

Luca Parisoli

Le Premesse Storiche della Teoria Ingenua del Linguaggio Comune Di Thomas Reid

Abstract - In the year 1748, after the death of his author Colin Maclaurin, the great mathematician, it was published the work *An Account of Sir Isaac Newton's Philosophical Discoveries*, which was a defense of the newtonian method against that of Descartes. One sentence resumes the matter: "it is necessary first to proceed by the method of analysis, before we presume to deliver any system synthetically". In the same year, the young Thomas Reid published a lecture *An Essay on Quantity* and he developed his admiration for newtonian philosophy, but also refused every essay to apply the technique of mesure and numerical quantity, very apte to physical domaine, to every other object of research. He was so criticizing the mathematical medicine of Pitcairn and Cheyne. It is sure that Reid affirmed the validity of all newtonian method, which he believed to be the first developement of Bacon's ideas about induction; and it is also sure that Reid believed that there are object which cannot be studied by mathematics, i.e. "all the affections and appetites of the mind". The set of arguments of the philosophy of mind is absolutely opposed to that of natural philosophy, even if there are some great principles methodological common to every domaine of philosophy. So, if the mathematics cannot be employed for the analysis of human mind, what instrument did Reid employ in his first vaste work *An Inquiry into Human Mind*?

Reid employed more than one instrument, and his global analysis makes him the father of common sense school, but at least one among these instruments, the analysis founded on common language, was received (et very developed) by him from a precedent philosophical heritage: George Turnbull, who was Reid's professor for four year's university, employed in his writings, even if not systematically, the appeal to common language. The interest for common language was typical of anglosaxon philosophy during XVIII century: Berkeley was concerned, he who modified the meaning of the words "idea" and "thing", it was a central matter of the dispute (vexata quaestio) about liberty and necessity, it was present in the esthetical analysis (so Burke on beautiful and sublime). Reid employed the common language as an instrument, a priori sure, for the analysis of the data of our mental experience; his friend James Gregory, with a very radical attitude, maked of common language the unique and central instrument of his philosophy.

It is not matter of surprise the fact that Reid and Gregory had an attitude (which for the philosopher of XX century is) surprising and naive about the structure of common language: they affirmed that the common language is an instrument of mental philosophy, and it is not at all an object of the mental philosophy. In the same way that in XVIII century it was believed that euclidean geometry was true, these philosophers could not believe (better, it is ridiculous believe) that the common language may be delusive. This naive metaphysical faith is the raison, so I believed, to affirme that these philosophers had developed the first kind of metaphysical faith in the value of common language, an important instrument for our voyages among the self-evident truths of common sense.

1. All'interno della scuola del senso comune vi furono almeno due filosofi che disegnarono un paradiso del *vulgar man*, il caposcuola Thomas Reid e il medico James Gregory. Questo paradiso è un regno dove il linguaggio dispensa verità e permette al *vulgar* (ordinario, ma anche *untutored*, sprovveduto) *man* di sentirsi avveduto ed assennato di fronte alle cavillose sofisticherie dei filosofi che giocano con il significato delle parole e che cadono nei paradossi più sconcertanti perché ignorano i significati correnti che dovrebbero invece rispettare. Così Reid condanna la *way of ideas* invocando esplicitamente gli usi comuni delle parole, insomma perché questa teoria è fondata sullo stravolgimento del significato del termine *idea* ed in un passo assai significativo mette in guardia contro i filosofi à la Mandeville, poiché osserva che l'apparente plausibilità dei perversi paradossi che un Mandeville enuncia è determinata dal fatto che egli cambia arbitrariamente il significato delle parole, un significato che invece non può essere stabilito da nessuna teoria filosofica, ma ricavato solo dal *common usage*, quindi dall'uso comune (*Essays on the Active Powers*, 1788, V, vii: ogni volta che impiegherò l'espressione "us-o,-i comun-e,-i" non farò in alcun modo allusione a teorie linguistiche del nostro secolo, bensì mi limiterò a tradurre l'espressione usata dagli autori settecenteschi "common usage"). Ma su quale sia la struttura del linguaggio comune, Reid ci dice forse troppo poco: egli è più preoccupato di utilizzarlo che non di

indagarlo. Neppure il suo successore James Gregory si avvierà sulla strada di questa indagine, anzi egli lascerà cadere l'importante distinzione di Reid tra operazioni sociali e operazioni solitarie della mente espresse attraverso il linguaggio. Tanto più polemico è il tono di James Gregory, tanto più egli è reticente su questa struttura: per lui, il livello del linguaggio comune è irriducibile ed auto-evidente, può essere conosciuto ed esibito, ma non anatomizzato.

Voglio qui mostrare come nasca e si sviluppi questa tecnica filosofica della scuola del senso comune. Si tratta di seguire l'evoluzione di una dottrina piuttosto che di una teoria, a partire da una generica attenzione verso il linguaggio della cultura anglosassone del XVIII secolo, e in particolare di quel Turnbull che fu maestro universitario di Reid. Ma l'approdo finale è l'elaborazione di una teoria ingenua del linguaggio comune, che è del tutto paragonabile al realismo ingenuo per l'immediatezza dei suoi contenuti. Così come il realista ingenuo crede nell'esistenza del mondo esterno indipendentemente dal fatto che qualcuno lo percepisca, e ritiene che le illusioni ottiche non siano un problema per il suo atteggiamento fiducioso proprio perché ognuno sa riconoscerle facilmente come illusioni, Reid e Gregory credono che il linguaggio comune, ogni volta che sia privo di quelle ambiguità stilistiche evidenti che sono facilmente riconosciute dall'*untutored man*, esprima sempre fatti veri relativi al dominio della mente. Dove il linguaggio comune, o meglio, dove tutte le lingue pongono una distinzione, allora tale distinzione è reale (*E.A.P.*, V, vii). Infatti, se è possibile che una particolare lingua esprima un *quid* di erroneo per circostanze contingenti, è impossibile che più lingue esprimano lo stesso errore. La testimonianza ripetuta in differenti lingue è la conferma della veridicità del suo contenuto, anche se poi l'unica lingua direttamente citata è quella inglese, salvo qualche riferimento al greco ed al latino. Questi riferimenti universali non ci devono fuorviare, poiché sembra proprio che per questi autori la lingua comune inglese sia rappresentativa di tutte le altre lingue. Il punto essenziale è che Reid e Gregory neppure si pongano tutti quei problemi sulla fondatezza delle distinzioni contenute nel linguaggio che certi filosofi mettono invece al centro della loro speculazione. Per i filosofi scozzesi del senso comune, questi dubbi non possono che nascere da un inaccettabile abuso delle parole.

Credo si possa riassumere la loro posizione nell'affermazione per cui il linguaggio comune è un segno della verità: questa idea mi pare realmente fondamentale, perché contrasta nettamente con un atteggiamento filosofico radicato nella tradizione precedente che pure si preoccupava di rispettare il linguaggio comune, ma nel momento in cui lo considerava privo di ogni importanza per la ricerca della verità, in realtà ne poteva proporre mutamenti semantici radicali. La lingua del volgo (dei *vulgar men*) non poteva insegnare nulla ai dotti; piuttosto la ricerca dei dotti insegnava a modificare la lingua del volgo.

2. Un tipico esponente settecentesco di questo atteggiamento è George Berkeley; non è il solo, e in seguito vedremo come Reid liquidi le tesi di Hume sul rapporto ragioni-passioni con l'accusa di avere compiuto un *abuse of words*, uno dei tanti che gli meritano l'accusa di avere pervertito (*warp*) il linguaggio comune (*E.A.P.*, I, i). La particolarità di Berkeley è che l'aspetto sconcertante della sua dottrina idealista lo spinge a rispondere in anticipo ad alcune possibili obiezioni, e quindi egli si pone il problema del contrasto apparente con il linguaggio comune, di cui esplicitamente teorizza la soluzione nei *Principles of Human Knowledge* (1734², I, § 38). Egli riconosce innanzitutto di impiegare il termine *idea* nel significato che è usualmente attribuito al termine *thing*. Dopo avere riconosciuto che ogni espressione che si discosti dal *familiar use of language* non possa essere che *harsh and ridiculous*, precisa che ciò non riguarda la verità della proposizione: quindi Berkeley esclude implicitamente che l'obiezione del ridicolo gli possa essere rivolta, poiché le sue osservazioni riguardano la verità e si situano perciò ad un altro livello rispetto ai discorsi comuni. Il fatto che l'impiego

berkeleyano del termine *idea* suoni alquanto eccentrico ai suoi contemporanei dipende solo dall'uso ripetuto da parte dei *vulgar men* del termine *thing* al posto di *idea*, ma il solo impiego ripetuto del termine *idea* a discapito del termine *thing* toglierebbe ogni connotazione eccentrica al termine che Berkeley preferisce e propone. Dato che Berkeley non si occupa della *propriety* del linguaggio, ma della verità dell'espressione, per due ragioni semantiche che descrive rapidamente nel successivo § 39, egli preferisce impiegare il termine *idea*, anche se per ragioni di conformità alla consuetudine si potrebbe continuare a usare il termine *thing*, a condizione di chiarirne precisamente il significato.

Resta un problema però: una delle due ragioni semantiche della sostituzione consiste nel fatto che il termine *thing* ha un significato corrente che è incompatibile con quello berkeleyano di *idea*. Ciò implica che se da un lato Berkeley si preoccupa di conciliare il suo sistema con gli usi correnti, dall'altro ne propone (esplicitamente) una riforma semantica, riducendo la concordanza tra la sua dottrina e i discorsi ordinari ad una mera superficie formale. Indipendentemente dal giudizio teoretico sulla sua operazione filosofica, occorre notare che egli tenta di porre il suo sistema in accordo con il linguaggio comune, mentre avrebbe potuto limitarsi a dichiarare, come del resto fa, che il termine *thing* usualmente denota (in modo erroneo) una classe di oggetti e contemporaneamente suggerisce che questi esistano anche quando non sono percepiti, mentre in realtà almeno una parte di questi stessi oggetti esistono solo quando sono percepiti. Non si tratta perciò di una mera indifferenza verso il linguaggio comune, quanto piuttosto di una sua svalutazione, o almeno di una radicata diffidenza nei suoi confronti, fondata sulla tesi per cui i discorsi ordinari non possono esserci di alcun aiuto nella ricerca della verità.

Altrove (§§ 51-53) Berkeley si difende dall'accusa di absurdità rivolta contro la sua negazione della causalità materiale ripetendo quanto già Bacone (*De Augmentis Scientiarum*, V, iv) citava dal filosofo rinascimentale Agostino Nifo: *loquendum est ut plures, sentiendum ut pauci (to think with learned, and speak with the vulgar)*. L'uso (*use*) rende spesso inevitabili stili del linguaggio comune (*moods of speech*) che sono inaccurati e tendono ad esprimere falsità grossolane, come nel caso dell'espressione "il sole che sorge e tramonta": ogni volta che ciò accade, è doveroso abbandonare quello stile ingannevole. Insomma, il linguaggio comune non contiene alcuna verità: l'affermazione di una tesi sostanziale che pare in contraddizione con il linguaggio comune, in realtà non lo è mai, perché per Berkeley il linguaggio comune sembra essere costituito da *common uses* che restano inalterati (*no manner of alteration*) rispetto a quelle verità che solo la riflessione filosofica dei pochi può stabilire e precisare. *Language is suited to the received opinions, which are not always the truest*: è ciò che accade per il termine *matter*, al quale *the universal concurrent assent of mankind* ha assegnato significati del tutto inconsistenti (§§ 54-55).

Anche Thomas Reid e il suo allievo Dugald Stewart, l'ultimo esponente scozzese della *common sense school*, ripresero l'esempio del Sole che sorge e tramonta, ma, nello sforzo di difendere l'affidabilità del linguaggio comune, non vi trovarono alcuna difficoltà e nessun inganno. Berkeley usa questo esempio per sottolineare che sul piano della verità il linguaggio comune è del tutto inaffidabile; Reid non considera invece un problema la resistenza del linguaggio al cambiamento, e considera il modo di parlare del movimento del sole un *old style* che non determina alcun possibile errore (*E.A.P.*, I, ii). Il linguaggio comune può contenere tracce di *popular prejudices*, e il compito del filosofo è quello di eliminarli e raffinare le nozioni che ritrova nella sua ricerca linguistica. Sembra quindi che per Reid l'atteggiamento di Berkeley sia erroneo perché getta via il bambino con l'acqua sporca: in realtà, se è vero che non sempre il linguaggio comune esprime qualcosa di utile per la ricerca della verità, al contrario di quanto crede Berkeley, per Reid esistono casi in cui il linguaggio comune è collocato allo stesso livello della ricerca della verità su cui si muove il filosofo.

Infine, Dugald Stewart giustifica pienamente le espressioni usuali rispetto al movimento del Sole, le quali esprimono l'evidenza della percezione di un mutamento di posizione tra il Sole e la linea dell'orizzonte, un fatto incontestabile ed incontestato (*Elements of the Philosophy of the Human Mind*, 1814, 2, I). La teoria copernicana non contraddice questa evidenza, bensì il giudizio che se ne ricava indebitamente di un movimento del Sole intorno alla Terra; e questo giudizio non si ricava affatto dalle espressioni usuali. Queste considerazioni ci mostrano una linea filosofica precisa per cui l'errore compiuto da Berkeley verso il linguaggio comune consiste nel confondere tra lo stretto contenuto di certe espressioni e le inferenze che possono esserne dedotte; il linguaggio comune dice meno di quanto preteso da Berkeley, ma non ci induce in alcun errore.

Credo che il modo migliore di capire in che senso si possa parlare di valore riconosciuto al linguaggio comune sia proprio quello di porre questo atteggiamento in opposizione a quell'attenzione solo formale che Berkeley, e forse altri filosofi con lui, rivolgono al linguaggio comune. Sui contenuti positivi di questo atteggiamento è invece più difficile trarre conclusioni soddisfacenti, proprio perché gli autori non formulano una vera e propria teoria del linguaggio comune: essi si limitano a servirsene convinti che sia un segno della verità. Tuttavia, è almeno possibile mostrare alcuni esempi di appello al linguaggio comune in tre autori strettamente legati tra loro perché tutti accomunati all'interno della *common sense school*: George Turnbull, Thomas Reid, James Gregory. Vedremo quindi come Turnbull dissodi il terreno per lo sviluppo esteso di un argomento filosofico; il processo continua poi con Reid che applica sistematicamente, anche se non sempre come argomento fondamentale e unico, l'appello al linguaggio comune. Soprattutto Reid sembra fornire una base metafisica del linguaggio comune, ossia una forma di teoria ingenua del linguaggio comune, che vedremo fondata sul rifiuto dell'idea che la proposizione descrittiva sia la forma fondamentale del linguaggio e sull'asserto che esistono almeno due grandi classi di atti mentali espressi nel linguaggio tali che le due sono completamente irriducibili tra loro. Infine, vedremo come Gregory faccia dell'appello al linguaggio comune l'argomento principe della sua riflessione filosofica. E anche se egli attribuisce al linguaggio comune uno spessore metafisico di deposito delle leggi del pensiero umano, non riprende in alcun modo la distinzione teorica di Reid, né tantomeno cerca di elaborarne una alternativa. A partire da questo atteggiamento, il valore argomentativo dell'appello al linguaggio comune, meramente esibito da James Gregory attraverso un'intaccabile fiducia in esso, era destinato ad avviarsi lungo il declino della stessa scuola filosofica scozzese, per ricomparire poi, senza alcun apparente legame e in tutt'altre forme, dopo più di un secolo nella filosofia inglese.

3. Una prima apparizione dell'appello al linguaggio comune si ritrova nell'insegnante universitario di Reid, ossia George Turnbull. Il contesto è quello delle origini della filosofia del senso comune, di cui Turnbull è almeno uno degli ispiratori.

Nei suoi *Principles of Moral Philosophy* (1740, vol. I, Introd.) egli affronta il problema del libero arbitrio e ciò gli fornisce l'occasione di fare alcune precisazioni essenziali. In particolare, il linguaggio comune è per lui la spia dei fatti mentali; esso precede le fantasticherie astruse dei filosofi ed è ben più fondato dei loro personali gerghi. Ora, per Turnbull tutti noi sentiamo un sentimento di libertà e siamo coscienti di un nostro *power*; poiché ci è attestato dal linguaggio comune, noi godiamo di una libertà morale e di un potere assoluto di fare o di non fare.

E' la teoria che deve piegarsi ai fatti, non i fatti alla teoria, come sostiene Reid contro il determinismo morale (*E.A.P.*, IV, ii). Per Turnbull non si tratta di un sentimento illusorio; è semplicemente un dato d'esperienza universalmente riconosciuto ed attestato in tutte le lingue. Qualunque sia la soluzione metafisica del libero arbitrio, essa non potrà dirsi una soluzione completa se comporterà l'abbandono della nozione di libertà non condizionale che è propria del *vulgar man*.

Questo ricorso di Turnbull all'evidenza del linguaggio comune è oggetto di opinioni differenti; mentre James McCosh afferma che Reid imparò da Turnbull questa tecnica^[1] nella sua tesi di dottorato David F. Norton nega che in Turnbull si rinvenga un coerente ricorso al linguaggio comune^[2], ma questa sua posizione viene ampiamente sfumata nel suo successivo articolo dedicato a Turnbull, *George Turnbull and the Furniture of the Mind*, apparso sul 'Journal of the History of Ideas' (1975, 4). La discussione può quindi considerarsi chiusa nel senso di un reale utilizzo da parte di Turnbull dell'appello al linguaggio comune, come già ha sostenuto Franco Restaino nel suo volume sulla filosofia scozzese settecentesca^[3]. Mi pare, insomma, che un'analisi dettagliata possa permettere di argomentare a favore dell'esistenza di un terreno già dissodato per il sempre più esteso ricorso all'appello al linguaggio comune nella scuola del senso comune.

E' però qui sufficiente riportare il brano chiave di Turnbull: "Such ways of speaking are of *universal use and extent*: none are more such: but to say that such phrases, received in all languages, and universally understood, have no meaning at all, is to assert an absurdity no less gross than this; that men may discourse, hold correspondence, and be influenced and determined in their correspondence with one another, without understanding one another, without any ideas at all. *Common language is built upon fact, or universal feeling*. And every one understands what is to be free, to have a thing in his power, at his command, or dependent upon him. It is only such philosophers, who seeking the knowledge of human nature, not from experience, but from I know not what subtle theories of their own invention, depart from common language, and therefore are not understood by others, and sadly perplex and involve themselves"^[4].

Anche in un'altra occasione Turnbull si esprime sullo stesso tenore, sostenendo che le distinzioni del linguaggio sono distinzioni nelle cose^[5]. Non si tratta di affermazioni isolate all'interno del discorso di Turnbull; anche quando riconosce che la materia è inerte, ed il *power* appartiene alla sola mente, egli si ritrova con delle espressioni usuali a prima vista imbarazzanti perché sembrano collocare il *power* nei corpi inanimati. Ma anticipando Reid, egli ci dice che il linguaggio è fondato sull'analogia. Esistono infatti molti e vari usi traslati nei nostri discorsi; un appello al linguaggio comune non può ignorare la metafora, l'analogia o ancora gli usi ironici e molte altre peculiarità linguistiche. Per quanto si accetti che le distinzioni linguistiche non siano meramente verbali, ma reali, non per questo dobbiamo considerare ogni nostro modo di esprimerci come fondato sulla realtà in modo diretto. Il linguaggio non è una cartina uno ad uno del mondo; esso rappresenta il mondo, ma pur sempre tramite un determinato insieme di regole, sulla cui natura, però, non apprendiamo nulla da Turnbull.

Non è certo possibile affermare che egli faccia del ricorso al linguaggio comune un principio metodologico o metafisico; ma quando il filosofo scozzese si appella al linguaggio comune lo fa senza ambiguità. A ragione, quindi, McCosh lo indicò su questo versante come il maestro di Thomas Reid.

4. Per capire il senso generale della posizione di Reid, possiamo porci alla fine del ciclo della sua produzione filosofica, quando nel 1788 pubblica gli *Essays on the Active Powers of Man*, scritto che ai suoi occhi è la parte più importante della sua riflessione filosofica. All'interno del primo saggio, dedicato alla nozione generale di *active power*, il sesto capitolo contiene una comparazione che riassume tutto un progetto filosofico. Reid riporta le osservazioni di tre personaggi di fronte all'azione di un magnete sull'ago di una bussola: il primo è un *unlearned sailor*, che dice che il magnete è la causa del movimento; il secondo è il filosofo cartesiano, che depreca l'ignoranza del marinaio, ed indica la causa nei *magnetic effluvia*; il terzo è il filosofo newtoniano, che ben più

saggiamente considera il flusso magnetico una mera ipotesi e si accontenta di osservare il fenomeno al fine di ricavarne una legge generale. Nel primo caso il termine "causa" è impiegato nel suo senso usuale, distinto senza problemi da quello della causa efficiente; nel secondo caso il termine "causa" è usato in un senso che ci fa illudere di potere conoscere le cause efficienti, che invece sono *hid from the human eye*; nel terzo caso il termine "causa" è compatibile con il primo uso ed evita ogni possibile confusione con le cause efficienti.

Si può qui ritrovare tutto il metodo filosofico di Reid: da un lato, l'ammirazione per Newton; dall'altro, la rigorosa separazione tra la filosofia naturale e la filosofia della mente. Per un verso, Reid recepisce le parole di Colin Maclaurin che, esaltando la filosofia newtoniana nel suo *Account of Sir Isaac Newton's Philosophical Discoveries* (1748), affonda Descartes quando proclama che "it is necessary first to proceed by the method of *analysis*, before we presume to deliver any system *synthetically*". Dall'altro lato, Reid ritiene che vi siano molte cose che sfuggono ad ogni possibile misurazione, e tra queste nel suo *Essay on Quantity* (1748) elenca *all the affections and appetites of the mind*. Qual è allora il modo di indagare questi oggetti studiati dall'analisi preliminare ad ogni teoria generale della mente umana?

Reid lo ritrova nel linguaggio comune, il quale gli garantisce l'esistenza universale dell'idea di *active power*, quindi l'oggetto stesso del suo libro. L'appello al linguaggio comune diventa così uno dei suoi strumenti filosofici: come il filosofo newtoniano si limita ad osservare i fenomeni fisici e cerca di ricavarne leggi che li descrivano, così Reid osserva il linguaggio comune e cerca di ricavarne proposizioni che descrivano la mente umana. Il linguaggio comune diventa così un dato immediato della sua esperienza filosofica.

Bisogna osservare subito che Reid non si lancia a proposito del linguaggio in quelle speculazioni che all'epoca erano dette *histoire raisonnée*, come quelle di Lord Kames che nei suoi *Sketches of the History of Man* (1774) collega l'origine delle lingue alle razze che si dipartono dalla torre di Babele; oppure quelle di Adam Smith che nelle *Considerations Concerning the First Formation of Language* (1761) descrive la struttura della lingua immaginando i primi uomini che l'hanno parlata; od ancora alle monumentali costruzioni di Lord Monboddo (*Origin and Progress of Language*, 1773-92) che lo portano ad esaltare la lingua dell'antico Egitto come un dono soprannaturale. Reid non si dedica mai a questa *theoretical history* che è la forma tipica della ricerca sul linguaggio tra i suoi contemporanei, né tantomeno compie indagini sulla struttura grammaticale o logica del linguaggio che appartengono ad epoche filosofiche successive.

Reid proclama in maniera netta l'importanza del linguaggio comune per la speculazione filosofica. I suoi *Essays on the Intellectual Powers of Man* (1785, I, i) si aprono con un capitolo in cui il linguaggio comune viene invocato come garante del significato dei termini impiegati nella ricerca, termini che non sono preliminarmente definiti da Reid, bensì illustrati attraverso richiami agli usi comuni. Termini come "mente", "operazioni" (modi del pensiero), "facoltà", "coscienza" e in genere ogni parola di uso comune non possono, né devono essere definiti: una definizione deve contenere parole, ma questi termini sono semplici e immediatamente evidenti per chi li pronuncia. All'esordio dei suoi *Essays on the Active Powers of Man* (E.A.P. I, ii), Reid enuncia cinque *topics* che gli forniscono gli argomenti in grado di convincere della erroneità delle tesi formulate da Hume nel suo *Treatise*, tesi che gli appaiono ridicole, ma che sono pure degne di essere confutate perché sono ingannevolmente persuasive per alcuni. Almeno due *topics* poggiano sull'autorità del linguaggio comune: il fatto che in tutte le lingue ci sono parole che significano *power*, e parole che implicano l'idea di *power*; ed il fatto che nella struttura di tutti i linguaggi esiste una forma attiva ed una forma passiva dei verbi e delle costruzioni relative, e si può rendere conto di questo fatto solo distinguendo tra *action* e *passion*. In tutto il suo discorso Reid invoca il fatto di rivolgersi a chi comprende la lingua inglese, ed alle distinzioni della lingua: ne conclude che il

power non solo esiste, ma che pure gode di certe qualità. In sostanza, ogni distinzione che si trova nella struttura di una lingua deve essere stata familiare ai primi che parlarono quella lingua e a tutti coloro che la parlano con comprensione.

Così Reid può affermare contro Hume che la ragione è una passione calma (E.A.P. III, 3, i-ii; V, vii): infatti, per sostenere che la ragione è schiava delle passioni, Hume ha prima dovuto allontanarsi dal senso usuale del termine "passione", che nel linguaggio comune indica gli *animal principles* dell'azione, includendo nel suo significato anche i *rational principles* dell'azione, poi ha limitato il solo significato di "ragione" alla sfera intellettuale logico-matematica, poi ha finalmente potuto formulare la sua tesi. Ora, poiché Hume riconoscerebbe la validità di questo resoconto, salvo osservare come sia erroneo chiamare ragione quelle che sono in realtà passioni calme, mi pare che il disaccordo tra i due consista nel fatto che mentre per Reid l'espressione "agire ragionevolmente" è la testimonianza del linguaggio comune a favore del fatto che un'azione possa essere guidata dalla ragione, per Hume questa espressione è uno di quei casi, la cui esistenza è ammessa anche da Reid, in cui il linguaggio comune è incrostato da pregiudizi.

Altrove, Reid afferma che "l'oggetto immediato della volontà deve essere una qualche nostra azione" (E.A.P., II, i). Questo gli permette di tenere distinti da un lato i desideri e gli ordini e dall'altro la volontà. Reid fa appello al linguaggio comune per giustificare la distinzione tra i due termini; ciò che desideriamo può non essere una nostra azione, o non essere del tutto un'azione, perché *I may desire meat, or drink, or ease from pain; but, to say that I will meat, or will drink, or will ease from pain, is not English*. Il riferimento al testo originale è qui indispensabile, data la peculiarità dell'uso nella lingua inglese; il verbo *to will*, oltre ad usi qui non rilevanti, esprime un volere che dipende interamente dalla propria capacità di realizzarlo e testimonia che proprio in virtù della coscienza che si ha di questa capacità ci si esprime in questo modo. Naturalmente, se si accetta la citata definizione sull'oggetto della volontà e su quello del desiderio, la differenza è lampante; ma Reid presenta la cosa come una testimonianza linguistica a favore della sua distinzione filosofica.

Reid illustra la sua fiducia nel linguaggio osservando che in origine non vi doveva essere ambiguità nell'uso dei termini, ma il lento e graduale progresso della conoscenza umana ha portato ad un uso tanto consistente dell'analogia, concetto chiave nello studio del linguaggio, da rendere delicato il ragionamento che comporta l'uso di termini quali "causa" e "potere". Tuttavia, Reid non fornisce mai un criterio per distinguere la cattiva e la buona analogia nel linguaggio comune: come principio generale egli diffida dell'analogia nella filosofia, anzi la considera una permanente sorgente di errore, ma poi ammette che essa ricorre spesso nel linguaggio comune, il quale è però fonte autorevole per il lavoro filosofico. Ora, anche ammettendo che l'analogia linguistica possa essere sempre isolata e neutralizzata dal ricercatore filosofo, Reid non ci fornisce nessun criterio a tal fine. E l'appello al linguaggio comune di Reid resta incerto nella misura in cui il procedimento analogico della formazione linguistica potrebbe trarci in inganno, anche se poi, per un processo inspiegato, Reid ci assicura che il linguaggio non ci inganna mai.

Questo atteggiamento, più che ad una fiducia cieca nell'aderenza del linguaggio alla corretta visione del mondo, rimanda ad un insieme di credenze degli uomini che inventarono il linguaggio; tra queste alcune sono fondamentali, comuni a tutti gli uomini perché derivano direttamente dalla costituzione umana, ed è compito della filosofia separarle da quelle erronee indotte da inferenze fallaci. Approdiamo così alle verità fondamentali del senso comune ed al nocciolo duro della metafisica di Reid. Resta il fatto che in gnoseologia oppure in morale l'appello al linguaggio comune è un metodo di conferma appropriato, ma se per stabilire una legge fisica, piuttosto che ricorrere all'esperimento, mi domando che cosa ne dicano i *vulgar men*, allora compio un vero e proprio errore di metodo (certamente Reid era ben cosciente della

deprecabilità della confusione dei metodi di diversi ambiti scientifici, errore che rimproverava a Lord Kames nelle lettere che gli inviò)^[6].

La sua posizione metodologica mi pare dotata di coerenza interna; Reid la applica ancora rispetto al principio di causalità che per lui sorge molto presto nella vita e questo significa che esso non può venire considerato totalmente estraneo all'esperienza. Escluso che sia innato nell'uomo, è certo che dall'esperienza esso non può ricavare il suo carattere di universalità, giacché l'esperienza è sempre e solo induttiva. Reid ci invita a rifarci alla nostra coscienza e al linguaggio comune; le caratteristiche di questo principio così individuate sono indubbiamente certe, perché non sindacabile è la via per cui vi si è giunti. Se una teoria, per esempio la concezione della natura delle idee in Hume e Priestley, non rende conto di un fatto quale la nostra coscienza della necessità ed universalità della causa, che del resto si manifesta nel linguaggio, allora deve essere rigettata.

In una lettera a James Gregory, Reid esprime il suo assenso su un principio linguistico fondamentale. Negli scritti di Gregory ha trovato un metodo filologico nell'analisi del concetto di causa di cui riconosce la novità, ma anche un principio generale che ritiene certo e di cui si è servito spesso: "that every distinction which is found in the structure of a common language, is a real distinction, and is perceivable by the common sense of mankind"^[7]. Reid loda con passione la bontà di questo principio, e ne sottolinea la fruttuosità in metafisica. Egli però non accetta la conseguenza che ne trae Gregory, ossia la distinzione reale, e non di genere e specie, tra l'agente e le sue azioni e una causa ed i suoi effetti. Secondo Reid, non esiste linguaggio in cui il termine "causa" sia confinato alle sole cose inanimate prive di potere attivo; se lo si potesse convincere che non è lecito dire in senso stretto che un uomo è causa delle sue azioni, che la Divinità è causa dell'Universo, Reid concorderebbe con Gregory. Le regole della sintassi latina che Gregory porta a favore della sua distinzione non sono sufficienti per Reid, il quale suggerisce che tutto sommato il loro disaccordo sia semplicemente verbale. Egli stesso riassume così il loro dissidio: ciò che Gregory chiama "agente", un essere dotato di *power*, Reid lo chiama "causa"; ciò che Gregory chiama "causa", e giustamente riconosce radicalmente differente dal precedente, Reid lo chiama sempre "causa", ma non in senso filosofico, bensì in quello popolare. La loro divergenza è infine sancita da entrambi come una differenza di analisi linguistica.

Reid, insomma, invoca decisamente il linguaggio comune a sostegno delle sue tesi^[8]. Ma il suo amico James Gregory è molto più determinato nell'appello al linguaggio comune, perché vi ricorre più estesamente e fa meno uso dell'argomento dell'evidenza della coscienza rispetto a Reid; Gregory cita spesso testualmente gli usi linguistici, mentre Reid tiene sì in gran conto la testimonianza del linguaggio, ma come un segno di quelle evidenti verità naturali cui si può accedere più direttamente tramite l'esame della propria coscienza. L'appello al linguaggio comune è per Reid un'esemplare attestazione delle verità del senso comune, ma è un argomento più sussidiario che non principale^[9]. In ogni caso, è possibile rinvenire proprio in Reid una fondazione metafisica dell'appello al linguaggio comune: essa poggia sulla distinzione tra operazioni solitarie ed operazioni sociali della mente.

5. Questa distinzione è da lui posta in un capitolo intitolato appunto *Of Social Operations of Mind* (*E.I.P.*, I, viii): sono dette operazioni sociali quelle che necessariamente richiedono un rapporto con qualche altro essere intelligente. Sono tali, secondo l'elenco fornito da Reid: chiedere informazioni o riceverne; testimoniare; chiedere un favore; comandare; promettere, e altre ancora. Esse non possono essere compiute in solitudine: al contrario, quelle che lo possono essere, quali comprendere, volere, imparare, giudicare, ragionare, saranno dette operazioni solitarie. Anche se fare una domanda è un atto semplice quanto pronunciare un giudizio, si tratta di un atto

radicalmente differente dal giudicare, comprendere, o ancora ragionare. Così l'atto di testimoniare o di promettere è perfettamente chiaro ad ogni uomo: infatti (*E.I.P.*, I, v) in ogni lingua esistono modi del discorso che permettono di esprimere gli atti sociali, come accettare o rifiutare, minacciare o supplicare.

In seguito (*E.A.P.* V, vi), Reid definisce le operazioni sociali con la precisazione che l'altro essere intelligente con cui abbiamo un rapporto deve avere un ruolo nella realizzazione dell'atto sociale. Le operazioni solitarie sono invece, semplicemente, quelle che possono essere realizzate in piena solitudine. In particolare, Reid, dopo avere insistito sul fatto che gli atti sociali della mente sono perfettamente chiari ad ogni individuo, e dopo avere messo in guardia sul fatto che il tentativo di spiegare cosa sia una promessa induce i filosofi verso i più sconcertanti errori, dice che è un errore filosofico decisivo credere che le operazioni sociali della mente siano perfettamente riconducibili ad una composizione di operazioni solitarie, tanto che non vi sia alcuna differenza qualitativa tra le due. Per Reid, al contrario, le operazioni sociali sono del tutto irriducibili alle solitarie: esse esprimono verbalmente il linguaggio naturale del viso, delle mani, insomma delle espressioni mute. I segni naturali (pre-linguistici) dell'accettazione oppure del rifiuto sono compresi prima di ogni esercizio della facoltà razionale (solitaria); le parole che esprimono l'accettare o il rifiutare rimandano a quei segni naturali, quindi non hanno niente a che fare con il giudicare o l'apprendere.

Così, per Reid, un uomo che fa una promessa senza l'intenzione di mantenerla compie due atti distinti: fa una promessa, che come tale va mantenuta, perché la costituzione della natura umana impone che questa sia la caratteristica di questo atto sociale; formula un proposito, che è invece un atto solitario della mente. La persona onesta e la persona disonesta sono egualmente legate dalla loro promessa, ossia dal fatto di avere compiuto un atto sociale: proprio per questo siamo portati a (e abbiamo il diritto di) riprovare chi viola la promessa, specie se la causa è un suo atto solitario della mente.

In queste parole di Reid sembra quasi di potere riconoscere la condanna della fallacia descrittivista pronunciata da John L. Austin quasi due secoli dopo. Ma senza indulgere in troppo facili e del tutto fuorvianti anacronismi, occorre sottolineare come Reid affermi la tesi teoretica per cui esistono due grandi classi di operazioni della mente che si traducono nel linguaggio mediante opportune espressioni, e che queste due classi non possono essere ricondotte l'una all'altra, ed ancora che tutte le operazioni che le costituiscono sono semplici e affondano il loro significato nella costituzione della natura umana, di cui il consenso universale degli uomini sulle verità del senso comune è un semplice effetto. Partendo da questa base filosofica, si può tentare di ricostruire un arsenale critico reidiano contro quella tesi di Hume secondo la quale la promessa presuppone la regola per cui le promesse vanno mantenute, e senza questa regola presupposta non c'è alcuna ragione logica per cui le promesse vadano mantenute. Tento qui una ricostruzione che sia funzionale all'illustrazione della distinzione tra operazioni solitarie e operazioni sociali della mente, e non una ricostruzione completa della disputa tra Hume e Reid sulla promessa, analisi che richiederebbe un lavoro autonomo.

L'architettura dell'argomentazione di Hume sulla promessa è esplicita (*Treatise*, III, II, v). La tesi da dimostrare è che la regola morale per cui siamo impegnati a rispettare le promesse non è *natural*. Per Hume, negare che questa obbligazione sulla promessa sia naturale equivale a dire che questa obbligazione è fondata sul senso del dovere. Hume cerca quindi l'atto mentale (*act of the mind*) che possa accompagnare le parole "Io prometto" e su cui si fonda l'obbligo di rispettare le promesse. Esso non è una *risoluzione*, perché risolversi a fare qualcosa non significa essere obbligati; non è un *desiderio*, perché una promessa vincola anche senza desiderarlo; non è la volontà di eseguire un'azione, perché la volontà è calata nel presente e l'azione della promessa lo è invece nel futuro. Rimane la volontà dell'obbligo stesso: in realtà, per Hume, questa volontà è fondata sul senso del dovere e non già su un atto della mente. Quindi questa

volontà non è naturale e solo un *sense of obligation* pone in essere la *observance of promises* (*Essays and Treatises*, 1770, pt. II, xii)^[10].

Hume qui postula (e dimostra altrove) che la morale sia legata ai nostri sentimenti: se un'azione o una qualità ci piace, allora la diciamo virtù; e se questa azione non è compiuta e proviamo perciò dispiacere, allora diciamo ancora che è nostro dovere compierla. Ma dire "Io prometto" non cambia i nostri sentimenti, perché la volontà non può creare nuovi sentimenti, ed essa non può neppure cambiare le qualità di un'azione; se non vi sono nuovi sentimenti di piacere e dolore, allora non vi possono essere nuovi obblighi. In conclusione, Hume si dice disposto ad abbandonare la sua posizione, come fa in altri luoghi del *Treatise*, se gli si offrirà la dimostrazione di due proposizioni: 1. esiste un atto specifico della mente legato alla promessa; 2. la conseguenza di questo atto è la disposizione a mantenere la promessa, senza che entri in gioco il senso del dovere. Hume dichiara che queste due proposizioni gli appaiono indimostrabili e quindi afferma che la promessa, che è comunque una delle *most essential parts of morality* (*E.T.*, I, xiv)^[11], è frutto delle sole convenzioni umane e della guida della *reflection* e dell'*experience*, che spingono l'uomo ad evitare i *pernicious effects* di un amor di sé incontrollato e in ultima analisi lo spingono a preservare l'esistenza stessa della società (*E.T.*, II, xii)^[12].

Se si paragonano le idee filosofiche di Hume e Reid sulla natura della promessa, si può osservare che la critica di Reid non è basata sul rifiuto della tesi dell'*is-ought passage*, come sarebbe se per lui dal fatto di promettere si passasse (logicamente, naturalmente) al dovere di mantenere la promessa; al contrario, Reid può persino accettare questa tesi, perché la "neutralizza" rifiutando la tesi più generale per cui le operazioni della mente siano riconducibili solo ad operazioni solitarie, che mi paiono esaurite dall'attuale coppia delle descrizioni e delle prescrizioni. Per Reid, la tesi humeana dell'*is-ought passage* esprime l'idea che il dovere non è fondata sull'essere. Ma nelle operazioni della mente la distinzione fondamentale non è quella che corre tra giudizi su ciò che è e ciò che dovrebbe essere, bensì è quella tra operazioni solitarie e operazioni sociali della mente espresse attraverso il linguaggio. Hume, come molti altri filosofi, si è confinato nello studio delle operazioni solitarie della mente. Ma vi sono ben altre operazioni della mente che possono compiersi solo se il soggetto che pensa e parla non è completamente in isolamento. La promessa, espressa socialmente dal verbo promettere, è una di queste operazioni sociali della mente. Quindi, Hume non si è sbagliato quando ha detto che il senso del dovere non fa parte dell'idea di promessa; il suo errore precede la sua analisi della promessa, ed è la sua teoria parziale delle operazioni della mente umana.

La critica di Reid a quel passo del *Treatise* divenuto poi famoso come *is-ought passage* (*E.A.P.* V, vii) non consiste affatto nell'affermare la possibilità di passare dall'essere al dovere essere: la tesi di Hume è falsa perché (e solo in quanto) pretende di ridurre la categoria sociale del dovere (così quando prometto, oppure ordino, o ancora testimonia) alla categoria solitaria del giudizio. Ma è in un altro senso banalmente vera perché per Reid la categoria del dovere essere non è in alcun modo dedotta dall'essere, essa è invece auto-evidente e quindi intuita, formando il patrimonio del senso comune morale degli uomini. Infatti, . Quanto alle verità morali che sono invece dedotte, esse si ricavano dai principi primi della morale. Insomma, Hume ha ragione in quanto non vi è nessun ponte deduttivo tra l'essere e il dover essere, mentre ha assolutamente torto se da questo pretende di ricavarne che le asserzioni morali non siano né vere, né false. Al contrario, la nostra intuizione morale ci garantisce della verità di certi assiomi morali e la ragione ci permette di dedurne un sistema etico vero.

Risulta infine per Reid il seguente quadro del linguaggio: le proposizioni etiche e quelle non-etiche possono essere ugualmente vere o false, ma la sorgente della loro

verità e della loro falsità non è la stessa. Il mondo dell'essere e quello del dover essere sono separati, ma di entrambi si può predicare il vero ed il falso. La distinzione che si deve operare invece nel linguaggio è tra espressioni che esprimono un atto solitario della mente ed espressioni che esprimono un atto sociale della mente: si tratta di due domini irriducibilmente separati. Ciò significa che le promesse devono essere mantenute perché l'espressione linguistica di un'operazione mentale che escluda una clausola del genere, semplicemente non è l'espressione dell'operazione mentale della promessa; e questa è una verità analitica della natura umana.

6. Infine, vorrei presentare il ruolo giocato dal linguaggio comune in uno degli scritti di James Gregory, per mostrare come gli spunti teoretici di Reid non siano stati sviluppati dalla scuola scozzese se non nella direzione à la Beattie da parte di quel geniale estremista che fu James Gregory. Quando egli afferma nell'*Essay on Difference* (1792) che ciò su cui verte il nostro linguaggio deve necessariamente esistere, naturalmente almeno in quanto *fatto mentale*, egli si riallaccia a Turnbull e certamente a Reid; in Gregory, però, il ricorso al linguaggio comune diventa uno strumento primario di evidenza dimostrativa. Mi pare che tra tutti gli esponenti della *common sense school* solo in Gregory la fiducia nel linguaggio comune diventi il perno centrale del metodo filosofico; come nel dominio naturale si utilizzano le leggi universali della meccanica, secondo una rigida devozione newtoniana, così nello studio della *human mind* Gregory prescrive il ricorso all'evidenza del linguaggio comune, spia di ciò che tutti gli uomini hanno pensato e pensano. L'impiego da parte di Gregory di questo strumento trova la sua più significativa applicazione nell'analisi del significato di due termini, *cause* e *motive*, sui quali ruota tutto l'*Essay on Difference*: la sua analisi linguistica mostra che "causa" e "motivo" non sono neppure parzialmente sinonimi.

La dimensione metafisica del linguaggio comune si riflette nella fondamentale convinzione per cui le differenze che si riscontrano nell'uso delle parole sono differenze reali, distinzioni non arbitrarie di concetti e di significati. Quindi, sulla falsariga di Reid, il linguaggio comune attesta l'esistenza nell'uomo di un *active power* e lo scopo dell'opera di Gregory è quello di discutere la nozione di causa-effetto, la cui esatta natura va rintracciata attraverso la ricognizione dei modi in cui solitamente viene usata. Infatti, "è vano, e sarebbe quasi assurdo, tentare di stabilire in partenza questo punto [la nozione di causa-effetto] dando qualsiasi definizione arbitraria, quantunque chiare e precise queste possano essere, delle nozioni e dei termini in esame"^[13]. Esistono termini, quali "mente", "causa", "materia" e altri ancora, che sono semplici e indefinibili, salvo ricorrere a spiegazioni circolari; essi sono naturali e spontanee suggestioni della mente umana^[14]

I filosofi hanno però spesso dimenticato che le parole sono normalmente impiegate dagli individui e hanno utilizzato termini comuni sulla base di una definizione speciale, cadendo nel confuso e nell'innaturale. Gregory asserisce sul significato di causa: "Dico la definizione e l'uso di quel termine [il greco *aiton*], date da Platone e da Aristotele e dai loro seguaci, arbitrari e erronei, non solo perché troppo vaghi e generici ..., ma soprattutto perché si tratta di un tentativo di violare le leggi del pensiero umano, e di farci considerare alcune *cose* come *specie* di uno stesso *genere*, quando fra quelle cose non c'è in realtà una natura *comune*"^[15]. Con una coerenza radicale, spinge sino in fondo la sua tesi; tutti quei filosofi che riconducono le specie di causa ad un unico genere vanno contro l'uso della loro lingua. Platone e Aristotele vanno contro l'uso del greco, i filosofi moderni contro l'uso delle loro rispettive lingue. Gregory è convinto di essere diverso da molti filosofi, perché si è reso conto di un fatto che è universalmente riconosciuto dall'umanità e che non può che essere vero: ci sono molte differenti relazioni, differenti tipi di eventi, molti differenti tipi di cause e spesso concorrono diversi tipi di causa nella produzione di uno stesso evento^[16].

Per Gregory nel linguaggio comune sono addirittura espresse le leggi del pensiero umano^[17]. Nel linguaggio non vi possono essere verità nascoste: "nessun linguaggio può contenere nella sua struttura più conoscenza metafisica di quanto ogni uomo sia in grado di acquisire"^[18]. Il linguaggio esprime ciò che tutti gli uomini hanno pensato e tende asintoticamente, attraverso il progresso umano, ad esprimere tutte le potenzialità del pensiero. Non è quindi possibile cogliere in esso le leggi del pensiero umano limitandosi ad una superficiale disamina; è necessario distinguere ciò che nel linguaggio è originario da ciò che è spurio.

Gregory riconosce che le nozioni del linguaggio comune, acquisite tramite le facoltà naturali, possono essere perfezionabili. Introduce così delle distinzioni tra le diverse nozioni: per esempio, "le nozioni comuni di Spazio, Tempo, Esistenza, Pensiero, Memoria, Sostanza, Qualità, Quantità, Eguaglianza, Maggiore, Minore, e molte altre cose, mi appaiono non solo corrette ma pressoché perfette"^[19]. Queste nozioni sono costitutive della natura umana; infatti, "nessun uomo può distruggere in se stesso queste nozioni, non più di quanto possa modificare la sua specie, il suo sesso o la sua altezza"^[20]. Esiste però un altro ordine di nozioni comuni, oggetto della scienza naturale: "le naturali e comuni nozioni di Luce, Aria, Acqua, Vista, Udito, Respirazione, appaiono corrette, fino a dove esse arrivano; ma sono limitate e imperfette. Ciò che in esse è naturale, non lo possiamo rimuovere; né dobbiamo desiderare di farlo. Ma innumerevoli, grandi e valide addizioni sono state portate a queste nozioni, per mezzo di esami accurati delle materie alle quali sono collegate"^[21]. Infine, abbiamo nozioni comuni del tutto erronee; la stabilità della terra, il moto del cielo stellato, la negazione dell'inerzia. Qual è la fonte di queste concezioni tanto diffuse quanto false? Esse derivano "da qualche colpo di testa ed inferenza della nostra ragione, usata senza attenzione, più che da qualsiasi manchevolezza di altre facoltà"^[22]. Il problema è che molte fra le nozioni comuni non sono del tutto *genuine and natural*; in parte sono anche il prodotto artificiale delle riflessioni degli studiosi. Occorre quindi eliminare le incrostazioni prodotte da una cattiva speculazione, per poter risalire al nocciolo delle nozioni determinato dalle sole facoltà naturali.

Ma alla fine di questa classificazione linguistica, egli non ci fornisce alcun sistema per riconoscere l'appartenenza di una nozione qualunque ad una delle tre classi, né ci dà una minima spiegazione sul perché abbia collocato le nozioni di cui parla (come le ha scelte?) proprio in quel modo e non piuttosto in un altro. Una sola spiegazione è possibile avanzare: il criterio "inconfessabile" di Gregory è quello della filosofia naturale newtoniana. Dove il filosofo naturale si pone in contrasto con le credenze del *vulgar man*, allora c'è qualche problema di "incrostazione" negli usi comuni; dove il filosofo naturale si limita a raffinare le credenze del *vulgar man*, allora il nocciolo del significato degli usi comuni è "pulito"; dove il filosofo naturale si limita a recepire nozioni che non problematizza, allora siamo in presenza di credenze del *vulgar man* pressoché perfette. Ovviamente, secondo la tesi generale di Gregory sul linguaggio comune, il filosofo naturale si comporta così perché in un qualche senso riconosce la pertinenza, o meno, degli usi comuni rispetto alla sua ricerca. Ma come questa operazione di riconoscimento debba essere condotta, Gregory non lo dice mai, e si limita soltanto a dare per scontato che l'operazione filosofica dell'appello al linguaggio comune sia valida solo nel dominio della mente umana, poiché nel dominio naturale regna sovrana la scienza newtoniana. Siamo ancora di fronte ad una dottrina che esibisce le sue tesi insieme alla fiducia che le sorregge, e niente più.

Armato di questa inossidabile fiducia, Gregory parte ad analizzare la relazione di causa ed effetto in fisica e quella di motivo ed azione negli uomini: "la credenza popolare di ciò che è chiamata la Libertà delle azioni umane implica la convinzione che c'è un'importante e nota differenza fra quelle due relazioni [le relazioni di causa-effetto

e motivo-azione]. La dottrina filosofica della Necessità implica e consiste nella convinzione che le due relazioni sono o identiche oppure estremamente simili^[23].

Gregory liquida le espressioni, comuni a tutte le lingue, che sottolineano l'analogia tra la relazione di causa-effetto e quella di motivo-azione ("irresistibile forza dei motivi", "azioni prodotte da certi motivi", ..) come metafore; in realtà, tutti gli uomini riconoscono universalmente che esistono delle differenze tra le due relazioni. Per questo deve essere escluso che il significato del termine "motivo" sia un sottoinsieme proprio di quello del termine "causa"; nel comportamento umano non esiste la connessione costante e uniforme che troviamo tra le cause e gli effetti in fisica. Senza troppo preoccuparsi di giustificare in base a quale criterio egli separi il grano dal loglio, Gregory osserva che al termine "causa" sono stati attribuiti i significati più vari, ma questo non significa affatto che il *vulgar man* creda in quei significati. Infatti, si dice che il desiderio di un postino di guadagnare del denaro è la *causa* del fatto che lavora; e anche che l'impulso del vento è la *causa* del movimento di una nave. Ora, sebbene nella prima proposizione "causa" è sinonimo di "motivo", non è così nella seconda: inoltre "noi non diremmo mai che la paura è un motivo perché una persona tremi o diventi pallida: ma diremmo che sarebbe un motivo perché essa fugga in occasione di pericolo"^[24] Quindi, mentre "causa" è a volte impiegato come sinonimo di "motivo", il viceversa non accade mai: il termine "motivo" non indica mai la causa fisica senza intervento di un agente morale. Insomma, la forma dell'espressione non induce mai confusione tra *motive* e *cause*, neppure quando ambedue si riferiscono allo stesso stato emotivo; la paura, nell'esempio citato, ma anche la rabbia (che tende i lineamenti del viso [causa] e fa agire senza lucidità [motivo]), la vergogna (che fa arrossire [causa] e ci fa evitare una persona [motivo]) e così via.

Nell'*Appendix* Gregory compie una minuta analisi linguistica di *motive*. In linea con il Dr. Johnson^[25], per Gregory il motivo incita e determina all'azione: solo chi è in grado di scegliere può avere motivi. Il termine *motive* è relativo; ha un vasto dominio di applicazione e può quindi assumere diverse connotazioni. Tuttavia, una vanga è sempre una vanga (*we call a spade a spade*): rimane una vanga quando è utilizzata come quando non lo è. Solo se eliminiano la nozione della sua funzione, quella di lavorare in un certo modo il terreno, essa non è che un corpo di una certa forma, fatto di ferro e di legno, ecc..

Un motivo è un motivo sia quando l'uomo agisce in accordo ad esso sia quando lo ignora e come tale, osserva Gregory, esercita comunque la sua influenza. Egli rifiuta l'idea che l'influenza dei motivi dipenda dalle decisioni dell'intelletto; semmai, i motivi influenzano le decisioni dell'intelletto. A supporto di queste sue osservazioni, cita alcuni brani di diversi autori. Il primo è di Addison, tratto dal *Tatler* (n. 120): il termine *motive* vi viene applicato nella sua accezione più generale. Certi desideri sono chiamati motivi senza supporre che un motivo sia qualcosa di differente da un desiderio o che un desiderio diventi un motivo solo in base a certe circostanze (Gregory allude ai giudizi dell'intelletto). E i passi degli autori riportati nel *Dictionary* di Johnson alla voce *motive* ne sono la conferma. E se *motive* è impiegato in contrasto con il linguaggio comune, allora la tesi che ne deriva è completamente insussistente.

Note

¹ James McCosh, *The Scottish Philosophy*, London, 1875, pp. 99-100.

² David F. Norton, *From Moral Sense to Common Sense*, Ph. D. Dissertation, San Diego, 1966, pp. 156-160.

³ Franco Restaino, *Scetticismo e senso comune*, Bari, 1974, pp. 55-57.

⁴ George Turnbull, *Principles of Moral Philosophy*, London, 1740, vol. I, p. 16.

⁵ George Turnbull, *op. cit.*, vol. I, p. 118: Turnbull sta discutendo l'esistenza del senso morale (pp. 115-122). Uno dei suoi argomenti si basa sul fatto che in tutti i linguaggi si parla di bello e di brutto, di vantaggioso e di svantaggioso, di profittevole e di dannoso: "ma tutti i linguaggi che usano queste parole suppongono un senso morale, ovvero la capacità di distinguere le azioni e i caratteri gli uni dagli altri, in base a come si presentano all'intelletto, indipendentemente da tutte le loro altre qualità, effetti o conseguenze".

⁶ Thomas Reid, *Philosophical Works*, Edinburgh, 1895⁸, vol. I, specie alle pp. 56-60.

⁷ Thomas Reid, *op. cit.*, vol. I, p. 78.

⁸ L'appello al linguaggio comune trova altre applicazioni significative in Reid: egli parla così (*Essays on the Intellectual Powers of Man*, VI, vi) di un certo signor Nessuno (*Nobody*) che si aggira nelle grandi famiglie creando un sacco di guai, sempre attento a non mostrarsi. In una veste simpaticamente retorica, è lampante il riferimento all'uso ironico per cui chi chiede chi sia stato a combinare un determinato guaio, di fronte al silenzio degli interrogati, si risponde da sé: "sarà stato nessuno!" - nella 9 Selwyn A. Grave, *The Scottish Philosophy of Common Sense*, Oxford, 1960, pp. 104-107.

¹⁰ Il titolo del saggio è *Of the Original Contract*.

¹¹ Il titolo del saggio è *Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences*.

¹² Vedi nota 10.

¹³ James Gregory, *Philosophical and Literary Essays*, Edinburgh, 1792, vol. I, p. xv.

¹⁴ James Gregory, *op. cit.*, vol. I, p. xvi.

¹⁵ James Gregory, *op. cit.*, vol. I, pp. xvi-xvii.

¹⁶ James Gregory, *op. cit.*, vol. I, p. xxii.

¹⁷ I nomi generali richiedono leggi che ne regolino la formulazione; dato che i nomi generali prevalgono nettamente su quelli propri presso molti popoli, tali leggi sono leggi del pensiero umano. La posizione di Gregory esprime un'attitudine anti-realista sulla questione degli universali linguistici; i nomi generali non sono appresi direttamente, vi si giunge tramite regole di pensiero. In merito si veda Thomas Reid (*E.I.P.*, V, vi) che fa appello più volte al linguaggio comune, dove trova la conferma dell'esistenza di concezioni generali, e il termine generale indica una caratteristica comune a più individui.

¹⁸ James Gregory, *op. cit.*, vol. I, p. xl.

¹⁹ James Gregory, *op. cit.*, vol. I, p. xxix.

²⁰ James Gregory, *op. cit.*, vol. I, pp. xxix-xxx.

²¹ James Gregory, *op. cit.*, vol. I, p. xxx.

²² James Gregory, *op. cit.*, vol. I, pp. xxxi-xxxii.

²³ James Gregory, *op. cit.*, vol. II, p. 2.

²⁴ James Gregory, *op. cit.*, vol. II, p. 121.

²⁵ Samuel Johnson, *A Dictionary of English Language*, 2 voll., London, 1755, Hildesheim, Georg Olm Verlag, 1968.

Bibliografia

George Berkeley, *A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge*, Dublin, 1734²

Selwyn A. Grave, *The Scottish Philosophy of Common Sense*, Oxford, 1960

James Gregory, *Philosophical and Literary Essays*, 2 voll., Edinburgh, 1792

David Hume, *A Treatise of Human Nature*, London, 1739-40

David Hume, *Essays and Treatises on Several Subjects*, 4 voll., London-Edinburgh, 1770

Samuel Johnson, *A Dictionary of English Language*, 2 voll., London, 1755

James McCosh, *The Scottish Philosophy*, London, 1875

David F. Norton, *From Moral Sense to Common Sense*, Ph. D. Dissertation, San Diego, 1966

Thomas Reid, *Philosophical Works*, 2 voll., Edinburgh, 1895⁸

Franco Restaino, *Scetticismo e senso comune*, Bari, 1974

Dugald Stewart, *Collected Works*, 11 voll., Edinburgh e London, 1854-60

George Turnbull, *Principles of Moral Philosophy*, London, 1740

