobbiamo dunque ammettere che la relazione, come i termini di essa, non dipende dal pensiero, ma appartiene al mondo indipendente che il pensiero apprende ma non crea. Questa conclusione però incontra una difficoltà: la relazione " a nord di " non sembra *esistere* nello stesso senso in cui esistono Edimburgo e Londra. Se chiedessimo : " Dove e quando esiste questa relazione ? " dovremmo rispondere : " In nessun luogo e in nessun tempo." Non vi è luogo né tempo in cui possiamo trovare la relazione " a nord di." Non esiste in Edimburgo più che in Londra, perché mette in rapporto i due luoghi ed è neutrale fra essi. E neppure possiamo dire che esista in un tempo particolare. Ora, tutto ciò che può essere appreso dai sensi o per introspezione esiste in qualche tempo particolare; e dunque la relazione " a nord di " è cosa radicalmente diversa. Non è né nello spazio né nel tempo; non è né materiale né mentale; eppure è qualcosa.

La specialissima natura degli universali ha indotto molti a supporre che siano davvero mentali. Possiamo pensare a un universale, e il nostro pensiero esiste allora in un senso perfettamente normale, come qualsiasi altro atto mentale. Supponiamo, per esempio, di pensare alla bianchezza. *In un senso* si può dire allora che la bianchezza è " nella nostra mente." È la stessa ambiguità osservata nel discutere le teorie di Berkeley, nel sesto capitolo. Rigorosamente parlando, non la bianchezza è nella nostra mente, ma l'atto di pensare alla bianchezza. L'altra ambiguità che s'accompagna a questa, l'ambiguità, già notata, insita nella parola " idea," contribuisce a

creare confusione. In un senso della parola, cioè nel senso che indica l'*oggetto* di un atto di pensiero, la bianchezza è un' "idea." E se non stiamo in guardia contro l'ambiguità, possiamo finire col credere che la bianchezza sia un' "idea" nell'altro senso, cioè un atto del pensiero; e così crediamo che la bianchezza sia mentale. Ma nel pensarla così, le togliamo la sua qualità essenziale, l'universalità. L'atto di pensiero di un uomo è necessariamente diverso da quello di un altro uomo; l'atto di pensiero di un uomo in un certo momento è necessariamente diverso dall'atto di pensiero dello stesso uomo in un diverso momento. Se dunque la bianchezza fosse il pensiero come contrapposto al suo oggetto, due uomini diversi non potrebbero pensarla, né potrebbe un uomo pensarla due volte. Ciò che molti diversi pensieri della bianchezza hanno in comune è il loro *oggetto*, e questo oggetto è diverso da tutti quei pensieri. Gli universali non sono dunque pensieri, benché quando sono conosciuti siano gli oggetti dei pensieri.

Troveremo conveniente dire che le cose *esistono* solo quando esse siano nel tempo, cioè quando possiamo indicare un tempo *in* cui esse esistono (senza escludere la possibilità che esistano in ogni tempo). Così *esistono* i pensieri e i sentimenti, le menti e gli oggetti fisici. Ma gli universali non esistono in questo senso; diremo che essi *sussistono* o *sono*, dove "essere" si contrappone ad "esistere" in quanto fuori del tempo. Il mondo degli universali può dunque definirsi anche come il mondo dell'essere: immutabile, rigido, esatto, la delizia dei matematici, dei logici, dei costruttori di sistemi metafisici, di tutti quelli che amano la perfezione, più che la vita. Il mondo dell'esistenza è effimero, vago, senza confini ben delineati, senza un chiaro disegno e assetto; ma contiene tutti i pensieri e sentimenti, tutti i dati sensoriali e tutti gli oggetti fisici, tutto ciò che può fare bene o male, tutto ciò che conta per il valore della vita e del mondo. A seconda dei diversi temperamenti, preferiremo la contemplazione dell'uno o dell'altro. Quello che amiamo meno ci sembrerà probabilmente una pallida ombra di quello che preferiamo, e ci parrà che non meriti neppure di essere considerato in nessun senso reale. Ma la verità è che entrambi hanno lo stesso diritto alla nostra imparziale attenzione, entrambi sono reali, e hanno la stessa importanza per il metafisico. E invero, non appena li abbiamo distinti, diventa necessario studiare i loro reciproci rapporti.

Ma prima di tutto dobbiamo esaminare ciò che sappiamo degli universali. Questo esame ci terrà occupati nel prossimo capitolo, dove vedremo che esso risolve il problema della conoscenza *a priori*, dal quale fummo condotti la prima volta a prendere in considerazione gli universali.

## *Capitolo decimo*

### *Ciò che sappiamo degli universali*

Rispetto alla conoscenza che un uomo possiede in un dato momento, gli universali si possono dividere, come i particolari, in quelli noti per esperienza diretta, quelli noti solo per descrizione, e infine quelli non noti né per esperienza né per descrizione.

Esaminiamo innanzi tutto la conoscenza di universali per esperienza diretta. È ovvio, tanto per cominciare, che conosciamo direttamente certi universali come il bianco, il rosso, il nero, il dolce, l'agro, il pesante, il duro, *ecc.*, cioè le qualità di cui si trovano esempi nei dati sensibili. Quando vediamo una macchia bianca abbiamo conoscenza diretta, la prima volta, di una macchia particolare; ma vedendo molte macchie bianche, impariamo facilmente a isolare la bianchezza che tutte hanno in comune, e imparando a far questo impariamo a conoscere direttamente la bianchezza. Un processo consimile ci darà la conoscenza diretta di ogni altro universale dello stesso tipo; e gli universali di questo tipo si possono chiamare "qualità sensibili". Si apprendono con meno sforzo di astrazione di qualsiasi altro, e sembrano meno lontani dai particolari di quanto siano gli altri universali.

Vengono poi le relazioni fra le cose. Le più facili ad apprendersi sono quelle intercorrenti fra le diverse parti di

un solo dato sensibile complesso. Per esempio, posso vedere con un solo sguardo tutto l'insieme della pagina su cui sto scrivendo; così tutta la pagina è racchiusa in un solo dato sensibile. Ma vedo che alcune parti della pagina sono a sinistra di altre, alcune al di sopra di altre. Il processo di astrazione sembra svolgersi in questo caso più o meno così: vedo successivamente un certo numero di dati sensibili in cui una parte è a sinistra di un'altra; mi accorgo, come nel caso delle macchie bianche, che tutti questi dati sensibili hanno qualcosa in comune, e per astrazione scopro che ciò che hanno in comune è una certa relazione fra le loro parti, cioè la relazione che chiamo "essere alla sinistra di." In questo modo vengo a conoscere direttamente la relazione universale.

Nello stesso modo divento consapevole della relazione di prima e di dopo nel tempo. Supponiamo che io oda un *carillon* di campane: quando suona l'ultima campana, posso avere innanzi alla mente tutto il *carillon* e sento che le prime campane sono venute prima delle ultime. Anche nella memoria, sento che ciò che ricordo è venuto prima del momento presente. Da ciascuna di queste fonti posso astrarre la relazione universale di prima e di dopo, nello stesso modo come ho astratto la relazione universale di "essere a sinistra di." Così le relazioni temporali, come le relazioni spaziali, sono fra quelle che conosco per esperienza diretta.

Un'altra relazione che impariamo a conoscere in un modo molto simile è la relazione di somiglianza. Se vedo simultaneamente due toni di verde, vedo che somigliano l'uno all'altro; e se nello stesso tempo vedo anche un tono di rosso, vedo che i due verdi si somigliano fra loro più di quanto ciascuno dei due somigli al rosso. In questo modo acquisto conoscenza immediata dell'universale *somiglianza* o *similarità*.

Fra gli universali, così come fra i particolari, vi sono relazioni di cui possiamo essere consapevoli in modo immediato. Abbiamo appena visto come ci sia dato percepire che la somiglianza fra due toni di verde è più grande della somiglianza fra un tono di rosso e uno di verde. Qui abbiamo a che fare con una relazione, cioè "più grande di," fra due relazioni. La nostra conoscenza di queste relazioni, pur richiedendo maggior potere di astrazione di quanto sia necessario per percepire le qualità dei dati sensibili, appare egualmente immediata, e (almeno in qualche caso) egualmente scevra di dubbi. Vi è dunque una conoscenza immediata riguardante gli universali, così come vi è una conoscenza immediata riguardante i dati dei sensi.

Tornando ora al problema della conoscenza *a priori*, che abbiamo lasciato in sospeso per occuparci degli universali, ne possiamo trattare ora in modo molto più soddisfacente di quanto non ci fosse possibile prima. Riprendiamo la proposizione "due più due fanno quattro." È ovvio, dopo ciò che abbiamo detto, che questa proposizione esprime una relazione fra l'universale "due" e l'universale "quattro." Questo ci suggerisce una proposizione che cercheremo ora di stabilire, e cioè: *Ogni conoscenza "a priori" riguarda solo le relazioni fra universali.* La proposizione è molto importante, e ci fa fare un gran passo innanzi verso la soluzione delle nostre precedenti difficoltà riguardo alla conoscenza *a priori*.

In un solo caso la nostra proposizione potrebbe sembrare a prima vista inesatta: nel caso in cui una proposizione *a priori* stabilisca che *tutti* i particolari di una classe appartengono a un'altra classe, o (che è in definitiva lo stesso) che *tutti* i particolari aventi una certa proprietà ne hanno anche un'altra. In questo caso, potrebbe sembrare che abbiamo a che fare con i particolari che possiedono una data proprietà, piuttosto che con la proprietà stessa. La proposizione "due più due fanno quattro" fa proprio al caso nostro, perché si può esprimere nella forma "qualsiasi due più qualsiasi altro due fanno quattro" oppure "qualunque insieme formato di due due è un insieme di quattro." Se dimostreremo che veramente frasi come questa trattano solo di universali, la nostra proposizione si potrà considerare dimostrata.

Un modo di scoprire di che cosa tratti una proposizione, consiste nel chiederci quali parole dobbiamo intendere — o, detto altrimenti, di quali oggetti dobbiamo avere conoscenza diretta — per vedere che cosa la proposizione significhi. Non appena vediamo che cosa essa significa, anche se non sappiamo ancora se sia vera o falsa, è evidente che dobbiamo avere conoscenza diretta di quella qualsiasi cosa di cui la proposizione tratta. Facendo questa prova, vedremo che molte proposizioni che sembrerebbero riferirsi solo a particolari in realtà si riferiscono solo a universali. Nel caso speciale del "due più due fanno quattro," anche quando lo interpretiamo come "qualunque insieme formato di due due è un insieme di quattro," è chiaro che siamo in grado di *capire* questa proposizione, cioè possiamo vedere che cosa essa affermi, non appena sappiamo che cosa significhino "

insieme," " due," " quattro." Non è affatto necessario conoscere tutte le coppie esistenti nel mondo: se fosse necessario, è ovvio che non potremmo mai capire la proposizione, giacché le coppie sono in numero infinito e non possiamo conoscerle tutte. Così — benché la proposizione generale *implichi* proposizioni riguardanti particolari coppie, *non appena sappiamo che queste particolari coppie esistono* — tuttavia essa non afferma né implica che vi siano queste coppie particolari, e quindi non afferma nulla al riguardo di nessuna coppia particolare. La proposizione parla della " coppia " come universale, e non di questa coppia o di quella.

Così la frase " due più due fanno quattro " tratta esclusivamente di universali, e la può conoscere chiunque conosca per esperienza diretta gli universali di cui si parla e possa afferrare il rapporto fra di essi che la frase stabilisce. Si deve accettare come un fatto, che scopriamo riflettendo sulla nostra conoscenza, la nostra facoltà di percepire talvolta tali relazioni fra gli universali, e perciò di conoscere talvolta proposizioni generali *a priori*, come le proposizioni aritmetiche e logiche. Ci sembrò misterioso, nel nostro primo esame di questa conoscenza, il fatto che essa sembrasse anticipare e controllare l'esperienza. Ora però possiamo vedere che è stato un errore. *Nessun* fatto concernente qualcosa di cui si può avere esperienza diretta può essere conosciuto indipendentemente dall'esperienza. Sappiamo *a priori* che due cose più altre due cose fanno quattro cose, ma *non* sappiamo *a priori* che se Brown e Jones sono due, e Robinson e Smith sono due, Brown, Jones, Robinson e Smith sono quattro. La verità vera è che questa proposizione non può essere nemmeno compresa se non sappiamo che esistono questi Brown, Jones, Robinson, Smith; e lo possiamo sapere solo per esperienza. Dunque, benché la nostra proposizione generale sia *a priori*, tutte le sue applicazioni a particolari esistenti implicano l'esperienza, e contengono perciò un elemento empirico. In questo modo ciò che sembrava misterioso nella conoscenza *a priori* derivava da un errore.

Sarà utile, per chiarire ulteriormente questo punto, mettere a confronto il vero ragionamento *a priori* con una generalizzazione empirica, quale " tutti gli uomini sono mortali." Anche qui, come prima, *comprendiamo* il significato della proposizione non appena abbiamo compreso gli universali di cui si tratta, *uomo* e *mortale*. È chiaro che non occorre conoscere individualmente tutta la razza umana per capire il significato della proposizione. Così la differenza fra una proposizione generale *a priori* e una generalizzazione empirica non influisce sul significato della proposizione; ma determina la diversa natura della *prova* che ne diamo. Nel caso empirico, la prova consiste nei casi particolari. Crediamo che tutti gli uomini siano mortali perché sappiamo che vi sono casi innumerevoli di uomini che muoiono e nessun caso di uomini che vivano oltre una certa età — ma non perché vediamo una relazione fra l'universale *uomo* e l'universale *mortale*. È vero che se la fisiologia può dimostrare, in base alle leggi generali che governano i corpi viventi, che nessun organismo vivente può durare in eterno, questo crea fra *uomo* e *mortalità* una relazione che ci permetterà di affermare la nostra proposizione senza ricorrere alla prova degli *uomini* che muoiono. Ma questo significa soltanto che la nostra generalizzazione è stata assorbita in un'altra più larga, che si dimostra con prove dello stesso genere, benché di più vasto raggio. Col progresso della scienza questo assorbimento di una generalizzazione in un'altra più vasta si verifica di continuo, allargando così senza sosta la base induttiva delle generalizzazioni scientifiche. Ma pur dando un più alto grado di certezza, non dà una certezza di diverso *genere*: la base ultima rimane induttiva, cioè derivante da esempi, e non consiste in un rapporto *a priori* di universali come ne abbiamo in logica e in aritmetica.

Riguardo alle proposizioni generali *a priori* ci sono da osservare due fatti opposti. Il primo è che, conoscendo molti casi particolari, si può arrivare alla proposizione generale, la prima volta, per induzione, e accorgersi solo in seguito che si ha a che fare con degli universali. Per esempio si sa che se tracciamo perpendicolari ai lati di un triangolo dagli angoli opposti, le tre perpendicolari si incontreranno in un punto. È tutt'altro che impossibile giungere a questa proposizione tracciando effettivamente le perpendicolari in molti triangoli, e scoprendo che esse si incontrano sempre in un punto; questa esperienza ci potrebbe spingere a cercare la prova generale e a trovarla. Casi del genere sono comuni nell'esperienza di ogni studioso di matematica.

L'altro punto è più interessante, e di maggiore importanza filosofica. Consiste nel fatto che talvolta

possiamo conoscere una proposizione generale in casi in cui non ne conosciamo nessun esempio particolare. Prendiamo un caso come il seguente: sappiamo che due numeri qualsiasi si possono moltiplicare l'uno per l'altro, e ne danno un terzo chiamato *prodotto*. Sappiamo che tutte le coppie di numeri interi il cui prodotto è inferiore a 100 sono stati effettivamente moltiplicati l'uno per l'altro, e il valore dei rispettivi prodotti è registrato nella cosiddetta tavola pitagorica. Ma sappiamo anche che i numeri interi sono infiniti, e che solo una definita quantità di coppie di numeri interi è stata o sarà mai pensata dagli esseri umani. Ne segue che vi sono coppie di numeri interi che non sono state né mai saranno pensate, e tutte sono composte di numeri il cui prodotto è superiore a 100. Arriviamo dunque alla proposizione: "Tutti i prodotti ottenuti moltiplicando due numeri interi, e che non sono stati né saranno mai pensati da nessun essere umano, sono superiori a 100." Ecco una proposizione generale la cui verità è innegabile benché, per la natura stessa del caso, non ne possiamo dare nessun esempio : infatti, qualsiasi coppia di numeri a cui possiamo pensare è esclusa dai termini della proposizione.

Questa possibilità, che siano note proposizioni generali di cui non si può dare nessun esempio, viene spesso negata, perché non si giunge a capire che la conoscenza di tali proposizioni richiede solo la conoscenza delle relazioni fra gli universali, e non richiede nessuna conoscenza di esempi degli universali in questione. E tuttavia la conoscenza di tali proposizioni generali è d'importanza vitale per gran parte di quanto generalmente si dà per conosciuto. Per esempio abbiamo visto nei primi capitoli di questo libro che agli oggetti fisici, in quanto contrapposti ai dati sensibili, si giunge solo per inferenza, e non ne abbiamo conoscenza diretta; sicché non possiamo mai conoscere nessuna proposizione della forma " questo è un oggetto fisico," dove " questo " sia qualcosa di immediatamente noto. Ne segue che ogni nostra conoscenza concernente gli oggetti fisici è tale che non se ne può indicare nessun effettivo esempio. Possiamo dare esempi dei dati sensibili associati, ma non degli effettivi oggetti fisici. La nostra conoscenza riguardo agli oggetti fisici dipende dunque completamente da questa possibilità di conoscenza generale di cui non si può dare nessun esempio. Lo stesso si può dire della nostra conoscenza delle menti altrui, o di qualsiasi altro genere di cose di cui non conosciamo per esperienza diretta nessun esempio.

Possiamo ora dare un'occhiata d'insieme alle fonti della nostra conoscenza, così come ci si sono rivelate nel corso di questa analisi. In primo luogo dobbiamo distinguere fra la conoscenza delle cose e la conoscenza di verità. Di ognuna vi sono due generi, una conoscenza immediata e una derivata. La conoscenza immediata delle cose, che abbiamo chiamato conoscenza *diretta*, può essere di due sorte, a seconda che le cose conosciute direttamente siano particolari o universali. Fra i particolari, conosciamo direttamente i dati sensibili e (probabilmente) noi stessi. Fra gli universali, sembra che non vi sia nessun principio che ci permetta di decidere quale di essi possiamo conoscere per esperienza diretta, ma è chiaro che fra quelli che possiamo conoscere in questo modo vi sono le qualità sensibili, le relazioni di spazio e di tempo, la somiglianza, e certi universali logici astratti. La conoscenza mediata delle cose, che abbiamo chiamato conoscenza *per descrizione*, implica sempre la conoscenza diretta di qualcosa e la conoscenza di verità. La conoscenza immediata di *verità* si potrebbe chiamare conoscenza *intuitiva*, e le verità conosciute in questo modo verità di per sé evidenti. Fra le verità di questo genere sono quelle che semplicemente esprimono ciò che è dato nel senso, e anche alcuni principi astratti, logici e aritmetici, e (con minor certezza però) alcune proposizioni etiche. La conoscenza *derivata* di verità consiste in tutto ciò che possiamo dedurre da verità di per sé evidenti, mediante principi deduttivi che possiedono un'eguale evidenza immediata. Se la spiegazione che ne abbiamo dato prima è corretta, ogni conoscenza di verità dipende dalla conoscenza intuitiva. Diventa quindi importante esaminare la natura e la portata della conoscenza intuitiva, così come, più addietro, abbiamo esaminato la natura e la portata della conoscenza diretta. Ma la conoscenza di verità pone un altro problema, che non sorge nei riguardi della conoscenza delle cose, cioè il problema *dell'errore*. Alcune delle cose che crediamo si rivelano erronee, sicché diviene necessario sapere se e come possiamo distinguere la conoscenza dall'errore. Il problema non si pone nei riguardi della conoscenza diretta, perché, qualunque sia l'oggetto di questa conoscenza, anche nei sogni e nelle allucinazioni, non vi è errore finché non andiamo oltre l'oggetto immediato: l'errore può nascere solo quando

consideriamo l'oggetto immediato, cioè il dato sensibile, come il segno di qualche oggetto fisico. I problemi connessi con la conoscenza di verità sono dunque più difficili di quelli che sorgono a proposito della conoscenza delle cose. Primo fra i problemi connessi con la conoscenza di verità, esaminiamo la natura e la portata dei giudizi intuitivi.

## *Capitolo undicesimo*

### *La conoscenza per intuizione*

È un'impressione comune che tutto ciò che crediamo dovrebbe essere suscettibile di prova, o almeno si dovrebbe poterne dimostrare l'alta probabilità. Molti sentono che una convinzione di cui non si può fornire nessun motivo è una convinzione irragionevole. Questa opinione, in linea generale, è esatta. Quasi tutte le nostre comuni credenze derivano, o si possono far derivare, da altre credenze; e possiamo riguardare queste ultime come il motivo delle prime. Di regola, il motivo è stato dimenticato, oppure non ne abbiamo mai avuto coscienza. Pochi di noi, per esempio, si sono mai chiesti qual motivo vi sia di supporre che il cibo che stiamo per mangiare non debba rivelarsi un veleno. Eppure quando siamo interrogati sentiamo che potremmo trovare un motivo perfettamente valido, benché al momento non ci venga in mente. E di solito questa convinzione è giustificata.

Ma immaginiamo un Socrate insistente, che, per quanti motivi gli forniamo, continua a domandare il perché del perché. Prima o poi, e probabilmente piuttosto presto, saremo trascinati a un punto in cui non potremo trovare nessuna ulteriore spiegazione, e diventerà quasi certo che non c'è nessuna ulteriore spiegazione, neanche teoretica. Partendo dalle credenze più comuni della vita quotidiana, possiamo risalire, a passo a passo, fino a qualche principio generale, o a qualche concreto esempio di un principio generale, che sembra possedere una luminosa evidenza, e non si può dedurre da qualcosa di più evidente. Nella maggior parte dei problemi della vita quotidiana, come quello riguardante la probabilità che il nostro cibo sia nutriente e non velenoso, risaliremo sino al principio induttivo, del quale abbiamo discusso nel capitolo sesto. Ma più in là di quello sembra che non possiamo andare. Ragionando applichiamo continuamente questo principio, qualche volta consciamente e qualche volta no; ma nessun ragionamento che parta da un principio più semplice e di per sé evidente ci conduce come conclusione al principio induttivo. Lo stesso vale per altri principi logici. La loro verità ci appare evidente, e li applichiamo nel costruire dimostrazioni; ma in se stessi sono, almeno alcuni, indimostrabili.

L'evidenza immediata non appartiene però soltanto a quelli, fra i principi generali, di cui non si possono dare prove. Quando si siano ammessi un certo numero di principi logici, gli altri possono essere dedotti da quelli; ma le proposizioni dedotte hanno talvolta la stessa evidenza immediata di quelle che furono accettate per vere senza darne le prove. Tutta l'aritmetica si può dedurre da principi logici generali; tuttavia le proposizioni aritmetiche semplici, come "due più due fanno quattro," hanno la stessa evidenza immediata dei principi logici.

Sembra anche, benché sia più discutibile, che esistano alcuni principi etici di per sé evidenti, come "dovremmo perseguire il bene." Bisogna osservare che, in tutti i casi di principi generali, i casi particolari che trattano di cose familiari sono più evidenti del principio generale. Per esempio, il principio di contraddizione stabilisce che nulla può avere e nello stesso tempo non avere una data proprietà. Questo appare evidente non appena l'abbiamo capito, ma non è evidente come il fatto che una particolare rosa che vediamo non può essere nello stesso tempo rossa e non rossa. (Naturalmente è possibile che qualche parte della rosa sia rossa e qualche altra parte non lo sia, oppure che il fiore sia di una sfumatura di rosa che non sappiamo se chiamare rosso o no; ma nel primo caso è pacifico che la rosa nell'insieme non è rossa,

mentre nel secondo la risposta è teoricamente definita non appena ci siamo decisi per una precisa definizione del rosso.) Di solito, riusciamo a vedere il principio generale passando attraverso i casi particolari. Solo chi sia abituato alle astrazioni può afferrare prontamente un principio astratto senza bisogno di esempi.

In aggiunta ai principi generali, l'altro tipo di verità di per sé evidenti sono quelle che derivano immediatamente dalla sensazione. Le chiameremo "verità di percezione," e i giudizi che le esprimono "*giudizi di percezione*." Ma è necessaria una certa cautela nel toccare della precisa natura delle verità che possiedono questa evidenza immediata. I dati sensibili non sono né veri né falsi. Una macchia di colore ch'io vedo, per esempio, semplicemente esiste: non è il genere di cosa che può essere vera o falsa. È vero che c'è questa macchia, vero che ha un certo colore e un certo spicco, vero che è circondata da certi altri colori. Ma la macchia in sé, come qualsiasi altra cosa nel mondo del senso, è di tipo radicalmente diverso dalle cose che sono vere o false, sicché non si può dire propriamente che sia *vera*. Dunque tutte le verità di immediata evidenza che si possono ottenere dai sensi debbono essere diverse dai dati sensibili dai quali sono ottenute.

Sembra che vi siano due generi di verità di percezione di immediata evidenza, benché forse, in ultima analisi, i due generi possano fondersi. Primo, vi è il genere che semplicemente afferma l'*esistenza* del dato sensoriale, senza in nessun modo analizzarlo. Vediamo una macchia di rosso, e esprimiamo il giudizio "c'è una macchia di rosso così e così," o più rigorosamente "c'è quella cosa "; questo è un tipo di giudizio di percezione intuitivo. L'altro genere compare quando l'oggetto della sensazione è più complesso, e lo sottoponiamo a una certa analisi. Se, per esempio, vediamo una macchia di rosso *rotonda*, possiamo esprimere il giudizio "quella macchia di rosso è rotonda." È ancora un giudizio di percezione, ma d'un genere diverso, nel quale abbiamo un singolo dato sensibile in cui entrano insieme colore e forma : il colore è rosso e la forma rotonda. Il nostro giudizio analizza il dato distinguendo colore e forma, per poi rifonderli col dire che il colore rosso è rotondo nella forma. Un altro esempio di un tal genere di giudizi è "questo è alla destra di quello," dove "questo" e "quello" sono visti contemporaneamente. In un tale tipo di giudizi il dato sensibile contiene elementi in relazione reciproca, e il giudizio afferma che questi elementi sono in quella data relazione.

Un'altra classe di giudizi intuitivi, analoghi a quelli del senso ma tutt'altra cosa da essi, sono i giudizi della *memoria*. C'è qualche pericolo di confusione circa la natura della memoria, a causa del fatto che la memoria di un oggetto si può facilmente accompagnare a un'immagine dell'oggetto stesso, e tuttavia non può essere costituita da essa, come si capisce facilmente solo osservando che l'immagine è nel presente, mentre si sa che ciò che viene ricordato è nel passato. Inoltre siamo in qualche misura capaci di paragonare la nostra immagine con l'oggetto ricordato, tanto che spesso sappiamo, entro limiti abbastanza vasti, quanto accurata sia la nostra immagine; questo sarebbe impossibile se l'oggetto, concepito come contrapposto all'immagine, non fosse in certo modo innanzi alla nostra mente. Dunque l'essenza della memoria non è rappresentata dall'immagine, ma dall'aver immediatamente innanzi alla mente un oggetto che si riconosce come passato. Non fosse per la memoria, intesa in questo senso, non sapremmo neppure che sia mai esistito un passato, né capiremmo la parola stessa "passato," più di quanto un uomo nato cieco possa capire la parola "luce." Ci devono dunque essere giudizi intuitivi della memoria, e da essi dipende in ultima istanza ogni nostra conoscenza del passato.

Il caso della memoria solleva però una difficoltà, perché essa è notoriamente fallace, e getta un dubbio sulla fiducia che si deve accordare ai giudizi intuitivi in generale. Non è difficoltà da poco, ma limitiamone quant'è possibile il campo. Parlando in generale, ci possiamo fidare della memoria in proporzione alla vivacità dell'esperienza e alla sua prossimità nel tempo. Se la casa accanto alla mia è stata colpita dal fulmine mezzo minuto fa, il ricordo di quanto ho visto e udito sarà così degno di fiducia che dubitare che vi sia mai stato un lampo sarebbe assolutamente assurdo. Lo stesso si può dire di esperienze meno vivaci, purché recenti. Sono assolutamente certo che mezzo minuto fa ero seduto sulla stessa seggiola sulla quale siedo ora. Risalendo indietro lungo il giorno, trovo cose di cui sono certissimo, altre di cui sono quasi certo, altre ancora di cui potrei diventare certo pensandoci su o richiamando le circostanze in cui accaddero, e infine alcune di cui non sono affatto certo. Sono sicurissimo di aver fatto colazione stamattina, ma se alla colazione fossi indifferente quanto



dovrebbe esserlo un filosofo, ne dubiterei. Quanto alla conversazione che si è svolta durante il pasto, posso ricordarmene qualche tratto facilmente, qualche altro con sforzo, altri solo con un largo margine di dubbio, e alcuni infine non li ricordo affatto. Ciò che ricordo ha dunque gradi diversi di evidenza immediata, e la mia memoria merita fiducia in proporzione.

Così la prima risposta alla difficoltà rappresentata dalla fallacia della memoria consiste nel dire che la memoria riveste gradi diversi di evidenza immediata, a cui corrisponde il grado di fiducia che le si può accordare, fino a un limite di evidenza perfetta, e di perfetta fiducia nella memoria, per fatti recenti da cui siamo stati vivacemente impressionati.

Sembra però che vi siano casi di fermissima fede in un ricordo completamente falso. In questi casi è probabile che quanto veramente si ricorda, nel senso che è immediatamente innanzi alla mente, sia qualcos'altro da ciò in cui falsamente si crede, benché in generale sia associato ad esso. Si dice che alla fine Giorgio IV, dopo aver detto tante volte che era stato alla battaglia di Waterloo, ne fosse proprio convinto. In questo caso, ciò che egli ricordava con immediatezza era la propria ripetuta affermazione; la fede in ciò che affermava (se questa fede c'era) nasceva dall'associazione con l'affermazione ricordata; sicché questo non sarebbe un caso di genuina memoria. Sembra che tutti i casi di memoria fallace si possano risolvere in questo modo, dimostrando cioè che non sono affatto casi di memoria in senso stretto.

Il caso della memoria ci ha reso chiaro un punto importante riguardo all'evidenza immediata, cioè che l'evidenza immediata ha vari gradi: non è una qualità semplicemente presente o assente, ma una qualità che può essere presente in maggiore o minor misura, in gradazioni che vanno dalla certezza assoluta alla debolezza quasi inavvertibile. Le verità di percezione e alcuni principi logici hanno il più alto grado di evidenza immediata; le verità della memoria immediata hanno un grado quasi altrettanto alto. Il principio di induzione è meno evidente di altri principi logici, quale quello che dice "ciò che consegue da una premessa vera deve essere vero. I ricordi sono sempre meno evidenti quanto più si allontanano nel tempo e divengono deboli; le verità logiche e matematiche hanno (generalmente parlando) minore evidenza quanto più complicate diventano. I giudizi di intrinseco valore etico o estetico possono avere una certa evidenza, ma non molta.

I vari gradi dell'evidenza immediata sono importanti nella teoria della conoscenza, perché se (come sembra probabile) le proposizioni possono essere in certo grado di per sé evidenti senza essere vere, non sarà necessario negare l'esistenza di qualsiasi rapporto fra evidenza e verità, ma soltanto affermare che, ove vi sia conflitto, la proposizione dotata di maggiore evidenza dev'essere accettata, quella dotata di evidenza minore respinta.

Sembra però estremamente probabile che sotto la denominazione di "evidenza immediata," come abbiamo spiegato più sopra, vadano confusi due concetti; il primo, che corrisponde all'evidenza immediata nel suo grado più alto, è realmente un'infalibile garanzia di verità, mentre il secondo, che corrisponde a tutti gli altri gradi di evidenza, non dà una garanzia infalibile, ma solo una maggiore o minore presunzione. Questo nostro è però solo un suggerimento, che non possiamo per ora sviluppare ulteriormente. Dopo aver trattato della natura della verità, torneremo sull'argomento dell'evidenza immediata in rapporto alla distinzione fra conoscenza ed errore.

## *Capitolo dodicesimo*

### *Vero e falso*

La conoscenza di verità, diversamente dalla conoscenza delle cose, ha un opposto, *l'errore*. Finché sono in gioco le cose, possiamo conoscerle o non conoscerle, ma non vi è positivamente uno stato mentale che si possa definire un'erronea conoscenza delle cose; almeno, finché ci limitiamo alla conoscenza diretta. Tutto ciò che conosciamo per diretta esperienza deve essere qualcosa; possiamo trarre inferenze sbagliate dalla nostra

conoscenza diretta, ma in sé essa non può essere ingannevole. Nei riguardi di essa non vi è dunque nessun dualismo. Ma vi è dualismo nei riguardi della conoscenza di verità. Possiamo credere che questa conoscenza sia vera o falsa. Sappiamo che su moltissimi argomenti persone diverse nutrono diverse e incompatibili opinioni, sicché alcune delle cose che crediamo dovranno per forza essere errate. E poiché il falso viene spesso creduto con non minor forza del vero, distinguere l'uno dall'altro diventa un arduo problema. Come possiamo sapere, in un dato caso, che ciò che crediamo non è falso? È una domanda difficilissima, alla quale non è possibile trovare una risposta adeguata. C'è però una domanda preliminare, meno difficile: che cosa intendiamo per vero e per falso? Questo problema preliminare studieremo nel presente capitolo.

Qui non ci stiamo chiedendo come si può sapere se ciò che crediamo sia vero o falso : ci chiediamo che cosa intendiamo dire con la domanda se ciò che crediamo è vero o falso. È da sperare che una chiara risposta a questa domanda ci possa aiutare a trovar risposta anche all'altra, quali cioè delle cose che crediamo siano vere; ma per il momento chiediamo soltanto " Che cos'è il vero? " e " Che cos'è il falso? ", non " Quali cose credute sono vere ? " e " Quali cose credute sono false? " È importantissimo tenere ben distinte queste differenti domande, perché confonderle significherebbe trovare una risposta non adatta a nessuna di esse.

Nel tentativo di scoprire la natura della verità dobbiamo tenere presenti tre punti, tre requisiti a cui deve rispondere ogni teoria. 1) La nostra teoria della verità deve essere tale da lasciar luogo al suo opposto, il falso. Molti filosofi non sono riusciti a soddisfare a questa condizione, e hanno costruito teorie secondo le quali tutto ciò che pensiamo dovrebbe essere vero, sicché poi hanno incontrato le maggiori difficoltà a far posto all'errore. Sotto questo rispetto la nostra teoria del credere deve differire dalla teoria della conoscenza diretta, giacché nel caso della conoscenza diretta non era necessario tener conto di nessun opposto. 2) Sembra chiaro che se non vi fosse il credere non vi potrebbe essere il falso, e neppure il vero, nel senso in cui il vero è il correlativo del falso. Se immaginiamo un mondo di pura materia, in un tale mondo non vi sarebbe luogo per il falso; esso conterrebbe quelli che si possono chiamare "fatti," ma nessuna verità, nel senso in cui le verità sono cose che partecipano della stessa natura degli errori. Infatti, verità e falsità sono proprietà delle opinioni e delle affermazioni: dunque un mondo di pura materia, non contenendo opinioni né affermazioni, non conterrebbe né verità né errori. 3) Ma, di contro a ciò che abbiamo appena detto, si deve osservare che la verità o la falsità di ciò che si crede dipendono sempre da qualcosa che sta al di fuori del nostro credere. Se io credo che Carlo I sia morto sul patibolo, questa mia opinione è giusta non grazie a una sua qualità intrinseca, che si possa scoprire con un semplice esame dell'opinione stessa, ma a causa di un avvenimento storico che ha avuto luogo due secoli e mezzo or sono. Se credo che Carlo I sia morto nel suo letto, la mia opinione è falsa: per quanto vivace sia, per quanto accurato lo studio con cui vi sono giunto, sarà falsa tuttavia, e di nuovo a causa di ciò che è accaduto tanto tempo fa, e non di qualche proprietà intrinseca del mio credere. Dunque, pur essendo proprietà di ciò che si crede, verità e falsità dipendono dai rapporti di ciò che si crede con altre cose, e non da qualità intrinseche del credere stesso.

Il terzo dei requisiti che abbiamo elencati ci conduce ad adottare l'opinione — che nel suo complesso è stata la più comune fra i filosofi — che la verità consista in una forma di corrispondenza fra ciò che si crede e il fatto. Però, scoprire una forma di corrispondenza a cui non si possano muovere obiezioni inconfutabili è cosa tutt'altro che facile. In parte per questo — e in parte perché sentivano che, se la verità consiste in una corrispondenza del pensiero con qualcosa che sta al di fuori di esso, il pensiero non potrebbe mai sapere quando la verità è stata raggiunta — molti filosofi sono stati indotti a cercare una definizione della verità che non la faccia consistere in un rapporto con qualcosa che è completamente al di fuori del credere. Il più importante tentativo di dare una definizione di questo genere è la teoria che la verità consista nella *coerenza*. Il segno dell'errore è la sua incapacità ad integrarsi nell'insieme di tutto ciò che crediamo, ed è qualità essenziale della verità il diventare parte integrante del sistema perfettamente organato che è La Verità.

Questa opinione incontra una grande difficoltà, o anzi, due grandi difficoltà. La prima è che non c'è nessuna ragione di supporre che sia possibile *un solo* sistema coerente di credenze. Un romanziere dotato di sufficiente fantasia, potrebbe riuscire a inventare per il mondo un passato che si accordi perfettamente con ciò che noi sappiamo, pur essendo completamente diverso dal passato reale. In materie più scientifiche, si sa che spesso due o più ipotesi possono spiegare tutti i fatti che conosciamo su un dato argomento; è vero che in questi casi gli

uomini di scienza si sforzano di trovare altri fatti che escludano tutte le ipotesi tranne una, ma non v'è ragione che ci debbano sempre riuscire.

Anche in filosofia non è insolito che due opposte ipotesi possano entrambe fornire ragione di tutti i fatti. Così, per esempio, è possibile che la vita sia un lungo sogno, e che il mondo esteriore abbia solo quel grado di realtà che hanno appunto gli oggetti dei sogni; ma per quanto un tal modo di vedere non sembri in contrasto con i fatti che conosciamo, non vi è motivo di preferirlo al modo di vedere del senso comune, secondo il quale le altre persone e le cose esistono realmente. La definizione della verità come coerenza viene dunque respinta, perché non abbiamo nessuna prova che esista un solo sistema coerente. L'altra obiezione a questa definizione della verità è che essa si basa sul significato comunemente noto della parola "coerenza," mentre, in realtà, la "coerenza" presuppone che siano validi i principi logici. Due proposizioni sono coerenti l'una all'altra quando possono essere vere entrambe, e incoerenti quando una almeno deve essere falsa. Ma per sapere se due proposizioni possono essere vere entrambe, dobbiamo conoscere certe verità, come per esempio il principio di contraddizione. Per esempio le due proposizioni "quest'albero è un faggio" e "quest'albero non è un faggio" non sono coerenti l'una all'altra perché sono in contrasto col principio di contraddizione. Ma se questo principio fosse a sua volta sottoposto alla prova della coerenza, vedremmo che, se decidiamo di supporlo falso, nulla sarà più incoerente con nessun'altra cosa. I principi logici forniscono dunque lo scheletro, la struttura entro la quale si può applicare la prova della coerenza, ma non si può stabilire con questa prova la loro validità.

Per le due ragioni che abbiamo esposte, la definizione del *significato* della verità come coerenza è inaccettabile, benché la coerenza sia spesso un'importantissima *prova* della verità, quando si conosca un certo numero di verità.

Eccoci ricondotti a considerare la *corrispondenza col fatto* come ciò che costituisce la natura della verità. Ci resta da definire con precisione che cosa intendiamo per "fatto," e quale corrispondenza, di quale natura, debba sussistere fra ciò che crediamo e il fatto, perché ciò che crediamo sia vero.

In accordo con i nostri tre requisiti, dobbiamo cercare una teoria della verità che (1) lasci che la verità abbia un opposto, cioè il falso, (2) faccia della verità una proprietà di ciò che crediamo, ma (3) una proprietà che dipenda completamente dal rapporto fra ciò che crediamo e le cose esterne.

La necessità di lasciar luogo al falso fa sì che sia impossibile considerare il credere come una relazione fra la mente e un singolo oggetto, che si potrebbe definire come ciò che viene creduto. Se pensassimo che il credere consiste in questo, vedremmo che, come la conoscenza per esperienza diretta, esso non ammetterebbe l'opposizione di vero e di falso, ma dovrebbe essere sempre vero. Facciamo un esempio. Otello crede falsamente che Desdemona ami Cassio. Non possiamo dire che questo credere consiste in una relazione con un singolo oggetto, "l'amore di Desdemona per Cassio," perché se un tale oggetto esistesse Otello crederebbe il vero. In realtà un tale oggetto non esiste, e Otello non può dunque avere nessuna relazione con esso; quindi il suo credere non può consistere in una relazione con quell'oggetto.

Si potrebbe dire che il suo credere consiste in una relazione con un diverso oggetto, cioè "che Desdemona ama Cassio"; ma, visto che Desdemona non ama Cassio, supporre che esista un oggetto come questo è quasi tanto difficile come supporre che vi sia un "amore di Desdemona per Cassio." In conclusione, sarà meglio cercare una teoria che non faccia consistere il credere in una relazione fra la mente e un singolo oggetto.

Le relazioni si pensano di solito come intercorrenti fra *due* termini, ma in realtà le cose non stanno sempre così. Ad alcune relazioni occorrono tre termini, ad altre quattro, e così via. Prendiamo per esempio la relazione "fra." Finché sono in gioco due soli termini, questa relazione è impossibile: tre termini sono il minimo indispensabile. York è fra Londra e Edimburgo; ma se Londra e Edimburgo fossero gli unici due luoghi esistenti al mondo, tra l'uno e l'altro di essi non ci sarebbe nulla. Anche la gelosia richiede l'esistenza di tre persone; nessuna relazione di questo genere può aver luogo fra meno di tre persone. Una proposizione come questa, "A vuole che B favorisca il matrimonio di C con D," implica la relazione fra quattro termini; vale a dire che sono in gioco A e B e C e D, e la relazione può essere espressa solo in una forma che li chiami in gioco tutti e quattro. Gli esempi si potrebbero moltiplicare indefinitamente, ma abbiamo detto abbastanza per dimostrare che esistono

relazioni le quali possono aver luogo solo fra più di due termini.

La relazione che è insita nel *giudicare* o nel *credere* deve, se al falso si sia fatto il luogo dovuto, essere considerata come una relazione fra parecchi termini, non fra due soli. Quando Otello crede che Desdemona ami Cassio, egli deve aver presente alla mente non un singolo oggetto, "l'amore di Desdemona per Cassio," oppure "che Desdemona ama Cassio," perché questo postulerebbe l'esistenza di falsi oggettivi, che sussisterebbero indipendentemente da qualsiasi mente; ed è teoria che non si può confutare con un ragionamento logico, ma che, se possibile, è meglio evitare. È dunque più facile rendere ragione del falso se consideriamo il giudizio come una relazione in cui concorrono separatamente la mente e i vari oggetti implicati nel rapporto; vale a dire, Desdemona e l'amare e Cassio devono essere tutti termini della relazione che ha luogo quando Otello crede che Desdemona ami Cassio. È dunque una relazione fra quattro termini, perché anche Otello è un termine. Quando diciamo che questa è una relazione fra quattro termini, non intendiamo dire che Otello è in una certa relazione con Desdemona, e nella stessa relazione con l'amare e anche con Cassio. Questo può essere vero di qualche altra relazione che non sia il credere; il credere, è chiaro, non è una relazione fra Otello e *ciascuno* degli altri tre termini, ma fra Otello e *tutti* gli altri termini insieme: si ha qui un solo esempio della relazione "credere"; ma questo esempio lega insieme quattro termini. Ciò che dunque accade effettivamente, nel momento in cui Otello crede quel che crede, è che la relazione chiamata "credere" unisce in un tutto complesso quattro termini, Otello, Desdemona, amare e Cassio. Quel che viene chiamato una credenza o un giudizio non è altro che questa relazione del credere o del giudicare, che mette in rapporto una mente con più cose che sono altro da essa. Un *atto* di credere o di giudicare si dà quando fra certi termini, in un dato momento, si crea la relazione di credere o di giudicare.

Siamo ora in condizioni di poter capire che cosa distingue un giudizio esatto da uno falso. A questo scopo adotteremo alcune definizioni. In ogni atto di giudizio vi è una mente che giudica, e termini su cui formula il suo giudizio. Chiamiamo la mente *soggetto* del giudizio, e gli altri termini *oggetti* del giudizio stesso. Così, quando Otello giudica che Desdemona ami Cassio, Otello è il soggetto, mentre gli oggetti sono Desdemona, l'amare e Cassio. Soggetto e oggetti insieme si chiamano *elementi* del giudizio. Si osserverà che la relazione del giudicare ha quel che si può chiamare un "senso" o "direzione." Possiamo dire, metaforicamente, che esso dispone di oggetti in un certo *ordine*, che indichiamo con l'ordine delle parole nella frase. (In una lingua che possieda le declinazioni, quest'ordine sarà indicato dalle desinenze, per esempio dalle diverse desinenze del nominativo e dell'accusativo.) Il giudizio di Otello che Desdemona ami Cassio è altra cosa dal suo giudizio che Cassio ami Desdemona, pur essendo costituito degli stessi elementi, perché la relazione del giudicare dispone gli elementi in un ordine diverso nei due casi. E ancora, se Cassio giudica che Desdemona ami Otello, gli elementi del giudizio sono sempre gli stessi, ma l'ordine è differente. La relazione del giudicare ha in comune con altre relazioni questa proprietà di avere un senso o una direzione. Il "senso" delle relazioni è la fonte ultima dell'ordine, della serie e di molti concetti matematici; ma non occorre che ci occupiamo più oltre di questo aspetto.

Parliamo della relazione chiamata "giudicare" o "credere" come di una relazione che unisce in un tutto complesso il soggetto e gli oggetti. Sotto questo rispetto, il giudicare è esattamente simile a qualsiasi altra relazione. Ogni volta che una relazione intercorre fra due o più termini, essa unisce i termini in un tutto complesso. Se Otello ama Desdemona, si crea un tutto complesso come "l'amore di Otello per Desdemona." I termini che la relazione unisce possono essere di per sé complessi oppure semplici, ma il tutto che risulta dalla loro unione deve essere complesso. Ovunque si dia una relazione che mette in rapporto certi termini, si crea un oggetto complesso formato dall'unione di quei termini; e per converso, ovunque vi sia un oggetto complesso, c'è una relazione fra gli elementi che compongono quell'oggetto. Quando ha luogo un atto di "credere" si dà un complesso in cui "credere" è la relazione che unisce, e soggetto e oggetti sono disposti in un certo ordine dal "senso" della relazione "credere." Fra gli oggetti, come abbiamo visto nell'esaminare la proposizione "Otello crede che Desdemona ami Cassio," uno deve essere una relazione: in questo caso, la relazione "amare." Ma questa relazione, presentandosi nell'atto del credere, non è quella che determina l'unità del tutto complesso rappresentato dal soggetto e dagli oggetti: è uno degli oggetti; un mattone della costruzione, non il cemento.

Il cemento è rappresentato dalla relazione "credere." Quando ciò che si crede è *vero*, si ha un'altra unità complessa, in cui la relazione che era uno degli oggetti del credere unisce gli altri oggetti. Così, per esempio, se Otello crede *giustamente* che Desdemona ami Cassio, si dà allora un'unità complessa, "l'amore di Desdemona per Cassio," che è composta esclusivamente degli *oggetti* del credere, nello stesso ordine che avevano là, mentre la relazione che era uno degli oggetti fa ora da cemento ad unire insieme gli altri oggetti del credere. Al contrario, quando ciò che si crede è *falso*, non si dà quest'unità complessa composta soltanto dagli oggetti del credere. Se Otello crede *falsamente* che Desdemona ami Cassio, non vi è l'unità complessa rappresentata dall'amore di Desdemona per Cassio."

Dunque ciò che si crede è *vero* quando *corrisponde* a un certo complesso legato da un rapporto, *falso* quando non ha luogo questa corrispondenza. Poniamo, per amore della precisione, che gli oggetti del credere siano due termini e una relazione, e che i termini siano disposti in un certo ordine dal "senso" del credere: se i due termini, in quell'ordine, sono uniti dalla relazione in un tutto complesso, ciò che si crede è vero; in caso contrario, è falso. Questa è la definizione di vero e di falso di cui eravamo in cerca. Giudicare o credere è una certa unità complessa di cui una mente è uno degli elementi; se gli altri elementi, presi nell'ordine che hanno nel credere, formano un'unità complessa, ciò che si crede è vero; se non formano un'unità complessa, ciò che si crede è falso.

Così, pur essendo proprietà di ciò che viene creduto, vero e falso sono in un certo senso proprietà estrinseche, poiché la condizione determinante la verità è qualcosa che non implica il credere, o (in generale) non implica una mente, ma solo gli *oggetti* del credere. Una mente che crede qualcosa crede il vero quando vi è un complesso *corrispondente* in cui la mente non entra, ma entrano solo i suoi oggetti. Questa corrispondenza garantisce la verità, e la sua assenza determina la falsità. Ecco dunque che spieghiamo nello stesso tempo due fatti, che cioè: il credere (*a*) dipende dalla mente per la sua *esistenza*, (*b*) non dipende dalla mente per la sua *verità*.

Possiamo riprendere la nostra teoria esprimendola in questa nuova forma: in un esempio di credenza come "Otello crede che Desdemona ami Cassio," chiameremo Desdemona e Cassio i *termini-oggetto*, e amare la *relazione-oggetto*. Se esiste un'unità complessa, "l'amore di Desdemona per Cassio," consistente nei termini-oggetto uniti dalla relazione-oggetto nello stesso ordine che essi hanno nel credere, allora quest'unità complessa viene chiamata *il fatto corrispondente a ciò che si crede*. Ciò che si crede è dunque vero quando vi è un fatto corrispondente ad esso, falso quando non vi corrisponde nessun fatto.

È chiaro che le menti non *creano* il vero né il falso. Creano le convinzioni in cui si crede, ma una volta che queste siano create, la mente non può far sì che siano vere o false, tranne nel caso particolare in cui esse si riferiscano a cose future in potere della persona che crede, come il prendere o no un treno. Ciò che fa sì che una cosa creduta sia vera è un *fatto*, e in questo fatto (tranne casi eccezionali) non entra in nessun modo la mente della persona che crede.

Avendo così chiarito che cosa *intendiamo* per vero e per falso, dobbiamo ora esaminare quali mezzi abbiamo di conoscere se questa o quella cosa che crediamo sia vera o falsa. Di questo esame ci occuperemo nel prossimo capitolo.

## Capitolo tredicesimo

### *Conoscenza, errore e opinione probabile*

Il problema di ciò che intendiamo per vero e per falso, esaminato nel capitolo precedente, è molto meno interessante del problema del modo in cui possiamo sapere che cosa è vero e che cosa è falso. Questo problema ci occuperà nel presente capitolo. Non vi può essere dubbio che *alcune* delle cose che crediamo siano erranee; e questo ci porta a indagare quale certezza possiamo mai avere che una data cosa che crediamo non sia falsa. In

altre parole, possiamo mai *conoscere* qualcosa, o soltanto abbiamo qualche volta la buona fortuna di credere ciò che è vero? Prima di affrontare questo problema dobbiamo però decidere innanzitutto che cosa intendiamo per "conoscere"; e non è così facile come si potrebbe supporre.

A prima vista potremmo immaginare che conoscere possa essere definito come "credere il vero." Quando ciò che crediamo è vero, si potrebbe supporre che abbiamo la conoscenza di ciò che crediamo. Ma questo non si accorda con il senso in cui la parola è comunemente usata. Per fare un esempio molto banale: se qualcuno crede che l'ultimo nome dell'ex Primo Ministro cominciasse per B, egli crede il vero, perché l'ex Primo Ministro era Sir Henry Campbell Bannerman. Ma se egli crede che Mr. Balfour fosse l'ex Primo Ministro, crederà anche in questo caso che l'ultimo nome dell'ex Primo Ministro cominciasse per B, e tuttavia questo suo credere, benché giusto, non si potrà pensare che rappresenti un conoscere. Se un giornale, con intelligente divinazione, annuncia il risultato di una battaglia prima di aver ricevuto un solo telegramma che ne dia informazione, potrà per un caso fortunato annunciare quello che si rivelerà poi come il risultato giusto, e far sì che i suoi lettori meno avveduti ci credano. Ma a dispetto del fatto che ciò che credano è vero, non si può dire che essi possiedano una conoscenza. Così è chiaro che una cosa che si crede, anche se è vera, non costituisce conoscenza quando sia dedotta da un credere falso.

Nello stesso modo, credere il vero non si può chiamare un conoscere quando vi si giunga con un ragionamento fallace, anche se sono vere le premesse da cui si parte. Se io so che tutti i Greci erano uomini e che Socrate era un uomo, e ne deduco che Socrate era un Greco, non si può dire che *so* che Socrate era un Greco, perché, pur essendo vere le premesse e la conclusione, la conclusione non segue logicamente dalle premesse.

Ma dobbiamo dire che nulla è conoscenza, tranne ciò che si deduca con un ragionamento valido da premesse vere? Ovviamente, non possiamo dir questo: è una definizione nello stesso tempo troppo comprensiva e troppo esclusiva. Troppo comprensiva, in primo luogo, perché non basta che le nostre premesse siano *vere*, devono essere anche *note*. L'uomo che crede che Mr. Balfour fosse l'ex primo ministro può trarre deduzioni valide dalla premessa esatta che il nome dell'ex primo ministro cominciasse per B, ma non si può dire che *conosca* le conclusioni cui giunge attraverso queste deduzioni. Dovremo dunque correggere la nostra precedente definizione col dire che la conoscenza è ciò che si deduce con un ragionamento valido da premesse *note*. Ma è una definizione che si morde la coda, giacché parte dall'assunto che conosciamo già quello che s'intende per "premesse note." Nel caso migliore, può dunque definire un tipo di conoscenza, quella conoscenza che chiamiamo derivata, in contrapposto alla conoscenza intuitiva. Possiamo dire: "La conoscenza *derivata* è quella che si deduce con ragionamento valido da premesse note intuitivamente." E questa asserzione è esatta da un punto di vista formale, ma non ci dà nessuna definizione della conoscenza *intuitiva*.

Lasciando da parte per il momento il problema della conoscenza intuitiva, esaminiamo la definizione della conoscenza derivata che abbiamo suggerita più sopra. La principale obiezione che le si possa muovere è che limita indebitamente la conoscenza. Abbiamo spesso credenze giuste, basate su una conoscenza intuitiva da cui le potremmo dedurre con un ragionamento valido, ma a cui nel fatto non siamo giunti attraverso un procedimento logico.

Prendiamo per esempio le cose in cui crediamo per averle lette. Se i giornali annunciano che il re è morto, è certo giustificato credere che il re sia morto, perché son notizie che non si darebbero se fossero false. Ed è più che giustificato credere che il giornale affermi che il re è morto. Ma in questo caso la conoscenza intuitiva su cui si basa la nostra opinione è la conoscenza dell'esistenza dei dati sensoriali derivati dal nostro guardare il giornale che reca la notizia.

E di una tale conoscenza nessuno è consapevole, tranne una persona che legga con fatica. Un bambino è consapevole della forma delle lettere, e passa gradualmente e faticosamente a rendersi conto del loro significato. Ma chiunque abbia fatto l'abitudine al leggere passa subito a ciò che le lettere significano, e non è consapevole, a meno che ci rifletta, di avere derivato questa conoscenza dai dati sensoriali che chiamiamo *vedere i caratteri a stampa*. Così, benché sia possibile passare dalle lettere al loro significato con un valido procedimento deduttivo, e benché il lettore lo *possa* fare, questo in realtà non si fa, perché in realtà il lettore non esegue nessuna opera-

zione che si possa chiamare deduzione logica. Eppure sarebbe assurdo dire che il lettore non *sa* che il giornale annuncia la morte del re.

Dobbiamo dunque ammettere come conoscenza derivata tutto ciò che proviene dalla conoscenza intuitiva anche solo per associazione, purché vi *sia* una valida connessione logica, di cui la persona in questione possa acquistare consapevolezza con la riflessione. Oltre alla deduzione, vi sono molti modi di passare da una credenza all'altra : il passaggio dal carattere a stampa al suo significato ne è un esempio. Questi modi si possono chiamare " deduzione psicologica." Ammetteremo allora questa deduzione psicologica come un mezzo per ottenere una conoscenza derivata, purché vi sia, e si possa scoprire, una deduzione logica che corra parallela a quella psicologica. Questo rende la nostra definizione della conoscenza derivata meno precisa di quanto potremmo desiderare, perché dicendo " che si possa scoprire " diciamo qualcosa di vago, che non stabilisce quanta riflessione può essere necessaria per fare questa scoperta. Ma in realtà " conoscenza " non è un concetto preciso : sconfinata nell' " opinione probabile," come vedremo meglio nel seguito di questo capitolo. Non si dovrebbe dunque cercare una definizione molto precisa, perché qualsiasi definizione del genere deve più o meno condurre fuori strada.

La difficoltà più grave nei riguardi della conoscenza non sorge però a proposito della conoscenza derivata, ma a proposito della conoscenza intuitiva.

Finché abbiamo a che fare con la conoscenza derivata, possiamo sempre ricorrere alla prova della conoscenza intuitiva. Ma quando si tratta delle credenze intuitive, non è per nulla facile scoprire un criterio mediante il quale distinguere le credenze giuste da quelle erranee. In questo problema, non è possibile giungere a un risultato molto preciso : qualsiasi nostra conoscenza di verità è contaminata da *un certo* grado di dubbio, e una teoria che non tenesse conto di questo fatto sarebbe evidentemente sbagliata. Però si può fare qualcosa per mitigare la difficoltà del problema.

La nostra teoria della verità, per cominciare, ci dà la possibilità di distinguere certe verità come *di per sé evidenti*, in un senso che ne garantisce l'infallibilità. Quando ciò che crediamo è vero, abbiamo detto, esiste un fatto corrispondente, in cui i diversi oggetti del credere formano un unico complesso. Si dice che questo credere costituisce un *conoscere*, purché adempia a quelle ulteriori e un po' vaghe condizioni che siamo andati esaminando in questo capitolo. Ma nei riguardi di ogni fatto, oltre la conoscenza rappresentata dal credere, possiamo avere anche quel tipo di conoscenza che è rappresentato dalla *percezione* (prendendo questa parola nel più ampio significato possibile). Per esempio, se sapete a che ora il sole tramonta, a quell'ora potete conoscere il fatto che il sole sta tramontando : questa è una conoscenza del fatto per via della conoscenza di *verità*; ma potete anche, quand'è bel tempo, guardare verso ovest ed effettivamente vedere il sole che tramonta : in questo caso conoscete lo stesso fatto per via della conoscenza delle *cose*.

Così nei riguardi di ogni fatto complesso vi sono teoricamente due modi di conoscerlo: 1) per mezzo di un giudizio, col quale si giudica che le diverse parti siano in quel reciproco rapporto nel quale sono effettivamente; 2) per mezzo di una conoscenza *diretta* del fatto stesso, conoscenza che si può chiamare (in senso lato) *percezione*, benché non sia affatto limitata agli oggetti dei sensi. Si osserverà che il secondo modo di conoscere un fatto complesso, il modo cioè dell'esperienza diretta, è possibile quando un tale fatto esiste nella realtà, mentre il primo modo, come tutti i giudizi, è esposto all'errore. Il secondo modo ci dà il fatto complesso nel suo insieme, ed è perciò possibile solo quando le sue parti sono veramente in quella relazione reciproca che le unisce in modo da formare un tale complesso. Il primo invece ci dà separatamente le parti e la relazione, e richiede solo la realtà delle parti e della relazione: la relazione può non legare le parti in quel dato modo, e tuttavia il giudizio può avere egualmente luogo.

Si ricorderà che alla fine dell'undicesimo capitolo abbiamo suggerito che vi possono essere due tipi di evidenza immediata, di cui l'uno darebbe un'assoluta garanzia di verità, l'altro una garanzia solo parziale. Possiamo ora distinguere questi due tipi.

Possiamo dire che una verità è di per sé evidente, nel primo e più assoluto senso, quando conosciamo per esperienza diretta il fatto che corrisponde a quella verità. Quando Otello crede che Desdemona ami Cassio, il

fatto corrispondente, se ciò che egli crede fosse vero, sarebbe " l'amore di Desdemona per Cassio." Questo sarebbe un fatto che nessuno tranne Desdemona potrebbe conoscere per esperienza diretta; sicché, in quel senso dell'evidenza immediata che stiamo ora considerando, la verità che Desdemona ama Cassio (se fosse una verità) potrebbe essere di per sé evidente solo per Desdemona. Tutti i fatti mentali, e tutti i fatti concernenti i dati sensibili, hanno questo carattere di cosa personale e privata: c'è una sola persona per cui essi possano essere di per sé evidenti nel senso che intendiamo ora, perché una sola persona può conoscere per esperienza diretta le cose mentali o i dati sensibili in questione. Dunque nessun fatto riguardante una particolare cosa esistente può essere di per sé evidente per più di una persona. Invece, i fatti riguardanti gli universali non hanno questo carattere privato. Molte menti possono conoscere per esperienza diretta gli stessi universali; quindi una relazione fra gli universali può essere nota per esperienza diretta a molte diverse persone. In tutti i casi in cui conosciamo direttamente un fatto complesso costituito di certi termini fra cui intercorre una certa relazione, diciamo che la verità che questi termini siano in quella relazione ha il primo o assoluto grado di evidenza immediata, e in questi casi il giudizio che i termini siano in quel rapporto *deve* essere vero. Così questo tipo di evidenza immediata è un'assoluta garanzia di verità.

Ma benché questo tipo di evidenza immediata sia un'assoluta garanzia di verità, non ci autorizza ad essere *assolutamente* certi, nel caso di un dato giudizio, che il giudizio in questione sia esatto. Supponiamo di percepire, prima, che il sole brilla — che è un fatto complesso — e di qui procedere a formulare il giudizio: "Il sole brilla." Passando dalla percezione al giudizio, è necessario analizzare il fatto complesso : dobbiamo isolare " il sole " e il " brillare " come elementi del fatto. In questo procedimento possiamo commettere un errore, sicché anche quando un *fatto* ha il primo, cioè assoluto genere di evidenza immediata, un giudizio che crediamo corrisponda al fatto non è assolutamente infallibile, perché può non corrispondere realmente al fatto. Ma se vi corrisponde davvero (nel senso spiegato nel capitolo precedente), *deve* essere esatto.

Un'evidenza immediata del secondo tipo sarà quella che appartiene ai giudizi emessi in prima istanza, e non deriva dalla diretta percezione di un fatto come un tutto singolo e complesso. Avrà vari gradi, dal più alto fino a una semplice propensione a credere. Prendiamo per esempio il caso di un cavallo che percorra al trotto, allontanandosi da noi, una strada dal fondo duro. A tutta prima la nostra certezza di avere udito il rumore degli zoccoli è completa; a poco a poco, se ascoltiamo attentamente, viene un momento in cui pensiamo che forse era pura fantasia, o era il passo del cieco che abita al piano di sopra o erano i battiti del nostro cuore; alla fine dubitiamo che ci sia mai stato un rumore; poi *pensiamo* di non udire più nulla, e da ultimo *sappiamo* di non udire più nulla. In questo processo, vi è una gradazione continua di evidenza immediata, dal grado più alto all'infimo, non nei dati sensoriali in sé, ma nei giudizi basati su quelli.

O ancora: supponiamo di paragonare due toni di colore, uno blu e uno verde. Siamo ben certi che sono toni di colori diversi; ma se il verde viene alterato in modo da diventare sempre più simile al blu, diventando prima verdazzurro, poi un blu verdastro, poi blu, verrà un momento in cui dubiteremo di vedere una differenza, e poi un momento in cui sapremo di non vedere nessuna differenza. La stessa cosa accade nell'intonare uno strumento musicale, o in qualsiasi altro caso in cui vi sia una gradazione continua. Così, questo tipo di evidenza immediata è una questione di gradi; e naturalmente dei gradi più alti ci si può fidare più che dei gradi più bassi.

Nella conoscenza derivata le premesse più lontane devono avere un certo grado di evidenza immediata, e così pure la loro connessione con le conclusioni da esse dedotte. Prendiamo per esempio un ragionamento geometrico. Non basta che gli assiomi da cui partiamo siano di per sé evidenti: è necessario anche che, in ogni punto del ragionamento, la connessione fra le premesse e la conclusione sia per sé evidente. In un ragionamento difficile, questa connessione ha spesso un grado molto debole di evidenza immediata, sicché gli errori di ragionamento non sono improbabili quando la difficoltà sia grande.

Da quanto abbiamo detto appare chiaro che, tanto nella conoscenza intuitiva quanto in quella derivata, se ammettiamo che la conoscenza intuitiva sia degna di fede in proporzione al grado di evidenza immediata che riveste; vi sarà una gradazione dall'esistenza di un dato sensoriale degno di nota e dalle più semplici verità logiche e aritmetiche, che possiamo dare per certe, giù giù fino ai giudizi che sembrano soltanto meno probabili



dei loro opposti. Ciò che crediamo fermamente, se è vero, viene chiamato *conoscenza*, purché sia intuitiva, o inferita (per via logica o psicologica) dalla conoscenza intuitiva da cui consegue logicamente. Ciò che crediamo fermamente, se non è vero, viene chiamato *errore*. Ciò che crediamo fermamente, se non è né conoscenza né errore, e anche ciò che crediamo con minore certezza perché è (o deriva da) qualcosa che non possiede il più alto grado di evidenza immediata, si può chiamare *opinione probabile*.

Per quanto riguarda l'opinione probabile, un grande aiuto può venirci dalla *coerenza*, che abbiamo respinta come *definizione* della verità, ma possiamo spesso usare come *criterio*. Un insieme di opinioni individualmente probabili, che siano coerenti l'una con l'altra, diventa più probabile di quanto sarebbe ciascuna di quelle opinioni separatamente. In questo modo acquistano la loro probabilità molte ipotesi scientifiche: si inseriscono in un sistema coerente di opinioni probabili, diventando così più probabili di quanto sarebbero isolatamente. Lo stesso si dica per le ipotesi filosofiche generali, che applicate al caso singolo possono spesso sembrare molto improbabili, mentre invece, quando consideriamo l'ordine e la coerenza che introducono in un insieme di opinioni probabili, diventano quasi certe. E questo vale in particolare per cose come la distinzione fra i sogni e la veglia. Se notte dopo notte i nostri sogni fossero così coerenti l'uno con l'altro come i nostri giorni, non sapremmo se credere a ciò che sognamo o a ciò che vediamo da svegli. Così come stanno le cose, la prova della coerenza condanna i sogni e conferma la vita che viviamo da svegli. Questa prova però, pur accrescendo la probabilità quando ha successo, non dà mai la certezza assoluta se non vi sia già certezza in qualche punto del sistema coerente. Così il semplice ordinamento in sistema dell'opinione probabile non basterà mai, da solo, a trasformarla in conoscenza indubitabile.

## Capitolo quattordicesimo

### *I limiti della conoscenza filosofica*

In tutto ciò che abbiamo detto fin qui della filosofia, abbiamo appena accennato a molti argomenti che occupano un grande spazio negli scritti della maggior parte dei filosofi. La maggior parte dei filosofi — o almeno moltissimi di loro — si dichiarano capaci di provare, con ragionamenti metafisici *a priori*, cose come i dogmi fondamentali della religione, l'essenziale razionalità dell'universo, l'illusorietà della materia, l'irrealtà del male e così via. Non c'è dubbio che la speranza di trovare una ragione per credere in tesi come queste è stata l'ispirazione dominante di molti uomini che hanno dedicato allo studio della filosofia tutta la vita. Questa speranza, io credo, è vana. Sembra che la metafisica non sia capace di darci la conoscenza dell'universo come un tutto, e che non riescano a sopravvivere a un esame critico le prove proposte per dimostrare che, in virtù delle leggi della logica, certe cose *debbono* e certe altre non possono esistere. In questo capitolo esamineremo brevemente quali siano i modi seguiti da questo tipo di ragionamento, per scoprire se possiamo sperare che esso sia valido.

Il maggiore rappresentante moderno del punto di vista che vogliamo esaminare fu Hegel (1770-1831). La filosofia di Hegel è molto difficile, e i commentatori non sono d'accordo sulla fedele interpretazione di essa. Secondo l'interpretazione che io adotterò, che è quella di molti, se non della maggior parte dei commentatori, e ha il merito di dare un tipo di filosofia interessante e importante, la sua tesi principale è che ogni cosa avulsa dal Tutto è frammentaria, e ovviamente incapace di esistere senza il complemento rappresentato dal resto del mondo. Come uno studioso di anatomia comparata ricostruisce pertanto da un solo osso tutto l'animale, così, secondo Hegel, il metafisico, partendo da un solo e qualsiasi pezzo della realtà, ricostruisce la realtà nel suo complesso, almeno nelle sue grandi linee. Ogni pezzo apparentemente isolato in realtà ha, diciamo così, degli uncini che lo uniscono strettamente al pezzo accanto, e questo, a sua volta, ha nuovi uncini, e così via, fino a

ricostruire tutto l'universo. Questa essenziale incompletezza appare, secondo Hegel, tanto nel mondo del pensiero quanto nel mondo delle cose. Nel mondo del pensiero, se prendiamo un'idea astratta e incompleta, scopriamo, esaminandola, che se dimentichiamo la sua incompletezza ci troviamo avvolti in contraddizioni; queste contraddizioni tra mutano l'idea in questione nel suo opposto, o anti tesi; e per uscire da questo dualismo dobbiamo trovare una nuova idea, meno incompleta, che è la sintesi dell'idea originale e della sua antitesi. Questa nuova idea, benché meno incompleta di quella da cui siamo partiti, ci si scoprirà tuttavia non perfettamente completa, ma tale che passeremo alla sua antitesi, combinandole poi entrambe in una nuova sintesi. In questo modo Hegel procede fino a raggiungere l' " Idea Assoluta," che non è incompleta, non ha un opposto, né bisogno di essere ulteriormente sviluppata. L'Idea Assoluta è dunque adeguata a descrivere l'Assoluta Realtà; ma tutte le idee inferiori descrivono la realtà soltanto come appare a chi ne veda una parte, non come appare a chi in un solo sguardo veda dall'alto il Tutto. Così Hegel giunge alla conclusione che l'Assoluta Realtà forma un singolo armonioso sistema, che non è nello spazio né nel tempo, in cui non esiste il male, che è interamente razionale e interamente spirituale. Egli crede che ogni apparenza del contrario, nel mondo che conosciamo, si potrebbe dimostrare logicamente dovuta al nostro frammentario e incompleto modo di vedere l'universo. Se vedessimo l'universo nel suo complesso, come possiamo supporre che Dio lo veda, sparirebbero spazio e tempo e la materia e il male e ogni sforzo e contrasto, e vedremmo invece un'eterna perfetta immutabile unità spirituale.

In questa concezione v'è innegabilmente qualcosa di sublime, qualcosa a cui potremmo desiderare di acconsentire. E tuttavia, a un attento esame, gli argomenti portati a sostegno appaiono fondati su una grande confusione e su molti assunti indimostrabili. Il sistema è costruito sul dogma fondamentale che ciò che è incompleto non possa bastare a se stesso, ma abbia bisogno di appoggiarsi ad altre cose per poter esistere. Si ritiene che tutto ciò che ha relazioni con cose al di fuori di esso debba contenere qualche riferimento a quelle cose esterne nella sua stessa *natura*, e non potrebbe dunque essere ciò che è se quelle cose esterne non esistessero. La natura di un uomo, per esempio, è costituita dalle sue memorie e dal resto della sua conoscenza, dai suoi amori e odi, e così via, sicché, senza gli oggetti che conosce, ama o odia, egli non potrebbe essere ciò che è. Egli è essenzialmente e ovviamente un frammento: se lo prendessimo per la somma della realtà, ci si rivelerebbe in sé contraddittorio.

Però tutta questa concezione è imperniata sulla nozione della " natura " di una cosa, il che sembra significare " tutte le verità su quella cosa." È chiaro che una verità che collega una cosa con un'altra non potrebbe sussistere se quest'altra cosa non sussistesse. Ma una verità concernente una cosa non è parte della cosa stessa, benché debba, quando la parola sia usata nel senso che abbiamo indicato, essere parte della " natura " della cosa. Se intendiamo per " natura " di una cosa tutte le verità concernenti quella cosa, è chiaro che non possiamo conoscere la " natura " di una cosa se non conosciamo le relazioni che intercorrono fra essa e tutte le altre cose dell'universo; ma se vogliamo usare la parola " natura " in questo senso, dovremo ritenere che una cosa possa essere conosciuta senza che si conosca la sua natura, o perlomeno quando la sua natura non sia conosciuta perfettamente. Vi è confusione, quando la parola " natura " è usata in questo senso, fra la conoscenza delle cose e la conoscenza di verità. Possiamo avere conoscenza di una cosa per averla sperimentata direttamente anche se conosciamo pochissime proposizioni su di essa; teoricamente non c'è bisogno che conosciamo nessuna proposizione su di essa. Così, la conoscenza diretta di una cosa non implica la conoscenza della " natura " di essa, nel senso accennato più sopra. E benché la conoscenza diretta di una cosa sia implicita nel nostro conoscere qualsiasi proposizione su di essa, non è implicita la conoscenza della sua " natura," sempre intesa nel senso già detto. Quindi, 1) la conoscenza diretta di una cosa non implica logicamente la conoscenza delle sue relazioni, 2) la conoscenza di alcune delle sue relazioni non implica una conoscenza di tutte le sue relazioni né una conoscenza della sua " natura " nel senso sopraddetto. Per esempio, io posso conoscere per diretta esperienza il mio mal di denti, e questa conoscenza può essere tanto completa quanto è dato di esserlo a qualsiasi conoscenza per esperienza diretta, senza ch'io sappia tutto quello che il dentista (il quale non

possiede questa esperienza diretta) può dirmi sulla causa del male, e quindi senza conoscere la sua " natura " nel senso sopraddetto. Dunque il fatto che una cosa ha delle relazioni non prova che queste relazioni siano logicamente necessarie. Vale a dire, dal semplice fatto che essa sia la cosa che è non possiamo dedurre che essa debba avere le varie relazioni che di fatto ha. Questo *sembra* soltanto conseguire logicamente, perché lo sappiamo già.

Ne segue che non possiamo provare che l'universo nel suo insieme forma un unico armonioso sistema, così come crede Hegel. E se non possiamo provare questo, non possiamo provare neanche l'irrealtà dello spazio, del tempo, della materia e del male, che Hegel deduce dal carattere frammentario e relativo di queste cose. Rimaniamo dunque all'investigazione frammentaria del mondo, incapaci di conoscere i caratteri di quelle parti dell'universo che sono lontane dalla nostra esperienza. Questo risultato, benché scoraggiante per coloro che hanno sperato nei sistemi elaborati dai filosofi, è in armonia con lo spirito scientifico e induttivo dei nostri tempi, e confermato dall'esame della conoscenza umana che ha occupato i capitoli precedenti di questo libro.

Molte delle ambiziose teorie dei metafisici si fondano sul tentativo di provare che certi aspetti del mondo dei fatti sono in sé contraddittori, e quindi non possono essere reali. Ma tutto il pensiero moderno tende sempre più a dimostrare che le supposte contraddizioni sono illusorie, e che molto poco si può provare *a priori* in base alla considerazione di ciò che *dovrebbe* essere. Questo è bene illustrato dallo spazio e dal tempo. Spazio e tempo appaiono infinitamente estesi, e infinitamente divisibili. Se ci muoviamo lungo una linea retta, in qualunque direzione, è difficile credere che alla fine raggiungeremo un punto ultimo, oltre il quale non c'è nulla, neppure spazio vuoto. Nello stesso modo, se con l'immaginazione viaggiamo all'indietro o in avanti nel tempo, è difficile credere che raggiungeremo alla fine un tempo " primo " o " ultimo," al di là del quale non ci sia nemmeno un tempo " vuoto." Così spazio e tempo appaiono estesi all'infinito.

Ancora, se prendiamo due punti qualsiasi su una linea, sembra evidente che vi debbano essere altri punti fra quei due, per quanto piccola possa essere la loro distanza: ogni distanza può essere dimezzata, e le due metà di nuovo dimezzate, e così *ad infinitum*. Così nel tempo, per quanto poco tempo possa passare fra due momenti, sembra evidente che fra essi ci saranno altri momenti. Spazio e tempo appaiono dunque divisibili all'infinito. Ma contro questi fatti apparenti — estensione infinita e infinita divisibilità — i filosofi hanno avanzato argomenti tendenti a dimostrare che non vi possono essere serie infinite di cose, e che dunque il numero dei punti nello spazio, o degli istanti nel tempo, deve essere finito. È emersa così una contraddizione fra la natura apparente dello spazio e del tempo e la supposta impossibilità che esistano serie infinite.

Kant, che per primo sottolineò questa contraddizione, ne dedusse l'impossibilità che esistano spazio e tempo, che egli dichiarò essere puramente soggettivi; e dopo di lui molti filosofi hanno creduto che spazio e tempo siano pura apparenza, non una caratteristica del mondo come è realmente. Ora però i matematici, e soprattutto Georg Cantor, hanno dimostrato che la supposta impossibilità che esistano serie infinite era un errore. Esse non contraddicono, nel fatto, se stesse, ma solo certi pregiudizi mentali piuttosto ostinati. Quindi le ragioni per considerare irreali lo spazio e il tempo hanno perso la loro validità, e una delle grandi fonti delle costruzioni metafisiche è esaurita.

I matematici d'altronde non si sono accontentati di dimostrare che lo spazio può esistere nella forma che comunemente gli si suppone; hanno dimostrato anche che, a fil di logica, sono egualmente possibili molte altre forme di spazio. Alcuni degli assiomi di Euclide, che appaiono necessari al senso comune, ed erano un tempo supposti necessari dai filosofi, oggi sappiamo che derivano la loro apparenza di necessità solo dalla nostra familiarità con lo spazio effettivo, e non da un fondamento logico *a priori*. Immaginando mondi in cui quegli assiomi sarebbero falsi, i matematici hanno usato la logica per dissolvere i pregiudizi del senso comune, e per dimostrare la possibilità di spazi diversi — alcuni più, altri meno — da quello in cui viviamo. Alcuni di questi spazi differiscono così poco dallo spazio euclideo, fondato sulle distanze che possiamo misurare noi, che è impossibile scoprire con l'osservazione se il nostro spazio effettivo è rigorosamente euclideo, o d'uno di quegli altri tipi. La posizione è, così, completamente rovesciata. Un tempo sembrava che l'esperienza concedesse un solo tipo di spazio alla logica, e la logica mostrava che quest'unico tipo era

impossibile. Oggi la logica presenta molti tipi di spazio come possibili, indipendentemente dall'esperienza, e l'esperienza opera fra essi una scelta soltanto parziale. Così, mentre la nostra conoscenza di ciò che è, è diventata minore di quella che un tempo supponevamo di possedere, la conoscenza di ciò che può essere è enormemente cresciuta. Invece di essere racchiusi fra strette mura, di cui potevamo esplorare ogni angoletto e ogni crepa, ci ritroviamo in un mondo aperto, pieno di libere possibilità, dove molto rimane sconosciuto perché c'è tanto da conoscere.

Ciò che è accaduto nel caso dello spazio e del tempo è accaduto in qualche misura anche in altre direzioni. Il tentativo di dare leggi all'universo per mezzo dei principi *a priori* è fallito; la logica, invece di essere, come un tempo, l'ostacolo alle possibilità, è diventata la grande liberatrice della fantasia, offrendo innumerevoli alternative precluse all'irriflessivo senso comune, e lasciando all'esperienza il compito di decidere, ove una decisione sia possibile, fra i molti mondi che la logica presenta alla nostra scelta. Così la conoscenza di ciò che esiste diventa limitata a ciò che possiamo conoscere attraverso l'esperienza; non a ciò che possiamo effettivamente sperimentare, perché, come abbiamo visto, conosciamo per descrizione molte cose di cui non abbiamo diretta esperienza. Ma in tutti i casi di conoscenza per descrizione ci occorre qualche connessione di universali, che ci metta in grado di inferire, da un certo dato, un certo oggetto. Così per quanto riguarda, ad esempio, gli oggetti fisici, il principio che i dati sensibili siano segni degli oggetti fisici è esso stesso una connessione di universali; e solo in virtù di questo principio l'esperienza ci permette di conoscere gli oggetti fisici. Lo stesso si dica per il principio di causalità, o, per scendere a cose meno generali, a principi come la legge di gravità.

Principi come la legge di gravità sono provati, o almeno dimostrati altamente probabili, da una combinazione di esperienza con qualche principio interamente *a priori*, come il principio di induzione. La nostra conoscenza intuitiva, da cui deriva ogni altra conoscenza di verità, è dunque di due tipi: pura conoscenza empirica attraverso la quale conosciamo l'esistenza e alcune proprietà delle cose particolari di cui abbiamo esperienza diretta, e pura conoscenza *a priori*, che ci dà le connessioni fra gli universali, e ci permette di trarre deduzioni dai fatti particolari che ci sono dati nella conoscenza empirica. La conoscenza derivata dipende sempre da qualche conoscenza completamente *a priori* e di solito dipende anche da qualche conoscenza puramente empirica.

La conoscenza filosofica, se è vero quanto abbiamo detto sopra, non differisce essenzialmente dalla conoscenza scientifica. Non vi è nessuna speciale fonte di saggezza aperta alla filosofia e non alla scienza, e i risultati ottenuti con procedimento filosofico non sono radicalmente diversi da quelli ottenuti con procedimento scientifico. La caratteristica essenziale della filosofia, che ne fa uno studio distinto dalla scienza, è la *critica*. Essa esamina criticamente i principi usati nella scienza e nella vita di tutti i giorni; considera attentamente le incongruenze che ci possono essere in questi principi e li accetta solo quando l'esame critico non ha messo in luce nessun motivo per respingerli. Se, come hanno creduto tanti filosofi, i principi che stanno alla base della scienza, liberati dei particolari irrilevanti, fossero capaci di farci conoscere l'universo come un tutto, una tale conoscenza avrebbe tanto diritto alla nostra fiducia quanto ne ha la conoscenza scientifica; ma il nostro esame non ha rivelato nessuna conoscenza di questo genere, e ha dunque portato, nei riguardi delle dottrine dei metafisici più arditi, a un risultato essenzialmente negativo. Ma per quanto concerne ciò che si accetta comunemente come conoscenza, il risultato da noi raggiunto è essenzialmente positivo: raramente, come risultato del nostro esame critico, abbiamo trovato motivo di respingere una tale conoscenza, e non abbiamo trovato ragione di supporre che l'uomo sia incapace di possedere quel genere di conoscenza che generalmente si crede possieda.

Quando, però, parliamo della filosofia come di *critica* della conoscenza, è necessario indicare un certo limite. Se facciamo nostro l'atteggiamento dello scettico assoluto, mettendoci del tutto fuori della conoscenza, e chiedendo, da questa nostra posizione, di essere costretti a ritornare entro il cerchio della conoscenza, chiediamo l'impossibile, e il nostro scetticismo non potrà mai essere confutato. Ogni confutazione deve infatti partire da qualche conoscenza che i disputanti condividono; nessuna discussione può cominciare nel vuoto del dubbio. La critica della conoscenza operata dalla filosofia non deve essere dunque di questo genere distruttivo, se si deve

raggiungere qualche risultato. Contro lo scetticismo assoluto non si può avanzare nessun argomento *logico*. Ma non è difficile capire che lo scetticismo di questo tipo è irragionevole. Il "dubbio metodico" di Descartes, da cui è cominciata la filosofia moderna, non è di questo tipo, ma appartiene piuttosto a quel genere di critica in cui affermiamo consistere l'essenza della filosofia. Il suo "dubbio metodico" consisteva nel dubitare di tutto ciò che non gli sembrava certo; nel fermarsi, dinanzi a tutto ciò che sembrava conoscenza, a chiedersi se, pensandoci bene, poteva dirsi sicuro di conoscerlo veramente. Questo è il tipo di critica in cui consiste la filosofia. Certe conoscenze, come il sapere che esistono i nostri dati sensoriali, appaiono assolutamente certe, per quanto vi riflettiamo con calma e profondamente. Di fronte a questo tipo di conoscenza, la critica filosofica non ci chiede di astenerci dal credere. Ma in certe cose — per esempio, che gli oggetti fisici rassomiglino esattamente ai nostri dati sensoriali — crediamo solo finché cominciamo a riflettere, e appena le sottoponiamo a un esame attento vediamo di non potervi più credere. La filosofia ci obbligherà a respingere tali credenze, a meno che non si trovi qualche nuovo argomento per sostenerle. Ma respingere le credenze a cui non pare che si possano muovere obiezioni, per quanto attentamente le esaminiamo, non è ragionevole, e non è ciò che predica la filosofia.

La critica a cui miriamo non è, in una parola, quella che decide di respingere senza ragione, ma quella che esamina nei suoi meriti ogni apparente conoscenza, e conserva ciò che appare ancora conoscenza quando questo esame sia giunto al termine. Si deve ammettere che rimanga qualche rischio di errore, perché gli esseri umani non sono infallibili. La filosofia può proclamare a ragione che essa diminuisce il rischio dell'errore, e in alcuni casi lo rende così piccolo che praticamente si può non tenerne conto. Più di questo non si può fare in un mondo in cui l'errore è possibile; e più di questo nessun prudente avvocato della filosofia vorrebbe proclamare che essa abbia fatto.

### *Capitolo quindicesimo*

#### *Il valore della filosofia*

Giunti ora alla fine del nostro breve e assai incompleto riesame dei problemi della filosofia, sarà bene considerare, in conclusione, quale sia il valore di questa disciplina e perché meriti di essere studiata. È tanto più necessario esaminare la questione in quanto molti, sotto l'influsso della scienza o di affari pratici, sono inclini a dubitare che la filosofia sia qualcosa di meglio che un discorrere, innocuo ma inutile, di cose insignificanti, e sia fatta di distinzioni sottili per spaccare un capello in due, e di controversie su argomenti riguardo ai quali nessuna conoscenza è possibile.

Questa opinione sulla filosofia sembra derivare in parte da un'errata concezione degli scopi della vita, in parte da un'errata concezione dei beni a cui tende la filosofia. La fisica, attraverso le invenzioni, è utile a un numero infinito di persone che non sanno nulla di essa; lo studio della fisica è dunque da raccomandarsi non solo, o soprattutto, per il suo effetto sullo studioso, ma piuttosto per il suo effetto sull'umanità in generale. La filosofia non ha nessuna utilità. Se la filosofia può avere un qualche valore per qualcuno oltre gli studiosi di questa disciplina, sarà solo indirettamente, attraverso il suo effetto sulla vita di coloro che la studiano. Se dunque dobbiamo cercare in qualche luogo il valore della filosofia, lo cercheremo innanzi tutto in questi effetti.

Ma inoltre, per riuscire nel nostro tentativo di determinare il valore della filosofia, dobbiamo per prima cosa liberare la nostra mente dai pregiudizi di coloro che vengono erroneamente chiamati uomini "pratici." L'uomo "pratico," nel senso in cui questa parola è spesso usata, è un uomo che riconosce solo i bisogni materiali, e si rende conto che gli uomini devono avere cibo per il corpo, ma dimentica la necessità di fornire cibo alla mente. Se tutti gli uomini fossero ricchi, se la povertà e la malattia fossero state ridotte al più basso livello possibile, rimarrebbe ancor molto da fare per costruire una società veramente civile; e anche nel mondo com'è oggi i beni

della mente sono almeno tanto importanti quanto quelli del corpo. Solo cercando fra i primi potremo trovare il valore della filosofia; e solo coloro che non sono indifferenti a questi beni possono venir persuasi che lo studio della filosofia non è una perdita di tempo. Come tutti gli altri studi, la filosofia mira in primo luogo alla conoscenza. E la conoscenza a cui essa mira è il genere di conoscenza che dà unità e ordine all'insieme delle scienze; il genere che risulta dall'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 dare risposte definite alle domande che essa stessa ha posto. Se chiedete a un matematico, a un mineralologo, a uno storico, o a qualsiasi altro uomo di scienza, quale definito insieme di verità sia stato accertato dalla sua scienza, la sua risposta durerà finché voi avrete voglia di ascoltare. Ma se ponete la stessa domanda a un filosofo, egli, se è un candido, dovrà confessare che la sua disciplina non ha raggiunto risultati positivi, come le altre scienze. È vero che questo può essere in parte spiegato con il fatto che, non appena diventa possibile una conoscenza definita di qualche materia, questa materia cessa di andare sotto il nome di filosofia per diventare una scienza a sé. Lo studio del cielo, che ora appartiene all'astronomia, un tempo faceva parte della filosofia; la grande opera di Newton fu chiamata " i principi matematici della filosofia naturale." E così lo studio della mente umana, che un tempo faceva parte della filosofia, ne è ora separato ed è divenuto la scienza della psicologia. In larga misura l'incertezza della filosofia è dunque più apparente che reale : i problemi a cui si può già dare una risposta precisa fanno parte delle scienze, mentre solo quelli che al momento non possono avere risposta precisa rimangono a formare quel residuo che viene chiamato filosofia. Questa è però solo una parte della verità circa l'incertezza della filosofia. Vi sono molte questioni — e fra esse quelle che rivestono il più profondo interesse per la nostra vita spirituale — che, a quanto possiamo vedere, sono destinate a rimanere insolubili per l'intelletto umano, a meno che i suoi poteri divengano completamente diversi da quelli che sono ora. L'universo ha una qualsiasi unità di disegno o di scopo, oppure è un fortuito convergere di atomi? La coscienza è una parte permanente dell'universo, tale da darci la speranza che la saggezza debba crescere indefinitamente, oppure è un accidente transitorio su un piccolo pianeta sul quale la vita finirà per diventare impossibile? Il bene e il male hanno un'importanza per l'universo o solo per l'uomo? Sono domande che la filosofia pone, e a cui i vari filosofi rispondono diversamente. Ma sembra che, ci sia o no un altro modo di scoprire le risposte, nessuna di quelle suggerite dalla filosofia si possa dimostrare vera. E tuttavia, per quanto debole possa essere la speranza di trovare una risposta, fa parte del compito della filosofia continuare a esaminare queste domande, renderci consapevoli della loro importanza, studiare tutti i modi di affrontarle, e tener vivo quell'interesse speculativo che si spegnerebbe se ci confinassimo nella conoscenza di ciò che si può accertare con precisione.

È vero che molti filosofi hanno ritenuto la filosofia capace di stabilire la verità di alcune risposte a tali domande fondamentali. Hanno creduto che le asserzioni su cui si fondano le credenze religiose si potessero dimostrare vere con un procedimento rigoroso. Per dare un giudizio di tali tentativi, è necessario studiare la conoscenza umana, e formarsi un'opinione dei suoi metodi e dei suoi limiti. Su questo argomento sarebbe poco saggio pronunciare opinioni dogmatiche; ma se l'indagine svolta nei precedenti capitoli di questo libro non ci ha condotti fuori strada, saremo costretti a rinunciare alla speranza di trovare prove filosofiche delle credenze religiose. Non possiamo dunque dire che parte del valore della filosofia consiste nell'aver dato una serie di precise risposte a tali domande. Una volta di più, il suo valore *non* dipende da un supposto insieme di conoscenze determinate e precise, tali da poter essere apprese da chi studia questa disciplina.

Di fatto, il valore della filosofia va in larga misura cercato proprio nella sua incertezza. L'uomo che non ha neanche un'infarinatura di filosofia passa attraverso la vita chiuso nei pregiudizi dettati dal senso comune, dalle opinioni più comuni del suo tempo e del suo paese, e dalle convinzioni cresciute nella sua mente senza la cooperazione né il consenso della volontà e della ragione. Per un tale uomo il mondo tende a divenire definito, finito, ovvio; gli oggetti della vita quotidiana non pongono problemi, e le possibilità insolite vengono respinte con disprezzo. Non appena ci accostiamo alla filosofia scopriamo invece, come abbiamo visto nei primi capitoli di questo libro, che anche le cose più quotidiane conducono a problemi ai quali

possiamo dare solo risposte molto incomplete. La filosofia, pur essendo incapace di dirci con certezza quale sia la vera risposta ai problemi che essa stessa pone, sa suggerire molte possibilità che allargano l'orizzonte dei nostri pensieri liberandoli dalla tirannia della consuetudine. Diminuendo il nostro senso di sicurezza nei riguardi delle cose come sono, essa aumenta grandemente la nostra conoscenza di come possono essere; scuote il dogmatismo alquanto arrogante di coloro che non sono mai entrati nella regione del dubbio liberatore, e tiene desta la nostra meraviglia mostrandoci cose familiari sotto un aspetto inconsueto.

A parte questa utilità di mostrarci possibilità inattese, il valore della filosofia — forse il suo valore più grande — viene dalla grandezza degli oggetti che essa contempla e dalla liberazione dagli scopi personali e meschini che ci viene da questa contemplazione. La vita dell'uomo guidato dal puro istinto è tutta chiusa nel cerchio dei suoi interessi privati: vi possono essere inclusi la famiglia e gli amici, ma il mondo esterno interessa solo in quanto possa favorire od ostacolare ciò che rientra nel cerchio dei desideri istintivi. In una vita così c'è qualcosa di febbrile e di costretto, al cui confronto la vita filosofica è calma e libera. Il mondo degli interessi istintivi è un piccolo mondo, e sorge in mezzo a un mondo grande e possente che presto o tardi lo ridurrà in rovine. Se non sappiamo allargare i nostri interessi così da abbracciare tutto il mondo esterno, rimaniamo come una guarnigione in una fortezza assediata, sapendo che il nemico ci impedisce la fuga e che alla fine la resa sarà inevitabile. In una tale vita non vi è pace, ma lotta incessante fra l'insistenza del desiderio e la debolezza del volere. In un modo o nell'altro, se vogliamo che la nostra vita sia grande e libera, dobbiamo sfuggire a questa prigionia e a questa lotta.

Uno dei modi per sfuggire è quello della contemplazione filosofica. La contemplazione filosofica, abbracciando ogni cosa in un'unica visione, non divide il mondo in due campi ostili — amici e nemici, favorevole e avverso, buono e cattivo — ma lo vede imparzialmente nel suo complesso. Quando è pura, la contemplazione filosofica non mira a provare che il resto dell'universo è affine all'uomo. Ogni acquisto di conoscenza è un allargamento dell'io, ma questo allargamento si raggiunge meglio quando non lo si cerchi espressamente. Lo si ottiene quando opera solo il desiderio di conoscenza, con uno studio che non desidera in anticipo che i suoi oggetti abbiano questo o quel carattere, ma adatta l'io ai caratteri che trova nei suoi oggetti. Questo allargamento dell'io non lo si ottiene quando, prendendo l'io così com'è, cerchiamo di dimostrare che il mondo è tanto simile a quest'io che è possibile conoscerlo senza ammettere ciò che all'io sembra estraneo. Il desiderio di una simile dimostrazione è una forma di rivendicazione, e, come ogni rivendicazione, è un ostacolo a quell'accrescimento dell'io che appunto è desiderato, e di cui l'io sa di essere capace. La rivendicazione, nella speculazione filosofica come altrove, vede il mondo come un mezzo per raggiungere i propri fini privati; così attribuisce al mondo minor valore che all'io, e l'io pone limiti alla grandezza dei suoi beni. Nella contemplazione, al contrario, partiamo dal non-io, e la sua grandezza allarga anche i confini dell'io; grazie all'infinità dell'universo, la mente che lo contempla partecipa di quell'infinità.

Per questa ragione, la grandezza dell'animo non è favorita da quelle filosofie che assimilano l'universo all'uomo. La conoscenza è un modo di unione dell'io col non-io; come tutte le unioni, è indebolita dal predominio di uno dei due termini, e quindi da qualsiasi tentativo di forzare l'universo a conformarsi con ciò che noi troviamo in noi stessi. Vi è una diffusa tendenza fra i filosofi ad affermare che l'Uomo è la misura di tutte le cose, che la verità è fatta dall'uomo, che spazio e tempo e il mondo degli universali sono proprietà della mente, e che, ammesso che vi sia qualcosa non creato dalla mente, è inconoscibile e di nessuna importanza per noi. Questa opinione, se le discussioni condotte fin qui sono corrette, è errata; e per di più, ha l'effetto di spogliare la contemplazione filosofica di tutto ciò che le dà valore, perché la incatena all'io. Ciò che essa chiama conoscenza non è l'unione con il non-io, ma un insieme di pregiudizi, abitudini e desideri che stendono un velo impenetrabile fra noi e il mondo al di là. L'uomo che si compiace di una tale teoria della conoscenza è simile all'uomo che non esce mai dalla cerchia familiare per paura di scoprire che la sua parola non è legge.

La vera contemplazione filosofica, invece, trova la propria soddisfazione in ogni allargamento del non-io, in tutto ciò che ingrandisce gli oggetti contemplati e per conseguenza il soggetto che li contempla. Nella contemplazione tutto ciò che è personale o privato, tutto ciò che dipende dall'abitudine, dall'interesse personale o dal desiderio, snatura l'oggetto, e quindi indebolisce l'unione cercata dall'intelletto. Creando così una barriera fra

soggetto e oggetto, tali cose personali e private diventano una prigione per l'intelletto. L'intelletto libero vuole vedere come potrebbe vedere Dio, senza un *hic* e un *nunc*, senza speranze né timori, senza le pastoie delle credenze convenzionali e dei pregiudizi tramandati, calmo, spassionato, col solo ed esclusivo desiderio di conoscenza — una conoscenza tanto impersonale, tanto puramente contemplativa quale è possibile ad un uomo di raggiungere. Quindi, anche, l'intelletto libero attribuirà maggior valore alla conoscenza astratta e universale, in cui non entrano gli accidenti della storia privata, che non alla conoscenza data dai sensi, e dipendente, come una tale conoscenza dev'essere, da un punto di vista personale e esclusivo e da un corpo i cui organi sensoriali snaturano tanto quanto rivelano.

La mente che si è abituata alla libertà e imparzialità della contemplazione filosofica conserverà qualcosa di questa libertà e imparzialità nel mondo dell'azione e del sentimento. Vedrà i propri scopi e desideri come parti del tutto, e li perseguirà senza accanimento, vedendoli come frammenti infinitesimali in un mondo di cui tutto il resto non è toccato dall'azione di nessun uomo. L'imparzialità che nella contemplazione si manifesta come puro desiderio di verità, è quella stessa qualità della mente che nell'azione si manifesta come giustizia, e nel sentimento come quell'amore universale che si rivolge a tutti e non solo a coloro che si giudicano utili o ammirevoli. Così la contemplazione ingrandisce non soltanto gli oggetti dei nostri pensieri, ma anche gli oggetti delle nostre azioni e dei nostri affetti: fa di noi altrettanti cittadini dell'universo, e non solo di un'unica città cinta di mura e in guerra con tutto il resto del mondo. In quest'essere cittadino dell'universo consiste la vera libertà dell'uomo, e la sua liberazione dalla schiavitù delle meschine speranze e timori.

Dunque, per riassumere questa discussione sul valore della filosofia: la filosofia va studiata non per amore delle precise risposte alle domande che essa pone, poiché nessuna risposta precisa si può, di regola, conoscere per vera, ma piuttosto per amore delle domande stesse; perché queste domande allargano la nostra concezione di ciò che è possibile, arricchiscono la nostra immaginazione e intaccano l'arroganza dogmatica che preclude la mente alla speculazione; ma soprattutto perché, grazie alla grandezza dell'universo che la filosofia contempla, anche la mente diviene grande, ed è resa capace di quella unione con l'universo che costituisce il suo massimo bene.

*Fine*



### Nota bibliografica

Chi desideri acquistare una conoscenza elementare della filosofia troverà più facile e nello stesso tempo più utile leggere alcune opere dei grandi filosofi, che non cercare un panorama d'insieme nei manuali. Si raccomandano particolarmente queste:

PLATONE, *La Repubblica* (specialmente il VI e il VII libro). [Trad. italiana: (*Il Clitofonte e*) *la Repubblica*, di F. Sartori, Bari, 1949]

RENE' DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia* (1641). [Trad. italiana: *Meditazioni filosofiche*, di A. Tilgher, Bari, 1949]

BARUCH SPINOZA, *Ethica ordine geometrico demonstrata* (1677). [Trad. italiana : *Etica*, di Sossio Giametta, Torino, 1959]

GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ, *Monadologie* (1714). [Traduzione italiana : *La Monadologia*, di G. de Ruggiero, Bari, 1948]

GEORGE BERKELEY, *Three Dialogues between Hylas and Philonous* (1713). [Trad. italiana: (*Trattato sui principi della conoscenza umana e*) *Dialoghi tra Hylas e Filonous*, di M. M. Rossi, Bari, 1955]

DAVID HUME, *An Inquiry concerning Human Understanding* (1748). [Trad. italiana: *Trattato sull'intelletto umano*, di A. Carlini, Bari, 1926]

IMMANUEL KANT, *Prolegomena zu einer jeden kunftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten kon-nen* (1783). [Trad. italiana : *Prolegomeni a ogni metafisica futura*, di A. Oberdorfer, Lanciano, 1914]

## ***Indice***

Pagina 5	<i>Prefazione.</i>
7	<i>I. Apparenza e realtà.</i>
19	<i>II. L'esistenza della materia.</i>
31	<i>III. La natura della materia.</i>
43	<i>IV. L'idealismo.</i>
54	<i>V. Conoscenza per esperienza diretta e conoscenza per descrizione.</i>
71	<i>VI. L'induzione.</i>
83	<i>VII. La conoscenza dei principi generali.</i>
97	<i>VIII. Come è possibile la conoscenza a priori.</i>
108	<i>IX. Il mondo degli universali.</i>
120	<i>X. Ciò che sappiamo degli universali.</i>
132	<i>XI. La conoscenza per intuizione.</i>
141	<i>XII. Vero e falso.</i>
155	<i>XIII. Conoscenza, errore e opinione probabile.</i>
167	<i>XIV. I limiti della conoscenza filosofica.</i>
181	<i>XV. Il valore della filosofia.</i>
192	<i>Nota bibliografica.</i>