

In Thomas Reid, *Saggio sulla memoria*, Milano-Udine, Mimesis, 2013

La teoria della memoria di Reid in contesto

Andrea Guardo

La filosofia di Reid, dopo essere stata, quantomeno nei paesi anglofoni, una delle componenti principali della coscienza filosofica collettiva tra la fine del diciottesimo e la fine del diciannovesimo secolo, è, per varie ragioni, lentamente uscita dal canone¹ e solo recentemente il pensatore scozzese è tornato a essere visto come una delle figure chiave della filosofia dell'epoca moderna². Anche durante il suo periodo di purgatorio fuori dal canone l'opera di Reid ha però continuato a influenzare gli sviluppi della riflessione filosofica. Reid è, per esempio, uno dei principali riferimenti storici di quei filosofi che, a partire dalla seconda metà del secolo scorso, hanno cercato di rendere conto del libero arbitrio in termini di *agent causation*. Ma l'influenza reidiana è stata forte soprattutto in epistemologia, dove il filosofo scozzese è uno dei numi tutelari degli approcci affidabilisti³. La stessa dimostrazione mooreana dell'esistenza del mondo esterno, uno degli episodi più noti e discussi dell'epistemologia novecentesca, è stata probabilmente ispirata dai lavori di Reid⁴.

È particolare, ma tutt'altro che difficile da spiegare, che Reid sia oggi visto più che altro come un epistemologo. È particolare perché, per quanto sia innegabile che Reid avesse delle idee intorno alla natura della conoscenza che, per il tempo, erano in un certo senso rivoluzionarie, queste

¹ Vd. Nicholas Wolterstorff, *Thomas Reid and the Story of Epistemology*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2001, prefazione, pagg. IX-X.

² Vd. Andy Hamilton, "*Scottish Commonsense*" about Memory – A Defence of Thomas Reid's Direct Knowledge Account, § IV, pag. 242, in *Australasian Journal of Philosophy*, vol. LXXXI, 2003, pagg. 229-245.

³ Per delle (a mio avviso non molto convincenti) considerazioni contro la diffusa lettura affidabilista dell'epistemologia di Reid vd. "*Scottish Commonsense*" about Memory, cit., § II, pag. 238. A prescindere dal fatto che Reid debba o meno venire etichettato come "affidabilista", è comunque innegabile che gli epistemologi affidabilisti l'abbiano letto in questo modo.

⁴ Vd. John Greco, *How to Reid Moore*, in *The Philosophical Quarterly*, vol. LII, 2002, pagg. 544-563.

idee non sono praticamente mai in primo piano nei suoi lavori⁵: esse costituiscono piuttosto lo sfondo delle considerazioni metafilosofiche che Reid inserisce nel contesto della sua trattazione di un altro problema, un problema che appartiene non all'epistemologia bensì alla filosofia della mente. Il problema in questione è il problema di “spiegare” (le virgolette sono rese necessarie dalla peculiarità della “spiegazione” reidiana) come sia possibile che la nostra esperienza, nel senso più ampio del termine, abbia il senso di un'esperienza di oggetti relativamente stabili e strutturati, che abitano un mondo indipendente dalla nostra mente. Com'è possibile, è questa la domanda, che – benché vi sia un senso in cui la nostra mente ha a che fare esclusivamente con una serie di entità mentali, semplici e fuggevoli – i nostri pensieri, credenze, percezioni, ecc... abbiano, almeno apparentemente, come oggetti gli oggetti stabili, strutturati e tutt'altro che meramente mentali del mondo di tutti i giorni?⁶

È nel contesto della sua trattazione di questo problema, cui penso ci possiamo tranquillamente riferire come al “problema dell'intenzionalità”⁷, che bisogna vedere la teoria reidiana della memoria. Visto che però Reid discute la questione dell'intenzionalità soprattutto in relazione alla percezione, questo ci porterà a trattare diffusamente delle sue idee su questo argomento. Contestualmente, ci troveremo a dover analizzare le principali assunzioni dell'epistemologia di Reid, così come le sue posizioni metafilosofiche. Non discuterò invece le varie ramificazioni della teoria reidiana della memoria, a partire dalla sua nota trattazione dell'identità personale, che, in ogni caso, è di per sé piuttosto esplicita e non dovrebbe creare eccessive difficoltà al lettore⁸.

⁵ Vd. *Thomas Reid and the Story of Epistemology*, cit., cap. I, § 1 (Entering Reid's Thought), pagg. 2-3.

⁶ Vd. *Thomas Reid and the Story of Epistemology*, cit., cap. I, § 1, pagg. 4-9 e § 2 (What Reid Means by “Conception”), pagg. 9-11.

⁷ Quest'etichetta è stata ovviamente usata per riferirsi anche ad altre, differenti, difficoltà, come, per esempio, il problema di spiegare come sia possibile che i nostri stati mentali abbiano, in generale, un contenuto (si noti che nel momento in cui questo contenuto viene concepito in termini di condizioni di correttezza il problema in questione va a saldarsi, come nel caso di McDowell, con il problema di spiegare come sia possibile che il mondo riesca a rendere corretti o scorretti i nostri stati mentali). L'utilizzo che qui faccio dell'espressione è però, credo, quello storicamente più corretto.

⁸ Per un'analisi di questa componente del saggio di Reid vd. René Van Woudenberg, *Reid on Memory and the Identity of Persons*, § II, in Terence Cuneo, René Van Woudenberg, *The Cambridge Companion to Thomas Reid*, Cambridge-New York, Cambridge

Iniziamo quindi con quello che Reid ha da dire a proposito delle nostre facoltà percettive. Allo scopo, è necessario prendere le mosse dal principale obiettivo polemico di Reid, ossia dalla teoria delle idee⁹. Nell'interpretazione di Reid¹⁰, il nocciolo della teoria sta nell'assunzione che tutto quello che può essere presente alla mente sono oggetti mentali, entità che esistono solo "nella" mente e che vengono chiamate "idee". A volte i teorici delle idee inseriscono nel novero delle cose che possono essere presenti alla mente anche la mente stessa e i suoi stati: percezioni, credenze, pensieri e così via. La teoria tende però a confondere tra stati e oggetti mentali e, in effetti, le idee sono in genere concepite sul modello degli stati mentali corrispondenti: un esempio paradigmatico di idea potrebbe essere una versione ipostatizzata di una fuggevole e isolata sensazione di rosso. Inoltre, nella sua versione più coerente la teoria esclude la possibilità che la nostra mente, con tutte le sue operazioni, possa essere presente a se stessa. A quest'ultimo proposito può essere interessante dare un'occhiata ai seguenti passaggi, in cui Reid discute la teoria di Berkeley:

Sebbene nel suo *Trattato sui principi della conoscenza umana* (1710) egli dichiara che gli unici oggetti della conoscenza sono le idee [...] tuttavia, nel corso dell'opera, ammette che esistono certi oggetti della conoscenza che non sono idee [...]. Questi oggetti [...] sono le nostre menti e le loro diverse operazioni, le altre menti finite e la Mente Suprema. [...] Uno spirito, o mente, è l'unica sostanza o sostegno dove gli esseri che non pensano, o idee, possono esistere; è quindi evidentemente assurdo che la sostanza che sorregge o percepisce le idee debba essere essa stessa un'idea o qualcosa di simile¹¹.

Questa dottrina delle idee è molto diversa da quella formulata da Locke. Nel sistema di quest'ultimo non abbiamo conoscenza se non abbiamo idee. Ogni pensiero ne ha una come oggetto immediato, mentre nel sistema di Berkeley gli oggetti più importanti sono noti senza idee. [...] Dobbiamo rendere giustizia a Malebranche e

University Press, 2004. Per un'introduzione generale alla teoria della memoria di Reid vd. invece Rebecca Copenhaver, *Thomas Reid's Theory of Memory*, in *History of Philosophy Quarterly*, vol. XXIII, 2006, pagg. 171-189.

⁹ Vd. *Thomas Reid and the Story of Epistemology*, cit., cap. II, pag. 23.

¹⁰ Vd. *Thomas Reid and the Story of Epistemology*, cit., cap. II, § 1 (The Way of Ideas), pagg. 24-26.

¹¹ Thomas Reid, *Saggi sui poteri intellettuali dell'uomo* (1785), saggio I (I poteri dipendenti dai sensi esterni), cap. XI, pagg. 416-417, in Thomas Reid, *Ricerca sulla mente umana e altri scritti*, Torino, UTET, 1975.

riconoscere che su questo, come su molti altri punti, è vicino a Berkeley più di quanto questi sembri ammettere¹².

Locke aveva insegnato che tutti gli oggetti immediati della conoscenza umana sono idee nella mente. Berkeley, muovendo da questo principio, dimostrò con grande facilità che il mondo materiale non esiste e non reputò questa soluzione una grave perdita, ma un grosso vantaggio per la filosofia e la religione. Tuttavia il vescovo di Cloyne, come si addiceva al suo stato, voleva salvare il mondo spirituale. [...] Hume non mostra questa parzialità a favore del mondo spirituale. Egli adotta la teoria delle idee in tutte le sue implicazioni e ne trae la conseguenza che nell'universo ci sono soltanto impressioni e idee¹³.

Su quest'assunzione i teorici delle idee innestano poi altre componenti, come la distinzione tra qualità primarie e secondarie¹⁴. Due sono però le componenti aggiuntive più importanti. In primo luogo, il fatto che certe idee siano presenti alla mente genera delle credenze corrispondenti, in particolare credenze intorno al fatto che alla mia mente è ora presente questa o quell'idea. In secondo luogo, queste credenze sono giustificate dall'occorrenza delle idee relative e sono, pertanto, casi di conoscenza.

Ora, dovrebbe essere chiaro che, in un contesto teorico di questo tipo, sorge piuttosto naturalmente il problema di rendere conto di come sia possibile che i nostri episodi percettivi abbiano come loro oggetti, almeno a volte, degli oggetti che mentali non sono. Anzi: com'è possibile che i nostri episodi percettivi abbiano anche solo apparentemente come loro oggetti degli oggetti che mentali non sono? Come può la nostra esperienza percettiva avere il senso di un'esperienza di un qualcosa di non mentale? E su questo problema, ovviamente, se ne innestano altri, corrispondenti alle componenti aggiuntive della teoria delle idee di cui sopra. Com'è possibile avere credenze che vertono su di un mondo non privato ma pubblico, un mondo non mentale popolato di oggetti ben più complessi delle idee, di oggetti che, inoltre, mantengono una loro propria identità nel tempo? E com'è possibile

¹² *Saggi sui poteri intellettuali dell'uomo*, cit., saggio I, cap. XI, pag. 417.

¹³ *Saggi sui poteri intellettuali dell'uomo*, cit., saggio I, cap. XII, pag. 426. L'ultima affermazione è, ovviamente, altamente questionabile: si potrebbe infatti obiettare che tutto quello che Hume vuole sostenere è che la nostra credenza nell'esistenza di qualcosa di diverso da impressioni e idee, vera o falsa che sia, è irrazionale (ossia che lo scetticismo di Hume sarebbe, per parlare propriamente, una forma di scetticismo epistemico).

¹⁴ Vd. *Thomas Reid and the Story of Epistemology*, cit., cap. II, § 1, pagg. 30-31. Per una trattazione dell'analisi reidiana della distinzione vd. *ibidem*, cap. V, § 2 (Difference between Primary and Secondary Qualities).

che queste credenze siano non solo accidentalmente vere, ma bensì anche giustificate? Com'è possibile che, a prescindere dalla questione di quale sia esattamente il legame tra le nozioni di credenza vera giustificata e di conoscenza, la percezione ci offra conoscenza di un simile mondo non mentale quando tutto quello che può essere presente alla mente sono le nostre idee?¹⁵

Sono questi, ovviamente, dei problemi scettici. Concentriamoci, a titolo di esempio, sull'ultimo di questi problemi. La sfida, qui, è quella di rispondere a uno scettico che ci chiede di ricostruire l'intero edificio della nostra conoscenza sulla base di conoscenze di un tipo molto particolare, ossia sulla base delle conoscenze che ci vengono fornite da due delle nostre facoltà: la coscienza e la ragione. La coscienza ci fornisce conoscenze intorno alle nostre idee, la ragione ci fornisce invece conoscenze intorno agli universali e, in particolare, conoscenze circa la validità di certi schemi di inferenza. La sfida è quella di ricostruire le nostre altre supposte conoscenze, e in particolare le nostre supposte conoscenze intorno al mondo esterno, deducendole, per mezzo degli schemi di inferenza fornitici dalla ragione, dalle conoscenze intorno al mondo interno forniteci dalla coscienza¹⁶.

Problemi del tutto analoghi sorgono in relazione alla memoria. Per i teorici delle idee l'oggetto della memoria sono idee, le credenze coinvolte nella memoria vertono su idee e quando la memoria ci offre delle conoscenze queste conoscenze sono, ancora una volta, intorno al mondo delle idee. Com'è allora possibile che il nostro ricordare possa avere anche solo il senso di un episodio mentale diretto a un qualcosa di esterno? Com'è possibile che le credenze relative possano vertere non sul mondo mentale e privato delle idee, bensì su quello pubblico e decisamente non mentale della nostra esperienza quotidiana? Com'è possibile, infine, che la memoria ci offra conoscenze sullo stato passato del mondo?

E veniamo a Reid. Reid non nega che la ragione, intesa come quella facoltà che ci offre conoscenza degli universali e delle loro relazioni, ricopra un ruolo del tutto particolare nell'insieme delle nostre facoltà conoscitive¹⁷.

¹⁵ Vd. *Thomas Reid and the Story of Epistemology*, cit., cap. II, § 1, pagg. 26-32.

¹⁶ Vd. *Thomas Reid and the Story of Epistemology*, cit., cap. VIII, § 1 (Reid's Skeptic), pag. 186 e § 2 (Foundationalism), pagg. 189-191.

¹⁷ Vd. *Thomas Reid and the Story of Epistemology*, cit., cap. VIII, § 7 (The Upshot), pagg. 212-213.

Nega però che un problema scettico come quello delineato sopra con riferimento alla percezione sia impostato nel modo corretto e che sia davvero dovere di ogni filosofo che si rispetti trovare una via d'uscita da questo tipo di difficoltà. Secondo Reid, Berkeley e, soprattutto, Hume hanno mostrato al di là di ogni ragionevole dubbio che, così impostato, il problema è semplicemente irrisolvibile: se accettiamo le premesse dello scettico, lo scetticismo è l'unico esito possibile, l'unica posizione coerente e teoreticamente rispettabile. Detto altrimenti: non è possibile ricostruire la nostra conoscenza del mondo esterno sulla base della nostra conoscenza del mondo interno e della nostra conoscenza della validità di certi schemi di inferenza; non è possibile dimostrare l'affidabilità delle nostre altre facoltà sulla sola base dell'assunzione che coscienza e ragione sono effettivamente facoltà affidabili e non sistematicamente ingannevoli. Ma è questo un problema? Posto che non possiamo dimostrare l'affidabilità della percezione sulla sola base dell'assunzione che coscienza e ragione sono affidabili, la domanda è: dovremmo essere in grado di provare un simile risultato? Il compito che lo scettico ci propone, così com'è formulato, è impossibile da assolvere. Questo mostra forse che c'è qualcosa che non va nelle nostre facoltà conoscitive, qualcosa d'intrinsecamente insoddisfacente nel modo in cui siamo fatti? O non è, magari, soltanto il sintomo che le assunzioni che stanno dietro la sfida dello scettico sono ingiustificate? La risposta di Reid è estremamente chiara: tutto quello che gli esiti scettici della riflessione di Hume mostrano è che i presupposti in senso lato fondazionalisti della teoria delle idee sono illegittimi. Ma vediamo di esaminare la questione un po' più da vicino.

Secondo Reid, dietro alla teoria delle idee sta il desiderio di dare una spiegazione causale della percezione¹⁸, una spiegazione che, soprattutto, soddisfi due requisiti che, come del resto la stessa teoria delle idee, Reid fa risalire al mondo greco:

Ci sono due pregiudizi che, a mio avviso, hanno dato origine alla teoria delle idee in tutte le forme in cui è apparsa da duemila anni a questa parte; e benché non trovino sostegno nei dettami naturali delle nostre facoltà e neppure nella riflessione attenta alle loro operazioni, essi possono venire accolti dai filosofi che si lasciano sedurre dall'analogia. Per il *primo* di tali pregiudizi, in tutte le operazioni intellettuali

¹⁸ Vd. *Thomas Reid and the Story of Epistemology*, cit., cap. II, § 2 (Reid's Diagnosis of What Led to the Way of Ideas), pagg. 35-36.

deve esistere un rapporto immediato fra la mente e il suo oggetto, in modo che l'una possa agire sull'altro; per il *secondo* pregiudizio, in tutte le operazioni intellettuali deve esserci un oggetto che esiste realmente mentre lo pensiamo, o, come dicono alcuni filosofi, ciò che non è non può essere intelligibile¹⁹.

Questi principi hanno indotto i filosofi a pensare che in ogni atto della memoria, della concezione o della percezione, ci sono due oggetti, l'uno immediato, l'idea, la specie, la forma, e l'altro mediato o esterno. L'uomo comune conosce solo un oggetto che, nella percezione, è qualcosa di esterno che esiste, nella memoria qualcosa che è esistito e nella concezione può essere qualcosa che non è mai esistito. Ma l'oggetto immediato dei filosofi, l'idea, si dice che esiste ed è percepito in tutte queste operazioni. Questi principi hanno non solo condotto i filosofi a suddividere gli oggetti in due tipi, mentre gli altri non ne riconoscono che uno; li hanno anche spinti a ridurre le tre operazioni suddette a una sola consistente nella percezione delle idee²⁰.

La promessa di una spiegazione della percezione di questo tipo, unita al fatto che essa sembra non solo in grado di rendere conto delle percezioni ingannevoli ma anche in armonia col realismo scientifico di stampo galileiano (con la sua reclusione delle qualità secondarie nell'ambito della mera apparenza), rende senza dubbio la teoria delle idee un'opzione dotata di un certo qual fascino. A questo fascino, però, secondo Reid dobbiamo resistere, anche e soprattutto perché i due requisiti di cui sopra sono, per l'appunto, illegittimi, il risultato di un'eccessiva fiducia nel ragionamento analogico²¹. In effetti, Reid ritiene che una spiegazione di questo tipo non sia nemmeno una vera spiegazione:

[...] le idee non fanno capire meglio nessuna operazione mentale, anche se probabilmente sono state inventate e poi accettate a questo scopo. Non sappiamo come percepiamo le cose lontane, come ricordiamo quelle passate, come immaginiamo quelle che non esistono. Le idee nella mente sembrano poter spiegare tutte queste operazioni. Tramite le idee queste vengono ridotte a un'unica operazione, a una specie di sentimento o di percezione immediata delle cose presenti e a contatto con il percipiente. Questo *feeling* ci è tanto familiare che pensiamo non abbia bisogno

¹⁹ *Saggi sui poteri intellettuali dell'uomo*, cit., saggio II (La concezione), cap. II, pagg. 540-541.

²⁰ *Saggi sui poteri intellettuali dell'uomo*, cit., saggio II, cap. II, pag. 542.

²¹ Per una trattazione più ampia di questa parte della critica di Reid vd. *Thomas Reid and the Story of Epistemology*, cit., cap. III, § 4 (The Principles Unacceptable), sezione che contiene anche un'utile discussione del nominalismo, in un certo senso bolzaniano, di Reid.

di spiegazione, ma serve anzi a spiegare le altre operazioni. Ma questa percezione immediata è un fenomeno difficile da comprendere come ciò che dovrebbe servire a spiegare²².

Il fatto che in realtà non spieghi nulla non è però l'unico problema della teoria delle idee²³. Un altro punto su cui Reid insiste è che non esiste un'adeguata evidenza a supporto della tesi che le idee, così come vengono descritte da Locke, Berkeley, Hume ecc... (il discorso sarebbe un po' diverso per Cartesio), effettivamente esistono. Si badi bene: Reid non sostiene che non abbiamo buone ragioni per credere nell'esistenza delle sensazioni coinvolte nella percezione, concepite, secondo l'ortodossia avverbialista, come stati mentali del soggetto percipiente (essere coscienti di queste sensazioni è senza dubbio un'ottima ragione per credere nella loro esistenza); quello che nega è che ci siano buone ragioni per credere nell'esistenza di oggetti mentali, in qualche modo analoghi a queste sensazioni e "raffiguranti" gli oggetti esterni²⁴.

Questo duplice ordine di considerazioni, ispirato dalle *regulae philosophandi* di Newton, permette a Reid di rispondere a un certo numero di argomenti scettici strettamente legati alla teoria delle idee. Si prendano in considerazione, per esempio, i due argomenti che seguono²⁵. Il primo è il *No Possible Conception Argument*:

²² *Saggi sui poteri intellettuali dell'uomo*, cit., saggio I, cap. XIV, pagg. 448-449. Per la teoria della spiegazione di Reid vd. *ibidem*, cap. VI, pagg. 367-368.

²³ Per una trattazione più ampia di questo punto vd. *Thomas Reid and the Story of Epistemology*, cit., cap. III, § 1 (Nothing Explained). In questo contesto hanno una qualche importanza anche le posizioni di Reid sulla causalità, per cui vd. *ibidem*, § 2 (No Causal Efficacy in Nature) e § 5 (The Mind as Active) e Rebecca Copenhaver, *Is Thomas Reid a Mystician?*, § 1, pagg. 455-456, in *Journal of the History of Philosophy*, vol. XLIV, 2006, pagg. 449-466.

²⁴ Vd. *Thomas Reid and the Story of Epistemology*, cit., cap. II, § 2, pagg. 36-37 e cap. IV, § 1 (Against Using Reflective Images as the Model for Thinking about Perception). Tra l'altro, si noti che non appena abbandoniamo la vista per concentrarci sugli altri sensi inizia a diventare decisamente poco chiaro in che cosa le immagini mentali in questione dovrebbero consistere (vd. *Saggi sui poteri intellettuali dell'uomo*, cit., saggio I, cap. IV, pag. 358). Per il concetto reidiano di sensazione vd. Thomas Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man*, University Park, Pennsylvania State University Press, 2002, saggio I, cap. I, pag. 36.

²⁵ Vd. John Greco, *Reid's Reply to the Skeptic*, § I, A, pagg. 136-138, in *The Cambridge Companion to Thomas Reid*, cit. L'articolo riprende un lavoro precedente, ossia John Greco, *Reid's Critique of Berkeley and Hume: What's the Big Idea?*, in *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LV, 1995, pagg. 279-296.

Prima premessa: solo ciò che somiglia a un'idea nella nostra mente può essere oggetto del nostro pensiero.

Seconda premessa: ma solo un'idea può somigliare a un'idea.

Lemma: pertanto gli oggetti esterni non possono essere oggetto del nostro pensiero.

Terza premessa: ma possiamo avere conoscenza solo di ciò che può essere oggetto del nostro pensiero.

Conclusione: pertanto non possiamo avere conoscenza degli oggetti esterni.

Il secondo è invece il *No Mediate Object Argument*:

Prima premessa: l'unico possibile oggetto immediato del nostro pensiero sono le nostre idee.

Seconda premessa: ma non esistono oggetti del pensiero che non siano oggetti immediati del pensiero²⁶.

Lemma: pertanto l'unico possibile oggetto del nostro pensiero sono le nostre idee.

Terza premessa: ma possiamo avere conoscenza solo di ciò che può essere oggetto del nostro pensiero.

Quarta premessa: e gli oggetti esterni non sono idee.

Conclusione: pertanto non possiamo avere conoscenza degli oggetti esterni.

Una rapida ispezione delle loro premesse dovrebbe essere sufficiente per rendersi conto che entrambi gli argomenti dipendono dalla teoria delle idee. Pertanto, se la critica di Reid è corretta, simili argomenti possono venire tranquillamente accantonati. Esistono però argomenti scettici in qualche modo analoghi a questi il cui legame con la teoria delle idee è più tenue e che non possono venire respinti semplicemente respingendo la teoria in questione. Un argomento di questo tipo è il *No Good Inference Argument*²⁷:

Prima premessa: la conoscenza è o immediata o mediata (ossia inferita da altre conoscenze).

Seconda premessa: ma tutta la nostra conoscenza immediata verte su entità mentali (siano esse idee o sensazioni).

Lemma: pertanto l'unico modo in cui possiamo avere conoscenza degli oggetti esterni è tramite inferenza da conoscenze che vertono su entità mentali.

²⁶ Questa è una premessa che Reid stesso accetta. Qui mi limito a notare che non condivido la spiegazione di Wolterstorff (*Thomas Reid and the Story of Epistemology*, cit., cap. VI, pagg. 135-136) del perché la accetta.

²⁷ Vd. *Reid's Reply to the Skeptic*, cit., § II, pag. 143.

Terza premessa: ma non c'è nessuna inferenza legittima da conoscenze che vertono su entità mentali alle nostre credenze sugli oggetti esterni.

Conclusione: pertanto non possiamo avere conoscenza degli oggetti esterni.

Qui l'assunzione chiave è che tutta la nostra conoscenza immediata verte su entità mentali. A differenza degli argomenti precedenti, però, il *No Good Inference Argument* non presuppone che le entità mentali in questione siano idee; in particolare, l'argomento non presuppone né che queste entità mentali debbano essere oggetti, piuttosto che stati mentali del soggetto percipiente, né che esse rimandino agli oggetti esterni "raffigurandoli". Le entità mentali in questione potrebbero tranquillamente essere quelle sensazioni di cui Reid, come abbiamo visto, non nega assolutamente l'esistenza. È quindi chiaro che, per rispondere a un argomento di questo tipo, Reid non può limitarsi a respingere la teoria delle idee. Serve qualcosa di più. Ora, questo qualcosa di più viene fornito, nel sistema di Reid, da un lato dalla sua analisi della percezione e dall'altro dalla sua metafilosofia (con annesse assunzioni epistemologiche). È a queste componenti della posizione reidiana che dobbiamo quindi ora rivolgerci.

L'aspetto che qui più ci interessa della teoria di Reid è la tesi che la percezione ha come oggetto non idee, bensì oggetti esterni. Le sensazioni sono, in un certo senso, tutto ciò con cui abbiamo a che fare direttamente nella percezione²⁸, ma questo non vuol dire che esse siano il suo oggetto.

Se subisco la puntura di uno spillo, il dolore che provo è una sensazione? Indubbiamente. [...] Ma lo spillo è anch'esso una sensazione? Sono obbligato a rispondere che non è una sensazione e non ha alcuna somiglianza con essa. Lo spillo ha una lunghezza, uno spessore, una figura e un peso determinati. Una sensazione non possiede nessuna di queste qualità. [...] Tuttavia lo spillo è un oggetto sensibile; e sono certo che percepisco la sua forma e la sua durezza con i miei sensi, come sono sicuro di provare dolore quando ne vengo punto²⁹.

²⁸ In realtà, Reid ritiene che ci siano delle eccezioni. È inoltre il caso di notare, in primo luogo, che la mia descrizione della teoria di Reid andrebbe leggermente modificata per tenere conto delle sue osservazioni intorno alle nostre capacità percettive acquisite (vd. *Reid's Reply to the Skeptic*, cit., § II, pagg. 146-147) e, in secondo luogo, che qui sto deliberatamente ignorando un certo numero di questioni, come per esempio le difficoltà dell'approccio di Reid con i casi di allucinazione (vd. *Thomas Reid and the Story of Epistemology*, cit., cap. V, § 5 (Reid's Analysis of Hallucinatory Phenomena), pagg. 128-129).

²⁹ *Saggio sui poteri intellettuali dell'uomo*, cit., saggio I, cap. XI, pag. 421.

Quello che accade quando esercitiamo le nostre facoltà percettive non è che percepiamo delle sensazioni, per poi passare, tramite inferenza, a quegli oggetti esterni che le sensazioni in questione in qualche modo “raffigurano”: il passaggio all’oggetto esterno, nella misura in cui di passaggio si può parlare, è immediato, diretto, un passaggio che avviene semplicemente perché siamo fatti in un certo modo, perché siamo “costruiti” così³⁰. Percependo, noi ci troviamo ad avere credenze non su di un mondo mentale e privato, bensì su di un mondo pubblico e indipendente dalla mente³¹, e nella misura in cui queste credenze raggiungono lo status di conoscenze la percezione ci fornisce una conoscenza immediata del mondo esterno³².

Considerazioni del tutto analoghe sono valide, secondo Reid, nel caso della memoria. La teoria delle idee postula l’esistenza di entità per cui non abbiamo nessuna evidenza, ma anche se dovessero esistere queste entità non sarebbero in grado di spiegare la memoria più di quanto non siano in grado di spiegare la percezione. L’oggetto della memoria è in realtà un oggetto esterno; le credenze relative vertono quindi sul mondo esterno e nella misura in cui la memoria ci fornisce delle conoscenze esse sono conoscenze intorno al mondo esterno³³.

Tornando alla percezione, di percezione si può iniziare a parlare solo nel momento in cui c’è “oggettivazione”, nel momento in cui la nostra esperienza assume il senso di un’esperienza di un mondo indipendente dalla mente³⁴. Di questo processo di oggettivazione Reid dà un’analisi tripartita³⁵,

³⁰ Vd. *Reid’s Reply to the Sceptic*, cit., § II, pagg. 145-147. Si noti che questo aspetto della posizione di Reid ha come corollario il rifiuto della teoria delle idee ed è pertanto di per sé sufficiente a disinnescare anche i primi due argomenti che abbiamo preso in considerazione (vd. *ibidem*, pagg. 147-148).

³¹ Vd. *Thomas Reid and the Story of Epistemology*, cit., cap. IV, § 2 (Reid’s Argument against the Account of Perceptual Beliefs Offered by the Way of Ideas), pagg. 92-95.

³² Vd. *Reid’s Reply to the Sceptic*, cit., § II, pag. 144.

³³ Anche in questo caso, come in quello della percezione, la teoria di Reid sembra poter venir definita “realismo diretto”. Contro l’utilizzo di quest’etichetta vd. però “*Scottish Commonsense*” about Memory, cit., § I, A, pagg. 231-232.

³⁴ Vd. *Thomas Reid and the Story of Epistemology*, cit., cap. V, pagg. 96-97.

³⁵ Non propriamente una definizione, però (vd. James Van Cleve, *Reid’s Theory of Perception*, § III, in *The Cambridge Companion to Thomas Reid*, cit.), né tantomeno una spiegazione. In effetti, una delle differenze principali tra i teorici delle idee e Reid è proprio che per quest’ultimo percezione, memoria, ecc... non possono, in un certo senso, venire spiegate (vd. *Thomas Reid and the Story of Epistemology*, cit., cap. III, § 3 (Philosophical Explanations of Mental Activity), pagg. 63-64 e cap. V, § 3 (Original and Acqui-

nel senso che la sua idea è che, affinché vi sia percezione, devono essere soddisfatte tre condizioni. Innanzitutto, un oggetto esterno deve essere presente alla mente del percipiente; in secondo luogo, il percipiente deve credere che l'oggetto in questione effettivamente esista; infine, questa credenza deve essere non inferenziale³⁶. Generalmente, tanto il fatto che il percipiente si trovi ad avere in mente l'oggetto quanto la relativa credenza hanno come causa prossima il fatto che nella mente del percipiente si è prodotta una certa sensazione, o un certo insieme di sensazioni³⁷. La sensazione non è però l'oggetto della percezione³⁸.

red Perceptions), pag. 116 – per un'analisi delle motivazioni di Reid vd. *Is Thomas Reid a Mysterian?*, cit., § 2).

³⁶ Vd. *Thomas Reid and the Story of Epistemology*, cit., cap. V, § 1 (Objectivation), pag. 101.

³⁷ Vd. per esempio *Thomas Reid and the Story of Epistemology*, cit., cap. V, § 1, pag. 103 e cap. VI, pag. 132. In realtà Reid non dice che la sensazione causa, per esempio, la credenza e parla invece di un rapporto di designazione. Una simile scelta non è però niente altro che un sottoprodotto delle posizioni reidiane sulla causalità e, pertanto, qui ce ne possiamo distaccare (vd. *ibidem*, pagg. 101-102 e 109-110; qui sono in disaccordo con Rebecca Copenhaver, *A Realism for Reid: Mediated but Direct*, § 3 (Reid's Anti-Sensationalism), pag. 72, in *British Journal for the History of Philosophy*, vol. XII, 2004, pagg. 61-74). È inoltre il caso di sottolineare che il ruolo delle sensazioni, per Reid, non è, per così dire, "essenziale" alla percezione (vd. *Reid's Theory of Perception*, cit., § III e *Saggi sui poteri intellettuali dell'uomo*, cit., saggio I, cap. XX, pag. 493).

³⁸ È la teoria di Reid una forma di realismo diretto? Secondo Wolterstorff, probabilmente no. La sua idea, infatti, è che una teoria della percezione può venire etichettata come "realismo diretto" solo se prevede quella che Russell chiama "acquaintance" con gli oggetti esterni e che la teoria di Reid non soddisfa questa condizione (*Thomas Reid and the Story of Epistemology*, cit., cap. VI, pagg. 132-134 e § 3 (Does Perception Yield Acquaintance with the World?), pagg. 147-156), o quantomeno che non la soddisfa in linea generale, bensì solo nel caso della percezione di forma, grandezza e posizione visibile (*ibidem*, § 1 (Perception of Visible Figure, Magnitude, and Position Constitutes the Exception), pagg. 136-138 e 140 e § 3, nota 12, pag. 146; in genere Reid abbrevia "forma, grandezza e posizione visibile" con "forma visibile" – vd. *ibidem*, § 1, nota 6, pag. 139). Secondo Van Cleve, al contrario, ci sono ben tre differenti sensi in cui si può sostenere che Reid è un realista diretto (*Reid's Theory of Perception*, cit., §§ VII-IX; discutendo il terzo di questi sensi Van Cleve prende esplicitamente posizione contro Wolterstorff – a questo proposito vd. anche James Van Cleve, *Review of Nicholas Wolterstorff's Thomas Reid and the Story of Epistemology*, pagg. 407-410, in *Mind*, vol. CXIII, 2004, pagg. 405-416). Secondo Copenhaver (*A Realism for Reid*, cit.), che riprende a questo proposito DeRose (Keith DeRose, *Reid's Anti-Sensationalism and His Realism*, in *The Philosophical Review*, vol. XCVIII, 1989, pagg. 313-348), Reid è invece un realista diretto semplicemente perché nella sua teoria le sensazioni non sono altro che degli intermediari causali. Il fatto, cui a volte si dà eccessiva importanza, che Reid sostenga che le sensazioni sono, per così dire, trasparenti, che sostenga che generalmente esse cadono al di fuori del raggio della nostra attenzione (tanto che, come ha sostenuto Sellars, i concetti relativi appartengono a uno stadio piuttosto avanzato del nostro sviluppo intellettuale), è senza dubbio insuffi-

La percezione è una fonte di conoscenza del mondo esterno tanto quanto la coscienza lo è del mondo interno e, entro certi limiti, tanto quanto la ragione lo è dei suoi oggetti; non c'è pertanto alcun bisogno di renderne conto sulla base di queste ultime³⁹. Tutte e tre le facoltà in questione soddisfano il criterio che una fonte di conoscenza deve soddisfare e che Reid descrive, con qualche esitazione, nel seguente passaggio:

Confesso che, per quanto abbia, come credo, una distinta nozione dei diversi tipi di evidenza già menzionati, e forse anche di alcuni altri che non occorre qui enumerare, non mi riesce di trovare alcuna natura comune alla quale possano ridursi. Mi sembra che essi vadano d'accordo solo in questo, che la natura li ha resi adatti a produrre una credenza nella mente umana: alcuni al massimo grado, che chiamiamo "certezza", e altri in varia misura, a seconda delle circostanze⁴⁰.

Detto altrimenti: una determinata facoltà è una fonte di conoscenza se e solo se è un affidabile sistema di produzione di credenze. E, secondo Reid,

ciente a dimostrare che Reid è un realista diretto (vd. *A Realism for Reid*, cit., § 2 (Direct Realism), pagg. 66-67 e *Reid's Theory of Perception*, cit., § VIII, pagg. 115-116). Ma Reid non si limita a notare che, quando percepiamo, di regola non poniamo alcuna attenzione alle sensazioni relative; sottolinea invece che il ruolo di queste sensazioni è molto diverso da quello che Locke, Berkeley, Hume ecc... attribuiscono alle idee: la relazione che le sensazioni intrattengono con gli oggetti esterni è una relazione esterna, non somiglianza bensì causalità. Ed è questo che fa di Reid un realista diretto. È infine il caso di notare esplicitamente un paio di cose a proposito di quest'ultima tesi, ossia dell'idea che la relazione tra sensazioni e oggetti esterni sia meramente esterna (il gioco di parole è purtroppo inevitabile). In primo luogo, bisogna sottolineare che la tesi è importante anche per un altro aspetto della teoria di Reid, ossia per il suo "nativismo". Infatti, dal momento che sostiene che il legame tra sensazioni e oggetti esterni è puramente causale, Reid non può spiegare il nostro possesso di un concetto come quello di estensione dicendo che esso viene "astratto" dall'esperienza. Qual è dunque l'origine di un simile concetto? La risposta di Reid è che esso è, in un certo senso, innato e si sviluppa nel momento in cui iniziamo ad avere certe sensazioni, sensazioni dalle quali però, come detto, non potrebbe venire astratto (*ibidem*, § V e *Thomas Reid and the Story of Epistemology*, cit., cap. VI, § 3, pag. 151; la teoria è criticata in *Reid's Anti-Sensationalism and His Realism*, cit., § III, C-D e difesa in *Thomas Reid and the Story of Epistemology*, cit., cap. IV, § 1, nota 9, pag. 90). In secondo luogo, è il caso di notare che questa tesi, presa insieme all'analisi reidiana della distinzione tra percezioni originarie e acquisite (vd. *ibidem*, cap. V, § 1, pagg. 98-99 e § 3, pagg. 117-119), tende a far cadere sotto l'etichetta di "percezione" dei casi che, intuitivamente, non vorremmo classificare in questo modo (per un tentativo di risolvere la difficoltà vd. *Reid's Theory of Perception*, cit., § XII, pagg. 127-128).

³⁹ Vd. *Reid's Reply to the Sceptic*, cit., § III, pagg. 148-149 e *Thomas Reid and the Story of Epistemology*, cit., cap. VIII, § 5 (The Sceptics' Injunction Is Arbitrarily Discriminatory), pagg. 198 e 201.

⁴⁰ *Saggi sui poteri intellettuali dell'uomo*, cit., saggio I, cap. XX, pag. 495.

non abbiamo motivo di credere che la percezione sia un sistema di produzione di credenze meno affidabile di coscienza e ragione.

I teorici delle idee hanno ritenuto che fosse compito del filosofo rendere conto dello status epistemologico della percezione sulla sola base di coscienza e ragione. Il loro modo di pensare è diventato così familiare che l'idea che la filosofia non abbia alcun dovere di questo tipo appare sospetto. Ma, almeno secondo Reid, così non è. Il punto è espresso molto chiaramente nel passo che segue, che prendo da un articolo di Keith Lehrer:

Questa posizione non evade alcuna domanda né è dogmatica. È semplicemente buon empirismo. Non si dovrebbe rifiutare nessun tipo di conoscenza empirica sulla sola base di una teoria filosofica o dell'amore della semplicità. Nella ricerca della verità, la semplicità, sostiene Reid, non è una guida affidabile. L'esperienza ci insegna che la natura è complicata⁴¹.

A prescindere dalla questione dello statuto epistemologico della percezione, Reid ritiene ci siano altre due ragioni che dovrebbero indurci a rifiutare l'idea che se dovesse rivelarsi impossibile dimostrare l'affidabilità della percezione sulla base dell'assunzione dell'affidabilità di coscienza e ragione, allora il filosofo dovrebbe abbandonare ogni credenza che sulla percezione si basa. In primo luogo, Reid nota che per qualsiasi essere umano, filosofi compresi, è di fatto impossibile abbandonare le credenze in questione. Lo scettico può dire di non credere nell'esistenza del mondo esterno, ma a meno che l'eccesso di filosofia non abbia intaccato la sua sanità mentale non può davvero liberarsi di questa credenza. E nessuno può avere il dovere di abbandonare delle credenze che, di fatto e non per sua responsabilità, non può abbandonare⁴². In secondo luogo, Reid nota che rifiutare le credenze che riposano sulla percezione porta all'assurdo e che cercare di evitare di cadere nell'assurdo è uno dei criteri che dovrebbero regolare la ricerca filosofica⁴³. Questo secondo punto si collega a un aspetto importante della me-

⁴¹ Keith Lehrer, *Conception without Representation-Justification without Inference: Reid's Theory*, § 1 (Common Sense and First Principles), pag. 152, in *Noûs*, vol. XXIII, 1989, pagg. 145-154.

⁴² Vd. *Thomas Reid and the Story of Epistemology*, cit., cap. VIII, § 4 (We Couldn't Do It if We Tried), pag. 194.

⁴³ Vd. *Thomas Reid and the Story of Epistemology*, cit., cap. VIII, § 6 (The Skeptic Plunges into Absurdity).

tafilosofia di Reid, ossia alla sua teoria del senso comune, e pertanto mi ci soffermerò brevemente.

Nell'opera di Reid ci sono due differenti significati di "senso comune"⁴⁴ che, sfortunatamente, Reid stesso tende a confondere⁴⁵. Qui mi concentrerò su quello che è abbastanza chiaramente il significato principale⁴⁶, ignorando l'altro. Secondo questo significato, il senso comune è costituito da quelle credenze che noi tutti dobbiamo dare per scontate nella vita di tutti i giorni. Ecco alcune di queste credenze:

1. *In primo luogo*, quindi, sostengo, come un primo principio, l'esistenza di tutto ciò di cui ho coscienza⁴⁷.
2. Un altro primo principio è, credo, che i pensieri di cui ho coscienza sono i pensieri di un'entità che chiamo "me stesso", "la mia mente", "la mia persona"⁴⁸.
3. Un altro primo principio ritengo sia che quelle cose che ricordo distintamente sono davvero accadute⁴⁹.
4. Un altro primo principio è la nostra propria identità personale e ininterrotta esistenza, a partire dal nostro più antico ricordo distinto⁵⁰.
5. Un altro primo principio è che quelle cose che percepiamo distintamente per mezzo dei nostri sensi esistono davvero e sono come le percepiamo essere⁵¹.
6. Un altro primo principio è, credo, che abbiamo in una qualche misura potere sulle nostre azioni e sulle determinazioni della nostra volontà⁵².
7. Un altro primo principio è che le facoltà naturali per mezzo delle quali distinguiamo la verità dall'errore non sono fallaci⁵³.
8. Un altro primo principio intorno all'esistenza è che c'è vita e pensiero in quelli, tra i nostri simili, con cui riusciamo a conversare⁵⁴.

⁴⁴ Vd. *Thomas Reid and the Story of Epistemology*, cit., cap. IX, § 1 (What Is Common Sense?), pagg. 220, 223 e 225.

⁴⁵ Vd. *Thomas Reid and the Story of Epistemology*, cit., cap. IX, § 5 (Why Did Reid Find It Difficult to Get Clear on Principles of Common Sense).

⁴⁶ Vd. *Thomas Reid and the Story of Epistemology*, cit., cap. IX, § 1, pag. 227 e Nicholas Wolterstorff, *Reid on Common Sense*, § V, in *The Cambridge Companion to Thomas Reid*, cit.

⁴⁷ *Essays on the Intellectual Powers of Man*, cit., saggio VI, cap. V, pag. 470.

⁴⁸ *Essays on the Intellectual Powers of Man*, cit., saggio VI, cap. V, pag. 472.

⁴⁹ *Essays on the Intellectual Powers of Man*, cit., saggio VI, cap. V, pag. 474.

⁵⁰ *Essays on the Intellectual Powers of Man*, cit., saggio VI, cap. V, pag. 476.

⁵¹ *Essays on the Intellectual Powers of Man*, cit., saggio VI, cap. V, pag. 476.

⁵² *Essays on the Intellectual Powers of Man*, cit., saggio VI, cap. V, pag. 478.

⁵³ *Essays on the Intellectual Powers of Man*, cit., saggio VI, cap. V, pag. 480.

⁵⁴ *Essays on the Intellectual Powers of Man*, cit., saggio VI, cap. V, pag. 482.

9. Un altro primo principio ritengo sia che certi aspetti dell'espressione del volto, del suono della voce e del gesticolare indicano certi pensieri e disposizioni della mente⁵⁵.

10. Un altro primo principio mi pare essere che bisogna avere un certo riguardo per la testimonianza umana per quanto riguarda le questioni di fatto e anche per l'autorità umana per quanto riguarda le questioni di opinione⁵⁶.

11. Ci sono numerosi eventi dipendenti dalla volontà dell'uomo in cui si ha una probabilità autoevidente, maggiore o minore a seconda delle circostanze⁵⁷.

12. L'ultimo principio delle verità contingenti che menziono è che nei fenomeni naturali ciò che ha ancora da accadere sarà probabilmente simile a ciò che è già accaduto in simili circostanze⁵⁸.

Ora, secondo Reid simili credenze hanno delle caratteristiche estremamente peculiari, caratteristiche che conferiscono loro uno speciale status epistemologico. Innanzitutto, sono, in un certo senso, indubitabili⁵⁹. In secondo luogo, questa indubitabilità non è una conseguenza del fatto che abbiamo ragioni eccezionalmente solide per accettarle⁶⁰, bensì semplicemente una conseguenza della nostra costituzione⁶¹. Infine, ciò che è contrario a queste credenze è vissuto non come meramente falso, bensì come assurdo⁶². Vediamo ora di chiarire questi tre punti.

A tal fine, la cosa migliore è prendere le mosse da un insieme di idee che, nel dibattito contemporaneo, vengono in genere fatte risalire a Wittgenstein e che possiamo formulare come segue⁶³. Le credenze di una persona formano un sistema, sono legate l'una all'altra da relazioni di vario tipo in modo tale che, in linea di massima, l'abbandono di una credenza comporta sempre quello di altre credenze a essa collegate. In questo rispetto, però, non tutte le credenze sono sullo stesso piano. Alcune sono maggiormente integrate nel sistema, nel senso che un loro eventuale abbandono comporterebbe l'abbandono di un maggior numero di credenze collegate. In

⁵⁵ *Essays on the Intellectual Powers of Man*, cit., saggio VI, cap. V, pag. 484.

⁵⁶ *Essays on the Intellectual Powers of Man*, cit., saggio VI, cap. V, pag. 487.

⁵⁷ *Essays on the Intellectual Powers of Man*, cit., saggio VI, cap. V, pag. 488.

⁵⁸ *Essays on the Intellectual Powers of Man*, cit., saggio VI, cap. V, pag. 489.

⁵⁹ Vd. *Thomas Reid and the Story of Epistemology*, cit., cap. IX, § 2 (Characteristics of What We All Take for Granted), pagg. 229-230.

⁶⁰ Vd. *Thomas Reid and the Story of Epistemology*, cit., cap. IX, § 2, pagg. 227-228.

⁶¹ Vd. *Thomas Reid and the Story of Epistemology*, cit., cap. IX, § 2, pagg. 230-231.

⁶² Vd. *Thomas Reid and the Story of Epistemology*, cit., cap. IX, § 2, pag. 228.

⁶³ Vd. *Thomas Reid and the Story of Epistemology*, cit., cap. IX, § 3 (An Illuminating Detour: Wittgenstein).

particolare, alcune credenze sono a tal punto integrate nel sistema che un loro eventuale abbandono comporterebbe l'abbandono del sistema nella sua totalità. Queste credenze sono indubitabili precisamente nel senso che il metterle in dubbio distruggerebbe l'intero sistema, lasciandoci in una situazione senza speranza. Si potrà forse dubitare che un punto d'appoggio sia sufficiente a sollevare il mondo, ma è certo che senza un punto d'appoggio di qualche tipo non si può sollevare proprio nulla. Ora, per Reid credenze come quelle succitate sono indubitabili proprio in questo senso: la loro posizione nel sistema delle nostre credenze le rende intoccabili. Ma che cosa è che fa sì che simili credenze occupino il posto che, di fatto, occupano? Wittgenstein e Reid sono d'accordo nel rifiutare l'idea che gli elementi più integrati nel sistema delle nostre credenze siano tali in virtù della possibilità di offrirne una giustificazione inattaccabile (in termini di autoevidenza o altro). Mentre però Wittgenstein non sembra particolarmente entusiasta della prospettiva di dover dire che queste credenze occupano il posto che occupano semplicemente perché siamo fatti in un certo modo⁶⁴, Reid, su questo punto, non ha esitazioni: i primi principi del senso comune sono intoccabili e, di conseguenza, indubitabili semplicemente perché siamo "costruiti" così⁶⁵. La ragione per cui non possiamo dubitare, diciamo, dell'affidabilità delle nostre facoltà conoscitive è semplicemente che Dio (che noi potremmo sostituire, più prosaicamente, con i meccanismi dell'evoluzione) ci ha fatti così. Negare un primo principio del senso comune è quindi andare contro la nostra stessa natura. Questa si è però tutelata adeguatamente:

[...] possiamo osservare che le opinioni contrarie ai primi principi si distinguono dagli altri errori in questo, che essi non sono soltanto falsi ma assurdi; così, per opporsi a una tale assurdità, la natura ci ha provvisto di un sentimento particolare, quello del ridicolo, che sembra fatto per questo scopo⁶⁶.

⁶⁴ Vd. *Thomas Reid and the Story of Epistemology*, cit., cap. IX, § 4 (Back to Reid, with Wittgenstein in Mind), pag. 242.

⁶⁵ Prendendo in prestito una distinzione da P. F. Strawson, *Skepticism and Naturalism: Some Varieties*, New York, Columbia University Press, 1985, 1, potremmo forse dire che mentre Reid è chiaramente un naturalista, Wittgenstein oscilla tra il naturalismo e un approccio trascendentale.

⁶⁶ *Saggi sui poteri intellettuali dell'uomo*, cit., saggio IV (Il giudizio), cap. IV, pag. 689. Una volta compresa la teoria reidiana del senso comune dovrebbe risultare evidente che la differenza tra la posizione di Reid e quella di Hume è, checché ne pensassero i due, sottile. Essenzialmente: tanto Reid quanto Hume sostengono che c'è un senso in cui l'edificio

Possiamo ora tornare alla tesi reidiana secondo cui il filosofo non può avere alcun obbligo di abbandonare le credenze che riposano sulla percezione semplicemente perché questo contrasterebbe con un altro suo dovere, ossia quello di cercare di evitare di cadere nell'assurdo. A questo punto, dovrebbe essere chiaro che l'idea di Reid è che il filosofo non può avere alcun obbligo di abbandonare le credenze che riposano sulla percezione perché questo contrasterebbe con il senso comune (nel senso tecnico definito in precedenza). Ma perché mai un filosofo dovrebbe preoccuparsi del senso comune? La risposta di Reid è che, per quanto il senso comune possa sbagliarsi, l'onere della prova non sta mai sulle spalle di chi lo difende, bensì su quelle di chi lo attacca⁶⁷. Non è chi accetta l'affidabilità della percezione, bensì chi la mette in dubbio, a dover portare ragioni per la sua posizione.

Quest'ultimo ordine di considerazioni appartiene già a una dimensione dell'argomentazione di Reid che, fino a ora, era rimasta in ombra. Nelle pagine precedenti, infatti, abbiamo visto dove l'epistemologia reidiana differisce da quella dei teorici delle idee senza però mai dare delle ragioni cogenti per preferire l'una all'altra. Le ultime osservazioni, invece, ci hanno offerto una prima motivazione per abbandonare le assunzioni della teoria delle idee e abbracciare al loro posto la teoria di Reid: una prima ragione per considerare quest'ultima superiore alle sue rivali più o meno esplicitamente scettiche è che mentre la teoria delle idee è in netto contrasto con il senso comune, la teoria di Reid è sostanzialmente in accordo con le sue linee di fondo. Prima di tornare al *No Good Inference Argument* è il caso di approfondire ancora un poco questa dimensione dell'argomentazione reidiana.

In precedenza abbiamo visto che, mentre i teorici delle idee ritengono che l'affidabilità della percezione abbia bisogno di essere dimostrata non assumendo altro che quella di coscienza e ragione, Reid crede che percezione, coscienza e ragione stiano sullo stesso piano e che l'affidabilità di tutte e tre queste facoltà vada semplicemente assunta. Ma perché mai dovremmo preferire la posizione di Reid a quella dei teorici delle idee? Una

della nostra conoscenza non è perfettamente razionale, ma mentre Reid non ritiene la cosa un problema, Hume la pensa diversamente ed etichetta quindi la sua posizione come "scettica" (vd. *Saggi sui poteri intellettuali dell'uomo*, cit., saggio V (il ragionamento), cap. IV, pagg. 726-727).

⁶⁷ Vd. *Thomas Reid and the Story of Epistemology*, cit., cap. IX, § 6 (The Dependence of Philosophy on Common Sense), pagg. 246-247.

prima ragione l'abbiamo appena vista: la teoria di Reid, a differenza della teoria delle idee, è in accordo con il senso comune. C'è però un'altra motivazione che Reid offre a questo proposito e che merita di venire riportata in questa sede⁶⁸.

Non appena solleviamo la questione dell'affidabilità delle nostre facoltà, davanti a noi si apre immediatamente una triplice alternativa. Una prima opzione è quella di non fidarci di nessuna facoltà fino a quando la sua affidabilità non sia stata dimostrata in maniera non circolare. Una seconda opzione è quella di assumere l'affidabilità di un sottoinsieme, non nullo ma comunque proprio, dell'insieme di queste facoltà per poi procedere a dimostrare l'affidabilità delle facoltà rimanenti su questa base. Infine, possiamo semplicemente decidere di fidarci di tutte le nostre facoltà senza esclusioni. Ora, la prima opzione porta allo scetticismo più radicale e, pertanto, la possiamo ignorare: chi dovesse accettarla, da una parte, sarebbe perfettamente convincente e, dall'altra, non potrebbe coerentemente nemmeno tentare di argomentare a favore della sua posizione (lo scettico radicale mette in dubbio la testimonianza di ogni facoltà, ragione compresa). Nemmeno la seconda opzione, che è quella che viene abbracciata dai teorici delle idee, può però venire considerata soddisfacente. Il problema, qui, è che la posizione in questione è illegittimamente discriminatoria:

[...] le facoltà della coscienza, della memoria, dei sensi esterni e della ragione, sono tutti doni della natura. Nessuna buona ragione può attribuirsi alla testimonianza di una di esse che sia meno forte di quella assegnata alle altre. I più grandi scettici accettano la testimonianza della coscienza e concedono che ciò che ci attesta va tenuto nel conto di un primo principio. Se dunque essi rifiutano la testimonianza immediata dei sensi o della memoria, sono tacciabili di incoerenza⁶⁹.

Restiamo quindi con la terza opzione, quella di Reid: dobbiamo rassegnarci a fidarci di tutte le nostre facoltà senza esclusioni.

Possiamo ora tornare al *No Good Inference Argument*. Se Reid ha ragione su questi punti, la sua seconda premessa è falsa e l'argomento può quindi venire accantonato senza problemi⁷⁰. La teoria di Reid offre quindi una risposta non solo a quegli argomenti scettici che riposano direttamente sulla

⁶⁸ Vd. *Reid's Reply to the Skeptic*, cit., § IV, pagg. 151-152.

⁶⁹ *Saggi sui poteri intellettuali dell'uomo*, cit., saggio IV, cap. IV, pag. 690.

⁷⁰ Vd. *Reid's Reply to the Skeptic*, cit., § II, pag. 147.

teoria delle idee ma anche a un argomento come il *No Good Inference Argument*, il cui legame con la teoria è più labile.

E analoghe considerazioni sono valide, dovrebbe essere ovvio, nel caso della memoria. L'analisi della memoria che Reid ci offre⁷¹ è parallela a quella che abbiamo visto nel caso della percezione: innanzitutto, un oggetto esterno deve in qualche modo presentarsi alla mente del soggetto; in secondo luogo, il soggetto deve credere che l'oggetto in questione effettivamente esista o sia esistito; infine, questa credenza deve essere non inferenziale; l'unica differenza davvero significativa è che l'oggetto ricordato deve essere un oggetto passato⁷². Quest'analisi non va presa per un tentativo di spiegare la memoria, che, come tutte le nostre facoltà primitive, è inspiegabile⁷³; il fatto che sia inspiegabile non giustifica però, quantomeno di per sé, alcun tipo di scetticismo intorno a essa⁷⁴. La memoria ci offre autentiche conoscenze, proprio come la coscienza, la ragione e, ovviamente, la percezione: l'idea che sia necessario rendere conto del suo statuto epistemologico in termini di altre facoltà è un'illegittima discriminazione. Le credenze che acquisiamo per mezzo della memoria, inoltre, non le possiamo abbandonare; e sostenere che avremmo il dovere di abbandonare delle credenze che non possiamo abbandonare significa dimenticare che non si può avere il dovere di fare qualcosa che, non per nostra responsabilità, non siamo in grado di fare. Infine, il mettere in dubbio l'affidabilità della memoria e, con essa, i nostri ricordi più chiari andrebbe contro il senso comune, il che sarebbe, molto semplicemente, una violazione della più elementare metodologia filosofica.

⁷¹ È il caso di notare, anche se solo di sfuggita, che Reid si interessa solo della memoria "autobiografica" (vd. "*Scottish Commonsense*" about Memory, cit., pag. 230) o "oggettuale" (vd. *Reid on Memory and the Identity of Persons*, cit., § I, pagg. 206-207) o "episodica" (vd. *Thomas Reid's Theory of Memory*, cit., § II, pag. 176) o "personale" (vd. *ibidem*, pag. 177). La cosiddetta "memoria propositiva" (il ricordare che Napoleone è morto a Sant'Elena in opposizione al ricordare Napoleone che muore a Sant'Elena) per Reid non è vera memoria (vd. *ibidem*, pag. 178).

⁷² Vd. *Reid on Memory and the Identity of Persons*, cit., § I, pag. 205. Per un paio di precisazioni vd. *ibidem*, pagg. 205-206 (su "oggetto passato") e *Thomas Reid's Theory of Memory*, cit., § III, pagg. 179 (su "oggetto") e 183-185 (sulle oscillazioni di Reid circa il ruolo della credenza).

⁷³ Vd. *Reid on Memory and the Identity of Persons*, cit., § I, pag. 210.

⁷⁴ Vd. *Reid on Memory and the Identity of Persons*, cit., § I, pag. 211.

Bibliografia

- Berkeley, George, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge* (1710), trad. it. *Trattato sui principi della conoscenza umana*, in George Berkeley, *Opere filosofiche*, Torino, UTET, 2007.

- Copenhaver, Rebecca, *A Realism for Reid: Mediated but Direct*, in *British Journal for the History of Philosophy*, vol. XII, 2004, pagg. 61-74.
- -----, *Is Thomas Reid a Mysterian?*, in *Journal of the History of Philosophy*, vol. XLIV, 2006, pagg. 449-466.
- -----, *Thomas Reid's Theory of Memory*, in *History of Philosophy Quarterly*, vol. XXIII, 2006, pagg. 171-189.

- DeRose, Keith, *Reid's Anti-Sensationalism and His Realism*, in *The Philosophical Review*, vol. XCVIII, 1989, pagg. 313-348.

- Greco, John, *How to Reid Moore*, in *The Philosophical Quarterly*, vol. LII, 2002, pagg. 544-563.
- -----, *Reid's Critique of Berkeley and Hume: What's the Big Idea?*, in *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LV, 1995, pagg. 279-296.
- -----, *Reid's Reply to the Skeptic*, in Terence Cuneo, René Van Woudenberg, *The Cambridge Companion to Thomas Reid*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2004.

- Hamilton, Andy, "Scottish Commonsense" about Memory – A Defence of Thomas Reid's Direct Knowledge Account, in *Australasian Journal of Philosophy*, vol. LXXXI, 2003, pagg. 229-245.

- Lehrer, Keith, *Conception without Representation-Justification without Inference: Reid's Theory*, in *Noûs*, vol. XXIII, 1989, pagg. 145-154.

- Reid, Thomas, *Essays on the Intellectual Powers of Man* (1785), trad. it. parziale *Saggi sui poteri intellettuali dell'uomo*, in Thomas Reid, *Ricerca sulla mente umana e altri scritti*, Torino, UTET, 1975.
- ----, *Essays on the Intellectual Powers of Man* (1785), University Park, Pennsylvania State University Press, 2002.

- Strawson, P. F., *Skepticism and Naturalism: Some Varieties*, New York, Columbia University Press, 1985.

- Van Cleve, James, *Reid's Theory of Perception*, in Terence Cuneo, René Van Woudenberg, *The Cambridge Companion to Thomas Reid*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2004.

- -----, *Review of Nicholas Wolterstorff's Thomas Reid and the Story of Epistemology*, in *Mind*, vol. CXIII, 2004, pagg. 405-416.

- Van Woudenberg, René, *Reid on Memory and the Identity of Persons*, in Terence Cuneo, René Van Woudenberg, *The Cambridge Companion to Thomas Reid*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2004.

- Wolterstorff, Nicholas, *Reid on Common Sense*, in Terence Cuneo, René Van Woudenberg, *The Cambridge Companion to Thomas Reid*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2004.

- -----, *Thomas Reid and the Story of Epistemology*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2001.