

# *Riflessioni su Ricerca e Verità Derivanti dal Metodo di Peirce per il Fissarsi della Credenza*

David Wiggins

(bozza preliminare di traduzione in italiano, con qualche nota a margine, a cura di N.Z.)

*Il mio articolo del novembre 1877, partendo dalla tesi secondo cui l'agitazione per una questione cessa quando si raggiunge la soddisfazione con lo stabilirsi di una credenza . . . passa a considerare come la concezione di verità si sviluppa gradualmente da tale principio sotto l'azione dell'esperienza, cominciando con la convinzione ostinata o con l'auto-menzogna, la più degradata di tutte le condizioni mentali; quindi emergendo come l'imposizione di credenze da parte dell'autorità della società organizzata; poi passando all'idea che l'opinione si forma come il risultato della fermentazione delle idee; e che raggiunge infine l'idea di verità come prepotentemente imposta sulla mente nell'esperienza, come l'effetto di una realtà indipendente.*

CP 5.564, Base del pragmatismo. 1906. (Corsivo non in originale)

*Il terzo stratagemma filosofico per bloccare la ricerca consiste nel sostenere che questo, quello, o quell'altro elemento della scienza è di base, ultimo, indipendente da qualcos'altro, e del tutto inspiegabile — non tanto per qualche difetto nel nostro modo di conoscere, ma perché non c'è nulla da conoscere al di sotto di esso. L'unico tipo di ragionamento con cui un tale conclusione potrebbe essere raggiunto è la retroduzione. Ora niente giustifica una inferenza retroduttiva tranne che essa consenta una spiegazione dei fatti. Tuttavia, non costituisce una spiegazione di un fatto dire che è inspiegabile. Questa, pertanto, è una conclusione che nessun ragionamento può mai giustificare o avvallare.*

CP 1.139 La prima regola della Logica. 1899

*L'abduzione consiste nello studiare i fatti ed elaborare una teoria per spiegarli. La sua unica giustificazione è che, se mai potremmo capire del tutto le cose, deve essere in questo modo.*

CP 5.145 Le lezioni di Harvard sul Pragmatismo. 1903

*[La procedura scientifica] troverà, a volte, una elevata probabilità stabilita da una singola istanza di conferma, mentre alte volte ne scarterà un migliaio come prive di valore.*

Frege 1884

## *Sezione I*

“Il Fissarsi della Credenza” è stato pubblicato nel 1877 come saggio popolare. Ma Peirce deve avergli attribuito non solo la felicità letteraria che vi ritroviamo, ma anche una grande importanza filosofica. Infatti, nelle decenni successive, è costantemente ritornato su questo articolo come un punto di riferimento per la chiarificazione del suo pensiero, sia mediante correzioni e amplificazioni, sia adattandolo ai suoi nuovi

progetti filosofici. Alcuni emendamenti sono stati fatti per adeguare il saggio ai progetti de “La Grande Logica” e “La Ricerca di un Metodo”. Il nostro interesse principale qui sarà con il saggio per come Peirce lo ha riletto e riscritto, piuttosto che con il saggio nel suo stato originale. La prima delle nostre epigrafi, che è datata 1906, è sicuramente il prodotto di una di queste riletture.

Non solo “Il Fissarsi” appare almeno tanto importante quanto Peirce riteneva, ma c’è di più. Da esso si irradiano alcuni dei più grandi temi della filosofia moderna — la natura della verità, per esempio, e la relazione della verità con il significato quando il significato è operativo o concepito pragmaticamente; l’indagine conoscitiva e l’etica della credenza; lo statuto epistemico dell’esperienza percettiva e la corretta aspirazione, o le aspirazioni, delle ipotesi. Una volta che è collegato adeguatamente con gli altri temi peirciani a cui conduce, questo saggio promette anche una linea di risposta ai dubbi di Hume circa la base razionale dei nostri sforzi per argomentare dal noto all’ignoto.

Che cosa ha impedito ai filosofi di assegnare a questo articolo riguardante la verità l’importanza che Peirce gli attribuiva, come risulta dalla prima epigrafe? Forse, la tendenza a leggere l’articolo stesso come una fase in una campagna filosofica monotematica volta a demistificare l’idea stessa di verità, *ridefinendola* come l’opinione finale, se non predestinata, di coloro che indefinitamente perseguono risolutamente l’attività della ricerca. Solo per una piccola minoranza che ancora sposa una sorta di verificazionismo o “prope-positivismo” (termine di Peirce) questa potrebbe essere una campagna interessante e convincente.

Recentemente, gli studiosi di Peirce hanno sottolineato l’implausibilità di attribuire all’esponente di una teoria dei segni e del significato così particolare come quella di Peirce il progetto di offrire una decomposizione analitica del concetto di verità (o di qualsiasi altro concetto). Alla luce di questo dubbio, non si potrà più supporre che, in un qualunque momento, e tanto meno nel 1906, quando aveva ritrattato le peggiori esagerazioni di “Come Rendere Chiare le Nostre Idee” (1878), Peirce avrebbe approvato un resoconto, *dato nel nostro linguaggio, come è usato oggi da noi*, da cui risulti che Charles Sanders Peirce pensava che la verità di un’opinione e il suo essere l’opinione finale, fossero semplicemente, analiticamente, o necessariamente, una sola e stessa cosa. Non soltanto questo è un resoconto discutibile. Salvo che un senso del tutto peculiare sia attribuito all’“opinione finale”, sembra del tutto in contraddizione con ciò che leggiamo verso la fine de “Il Fissarsi della Credenza” e che leggiamo di nuovo in successive esposizioni da parte di Peirce del suo contenuto (per esempio, quello indicato del 1906). È

tempo di superare la forma delle parole che Peirce si è preso il rischio di usare quando ha scritto: «*L'opinione che è destinata a essere definitivamente approvata da tutti quelli che indagano è ciò che intendiamo per verità, e l'oggetto rappresentato in questa opinione è il reale (CP 5.407, 1877)*». Perché, se le idee di Peirce stanno per scorrere di nuovo nel flusso sanguigno della filosofia, allora abbiamo bisogno non solo di studi freschi dei suoi testi, ma anche di trasposizioni speculative di queste idee — trasposizioni riconosciute come speculative, ma date in un linguaggio che può essere compreso senza alcun riferimento a stipulazioni speciali o particolari. (Nella misura in cui il nostro veicolo di espressione scelto è il linguaggio filosofico, per evitare fraintendimenti, limitiamoci a quelle porzioni di esso che sono saldamente staccate dal linguaggio quotidiano.)

Nell'ambito della trasposizione che propongo qui, il significato esatto di “definitivamente” e di “fine della ricerca” non sarà più un gran problema, e il rapporto tra verità e ricerca sarà un grado o due più indiretto di quanto Peirce era solito consentire. Un'altra preoccupazione peirciana che abbandoneremo è l'idea di Peirce che il modo corretto di condurre la ricerca comprende non solo il motivo e i mezzi per correggerne le conclusioni, ma anche il fatto che *alla lunga, ogni errore è destinato ad appiarsi*.<sup>1</sup> Questa affermazione pericolosa non sarà parte del nucleo del peircianesimo che qui sarà consolidato e difeso. Che cosa ne resterà allora? Soprattutto, l'idea della ricerca, vista sempre come un processo che acquista forza razionale nella misura in cui acquista forza, e acquista forza nella misura in cui acquista forza razionale, un processo al contempo comunitario e personale, in cui i partecipanti ricevono benefici che sono indefinitamente divisi e contraccambiati, alla luce delle proprie esperienze e riflessioni, per quanto possano o sia permesso loro di fare.

## Sezione II

In “Il Fissarsi” Peirce afferma che, in relazione a qualsiasi questione che ci riguarda, la credenza o opinione è lo stato che cerchiamo di conseguire e il dubbio (il non sapere che cosa pensare di questo o di quello) è lo stato inquieto di insoddisfazione a cui cerchiamo di porre fine. Il saggio passa in rassegna quattro metodi diversi, ma che si sviluppano in successione: il metodo del dogmatismo o tenacia, il metodo di autorità, il metodo a priori, e il metodo dell'esperienza, che Peirce stesso approva e raccomanda ai suoi lettori. Quest'ultimo metodo abbraccia la logica, nel senso ampio del termine in voga nel XIX secolo. La «*distinzione*

<sup>1</sup> Per una rilettura moderna della teoria dell'errore di Peirce e una sua rivalutazione in termini di statistica frequentista, alcuni riferimenti pertinenti sono: l'articolo di Isaac Levi citato nella pagina web del corso; gli ultimi due capitoli del libro di Deborah Mayo *Error and the Growth of Experimental Knowledge* (University of Chicago Press, 1996); il libro di C. Misak *Truth and the end of inquiry: a Peircean account of truth*, (Oxford University Press, 2004).

*tra investigazioni buone e cattive ... è oggetto di studio della logica. ... La logica è la dottrina della verità, della sua natura e del modo in cui viene scoperta (CP 7.320-1, 1873)». Nell'uso di Peirce, la logica è l'arte generale del ragionamento — niente di meno di tutto ciò a cui si rivolge "Il Fissarsi della Credenza" — e include l'arte di fare inferenze dal noto all'ignoto. La logica abbraccia non solo la deduzione, non solo l'induzione, che è la verifica delle ipotesi, ma anche l'abduzione, che è la formulazione delle ipotesi esplicative. «Il ragionamento è buono se è tale da dare una conclusione vera da premesse vere e non è altrimenti [buono] (CP 5.365, 1877)», Peirce scrisse. Più tardi, modificò questa frase così: «Il ragionamento è buono se è dominato da una abitudine tale da fornire in generale una conclusione vera da premesse vere (CP 2.11, 1902).»*

Le concezioni della provincia della logica dei secoli XIX e XX sono differenti in modo interessante. Ciascuna concezione insiste, tuttavia, sull'incompletezza del canone, riconosciuto ad un dato momento, per un buon ragionamento. I logici del XX secolo hanno sottolineato l'incompletezza dei canoni essenziali della dimostrabilità, un'incompletezza dimostrata, per gli scopi della logica strettamente deduttiva, da ricerche meta-matematiche avviate negli anni Trenta. Per Peirce, l'incompletezza della logica nel suo senso più ampio si manifesta nelle costanti estensioni dei metodi di argomentazione scientifica e nel concomitante rinnovamento delle pratiche abduttive di una comunità di ricercatori. «Ogni passo fondamentale nella scienza è una lezione di logica ("Il Fissarsi", W3, 243, 1877)». Nella misura in cui una filosofia peirciana della verità chiarisce la verità con riferimento alla ricerca stessa, e la ricerca mediante il riferimento a una lotta contro il dubbio (= non sapere che cosa pensare su questo o quello), una lotta che trova il suo compimento finale nell'imparzialità di una scienza pura di sconfinata aspirazione, non c'è da aspettarsi che la chiarificazione avrà l'effetto di circoscrivere la verità stessa o di limitarla a ciò che può essere scoperto mediante una qualunque metodologia di ricerca particolare o ad un insieme di metodi di ricerca.

L'insaziabilità della mentalità indagatrice, come il disagio ordinario (da cui origina la prospettiva scientifica) di non sapere che cosa pensare riguardo a questa o a quella questione, è una parte dello sfondo per l'idea stessa di credenza o opinione. Lo è anche l'assenza di calma e l'insoddisfazione di non sapere che cosa credere. Christopher Hookway si è preoccupato del fatto che Peirce, pur avendo condannato lo psicologismo in logica, abbia, allo stesso tempo inserito fatti psicologici nella sua concezione della ricerca. Ma se vediamo questi fatti di sfon-

do come condizionanti l'emergere di una opinione o credenza a tutti gli effetti — se vogliamo vedere la preoccupazione per la verità come già latente all'interno della natura dell'opinione e della credenza stessa, la ricerca essendo l'espressione di quella stessa preoccupazione — allora spero che potremmo esentare Peirce dall'accusa di permettere a semplici contingenze di corrompere le sue stesse concezioni della logica e della verità. Queste non sono mere contingenze. Sono i fatti che consentono l'esistenza stessa della credenza — e di ogni scienza normativa di ciò che (per quanto provvisorio e fallibile) merita credenza.

### *Sezione III*

Si potrebbe mettere in discussione quanto esattamente e fedelmente la nostra prima epigrafe, risalente al 1906, rifletta le intenzioni di Peirce del 1877. Ma importa molto di più per lo scopo presente — e questo è importante soprattutto per la concezione di Peirce della verità — come lo stesso Peirce, nella sua piena maturità, abbia voluto leggere o rileggere o riscrivere “Il Fissarsi” e che posto egli abbia voluto che avesse nel contesto della sua posizione matura. Se “Il Fissarsi”, letto con le accentuazioni che Peirce propone nel 1906, può aiutarci a vedere come la concezione della verità “gradualmente” e “sotto l'azione dell'esperienza” emerge dall'abbandono del dogmatismo e dell'autoritarismo, e ci permette di vederla emergere da lì in virtù del funzionamento del principio che l'agitazione per una questione cessa quando si raggiunge la soddisfazione con lo stabilirsi della credenza, allora il passo successivo per il filosofo della ricerca sarà quello di speculare su che cosa ci sia nelle nozioni di verità e di credenza che fa sì che si adattino a essere coerenti e a coesistere tra loro in questo modo. Per le credenze, la verità deve essere la prima dimensione della valutazione della loro bontà o inadeguatezza (della loro idoneità, per così dire). Anche come opinione vera deve essere la nostra aspirazione preminente, se chiediamo: “Che cosa devo credere di questo e di quello?” Queste sono pretese normative, concettualmente fondate, di un qualche tipo. Sotto entrambi gli aspetti, esse sono più o meno indispensabili per la correttezza della concezione di Peirce della ricerca — e, nella misura in cui sono plausibili, di sostegno ad essa.

### *Sezione IV*

La nostra prima epigrafe ricapitola “Il Fissarsi”, ma un commento più lungo è necessario. Questo può utilmente iniziare con l'affermazione di

Peirce che la credenza o opinione è lo stato che cerchiamo di raggiungere e il dubbio è lo stato di irritazione a cui cerchiamo di porre fine. La complessità latente di questa dichiarazione apparentemente semplice può essere portata alla luce da un'analogia.

Supponiamo che qualcuno abbia richiesto il mio aiuto, che io abbia inventato una scusa, e poi mi sia vergognato di non avere accolto la richiesta. Avendo difficoltà a vivere con questo insuccesso, cerco in un primo momento di dimenticare la questione. (Dopo tutto, non devo alla persona alcun aiuto, anzi, forse il contrario. E c'è tutta una serie di altre persone che avrebbero potuto essere interpellate.) Supponiamo che, nella mia mente, questo sistema non funzioni ed io cominci a chiedermi perché non ho avuto un pensiero più semplice e più diretto: forse dovrei tornare dalla persona e vedere se c'è ancora qualcosa che posso ancora fare. Supponiamo che, inseguendo questo stesso pensiero, mi rivolgo direttamente all'oggetto dell'inquietudine e poi, come una nuvola, la stessa inquietudine scompare.

Mutatis mutandis, confronta ora l'inquietudine/insoddisfazione di non essere sicuri di cosa pensare se . . . (una particolare questione, cioè). Si dovrà porre rimedio all'inquietudine rivolgendo l'attenzione allo stato d'animo, irritante com'è, o all'oggetto dello stato? Se Peirce si fosse posto questa domanda — peccato che non lo abbia fatto — come avrebbe risposto? Non lo so. Ma penso che la sua risposta avrebbe dovuto essere questa: i primi due dei suoi metodi di fissazione cercano di lavorare direttamente sullo stato, il terzo metodo è transitorio; il quarto opera direttamente sull'oggetto dell'inquietudine. Mentre passiamo in rassegna i quattro metodi, tuttavia, lasciamo che il lettore verifichi questo per conto proprio.

Per quanto riguarda il metodo della tenacia o dogmatismo, Peirce dice che l'impulso sociale, che comprende la costrizione interiore e l'ansia di dare retta agli altri quando questi la pensano in modo diverso da noi, praticamente garantisce la totale inefficacia di tale metodo per instillare o mantenere una convinzione o prevenire il disagio di non sapere cosa credere.

Il secondo metodo è il metodo di autorità, costituito da un dogmatismo sostenuto dalla repressione degli impulsi sociali che sconvolgono una data opinione. Qui la prescrizione di Peirce è questa:

*Che le passioni [degli uomini] siano irregimentate, in modo che essi considerino con odio ed orrore le opinioni private e insolite. Poi, si faccia in modo che tutti gli uomini che rifiutano la credenza stabilita siano ridotti al silenzio col terrore.*  
(W 3, 250 "Il Fissarsi", 1877)

*Che si sappia che se siete seriamente in possesso di un credo tabù, sarete perfettamente sicuri di essere trattati con una crudeltà meno brutale ma più raffinata di*

*quella con cui un lupo viene braccato.* (W 3, 256 “Il Fissarsi”, 1877)

Anche se questo metodo promette di porre fine al dubbio meglio del primo, e i suoi trionfi passati sono evidenti, Peirce dichiara – in passaggi che sembrano, alla luce dei recenti avvenimenti in Europa dell’Est, non solo profetici, ma vividamente illustrativi del perché, in virtù di questi tipi di condizioni, le cose quasi inevitabilmente tendono a funzionare in un certo modo — che una tale politica sarà impotente, alla fine, nel contrastare l’irritazione del dubbio o nel prevenire il formarsi di un’opinione:

*Nessuna istituzione può impegnarsi a regolamentare le opinioni su ogni soggetto. Solo quelle più importanti possono essere inculcate, e nella mente degli uomini il resto deve essere lasciato all’azione delle cause naturali.* (W 3, 251 “Il Fissarsi”, 1877)

Per questo motivo, sostiene Peirce, una volta che alcune persone sono portate da convinzioni non regolamentate a respingere ciò che è ufficialmente previsto per la credenza generale, sempre più persone verranno a pensare che loro proprio adesione a questa o quella opinione approvata sia dovuta al “fatto accidentale di essere stati educati nel modo in cui lo sono stati”. Dove le persone sono già tendenti al dubbio, finiranno per staccarsi delle credenze che pensano di dovere a questa fonte.

Evidentemente allora,

*deve essere adottato un nuovo metodo per stabilizzare le opinioni, un metodo che non solo produca un impulso a credere, ma anche decida quale proposizione debba essere creduta. Lasciate che l’azione delle preferenze naturali non sia impedita, quindi, sotto la loro influenza, lasciate che gli uomini, conversando insieme e considerando ogni argomento sotto luci diverse, gradualmente sviluppino convinzioni in armonia con le cause naturali.* (W 3, 252 “Il Fissarsi”, 1877)

Peirce chiama nuovo questo terzo metodo, il metodo a priori. Ma tutto ciò che si richiede che “nuovo” significhi (suggerisco) è l’essere stato messo dopo la tenacia e la sottomissione all’autorità, nella sua enumerazione dei rimedi per l’inquietudine doxastica. Dice infatti del metodo a priori che: «*fino a quando nessun metodo migliore può essere applicato, dovrebbe essere seguito*», perché: «*è l’espressione dell’istinto, che deve essere la causa ultima della credenza in tutti i casi*». Sotto questo aspetto, il metodo a priori è solo una ripresa dei modi proto-razionali di raccolta delle informazioni. Auto-evidentemente, quindi, anche nella veste dignitosa di metodo per “la fermentazione di idee”(CP 5.564, 1906) il metodo può solo ripristinare lo stato dove eravamo prima di esserci rivolti a questi altri espedienti. Non è sorprende quindi se (come sostiene Peirce),

*il suo fallimento è stato il più manifesto. Esso fa della ricerca qualcosa di simile allo sviluppo del gusto; ma il gusto, sfortunatamente è sempre più o meno una questione di moda. ... [E] non posso fare a meno di osservare che ... i sentimenti, nel loro sviluppo, sono molto determinati da cause accidentali. Ora, ci sono alcune persone, tra i quali credo di poter annoverare anche il mio lettore, che, quando vedono che una loro credenza è determinata da circostanze estranee ai fatti, non soltanto ammettono subito a parole che tale credenza è dubbia, ma sperimentano un dubbio reale, sicché essa cessa di essere una credenza. (W 3, 253, "Il Fissarsi", 1877, corsivo mio)*

L'ultima frase è una delle frasi più importanti nell'intero saggio di Peirce. Essa suggerisce, tra l'altro, che chi pratica il primo o il secondo metodo ha frainteso la natura del disagio o dell'irritazione di non sapere. Una volta compreso meglio il concetto, essi tornano all'oggetto della loro inquietudine, vale a dire la particolare cosa non nota. Vorrei che Peirce avesse detto di più a questo riguardo, e che avesse prestato attenzione separatamente agli aspetti della questione, come appaiono al singolo ricercatore e come appaiono sotto un aspetto collettivo. Ma l'ultima frase citata è il punto di transizione verso il quarto metodo di Peirce per contrastare la nostra preoccupazione di non sapere o di non sapere con certezza:

*Per soddisfare i nostri dubbi, perciò, è necessario che sia trovato un metodo in virtù del quale le nostre credenze possono essere causate non da fattori umani ma da qualche uniformità esterna, da qualcosa su cui il nostro pensiero non ha effetto. [Quella uniformità esterna] deve essere qualche cosa che agisce, o può agire, su ogni uomo. E per quanto queste azioni siano necessariamente diverse così come lo sono le concezioni individuali, il metodo, tuttavia, deve essere tale che la conclusione ultima di ogni uomo sia la stessa. Tale è il metodo della scienza. La sua ipotesi fondamentale, espressa in linguaggio familiare, è questa: vi sono cose reali i cui caratteri sono completamente indipendenti dalle opinioni che noi ci formiamo intorno ad esse; queste realtà colpiscono i nostri sensi secondo leggi regolari; e per quanto le nostre sensazioni siano diverse come diverse sono le nostre relazioni con gli oggetti, utilizzando le leggi della percezione, noi possiamo accertare con il ragionamento come le cose realmente sono e ogni uomo, se ha esperienza sufficiente e se ragiona abbastanza su di essa, sarà condotto a un'unica conclusione vera. La nuova concezione qui implicita è quella della realtà. (W 3, 253-4 "Il Fissarsi", 1877)*

Qui, nella misura in cui siamo influenzati dalla glossa del 1906, siamo portati a ritenere che Peirce dica qualcosa del tipo: chiunque abbia l'idea che la risposta adeguata ai propri dubbi e preoccupazioni riguardo a questo o a quello sia di concentrarsi sul particolare oggetto della propria insoddisfazione e di avviare una qualche ricerca accurata, si troverà nella posizione di scoprire che questo scopo apparentemente semplice *deve*, se si vuole sfuggire al proprio disagio, comprendere al suo interno nulla di meno che questo: che ogni opinione o convinzione a cui si perviene che *p*, deve essere determinata da circostanze che non sono



estranee al fatto che *p*. Nel frattempo, il filosofo della ricerca, riflettendo sulle intenzioni di un normale ricercatore che avverte l'insoddisfazione di non sapere che cosa credere, sarà tentato di pensare che questo bisogno del ricercatore, del volere che questa sua credenza sia determinata solo in tal modo, è esattamente ciò che è necessario per cominciare a comprendere l'idea di "una realtà" rispondente alla credenza che *p*.

Qui è d'aiuto distinguere nettamente il ruolo del ricercatore e quello del filosofo della ricerca. Normalmente, quando ci impegniamo come ricercatori in qualche indagine, non pensiamo, in astratto, alla metodologia. Il filosofo peirciano della ricerca lo sa. Ma se, anche come ricercatori soggetti all'esperienza, riflettiamo astrattamente sulle procedure e le motivazioni di quello che facciamo, allora, secondo Peirce, ciò che siamo destinati a scoprire sono le idee di verità, di fatto, e di realtà o (come Peirce riscrive in alcuni passaggi de "Il Fissarsi") un *Reale*. Il corrispondente ruolo del filosofo della ricerca è quello di rendere le comunque non esplicite idee di lavoro dei ricercatori più esplicite, in tal modo arrivando ad una raccolta dei risultati ottenuti dalle risorse apparentemente insufficienti con cui prende l'avvio la metodologia della ricerca.

In questa raccolta, una volta che è stata propriamente esaminata, insieme con le idee di verità, di fatto, e realtà (*Reale*), la teoria o filosofia della pratica della ricerca troverà anche l'IPOTESI FONDAMENTALE, che parla di come sfruttiamo le nostre percezioni, e le "leggi della percezione", per accertare "con il ragionamento come le cose sono realmente e veramente". La considerazione di questa ipotesi costringerà il filosofo della ricerca al compito di arrivare ad una giusta concezione dell'esperienza. Poiché l'esperienza è ciò grazie a cui possiamo esporre, ed esponiamo, le nostre menti alle realtà (*Reali*) e rendiamo le nostre credenze rispondenti alle realtà (*Reali*). L'elemento forzato nella nostra esperienza è quello che Peirce chiama secondità. «*Ci si può chiedere*», Peirce osserva, «*come io so che ci sono delle realtà [Reali]*». A questa domanda Peirce dà quattro risposte, di cui la più suggestiva, interessante e conclusiva è questa:

*Il sentimento che dà origine a qualunque metodo per fissare una credenza è una insoddisfazione prodotta da due proposizioni contrastanti. Ma qui già c'è una concessione vaga che ci sia una qualche unica cosa a cui una proposizione debba conformarsi. Nessuno, dunque, può davvero dubitare che vi siano realtà [Reali], o, se lo facesse, il dubbio non sarebbe una fonte di insoddisfazione. L'ipotesi, pertanto, è quello che ogni mente ammette. Perciò l'impulso sociale non mi dà motivo di dubitare. (W 3, 254 "Il Fissarsi", 1877)*

C'è altro da dire sulle realtà (*Reali*) (si veda la Sezione IX) e sulla realtà, come c'è altro da dire anche sulla portata dell'impegno di Peirce

verso il realismo causale (cfr. sezione VI), ma questa, a grandi linee, è la dottrina di Peirce. Tuttavia, prima di poter convertire tutto questo in un contributo distintamente peirciano alla filosofia della verità, è necessario fornire alcune ulteriori spiegazioni e una difesa della concezione di Peirce della credenza, della colorazione abduttiva che egli dà all'idea di esperienza, e della sua stessa idea di abduzione. Ci occuperemo di ciascuno di queste temi, nelle sezioni V, VI e VII.

### *Sezione V*

In via preliminare, Peirce afferma che la credenza in una proposizione particolare è uno stato di calma e di soddisfazione. Si tratta di uno stato che “non vogliamo abbandonare, o cambiare per credere in qualche altra cosa”. Al contrario, ci aggrappiamo con tenacia non solo a credere, ma a credere proprio in quello in cui crediamo. (CP 5.372, 1902-1903). Con lo stesso tenore, scrive,

*Con il dubbio perciò la lotta comincia, e termina con la cessazione del dubbio. Quindi il solo oggetto della ricerca è lo stabilirsi di un'opinione. Possiamo immaginare che questo non ci basti, che noi cerchiamo non solo un'opinione ma un'opinione vera. Ma se si mette quest'idea alla prova, si dimostra priva di fondamento; giacché, appena abbiamo raggiunto una credenza ferma, siamo completamente soddisfatti, sia che la credenza sia falsa sia che sia vera ed è chiaro che niente fuori dalla sfera della nostra conoscenza può essere un nostro oggetto, perché ciò che non colpisce la mente non può essere la causa di uno sforzo mentale. Tutto ciò che si può sostenere è che noi andiamo in cerca di una credenza che dobbiamo pensare che sia vera, ma di ciascuna delle nostre credenze pensiamo che sia vera, e dire questo, infatti, è una semplice tautologia. (W 3, 248 “Il Fissarsi”, 1877)*

Da questa conclusione Peirce deriva tre corollari interessanti, corollari che stabiliscono l'impossibilità e l'inutilità, in assenza di un dubbio reale e vitale, di qualsiasi progetto o piano generale in cui tutto sia messo in discussione. (Si contrasti con Cartesio.) Questo mi piace e tornerò ad un aspetto della sua importanza più distintiva nella sezione XV. Ma non si dovrebbe consentire l'affermazione che l'unico scopo della ricerca è il fissarsi della credenza per sfuggire al dubbio solo perché offre conclusioni che troviamo attraenti per altri motivi. L'affermazione necessita un commento più esteso e, in effetti, richiede una correzione.

La direttiva «*cercare una credenza vera*», Peirce sembra sostenere, non ha più contenuto pratico di «*cercare una credenza che pensiamo sia vera*». E poi continua: «*pensiamo che ognuna delle nostre credenze sia vera. Dirlo è una mera tautologia*». Se il dubbio ci irrita, Peirce sembra dire, il consiglio è di “cercare una credenza”, non di “cercare una credenza vera”.

Questo non sembra corretto. Se è sbagliato, inoltre, si può e si deve trovare il modo, nella nostra trasposizione delle teorie di Peirce sulla ricerca e la verità, di correggere l'errore. Il difetto del modo di Peirce di argomentare diventa molto evidente non appena ci si ricorda che affermazioni simili sono state utilizzate per sostenere che non esiste alcuna differenza pratica tra le direttive “fai il tuo dovere” e “fai ciò che pensi sia il tuo dovere”.

I responsabili di tali affermazioni filosofiche hanno sempre prestato troppa poca attenzione al fatto che non è senza conseguenze quale di queste direttive venga seguita. Chi non riesce a pensare a fondo in che cosa consista il suo dovere, ma fa ciò che ritiene sia il suo dovere, obbedisce alla direttiva di fare quello che pensa che sia il suo dovere, ma non necessariamente fa il suo dovere. Nel modo di argomentare di Peirce sul cercare una credenza, c'è una svista strettamente parallela. Sarebbe stato preferibile che non avesse detto ciò che ha detto. Sarebbe però fuorviante insistere troppo su questo punto. Infatti, come abbiamo già visto, diventa chiaro leggermente più avanti nel saggio di Peirce — si veda il passaggio dal terzo al quarto metodo — che egli è profondamente impressionato da un aspetto particolare e speciale della credenza e dalle condizioni che sono costitutive della credenza, vale a dire che la credenza che  $p$ , quando è messa in discussione, è uno stato che, pena la sua cessazione, deve vedersi come uno stato che *non è* «determinato da circostanze estranee ai fatti [concernenti o meno  $p$ ]». Per la sua natura, la credenza è una condizione della mente, delicata e non compiacente, una disposizione che non è e non può essere mantenuta per una ragione qualsiasi. Questo è una delle cose che danno origine alla scienza normativa della logica.

Una volta che si assorbono questi punti, la carità suggerisce che dovremmo considerare l'insistenza di Peirce che l'unico scopo della ricerca è il formarsi di un'opinione come equivalente a dire questo: «Credete a quel che volete— ponete fine all'irritazione del dubbio come più vi piace — solo a condizione che la convinzione con la quale vince il dubbio faccia presa davvero, a condizione che davvero sconfigga il dubbio.» Così intesa, la prescrizione suggerisce che, data l'esigenza che Peirce trova latente nello stato di credenza e data la *direzionalità verso l'oggetto* dell'inquietudine di non sapere, l'ingiunzione di procurarsi una credenza per porre fine alla irritazione di un qualche dubbio non potrà mai essere soddisfatta fornendo a se stessi una qualsiasi opinione o un qualsiasi sostituto di una convinzione che dia insoddisfazione o inquietudine. Una volta che sorge una domanda che ci preoccupa, possiamo essere soddisfatti solo da una risposta che riteniamo di

avere acquisito in un modo che è appropriato al contenuto stesso della risposta.

Che cosa allora Peirce avrebbe dovuto dire riguardo all'intero obiettivo della ricerca? Sarebbe stato meglio, e molto meno soggetto a malintesi, se avesse detto che l'intero obiettivo della ricerca è di porre fine all'irritazione di non sapere (se /chi / quando / che cosa /...), mettendo in essere le condizioni adeguate per il formarsi di un'opinione rispetto alla materia in oggetto. L'intero scopo è di garantire ogni cosa che ci vuole per ottenere questo. Si osservi che, una volta che si dice questo, difficilmente si cade nella tentazione di commettere l'errore di Peirce di dire che non vi è alcuna differenza tra la ricerca di una opinione e la ricerca di una opinione vera. Non c'è dubbio che la nozione di verità si cela nella nozione di "condizioni adeguate per il formarsi di un'opinione". Ma siamo già preparati a qualsiasi delusione che questo comporta per il progetto dell'analisi filosofica. L'analisi in quanto tale non è l'unico scopo possibile. Vedere le Sezioni I e XII.

### *Sezione VI*

Tanto basti per la credenza. Ora continuiamo la descrizione del quarto metodo di Peirce, occupandoci dell'*IPOTESI FONDAMENTALE*, delle realtà (*Reali*), e di quella «*permanenza esterna su cui il nostro pensiero non ha alcun effetto*» che, nelle giuste condizioni, indurrà il formarsi di credenze in noi.

Quando Peirce parla di «*realtà agenti sui nostri sensi secondo leggi regolari*» o parla di coloro che con sufficiente esperienza e disponibilità a ragionare «*usano le leggi della percezione*» al fine di «*accertare con il ragionamento come le cose sono realmente e veramente*», i casi che per primi vengono in mente, come esempi di questa dottrina apparentemente strana, sono i giudizi empirici singolari che collegano il passato e il presente, nel modo in cui sono trattati dalle teorie causali della memoria e della percezione. Sarebbe un peccato se questi fossero gli unici casi che sono trattabili dalla teoria di Peirce della ricerca. Tuttavia, si inizi nell'area che è più facile per la dottrina e si cominci chiedendo che tipo di ragionamento è quello che vi conduce a tale accertamento, e come, nel più semplice caso della percezione, Peirce prevede che sia il suo funzionamento.

La risposta alla domanda è che questo ragionamento è abduittivo o retroduittivo, per quanto in un modo speciale. Anche per il caso normale della percezione o memoria, Peirce non offre sistematicamente un resoconto delle relazioni tra percezione e abduzione o tra memoria e

abduzione. Tuttavia, riusciamo a ottenere alcune indicazioni del legame che egli vedeva tra ipotesi o abduzione e stati come la memoria o la percezione:

*Una volta, sbarcato in un porto di Turchia, me ne andavo a piedi a fare una visita, quando incontrai un uomo a cavallo, circondato da quattro cavalieri che tenevano sul suo capo un baldacchino. Dato che il governatore della provincia era l'unico personaggio che potevo pensare che fosse oggetto di così grandi onori, inferii che quell'uomo lo fosse. Questa era un'ipotesi.*

*Troviamo dei fossili, resti come quelli dei pesci, ma ben dentro il continente. Per spiegare il fenomeno, supponiamo che una volta il mare bagnasse il territorio. Questa è un'altra ipotesi.*

*Innumerevoli documenti e monumenti si riferiscono ad un conquistatore chiamato Napoleone Buonaparte. Sebbene non abbiamo mai visto quest'uomo, tuttavia risulta impossibile spiegare quanto invece abbiamo ben visto, e cioè tutti questi documenti e monumenti, senza supporre che sia realmente esistito. Un'altra ipotesi.*

*In generale, l'ipotesi va ritenuta una specie di argomento. Spesso inclina il nostro giudizio così lievemente verso la sua conclusione che non si può dire neppure che crediamo che questa conclusione sia vera: ci limitiamo a congetturare che potrebbe essere vera. Ma c'è solo una differenza di grado fra queste inferenze deboli e dubitabili e l'inferenza che ci porta a credere che noi ricordiamo gli avvenimenti di ieri perché ne abbiamo la sensazione.*

(W 3.326 -7, Deduzione, Induzione e Ipotesi, 1878, il corsivo non nell'originale.)

Questo è il caso della memoria. Per la percezione, si ha quanto segue:

*... le inferenze abduitive sfumano nel giudizio percettivo senza alcuna linea netta di demarcazione tra loro, o, in altre parole, le nostre prime premesse, i giudizi percettivi, sono da considerarsi come un caso estremo delle inferenze abduitive, da cui si distinguono per essere assolutamente al di là della critica. Il suggerimento abduitivo arriva a noi come un lampo. Si tratta di un atto di intuizione, anche se di un'intuizione estremamente fallibile. (CP 5.181, 1903)*

Che cosa aveva in mente Peirce quando affermava che percezione e memoria sono abduitive? Qualsiasi risposta adeguata per il caso della percezione avrebbe bisogno di essere coerente con due altre dottrine di Peirce, la prima (non inaspettata, vista la nostra precedente menzione della "secondità"):

*... questa coscienza diretta di colpire ed essere colpiti entra in ogni cognizione e serve a fare in modo che significhi qualcosa di reale. (CP 8.41, c.1885)*

e la seconda:

*La sedia che mi sembra di vedere non fa professione di alcun tipo, essenzialmente non ha nessuna intenzione di alcun tipo, non sta per qualsiasi altra cosa. Si intrude nel mio sguardo, ma non come un sostituto per qualcosa né "come" qualcosa. (CP 7,619, 1903)*

Una ricostruzione completa della dottrina di Peirce non solo dovrebbe essere coerente con queste idee e con il suo fallibilismo (il che suggerisce che ciò che è al di là della critica non deve essere una credenza percettiva, ma lo stato percettivo stesso, che può o non può sostenere una credenza). Dovrebbe anche essere coerente con le numerose ma frammentarie note di Peirce circa i ruoli distinti nella percezione del *percepto* (ciò che è immediatamente percepito), del *fatto percettivo* (“percipuum”, nella terminologia di Peirce: l’immediata interpretazione del percepto) e del *giudizio percettivo*. In luogo di una tale ricostruzione, offro un resoconto provvisorio. L’intenzione è di rispettare la maggior parte di questi vincoli, ma il resoconto non è dato nel linguaggio di Peirce.

Supponiamo che l’oggetto e chi percepisce si incontrino l’un l’altro nella percezione. Allora, indipendentemente dalla volontà o dalla ragione, la persona che percepisce può essere portata a riferire ciò che vede pronunciando le parole “sei finestre si intrudono, a quanto pare, nel mio sguardo”. Ancora nessuna abduzione. Ma questo, per chi percepisce, è semplicemente — che lui/lei lo sappia oppure no — assumere che la migliore spiegazione della sua percezione è che lì *ci sono davvero* sei finestre. *Mutatis mutandis*, sarà lo stesso per il caso del ricordare. Dal ricordare (o dall’essere nella condizione di come se si ricordasse) che il postino ci ha consegnato una lettera ieri, concludiamo che il postino ci ha effettivamente consegnato una lettera ieri. Niente altro (qui) spiegherà (qui) la nostra convinzione che lo ha fatto. Ancora una volta, sia che uno lo sappia oppure no, la conclusione è abduttiva. Meglio, si tratta di un caso limite di abduzione, o almeno così Peirce suppone. Nella misura in cui si considera se stessi nell’atto di ricordare, ci si impegna ad accettare la conclusione di un’abduzione; naturalmente, si tratta di un’osservazione in una terza persona circa la legittimità di ciò che il ricercatore fa, non una ricostruzione dei suoi propri pensieri.

Possiamo generalizzare questo? Bene, sembra che la relazione tra esperienza e credenza dovrebbe essere questa: che l’esperienza crea, per la sua natura in quanto esperienza, una presunzione fallibile che ci spinge a riportare che ciò che vediamo o ricordiamo è ciò che rende conto dell’essere stati spinti in tal modo a riportare. Piuttosto che attribuire pensieri di questo tipo a chi normalmente percepisce o intellettualizza ciò che non ha bisogno di essere intellettualizzato, si potrebbe dire che l’accettabilità dell’abduzione è silenziosamente e tacitamente istituzionalizzata nel nostro esercizio delle nostre facoltà, nella nostra pratica e nel titolo che ha chi percepisce di sostenere che l’uso dei sensi o la memoria gli permette di fare affermazioni empiriche. Facendo eco a una

formulazione che piaceva un tempo a A.J. Ayer, il filosofo della ricerca può dire che è il risultato dell'esercizio di queste facoltà ciò che, rispetto a certi giudizi indispensabili, dà il *diritto di essere certi* a coloro che ordinariamente indagano nelle circostanze ordinarie. Pretese normative come questa sono cinte da sottostanti leggi speciali non normative, la cui affidabilità rende legittima un'abduzione.

### Sezione VII

Qui finisce l'interpretazione e la spiegazione de "Il Fissarsi della Credenza" (almeno per quanto riguarda giudizi conformi al paradigma empirico più facile). Infatti, in un certo senso, siamo ben oltre la fine dell'articolo stesso. Ma non siamo ancora alla fine dell'esposizione del quarto metodo, il metodo dell'esperienza, che è ancora nello stadio di un programma che necessita di essere messo a punto. Il quarto metodo dipende dall'abduzione, non solo nel caso (limite) della percezione, ma per quasi tutto il resto che si possa poi costruire a partire dalla percezione. Al fine di espandere la discussione sul metodo, ora dobbiamo stabilire alcuni dettagli che Peirce dà in altri scritti che egli dedica alla logica e alla sua teoria dell'inferenza.

Peirce classifica le inferenze come deduttive / analitiche / esplicative e come sintetiche / ampliative. E egli suddivide il sintetico / ampliativo in (1) abduzione, ipotesi, o retroduzione (questi termini sono quasi sinonimi per Peirce) e (2) induzione.

Cominciamo con l'induzione:

*Abbiamo un'induzione quando generalizziamo da un certo numero di casi per i quali qualcosa è vera e inferiamo che quella medesima cosa è vera per un'intera classe. Oppure quando troviamo che una certa cosa è vera in una certa percentuale di casi osservati e inferiamo quella medesima cosa è vera nella stessa percentuale per tutta la classe. (W 3, 326, "Deduzione, Induzione e Ipotesi", 1878)*

L'ipotesi, d'altro canto,

*è quando troviamo qualche circostanza curiosa, che sarebbe spiegata dalla supposizione che sia la conseguenza di un caso ascrivibile a una regola generale, e perciò adottiamo quella supposizione. Oppure quando troviamo che due oggetti presentano una forte somiglianza sotto certi rispetti e inferiamo che essi devono somigliare fra loro fortemente anche sotto altri rispetti. (W 3, 326, 1878)*

O, come Peirce descrive il pensiero abduttivo altrove:

*La prima fase nell'avvio un'ipotesi e nell'intrattenerla, sia come una semplice supposizione sia con un qualsiasi grado di fiducia, è un passo inferenziale che propongo di chiamare abduzione. Questo include una preferenza per una qualche ipotesi rispetto ad altre che ugualmente spiegherebbero i fatti, a patto che questa*

*preferenza non si basi su alcuna conoscenza precedente che abbia un rapporto con la verità delle ipotesi, né su qualsiasi test preliminare di una qualsiasi delle ipotesi, dopo averle accettate in prova come ammissibili. Chiamo un'inferenza di questo tipo con un nome curioso, abduzione. . . . (CP 6.525 "Hume sui miracoli", 1901)*

Qui le restrizioni, che vediamo come Peirce comincia a delineare, potrebbero richiedere un'enunciazione molto attenta. Infatti, avremo anche bisogno di evitare che questa forma di inferenza consenta in luogo di un'ipotesi — nel luogo segnato da "A" nella nostra prossima citazione — supposizioni che sono contrarie a ciò che è nello sfondo di evidenze del ragionatore o che siano gratuite rispetto a quello sfondo. Il pensiero che una qualche preclusione del genere è necessaria diventa ancora più evidente quando l'abduzione è illustrata così chiaramente come è qui:

*L'ipotesi non può essere ammessa, neanche come ipotesi, se non si suppone che renderebbe conto dei fatti o di alcuni di essi. La forma di inferenza, dunque, è questa:*

*Il fatto sorprendente, C, si osserva;  
Ma se A fosse vera, C sarebbe un fatto normale,  
Quindi c'è ragione di sospettare che A sia vera.*

*Perciò, A non può essere abduktivamente . . . congetturato a meno che il suo intero contenuto non sia già presente nella premessa "Se A fosse vera, C sarebbe un fatto normale". (CP 5.189, 1903)*

Se la forma di questo ragionamento è illustrata in questo modo, la questione che prende forma è se (soggetta alle restrizioni che Peirce dà a 6.525, citato) proprio a ogni supposizione, a ogni supposizione che davvero renderebbe "C" un fatto normale, dovrebbe essere consentito di contare come un'ipotesi, e come qualcosa pronto a passare alla fase successiva dell'essere sottoposto a conferma/disconferma. Non ci dovrebbero essere criteri per l'interrogazione e la selezione delle cose che contano come ipotesi? E da dove nascono? Nascono interamente dal bisogno di stabilizzare una credenza nei termini propri della credenza, ecc.? Quanto aiuta riflettere che, nell'ipotizzare, «*l'uomo divina qualcosa dei principi segreti dell'universo, perché la sua mente si è sviluppata come parte dell'universo e sotto l'influenza di quegli stessi principi segreti* ?» Non risponderemo a queste domande qui.<sup>2</sup>

Secondo la dottrina di Peirce, la retroduzione o abduzione (comunque la elaboriamo) è un modo distintivo di pensare. Non è riducibile né alla deduzione, il cui ruolo è quello ancillare di tirare le conseguenze delle ipotesi, né ancora all'induzione, a cui Peirce assegna il ruolo speciale di vagliare (confutare o confermare) le ipotesi che vengono sottoposte ad essa dall'abduzione. L'induzione stessa, per come Peirce la intende (e si noti che Peirce non nega che ci sia una tale cosa come

<sup>2</sup> Questo è il tema centrale dell'ultimo capitolo del libro di Thomas Nagel *L'ultima parola* (Feltrinelli 1999), dove il riferimento a temi peirciani è esplicito.



l'induzione ragionevole), può sostenere generalizzazioni, ma, pace Nicod, non ci dà licenza, in sé o per sé, di passare dalle istanze positive di una putativa arbitraria generalizzazione all'asserire la validità di tale generalizzazione. Prima che ciò possa accadere, la generalizzazione deve beneficiare dello statuto di ipotesi. E può solo raggiungere un tale statuto qualora, nel modo corretto, rende meno sorprendente un altro aspetto che sembrava sorprendente o che si voleva spiegare. Da questo ne consegue che nessuno dei paradossi metodologici, come quelli di Hempel (dei corvi, ecc.) o di Goodman (di "grue", ecc.), può acquistare credito nell'ambito del resoconto di Peirce della ricerca. Perché non vi è nulla in quel resoconto che corrisponda al postulato di Nicod. Se una scarpa bianca davvero ha confermato in qualche misura che "tutte le cose non nere sono non-corvi" — questo sarebbe l'effetto del postulato di Nicod — allora avrebbe dovuto confermare con lo stesso grado il suo equivalente antitetico "tutti i corvi sono neri". E questo, in ogni normale circostanza, è assurdo. Qui, migliaia di istanze di conferma sono inutili. Nella concezione di Peirce della ricerca, suddividendo in un certo modo il compito tra induzione e abduzione, non c'è posto per il postulato di Nicod.<sup>3</sup>

### Sezione VIII

Come deve essere un putativo argomento da poter essere contemplato da Peirce come un campo di ricerca vero e proprio? Una simile (o equivalente?) domanda: a quali standard un argomento deve conformarsi, e quale deve essere la sua condizione, affinché i giudizi che produce possano contare come adeguatamente rispondenti alla realtà secondo Peirce?

Supponiamo che ci sia un modo di pensare, né puramente percettivo, né relativo solo a ciò che è ricordato, che è abbastanza ragionevole perché valga quanto segue: se ci si impegna nella forma di pensiero in questione, allora «*la secondità ti colpisce perennemente alle costole*» (CP 6.95, 1903). Supponiamo che, praticando questo modo di pensare, si possa giungere con lavoro paziente ad uno stato complesso e multiforme di prontezza, per poi arrivare, quando si è colpiti, a una credenza. Questo per dire che, a un certo punto cruciale nei vostri pensieri o esplorazioni, qualcosa che non è in vostro potere, ma è del tipo appropriato per fare questo, può portarvi in uno stato in cui siete convinti, fallibilmente, ma completamente. Supponiamo che in questo campo possiate arrivare a una credenza (come direbbe Leibniz) *malgré vous*. Allora, qualunque sia la distanza a cui questa forma di pensiero si trova dal ca-

<sup>3</sup> Si confronti con la posizione di Popper che, ad esempio, a p. 221 di *Conoscenza oggettiva* (Armando, 1975) scrive: «È importante notare che la relazione tra una soluzione e un problema è una relazione logica e così una relazione oggettiva del terzo mondo». Il carattere "logico" dell'abuzione non è tuttavia facile da delineare; si veda il lavoro di Fann *Peirce's theory of abduction* scaricabile dalla pagina web del corso.

so percettivo o dal caso della memoria, il vostro cercare non può fare a meno di rappresentare una vera e propria forma di ricerca — una forma entro la quale il giudizio a cui arrivate può essere rispondente per la sua adeguatezza ad una qualche realtà. O almeno così sembra. Se il resoconto di Peirce del quarto metodo e della secondità hanno del tutto una qualche sorta di generalità, allora l'unico dubbio che può insorgere concernente il fatto se vi sia o no tale realtà è un dubbio riguardante le credenziali stesse della forma di pensiero che pretende di evocare la realtà in questione.

Tale è la distanza che sembra si possa mettere tra la teoria della ricerca di Peirce e una qualsiasi immagine uniformemente causale. Un sostegno può anche provenire dalla filosofia di Peirce della matematica, dove Peirce descrive il tipo di secondità che emerge dallo sperimentare mediante carta e penna con un diagramma rappresentativo, che descrive tutti i casi possibili, finendo col trovare (diciamo) che una qualche apparente pluralità di alternative si riduce a un solo caso. Si veda, ad esempio, CP 4.530, 1905 3.516, 1896. Tuttavia, si può dire, c'è un'obiezione. Si consideri la frase di Peirce *«determinato da circostanze non estranee ai fatti»*. Che cosa possono significare queste parole, ci si potrebbe chiedere, a meno che le "realtà" non abbiano un ruolo distintamente causale?

Se questa obiezione è corretta, allora bisogna abbandonare ogni tipo di pensiero che sconfini al di fuori del paradigma fornito dalle teorie causali della memoria e della percezione (come fa sicuramente il pensiero aritmetico), oppure dobbiamo cercare di scompattare la frase *«determinato da circostanze non estranee ai fatti»*. La seconda risposta sembra essere la più promettente. Né siamo i primi a pensare questo. Nel corso di una delle sue riletture di "Il Fissarsi, Peirce ha fatto una annotazione accanto alle parole (già citate nella Sezione IV): *«per soddisfare i nostri dubbi, è necessario che si trovi un metodo con il quale le nostre convinzioni possano essere causate da nulla di umano, ma . . . da qualcosa su cui il nostro il pensiero non ha alcun effetto»*. L'annotazione di Peirce richiede che la parola "causato" sia sostituita dalla parola "determinato". Suggestisce che egli volesse interpretare "[credenze o opinioni] determinate da circostanze non estranee ai fatti" in un modo che *permettesse, ma non richiedesse*, che tale determinazione fosse una semplice determinazione causale.

Al fine di definire alcune delle opzioni che questo crea per le diverse tipologie di casi di cui Peirce deve rendere conto qui (sono troppe perché ciò sia agevole, ma vediamo quanto si può dire a questo livello di generalità), dobbiamo iniziare con una concessione alla causalità.

Le opinioni nascono dai pensieri e i pensieri sono prodotti da pensieri precedenti. «*Se vogliamo risalire il flusso dei pensieri invece di discenderlo, vediamo ciascun pensiero causato da un pensiero che lo precede* (W 3, 34, 1872)». Prendendo spunto da questo detto e tracciando la sequenza dal dopo al prima, dobbiamo accettare il fatto che l'opinione o la convinzione che un pensatore raggiunge alla fine sarà il prodotto o l'effetto di una certa esperienza di secondità (come si suol dire). Lasciamo anche che, ad un qualche punto precedente, l'esperienza di secondità stessa sia fatta risalire alla sua propria ascendenza in qualche realtà che essa presenta. Queste ascendenze, tuttavia, si presentano in diverse varietà.

In un caso di causalità ordinaria, vi è una transazione causale-percettiva tra (diciamo) la Cattedrale di Chartres e un soggetto cosciente *S*, propriamente ricevente; quindi, in forza di questo evento, *S* crede giustificabilmente e correttamente che la cattedrale di Chartres ha due guglie. Qui è in virtù della transazione causale-percettuale che il *Reale*, consistente nella cattedrale che ha due guglie, determina la credenza di *S* secondo cui la cattedrale ha due guglie. (Naturalmente, in un trattamento più completo ci si dovrebbe occupare separatamente dei casi “vedere *x*” e “vedere che *x* è  $\phi$ ”.)

Questo è il caso familiare. Ma ora supponiamo che l'iniziatore della credenza non sia stata la percezione, ma qualche «*processo elaborativo del pensiero* (W 3, 42)», uno che conduca ad un graduale accumulo di ragioni che culminarono al momento della secondità quando il pensatore non trovò altro a cui pensare eccetto *X*. In questo caso, ciò che ha portato il pensatore al punto della convinzione non è stato solo una qualche efficacia causale. Ancor meno è il risultato di qualche realtà causalmente efficace il fatto che il pensatore sia giunto alla conclusione che non c'era niente altro a cui pensare eccetto *X*. Piuttosto, la ragione per cui il pensatore non è riuscito a trovare niente altro a cui pensare eccetto *X* è stato *che non c'era niente altro a cui pensare*. Se non c'era niente altro a cui pensare, non c'è da meravigliarsi che il pensatore lo abbia pensato! Si può dire, se lo si desidera, che il fatto che qualche essere ragionevole si trovi nella situazione di scoprire che non c'è nient'altro a cui pensare, spieghi causalmente che alla fine egli pervenga all'opinione che *X*. Ma al primo anello temporale della catena, la *ragionevolezza* del pensatore e il carattere *ragionato* dei suoi pensieri è essenziale alla spiegazione. È in questo modo essenzialmente normativo che si soddisfa il requisito di Peirce che l'opinione del ricercatore che *X* deve essere determinata da circostanze non estranee ai fatti. È soddisfatto perché la circostanza che non vi sia niente altro da pensare

eccetto  $X$  non è qualcosa di estraneo ai fatti. Piuttosto, questa circostanza comporta (per così dire) una relazione costitutiva con la realtà che consiste nel fatto che  $X$ .

### Sezione IX

Mi auguro che la proposta appena offerta sia nello spirito dell'annotazione e della correzione di Peirce. Essa mostra come il caso puramente causale è solo uno fra molti altri. Altrove, ho cercato di illustrare lo schema formale dato nella sezione precedente. Darò di nuovo qui due esempi, anche se è dubbio che Peirce avrebbe approvato il secondo.

(A) Pietro è convinto che  $7 + 5 = 12$ . Non ha imparato questo a memoria né tantomeno leggendo quel passo famoso della *Critica della Ragion Pura* di Kant dove  $7 + 5 = 12$  serve come esempio. Perché allora egli crede che sia vero? Beh, la spiegazione si apre con il fatto che tutte le altre risposte alla domanda “qual è la somma di 7 e 5?” sono bloccate o escluse. In una versione completa della spiegazione, questa esclusione potrebbe essere dimostrata con riferimento alle regole di calcolo. In una massima versione, si potrebbe anche confrontarsi con le irresolubili difficoltà inerenti a proposte di regole diverse. Una volta che si è stabilito questo, la spiegazione potrebbe continuare come segue. Pietro conosce quelle regole di calcolo. Inoltre, dando come risposta 12, Pietro sta seguendo le regole. Quindi non c'è da stupirsi che la sua opinione sia che  $7 + 5 = 12$ . Quindi, in questo caso, la certezza di Pietro che  $7 + 5 = 12$  è determinata (come Peirce richiede) da una circostanza non estranea al fatto che  $7 + 5 = 12$ . Il suo ragionamento riassume sommariamente la ragione per cui sette più cinque fa dodici. In effetti la spiegazione completa della credenza di Pietro rivendica proprio la credenza di Pietro.

(B) Supponiamo che Paolo creda che la schiavitù sia ingiusta e insopportabile. Supponiamo che, nel tentativo di spiegare perché Paolo crede questo, decidiamo di indagare le ragioni che lo portano a pensare questo, e supponiamo a tal fine di cercare ulteriori approfondimenti e spiegazioni di quelle ragioni, muovendoci interamente sullo sfondo etico che condividiamo con Paolo. Ci vorrà molto tempo, ma supponiamo che, man mano che procediamo, ci appaia sempre più chiaramente che l'unico modo per pensare una qualunque cosa in contrasto con l'insopportabilità e l'ingiustizia della schiavitù sia di rinunciare del tutto a qualsiasi punto di vista morale per cui abbia senso chiedersi: “Che cosa si deve pensare della sopportabilità e

della giustizia della schiavitù?” Infatti, si supponga che a un certo punto, saltando da considerazione in considerazione, troviamo che *ne abbiamo abbastanza* e ci risulta evidente che *semplicemente non c'è spazio* per formarsi un'altra opinione. Non c'è dubbio che sicuramente ci saranno molti casi etici dove non si arriva a questo punto e per i quali non sappiamo come chiudere ogni via di uscita. Ma, nel caso in cui possiamo davvero vedere la convinzione di Paolo come sospinta da ragioni così convincenti come quelle che abbiamo immaginato che qualcuno alla fine troverà per la schiavitù, sicuramente possiamo dire: Non c'è da meravigliarsi che Paolo crede ciò che crede! Non c'è niente altro a cui pensare.” In altre parole, la convinzione di Paolo circa la schiavitù è determinata da circostanze (vale a dire la considerazioni che stiamo supponendo che siano state provate e che influiscono su chi comprenda la questione morale) non estranee al fatto che la schiavitù è ingiusta e insopportabile. Infatti, i motivi di Paolo per pensare quel che pensa sommariamente riepilogano ciò per cui la schiavitù è sbagliata e insopportabile.

Peirce sarebbe stato scettico, temo, che il nostro esempio (B) si sarebbe potuto risolvere nel modo che ho immaginato. Non avrebbe obiettato in linea di principio, però, all'idea che una messe di considerazioni può culminare in una convinzione. Infatti, egli stesso parla in altre connessioni di ragioni che *«non formano una catena, che non è più forte del suo anello più debole, ma un cavo, le cui fibre possono essere sempre anche molto esili a condizione che siano sufficientemente numerose e intimamente connesse. (W 2.213, 1868)»*.

### Sezione X

È evidente — e la ricerca di ulteriori esempi lo renderebbe ancora più evidente — che la generalità a cui aspira Peirce nella sua teoria della ricerca ci coinvolge in una sconcertante e indeterminata varietà di modi diversi in cui i pensatori in diverse aree di interesse possono soddisfare il requisito di Peirce su cui abbiamo in genere insistito. È non meno evidente, però, che nella misura in cui vogliamo rimanere a questo livello di generalità, la risposta che diamo alla domanda proposta all'inizio della sezione VIII, dovrà essere la seguente: ciò che è come minimo necessario per garantire un contenuto pragmatico ad un ambito di ricerca è questo: che lì, in quell'ambito, una credenza secondo cui vale *p* può essere determinata da circostanze non estranee al fatto che *p*.

Più in generale, la conclusione a cui siamo portati è che per ogni sincera convinzione, vera o falsa, ci deve essere qualcosa a cui la con-

vinzione è rispondente ed è sensibile. Questo qualcosa può anche essere chiamato un *Reale*. Ma invece di lanciarsi in una nuova ontologia dei *Reali*, guardiamo con attenzione allo stato della nostra forma familiare: **chi sinceramente si chiede se  $p$ , mira a garantire che qualsiasi sua credenza che  $p$  sia determinata da circostanze non estranee al fatto che  $p$** . Questo è solo uno schema. I *Reali* non sono oggetti su cui si quantifica. La lettera “ $p$ ” che denota l’enunciato, non essendo una variabile, ha la funzione di tenere un posto per un enunciato in uso. Su questi termini, la richiesta minima sulla formazione della convinzione che  $p$  è una asserzione ideale simultanea di tutte le istanze della frase in corsivo con tutte i possibili riempimenti proposizionali per la lettera “ $p$ ”. Nel presentare questo schema, *accenniamo* (se volete) a qualcosa del tutto generale, qualcosa che sarebbe accennato da parte di queste innumerevoli affermazioni. Ma accenniamo soltanto. Infatti, rigorosamente parlando, qui c’è solo uno schema, niente di più. Se procediamo in questo modo, però, vi è un altro vantaggio. Possiamo anche far notare che non tutte queste affermazioni lavorano nello stesso modo. Il requisito di secondità, la condizione di non estraneità, e gli altri requisiti per la determinazione della credenza del ricercatore sono da intendersi in diverse maniere che sono appropriate a diverse esempi. Se quello che Peirce dice dei *Reali* è interpretato o chiarito, a rigor di logica, in questo modo, allora l’effetto filosofico è che lo schema è grammaticalmente e filosoficamente riempito per diversi tipi di casi, secondo l’ambito della ricerca — e alla luce di quanto la logica di Peirce può aggiungere alla sua caratterizzazione del quarto metodo.

### Sezione XI

Se il quarto metodo, come ora è stato spiegato e ampliato, è l’unico metodo per fissare in maniera soddisfacente un’opinione (anche se fallibilmente, sempre fallibilmente), quale concezione della verità i teorici della ricerca vedono come animante e limitante gli sforzi epistemici di coloro che praticano il metodo? E come i teorici possono elaborare ulteriormente o chiarire questa concezione?

Cominciamo con alcuni dei materiali de “Il Fissarsi” stesso. In un nota di un passaggio che ho citato nella sezione V, continuando quel passaggio in un ripensamento del 1903, Peirce scrive:

- (1) CP 5.375: ... *la verità non è né più né meno che il carattere di un proposizione che consiste in questo, che la credenza nella proposizione ci porterebbe, con sufficiente esperienza e riflessione, ad una tale condotta che tenderebbe a soddisfare i desideri che dovremmo*

*quindi avere. Dire che la verità significa più di questo equivale a dire che non ha per nulla alcun significato.*

Questo è il tipo di affermazione che ha dato al pragmatismo una così brutta nomea. A parte gli avvertimenti già fatti nella sezione I, però, ci sono altre ragioni per essere cauti a questo punto. Se dico che il carattere di essere rosso è né più né meno il carattere del colore pensato da persone non vedenti che può essere colto per confronto con il suono di una tromba, la mia domanda deve essere interpretata come una definizione? Se, inoltre, si prende la caratterizzazione del passaggio (1) come una definizione di verità che è intesa a far emergere ciò che c'è di buono nella verità, allora fraintendiamo Peirce ancor più ingiustamente. Non solo gli attribuiamo un cinico strumentalismo che è del tutto estraneo alle sue azioni, al suo carattere, e alle sue visioni della scienza e della vita stessa. In questo modo interpoliamo nelle sue teorie qualcosa che è completamente estraneo alle sezioni successive de "Il Fissarsi". È vero che, altrove, Peirce dà una rilettura pragmatica delle nozioni di "real-tà"/ "Reale"/ "permanenza esterna" che svolgono un importante ruolo ne "Il Fissarsi". Ma questa reinterpretazione, precisamente, non è volta a smorzare la forza delle sezioni successive de "Il Fissarsi". L'intenzione (sia che abbia successo oppure no) è piuttosto di spiegare queste nozioni — nello spirito di "guardare al risultato dei nostri concetti in modo di apprenderli correttamente (CP 5.3, 1901).

Abbiamo bisogno di più testimonianze di Peirce, testimonianze al di là di quanto già illustrato nella sezione IV, riguardo all'idea della verità:

- (2) CP 2.135, 1902: *Certamente si pensa che esista una cosa come la Verità. In caso contrario, il ragionamento e il pensiero sarebbero senza uno scopo. Che cosa significa che ci sia una cosa come la Verità? Vuoi dire che qualcosa è così . . . indipendentemente dal fatto che voi, o io, o chiunque altro pensi che sia così o no . . . . L'essenza dell'opinione è che ci sia qualcosa che è COSÌ, non importa se ci sia un voto schiacciante contro di essa.*
- (3) CP 5.553, 1905: *Che la verità sia la corrispondenza di una rappresentazione con il suo oggetto è, come dice Kant, solo una definizione nominale di essa. La verità appartiene esclusivamente alle proposizioni. . . . la proposizione è un segno . . . il pensiero ha la natura di un segno. In quel caso allora, se riusciamo a trovare il giusto metodo di pensare e di esaminare a fondo — il giusto metodo di trasformare i segni — allora la verità può essere niente di più né di meno che l'ultimo risultato a cui ci porterebbe il seguire accuratamente questo metodo. In questo caso, ciò a cui deve conformarsi la rappresenta-*

zione è, di per sé, qualcosa che ha il carattere di una rappresentazione, o segno — qualcosa di noumenico, intelligibile, concepibile, e assolutamente differente da una cosa-in-sé.

CP 554: *La verità è la conformità di un rappresentamen al suo oggetto, il suo oggetto, il SUO oggetto, intendiamoci. . . . Ecco una fotografia della casa dello scrittore: che cosa rende quella casa l'oggetto della fotografia? Sicuramente non la somiglianza di aspetto. Ce ne sono decine di migliaia di altre nel paese proprio come quella. No, ma il fotografo mette a punto la pellicola in un modo che secondo le leggi dell'ottica, la pellicola è stata costretta a ricevere un'immagine di questa casa. . . . Dunque, un segno, al fine di svolgere il suo ufficio, per attualizzare la sua potenza, deve essere costretto dal suo oggetto. Questa è evidentemente la ragione della dicotomia del vero e del falso. Perché bisogna essere in due per litigare, e una compulsione coinvolge una grande dose di litigio tanto quanto è richiesto, perché è impossibile che vi sia costrizione senza resistenza.*

(4) CP 5.565, 1901, “Verità, Falsità e Errore”: *La verità è quella concordanza di una affermazione astratta con il limite ideale verso cui una ricerca senza fine tenderebbe a portare una credenza scientifica . . . . La realtà è quel modo d'essere in virtù del quale la cosa reale è così come è, indipendentemente da quello che ogni mente o qualsiasi definita collezione di menti può rappresentare che sia. La verità della proposizione che Cesare attraversò il Rubicone consiste nel fatto che più ci spingiamo nei nostri studi archeologici e in altri studi, più forte quella stessa conclusione si imprimerà sulle nostre menti per sempre — o lo farebbe se lo studio andasse avanti per sempre. Un metafisico idealista può ritenere che qui risiede anche l'intera realtà che sta dietro la proposizione; perché se gli uomini possono per un certo tempo persuadersi che Cesare non ha attraversato il Rubicone, e si può escogitare un modo per rendere questa credenza universale per qualsiasi numero di generazioni, ciò nonostante la ricerca finale — se è prolungata indefinitamente — deve riportare alla convinzione contraria. Ma, nel detenere questa dottrina, l'idealista richiama necessariamente la distinzione tra verità e realtà.*

(5) CP 5.416, 1905: *[Una verità è] ciò a cui una credenza convergerebbe se dovesse tendere in un tempo illimitato ad un limite definito . . . .*

Cominciamo con (2). (2), come l'inizio di (3), rafforza in modo efficace il senso manifesto delle ragioni di Peirce per il quarto metodo.



Esso rafforza il messaggio conclusivo de “Il Fissarsi”, ma non non ci portano oltre.

In (3), l’oggetto di un *representamen* deve sicuramente essere la stessa cosa del suo *Reale*. L’analogia con una vista o un aspetto, come indicato nella fotografia di Peirce della propria casa riecheggia una frase (CP 5.549, 1905) dove Peirce sostiene che un fatto è qualcosa di «*così altamente prescissivo che può essere interamente rappresentato con una semplice proposizione*». Ma, per quanto sorprendente possa apparire l’analogia che troviamo in (3), e comunque questo sia utile e promettente, l’ontologia che ne consegue è piena di difficoltà. Il problema è familiare. Pensiamo che una proposizione sia vera, se sono soddisfatte le sue condizioni di verità. Ma, se pensiamo questo, allora dobbiamo essere in grado di dire quali sono le condizioni di verità in modo tale che la proposizione possa essere falsa così come vera. Peirce sostiene che «*una proposizione è vera se è conforme al suo oggetto*», e indica nel passo citato in (3) (che ho abbreviato) che qui egli sta andando al di là della teoria della corrispondenza. Ma allora dobbiamo chiederci che cosa dire, secondo il resoconto che Peirce sviluppa, se la proposizione è falsa. Perché in questo caso non ci sarà una cosa come il SUO oggetto. Non ci sarà nulla che ha mancato di “costringere” la proposizione. D’altra parte, se la proposizione è vera, il suo oggetto esiste e non ci sarà bisogno di entrare ulteriormente in domande sulla conformità o la costrizione. Il suo oggetto esiste e questo solamente sarà sufficiente.

“Corrisponde ai fatti”, come si ha nella teoria della corrispondenza, dove “fatti” è al plurale, sembra essere semplicemente una variante stilistica di “vero”. Comprensibilmente, questo ci spinge a cercare di trovare una corretta relazione tra una proposizione e qualche altra cosa, il suo *representatum*, per così dire (CP 5.384). Ma i presagi non sono buoni, come si è già mostrato, per la teoria verso cui Peirce si fa strada nella nostra citazione (3). Le controindicazioni sono ulteriormente evidenti sulla base dell’approccio che abbiamo adottato nella sezione X. In tale approccio, la lettera schematica *p*, stando in ciascun caso per una frase che coinvolge la realtà, fa una sorta di giustizia al realismo della visione di Peirce della ricerca della verità. Ma lo fa senza impegno ontologico a fatti, realtà, o *Reali* e fa a meno interamente di tutte le relazioni di conformità e costrizione tra una credenza e un elemento particolare, sia fatto o oggetto. Ciò può sembrare che suggerisca la possibilità di sostituire lo sforzo di Peirce in CP 5.554 (citato in precedenza) con qualche schema per la verità che è più anodino, meno fastidioso, e del tutto generale. Ma ho cercato di mostrare in un altro luogo che, anche qui nessun resoconto generale della verità stessa può emergere —

al massimo un pensiero che, coerentemente e sinceramente perseguito, porta direttamente nel paradosso.

Le proposte (4) e (5) ci avvicinano alla formulazione da “Come Rendere Chiare le Nostre Idee”, che abbiamo respinto nella sezione I. Le proposte (4) e (5) sono destinate a dare il senso efficace o pragmatico delle concezioni solo nominali, manifestamente corrette, espresse nelle proposte (2) e (3). In (4), tali proposte pragmatiche, anche quella idealista, è difesa dall'accusa di perdere la distinzione tra verità e realtà. Fin qui, tutto bene, e senza dubbio queste proposte hanno anche altri meriti. Tuttavia, quando sono lette letteralmente, tutte sembrano dipendere per la loro accettabilità dalla supposizione che nessuna informazione del tipo che sarebbe necessaria per testare delle ipotesi plausibili già fatte o scoprire verità ancora sconosciute (per esempio, riguardanti ciò che è passato o è attualmente nascosto) *mai perisca* o diventi indisponibile alla ricerca. Perché se, sempre e costantemente, questa informazione si sta perdendo, allora non è né qui né là che la ricerca può essere costantemente rinnovata, sempre corretta, e prolungata senza fine. Inoltre, una tale scomparsa di informazione, come Hilary Putnam ha sottolineato, non è solo un fatto, ma un fatto che è implicato dalla fisica moderna.

I perciani possono rispondere a questa paralizzante obiezione leggendo le proposte (4) o (5) meno letteralmente. Ma allora l'interpretazione avrà bisogno di appoggiarsi pesantemente sulla nostra comprensione di ciò che (4) e (5) pretendono di definire/spiegare/chiarire. È inoltre degno di nota che, una volta che il riferimento a “ciò verso cui la ricerca tenderebbe”, ecc., è sufficientemente e accuratamente distinto da ogni particolare insieme di proposizioni che sono state redatte o saranno redatte nel futuro, la frase “ciò verso cui la ricerca tenderebbe”, lungi dal distillare un senso efficace o pragmatico dai truismi che figurano in (2), è una forma verbale che ha un bisogno radicale (un bisogno così radicale quanto nessuna espressione potrebbe mai avere) di un accertamento pragmatico!

### *Sezione XII*

È quindi del tutto vano quel riguarda la verità [per Peirce]? Può essere che la verità attenda dietro le quinte, che sia latente nel progetto del ricercatore di decidere che cosa pensare (vedi ancora la nostra prima epigrafe), che possa essere vista emergere chiaramente nei pensieri di colui che passa attraverso il primo, il secondo e il terzo metodo e arriva al metodo dell'esperienza, dell'abduzione, e del resto — e malgrado questo è possibile che sia ancora una caratteristica che sfida tutti i modi di identi-

ficazione o delucidazione? No. Sicuramente possiamo trovare per Peirce una qualche formulazione verbale che la circoscriva e che prometta, a tempo debito, di contribuire a spiegare, in termini che riguardano essenzialmente l'attività di ricerca e il metodo dell'"esperienza", la natura di tale proprietà, vale a dire la verità; una proprietà che (a meno che non si sia alieni completamente all'opinione o al dubbio) è già familiare a molti o a tutti noi. Una volta ci permettiamo di parlare di una proprietà che ci è già nota, e una volta che ci dissociamo dai numerosi tentativi di Peirce — uniformemente senza successo — di arrivare a tale proprietà mediante determinazioni pragmatiste (di tipo condizionale) dell'estensione del "vero", diverse forme adeguate di formulazioni verbali balzano agli occhi:

- (6) La verità è quella proprietà che è obiettivo della ricerca trovare credenze che la possiedano.
- (7) La verità è il carattere che, se soltanto seguiamo il quarto metodo di ricerca, *possiamo legittimamente sperare* che avranno le credenze che sopravviveranno, non importa quanto a lungo o comunque lontano la ricerca sarà perseguita o prolungata.
- (8) La verità è la proprietà che vorrà per le proprie credenze chiunque che sinceramente vuol sapere se  $p$  (o non  $p$ ) e che mira a garantire che ogni propria credenza in  $p$  (o non  $p$ ) debba essere determinata da circostanze non estranee al fatto che  $p$ .

Tali formulazioni potrebbero non avere soddisfatto Peirce, ma occupano un posto in una visione che Peirce, se lo avesse voluto, avrebbe avuto il diritto di reclamare come sua.

### *Sezione XIII*

Supponiamo che, con lo scopo di delucidare ulteriormente le proprietà della verità, decidiamo di utilizzare le identità in (6), (7) e (8) e di elaborare la pluralità dei legami vigenti tra la verità, da un lato, e la ricerca, l'esperienza, la secondità, l'ipotesi, . . . , dall'altro. Supponiamo che, procedendo in questo modo, presentiamo i nostri risultati, come marcatori, nel senso di Frege, del concetto di *vero*, e supponiamo che, nello stesso sforzo, cerchiamo di esplorare le proprietà logiche del concetto di verità (accertare quali proprietà la proprietà di verità implica, esclude, ecc., in ciò che è detto o pensato). E allora che cosa deriva dal fatto che l'intera base su cui questo esercizio delucidativo è stato condotto non sia altro che un nesso tra una nozione di verità, in attesa di

ulteriori specificazioni, e la nozione di ricerca, che è già sviluppata (cfr. IV, V, VI) ed è parzialmente definitoria del pragmatismo stesso come una posizione filosofica? Se, procedendo nel modo indicato, e portando la nostra comprensione della ricerca, guardiamo in questo spirito del pragmatismo “al risultato della nostra concezione [di verità] al fine di comprenderla correttamente” allora che cosa veniamo a conoscere di questa concezione? Riusciranno i nostri risultati ad avere l’effetto di sovvertire la presunzione ordinaria (“realista”) che la verità è perfettamente indipendente da noi (tranne, naturalmente, quando alcuni giudizi in questione si riferiscano a ciò che facciamo o agli effetti del nostro fare)? La prospettiva pragmaticista avrà l’effetto di minare l’idea ordinaria — confronta la citazione (2) — che la verità “c’è comunque”, sicuramente e in maniera determinata? Ci sposterà verso la posizione che Michael Dummett ha chiamato antirealismo?

È difficile trovare nei testi di Peirce qualcosa che si conformi a queste aspettative. Né vi è alcuna anticipazione in qualsiasi scritto di logica di Peirce della posizione antirealistica classica sviluppato da Michael Dummett sotto l’influenza dell’intuizionismo matematico e il forte accento che pone l’intuizionismo nel rapporto tra afferrare la dimostrazione di una proposizione e la sua comprensione. (L’enfasi intuizionista è filosoficamente simile all’idea fondante dei positivisti logici che capire un *Satz* è conoscere il metodo della sua verifica.) L’antirealista, la cui posizione Dummett sviluppa, è colui che afferma la legge di non-contraddizione (nessuna affermazione è vera e falsa) e del *tertium non datur* (nessuna affermazione è né vera né falsa), mentre non dà l’assenso al principio della bivalenza (ogni affermazione è vera o falsa). Tale assenso è rifiutato in virtù della assenza di qualsiasi garanzia che, per quanto riguarda ogni affermazione ben formata, sia essa o la sua negazione si possa dimostrare o stabilire che siano vere. (Dummett sottolinea che, per lo stesso tipo di ragione, i positivisti avrebbero fatto bene a negare tale assenso.)

Le cose sembrano molto diversi con Peirce. In tutte le sue ricerche in logica non solleva mai dubbi o questioni di principio sullo stato della legge di eliminazione della doppia negazione. Poiché l’eliminazione della doppia negazione elude la sottile differenza tra *tertium non datur* e bivalenza, impegnando chi accetta la prima anche a quest’ultima, sembrerebbe che Peirce non abbia avuto del tutto la premonizione di un antirealismo come quello di Dummett. È vero che, in più di un contesto filosofico, Peirce scrive (utilizzando il nome di terzo escluso laddove gli antirealisti moderni preferirebbero bivalenza) che «*la logica ci impone, con riferimento ad OGNI domanda che abbiamo a portata di mano, di*

*sperare che una qualche risposta definitiva ad essa possa essere vera. Quella SPERANZA con riferimento a CIASCUN caso che si presenta è, mediante un "SALTUS", dichiarata dai logici come una legge relativa a TUTTI I CASI, cioè la legge del terzo escluso. Questa legge equivale a dire che l'inversa ha una realtà perfetta».* Ma la speranza di cui Peirce parla qui si riferisce alla verità, non alla dimostrazione o verifica, e la sostanza della speranza si riferisce sicuramente alla verità, come è ordinariamente concepita. Infatti, come cercherò di dimostrare nelle pagine seguenti, la fiducia a cui Peirce si riferisce, come presupposta dal principio logico in questione, rimanda più alla fiducia di Peirce che il significato o *Sinn* degli enunciati dichiarativi riceva un risposta dall'esperienza o da un esperimento che alla sua fiducia che gli enunciati dichiarativi o le loro negazioni abbiano tutti una dimostrazione o una verifica. Almeno nel senso di Dummett, Peirce non è un antirealista. In Peirce, la chiave per avere un significato o un senso (e per afferrare un significato o un senso) non è l'effettiva prospettiva reale di dimostrazione/confutazione o verifica/falsificazione, ma l'impegno adeguato con l'attività della ricerca per *raggiungere* la verifica o la falsificazione.

Se (come mi azzardo a pensare) il pragmaticismo lascia la verità come era, qual è allora il significato reale del pragmaticismo nel suo legame con la verità e il significato? Qual è il significato voluto di detti come questi?

*Non vi è alcuna concezione così alta e elevata che non possa essere pienamente definita in termini di concezioni della nostra vita familiare, istintiva e quotidiana (MS 313 p. 29, citato in Misak 1991: 119).*

o della familiare affermazione fondazionale

*Considerare quali effetti, che possono avere concepibilmente portate pratiche, noi pensiamo che l'oggetto della nostra concezione abbia. Allora la nostra concezione di questi effetti è l'intera nostra concezione dell'oggetto. (CP 5.402, "Come Rendere Chiare le nostre Idee", 1877)*

Secondo la trasposizione del pensiero di Peirce che offro in queste riflessioni, il vero significato è relativamente semplice. Anche se Peirce è un realista riguardo alla verità, è un operazionalista circa il significato. Non vi è alcuna concezione specificamente pragmaticista della verità, ma vi è una concezione pragmaticista del senso/significato/*Sinn*. Un pragmaticista peirceiano, un pragmaticista (come Peirce è stato portato a dire per fare spazio alle differenze tra William James e sé stesso), a stento penserà che valga la pena di dire che c'è più nella realtà di quanto potrà mai essere espresso in non importa quante proposizioni — che, essendo la verità quello che è, c'è tutta una serie di verità che non formuleremo mai e non saremo mai in grado di farlo. La sua preoccupazione princi-

pale è con le proposizioni che *saremo* in grado di formulare, esprimere, affermare, o credere. È con il reale senso o il significato delle nostre effettive enunciazioni, e con le illusioni in cui tanto facilmente cadiamo circa quello che intendiamo dire con ciò che diciamo. Il contributo principale del pragmatista a queste domande, e l'origine della sua critica delle «*idee vagabonde che girovagano per le strade pubbliche senza una qualsiasi dimora umana* (CP 8,112, 1900)», lo si ritrova nell'ultima citazione data, dove indica che cosa fare. Si trova nel resoconto dei gradi di chiarezza che si possono raggiungere nella nostra comprensione dei termini che entrano nelle frasi dotate di significato e nella nostra comprensione dei concetti che entrano nelle proposizioni che tali frasi esprimono. Con i termini-concetto, abbiamo il primo grado di chiarezza, secondo Peirce, se possiamo applicare questi termini a ciò che è nella nostra esperienza. Abbiamo il secondo grado di chiarezza, quando siamo in grado di produrre i tipi di spiegazione che sono accettabili come definizioni da dizionario o simili. Al terzo grado, se dovessimo raggiungerlo, la nostra capacità di riconoscimento deve essere elaborata in uno stato ulteriore e migliore di sollecitudine pratica, uno stato pienamente operativo, per così dire, che si impegna con la ricerca, l'esperienza, la secondità, il tirare a indovinare, la retroduzione ... con queste cose così come sono o possono essere nella vita. Si veda di nuovo le recenti citazioni. Le concezioni pratiche della seconda citazione riguardano le abitudini dell'azione. Essi comportano anche piuttosto un orientamento specifico verso esperienze future possibili o reali. (Confronta CP 8.194). È al terzo grado (che presuppone e non sostituisce il primo e il secondo) che la comprensione del senso/significato/*Sinn* di un simbolo è reso completo.

Il terzo grado di chiarezza può essere conseguito soltanto se, indipendentemente dagli sforzi di qualunque persona in particolare, chi cerca di afferrare il significato di un dato termine si aspetta un qualche significato pubblicamente completo o completabile per un pensatore che sia sufficientemente determinato da afferrarlo. Peirce non offre alcuna risposta unitaria o completa alla domanda riguardo a che cosa sia che completa questo significato o che satura il *Sinn* del simbolo. (Vedi Misak 1991: 12-35). Supponendo, però, che in qualche modo questa saturazione sia stata raggiunta o sia in procinto di essere raggiunta, possiamo aspettarci che la proposizione espressa da una frase composta da tali simboli dipenda dal *Sinn* delle sue parti costitutive. La corrispondente comprensione della proposizione e della sua condizione di verità da parte dei pensatori, arrivati a questo mediante la loro comprensione dal modo in cui una frase è composta, può o non può metterli in grado

di verificare o falsificare la proposizione espressa dalla frase. Quando i pensatori possono verificare o falsificare, non deve essere un caso che che sia così. Ma essere in grado di verificare o falsificare, non è la forma generale del tipo di sollecitudine a cui Peirce è interessato.

#### *Sezione XIV*

A grandi linee questo è l'operazionalismo semantico che, usando un linguaggio più corrente del linguaggio della semiotica peirceana, ricostruisco specularmente per l'autore de "Il Fissarsi", al momento della riletture e riscritture registrate nella nostra prima epigrafe. Lasciando intatto l'ideale comune della verità, questa posizione raccomanda, senza dubbio, che spesso il meglio che possiamo sperare di ottenere è un'approssimazione alla verità – e non c'è niente di male in questo. Se, da un lato, vi è la verità stessa che le proposizioni cercano di tracciare, dall'altra parte ci sono poi le proposizioni, e i sensi degli enunciati in uso. Questi sono i nostri manufatti. Come tali, essi dipendono da noi per il loro compimento. L'enunciato corretto significante, essendo l'enunciato che è, ed avendo il suo senso determinato da quali che sono i sensi che saturano i suoi componenti, pone un obiettivo che si o raggiunge o non si raggiunge. Se questo obiettivo è raggiunto oppure no non dipende in alcun modo da noi. Ma quale enunciato è stato proposto, con quale senso, e in che modo si innesta con la ricerca, questo spetta a noi. Si tratta di un risultato altamente non banale porsi collettivamente da parte nostra un tale obiettivo. Si tratta di un risultato non raggiungibile del tutto a meno che le condizioni di verità non siano coordinate con le richieste che vengono poste a un ricercatore di avvalersi, nel modo giusto, dell'esperienza. Un tale realismo e un tale operazionalismo sono fatti l'uno per l'altro.

Una parola in più circa la bivalenza. Supponiamo che in un dato contesto  $\mathcal{C}$  vi sia un enunciato  $S$ , ciascuna delle cui componenti ha un senso che è lessicamente e contestualmente determinato nella sua interezza, che è operazionalmente completo, pronto e in attesa in  $\mathcal{C}$  per la comprensione di qualunque pensatore pronto a raggiungere il terzo grado di chiarezza nei suoi confronti e a cogliere il *Sinn* dell'enunciato così come è determinato dal *Sinn* di tutte le sue componenti. Supponiamo che la proposizione espressa da  $S$  in  $\mathcal{C}$  sia vera se e solo se  $X$ , dove "X" è una condizione completamente determinata (determinata in  $\mathcal{C}$ , anche se non necessariamente esplicitata verbalmente in modo completo). Se è così, allora la proposizione espressa da  $S$  sarà a tal punto determinata che risulta determinata anche quando le cose sono diverse

da quello che sono sotto la condizione  $X$ . In questo caso, data tale determinatezza di  $S$ , nulla ostacola la determinatezza completa del senso della negazione di  $S$ . Poiché qualunque cosa in  $\mathcal{C}$  che circoscrive il senso di  $X$  determinerà anche il senso di “le cose sono diversamente da quello che sono sotto la condizione  $X$ ”. Una tale forma di stipulazione sembra ideale per la regola che Peirce dà in CP 4.492 per il suo sistema di grafici esistenziale, nel senso che due SEP (segni di esclusione), “quello che racchiude l’altro, ma niente al fuori di detto altro, può essere rimosso”. (Cfr. CP 4.490-8, 1903 e 4.572, 1905.) Questo è equivalente alla legge della doppia negazione. Un antirealista potrebbe obiettare, ma Peirce stesso non nutre alcun dubbio sul significato pragmatico di un segno-SEP che sia conforme a tale regola.

### *Sezione XV*

La ricerca condotta lungo le linee del quarto metodo di Peirce, ereditando i meriti dei vari predecessori, è un processo che, come abbiamo sostenuto, acquista forza razionale man mano che acquista forza e acquista forza man mano che acquista forza razionale. Sulla base di una corretta comprensione di questo processo, abbiamo detto, la verità è concepita come quella proprietà che possiamo sperare che conduca a compimento la nostra ricerca; le certezze che la ricerca ci permette di raggiungere sono certezze che per noi è razionale continuare ad avere, per quanto siano fallibili, fino a quando non si presenti una motivazione specifica per dubitarne; e il metodo di indagine fa spazio ad uno o a tutti i modi di ricerca o di critica, sia di buon senso o scientifici, che promettono di raggiungere certezze per vie non estranee ai fatti di cui si occupano. Chiunque si comporti sulla base di questi principi non sarà più desideroso di definire il “razionale” che di circoscrivere metodi legittimi di esplorazione e scoperta; ma una tale persona sicuramente insisterà sul fatto che il metodo di ricerca è un modo completamente razionale di argomentare dal noto all’ignoto — che si tratta di un modello di razionalità.

Tale atteggiamento appare in conflitto con qualcosa che è comunemente considerato come una delle grandi intuizioni di David Hume. Nella “Ricerca sull’intelletto umano”, Hume osserva che tutti i ragionamenti su materie di fatto hanno fondamento nelle relazioni di causa ed effetto, e il fondamento della nostra comprensione di quest’ultime è l’esperienza. Ma qui egli afferma di trovare un problema. Come posso razionalmente dedurre che mangiare del pane in futuro mi nutrirà dal fatto che aver mangiato del pane in passato mi ha nutrito? Se vi è una



tale deduzione, non è intuitiva (cioè conoscibile senza dimostrazione), né tantomeno è dimostrativa. Che cos'è allora?

È *sperimentale*, Hume immagina che diciate. Ma a questo egli risponde che i ragionamenti sperimentali già presuppongono che il futuro sarà simile al passato. Come, dunque, presupponendo questo, i ragionamenti sperimentali possono mostrare o anche suggerire che il futuro sarà simile al passato? Hume ne deduce che non è un ragionamento che ci impegna a supporre che il futuro sarà simile al passato. E l'abitudine, non la ragione.

Che cosa avrebbe da dire Peirce al riguardo? Peirce comincerebbe accettando che l'inferenza dal noto all'ignoto è una questione di abitudine e non è dimostrativa. Ma le abitudini, insisterebbe, possono essere buone o cattive. E le buone abitudini possono esemplificare una forma distintiva di ragionevolezza. (Si veda la Sezione II.) Dopo tutto, *abbiamo bisogno* di argomentare dal noto all'ignoto. Se ne abbiamo bisogno, allora è ragionevole per noi farlo (intuitivamente razionale si può dire, se volete) ed è irrazionale per noi non farlo — a condizione che non ci si affidi ad un condotta particolare che abbiamo motivo di considerare sconsiderata (come esporre i nostri bisogni vitali a rischi senza che ci sia per noi alcuna necessità di accettarli) o così mal calcolata da portarci a credenze che accetteremo soltanto per ragioni non estranee ai fatti. Se Hume vuole fare un punto a proposito dell'abitudine, che lo faccia come un punto che riguarda la rilevanza dell'abitudine per la scienza della logica. È un buon punto, e Peirce lo asseconderebbe (cfr. Sezione II). Ma non è una scusa per un assalto alla ragione in quanto tale — a meno che lo scopo di Hume non sia quello di mettersi al centro di una controversia che dura da tanto tempo.

È facile immaginare che, se gli fosse consentita una risposta, Hume insisterebbe ancora sulla questione di come Peirce può argomentare, senza incorrere in una petizione di principio, dal pane che ha nutrito nel passato al pane che nutrirà nel futuro, se questo presuppone l'affermazione generale che il futuro sarà simile al passato — che è qualcosa di ancora più difficile da stabilire del fatto che il pane nutrirà nel futuro.

A questo Peirce avrebbe sicuramente risposto (qui anticipando Popper) che è meglio che i buoni argomenti dal noto all'ignoto non presuppongano che il futuro sia simile al passato. Perché non è nemmeno vero che lo sarà!

*La natura non è regolare. ...È vero che le leggi speciali e le regolarità sono innumerevoli, ma nessuno pensa delle irregolarità, che sono infinitamente più frequenti. (W 2, 264)*

Inoltre, quando argomentiamo dal pane che nutre nel passato al pane che

nutre nel futuro, secondo Peirce, *non* stiamo semplicemente estrapolando una regolarità passata. Che non è mai, a suo avviso, una procedura valida. Se questo era ciò che Hume stava attaccando, allora Hume aveva ragione, direbbe Peirce, ma ben lontano dalla conclusione a cui Hume mirava. Quando estrapoliamo una regolarità, ci deve essere un'altra ragione per fare questo, oltre al fatto che la regolarità ha retto finora. Anche nel caso speciale dei “metodi particolari” prediletti dagli affidabilisti induttivi, direbbe Peirce, sarebbe del tutto invalido argomentare a favore del successo futuro di un metodo soltanto sulla base del suo successo passato. Con qualsiasi metodo, ci deve essere qualcos'altro da tenere in considerazione. E qui è il ruolo del pensiero abduttivo. (Confronta con la Sezione VII.)

Distinguiamo due casi. Il primo è quello della comune persona normale, con un comune bisogno di non morire di fame, che vuole prolungare la sua vita e ha bisogno di qualche criterio determinato, qui e ora, di selezionare ciò che nutre da ciò che non nutre. Ogni tale selezione deve impiegare categorizzazioni esistenti, come “pane” oppure impiegare miglioramenti delle categorizzazioni che la persona ha già. Non vi è nessun altro modo per lui di procedere. Nella misura in cui “pane” è una delle categorizzazioni che la persona abitualmente utilizza e sulla cui base agisce, egli è portato a pensare che ci sia qualcosa riguardo al pane — una sostanza che egli può identificare, se necessario, con una certa attenzione e cautela — che spiegherebbe perché lo nutre. Se interrogato, egli sembrerebbe portato a pensare che ci sia qualche generalizzazione riguardo al pane e al nutrimento (che, su richiesta, egli potrebbe anche non sapere come formulare in maniera attenta o articolata) che, se sottoposta ad un prova, non sarebbe falsificata. (Confronta le nostre discussioni di percezione e memoria della Sezione VI.) Se si sollevasse la domanda del perché, una volta formulata o riformulata, una qualsiasi generalizzazione di questo tipo sia affidabile, la persona potrebbe, in primo luogo, replicare che la fede in questo è una fede molto più ragionevole della fede che il futuro sarà simile al passato, e, in secondo luogo, che bisogna pure affidarsi ad una generalizzazione di questo tipo se la vita deve andare avanti. Non ci sono alternative. Sarebbe quindi irrazionale non agire nel modo in cui egli agisce. Si critichi questo tipo di risposta, allora la persona cercherà qualcosa di meglio, qualcosa che sia adeguato per la materia in questione. Ma l'unico punto di partenza nella ricerca di qualcosa di migliore è il luogo dove siamo. (Cfr. Platone, Fedone 10 1D, Aristotele Etica Nicomachea.)

Man mano che si rende sempre più esplicito ciò che una persona comune potrebbe dire in difesa della sua abitudine di mangiare il pane

perché nutre, ci si avvicina al caso in cui si dà una risposta più teorica. Questa risposta teorica non è, secondo il pragmatico, essenzialmente diversa, solo più discorsiva. Si inizia nello stesso luogo. Se vogliamo fare ciò che siamo naturalmente portati a fare in questo caso, argomentando dal noto all'ignoto, allora dobbiamo incominciare cercando di capire la cosa che è nota. Quindi ciò che dobbiamo capire meglio è il pane. Il problema di comprensione o di individuazione di questo particolare tipo non è, tuttavia, un problema che dobbiamo risolvere a sé stante, o senza alcun riferimento allo stato delle nostre ricerche in altre questioni empiriche. Possiamo solo avvicinarsi ad esso dal punto in cui siamo in ogni dato momento della nostra ricerca. Guardando le cose da dove si trova, il ricercatore nota il fenomeno rimarchevole che alcuni non hanno nulla da mangiare e muoiono di fame, mentre altri che mangiano, e tra le altre le cose mangiano il pane, si mantengono in vita. (Vedi la terza epigrafe.) Se il pane nutrisse, allora sarebbe del tutto naturale che coloro che lo mangiavano si mantengono in vita. Così sembra, secondo l'ipotesi abducente, che il pane nutra. Questa è una generalizzazione degna di verifica, e nel frattempo è una da applicare nella vita, in attesa di un qualunque raffinamento o smentita che potrebbe subire.

Hume o suoi seguaci noteranno che la strategia di Peirce si appoggia qui sull'ipotesi fondamentale. Quindi, essi saranno portati a chiedere che cosa ci sia a fondamento dell'ipotesi fondamentale stessa. Una risposta allettante è: "Non c'è niente, non si dà il caso, non risulta che ci sia qualcosa, ma c'è una qualche ragione perché è così". I lettori di Leibniz riconosceranno il pensiero. È vero che l'affermazione è tanto generale quanto la pretesa che il futuro sarà simile al passato, ma è un candidato di gran lunga migliore ad essere un'ipotesi regolativa della ricerca. Almeno non suggerisce nulla che sia *palesamente* falso. Ancora meglio, difficilmente ha bisogno di essere pensata come una generalizzazione empirica riguardo alla realtà. Piuttosto, quel che propone è un certo atteggiamento verso la realtà —un atteggiamento che sarebbe irragionevole per noi non condividere, se, non adottandolo, finiremmo per morire.

Qual è allora la connessione tra Ragion Sufficiente e la duplice procedura che Peirce ci raccomanda? Supponiamo che la nostra posizione metodologica sia che nulla accade se non c'è una ragione per cui dovrebbe. Allora ci impegniamo a pensare che, se qualche fenomeno C accade, qualcosa deve essere vero che spiega perché C accade. Ma allora deve essere possibile per noi argomentare all'indietro, contro la corrente della successione deduttiva, e dedurre dall'accadere di C ciò che meglio spiega perché C accade. Ma qui ritorniamo all'abduzione,

che fornisce materiali selezionati per l'induzione. (Vedi fine VII.) Se una cosa come il pane nutre, dovrà pur esserci qualcosa o qualcos'altro che lo riguarda in virtù del quale nutre. ... Naturalmente "pane" potrebbe essere la base sbagliata per un'abduzione e la conseguente generalizzazione. Ma questa è una questione che possiamo solo affrontare nel mezzo di uno sfondo più ampio, già dato, di credenze collaterali, sospetti non arbitrari, congetture, domande, e tutto il resto. L'etichetta "pane" è il nostro segnaposto provvisorio per questa o quella cosa che fa una differenza nel mantenere in vita chi è vivo. (Cfr. CP 4.234, 1902) "Pane", ci fornisce materiale per un'ipotesi che può essere sottoposta a prove, riformulata, nuovamente sottoposta a prove, e così via. In pratica e finora alcune ipotesi sono rimaste in piedi. Quando falliranno, inizieremo a ripararle. Sarebbe arbitrario procedere in qualsiasi altro modo e, peggio che arbitrario, non procedere in questo modo. Di questo, infatti, possiamo essere intuitivamente certi.

Niente di tutto questo dimostra che il pane continuerà a nutrire. Tale dimostrazione non era quello che Hume riteneva che egli stesso avesse il diritto di chiedere. Ciò che egli chiedeva è che tipo di inferenza ragionevole è quella che dà la conclusione (per quanto fallibile) che il pane nutre. La risposta alla sua domanda è che si tratta di una estrapolazione fallibile, che sarebbe stato praticamente irrazionale non avanzare, a partire da un'ipotesi abduzione che sarebbe stato praticamente irrazionale non cercare di formulare e di mettere alla prova, un'ipotesi abduzione a cui arriviamo a partire dal luogo dove siamo veramente, e realizzata in conformità con quella branca del pensiero che nel XIX secolo era chiamata Logica. Fatta eccezione per quanto riguarda la scienza della deduzione, non è negli scopi di tale Logica, e non c'è bisogno che lo sia, fornire indicazioni infallibili con le quale argomentare dal noto all'ignoto — solo indicazioni che sarebbe irragionevole non assumere. A questo punto, si lasci che siano coloro che sono esperti nella classificazione delle forme di ragionevolezza a classificare i vari elementi di questa risposta alla sfida di Hume e si lasci a loro il compito di assegnarli variamente all'intuitivo, al dimostrativo, e allo sperimentale.