

## Capitolo 3

# WRIGHT E L'EMPIRISMO POSTIVISTA DEGLI ANNI SESSANTA

*An ontological knowledge of the supernatural, or even of the natural – that is, a knowledge of anything existing by itself and independently of its effects on us – is, according to the experiential philosophy, a closed question (C. WRIGHT, “Masson’s recent British Philosophy”, 1866).*

### 3.1 – Credere e conoscere: morale, metafisica e scienza

#### 3.1.1 – Motivi, credenze e conoscenze

Nella già citata recensione all'*Examination of sir William Hamilton's philosophy* (1865) Wright, come si ricorda, rilevava che molte contraddizioni messe in luce da Mill erano in realtà solo apparenti nel pensiero di Hamilton, e derivavano da una sostanziale incomprensione da parte di Mill del punto di vista metafisico del filosofo scozzese. Questa incomprensione, questa incapacità di Mill di catturare lo spirito e la prospettiva del suo avversario in materia speculativa, nonostante fosse innegabile il suo «perfect candor, the patient study and an earnest desire to ascertain Sir William Hamilton's opinions»<sup>1</sup>, a parere di Wright era dovuta a quella «fundamental division» che connotava le due opposte scuole cui i due pensatori rispettivamente appartenevano e che si è mantenuta «throughout the whole history of speculative thought». Wright faceva riferimento a una divisione che tipicamente «is at bottom one of feeling and mental character, and one in which no love is lost». Questa idea conduceva il filosofo di Norhampton ad affermare che per comprendere un sistema filosofico è essenziale un certo grado di «sympathy», e non da parte di un oppositore, ma da parte di un discepolo competente e ammirante, e, alla stessa maniera, per giudicare nel miglior

---

<sup>1</sup> C. WRIGHT, *Mill on Hamilton*, “The Nation”, vol.1, n.9 (Aug., 1865), p.279.

modo una filosofia o un credo religioso, «one must first *believe* in it, and then, perhaps, cease to believe in it – at least lose the ardor of the disciple»<sup>2</sup>. Altrove Wright scrive che dottrine come quelle materialiste, spiritualiste, o idealiste, così come il teismo, l'ateismo o il panteismo, sono spinti da motivi vitali, da uno spirito attivo che determinano per ogni individuo la scelta soggettiva di quale teoria meglio si adatti al proprio carattere. Poiché, scriveva Wright, «within the pale of philosophy, character determines belief, and ideas stand for feelings [...] In philosophy we are free from every bias, except that of our own characters»<sup>3</sup>.

Come si può notare già da queste poche battute iniziali, l'approccio di Wright volto a considerare i motivi soggettivi, il carattere mentale, i sentimenti individuali come determinanti per la scelta, e anche per la comprensione, di un sistema filosofico piuttosto che di un altro, è un elemento che si ritrova identico nel pensiero di James. Anche quest'ultimo, potremmo dire, ritrovava la stessa «fundamental division» tra empiristi e razionalisti, pluralisti scettici e dogmatici metafisici, che in ultimo era riconducibile a quella divisione che si ritrova al fondo del sentimento e del carattere mentale di ognuno come un atteggiamento *tender-minded* o, come nel caso di Chauncey Wright, *tough minded*<sup>4</sup>.

Ma Wright si spingeva più avanti, in una trattazione della questione dei “motivi” e dei “metodi” legati alle credenze, che lo portava al riconoscimento di una netta distinzione tra la sfera della ricerca e della conoscenza scientifica, e tutte le altre credenze di natura religiosa, metafisica, morale, nei confronti delle quali il filosofo americano giunse a rivendicare la neutralità e l'indipendenza della scienza.

Nel suo saggio su *The Philosophy of Herbert Spencer* (1865), Wright individuava una divisione fondamentale tra, da un lato, i “motivi soggettivi”, che si originano dagli interessi e dalle emozioni umane naturali e universali, e che determinano, e hanno sempre determinato, una serie importante di speculazioni, come quelle metafisiche, religiose, morali. D'altro lato ammetteva però anche l'esistenza di motivi oggettivi, che sono di origine empirica, nascendo nel corso della ricerca, e alimentandosi da interessi che dipendono da conoscenze acquisite, e non da emozioni o desideri naturali. Il germe di questa seconda classe di motivi era identificato da Wright in un «natural

---

<sup>2</sup> *Ibidem.*

<sup>3</sup> *PD*, p.76.

<sup>4</sup> Su questi temi cfr. il già citato *Pragmatism* (1907) di James.

desire for knowledge», o «the primitive, undisciplined sentiment of curiosity»<sup>5</sup>, il quale diventa un motivo oggettivo quando è alimentato solo dal sentimento di imperfezioni nella conoscenza, cessando nel contempo sia di legarsi alla nostra natura emozionale (paure, aspirazioni, ecc.), sia di preoccuparsi del nostro destino, delle nostre ambizioni, valori morali personali; in definitiva «when it ceases to have man, his personal and social nature, as its central and controlling objects»<sup>6</sup>.

Un tale sentimento nei confronti della genuina ricerca, che dà ascolto solo ai motivi oggettivi derivati dalla conoscenza e che riesce a fare a meno dell'influenza dei nostri poteri più attivi, che sono all'origine delle filosofie teologiche e metafisiche, è ovviamente un sentimento debole, che all'inizio difficilmente avrebbe potuto influenzare in qualche modo la ricerca, sovrastato da motivi più forti, radicati nella natura emotiva e desiderante dell'uomo, e che hanno giocato, nondimeno, un ruolo fondamentale per la crescita della mente umana, fin dalle sue origini semi-animali<sup>7</sup>. In tal senso, per Wright, «The questions of philosophy proper are human desires and fears and aspirations – human emotions – taking an intellectual form». E, aggiunge Wright, «Science follows, but does not supersede, this philosophy»<sup>8</sup>. Dunque, potremmo dire che, se la filosofia è quella pratica che si origina e trae la sua forza e la sua vitalità dal fondo oscuro e caotico della nostra natura desiderante, trasfigurata intellettualmente sotto forma di domanda che necessita una risposta, la scienza segue direttamente la filosofia, poggiando sul suo terreno, nascendo, per così dire, da quello sforzo “virtuoso”<sup>9</sup>, in grado di contrastare (e negare) la parte più originariamente attiva e vitale dell'uomo, isolando da essa quella parte di desiderio naturale di conoscenza che, coltivata, rafforzata e disciplinata, darà forma e nutrimento alla ricerca scientifica.

---

<sup>5</sup> *PD*, p.49.

<sup>6</sup> *Ibidem*. Notare che James, che come sappiamo identificava la tempra filosofica di Wright proprio con questo modello di applicazione virtuosa dell'etica scientifica, scrisse nella nota funebre dedicata all'amico che «Never in a human head was contemplation more separated from desire. Schopenhauer, who defined genius as a cognitive faculty uncommitted from the service of the will, would have found in him an even stronger example of his definition than he cared to meet. For to Wright's mode of looking at the universe such ideas as pessimism or optimism were alike simply irrelevant. Whereas most men's interest in a thought is proportioned to its possible relation to human destiny, with him it was almost the reverse» (*I&L*, pp.2-3).

<sup>7</sup> *PD*, pp.49-50.

<sup>8</sup> *PD*, p.50.

<sup>9</sup> Si badi che Wright parla di “motivi”, non ancora di “metodi” oggettivi e soggettivi. Siamo dunque sul terreno della morale, per cui, in questo senso, la scienza nasce da un'applicazione virtuosa e disciplinata dei motivi oggettivi.

Si configurano allora, in questa analisi di Wright, tre fasi, che sono poi quelle identificate dal positivismo di Comte: la religiosa, la filosofica e la scientifica (o della filosofia positiva). Se queste sono fasi successive quanto ai loro inizi, dice Wright, esse però coesistono negli sviluppi più alti della civiltà e della mente umana (grossomodo dai Greci in poi), anche se la scienza positiva è stata sempre la componente più debole, inferiore alle altre e quasi sempre confusa con esse. Solo molto recentemente, con l'età moderna, quando finalmente si poteva contare su un corpo di verità e di conoscenze (l'alimento principale di questa forma "purificata" di curiosità scientifica) coerente, articolato, esteso, quest'ultima è riuscita a completare la sua gestazione e a diventare indipendente. In definitiva, scrive Wright, «We find, then, the explanation of the modern development of science in the accumulation of a body of certified knowledge, sufficiently extensive to engage and discipline a rational scientific curiosity, and stimulate it to act independently of other motives»<sup>10</sup>.

Dunque, abbiamo da un lato i motivi propri della scienza, purificati da qualsiasi tendenza teleologica o antropologica, e associati a un corpo di credenze provate e certificate scientificamente che possiamo chiamare legittimamente, *conoscenza*; dall'altro abbiamo gli interessi passionali, emotivi e tutti gli altri moventi di ordine soggettivo che troviamo operanti, ad esempio, nelle *credenze* non provate della religione, delle belle arti, della filosofia. Ma queste ultime discipline, e nello specifico la ricerca filosofica, afferma Wright, seppur non abbiano conseguito la grande quantità di risultati raggiunti dalla scienza, vanno valutati per la dignità dei loro motivi e per i valori a cui ci indirizzano:

To condemn this pursuit because it fails to accomplish what science does, would be to condemn that which has formed in human nature habits, ideas, and associations on which all that is best in us depends, - would warrant the condemnation of science itself, since science scarcely existed at all for two thousand years of civilization, and represented as a distinct department during this period only the interests of the servile arts<sup>11</sup>.

Gli oggetti della filosofia, aggiunge Wright, sono quelli che le idee e le emozioni religiose dell'uomo presentano alla sua curiosità speculativa; e nonostante tali motivi appartengano propriamente alla pratica filosofica, hanno avuto la funzione di imprimere nel contempo una direzione alle ricerche della fisica e dell'astronomia.

---

<sup>10</sup> PD, p.51.

<sup>11</sup> PD, p.52.

È chiaro che per Wright la cultura e il pensiero filosofico sono diretti da motivi vitali, passionali, che danno loro forza. Come vedremo, tutto questo troverà una sua collocazione più precisa nell'assunzione da parte di Wright del concetto darwiniano di "selezione inconsapevole", per cui motivi a noi oggi estranei hanno mosso lo sviluppo umano generando ciò che oggi chiamiamo "scienza", "cultura", e così via. Oggetti estranei alle motivazioni che li hanno inconsapevolmente "costituiti", provenienti da pratiche completamente diverse.

Ad ogni modo, non si tratta per Wright di condannare come non scientifico ciò che per più di duemila anni ha costituito tanto il terreno su cui si è formata ed elevata la natura umana quanto la condizione di possibilità della scienza, ma di distinguerlo, non solo dai motivi, ma anche dai metodi corrispondenti di approccio ai problemi da parte della scienza e di quella che Wright chiama, sulla scorta della scuola comteana, filosofia positiva.

A questo proposito Wright mostra di distinguere tre modi di fissare le credenze<sup>12</sup>. Il primo è il metodo del mistico, in cui prevalgono emozioni e desideri, e in cui un'affermazione viene creduta vera perché si vuole che sia vera. Questo tipo di "wishful thinking" si basa su un'evidenza che dipende «on individual characters and experience rather than on universal experience», e non è solo caratteristico delle credenze propriamente mistiche, perché ogni mente ne ha di simili su molti argomenti diversi<sup>13</sup>.

Il secondo metodo, quello dei metafisici o dei teologi, che sono animati da motivi condivisi con quelli del mistico, come la giustificazione di tendenze istintive o preferenze caratteriali, si basa invece su argomenti razionali piuttosto che emozionali. Ma, sia la teologia, che si identificava con la filosofia sviluppata negli interessi del sentimento religioso, sia la metafisica, coltivata negli interessi della teologia, sono comunque dominate da interessi religiosi<sup>14</sup>. Si deve aggiungere che se i teologi e i metafisici mancano di raggiungere risultati certi non è tanto perché non conoscano il metodo corretto per giungervi, ma perché piuttosto le questioni oggetto della loro

---

<sup>12</sup> Cfr. E.H. MADDEN, *Chauncey Wright: forgotten American philosopher*, in *I&L*, pp.36-40.

<sup>13</sup> Wright a Grace Norton [1866 o 1867], in *Letters*, p.96.

<sup>14</sup> Wright include in questa sua classificazione anche le filosofie scettiche dell'antichità, che rimanevano dipendenti dagli stessi interessi religiosi della filosofia ortodossa, pur nella forma della critica e dell'opposizione. Cfr. *PD* pp.52-53.

ricerca non sono questioni di esperienza sensibile o di fatto. In questo senso, scrive Wright, lo scopo della teologia e della metafisica

was to *prove* truth, not to discover it, - to reduce opinions and ideas which had the warrant of religious associations to the simplicity and consistency of truth; and when ideas and opinions have this warrant, it does not require the verification of the senses to make the conclusions of Philosophy acceptable and true to the religious instincts. To educe conclusions acceptable to these instincts and in opposition to no known truth, - in other words, to free religious beliefs from contradictions and to give them consistency, - was the aspiration and the devoted service of Philosophy<sup>15</sup>.

La pratica del metafisico non mira a definire la verità dei fatti attraverso prove empiriche, ma è rivolta a soddisfare certi istinti e desideri religiosi che già possiedono le loro proprie verità. Queste ultime erano quelle che la religione autorizzava e che il filosofo aveva e il compito di rendere coerenti e di liberare dalle contraddizioni. Una descrizione, questa, che ben si adattava ancora alla situazione in cui versava la filosofia nelle università americane del tempo di Wright, come sappiamo<sup>16</sup>.

L'ultimo metodo per fissare le credenze è per l'appunto quello della scienza, che progressivamente, prevedeva Wright, avrebbe occupato sempre di più l'attenzione dell'umanità a esclusione della vecchia filosofia. Esso prescrive che «we shall try continually to test and correct our beliefs *by the particulars of concrete experiences of a kind common to all*, when this is possible», mentre quando ciò non è possibile, come nel caso delle credenze in materia religiosa, «we shall hold our beliefs in a spirit which recognizes the absence of the most perfect proof, however great the interests or the hopes may be which our faith sustains»<sup>17</sup>.

Come si può notare, questa descrizione del metodo scientifico, o “positivista”, descritto da Wright, e di cui ci occuperemo più estesamente nella prossima sezione, coincideva sostanzialmente con la posizione che personalmente il filosofo di Northampton assumeva nei confronti della dottrina del “duty to believe” di James. Con essa Wright non vuole negare il diritto di credere in ciò che si vuole credere, né la bontà del metodo o dei motivi del mistico o del metafisico, che come sappiamo per Wright hanno un loro valore e una loro dignità, costituendo il terreno prezioso di abiti

---

<sup>15</sup> PD, p.53.

<sup>16</sup> *Ibidem*. Precisiamo che alla fase teologica e a quella metafisica, Wright affiancava anche una terza fase in cui la filosofia diventa Critica, prendendo in esame le conclusioni della metafisica. Ma quest'ultima, nei suoi motivi, dice Wright, è già propriamente una speculazione scientifica. Si noti che queste tre fasi per Wright potevano coesistere, e di fatto lo facevano.

<sup>17</sup> *Letters*, p.97 (corsivi miei).

e idee sui quali si è resa possibile l'impresa scientifica. Come Wright scriveva a F.E. Abbot, la sua filosofia «denies nothing of orthodoxy except its confidence; but it discriminates between the desirableness of a belief and the evidence thereof. Faith is in this philosophy what it was with St. Paul, a sentiment, not a faculty of knowledge»<sup>18</sup>. Tutta quella *terra incognita* delle verità non-provate, che sta tra il terreno sicuro delle credenze dimostrate e il vuoto di quelle confutate, e che include cionondimeno alcune delle più importanti credenze a cui l'uomo si è aggrappato fino ad ora, è con tutto diritto un pieno possesso di questa "Fede", a patto che quest'ultima ne rivendichi il possesso a proprio nome, senza travestirlo da "conoscenza provata"<sup>19</sup>. Su questa base uno può dire «credo fermamente che Dio esista», a patto però di distinguere questa affermazione con quella che asserisce «So che Dio esiste», che implica il possesso di un'evidenza scientifica che quella credenza non ha.

Nel rispetto di questo patto, ognuno secondo Wright ha il diritto di credere ciò che vuole, senza alcun obbligo, seguendo il proprio temperamento individuale, il proprio carattere, le proprie esigenze emotive. Nel caso dello stesso Wright, il suo intelletto scientifico e il suo temperamento scettico gli imponevano, come una "sorta di fatalità"<sup>20</sup>, di sospendere il giudizio di fronte alle questioni a favore o contro le quali non ci sono sufficienti prove. Come scriveva ad Abbot, «about what we really know nothing we ought not to affirm or deny any thing»<sup>21</sup>. In ogni caso, come vedremo, questo atteggiamento scettico e di neutralismo scientifico nei confronti delle questioni metafisiche e morali non si traduceva in Wright in un atteggiamento anti-metafisico, come poteva essere quello di un Mach o di uno Stallo nella loro reazione al neo-kantismo, ma piuttosto un atteggiamento non-metafisico, ovvero un atteggiamento che mirava a distinguere la scienza dalla speculazione filosofica, verso la quale la prima è del tutto indifferente. «Why are we Protestants rather than Catholics, Unitarians rather than Orthodox, radicals rather than reactionists?» - si chiedeva Wright - «Certainly, not for the kind of reason which makes us Newtonians»<sup>22</sup>.

---

<sup>18</sup> Wright ad Abbot, 9 luglio 1867, in *Letters*, p.103.

<sup>19</sup> Cfr. *Letters*, p.381.

<sup>20</sup> B. KUKLICK, *The rise of American philosophy*, Yale University Press, New Haven-London 1977, p.78.

<sup>21</sup> Wright ad Abbot, 13 ag. 1867, in *Letters*, p.109. Cfr. anche *ivi*, p.381.

<sup>22</sup> *Letters*, p.141.

A dispetto di questo atteggiamento, come vedremo, Wright non si mantenne affatto indifferente nei confronti della speculazione metafisica; al contrario, egli considerava questa pratica di grande interesse, tanto che, come dichiarava volentieri, i temi metafisici erano il suo maggior divertimento e il suo argomento preferito di discussione<sup>23</sup>.

Come si è visto, per Wright le credenze che aspirano a qualificarsi come conoscenze, devono potersi consegnare ai controlli e alle correzioni dei particolari dell'esperienza concreta *di un tipo comune a tutti*. Il metodo della scienza, cioè, può essere applicato solo nel caso in cui l'evidenza su cui si vuol provare una credenza sia di un tipo pubblicamente controllabile attraverso l'esperienza sensibile. In questo modo, infatti, «All observers not laboring under hallucinations of the senses are agreed, or can be made to agree, about facts of sensible experience, through evidence toward which the intellect is merely passive, and over which the individual will and character have no control»<sup>24</sup>.

Non è difficile scorgere una certa assonanza tra queste idee e le concezioni che Peirce avrebbe successivamente sostenuto, in particolare in *The fixation of belief* (1877), che probabilmente presentò già nel 1872, nella citata ultima seduta del *Metaphysical Club*. In quel saggio i metodi da lui illustrati per fissare la credenza fanno eco a quelli delineati da Wright, e anche in Peirce troviamo la stessa predilezione per il metodo della scienza, che si basa, come per il primo, su uniformità esterne indipendenti dalle idiosincrasie degli individui, su elementi oggettivi «completamente indipendenti dalle opinioni che noi ci formiamo intorno a essi». Scrive Peirce:

Per soddisfare i nostri dubbi [...] è necessario che sia trovato un metodo in virtù del quale le nostre credenze possano esser causate non da fattori umani ma da qualche uniformità esterna, da qualcosa su cui il nostro pensiero non ha effetto. Alcuni mistici immaginano di possedere tale metodo sotto forma di una privata ispirazione dall'alto. Ma questa è solo una forma del metodo della tenacia nel quale la concezione della verità come qualcosa di pubblico non si è ancora sviluppata. L'uniformità esterna non sarebbe esterna, nel nostro senso, se la sua influenza fosse ristretta a un solo individuo. 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, dev'essere tale che la conclusione ultima di ogni uomo sia la stessa. Tale è il metodo della scienza<sup>25</sup>.

---

<sup>23</sup> Cfr. *Letters*, p.299 e P.P. WIENER, *Evolution*, cit., p.40.

<sup>24</sup> *I&L*, p.96.

<sup>25</sup> C.S. PEIRCE, *Scritti scelti*, cit., p.199.

Come si nota, l'eco delle concezioni di Wright si fa sentire prepotentemente, ma non va dimenticato che in Peirce esse non solo erano sostenute da un'analisi "pragmatica" della credenza e del dubbio, che derivava dalla famosa definizione di credenza di Bain, e soprattutto quelle stesse concezioni erano collocate in una dimensione di realismo scolastico che Peirce opponeva direttamente e con vigore al «superficiale» empirismo nominalista dell'amico. Eppure, come vedremo, Wright non era così pacificamente disposto ad accettare senza riserve il nominalismo milliano, tanto che più di un critico parla di un certo "realismo" che trasparirebbe in alcuni luoghi degli scritti di Wright<sup>26</sup>. Inoltre, proprio attraverso il pensiero di Bain, Wright aveva mediato, fin dall'inizio, il suo incontro con Mill e, come ancora si vedrà nel capitolo quinto, già intorno al 1870 avrebbe mostrato di voler combinare la definizione di credenza di Bain con quella darwiniana. Oltretutto non bisogna neppure dimenticare l'influenza esercitata dal pensiero di Hamilton su entrambi i filosofi americani, come già si è notato nel capitolo precedente.

Per illustrare il modo in cui Hamilton avrebbe potuto esercitare la sua influenza su Peirce e Wright su questi temi, basti l'esempio di ciò che Wright scriveva nella sua recensione del 1865 all'*Examination*. Il pensatore americano, prendendo le difese del filosofo scozzese nei confronti delle critiche di Mill, metteva in luce un'interessante e «quite anomalous position»<sup>27</sup> di Hamilton riguardo alle nozioni di "credenza" e "conoscenza". Questa concezione, infatti, notava Wright, convergeva perfettamente con quella sostenuta sullo stesso tema dalla scuola cui apparteneva Mill, forse riferendosi proprio alle concezioni di Bain e alla sua definizione di credenza. Questa posizione «anomala» di Hamilton lo poneva in contrasto con i pensatori «assolutisti» o «quasi assolutisti» della sua medesima corrente di pensiero, che lo definivano, per questa sua dottrina della credenza, un ortodosso non genuino. Nello stesso tempo, però, la sua posizione non gli faceva neppure guadagnare simpatie sul fronte opposto, che la riteneva un "sotterfugio" per mascherare la sua ortodossia religiosa.

Wright, procedeva ad illustrare la concezione di Hamilton, sottolineando come per quest'ultimo, mentre la "conoscenza" e l'"ignoranza" stanno interamente al di là

---

<sup>26</sup> Si vedano, in particolare, R. GIUFFRIDA, *Chauncey Wright's theory of meaning*, "Journal of the history of philosophy", vol.16, n.3 (Jul., 1978), pp.313-324 e J. DE GROOT, "Homegrown positivism: Charles Darwin and Chauncey Wright", in ID. (ed.), *Nature in American philosophy*, The Catholic University of American Press, Washington, D.C. 2004, pp.53-71.

<sup>27</sup> C. WRIGHT, *Mill on Hamilton*, "The Nation", cit., p.280.

dell'influenza immediata della volontà, dipendendo solo indirettamente da sentimenti, impressioni e motivi, la "credenza" e il "dubbio", al contrario, includono la volizione e dipendono da motivi e sensazioni. Come notava Wright,

That which Hamilton calls belief, the simple elementary sense we have – from whatever source – of a congruence or conflict among objects and ideas, is that which governs our attention and determines our cognitive acts. *Such beliefs control one another like other motives to action*, so long as any *conflict* can arise among them, and *it is only when such conflict ceases or is supposed to cease that we attain to knowledge*, or suppose ourselves to have attained to it; for much which is called knowledge is only supposed, not real – is a contingent knowledge<sup>28</sup>, held without any actual doubt, but not without a recognized possibility of doubt. Knowledge, then, according to this theory, is not a single simple act of our cognitive faculties, but a *harmonious action* of all concerned, in which no opposing *motive to action* exists or is *operative*: so that what we know, we know without consciousness of choice. In the same way we are ignorant without choice. Conflicting beliefs are not only absent, but all beliefs are absent<sup>29</sup>.

Le analogie con la teoria di Bain sono abbastanza evidenti, come il legame tra la credenza e la volontà, o tra la credenza e l'azione (anche se in Bain la credenza è "pragmaticamente" una "prontezza ad agire", mentre in Hamilton un "motivo d'azione"), che conferisce una tonalità "energetica", dinamica, al processo della conoscenza; o, ancora, il fatto che anche per Hamilton il contrario della credenza non fosse il "disbelief", ma il dubbio e l'incertezza, e che il dubbio stesso venisse connotato come una sorta di conflitto interiore tra credenze, mentre il raggiungimento della conoscenza o, come diceva Bain, di un "sound belief", fosse intesa come uno stato di calma o di cessazione del contrasto<sup>30</sup>. E Wright, nel considerare i modi in cui la credenza viene fissata raggiungendo lo stato di calma e senza contrasti della "conoscenza", ribadiva ancora la differenza tra la disciplina del metodo scientifico, che si rivolge al contenuto oggettivo delle nostre esperienze cognitive, e quella opposta della fede, indirizzata soggettivamente alla nostra volontà nella formazione del carattere:

Conflict among our elementary beliefs or judgments of agreement and disagreement ceases in two ways, by the discipline of our cognitive objective experiences, and by the discipline of our wills in the formation of character – by submitting our thoughts to the influence of

---

<sup>28</sup> Sulle quattro forme o gradi distinguibili del ritenere per vero qualcosa, e cioè l'opinione, la credenza, la conoscenza contingente, e la conoscenza perfetta, si veda l'altra recensione di Wright all'*Examination, Mill on Hamilton*, "North American Review", vol.103, n. 212 (Jul., 1866), pp.257-8.

<sup>29</sup> C. WRIGHT, *Mill on Hamilton*, "The Nation", cit., p.281.

<sup>30</sup> Cfr. sulla concezione di Bain M.H. FISCH, *Bain and the genealogy of pragmatism*, "Journal of the History of Ideas", vol.15, n.3 (Jun., 1954), pp.417-424.

scientific studies, and by submitting them to the control of a restraining culture. Hence the antithesis of the results, science and faith<sup>31</sup>.

Wright riteneva che questa dottrina di Hamilton sulla distinzione tra credenza e conoscenza fosse del tutto indipendente dalla teoria che quest'ultimo condivideva con i membri della sua "scuola", per cui alcune delle nostre credenze universali sono originali e indipendenti dall'esperienza. E inoltre è evidente come questa teoria fosse compatibile con le idee della scuola milliana, mettendo capo alla convinzione che non esistano "postulati" nella scienza reale che richiedano di essere ammessi a-priori. Tuttavia, essendo associata agli occhi di Mill alla generale visione a-priorista di Hamilton, questa concezione veniva fraintesa dal filosofo britannico. Come vedremo sempre meglio, però, Wright rimase influenzato da questa concezione di Hamilton (e non solo da questa), che considerò come un punto di partenza per le sue riflessioni sulla nozione di "a-priori funzionale", nelle sue lettere ad Abbot, e che costituì il punto di partenza per un tentativo di applicazione a questi temi sia della teoria darwiniana che della definizione di "credenza" di Bain, nei suoi scritti degli anni settanta.

Concludendo, vogliamo qui far notare che non è un caso, a questo punto, che anche Peirce fosse severamente critico nei confronti della dottrina di James sulla volontà di credere, tanto da mostrarsi molto meno comprensivo dello stesso Wright, perché non solo criticava la teoria del "dovere di credere", associandosi ai rilievi di Wright, ma la sua "implacabile coscienza logica" gli imponeva di rigettare anche quella del "diritto di credere". Secondo Peirce, infatti, in mancanza di prove sufficienti era *dovere* dell'uomo di scienza esercitare il proprio diritto di *non credere*<sup>32</sup>.

### 3.1.2 – *L'etica utilitarista*

Wright si occupò di temi morali e sociali pressoché solo negli ultimi dieci anni della sua vita e quasi esclusivamente in lunghe lettere, soprattutto all'indirizzo di Charles Eliot Norton e delle figlie Grace e Jane. Negli scritti pubblicati, invece, abbiamo solo brevi accenni o note, ma mai un tentativo sistematico di definire una posizione etica. Prima del 1865 Wright prese in considerazione problemi morali e politico-sociali in

---

<sup>31</sup> C. WRIGHT, *Mill on Hamilton*, "The Nation", p.281.

<sup>32</sup> Cfr. WIENER, *Evolution*, cit., p.122.

due brevi saggi giovanili, scritti probabilmente all'epoca del *college*<sup>33</sup>, e per il resto c'è ancora qualche breve riferimento che emerge qui e là dalle lettere.

Nel suo approccio ai temi morali e sociali Wright mostrava di aderire all'utilitarismo, e in particolare alla variante proposta da J.S. Mill. Ma è piuttosto evidente che negli ultimi cinque anni della sua vita Wright tentò seriamente, confermando le affermazioni di Peirce a riguardo, di combinare l'etica utilitarista con la teoria della selezione naturale darwiniana, producendo un sensibile cambiamento nei confronti delle sue precedenti idee di stampo milliano mantenute, per lo meno, fino al 1870<sup>34</sup>.

Nell'ottica di Wright, ciò che si classifica come morale non ha alcuna necessità di fondamento filosofico, rappresentando semplicemente l'insieme delle regole che una società ha ritenuto opportuno applicare; in questo senso, i tentativi dei filosofi che continuano a ideare nuovi e grandiosi sistemi etici non sono altro che speculazioni astratte. Le teorie filosofiche difficilmente vengono messe in pratica, e dunque le elaborazioni razionali raramente sono utili nella costruzione di un sistema morale o religioso. In questo senso, molto più fecondo risulta per Wright il terreno del senso comune e del buon senso, ovvero «the lower ground [...] on what men generally understand and believe, independently of their philosophical theory». Infatti,

Men conclude in matters affecting their own welfare so much better than they can justify rationally, - they are led by their instincts of reverence so surely to the safest known authority, that theory becomes in such matters an insignificant affair [...]. To stake any serious human concern on the truth of this or that philosophical theory seems to me, therefore, in the highest degree arrogant and absurd, as coming from a confused begging of some philosophical question, - from taking for granted that something is important practically which is in theory problematical; from taking for granted, for examples, that our duties would be different, or be more or less binding on us according as our faith in a future life should be well or ill founded<sup>35</sup>.

È importante riconoscere che per Wright la moralità e la religione sono molto simili per il fatto che entrambe rimandano alla sfera pratica piuttosto che a quella speculativa della natura umana. Esse però non sono identiche, ma fanno riferimento a due terreni

---

<sup>33</sup> Questi due saggi brevi, uno sulla questione se fosse necessario intervenire da parte americana nelle politiche europee in aiuto della lotta per la libertà, e l'altro riguardante il dilemma se l'atto di Bruto nell'uccidere Cesare fosse giustificabile o meno, sono riportati nell'appendice B di P.P. WIENER, *Evolution*, cit., pp.216-220.

<sup>34</sup> Per un confronto tra l'etica del primo Wright e quella del suo periodo "darwinista" si veda J.J. CHAMBLISS, *Natural selection and utilitarian ethics in Chauncey Wright*, "American Quarterly", vol. 12, n.2, part 1 (Summer 1960), p.144-159.

<sup>35</sup> Wright ad Abbot, 9 lug. 1967, in *Letters*, pp.101-102.

contigui. Per chiarire questo punto Wright riprendeva la triplice divisione dei doveri che Mill adottava dai casisti cattolici:

1: The truly legal duties, which have corresponding rights in other human beings and real sanctions in the punitive powers of the State, - such as duties of refraining from various forms of violence, for example; or paying one's debts, and keeping other legally sanctioned contracts; 2: The positively moral duties, which are without legal sanctions, and are not enforced except by depriving the delinquent of voluntarily, or freely rendered benefits, and by the consequent evils of such deprivations; 3: Those duties which are above the sanctions of fear or favor, and have their rewards and their sanctions either in another life or in themselves, - or in the evils of the absence of the requisite motive to them<sup>36</sup>.

Wright riconosceva tuttavia che questa classificazione dei doveri in accordo alle loro sanzioni non è una distinzione permanente e di natura scientifica, ma storica e soggetta al cambiamento parallelamente all'avanzamento morale e intellettuale della nostra specie. Nel corso del tempo, infatti, la distribuzione dei doveri nelle tre classi è cambiata e sta ancora cambiando progressivamente. Per cui

Moral duties become legal ones, or are peremptorily required by law. Religious duties become moral ones, or are demanded of us by the consciences of other men; and with intellectual progress (which is the fundamental one), duties of which men are ignorant become known, and the extent of what good we can do (ideally meritorious, without being either morally or legally binding on us) is constantly growing<sup>37</sup>.

Questa classificazione storico-dinamica dei doveri incentrata sulle loro sanzioni, ad ogni modo, non aveva nulla a che vedere con il modo in cui Wright concepiva la scienza "deontologica" «of what ought to be done, whatever the sanctions may be by which a principle of rule of conduct is enforced». E in effetti per Wright i principi di una tale scienza rivolta a stabilire la natura degli obblighi specifici non doveva dipendere dalle sanzioni di quegli stessi obblighi: «From the scientific point of view, there is but one fundamental sanction, to wit, the test of all right conduct (for the test of conduct is fundamentally the warrant of it), namely, the "highest good"»<sup>38</sup>. Questa "mossa" di Wright volta a distogliere l'attenzione dai motivi, dalle sanzioni di un atto per rivolgerla ai suoi effetti pratici, ai "tests" delle conseguenze di un'azione, in quanto garanzia di una condotta "giusta", come ha notato anche Joseph Blau<sup>39</sup>, non era che l'applicazione, già nel 1867, di una sorta di massima pragmatica alla sfera morale. E

---

<sup>36</sup> Wright a C. Norton, 18 agosto 1867, in *Letters*, pp.114-115.

<sup>37</sup> *Letters*, p.116.

<sup>38</sup> *Letters*, p.117.

<sup>39</sup> J. BLAU, *Chauncey Wright: radical empiricist*, "New England Quarterly", 19, 1946, ora in *I&L*, p.155.

come vedremo via via, questo approccio sarà una cifra comune di tutta l'impostazione dell'empirismo di Wright.

Ad ogni modo, non si deve perdere di vista il fatto che l'approccio di Wright ai temi morali e sociali era fortemente debitore delle dottrine utilitaristiche e della filosofia di John Stuart Mill, al cui pensiero il filosofo di Northampton iniziò ad aderire fin dagli inizi degli anni sessanta, come sappiamo. L'approccio di Wright tuttavia non ripeteva semplicemente quello del celebre filosofo inglese, ma, nella sua rielaborazione dell'utilitarismo e nella sua difesa dei suoi diversi aspetti nei confronti dei vari argomenti critici che erano stati opposti a quella dottrina<sup>40</sup>, mostrava non solo una certa originalità, ma a volte anche una profondità maggiore di quella dello stesso Mill<sup>41</sup>.

L'adesione di Wright al "conseguenzialismo" utilitarista comportava che un atto è giudicato giusto se conduce a certe buone conseguenze, ovvero al benessere generale o alla più grande felicità per il maggior numero; e viceversa un'azione è da ritenersi sbagliata se conduce a conseguenze generalmente cattive. Seguendo la tradizione dell'utilitarismo morale di Bentham e dei Mill, anche Wright sosteneva che i giudizi morali andassero soppesati da un esame dei loro effetti, delle conseguenze a cui davano luogo, piuttosto che dai verdetti delle "intuizioni" o della "coscienza", come sostenevano i suoi diretti avversari in filosofia morale, gli intuizionisti scozzesi come James McCosh, e i teorici della coscienza di stampo emersoniano, come i suoi amici J.B. Thayer e G.W. Curtis<sup>42</sup>.

Tale impostazione, come vedremo ancor meglio nella prossima sezione dedicata al metodo scientifico, era strettamente analoga all'empirismo sostenuto da Wright in materia di credenza e conoscenza, e mirava a colpire anche in questo caso qualsiasi impostazione metafisica o intuizionista<sup>43</sup>. L'approccio utilitarista, infatti, giudicava essenziale per stabilire il valore morale di un atto, sottoporlo al banco di prova (*test*)

---

<sup>40</sup> Wright, come vedremo nel corso di questa sezione e in quella dedicata alle correzioni "darwiniste" che egli apportò al suo utilitarismo morale negli anni '70, elaborò diversi argomenti per neutralizzare le molte critiche che erano state fatte alla particolare etica utilitarista di Mill, ma non discusse mai gli argomenti condotti contro la famosa "prova" del "principio della più grande felicità", nemmeno di fronte a quelli elaborati dal suo amico Thayer. Sugli argomenti di Wright in difesa di Mill si vedano le sezioni dedicate alla filosofia morale dei due volumi citati di MADDEN, *Chauncey Wright*, pp.44-53 e *Chauncey Wright and the foundations*, pp.54-62. Per le critiche di Thayer, cfr. di quest'ultimo testo in particolare le pp.61-62.

<sup>41</sup> Cfr. MADDEN, *Chauncey Wright*, cit., pp.48-53.

<sup>42</sup> Su questi ultimi si veda MADDEN, *Chauncey Wright and the foundations*, cit., pp.163-168.

<sup>43</sup> Wright a C. Norton, 10 ago. 1870, in *Letters*, p.194.

dell'esperienza pubblica, «di un tipo comune a tutti», proprio come in materia di credenze. E in questo caso, l'utilità, intesa come la più grande felicità per il maggior numero, forniva uno «standard as the proper test [...] of every motive»<sup>44</sup>, qualunque fosse la sanzione o la vera ragione dell'atto. Infatti, uno può agire sulla base di buone intenzioni, ma produrre conseguenze disastrose. Al di là di questo, comunque, Wright ammetteva che è ugualmente importante favorire e preferire chi agisce con buone intenzioni, perché, anche se all'inizio può non produrre le conseguenze sperate, sul lungo periodo «is more useful or less harmful on the whole than unprincipled conduct»<sup>45</sup>.

In generale, come Wright scriveva a Norton, il modello oggettivo fornito dal parametro dell'utilità ha un'importanza vitale per correggere «a whole world of abuses [...]», come quello costituito da tutti i pregiudizi auto-giustificati sul terreno dell'abitudine, le ingiustizie sanzionate dal tempo, o le assurdità religiose, tutti elementi «which subsist by the very same sanctions or the same kind of sanctions the intuitive morality adopts as the basis of right and wrong»<sup>46</sup>. In questo senso la filosofia dell'utilità va intesa come «the real enemy» di tutte le convinzioni a priori, o di tutti i pregiudizi che impongono se stessi come propria giustificazione, o ancora di quei sentimenti che derivano la loro sanzione solo dai costumi tradizionali o dall'autorità religiosa<sup>47</sup>. L'utilità non si oppone alla giurisdizione propria del sentimento, né si pretende che la sanzione dell'utilità funzioni come il solo e sufficiente motivo della condotta, ma si propone solo come un «test negativo» di ogni motivo<sup>48</sup>. Wright, insomma, non opponeva il suo *standard* dell'utilità ai sentimenti che crescevano da un qualche tipo di intuizione o coscienza, ma semplicemente all'assunzione secondo cui i sentimenti, in quanto tali, sarebbero già giudizi morali e all'idea per cui certi sentimenti avrebbero il potere autonomo di imporre un imperativo di condotta.

Secondo la modalità empirista-utilitarista e pragmatica dell'approccio di Wright alla moralità, un'azione possibile appare buona indipendentemente dalla sua fonte, dai motivi che la spingono, che siano la coscienza, un'intuizione, l'evidenza empirica,

---

<sup>44</sup> *Ibidem*.

<sup>45</sup> *Letters*, p.196.

<sup>46</sup> *Ibidem*.

<sup>47</sup> *Letters*, p.194.

<sup>48</sup> «Utility does not oppose itself [...] to the proper jurisdiction of feeling [...]. It's philosophy does not contend for the sanction of utility as the sole and sufficing motive to conduct. It only proposes a standard as the proper test – a negative test it may be – of every motive» (*Ibidem*).

un'allucinazione, e così via. La bontà di un'azione, proprio come pensavano Holmes e Green, appare solo alla luce di un esame delle conseguenze concepite che seguirebbero dall'azione stessa, secondo lo *standard* fornito dal principio di utilità. La bontà di un'azione, cioè, si misura sulla sua capacità di condurre o meno in direzione della più grande felicità per il più grande numero. Perciò, come ha scritto bene uno studioso di Wright, J. J. Chambliss, un atto è giudicato buono solo a posteriori, «in retrospect», nella misura in cui esso, di fatto, ha contribuito a un aumento al principio della più grande felicità<sup>49</sup>. Dovrebbe essere chiara ora l'affermazione di Wright secondo cui il “test” della condotta è fondamentalmente anche la garanzia di essa (the warrant of it), e così pure il senso in cui questo approccio è volto a considerare un'azione e i motivi che la producono come qualcosa che rimanda sempre alle loro conseguenze future nell'esperienza, agli effetti provocati nell'ambiente sociale in cui esse vengono saggiate.

Questa sostituzione del parametro fornito dall'utilità alle sanzioni della moralità “intuitiva” non è volta a produrre grandi cambiamenti negli schemi morali positivi, ma ha appunto una funzione negativa di controllo, di un metro di accertamento condotto sul terreno pratico dell'agire del senso comune e di eliminazione da esso di tutti quei pregiudizi, le assurdità, le ingiustizie che hanno la loro giustificazione da sanzioni a-prioristicamente o intuitivamente stabilite. In questo senso Wright, come si diceva, tendeva a rifiutare ogni tipo di etica astratta, razionale, metafisica costruita dai filosofi, per rivolgersi verso concezioni morali di tipo convenzionale, radicate sui terreni concreti dell'agire quotidiano<sup>50</sup>.

Nel suo utilitarismo Wright mostrava di aderire in generale alla revisione della dottrina proposta da John Stuart Mill, che nel suo famoso *Utilitarianism* (1861)<sup>51</sup> proponeva una correzione della teoria edonistica di Bentham, che ammetteva solo differenze quantitative tra i diversi piaceri (intensità, durata, purezza, e così via). A questo fine, Mill introduceva una differenziazione qualitativa di questi ultimi, attribuendo loro un valore intrinseco per cui, ad esempio, «è meglio essere un Socrate

---

<sup>49</sup>J.J. CHAMBLISS, *Chauncey Wright's enduring naturalism*, “American Quarterly”, vol. 16, n.4 (Winter 1964), p.633.

<sup>50</sup>BLAU, *Chauncey Wright: radical empiricist*, cit., in *I&L*, pp.160-161.

<sup>51</sup> *Utilitarianism* di J.S. MILL comparve dapprima in tre parti sul “Fraser's Magazine”, nell'ottobre, novembre e dicembre 1861. La prima edizione in volume risale invece al 1863 (Parker, Son and Bourn, London).

insoddisfatto che uno sciocco soddisfatto»<sup>52</sup>. Anche per Wright esisteva una differenza intrinseca tra i diversi piaceri e quelli di natura spirituale erano giudicati appartenere a un rango maggiore rispetto a quelli di origine sensibile. Per cui, come scriveva a Norton, «It is a mistake [...] to suppose that the measure of a pleasure in this philosophy is simply its intensity as a feeling and not also its rank and preferability in kind, or a certain dignity it has in the spiritual hierarchy independent of and antecedent to its proper moral rank»<sup>53</sup>. Ma questi ranghi o differenze intrinseche che determinano la preferibilità di un piacere rispetto a un altro, specificava Wright, non sono loro stessi di tipo morale, e non sono il frutto di un giudizio ragionato, o calcolato sulla considerazione della bontà delle conseguenze generali, ma derivano da una preferenza espressa nell'ambito del sentimento, delle sensazioni, del *feeling*, che come sappiamo in Wright è un ambito diverso, e per così dire, precedente, a quello morale. Essi infatti sono le fonti ultime dei piaceri di ogni rango o intensità, sono fini in loro stessi e fonti di felicità, come lo è la bellezza, e in questo reame dei fini *per se stessi* alcuni piaceri, come quelli estetici, hanno una dignità intrinseca e una preferibilità nel tipo, distinte da altre fonti di piacere. La distinzione di un rango intrinseco e la preferibilità di un piacere piuttosto che di un altro, in tale contesto, ancora non concerne alcun elemento morale. Il valore morale, ciò che dovremmo fare o dovremmo desiderare, è infatti qualcosa di derivato, e presuppone proprio l'intera classe di quei fini in loro stessi (i nostri piaceri e quelli di tutti gli esseri senzienti) come base su cui poggia il terreno dell'utilità<sup>54</sup>. Quest'ultima, in sé, non vieta i fini ultimi, né, come sappiamo, impone ciò che la motivazione di un'azione debba essere, ma semplicemente sottopone al suo banco di prova ciò che è sentito come intrinsecamente buono, controllando «its consistency with other interests and feelings and with the maximum of all in all sentient beings measured both by intensity and rank, - not moral rank, for this is a resultant, an acquired or conferred dignity»<sup>55</sup>.

Nella sua trattazione dei valori morali Wright era ben più attento e chiaro, rispetto a Mill, nell'operare una distinzione tra “bene intrinseco” e “dovere” o, potremmo dire, tra “fatto” e “valore”. Ogni *feeling*, in quanto esperito o accaduto, è un fatto

---

<sup>52</sup> J.S. MILL, *Utilitarismo*, in ID., *La libertà. L'utilitarismo. L'asservimento delle donne*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 1999, p.245.

<sup>53</sup> Wright a C. Norton, 10 ago. 1870, in *Letters*, p.195.

<sup>54</sup> *Ibidem*.

<sup>55</sup> *Letters*, p.194.

apprezzabile in sé, costituendo per sé il proprio *standard* positivo e la propria sanzione<sup>56</sup>. E ancora, però, su questi sentimenti, non avendo in sé alcun valore morale, non si può far valere alcun imperativo morale “sentito”. Essi hanno certamente una finalità in loro stessi, sono fini per se stessi, in quanto sono del tutto “qui e ora”, nella loro autoconsistente immediatezza. Eppure con ciò non è esaurito il loro *significato* morale. Questo significato è qualcosa di derivato ed emergente, e accade quando al nostro *feeling* viene attribuito anche un valore utilitaristico. Come ancora ha scritto Chambliss, in modo quanto mai efficace, «feelings are beginnings, not ends; potentialities, not finalities; candidates for office, not appointments due to their inherent goodness»<sup>57</sup>. La qualità o rango morale è una risultante, o come scrive Wright «is a derived dignity, and is determined by preferability or weight with the will on the whole and as compared with the *sum* of the pleasures or ends that are sacrificed for it, both in ourselves and in others». In questa stima il valore intrinseco e l'intensità delle differenti sensazioni in quanto piaceri o dolori vanno senz'altro tenuti in conto, ma non si devono confondere con le differenze morali tra ciò che è giusto o sbagliato; infatti «they are unquestionably the grounds which [...] determine the moral rank of actions or rules of conduct»<sup>58</sup>. Ma questo terreno, quello dei *feelings*, è solo potenzialmente una fonte di qualità morali e ogni sensazione o sentimento è in sé solo un “candidato” per un qualche “ufficio” morale. I migliori codici morali di cui disponiamo, in questo senso, sono il prodotto di un lungo processo di controllo attraverso il *test* dell'utilità delle varie “candidature” presentate dai diversi *feelings*.

Questa netta distinzione tra il piano morale dell'utilità e il piano, potremmo dire, “estetico” dei *feelings*, permetteva a Wright di parare le critiche che erano state condotte nei confronti di Mill. In base ad esse, quest'ultimo, ammettendo una distinzione tra qualità intrinseche nei piaceri, avrebbe introdotto nel suo sistema un elemento incoerente con il modello utilitarista secondo cui il bene consiste nel più grande piacere per il più grande numero. Infatti, il giudizio che distingueva tra piaceri spirituali e piaceri sensibili, ad esempio, ritenendo i primi migliori dei secondi, presupporrebbe necessariamente, secondo queste critiche, un altro parametro rispetto a

---

<sup>56</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>57</sup> J.J. CHAMBLISS, *Natural selection and utilitarian ethics in Chauncey Wright*, “American Quarterly”, vol. 12, n.2, part 1, Summer 1960, p.146.

<sup>58</sup> *Letters*, p.196.

quello dell'edonismo utilitarista, e presumibilmente un intuizionismo implicito che si porrebbe in contrasto con un'etica genuinamente utilitaristica. Ma con la mossa di Wright volta a considerare quei giudizi che distinguono tra tipi e ranghi diversi di piaceri come semplici preferenze originarie di carattere non etico, e i giudizi etici come qualcosa di derivativo in natura, tali critiche venivano neutralizzate<sup>59</sup>.

Inoltre, il bene intrinseco, come la bellezza o l'oggetto religioso, pretendono la nostra ammirazione o venerazione e appartengono così alla nostra natura estetica o religiosa (che in Wright sono quasi assimilabili). Lo *standard* etico, invece, con i suoi fini strumentali di utilità sociale, implica la considerazione dei costi o sacrifici richiesti e appartiene alla nostra natura morale utilitaristica. Tuttavia, di nuovo, non è vero secondo Wright che, come certi critici accusavano, il principio dell'utilità sarebbe incompatibile con la realizzazione di azioni nobili o di auto-sacrificio. Infatti, in primo luogo l'utilità è solo un parametro (*standard*) teleologico o un banco di prova (*test*) di ciò che è moralmente buono, su cui si controllano e si formano tutti i fini immediati, ma non è esso stesso da considerarsi l'unico e sufficiente motivo della condotta; e inoltre, se il principio supremo dell'utilità è, come si è detto, quello del «highest good of the greatest number», seguirà che chi agisce «on principle», ovvero in base al principio di utilità, essendo motivato esclusivamente dalla felicità stessa che deriva dal compiere tali azioni razionali e disinteressate, e dall'amore verso quel «bene più alto» che ispira i contenuti del principio, starà agendo nel modo più nobile, ovvero «religiosamente», secondo il significato che Wright dava a questo termine<sup>60</sup>.

---

<sup>59</sup> Cfr. *Letters*, pp.195-196 e MADDEN, *Chauncey Wright and the foundations*, cit., p.55-56.

<sup>60</sup> Cfr. *Letters*, pp.116-119. Wright aveva una propria idea di cosa si dovesse intendere per «atto religioso», per cui non si può definire «religiosa» un'azione moralmente buona o desiderabile, ma compiuta per un qualche motivo esterno, per esempio per paura di essere puniti, di subire una sanzione legale, o anche di essere biasimati moralmente. Un atto, per essere definito propriamente «religioso», pensava Wright, deve essere compiuto per nessun altro motivo che non sia il bene dell'atto stesso, il puro amore verso il dovere nel compierlo. Solo in base a questo sentimento, spingendoci ad agire indipendentemente da qualsiasi altro motivo «esterno», si può dire di agire religiosamente, o per principio. In generale, riguardo al rapporto tra azione «religiosa» e utilitarismo, come ha correttamente rilevato J.J. Chambliss (*Natural selection and utilitarian ethics*, cit., p.146), Wright vedeva il principio utilitaristico come un sostituto della volontà di Dio per il teologo, ritrovando però lo *standard* etico all'interno delle condizioni sociali della vita stessa piuttosto che all'esterno. Inoltre si deve rilevare che il modello utilitarista non è né fisso, né eterno, in quanto, come sappiamo, ciò che si considera di volta in volta come il massimo bene per il più grande numero di persone è soggetto a mutamento nel tempo.

## 3.2 – Il positivismo scientifico di Chauncey Wright: un empirismo rivolto al futuro

### 3.2.1 – Il metodo scientifico e la critica al metodo spenceriano

Chauncey Wright è stato definito da molti critici come «un nuovo tipo di filosofo nel diciannovesimo secolo»<sup>61</sup>, o addirittura come il «primo filosofo della scienza tecnicamente competente negli Stati Uniti»<sup>62</sup>. Questo appellativo gli derivava da un lato per via delle sue indiscusse conoscenze tecniche che lo portavano ad occuparsi con competenza, in saggi e recensioni, dei più svariati aspetti delle diverse discipline scientifiche come la matematica, la fisica, la botanica, la biologia, la psicologia, e così via, dando, in alcuni casi, il proprio diretto contributo scientifico. In secondo luogo, essendo Wright anche un fine e profondo conoscitore della filosofia, l'unione di questa competenza con i suoi interessi scientifici lo condusse a elaborare un pensiero molto moderno e già rivolto ai problemi di quella che oggi viene chiamata generalmente “filosofia della scienza”. E in effetti Wright riteneva che, in generale, il compito principale della filosofia “sperimentale” fosse proprio quello di indagare e analizzare la struttura logica dei concetti e dei principi delle varie scienze. Compiti e problemi nuovi per la filosofia americana, che solo pochi, al tempo di Wright, potevano affrontare in modo tecnicamente competente<sup>63</sup>.

Nell'arco degli anni sessanta, l'interesse di Wright si concentrò prevalentemente sulla struttura del pensiero scientifico in generale, per poi, negli anni settanta, sotto l'influenza di Darwin, focalizzarsi quasi esclusivamente sugli aspetti logici della teoria evoluzionistica. Di questa seconda fase del pensiero di Wright ci occuperemo nei prossimi capitoli, mentre ora ci proponiamo di analizzare gli aspetti principali della sua generale filosofia della scienza, soprattutto attraverso lo scritto più significativo di questo periodo sull'argomento, *The philosophy of Herbert Spencer* del 1865.

In questo saggio Wright critica inesorabilmente la filosofia spenceriana, compiendo nel contempo le sue analisi sulla logica della scienza in generale, con l'intento di correggere i fraintendimenti che concernevano i vari aspetti del pensiero scientifico, e

---

<sup>61</sup> MADDEN, *Chauncey Wright*, cit., p.124.

<sup>62</sup> Cfr. MADDEN, “Introduction” a *I&L*, p.viii.

<sup>63</sup> Cfr. MADDEN, *Chauncey Wright*, cit., p.124.

che in buona misura proprio Spencer, con la sua popolare filosofia e i suoi molti seguaci, aveva contribuito a diffondere.

Wright esordiva negando che la distinzione che usualmente si crede esistere tra i “fatti” da un lato e le “teorie” e le “idee” dall’altro, sia così netta come si pensa. Queste due parole non connotano significati così distinti, in quanto

Theories, if true, are facts, - a particular class of facts indeed, generally complex one, but still facts. Facts, on the other hand, even in the narrowest signification of the word, if they be at all complex, and if a logical connection subsists between their constituents, have all the positive attributes of theories<sup>64</sup>.

Questa distinzione tuttavia, per quanto imperfetta, cattura un aspetto importante del vero metodo scientifico, in quanto un fatto è una proposizione, dice Wright, che richiede una verifica semplice e diretta che si appella all’esperienza, o alle «primary sources of our knowledge», mentre una teoria, se è vera, presenta tutte le caratteristiche del fatto, anche se solitamente la sua verifica è possibile solo in modo indiretto e con mezzi meno immediati. «To convert theories into facts is to add *simple verification*, and the theory thus acquires the full characteristics of a fact»<sup>65</sup>. In questo senso la scienza moderna, per Wright, ha a che fare tanto con i fatti quanto con le teorie e sempre, il più possibile, con la verifica di queste ultime e con il tentativo, se non di trasformarle in “fatti” attraverso la verifica semplice fornita da esperimento e osservazione, almeno di provarne la verità per verifica indiretta<sup>66</sup>.

Dunque, afferma Wright, «it is indisputabile that verification is essential to the completeness of scientific method»<sup>67</sup>, anche se, per comprendere più precisamente le modalità che connotano il genuino procedere scientifico, bisogna ancora distinguere tra un “metodo oggettivo” e uno “soggettivo” di verifica: il primo metodo «is verification by sensuous tests, tests of sensible experience, - a deduction from theory of consequences, of which we may have sensible experiences if they be true»; l’altro

---

<sup>64</sup> PD, p.44.

<sup>65</sup> PD, pp.44-45.

<sup>66</sup> Sulla verifica indiretta cfr. *infra*, p.160-1. Si noti, oltre alla grande modernità di questa concezione di Wright su fatti e teorie, che una posizione simile a quella del filosofo americano era già stata espressa da William Whewell, di cui Wright era un fine lettore. Sul pensiero di Whewell, cfr. G. LANARO, *La teoria dell’induzione in William Whewell*, Franco Angeli, Milano 1987 e ID., *Il genio e le regole. Osservazioni su Whewell e l’immagine di Bacone nel primo Ottocento*, “Rivista di filosofia”, XLIV, 1/1989, pp.37-67. Si veda anche R. FABBRICHESI LEO, *Immaginazione e ipotesi. “La necessità è madre dell’invenzione”*, CUEM, Milano 2003, pp.123-133.

<sup>67</sup> PD, p.45.

metodo, quello soggettivo, invece «appeals to the tests of internal evidence, tests of reason, and the data of self-consciousness»<sup>68</sup>. Ora, afferma Wright, il procedere che propriamente connota il metodo scientifico è quello per cui qualsiasi sia l'origine delle teorie della scienza, che sia da un esame accurato dei fatti empirici per induzione consapevole o piuttosto da qualsivoglia fonte mentale, come le idee o le cosiddette "intuizioni della ragione", «whatever the origin, real or ideal, the value of these theories can only be tested, say the positivists, by an appeal to sensible experience, by deductions from them of consequences which we can confirm by the undoubted testimony of the senses»<sup>69</sup>.

Di conseguenza, uno dei tratti fondamentali della moderna ricerca scientifica è questa «reduction of ideas to the tests of experience», una caratteristica ben più operante che non lo sviluppo sistematico delle idee attraverso il metodo induttivo dai fatti semplici dell'osservazione. Questa impostazione da parte di Wright è, come si sarà notato, del tutto analoga a quella adottata nella sua etica utilitarista: le ipotesi della scienza da una parte, l'atto morale dall'altra, sono controllati, provati, non più guardando alle loro origini, ma esaminando le conseguenze che seguono dalla loro messa in opera nell'esperienza. Sono infatti le conseguenze di un'ipotesi, o di un'idea scientifica, che interessano allo scienziato, non tanto il metodo seguito per il suo ottenimento o la fonte da cui un'idea è scaturita. Scrive Wright, facendo emergere la chiara intenzione di voler staccarsi dalle visioni tradizionali dell'empirismo "classico" britannico:

The systematic development of ideas through induction from the first and simplest facts of observation, is by no means so obvious a characteristic. Inductions are still performed for the most part *unconsciously* and *unsystematically*. Ideas are developed by the *sagacity* of the expert, rather than by the systematic procedures of the philosopher. But *when* and *however* ideas are developed science *cares nothing*, for it is only by *subsequent tests of sensible experience* that ideas are admitted into pandects of science<sup>70</sup>.

Per filosofi empiristi come Hume o Mill, tutta la conoscenza derivava dall'esperienza sensibile e questa concezione, applicata in ambito epistemologico, si

---

<sup>68</sup> PD, p.46.

<sup>69</sup> PD, p.47.

<sup>70</sup> PD, p.47 (corsivi miei). Cfr. anche C. WRIGHT, *Bowen's Logic*, "The North American Review", vol 99, n. 205 (Oct., 1864), p.600). Si noti ancora una volta la chiara assonanza di questa visione, diffidente nei confronti della possibilità di una logica "baconiana" della scoperta scientifica, con le idee di Whewell, il quale invocava la necessità dell'invenzione, della sagacia, del genio umani ad ogni stadio dell'investigazione. Cfr i già citati testi di LANARO, *La teoria dell'induzione*, e R. FABBRICHESI, *Immaginazione e ipotesi*, cit., pp.131-132.

traduceva di solito nell'idea che anche le ipotesi scientifiche dovessero originarsi o fossero suggerite dall'esperienza sensibile. Ma Wright, nonostante fosse senz'altro un seguace della tradizione dell'empirismo britannico, rovesciava questa concezione, affermando che le origini di un'ipotesi scientifica sono irrilevanti. L'aspetto fondamentale è che la stessa ipotesi produca una serie di predizioni che possano essere sottoposte a verifica nell'esperienza sensibile, e che, se confermate, conducano in questo modo a nuove osservazioni e nuove verità. Dunque, in questo senso, poco importa se la teoria della gravitazione sia nata da un procedimento induttivo o da una supposizione ottenuta per ragionamento, ciò che importa è che ha condotto, ad esempio, alla scoperta di Nettuno.

Wright, da fine conoscitore della fisica quale era, si staccava da quella tradizione induttivista che si identificava con il nome di Bacone. Anche se assegnava un ruolo fondamentale al grande pensatore britannico riguardo ai contributi nello sviluppo della scienza e all'affermazione del carattere "neutrale" di quest'ultima rispetto alla metafisica e alle altre discipline, in uno dei suoi scritti affermava tuttavia che «As to method in induction, Bacon's teaching was of comparatively little value»<sup>71</sup>. In particolare Wright criticava l'idea secondo cui i metodi sperimentali della scienza non sono altro che mezzi di scoperta, e rifiutava la convinzione per cui la semplice applicazione meccanica dei metodi sperimentali condurrebbe alla scoperta di leggi e cause. Rispetto alla visione baconiana, Wright, che come Peirce conosceva molto bene e ammirava i lavori di Whewell<sup>72</sup>, poneva in primo piano il ruolo imprescindibile delle ipotesi, che egli considerava specificamente come sistemi concettuali teorici passibili di un'elaborazione deduttiva; di conseguenza anche l'esperimento per Wright assumeva un ruolo centrale non tanto come un metodo di scoperta, quanto di verifica delle stesse ipotesi. Questo non vuol dire, ovviamente, che per Wright l'esperimento non sia un utile strumento che possa condurre alla scoperta delle cause. Ma in una scienza sofisticata come quella della fisica, per esempio, che utilizza sistemi complessi

---

<sup>71</sup> WRIGHT, *McCosh on Tyndall* (1875), in *PD*, 375.

<sup>72</sup> Sia Wright che Peirce conoscevano bene e ammiravano i lavori di William Whewell, soprattutto i suoi *History of the inductive sciences* (1837) e *Philosophy of the inductive science* (1840). Cfr. *Letters*, p.364, in nota, dove è riportata una lettera di Darwin Ware, amico di Wright, in cui è scritto che quest'ultimo leggeva Whewell già nel 1856. Sul ruolo dell'ipotesi nel corso della storia del pensiero occidentale, con riferimenti specifici anche all'epistemologia britannica dell'800 (compresi ovviamente Whewell e Mill) e soprattutto al pensiero di Peirce, si veda il già citato R. FABBRICHESI LEO, *Immaginazione e ipotesi*.

di concetti che possono essere deduttivamente sviluppati e controllati, il ruolo dell'esperimento come strumento di verifica diventa fondamentale<sup>73</sup>.

Tornando al saggio su Spencer, la scienza, affermava ancora Wright, in perfetta analogia con il suo utilitarismo etico, non fa questione dell'«ontological pedigree» di una teoria, o del suo «*a priori* character», rivolgendosi piuttosto, per giudicarla, alla sua «performance». Infatti, «A theory which is utilized receives the highest possible certificate of truth». Così le tavole astronomiche applicate per la navigazione, il telegrafo magnetico e le altre innumerevoli applicazioni della meccanica o della chimica «are constant and perfect tests of scientific theories, and afford the standard of certitude, which science has been able to apply so extensively in its interpretations of natural phenomena»<sup>74</sup>. L'utilità, anche nel caso delle teorie scientifiche, si configura così come un metro di accertamento (*test*) perfetto e fornisce i parametri (lo *standard*) di certezza che la scienza ha saputo applicare estensivamente all'interpretazione dei fenomeni naturali, oltre che uno di quei “motivi oggettivi” che hanno contribuito in maniera fondamentale allo sviluppo della scienza.

Ma Wright, nel prosieguito del suo saggio, specifica un altro senso in cui la nozione di “utilità” risulta fondamentale per la ricerca scientifica e concerne l'uso “strumentale” delle ipotesi:

However skillfully the philosopher may apply his analytical processes to the abstraction of the truths involved in patent facts, the utility of his results will depend not so much on their value and extent as mere abstractions, as on their *capacity to enlarge our experience* by bringing to notice residual phenomena, and making us observe what we have entirely overlooked, or search out what has eluded our observation. Such is the character of the principles of modern natural philosophy, both mathematical and physical. *They are rather the eyes with which nature is seen*, than the elements and constituents of the objects discovered. It was in a clear apprehension of this value in the principles of mathematical and experimental science, that the excellence of Newton's genius consisted; and it is this value which the Positive Philosophy most prizes. But this is not the value which we find in Mr. Spencer's speculations<sup>75</sup>.

Prima di affrontare la severa critica alle “speculazioni improduttive” di Spencer, che Wright contrapponeva al sano metodo scientifico, soffermiamoci ancora sul significato di questi importanti rilievi riguardo al modo di procedere della ricerca scientifica. Secondo Wright i principi, le idee della moderna “filosofia naturale” sono gli “occhi” con cui è “vista” la natura. Non possiamo non “leggere” in questa osservazione la

---

<sup>73</sup> Cfr. MADDEN, *Chauncey Wright*, cit., pp.64-65.

<sup>74</sup> *PD*, p.51.

<sup>75</sup> *PD*, p.55 (corsivi miei).

celebre metafora platonica, basata su quell'analogia tra il vedere con gli occhi e il "vedere" con la mente, che ha costituito il gesto istitutivo della metafisica occidentale<sup>76</sup>. Ma in Wright, tuttavia, questa metafora platonica inizia a collocarsi, come stiamo vedendo, in un contesto epistemologico che ha mutato, o sta mutando, di segno rispetto a quello, potremmo dire, "classico" o "tradizionalmente" metafisico, della conoscenza intesa come un'adeguazione della mente alle cose, a una realtà già data, staticamente, fin dall'inizio. Wright, si incomincia a intravedere, costituisce una "soglia" di passaggio per il fatto che inconsapevolmente si propone come «an empiricist way-paver for pragmatism»<sup>77</sup>, per usare le parole di Morton White. Egli sta cioè aprendo la strada verso una direzione eminentemente "pragmatista" e "strumentalista", anche se le sue affermazioni, non dobbiamo dimenticare, rimangono, per ora, circoscritte al terreno della pratica scientifica (o all'etica).

Le idee, scrive Wright, devono mostrare il loro valore in quanto strumenti che, "immersi" nell'esperienza, siano in grado di produrre l'effetto di «estenderla», «allargarla», facendoci notare fenomeni residuali precedentemente inosservati e portando alla luce ciò che avevamo interamente ignorato nelle nostre precedenti osservazioni. E poco oltre, specificando ancor meglio la sua idea, asserisce che

Nothing justifies the development of abstract principles in science but their utility in enlarging our concrete knowledge of nature. The ideas on which mathematical Mechanics and the Calculus are founded, the morphological ideas of Natural History, and the theories of Chemistry are such *working ideas*, - *finders*, not merely summaries of truth<sup>78</sup>.

Wright qui, con la sua enfasi sul carattere pratico della scienza, mostrava non solo quanto la filosofia baconiana aveva influito, per un certo verso, sul suo pensiero, ma soprattutto il fatto che il suo "laboratory habit of mind", per usare un'espressione di Peirce, aveva individuato un aspetto caratteristico delle procedure scientifiche di un Newton, o come vedremo bene, di un Darwin, che le analisi di Mill rivolte alla logica del metodo scientifico avevano trascurato<sup>79</sup>. I principi e le teorie scientifiche, cioè, definiscono "pragmaticamente" il loro valore sulla base della loro capacità operativa e concreta di *trovare* verità, o del loro funzionamento come ipotesi o strumenti di lavoro

---

<sup>76</sup> Cfr. Platone, *Repubblica*, VI, 507 e, ss..

<sup>77</sup> M. WHITE, *Science & sentiment in America*, Oxford University Press, London-Oxford-New York 1972, p.122.

<sup>78</sup> *PD*, p.56 (cors. miei).

<sup>79</sup> G. KENNEDY, "The pragmatic naturalism of Chauncey Wright", in *Studies in the History of Ideas*, vol.III (1935), ora in *I&L*, p.186.

efficaci una volta calate nell'esperienza. Le ipotesi e le teorie scientifiche non sono dunque semplici “*summaries*” o, potremmo dire, registrazioni o enumerazioni di osservazioni, come accade, ad esempio, nelle generalizzazioni induttive semplici, del tipo “tutti i cigni sono bianchi”, che non conducono a nuove verità o osservazioni di diverso tipo rispetto a quelle di cui l'affermazione costituisce un “sommario”. Al contrario una legge come quella newtoniana di gravità produce conseguenze di natura diversa rispetto agli eventi su cui si basa, come ad esempio la scoperta di nuovi pianeti nel sistema solare.

Tipici casi di definizione “improduttiva”, volta a riassumere l'esperienza passata piuttosto che a condurre a future nuove esperienze o verità, Wright li trovava proprio nei principi e nei concetti della filosofia di Herbert Spencer, che pur tuttavia quest'ultimo aveva la pretesa di travestire da scienza o da filosofia positiva. Ad esempio, a parere di Wright, il postulato di Spencer sull’“inconcipibilità della negazione”, eletto dal filosofo dei *First principles* come un *test* di verità delle credenze, era considerato da Wright come nient'altro che un postulato metafisico, e uno di quei principi astratti del tipo che il positivismo condannava<sup>80</sup>. E Wright, nella sua critica, trovava molti altri esempi di definizioni e principi spenceriani egualmente “inutili” dal punto di vista scientifico, come la sua definizione della vita come «the definite combination of heterogeneous changes, both simultaneous and successive, in correspondence with external co-existences and sequences», così come la sua celebre “Legge dell'evoluzione”. Secondo la definizione di quest'ultima, ad esempio, tutti gli eventi naturali evolverebbero “dall'omogeneità all'eterogeneità attraverso differenziazione e integrazione”, e questo, oltre a nascondere in sé, secondo Wright, quel “veleno” rarefatto che è la teleologia<sup>81</sup>, come vedremo nel prossimo capitolo, non faceva che “riassumere” semplicemente caratteristiche generali comuni ai diversi piani dell'evoluzione del sistema solare, della vita, delle società, senza però condurre ad alcuna nuova osservazione proficua. In questo senso, leggi di questo tipo non soddisfano il vero “test” delle teorie scientifiche, che richiede il requisito dell'utilità nel guidarci a ciò che le nostre esperienze certificano, nell'allargare la nostra

---

<sup>80</sup> Per la critica al postulato dell'inconcipibilità della negazione e alla psicologia di Spencer, si veda *PD*, pp.57-66, in cui Wright opera anche un confronto interessante tra la filosofia di Spencer e quelle di Mill e Hamilton per mostrare come il sistema del primo fosse confuso e poco coerente.

<sup>81</sup> *PD*, p.67, 70. Per la critica di Wright alla spenceriana “Legge dell'evoluzione” rimandiamo anche a *infra*, cap.4.

conoscenza, nel trovare altre verità, in breve nel funzionare come «working hypotheses». E questo requisito, come accadeva anche per il principio dell'etica utilitarista, si contrappone a qualsiasi altro metro di accertamento della verità identificato come qualche cosa di “a priori”, la cui autorità sia basata su un qualche terreno che non sia quello dell'esperienza sensibile.

Dunque è chiaro che per Wright il metodo di Spencer contraddice il genuino metodo oggettivo della scienza, in quanto dà definizioni che sono semplicemente descrittive, «summaries of facts», e oltretutto dal significato vago e impreciso. I concetti usati da Spencer, inoltre, sono di solito estrapolati da precisi ambiti scientifici, in cui essi rivestono un ruolo definito, e generalizzati fino ad essere svuotati del loro significato originario, assumendone uno vago, ambiguo, fuorviante. Spencer si appropria cioè indebitamente di termini scientifici rivelatisi di grande utilità nel formulare e scoprire i segreti della natura per rielaborarli in vaghe definizioni. Questi termini, dice Wright, portati al di fuori delle loro appropriate formule matematiche, vengono privati della loro natura definita e precisa, perdendo la loro utilità e trasformandosi in idee completamente fuorvianti<sup>82</sup>.

I significati delle idee ultime della scienza, affermava a questo proposito Wright, non sono usualmente riferibili ad alcuna nozione più astratta, né suscettibile di alcuna rappresentazione o apprensione sensibile. «But the way to know them», proseguiva, «is to use them in mathematical formulas to express precisely what we do know. It is true that this cannot yet be done, except in the physical sciences proper, and not always with distinctness in these. It is only in astronomy and mechanical physics that these terms are used with mathematical precision. They change their meanings, or at least lose their definiteness, when we come to chemistry and physiology»<sup>83</sup>.

Wright sta affermando che per conoscere il significato dei termini scientifici ultimi e più astratti bisogna riferirli ai loro *usi* nelle formule matematiche applicate alle scienze fisiche e astronomiche. I significati dei concetti della scienza si delineano cioè *pragmaticamente* nei loro usi, e *cambiano di significato* al cambiare dei diversi contesti teorici in cui sono applicati. Le ipotesi scientifiche sono in questo senso concetti astratti o teorici diversi, ad esempio, dalle generalizzazioni della storia naturale. Nozioni come quelle di “momento” o “accelerazione” non si riferiscono ad

---

<sup>82</sup> Cfr. PD, p.76.

<sup>83</sup> PD, p.77 (cors.miei).

alcuna cosa osservata e osservabile, ma sono legati a calcoli e relazioni matematiche, che li rendono operativamente “reali” nell’esperienza pur non essendo direttamente verificabili<sup>84</sup>. Diverso è invece il caso di termini che si riferiscono a cose osservabili direttamente e che non sono che “summaries” di osservazioni.

Spencer, alla luce di questo, secondo Wright, dimostrava di non aver capito la natura e l’importanza dei concetti teorici. Concetti come “forza” o “momento”, leggi come quelle della “conservazione della forza”, che egli mutava in “persistenza della forza”, vengono piegati agli scopi filosofici di Spencer cessando di avere alcuna relazione con gli originari principi scientifici. In questo modo essi venivano corrotti irrimediabilmente, assumendo nuovi sensi, vaghi e senza più alcuna utilità<sup>85</sup>.

Come si sarà notato, le critiche che Wright conduceva a Spencer nel suo saggio del 1865, insieme alle sue idee “looking-forward” sui concetti scientifici astratti, sul ruolo centrale e strumentale delle ipotesi o la critica all’induttivismo baconiano-newtoniano dominante a quel tempo negli Stati Uniti, mostrano caratteristiche estremamente moderne, e gli argomenti impiegati, compresi quelli biologici di cui ci occuperemo nel prossimo capitolo, saranno molto familiari tra i filosofi del XX secolo<sup>86</sup>. Nonostante questo, Wright è rimasto e rimane tuttora un pensatore sconosciuto ai più.

### 3.2.2 – L’empirismo “looking forward” di Wright e i suoi rapporti con pragmatismo, strumentalismo e positivismo logico

Come si è detto Wright appartiene senz’altro a quella tradizione dell’empirismo britannico che da Bacone e Locke, passando per Hume, arrivava a Mill. Eppure, come si è ancora messo in luce, il suo empirismo era del tutto originale rispetto a questa tradizione, tanto che si può dire abbia in qualche modo “prefigurato” o “influenzato”, come in molti hanno sostenuto, da un lato l’impostazione fondamentale dell’epistemologia pragmatista e dall’altro anche certe tendenze generali

---

<sup>84</sup> Cfr. *infra*, 3.2.2. In alcuni punti dei suoi scritti Wright, come ha mostrato R.GIUFFRIDA, *Chauncey Wright’s theory of meaning*, cit., pp.318-321, sembra ammettere la realtà degli enti inosservabili della scienza, attestandosi su una posizione vicina a quella del “realismo scientifico”.

<sup>85</sup> Per altre critiche a Spencer in merito al suo uso fuorviante dei concetti scientifici di “forza”, “causa”, “conservazione della forza” in relazione a quello che ne fanno i fisici, si veda, oltre al già citato *The Philosophy of Herbert Spencer*, anche C.WRIGHT, *E.L. Youmans’s correlation and conservation of forces*, “North American Review”, vol.100, n.207 (Apr.1865), p.619-623. Per le critiche di Wright all’evoluzionismo metafisico di Spencer, e altri rilievi analoghi a quelli fatti qui sull’uso fuorviante dei termini scientifici e sul metodo speculativo di Spencer, cfr. C. WRIGHT, *Spencer’s Biology*, “The Nation”, vol.2, n.55 (8 June, 1866), pp.724-726; *PD*, pp. 394-397, 398-405.

<sup>86</sup> Cfr. le già citate opere di MADDEN, o anche M. WHITE, *Science & sentiment in America*, Oxford University Press, London-Oxford-New York 1972, p.129.

dell'empirismo e del positivismo del Novecento<sup>87</sup>. Infatti Wright, più di ogni altro filosofo empirista dell'Ottocento, riorientò l'interesse dell'indagine filosofico-scientifica distogliendo l'attenzione verso l'origine dei concetti e delle ipotesi e puntandola al controllo delle loro conseguenze, alla verifica dei loro effetti. Laddove l'interesse della maggior parte degli empiristi precedenti e contemporanei a Wright era volto a mostrare come ogni concetto o ipotesi fosse un conseguimento dell'esperienza, ritrovandosi spesso invischiati in problemi come, per dirne uno, quello della derivazione empirica dei concetti astratti della matematica, Wright insisteva sul fatto che l'origine di un'idea o di un'ipotesi, che fosse legata all'immaginazione, a un sogno o a un'allucinazione, è del tutto indifferente alla posizione dell'empirista, perché il punto fondamentale è rivolto al vaglio delle conseguenze prodotte dalla stessa ipotesi, le quali sono da controllare o provare attraverso l'esperienza futura. In questo senso, Wright avrebbe trasformato l'empirismo "classico" «backward-looking», in un «forward-looking empiricism», come lo ha definito Edward H. Madden nei suoi scritti<sup>88</sup>.

Questo empirismo rivolto al futuro e la connessa idea che i concetti della scienza siano strumenti, *working hypotheses*, per estendere la nostra conoscenza e per trovare nuove verità piuttosto che un mero riassumere o registrare osservazioni passate è una prova importante (insieme ad altre di cui diremo più avanti) che il pensiero di Wright fosse effettivamente una soglia teoretica fondamentale per spianare la strada al pragmatismo e allo strumentalismo. Come ha scritto James, da un punto di vista generale l'attitudine pragmatista consiste nel «*distogliere l'attenzione dalle cose prime, i principi, le "categorie", le presunte necessità e rivolgerla ai risultati, i frutti,*

---

<sup>87</sup> Le posizioni riguardo a questo tema variano da chi sostiene che Wright sia addirittura il "fondatore" del pragmatismo (ma senza prove convincenti) come S. RATNER, *Evolution and the rise of the scientific spirit in America*, in *I&L* pp.49-63; a chi afferma che Wright lo abbia più o meno "prefigurato", come G. KENNEDY, *op. cit.* o P.P. WIENER, *Evolution*, cit., o anche ID., *Chauncey Wright's defense of Darwin and neutrality of science*, in *I&L*, pp.64-90; a chi invece si limita a mostrare che Wright ha influenzato, più o meno fortemente, la successiva impostazione pragmatista, come M.H. FISCH, *Evolution in American philosophy*, in *I&L*, pp.91-107 e E.H. MADDEN, *Chauncey Wright*, cit., o anche ID., *Chauncey Wright and the foundations*, cit.. Quest'ultimo, ad esempio, sostiene che Wright abbia prefigurato in generale l'indirizzo fondamentale dell'empirismo e del neo-positivismo novecenteschi e non particolarmente il pragmatismo, la cui nascita ha semplicemente influenzato.

<sup>88</sup> Tra gli altri scritti di MADDEN, cfr., ad es., *Chauncey Wright*, cit., pp.124-126 e ID., "Introduction" a *I&L*, p.viii.

le conseguenze, i fatti»<sup>89</sup>. Ora potremmo dire che questo atteggiamento non è che una generalizzazione dell'empirismo scientifico proiettato al futuro proposto da Wright. Quest'ultimo, in particolare, ha rielaborato l'empirismo classico operando uno spostamento di interesse che si è rivelato fondamentale per tutto l'atteggiamento pragmatista. E questa rielaborazione teoretica va collegata al fatto fondamentale che per Wright le proposizioni scientifiche sono assimilabili a ipotesi, ovvero non a mere registrazioni (*summaries*) della verità, ma a strumenti di predizione per trovarne di nuove (*finders of truths*). Come osserva Morris Cohen, riferendosi proprio all'originale impostazione teoretica di Wright, «This conception of the experimental scientist translating general propositions into prescriptions for attaining new experimental truths, is the starting point of Peirce's pragmatism»<sup>90</sup>, così come per quello di James e di Dewey, aggiungiamo noi. Perciò non rimaneva altro da fare che, in certo qual modo, generalizzare questa concezione affermando che tutte le proposizioni empiriche sono ipotesi. Citiamo a questo proposito un passo scritto da John Dewey, che merita di essere riportato per intero, perché ci permette di comprendere molto chiaramente, in merito a questo tema, il ruolo fondamentale che rivestì il pensiero di Wright (che forse Dewey nemmeno conosceva) per la nascita del pragmatismo. Scrive il celebre filosofo americano:

Pragmatism, thus, presents itself as an extension of historical empiricism with this fundamental difference, that it does not insist upon antecedent phenomena but upon consequent phenomena; not upon the precedents but upon the possibilities of action, and this change in point of view is almost revolutionary in its consequences. An empiricism which is content with repeating facts already past has no place for possibility and for liberty. It cannot find room for general conceptions or ideas, at least no more than to consider them as *summaries* or records. But when we take the point of view of pragmatism we see that general ideas have a very different rôle to play than that of reporting and registering past experiences. *They are the bases for organizing future observations and experiences*. Whereas, for empiricism, in a world already constructed and determined, reason or general thought has no other meaning than that of *summing up* particular cases, in a world where the future is not a mere word, where theories, general notions, rational ideas have consequences for action, reason necessarily has a constructive function. Nevertheless the conceptions of reasoning have only a secondary interest in comparison with the reality of facts, since they must be confronted with concrete observations<sup>91</sup>.

---

<sup>89</sup> W. JAMES, *Pragmatismo*, Aragno, Milano 2007, p.36. Su questo aspetto fondamentale del pragmatismo, cfr. anche R. FABBRICHESI, *Effetti di verità: la rivoluzione darwiniana e il suo impatto sul pragmatismo*, "Discipline filosofiche", XIX, n.2, 2009, pp.185-204.

<sup>90</sup> M. COHEN, "Introduction", in C.S. PEIRCE, *Chance, love and logic* (1923), ora in *I&L*, p.141.

<sup>91</sup> J. DEWEY, "The development of American Pragmatism", in *Studies of the history of ideas*, ed. by The Department of Philosophy of Columbia University, Columbia University Press, New York 1925, vol. II, p.365-366 (corsivi miei).

Come si sarà notato, per spiegare il passaggio dalle concezioni dell'empirismo "classico" a quelle del rivoluzionarie del pensiero pragmatista, Dewey utilizza, non sappiamo se consapevolmente o meno<sup>92</sup>, addirittura le medesime espressioni su cui insisteva Wright, quasi come a volerlo citare direttamente.

Dunque, come ormai è chiaro, l'orientamento strategico che connota il pragmatismo risulta strettamente assimilabile all'approccio "forward-looking" di Wright ai metodi della ricerca scientifica, e come si è estesamente visto nel secondo capitolo è molto probabile che proprio Wright in persona avesse spianato la strada al pragmatismo. Non dimentichiamo infatti che Wright aveva elaborato questo suo «pragmatic empiricism», per usare un'espressione di Gail Kennedy<sup>93</sup>, già per lo meno nel 1865. E non è inverosimile pensare che Wright, già molto prima che iniziassero le riunioni del *Metaphysical Club*, stesse già esercitando su Peirce, James o Green un'influenza determinante in direzione di questo nuovo approccio "forward-looking", attraverso le svariate occasioni di discussione filosofica che già dagli anni sessanta, come sappiamo, videro protagonisti questi e il "Socrate di Bow Street".

Per comprendere ulteriormente quanto la mossa filosofica di Wright incentrata sul criterio di verificabilità delle conseguenze future sposti l'empirismo classico in direzione pragmatista, consideriamo ancora cosa questa strategia implichi per la discussione delle questioni ontologiche. Wright, a questo riguardo, ritiene che in base al suo criterio queste questioni siano "chiuse", ovvero si ritrovino al di là di qualsiasi possibilità di verifica, e dunque di spiegazione o di chiarimento. Come scrive in un articolo del 1866 dedicato alla *Recent British philosophy* (New York, 1866) di David Masson :

A question is closed when we have a knowledge precluding the possibility of evidence to the contrary, or where we are ignorant beyond the possibility of enlightenment. An ontological knowledge of the supernatural, or even of the natural – that is, a knowledge of anything existing by itself and independently of *its effects on us* – is, according to the experiential philosophy, a *closed question*<sup>94</sup>.

---

<sup>92</sup> Non sappiamo se Dewey abbia mai letto le *Philosophical discussions* di Wright. Sicuramente era consapevole della forte influenza che quest'ultimo esercitò su James se scrisse, in un articolo dedicato all'autore dei *Principles of psychology*, che «Chauncey Wright, I suppose, was one of the profoundest intellectual influences of his life» (J. DEWEY, *William James*, "The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods", Vol. 7, No. 19 (Sep. 15, 1910), p.506).

<sup>93</sup> G. KENNEDY, *op. cit.*, in *I&L*, p.190.

<sup>94</sup> *PD*, p.348 (cors. miei).

Wright afferma cioè da un lato che una questione è “chiusa”, ovvero non conoscibile, se non è confutabile né accertabile o verificabile, e dall’altro, come segue dalla prima conclusione, sbarra la strada a qualsiasi pretesa di conoscenza di qualcosa che esista *di per sé*, ovvero, di qualcosa che non si mostri attraverso effetti sensibili esercitati su di noi. L’essere, insomma, è conoscibile solo attraverso i suoi effetti, mentre ciò che non è conoscibile in questo senso, non è conoscibile del tutto, rimanendo al di fuori di ogni interesse della filosofia positiva. Questa posizione viene chiarita ulteriormente in una lettera di Wright ad Abbot del 1867, in cui il filosofo di Northampton afferma esplicitamente che per il positivista ciò che è, di fatto, si identifica con il fenomeno, ovvero con ciò che è conoscibile e viceversa il conoscibile è tutto ciò che è: «To say that phenomena are all that exists is to say that, in knowing phenomena, we know all the natures that exist»<sup>95</sup>. L’essere, insomma, come sosterrà Peirce di lì a poco, è i suoi effetti e coincide con ciò che è conoscibile<sup>96</sup>.

Questa mossa volta a mettere in luce l’importanza centrale del ruolo degli “effetti” nella definizione di ciò che esiste o è conoscibile, di ciò che risulta “fatto” o “da farsi”, o l’insistenza su quale “differenza effettiva” com-porti qualsiasi cosa o idea al fine di chiarirne il significato per la nostra conoscenza, risulta un elemento fondamentale, come spesso dichiarano Peirce e James nei loro scritti, per comprendere il senso di quella che si potrebbe definire “la rivoluzione pragmatista”<sup>97</sup>. Come sappiamo, e come vedremo meglio nel corso di questo lavoro, Wright, nella considerazione degli effetti delle idee o delle esperienze determinanti ai fini della conoscenza, mostrava una posizione più vicina a quella di Peirce, in quanto insisteva sugli effetti di tipo concepibilmente generale, di un tipo comune a tutti; ma, d’altra parte, con ciò, come sappiamo, non escludeva affatto gli effetti delle *credenze* o delle esperienze che riguardano strettamente *noi*, ovvero che concernono il singolo, l’individuo, e che possono sempre avere, come insisteva James, una rilevanza pratica o essere «motivi di

---

<sup>95</sup> Cfr. *Letters*, p.131.

<sup>96</sup> Cfr. il già citato C.S. PEIRCE, *Questioni riguardo a certe pretese capacità umane* (1868). Cfr. anche *infra*, §3.3.5.

<sup>97</sup> Cfr. R. FABBRICHESI, *Ermeneutica e pragmatismo. Peirce, Heidegger, James, Nietzsche, CUEM*, Milano 2009, p.13. Come nota Rossella Fabbrichesi (ivi, pp.5-35), l’idea pragmatista secondo cui ciò che “è” si definisce pragmaticamente nei suoi effetti “agiti” o “patiti”, mentre ciò che non produce o non subisce alcun effetto “non è”, è un’idea in certo modo costituente della cultura occidentale, e che in filosofia circola per lo meno fin dai tempi del *Sofista* di Platone, riemergendo spesso lungo il corso del pensiero occidentale e sfociando per l’appunto nella rivoluzione pragmatista, di cui costituisce un elemento fondamentale.

azione», secondo la formulazione di Hamilton, per la vita di ognuno, come le idee della religione o della morale del senso comune.

Se Wright non arriverà mai a generalizzare la sua impostazione epistemologica centrata sugli effetti sensibili in una teoria pragmatista del significato di un concetto o di un oggetto inteso come l'insieme dei suoi effetti concepibili o degli abiti di risposta cui darebbe luogo in tutte le circostanze possibili della sua occorrenza, è anche vero però che questa strategia adottata dal filosofo di Northampton costituisce un buon punto di partenza in direzione del successivo pragmatismo. Ciò emerge bene, ad esempio, nel saggio su Spencer, quando Wright definiva il significato di certi concetti astratti della scienza non solo nei termini del loro uso effettivo nelle formule matematiche, come si è già rilevato sopra (§3.2.1), ma anche degli effetti sensibili cui essi e le leggi nelle quali vengono impiegati, danno luogo nell'esperienza concreta: «Chemical forces are not mathematically comprehended, and are therefore utterly unknown, save in their *effects*, and their laws are unknown, save in the observed invariable orders of these *effects*»<sup>98</sup>. E ancora, in una recensione al testo curato da Edward L. Youmans, *The correlation and conservation of forces* (1865), Wright utilizzava una citazione dal fisico inglese W.R. Grove per illustrare la sua posizione riguardo ai concetti scientifici ultimi, come “forza” o “causa”: «Do we know more of the phenomenon, viewed without reference to other phenomena, by saying it is produced by force? Certainly not. All we know or see is the effect; we do not see force, - we see motion or moving matter»<sup>99</sup>. Lo stesso esempio sul concetto di “forza”, con la medesima attenzione puntata ai suoi effetti per la definizione del suo significato, compare, ad esempio, negli scritti di Peirce, che nel suo famoso *How to make our ideas clear* (1878) scrive: «Ciò che intendiamo per la forza stessa è interamente implicito nei suoi effetti»<sup>100</sup>.

Dunque per Wright concetti come “forza”, “atomo”, “massa”, che non possono essere riferiti a qualcosa di direttamente osservabile, si riferivano comunque a una serie di effetti ed erano dunque collegabili all'esperienza. Così, si potrebbe dire,

---

<sup>98</sup> PD, p.79 (corsivi miei).

<sup>99</sup> C.WRIGHT, *E.L. Youmans's correlation and conservation of forces*, “North American Review”, vol.100, n.207 (Apr.1865), p.621.

<sup>100</sup> C.S. PEIRCE, *Scritti scelti*, cit., p.217. Cfr. anche ivi, p.221. La stessa idea sul concetto di forza è espressa anche da Nietzsche, che nella sua *Volontà di Potenza*, §620 scrive: «Ma la si è mai constata, una forza? No, solo effetti, tradotti in una lingua completamente estranea» (F. NIETZSCHE, *La Volontà di Potenza*, a cura di M. Ferraris e P. Kobau, Tascabili Bompiani, Milano 2005<sup>5</sup>, p.340).

mentre i concetti della scienza sono di un tipo che può concepibilmente essere controllato (se facessi questa o quest'altra operazione), quelli della metafisica, del tipo usato da Spencer, erano di un tipo la cui verificabilità nell'esperienza è inconcepibile. In tal modo, per Wright l'uso di questi concetti è gratuito tanto quanto quello dei concetti astratti della scienza è utile e disponibile. Questi ultimi, infatti, si rivelano strumenti pragmaticamente operanti che guidano lo scienziato permettendo un ampliamento delle possibilità di stabilire connessioni razionali tra i fenomeni. Le spiegazioni metafisiche invece manifestano la loro inutilità nell'impossibilità di generare predizioni con contenuto empirico. Wright ritiene che una causa accettabile per la scienza dia luogo a predizioni "altre" da quelle del fenomeno che dà luogo al suo postulato. Le spiegazioni causali metafisiche al contrario sono note per postulare cause che generano solo quei tipi di effetti che erano assunti fin dall'inizio per essere spiegati dalla causa postulata.

Questo atteggiamento di Wright nei confronti dei concetti astratti e "inosservabili" della scienza ha fatto parlare di una componente di "realismo scientifico" nel suo pensiero<sup>101</sup>. Bisogna sempre tener presente, comunque, che la "realtà" accordata da Wright a questi "enti" è però di tipo ovviamente "pragmatico" e relativo al nostro pensiero, e non "assoluto". Infatti,

Modern science uses the words "force" and "cause" always under protest, and not to express any substantive object of scientific research. The[y] are used to avoid paraphrase, and to express in each particular case that part of a series of related phenomena which, for some scientific reason, is to be separately considered; and they generally comprise those antecedent conditions of any phenomenon which bring it into the most extensive rational connection with other and more general phenomena<sup>102</sup>.

Tali concetti si possono considerare "veri" o "reali", nel momento in cui perdono il loro *status* di ipotesi provvisorie andando a far parte del corpo delle conoscenze "provate" della scienza. E proprio al fine di includere nella sfera della conoscenza scientifica anche questi concetti astratti, che non possono essere sottoposti a verifica *diretta* attraverso un appello ai sensi, Wright ammetteva nella procedura del metodo scientifico anche una verifica *indiretta*:

while ideal or transcendental elements are admitted into scientific researches, though in themselves insusceptible of simple verification, they must still show credentials from the senses, either by affording from themselves consequences capable of sensuous verification

---

<sup>101</sup> Cfr. R. GIUFFRIDA, *Chauncey Wright's theory of meaning*, cit..

<sup>102</sup> C.WRIGHT, *E.L. Youman's correlation*, cit., p.621.

or by yielding such consequences in conjunction with ideas which by themselves are verifiable<sup>103</sup>.

Per Wright, cioè, se anche un'idea astratta non può essere verificata attraverso un appello diretto dei sensi, tuttavia essa può essere accettata o sulla base della sua capacità di condurre a conseguenze a loro volta controllabili empiricamente, oppure anche se conduce a tali effetti quando viene integrata ad altre idee che a loro volta sono sottoponibili al banco di prova dell'esperienza comune. Insomma, come si può notare ancora una volta, il criterio per accettare la verità di un'ipotesi è costituito dalla sua capacità strumentale di essere «finder of truths».

Rileviamo di passaggio che, come ha notato Madden, si può accostare questo elemento del pensiero di Wright, volto ad ammettere la possibilità di un controllo indiretto delle ipotesi, con la correzione suggerita ai primi positivisti logici da parte di Albert Einstein (1879-1955) e accolta da Rudolf Carnap (1891-1970), rivolta ad ammorbidire l'originario requisito "verificazionista" secondo cui ogni concetto teoretico debba avere conseguenze direttamente esperibili. Secondo la proposta einsteiniana, che ricorda da vicino l'idea di Wright, non è necessario richiedere a un concetto o a un'ipotesi di essere corroborata da una verifica *diretta* per essere accettata nel campo della ricerca scientifica, ma è sufficiente che sia parte di un sistema integrato di proposizioni che sia verificabile nella sua interezza<sup>104</sup>.

Per tornare alla relazione tra il pensiero di Wright e il pragmatismo, possiamo per il momento considerare assodata la loro comune impostazione strategica. Quello che ora dobbiamo capire meglio è fino a che punto si possa spingere questa affinità di vedute una volta scesi nel dettaglio delle diverse impostazioni pragmatiste.

---

<sup>103</sup> PD, p.47.

<sup>104</sup> La prima versione del criterio di verifica formulato dai positivisti logici e dall'operazionismo di P.W. Bridgman (1882-1961), richiedeva che qualsiasi affermazione, per poter essere sensata (*meaningful*) dovesse essere tautologica, auto-contraddittoria o suscettibile di verifica diretta. La critica di Einstein si rivolse alla eccessiva ristrettezza di questa formula, osservando che, se accettata, avrebbe portato al rifiuto, insieme alle proposizioni metafisiche, anche delle più importanti proposizioni della scienza, ovvero quelle non verificabili *direttamente*. Per questo propose di correggere tale formula con la nozione di "system meaning", in modo che se una proposizione non dà direttamente luogo a conseguenze sperimentabili, può comunque acquisire un significato per il suo esser parte di un sistema costituito da proposizioni logicamente correlate e verificabile nella sua globalità. Cfr. E.H. MADDEN, *Chauncey Wright and the foundations*, cit., pp.108-111; si veda anche R. GIUFFRIDA, *Wright's theory of meaning*, cit., p.321-322.

Facendoci condurre ancora dal testo citato di Dewey<sup>105</sup>, potremmo dire che il nuovo empirismo di Wright e la concezione pragmatista di James condividono una visione piuttosto simile riguardo al criterio adeguato per stabilire verità. Anche James, che, prima di essere un pragmatista, non dimentichiamolo, era in primo luogo un empirista fortemente influenzato dal “Socrate di Bow Street”, considerava fondamentale per stabilire la verità di una teoria la verificazione delle sue conseguenze nell’esperienza sensibile. E ogni teoria fisica rimaneva anche per lui un’ipotesi fino a che le sue implicazioni dedotte attraverso inferenze matematiche o di altro tipo non fossero verificate dai fatti osservati. Ma James, che in più rispetto a Wright voleva condurre alle sue ultime conseguenze questo tipo di empirismo scientifico, giungeva a generalizzarlo definendo *la* verità di qualsiasi idea o proposizione come un controllo di verifica, reale o possibile, attraverso osservazioni sensibili delle conseguenze cui tale idea o proposizione danno luogo.

Questa estensione “pragmatista” del metodo empirista *à la* Wright alla nozione di verità in generale comportava inevitabilmente delle conseguenze filosofiche rilevanti. In primo luogo l’idea tradizionale di verità come “corrispondenza” assoluta o *adequatio* di un’idea con la cosa, o di un’ipotesi scientifica con i fatti cui si riferisce, era ora interpretata in modo totalmente differente. Infatti, secondo la nuova visione pragmatista, la pretesa di una teoria di corrispondere ai “fatti” deve essere posta al vaglio dell’esperimento, facendo agire la teoria nella concreta esperienza osservabile e notando i risultati che produce. Se, nell’agire in base a questa nozione, siamo portati al “fatto” che l’ipotesi implicava, allora diciamo che questa nozione è vera. Ma il “fatto” in quanto fatto, in sé, non esiste. Esso, nella visione pragmatista, è pur sempre una credenza, o un insieme di credenze inferite che convergono su un certo “oggetto”. In rapporto a questo non dobbiamo dimenticare che anche per Wright “fatti” e “teorie” non sono due elementi nettamente distinti, ma in qualche modo la loro distinzione è ben più imprecisata di quanto di solito non si pensi (cfr. §3.2.1). Per Wright cioè i “fatti” sono comunque inferenze, proposizioni, teorie semplici. Dunque anche per quest’ultimo l’accordo avviene sempre all’interno di un sistema di credenze (si ricordino Hamilton e Bain), di cui alcune sono state provate, altre ancora da controllare nelle loro conseguenze predette. Nello stesso senso anche James parlava di “verità” di

---

<sup>105</sup> J. DEWEY, “The development of American Pragmatism”, cit., pp.363-365.

un'idea come un "accordo", una "conformità" tra le vecchie verità o credenze e il fatto nuovo e inaspettato, o ancora nel senso di una guida che ci "conduce" da una parte all'altra dell'esperienza<sup>106</sup>. Come osserva Dewey, «A theory corresponds to the facts because it leads to the facts which are its consequents, by the intermediary of experience». In effetti, «A merely mental coherence without experimental verification does not enable us to get beyond the realm of hypothesis». Senza una verifica sperimentale, infatti, un'ipotesi rimarrebbe legata, potremmo dire, a una metodologia di verifica di tipo "soggettivo", come avrebbe osservato Wright. Ma,

If a notion or a theory make pretense of corresponding to reality or to the facts, this pretense cannot be put to the test and confirmed or refuted except by causing it to pass over in the realm of action and by noting the results which it yields in the form of the concrete observable facts to which this notion or theory leads. If, in acting upon this notion, we are brought to the fact which it implies or which it demands, then this notion is true<sup>107</sup>.

Così, considerando la medesima impostazione "forward-looking" del pensiero di Wright, siamo portati a credere che quando quest'ultimo, come accade in una lettera del gennaio 1875, si riferiva alla verità come «accordo» o «conformità», intendesse qualcosa di simile a ciò che sosteneva anche James, piuttosto che un'idea del tipo tradizionale della verità intesa come corrispondenza, come alcuni studiosi hanno sostenuto<sup>108</sup>. Wright, comunque, va specificato, non si impegnò mai nella formulazione di una teoria generale della verità e neppure in una teoria del significato alla stregua di quella definita dalla "massima pragmatica" di Peirce.

Come ha ben mostrato Robert Giuffrida<sup>109</sup>, Wright, nel contesto del suo empirismo "forward-looking", non era interessato a ridurre logicamente i significati cognitivi delle proposizioni alle loro conseguenze future sperimentali, come lo era invece Peirce

---

<sup>106</sup> Si veda ad esempio W. JAMES, "La concezione pragmatista della verità", in *Pragmatismo*, Aragno, Milano 2007, pp.115-139.

<sup>107</sup> DEWEY, *op. cit.*, p.364.

<sup>108</sup> Wright, in una lettera del 5 gennaio 1875 a Jane Norton, si riferiva alla verità come «accordance» o «agreement in significance, of thought with experience» (*Letters*, p.325). Questo passo ha condotto alcuni critici, compreso E.H. Madden (cfr. ad es. *I&L*, p.xiii), a sostenere che Wright, nonostante tutto, confidasse ancora in una teoria tradizionale della verità come "corrispondenza". Ora, dato che Wright non si impegnò mai in direzione di una formulazione esplicita di una teoria generale della verità, non possiamo che interpretarne un possibile orientamento a partire dalla sua teoria del criterio di accertamento delle verità scientifiche, che ci pare però condurre da tutt'altra parte rispetto a una teoria tradizionale della verità come "corrispondenza" o *adequatio*, e precisamente laddove anche James parlava di verità come «accordo» tra idee e realtà, senza sostenere affatto, con questo, una *copy-view* riguardo allo statuto delle idee e della verità. Cfr. il già citato W. JAMES, "La concezione pragmatista della verità".

<sup>109</sup> R. GIUFFRIDA, *Chauncey Wright's theory of meaning*, "Journal of the history of philosophy", vol.16, n.3 (Jul., 1978), pp.313-324.

o come lo erano anche i positivisti logici, ai quali spesso il pensiero di Wright è stato paragonato<sup>110</sup>. E neppure era interessato, come gli empiristi logici, a eliminare certe proposizioni come insensate (*meaningless*) opponendole ad altre proposizioni scientifiche ritenute invece “significative” (*meaningful*).

Wright non intendeva tanto sostenere che ad essere in causa nelle esperienze che verificano una teoria scientifica fosse il *significato intellegibile* delle proposizioni che ne costituiscono i contenuti. Egli, infatti, riteneva piuttosto che nel “*test*” o nella conferma delle conseguenze empiriche dedotte dalle teorie scientifiche fosse piuttosto il loro *valore*, la loro *significatività*, la loro *verità*, ad essere in questione. E più il numero delle conseguenze dedotte è grande, aumentando la possibilità di portare alla luce nuovi fatti e di estendere le nostre esperienze, più è grande il valore, in termini di utilità, di una teoria scientifica e del sistema costituito dalle sue *working hypothesis*. Questa utilità era intesa da Wright, come abbiamo visto, sia come la possibilità concreta dell’applicazione pratica di una teoria per gli usi umani, sia come la capacità delle idee scientifiche di funzionare come ipotesi “pragmaticamente” operanti nel reperimento di fatti nuovi e nell’estensione dell’orizzonte delle nostre verità e della nostra esperienza.

Dunque, è piuttosto chiaro come, a questo livello delle riflessioni di Wright, sia in gioco la questione del criterio di verità, piuttosto che di quello del significato. O meglio, proprio come accade nel pragmatismo di James, la questione del significato viene assorbita da quella della nozione pragmatica di verità intesa come significatività, utilità, valore. Wright infatti non sta parlando del significato “cognitivo” o “definizionale” delle proposizioni scientifiche, ma della loro “giustificazione”, del loro “certificato di verità”, della loro “utilità”, del loro “test”<sup>111</sup>.

Non dimentichiamo che per Wright anche le credenze religiose o metafisiche mantengono intatto un loro significato cognitivo e pratico per gli individui, pur non essendo verificabili in termini di esperienze controllabili *di un tipo comune a tutti*,

---

<sup>110</sup> Sul rapporto tra l’impostazione positivista di Wright e quella dei neopositivisti della prima metà del Novecento rimandiamo, in generale, anche ai testi di E.H. MADDEN, *Chauncey Wright*, cit., e ID., *Chauncey Wright and the foundations*, cit.. Per gli studiosi che hanno riconosciuto un’analogia o un’influenza del pensiero di Wright sull’impostazione pragmatista di Peirce, si vedano, tra gli altri, oltre ai testi di Madden, M.R. COHEN, “Introduction”, in C.S. PEIRCE, *Chance, love and logic* (1923), pp.xviii-xxii, in *I&L*, pp.140-142; G. KENNEDY, “The pragmatic naturalism of Chauncey Wright”, ora in *I&L*, pp.171-190; H. SCHNEIDER, *op. cit.*, pp.535-537.

<sup>111</sup> Come fa notare MADDEN (“Introduction”, in *I&L*, p.xiii), tuttavia, Wright non si impegnò mai neppure direttamente nell’identificazione della nozione di “utile” o “fruttuoso” con quello di “verità”.

come accade invece per le cosiddette conoscenze scientifiche. E questo ci fa rilevare che, se Wright si fosse attestato davvero, ad esempio, come alcuni studiosi affermano, sulle posizioni dei primi neopositivisti, che proponevano di sostituire il significato cognitivo (*meaning*) di una proposizione con il suo significato in termini di verificabilità sensibile e di conseguenze future controllabili pubblicamente (*significance*), avrebbe dovuto invece respingere le credenze religiose o metafisiche come insensate (*meaningless*)<sup>112</sup>. Wright, al contrario, mantiene separati i due livelli, quello del significato cognitivo di una credenza (*meaning*), e quello del suo, diciamo, significato “pragmatico” in termini di verificabilità pubblica delle conseguenze sensibili (*significance*), rifiutando le asserzioni della metafisica o della religione non in quanto cognitivamente insensate o inintelligibili, ma in quanto dotate di un significato (pratico, cognitivo) che però non è sottoponibile al criterio scientifico della verifica sensibile. Esse rimangono comunque asserzioni cui ognuno può decidere di aderire, pur riconoscendo che questo tipo di convinzioni sono personali, riguardando il terreno della “fede”, e non vanno confuse con lo statuto delle conoscenze scientifiche.

Come si è già rilevato, sotto questo aspetto Wright condivideva una posizione molto simile a quella di James. In materia di credenze religiose o metafisiche, chiunque è legittimato ad aderire alle idee o alle credenze che comportano una differenza pratica per la sua esistenza. D’altro canto anche James, che pur aderiva alla “massima pragmatica” di Peirce e alla teoria del significato che essa implicava, mostrava però di voler andare oltre le intenzioni di Peirce, verso la formulazione di una teoria pragmatica della verità, con l’intenzione di fornire un metodo di pensiero che rendesse possibile sottoporre il significato di qualsiasi idea al banco di prova degli effetti o delle differenze pratiche, al fine di una valutazione in termini di utilità, significatività (*significance*) in relazione alla vita di un individuo<sup>113</sup>. Sia James che Wright, in questo senso, sono dunque legati dal medesimo interesse nei confronti del problema della verità intesa pragmaticamente come significatività, valore pratico e operativo (*significance*) di un concetto o di un’ipotesi sottoposti al “test” delle conseguenze future sperimentabili nell’esperienza. La verità di un’idea o di un’ipotesi ha a che fare per entrambi, in ultima analisi, con il soddisfacimento di certe finalità pratiche, con la

---

<sup>112</sup> Cfr. R. GIUFFRIDA, *Chauncey Wright’s theory of meaning*, cit., p.316-317.

<sup>113</sup> Cfr. sulla teoria del significato in James, R. GIUFFRIDA e E.H. MADDEN, *James on meaning and significance*, “Transactions of the Charles S. Peirce Society”, vol. XI, n.1 (Winter, 1975), pp.18-36.

capacità esibita di svolgere una funzione di guida nel condurci in direzione degli oggetti significati o ricercati. Perciò, «una teoria [scientifica] che è utilizzata riceve il più alto certificato di verità possibile», scriveva Wright, mentre per James «vera è quell'idea, quella concezione, quell'immagine che si rivela efficace nell'attuazione delle attività umane, siano esse quelle della vita quotidiana, o della scienza, o della filosofia»<sup>114</sup>. Non esiste per questi autori una verità in senso assoluto, o una corrispondenza assoluta tra un'idea e il mondo, ma queste concezioni si dissolvono nella convinzione per cui ogni verità va valutata in riferimento alla sua funzione di ipotesi di lavoro efficace nel guidarci nell'esperienza.

Eppure, è importante precisare che Wright non mostrò di voler generalizzare il suo metodo della conoscenza scientifica a un «metodo di pensare» o una «metafilosofia»<sup>115</sup>, come invece intese fare James con il suo pragmatismo. Wright rimase ancora, con il suo criterio “pragmatico” di verità, strettamente confinato all'ambito delle teorie scientifiche o per lo meno nel quadro di una conoscenza pubblicamente controllabile, mentre James utilizzava il pragmatismo, con grande sgomento di Peirce, anche in relazione a quei temi di carattere morale o metafisico che non potevano essere ricondotti ad alcuna esperienza «di un tipo comune a tutti», per usare l'espressione di Wright. La loro natura era infatti quella di eventi unici e irripetibili, i quali, per dirla con Peirce, non erano riferibili a nessuna generalità o regolarità statistica. E su questo punto l'approccio di Wright differiva da quello di James e nello stesso tempo convergeva con quello di Peirce.

Possiamo dire, semplificando un po', che James e Wright si distinguono nella considerazione di ciò che è veramente o realmente “significativo”, di ciò che “fa la differenza”. Essi cioè insistono ognuno su un criterio di significatività di diversa estensione. Per James questo criterio, ovvero, in ultima analisi, il suo metodo pragmatico, si misurava, come si è detto, non solo sulle conseguenze sensibili e intersoggettivamente verificabili che derivano da un'idea o da un'ipotesi, ma anche sulle conseguenze pratiche cui un concetto o un'idea danno luogo in rapporto alla vita dell'individuo che li considera veri. Questo riferimento ai “*practical effects*” però è inteso come un criterio di significatività sufficientemente ampio da includere anche i concetti della metafisica o della religione. Con “conseguenze pratiche” James

---

<sup>114</sup> S. FRANZESE, “Introduzione” a W. JAMES, *Pragmatismo*, cit., p.XVI.

<sup>115</sup> Cfr. S. FRANZESE, “Introduzione” a W. JAMES, *Pragmatismo*, cit., p.X

intendeva anche, per esempio, risposte emotive o qualsiasi conseguenza utile per la vita che derivasse dall'ipotesi o dall'idea sottoposta al criterio stesso<sup>116</sup>. Così, ad esempio, affermava: «It cannot then be said that the question, Is this a moral world? Is a meaningless and unverifiable question because it deals with something non-phenomenal. Any question is full of meaning to which, as here, contrary answers lead to contrary behavior»<sup>117</sup>. Così, per James, il termine “*meaningless*” si applica solo a quelle ipotesi «morte»<sup>118</sup> la cui credenza in esse non fa alcuna differenza per noi, è *irrilevante*; oppure ancora a certe dispute metafisiche, speciose o verbali, in cui non si fa alcun riferimento alle conseguenze pratiche prodotte dai termini usati. Come si comprende, questo criterio conduce a un risultato completamente opposto a quello neopositivista secondo cui per essere detta sensata, “*meaningful*”, una proposizione deve avere conseguenze pubblicamente sperimentabili, un requisito che manca a tutti i concetti della metafisica e della religione. Wright, potremmo dire, mantiene invece una posizione mediana tra le due, perché se da un lato accetta la possibilità che una proposizione o un concetto, pur non essendo pubblicamente controllabili, siano senz'altro significativi dal punto di vista pratico e cognitivo per le persone che credono in essi, d'altra parte insiste che però bisogna distinguere tra questo tipo di significatività, per così dire, confinata al livello dell'individuo e delle sue credenze, e la significatività conferita dal criterio scientifico, che punta invece sul “test” delle conseguenze concepibilmente dedotte e di un tipo comune a tutti, ripetibile e controllabile pubblicamente. E questa netta distinzione tra, potremmo dire, “gli effetti su di noi” e “gli effetti in generale” di una qualsiasi idea o oggetto, è una distinzione che, come si sa, è fondamentale anche nel pensiero di Peirce, che anzi, sulla base del suo realismo scolastico, riduceva a mero nulla insignificante le idiosincrasie private dell'individuo<sup>119</sup>. Ma nello stesso tempo è fondamentale anche per Wright, come si sarà compreso, e come vedremo ancor meglio nella prossima sezione di questo capitolo.

---

<sup>116</sup> Cfr. W. JAMES, “La concezione pragmatista della verità”, cit..

<sup>117</sup> W. JAMES, *The sentiment of rationality* (1879), in ID., *Writings 1878-1899*, The Library of America, New York 1992, p.535.

<sup>118</sup> Cfr. W. JAMES, *La volontà di credere*, cit..

<sup>119</sup> Come Peirce scriveva in *Alcune conseguenze di quattro incapacità* (1868), «Visto che la sua esistenza specifica si manifesta solo per ignoranza ed errore, il singolo uomo, nella misura in cui è isolato dai suoi compagni e da ciò che egli stesso ed essi saranno, è soltanto una negazione. Questo è l'uomo, *uomo orgoglioso, ignorante dell'unica cosa certa, della sua essenza di vetro*» (C.S. PEIRCE, *Scritti scelti*, cit., p.143).

Nonostante questa convergenza rilevata tra Peirce e Wright, dobbiamo infine chiarire che in Wright manca, da un lato, una qualsiasi idea della Verità o della Realtà intese come quei limiti ultimi con i quali, in ultima analisi, tenderà a coincidere asintoticamente, *on the long run*, il risultato finale della conoscenza umana<sup>120</sup>. In Wright, come vedremo nel quarto capitolo, non c'è alcuna Verità o Realtà ultima, nessuna tendenza del cosmo verso una qualche forma finale o stabile. D'altro lato nel pensiero del filosofo di Northampton non si riscontra neppure quell'aspetto tipico del pragmatismo di Peirce e del suo "laboratory thinking", su cui tanto ha insistito anche Dewey, che punta sull'aspetto "manipolativo" o "prescrittivo" che precede la verifica di un'ipotesi e che è tipico delle procedure scientifiche<sup>121</sup>. E ciò è riconducibile al fatto che Wright non formulò mai, come si è detto, una teoria del significato di un concetto nei termini degli abiti di risposta o di «experimentally testable consequences» cui essi darebbero concepibilmente luogo<sup>122</sup>. La verificabilità sperimentale delle ipotesi scientifiche non era cioè per Wright un criterio di significato, come si è visto, ma di verità. Alla luce di ciò che si è detto, però, data la preminenza accordata da Wright a un modello di significatività pragmatica intesa come un metodo «indipendente dalle mie e dalle vostre fantasie»<sup>123</sup>, come avrebbe detto Peirce, ma che al contrario si basa su un controllo pubblico e razionale di esperienze «di un tipo comune a tutti», possiamo ben dire con Madden che, per quanto Wright «formed no criterion of meaningfulness at all [...] had he formed one it would certainly have been closer to Peirce's version than to James's»; infatti, «James's pragmatism was too much bound up with all his will-to-believe doctrine, which was so upsetting to Peirce that he changed the name of his philosophy to pragmaticism, too ugly a word, he said, to be kidnapped»<sup>124</sup>.

---

<sup>120</sup> Cfr. ad es. C.S. PEIRCE, *Scritti scelti*, cit., pp.139-143.

<sup>121</sup> MADDEN, *Chauncey Wright and the foundations*, cit., p.81. Come scrive Peirce in *What pragmatism is* (1905) per illustrare la sua concezione, qualsiasi asserzione tu possa fare a uno sperimentalista, «egli intenderà che, nel caso in cui una determinata prescrizione relativa a un esperimento sia o possa essere applicata, ciò che conseguirà sarà un'esperienza di una determinata descrizione; diversamente non scorgerà alcun senso in ciò che affermate» (C.S. PEIRCE – W. JAMES, *Che cos'è il pragmatismo*, Jaca Book, Milano 2000, p.24). Cfr. MADDEN, *Chauncey Wright and the foundations of pragmatism*, cit., p.81.

<sup>122</sup> GIUFFRIDA, *Wright's theory of meaning*, cit., pp.314-316 e MADDEN, "Introduction" a *I&L*, p.xii.

<sup>123</sup> Cfr. C.S. PEIRCE, *Scritti scelti*, cit., p.140.

<sup>124</sup> MADDEN, "Introduction", in *I&L*, p. xv.

### 3.3 – Problemi filosofici

#### 3.3.1 – La critica a McCosh: senso comune e scetticismo

Le critiche di Wright volte a stabilire, come si è visto, un ruolo fondamentale per le ipotesi scientifiche, con la considerazione della inessenzialità della loro origine, o anche orientate a ridimensionare il ruolo dei procedimenti induttivi nella fase di scoperta e di sviluppo delle cause e delle leggi scientifiche, per valorizzare il ruolo dell'induzione istintiva o inconsapevole, della sagacità e dell'immaginazione del ricercatore, e così via, vanno inserite in quella battaglia ad ampio respiro che Wright conduceva soprattutto nei confronti della scuola scozzese del senso comune che, come sappiamo, dominava ormai da tempo il pensiero filosofico delle accademie americane. Nell'ambito della filosofia della scienza americana, in particolare, si era da tempo consolidato, sia ad opera dell'empirismo britannico, che delle dottrine del realismo scozzese risalente a Reid, la concezione "induttivista" per cui il motto newtoniano "hypotheses non fingo" andasse preso quasi del tutto letteralmente dai suoi seguaci, nonostante Newton stesso, come si sa, non fosse stato per nulla così rigido nella sua applicazione. In questo modo si era andata imponendo un'epistemologia in cui i concetti erano interpretati come "summaries" dell'esperienza e le proposizioni scientifiche come generalizzazioni strette da osservazioni particolari<sup>125</sup>. Come si è visto proprio questa costruzione epistemologica era l'obbiettivo, al di là delle critiche a Spencer, delle idee di Wright sulla logica scientifica.

Wright, però, nelle sue disamine critiche, non si fermava al terreno strettamente epistemologico, ma allargava la sua battaglia nei confronti dello *status quo* del pensiero accademico-filosofico anche ai problemi metafisici, con il quale il filosofo di Northampton non aveva alcun timore di confrontarsi. Come emerge da alcuni articoli pubblicati su "Nation" e sulla "North American Review", o dalla serie di lettere scambiate con Abbot, i temi filosofici su cui Wright si confrontava negli anni sessanta sono svariati, dalla questione del senso comune e dello scetticismo, alla critica a un supposto potere di intuizione, dalla legge del condizionato e dalla questione della natura dello spazio, delle relazioni spaziali e di una conoscenza a-priori, al problema della natura dei legami causali e degli oggetti fisici.

---

<sup>125</sup> Cfr. *I&L*, p. IX.

L'obiettivo di questa sezione è quello di passare in rassegna queste tematiche dando un'idea precisa di quali fossero lo stile e l'approccio filosofico di Wright su problemi metafisici fondamentali, mostrando ancora una volta la grande originalità della sua impostazione e le analogie del suo pensiero con l'indirizzo pragmatista.

La questione del senso comune e dello scetticismo trattata da Wright si colloca nel contesto di una critica generale al realismo scozzese, in particolare quello sotto la forma proposta da James McCosh, un pensatore di cui si è già accennato nel primo capitolo (1.7.2). L'articolo più importante su tali questioni è una recensione al testo del filosofo scozzese dal titolo *The intuitions of the mind inductively investigated*, comparsa su "Nation" nel novembre 1865.

La scuola scozzese di Thomas Reid, Dugald Stewart o, appunto, McCosh, si appellava al senso comune per difendersi dalle obiezioni dello scettico su questioni come quelle che negano l'esistenza di verità necessarie, o quella degli oggetti fisici, o che esprimono dubbi sulla realtà del tempo, e così via. E questo appello implicava per questi pensatori il fatto che, ad esempio, nella percezione di una stufa nera, o di una pietra ruvida si aggiungesse anche una *certezza intuitiva* della realtà oggettiva di questi oggetti.

Nel suo articolo Wright prendeva posizione contro l'approccio dei realisti scozzesi difendendo l'atteggiamento scettico di matrice humeana. A questo fine il filosofo americano esponeva quello che per lui era il vero compito della filosofia, ovvero non tanto quello di mettere in discussione le questioni di fatto, quanto invece l'interpretazione che viene data a queste ultime. E nemmeno lo scettico, precisava Wright, contravviene a tale compito. Egli infatti, non vuole mettere in dubbio che esistano certe credenze necessarie o certe verità metafisiche, ma piuttosto sottopone a indagine la loro interpretazione come, per esempio, quella che attribuisce a un oggetto percepito una realtà oggettiva di tipo intuitivo. Non dunque la realtà di certe conoscenze, ma il tipo di realtà che queste conoscenze hanno, la *natura* del fatto e della sua spiegazione, sono l'oggetto del dubbio dello scettico, che in questa indagine, proprio come uno scienziato, deve saper condurre un esame delle prove scientifiche su cui queste interpretazioni poggiano:

What is sought by the so-called "sceptic" is the nature of the fact, its explanation; and he is not deterred from the inquiry by the seeming simplicity of the fact, but proceeds, like the astronomer, and the physicist, and the naturalist, by framing and verifying hypotheses to reduce the simple seeming to its simpler reality. In this the [...] sceptic does not deny that

there is an existence properly enough called the external world, but he wishes to ascertain the nature of this reality by studying what the notion of externality really implies; what are the circumstances attending its rise in our thoughts, and its probable growth in our experience<sup>126</sup>.

Wright riconosceva il grande ruolo dello scetticismo di Hume per il progresso della filosofia e per il superamento, almeno in teoria, di quelle dichiarazioni che si fondano in ultima analisi su “oracoli”, come quello identificato da un supposto potere intuitivo, nella direzione di una applicazione anche nei loro confronti del metodo scientifico. Ma mentre Hume, con le sue critiche, svegliava Kant dal suo “sonno dogmatico”, scrive Wright, di converso pareva immergere i suoi conterranei scozzesi in un profondo “coma dogmatico”<sup>127</sup>. A questi ultimi, infatti, lo scettico Hume pareva che negasse la verità stessa e sottoponesse ogni cosa a una prova. In realtà, afferma Wright, «The “sceptic” does not deny that many of his beliefs are unconditional or necessary. He only denies that this quality is a proof of their simplicity, or originality». Per questo, e per il fatto che si appella al metodo scientifico, lo scettico è molto meno “ostinato” (potremmo dire, alla Peirce, “tenace”) nel rimanere fedele a tali credenze fondamentali. “Necessità”, per lo scettico, non significa altro che un’indipendenza del fatto in questione da tutti gli altri fatti e condizioni conosciute, un’indipendenza che Wright, sulla scorta di Mill, definiva “unconditional”<sup>128</sup>. Il realismo scozzese invece si spinge ben oltre dicendo: “Questo *deve* essere così”, intendendo che *essi* hanno determinato che sia così. Questo tipo di convinzione autodeterminata, non derivante dall’esperienza, dice Wright, non deriva tanto dalla ragione, come i filosofi del senso comune pensano, ma dalla volontà (*la loro*). Al contrario lo scettico non dubita mai perentoriamente, ma sempre «for cause». Egli non dubita delle realtà o dei principi del senso comune, ma solo indaga «whether they *are* principles or simple cognitions, and whether they are cognitions having the *kind* of reality they are vulgarly supposed to have»<sup>129</sup>.

Si inizia a capire, insomma, in che senso Wright descriveva a James il suo “nichilismo” come una disciplina, piuttosto che come una dottrina positiva, un “esorcismo del vago”, una sorta di “dottrina critica del senso comune”, per usare

---

<sup>126</sup> PD, p.339.

<sup>127</sup> PD, p.340.

<sup>128</sup> PD, p.338.

<sup>129</sup> PD, p.341.

un'espressione di Peirce<sup>130</sup>, in cui, nella particolare accezione di Wright, la critica è rivolta a questioni che «by habit have passed beyond the real practical grounds or causes of question»<sup>131</sup>.

Per Wright, dunque, la filosofia scettica non intende violare i fatti del senso comune. Ciò che invece propone è una distinzione tra il credere che una proposizione sia vera e il conoscere pienamente cosa quella stessa proposizione significhi o implichi in termini di spiegazione o interpretazione<sup>132</sup>. Sulla base di questa distinzione, l'idealista scettico, tanto quanto il realista, non dubita dei fatti in gioco quando il senso comune parla di “pietre” o “alberi”, ma piuttosto della particolare spiegazione degli oggetti fisici fornita dal realismo. Se così non fosse, afferma Wright, sarebbe come se «a Ptolemaic astronomer should accuse a Copernican of denying or ignoring the visible changes in the aspects of the heavens»<sup>133</sup>.

La stessa osservazione vale anche per i fenomeni studiati dalla scienza oggettiva e per le sue leggi, che sono *neutrali* nei confronti delle varie interpretazioni filosofiche che si potrebbero dare della loro natura. Anche riguardo alle verità o alla realtà di questi fatti e di queste teorie della scienza positiva il vero filosofo non dubita affatto, come scriveva Wright ad Abbot in una lettera del 28 ottobre 1867:

[...] you surprise me by asking if Idealism is not “the very negation of objective science?” By objective science, I understand the science of the objects of knowledge, as contradistinguished from the processes and faculties of knowing. Does idealism deny that there are such objects? Is not its doctrine rather a definition of the nature of these objects than a denial of their existence? There is nothing in positive science, or the study of phenomena and their laws, which Idealism conflicts with. (See Berkeley.) Astronomy is just as real a science, as true an account of phenomena and their laws, if phenomena are only mental states, as on the other theory<sup>134</sup>.

Quello che, insomma, la scuola scozzese, così come i razionalisti del tipo di Abbot, sembravano non aver capito, è che «The existence of undisputed and indisputable facts

---

<sup>130</sup> Cfr. C.S. PEIRCE, “Questioni di pragmaticismo”, in PEIRCE-JAMES, *Che cos'è il pragmaticismo*, cit., pp.45-63, in cui Peirce fa uso di questa espressione proponendo di correggere la vecchia dottrina del senso comune con i principi del suo pragmaticismo.

<sup>131</sup> R.B. PERRY, *op. cit.*, vol.II, p.720. Cfr. *supra*, p.121.

<sup>132</sup> Cfr. MADDEN, *Chauncey Wright and the foundations*, cit., p.97, o anche ID., *Chauncey Wright: forgotten American philosopher*, in *I&L*, pp.43-45, il quale nota, tra l'altro, che questa posizione di Wright è identica alla strategia adottata dal movimento analitico contemporaneo inteso in senso ampio.

<sup>133</sup> *PD*, pp.340-341.

<sup>134</sup> *Letters*, p.132.

is denied by no philosopher, and every true philosopher seeks for such facts; the “idealists” and the “sensationalists” as well as the rest»<sup>135</sup>.

### 3.3.2 – Wright e Abbot: la “legge del condizionato” di Hamilton e il problema della natura dello spazio

A partire dalla metà degli anni '60 l'attività filosofica di Wright divenne molto intensa, non solo riguardo alle pubblicazioni su “Nation” o “The North American Review” di articoli e recensioni, ma anche per quanto concerneva i rapporti epistolari con vari amici e conoscenti su temi di metafisica, epistemologia, etica, religione. A questo proposito molto importante è lo scambio prolungato nel tempo e sui temi più diversi, che Wright intraprese con un futuro membro del “Metaphysical Club”, il già più volte citato Francis E. Abbot. Tramite il confronto teoretico con questo pensatore, Wright confermò il suo definitivo abbandono dell'intuizionismo hamiltoniano in direzione dell'empirismo di John Stuart Mill.

Nel 1864 Abbot pubblicò due articoli sui concetti di spazio e tempo e sulla “legge del condizionato” di Hamilton<sup>136</sup>, in cui, tra l'altro, anticipava molte delle critiche che J.S.Mill fece nel suo *Examination* del 1865<sup>137</sup>. Sapendo della notevole competenza filosofica e della profonda conoscenza che Wright possedeva riguardo ai contenuti delle opere di Hamilton, Abbot gli inviò copie di questi saggi per discutere e commentare i suoi argomenti. Benché Wright fosse critico nei confronti di questi, egli rimase comunque impressionato dall'abilità dell'allora ministro unitariano, tanto che ne nacque una corrispondenza importante che durò quasi cinque anni<sup>138</sup>.

---

<sup>135</sup> PD, p.340.

<sup>136</sup> F.E. ABBOT, *The philosophy of space and time*, “North American Review”, vol.99, n.204 (Jul., 1864), pp.64-117 e ID., *The conditioned and the unconditioned*, “North American Review”, vol.99, n.205 (Oct., 1864), pp.402-449.

<sup>137</sup> Sull'*Examination* di Mill, le sue critiche a Hamilton e i dibattiti suscitati da quell'opera, si veda F. RESTAINO, *J.S. Mill e W.Hamilton: confronto e crisi di due filosofie*, Tipografia «3T», Cagliari 1983. Cfr. anche ID., *J.S. Mill e la cultura filosofica britannica*, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1968, pp.353-419. Per le particolari analogie e differenze tra certe critiche di Abbot e quelle che Mill conduceva nella sua *Examination* alla legge del condizionato e alla nozione di spazio di Hamilton, cfr. MADDEN, *Chauncey Wright and the foundations*, cit., pp.116-117 e 181, n.18. Come nota Madden, l'accordo tra Abbot e Mill dura finché le critiche a Hamilton rimangono all'interno del suo sistema, ma cessa subito non appena esse vengono collegate alla particolare visione che ognuno di loro aveva della nozione di spazio.

<sup>138</sup> La prima lettera di Wright indirizzata ad Abbot risale al 20 dicembre 1864, l'ultima è invece datata 10 febbraio 1869. La ricostruzione più completa delle discussioni epistolari tra Wright e Abbot è stata condotta da MADDEN, *Chauncey Wright and the foundations*, cit., nel cap.6, pp.112-127. Cfr. anche P.P. WIENER, *Evolution*, cit., pp.41-48. Per il fatto che procederemo piuttosto rapidamente

Nelle *Lectures on metaphysics and logic* (1859-1860)<sup>139</sup>, una raccolta postuma delle sue lezioni universitarie, Hamilton formulava la sua legge orientata a mostrare come la nostra incapacità di concepire qualcosa come possibile non sia un criterio della sua inesistenza. Alcuni concetti, infatti, sono al di là della possibile sfera della conoscenza empirica, eppure generano una contraddizione tale che, se anche l'alternativa non è intelligibile, deve cionondimeno essere vera.

Un caso paradigmatico di questo dilemma è costituito dal concetto di spazio preso come totalità (*as a whole*): esso deve essere illimitato, ovvero non avere fine, oppure limitato, ovvero qualcosa di definito, di circoscritto. Entrambi i concetti sono inconcepibili per l'uomo, perché se è impossibile concepire o immaginare la possibilità dello spazio infinito o illimitato<sup>140</sup>, è altrettanto impossibile rappresentarsi uno spazio finito al di là del quale non ci sia altro spazio. E inoltre questi due poli inconcepibili, «as exclusive of each other, cannot, on the principles of Identity and Contradiction, both be true, but of which, on the principle of Excluded Middle, the one or the other must»<sup>141</sup>. Dunque, nonostante siamo assolutamente incapaci di pensare la possibilità che lo spazio sia o una totalità assolutamente limitata o un tutto infinitamente illimitato, non potendo la nostra conoscenza empirica uscire dal suo «conditioned middle», tuttavia ugualmente sappiamo che uno dei due poli opposti deve essere vero<sup>142</sup>.

Abbot non si riteneva affatto convinto di questa argomentazione. Egli, infatti, mostrava come, quello che per Hamilton era il polo incondizionato opposto alla nozione di spazio come “infinito”, ovvero lo spazio inteso come “finito” e “limitato”, fosse in realtà una nozione auto-contraddittoria. Perché, se lo spazio fosse limitato, diceva Abbot, lo sarebbe per mezzo della materia o del vuoto. Ma nessuno di questi due elementi può in realtà limitarlo, in quanto la materia «must still extend *in Space*, and is consequently limited by the space beyond itself»<sup>143</sup>, mentre il vuoto è

---

nell'esposizione dei passi logici che compongono le varie argomentazioni opposte dai filosofi, rimandiamo a questi testi per un loro eventuale approfondimento.

<sup>139</sup> W. HAMILTON, *Lectures on metaphysics and logic*, ed. by H.L.Mansel and J. Veitch, 4 voll., William Blackwood and Sons, Edinburgh-London 1866, vol.III, pp.99-108.

<sup>140</sup> «We think, we conceive, we comprehend, a thing, only as we think it as within or under something else; but to do this of the infinite is to think the infinite as finite, which is contradictory and absurd» (ivi, p.102).

<sup>141</sup> Ivi, p.100.

<sup>142</sup> Ivi, p.101.

<sup>143</sup> F.E. ABBOT, *The philosophy of space and time*, cit., p.93.

semplicemente altro spazio in assenza di materia. Da ciò derivava per Abbot che la caratterizzazione dello spazio come illimitato e infinito deve essere necessariamente vera. Ma si badi, precisava Abbot, che questa nozione di infinità non è quella a cui si riferisce l'immaginazione sensibile, «which is merely the indefinite expansion of Extension [...] the *absence* of limitation», ma è l'infinità della ragione, concepita come «the *impossibility* of limitation». Infatti, «The imagination cannot compass infinity; *but the reason can*»<sup>144</sup>.

Abbot opponeva dunque a Hamilton la sua nozione razionale di spazio in cui l'affermazione “Lo spazio è illimitato” diventa necessariamente vera per il fatto che il suo opposto è risultato auto-contraddittorio, e dunque da rigettare. In questo modo si dimostrava falso il ragionamento di Hamilton volto a sostenere l'idea che i corni del dilemma riguardante la nozione incondizionata di spazio siano entrambi inconcepibili e perciò indecidibili, perché, al contrario, come mostrava Abbot, uno di essi è necessariamente l'alternativa vera, l'altro quella falsa.

Secondo Abbot, l'errore di Hamilton era stato quello di aver opposto fin dall'inizio due nozioni compatibili come spazio assoluto e spazio infinito, intendendole come escludentisi a vicenda. E oltretutto Hamilton aveva mostrato di fraintendere la nozione stessa di spazio assoluto, assimilandolo al concetto sensibile-immaginativo di “Estensione” piuttosto che a quello razionale di “Spazio”. Su questa base Abbot respingeva l'idea hamiltoniana secondo cui l'intelletto non è in grado di concepire la nozione di spazio assoluto perché impotente. In realtà, rilevava Abbot, era proprio quella stessa nozione, così concepita, che risultava intrinsecamente contraddittoria<sup>145</sup>. Infine, notava ancora il filosofo americano, se i due poli incondizionatamente inconoscibili sono tra loro contraddittori come voleva Hamilton, segue dalla legge del terzo escluso che essi sono reciprocamente esaustivi ed esclusivi, togliendo ogni spazio all'ipotesi immaginata dallo scozzese di una «halfway house» tra i due opposti, ovvero una terza alternativa intermedia “condizionata”<sup>146</sup>.

Nelle sue lettere ad Abbot, Wright criticava in maniera non sistematica i vari argomenti proposti dal pastore unitariano, ma sostanzialmente, come ha osservato

---

<sup>144</sup> Ivi, p.94.

<sup>145</sup> F.E. ABBOT, *The conditioned and the unconditioned*, cit., pp.413-415.

<sup>146</sup> Ivi, pp.415-417. Cfr. F.X. RYAN, “Introduction” a *Letters*, p.xii.

Madden<sup>147</sup>, la discussione del filosofo di Northampton era condotta su tre fronti: in primo luogo egli difendeva la coerenza e la validità del pensiero di Hamilton da certe critiche specifiche, proprio come in occasione delle sue recensioni all'*Examination* di Mill, che egli scrisse nello stesso periodo; in secondo luogo criticava le posizioni di Abbot riguardo al tema dello spazio; e il terzo fronte consisteva nella sua critica diretta alle concezioni di Hamilton.

Riguardo agli argomenti in difesa di Hamilton, Wright criticava Abbot sia in merito alla pretesa confusione di Hamilton tra concezioni sensibili e razionali, cosa che secondo Wright non sussisteva<sup>148</sup>, sia sulla questione dell'impossibilità logica di ammettere una terza alternativa "media" tra due incondizionati opposti. Su quest'ultimo problema, in particolare, Wright precisava che la nozione di "condizionato" del filosofo scozzese era di ordine psicologico piuttosto che logico, come invece pensava Abbot. Hamilton cioè riteneva il condizionato non come un medio logico tra due incondizionati, ma come una nozione psicologica che identifica «the mental acts by which we attempt, but without success, to comprehend them». Hamilton, cioè descriveva il condizionato come lo sforzo della mente verso gli estremi logici opposti, non potendo cogliere né l'uno né l'altro<sup>149</sup>. In questo senso per Hamilton il condizionato non costituiva affatto una terza alternativa media tra gli incondizionati, e dunque non sussisteva alcuna violazione della legge logica del "terzo escluso".

Circa il secondo ordine di argomentazioni, Wright criticava in vari punti la nozione di "spazio" proposta da Abbot. Per citare, anche in questo caso, un esempio significativo, Wright contestava il fatto che la nozione di spazio limitato o assoluto di Hamilton fosse auto-contraddittoria. Abbot conduceva la sua dimostrazione affermando che lo spazio può essere limitato solo dalla materia o dal vuoto, e ciò richiederebbe o presupporrebbe ulteriore spazio e non sarebbe affatto una sua limitazione. Ma Hamilton, diceva Wright, si riferiva allo "spazio assoluto" sì come a un qualcosa di limitato, ma in modo incondizionato, e non, come sembrava intendere Abbot, in modo condizionato (dalla materia, dal vuoto). In questo senso, precisava

---

<sup>147</sup> Cfr. MADDEN, *Chauncey Wright and the foundations*, cit., p.117.

<sup>148</sup> Per l'argomentazione di Wright cfr. il già citato testo di MADDEN, *Chauncey Wright and the foundations*, cit., p.118 e a *Letters*, pp.59-62.

<sup>149</sup> Wright ad Abbot, 20 dic. 1864, in *Letters*, pp.61-62.

Wright, «Unconditionally limited space is neither limited by other space nor by matter, but *per se* or by itself. This is inconceivable, of course, - obtrusively and staggeringly so; but it does not involve any logical contradiction, and is not therefore repugnant to reason any more than its equally inconceivable contradictory, infinite space»<sup>150</sup>. Wright, insomma, riteneva che lo spazio assoluto di Hamilton non fosse auto-contraddittorio nel modo in cui Abbot pensava, ma in un altro senso, che come nota Madden, lo proiettava molto vicino a certe concezioni moderne dello spazio in fisica<sup>151</sup>.

Wright infine si rivolgeva contro le teorie stesse di Hamilton, portando a termine quel processo di distacco nei confronti del suo vecchio maestro che aveva intrapreso ormai da diversi anni. La legge del condizionato, scriveva ad Abbot in una lettera del 26 giugno 1865, non è affatto auto-contraddittoria o poco chiara come pensavano sia quest'ultimo che Mill, ma piuttosto incoerente con certe sue premesse. La sostanza di ciò che Hamilton intendeva sostenere con la sua legge, affermava Wright, è che noi non *conosciamo* l'incondizionato, ma abbiamo gli elementi fondanti per *credere* in esso, in generale, perché siamo costretti ad ammettere che tra due incondizionati opposti e contraddittori, uno deve essere necessariamente vero. Con la sua legge Hamilton, in primo luogo, si opponeva alle pretese dei razionalisti come Abbot, che sostenevano la possibilità che proposizioni come "Non ci sono limiti" o "I limiti sono assoluti e incondizionati" potessero essere provate o conosciute attraverso una supposta facoltà di intuizione o una ragione soprasensibile. E nello stesso tempo, però, prendeva le distanze anche dagli empiristi, che negavano la legittimità di credere nell'incondizionato, perché appartenente a un terreno al di là dell'esperienza. Per Hamilton, infatti, l'incondizionato segue semplicemente dalle leggi del pensiero (non

---

<sup>150</sup> Wright ad Abbot, 26 giugno 1865, in *Letters*, p.81.

<sup>151</sup> Come nota MADDEN (*Chauncey Wright and the foundations*, cit., pp.119-120) in un punto della sua eccellente trattazione del dibattito tra Wright e Abbot, il primo intendeva proporre una concezione di spazio inteso come limitato incondizionatamente, ovvero non limitato da alcuna cosa finita, ma semplicemente limitato in se stesso, senza che ci sia nulla oltre i suoi confini che non sia se stesso. In questo senso Wright andrebbe al di là del concetto di limitatezza riferito agli interi ordinari, suggerendo un nuovo uso del termine "boundedness". E se Wright non ha proposto alcun significato da legare a questo nuovo uso, esso acquista invece un senso ben preciso alla luce delle nuove geometrie non-euclidee e della teoria della relatività, secondo cui lo spazio inteso come un tutto può essere descritto come qualcosa che ha un volume finito, ma che nello stesso tempo è illimitatamente percorribile in tutte le direzioni.

contraddizione, terzo escluso)<sup>152</sup>. Ma ciò, rilevava Wright, era incoerente con quanto il filosofo scozzese aveva affermato precedentemente. Egli, infatti, aveva affermato che dell'incondizionato *nulla* può essere conosciuto o concepito, mentre ora pareva applicarvi il principio di non contraddizione e del terzo escluso per concludere che uno dei due poli opposti deve essere vero. E questo non era, evidentemente, che un'ammissione implicita che qualcosa dell'incondizionato in ultima analisi la si *sa*, ovvero che le leggi del pensiero sono perfettamente conformi e applicabili a esso<sup>153</sup>.

### 3.3.3 – Wright e Abbot: il problema delle relazioni e la critica all'associazionismo

Nei suoi articoli del 1864, Abbot mirava a sormontare il dilemma di Hamilton al fine di avanzare una concezione positiva dello spazio e delle relazioni spaziali. Per questo il filosofo americano ammetteva l'esistenza di una facoltà di conoscenza, una "*supersensuous reason*", che Hamilton espressamente rigettava in quanto non garantita.

Quest'ultimo respingeva, in generale, le varie assunzioni dei razionalisti, compresa quella kantiana di una «*quasi faculty of reason or regulative faculty*», in quanto non necessarie per spiegare la validità di quella *credenza* dell'incondizionato che gli empiristi negavano, ma che Hamilton riteneva, al contrario, perfettamente ammissibile<sup>154</sup>. Come Wright teneva a precisare ad Abbot<sup>155</sup>, gli argomenti di Hamilton erano opposti sia allo scetticismo, che vorrebbe limitare la fede al dominio della conoscenza reale, sia al dogmatismo, che vorrebbe estendere la conoscenza all'orizzonte di una fede legittima.

Abbot, al contrario di Hamilton, si attestava su posizioni razionaliste, dal momento che per dar conto del dato positivo di uno Spazio illimitato e indivisibile si spingeva fino ad ammettere l'esistenza di una facoltà positiva soprasensibile di conoscenza (*supersensuous reason*), capace di correlare nozioni come "spazio" e "infinità", e di

---

<sup>152</sup> Wright ad Abbot, 20 dicembre 1864, in *Letters*, p.56. Cfr. MADDEN, *Chauncey Wright and the foundations*, cit., p.120.

<sup>153</sup> *Letters*, p.82. Cfr. MADDEN, *Chauncey Wright and the foundations*, cit., pp.120-1. Madden osserva che alla luce del pensiero di Hamilton, questa obiezione di incoerenza da parte di Wright non è del tutto appropriata, in quanto per il filosofo scozzese le leggi del pensiero non mettono capo a una vera e propria conoscenza nel senso proprio inteso da quest'ultimo. Su ciò, cfr. *ivi*, p.121.

<sup>154</sup> *Letters*, p.56.

<sup>155</sup> *Letters*, p.61.

garantire per la verità dell'asserzione "Lo spazio è infinito"<sup>156</sup>. Riguardo a questa pretesa facoltà razionale pura, Wright era molto chiaro, condividendo, in linea di massima, il cauto atteggiamento di Hamilton: «The supersensuous reason as a faculty of thought and knowledge is an invention of the rationalists to account for the belief we have in an unconditional, unimaginable reality; but this invention Hamilton regards as unnecessary, and therefore unwarranted»<sup>157</sup>. In generale, Abbot mostrava di condividere per molti aspetti una visione delle "forme a priori del pensiero" e di una supposta capacità di "intuizione del senso" molto simile a quella kantiana, riconducendo le relazioni spaziali a una sorta di pura capacità organizzante della mente. L'idea che le relazioni spaziali risultassero da un "atto" di confronto, da un'attività in qualche modo legata a una funzione della mente o a un qualche Sé metafisico che sovrappone le proprie forme spazio-temporali sulla molteplicità sensoriale, era una concezione più o meno condivisa tanto dai filosofi razionalisti come Kant, quanto ad esempio dai realisti scozzesi come T. Reid o D. Stewart<sup>158</sup>.

A questo orientamento si opponevano tutti i filosofi nominalisti ed empiristi, con l'eccezione, forse, del solo Locke<sup>159</sup>; essi, al fine di evitare la necessità di ammettere l'esistenza di un *self* attivo che non potevano empiricamente garantire, negavano la realtà delle relazioni e provavano a ridurre queste ultime a proprietà non relazionali, qualità o sensazioni<sup>160</sup>. Le alternative per un approccio empirista al problema delle relazioni erano o quella di imboccare la debole scappatoia elaborata da James Mill nella sua *Analysis*<sup>161</sup>, in cui identificava come la stessa identica cosa il percepire due oggetti e il percepire la loro relazione, oppure di sposare l'alternativa wundtiana secondo cui le relazioni spaziali non sono entità oggettive come le proprietà, ma sono introspektivamente analizzabili in sensazioni e affezioni, e dunque in ultima analisi riducibili ad esse<sup>162</sup>.

---

<sup>156</sup> *Letters*, p.58.

<sup>157</sup> *Letters*, p.61.

<sup>158</sup> MADDEN, *Chauncey Wright and the foundations*, cit., p.122.

<sup>159</sup> Cfr. *ivi*, pp.122-123.

<sup>160</sup> *Ivi*, pp.121-122.

<sup>161</sup> J. MILL, *Analysis of the phenomena of the human mind*, ed. by J.S. Mill, A. Bain et al., 2 voll., Longman's, Green, Reader and Dyer, London 1869, vol.2, p.11, 16.

<sup>162</sup> Cfr. MADDEN, *Chauncey Wright and the foundations*, cit., pp.121-123.

La posizione elaborata da Wright nelle sue lettere ad Abbot era quasi del tutto originale<sup>163</sup>, e si defilava sia dall'una che dall'altra alternativa disponibile. Egli infatti riteneva che le relazioni tra le cose o le sensazioni fossero oggettive, immediatamente percepite e inanalizzabili tanto quanto le proprietà delle cose stesse, e dunque, come queste ultime, indispensabili per descrivere il mondo. Come scriveva ad Abbot già nel giugno 1865, «The relations of space and time are intuitions of sense [...]»<sup>164</sup>, mentre due anni dopo precisava che «I believe that the relations between [...] objects belong to them – are objective – and are not moulds or forms in us into which objects fit»<sup>165</sup>, concludendo che «I “who admit the objectivity of relations, and hold them to be *immediately* known (in the concrete), can deny that here is logically necessitated a higher intuitive faculty than sense” [...]»<sup>166</sup>. Egli mostrava, così, di distinguersi nettamente tanto dalla posizione di Abbot e dei razionalisti, quanto da quella degli “elementaristi” alla James Mill o dei filosofi dell'atto alla Wundt<sup>167</sup>. E sembra che, come emerge dai lavori di Marian ed Edward Madden e di Robert Giuffrida Jr., una soluzione molto simile a quella di Wright al problema delle relazioni fosse condivisa anche da William James<sup>168</sup>, nel cui pensiero la realtà delle relazioni è il tratto distintivo del suo empirismo radicale<sup>169</sup>.

Ma questa posizione, ovviamente, comportava per Wright una sostanziale modifica della posizione empirista “ufficiale”. Come Wright sosteneva nella sua lettera teoreticamente più importante, scritta ad Abbot il 28 ottobre 1867, l'esperienza include molto più di una massa eterogenea di impressioni sensibili particolari, e le nostre

---

<sup>163</sup> Anche Thomas Browne, un filosofo vicino alla scuola scozzese, sostenne una concezione simile a quella di Wright sul problema delle relazioni, ma è del tutto improbabile che Wright mutuò da lui la sua posizione. È probabile invece che vi arrivò per proprio conto. Cfr. *ivi*, p. 123. Sul problema delle relazioni in Wright si veda anche l'articolo di R. GIUFFRIDA Jr., *Chauncey Wright and the problem of relations*, “Transactions of the Charles S. Peirce Society”, vol. XVI, n.4 (Fall, 1980), pp.293-308.

<sup>164</sup> *Letters*, p.78.

<sup>165</sup> Wright ad Abbot, 9 luglio 1867, in *Letters*, p.104.

<sup>166</sup> *Letters*, p.105.

<sup>167</sup> R. GIUFFRIDA, Jr., *Chauncey Wright and the problem of relations*, cit., pp.294-295.

<sup>168</sup> Cfr. M. C. MADDEN e E.H. MADDEN, *William James and the problem of relations*, “Transactions of the Charles S. Peirce Society”, vol. XIV, n.4 (Fall, 1978), pp.227-245 e R.GIUFFRIDA Jr., *Chauncey Wright and the problem of relations*, cit.. Come nota Giuffrida, James, nonostante condividesse essenzialmente la stessa visione del suo vecchio mentore sul problema delle relazioni egli non lo nominò nel momento di ricordare chi prima di lui aveva sostenuto una concezione simile alla sua su tale questione, citando solamente i nomi di T. Brown e H. Spencer, nonostante sappiamo (cfr. *supra*, 2.2.5) che egli ben conosceva le *Letters* di Wright. Sui motivi possibili di questo atto mancato, cfr. pp.297-9 dell'articolo citato di Giuffrida. In *ivi*, pp.303-304 vengono invece analizzate le differenze, che indubbiamente sussistono, tra l'approccio di James e quello di Wright a queste tematiche, e soprattutto riguardo alla nozione di continuità.

<sup>169</sup> S. FRANZESE, *Darwinismo e pragmatismo*, cit., p.185.

cognizioni sono ben più di «mere chronicles of a sensuous history»<sup>170</sup>. Tali cognizioni, scriveva Wright, mostrandosi in questo perfettamente d'accordo con Abbot, implicano al loro interno ordini e forme che «do not come directly from the transient details of sense-perceptions». Per questo il filosofo di Northampton, sempre in accordo con Abbot, non nascondeva la sua grande insoddisfazione nei confronti della “legge di associazione” applicata alle impressioni, ritenuta, da sola, insufficiente ai fini di una spiegazione della genesi e dello sviluppo dei contenuti dell'esperienza.

Questo tipo di insoddisfazione era già stata espressa chiaramente nella recensione del 1865 all'*Examination* di Mill. In essa, Wright si diceva generalmente d'accordo con Mill sull'approccio alle tematiche psicologiche. Il filosofo inglese, infatti, riguardo alla fondazione di una “scienza della mente” opponeva al “Metodo Introspettivo” di Hamilton e della sua scuola e al loro appello all'autorità ultima di una coscienza come suo fondamento, il suo “Metodo Psicologico”, che era più assimilabile ai criteri delle scienze fisiche o astronomiche, appellandosi, come queste, a ipotesi verificabili attraverso i dati dell'osservazione.

Ora, scriveva Wright, se il compito della psicologia si limitasse a quello di determinare «which of our knowledges are ultimate and which are derived by such mental processes as are cognizable in the *present operations* of consciousness, the Introspective Method would have been complete»<sup>171</sup>. Ma, in realtà, c'è un'ulteriore importante domanda che una vera psicologia deve saper affrontare. E cioè: «Are there not present states of consciousness apparently simple, but really the results of past and long-forgotten mental processes? Have not, for example, our present ideas of externality and extension such an origin?»<sup>172</sup>. Di fronte a questa domanda, in cui Wright identificava con grande acume «the real question between Sir William Hamilton and the idealists as represented by Mr. Mill»<sup>173</sup>, e in cui già si affacciava il problema dischiuso da Darwin di una genealogia della mente, diventava chiaro come il metodo introspettivo di Hamilton risultasse ormai inadeguato. Infatti, «if the ideas of externality and extension can be shown to be derivable, though not by present or remembered processes, yet by intelligible ones, they cannot be regarded as simple

---

<sup>170</sup> *Letters*, p.124.

<sup>171</sup> C. WRIGHT, *Mill on Hamilton*, “North American Review”, cit., p.259.

<sup>172</sup> *Ibidem*.

<sup>173</sup> *Ibidem*.

merely on the authority of present consciousness»<sup>174</sup>. Su problemi di questa sorta, scriveva Wright, è necessaria un'applicazione scientifica del "Metodo Psicologico", proprio come per la questione della rotazione della terra era stato decisivo il sistema Copernicano. Eppure, a differenza di quest'ultimo, che poteva contare sulle solide e irrefragabili basi fornite dalle leggi della dinamica, il fondamento della psicologia idealistica fornito dalle leggi dell'associazione mostrava di non essere una base altrettanto valida per render conto dell'origine e dello sviluppo delle idee e degli stati fondamentali dell'esperienza cosciente:

The only limit to the application of the law of inseparable association as an hypothesis to explain the origin of ideas from simple feelings, must be in its inability to make this genesis distinctly intelligible; and here is the weak point of associational psychology, and one in which, with its present attainments, it fails to resemble the science of astronomy with which we have compared it. But Mr. Mill and Mr. Bain have done much to show how this failure may in future be remedied, when psychology shall have come out completely from that region of dogmatic metaphysics in which Sir William Hamilton leaves it, to become one in the sisterhood of the modern sciences<sup>175</sup>.

Wright, insomma, ravvisava già a metà degli anni sessanta, forse anche sulla base delle discussioni avute con Peirce<sup>176</sup>, i limiti della psicologia associazionista, che egli considerava comunque un nuovo punto di partenza dopo aver abbandonato Hamilton per abbracciare l'empirismo utilitarista dei Mill e di Bain. E quasi sicuramente, l'identificazione di tale debolezza insita nell'approccio associazionista creò o rafforzò l'esigenza di integrare a esso quella potentissima ipotesi genetica costituita dalla teoria dell'evoluzione darwiniana. Proprio attraverso la combinazione dell'ipotesi darwiniana con la psicologia di Mill e di Bain, come vedremo sempre meglio nel corso di questo lavoro, Wright tenterà personalmente, almeno a partire dal 1870, di far uscire la psicologia dal suo stadio metafisico. Egli, infatti, progetterà insieme allo stesso Darwin, che tentava la medesima impresa per lo meno già dal tempo dei suoi "Taccuini metafisici"<sup>177</sup> degli anni '30, di elaborare una grandiosa scienza dell'uomo,

---

<sup>174</sup> *Ibidem*.

<sup>175</sup> *Ibidem*.

<sup>176</sup> Cfr. *supra*, pp.113-114,

<sup>177</sup> Cfr. i *Notebooks "M" e "N"*, il *Profilo di un bambino*, o le *Vecchie e inutili note* del giovane Darwin, in cui lo scienziato mostrava già l'aspirazione di fondare una grande scienza della mente umana sulla base delle leggi dell'evoluzione: C. DARWIN, *L'espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali. Taccuini M e N. Profilo di un bambino*, a cura di G. A. Ferrari, Paolo Boringhieri, Torino 1982, pp.9-55 (M), pp.57-89 (N), 97-108 (Profilo) mentre le altre annotazioni sono state tradotte da A. Attanasio, *Vecchie e inutili note sul senso morale e alcuni temi di metafisica*, "Micromega. Almanacco di filosofia", n.5, novembre-dicembre, 2002, pp.244-269.

una psicologia scientifica che, come vedremo, si sarebbe dovuta chiamare, di comune accordo, “psicozoologia”<sup>178</sup>.

### 3.3.4 – *Wright e Abbot: conoscenza a-priori, intuizioni e relazioni*

Ora, tornando alla discussione con Abbot, è chiaro come nella lettera citata del 1867 Wright si trovasse di nuovo a confrontarsi con lo stesso problema della psicologia, di cui parlava nella citata recensione dell'*Examination*; ma, come vedremo immediatamente, nel contesto di questa lettera egli tentò di abbozzare una prima soluzione personale alla questione. Questo nuovo approccio al problema della cognizione umana non solo getta le basi per una rielaborazione dell'intera questione in senso genealogico-evolutivo, ma in più, come risulterà chiaro, costituisce un ulteriore contributo filosofico nella direzione del pragmatismo.

Dopo aver riconosciuto con Abbot l'inadeguatezza della legge dell'associazione e la presenza nell'esperienza di qualcos'altro oltre alle mere impressioni sensoriali particolari, Wright ammetteva l'importanza fondamentale di un ruolo costantemente cooperativo della mente, attraverso il potere della memoria, nei confronti di ciò che i sensi ci presentano continuamente. Infatti, «If our memories were only retentive and not also co-operative with the senses, only associations of the very lowest order could be formed. We should not each know the same world, but only each his own world»<sup>179</sup>. Ed è solo attraverso «the accumulation, the perpetual shifting, and the thoroughgoing comparison of impressions, associating, dissociating, and reassociating them according to laws of understanding, that the order of true cognition is finally brought out of the chaos of sensuous impressions»<sup>180</sup>. Una volta stabilitosi sopra il caos delle impressioni sensoriali, questo ordine intellettuale ha una funzione di controllo costante sui sensi e di governo della nostra attenzione nella percezione, stabilendo le associazioni fondamentali tra i suoi elementi.

Ciò che è importante sottolineare è che per Wright questo processo «is not determined solely by the laws of association among the elements of the primitive impressions», ma implica sempre «an *a priori*, or mnemonic element»<sup>181</sup>. C'è,

---

<sup>178</sup> Sul progetto condiviso con Darwin di una “psychozoölogy”, che rimase solo ad uno stadio preliminare a causa della prematura morte di Wright, si veda *infra*, cap.5.

<sup>179</sup> *Letters*, p.124.

<sup>180</sup> *Ibidem*.

<sup>181</sup> *Letters*, p.125.

insomma, un accumulo di associazioni di impressioni che sedimentano un ordine a-priori nella mente, il quale ha la funzione di formare nuove associazioni, di selezionare e mantenere certe parti piuttosto che altre a partire dalla pluralità di elementi che compongono un nuovo evento mentale o una nuova presentazione dei sensi.

Abbot, nella sua particolare versione dell’*”a priori theory”*, che stabiliva per il pensiero un ordine intellettuale indipendente rispetto ai dati sensibili forniti dall’esperienza, attribuiva alla facoltà intellettuale la capacità di intuire dai fenomeni percepiti le loro relazioni oggettive. Così la relazione di “dualità” che lega due cappelli osservati, la relazione di “sovrapposizione” caratterizzante un libro posto su uno scaffale, e altri simili contenuti delle nostre percezioni, non sarebbero per Abbot che intuizioni dell’intelletto agente simultaneamente sui nostri sensi. Senza l’azione di questa facoltà “soprasensibile” non potremmo conoscere le relazioni fra le cose e ci rimarrebbero solo le più vaghe impressioni sensoriali<sup>182</sup>.

Wright partiva da questa analisi di Abbot per spingersi oltre, negando del tutto che ci fosse alcuna cognizione fornita dai sensi che potesse distinguersi da quelle dei poteri mentali in generale:

Instead of allowing two orders of independent cognitions, those of the senses and those of the intellect, I would maintain that all cognitions alike involve understanding in some degree, or some relation of the new impression to the previous content of the mind. An impression is cognized only when brought into consciousness; that is, into relations with what we have previously thought or felt or desired<sup>183</sup>.

Wright sta, come è chiaro, eliminando la supposta divisione postulata da Abbot tra impressioni sensibili e cognizioni dell’intelletto. Ogni percezione dei sensi ha sempre già in sé qualche elemento concettuale e non può essere mai conosciuto come un “dato” puro e semplice intuito dai sensi, ma solo come un elemento inferito dal nostro terreno a-priori, che lo pone in relazione con ciò che è stato pensato, desiderato, sentito precedentemente.

Se Wright dunque abbatteva la barriera tra concetti e percetti, mettendo in relazione questi ultimi, nella determinazione del loro significato cognitivo, con quell’ordine intellettuale in continua formazione che costituisce il terreno a-priori delle nostre cognizioni, nondimeno riconosceva una differenza tra le cognizioni intuitive e quelle astratte. Le prime sono quelle cognizioni che non possono essere analizzate per

---

<sup>182</sup> *Letters*, p.126.

<sup>183</sup> *Ibidem*.

introspezione o anche quelle che abbiamo senza la consapevolezza della loro causa, «without any other mental facts preceding and generating it in a recognizable general process, of which we may be reflectively conscious»<sup>184</sup>. Le cognizioni astratte, invece, sopraggiungono «as consequent upon others, and may attend to the process of their generation»<sup>185</sup>. Ad esempio posso realizzare nel pensiero la relazione astratta della “sovrapposizione” prestando attenzione a tutte le occorrenze somiglianti di intuizioni di cose composte nel modo di questa relazione, come il cappello sulla mia testa, l’inchiostro sulla tavola, ecc.. Le relazioni in senso astratto, cioè, sono in certo senso derivate dagli oggetti intuiti nel momento in cui le intuizioni sono sussunte sotto classi o associate con esperienze precedenti, al fine di essere propriamente conosciute. Le stesse nozioni di “Spazio” e di “Continuità”, per Wright, non sono concetti positivi, come per Abbot, ma il risultato ultimo del processo astraente del pensiero. Sono «ipotesi sintetiche astratte»<sup>186</sup>.

Se la nozione di “cognizione astratta” non presenta particolari problemi di interpretazione, si deve invece capire bene cosa Wright intendesse con quelle che chiamava le “cognizioni intuitive”. Per Abbot il colore e la forma di un oggetto erano il prodotto di due azioni mentali di ordine differente, l’uno intuito dal senso della vista, l’altro invece colto dall’intelletto attraverso il confronto di forme astratte che portano gli oggetti in relazione con altri oggetti. Secondo Wright, invece, come si è anticipato sopra, questa divisione non sussiste, perché anche il colore è, come le forme, il

---

<sup>184</sup> *Letters*, p.126.

<sup>185</sup> *Ibidem*.

<sup>186</sup> Come Wright spiegava ad Abbot nella lettera del 26 giugno 1865 (*I&L*, pp.76-84), la nozione di “extensity” è un’astrazione dell’immaginazione che rimuove le varie qualità sensibili e proprietà di altro tipo, lasciando solo una nuda differenza tra i fenomeni, mentre quella di “Space” è una nozione veramente astratta, che consiste di queste relazioni astratte di spazio derivanti dall’immaginazione, le quali vengono «constructively synthesized» in una rappresentazione nuova, un’«abstract synthetic hypothesis» che ci fornisce la nozione di “continuità” (cfr. *Letters*, pp.78-80). Come nota Giuffrida, questa capacità sintetica, riconosciuta da Wright, da parte dell’intelletto di costruire nuove ipotesi e concetti astratti del tipo di quello della “continuità spaziale” costituisce un ulteriore e sensibile distacco dall’empirismo tradizionale, con la sua idea della mente come di un qualcosa di passivo, il cui unico potere è quello di riarrangiare i dati dei sensi. In ogni caso Wright con questa sua caratterizzazione dell’intelletto non intendeva proporre una facoltà “attiva” sul modello della *supersensuous reason* di Abbot (cfr. R.GIUFFRIDA Jr., *Chauncey Wright and the problem of relations*, cit., pp.301-303). Per quanto riguarda invece le speculazioni di Abbot sul carattere assoluto o infinito dello spazio, Wright non le riteneva degne di una particolare considerazione dato che per lui non avevano né un valore euristico né esplicativo all’interno della fisica o al fine di comprendere aspetti dell’esperienza ordinaria. Naturalmente Wright non poteva sapere che questi problemi avrebbero trovato di lì a pochi anni una nuova e importante collocazione nel contesto della relatività einsteiniana. Cfr. MADDEN, *Chauncey Wright and the foundations*, cit., pp.125-127.

risultato del medesimo processo di un confronto tra le proprietà o le relazioni simili e dissimili negli oggetti. Ad esempio, scrive Wright

The color announces itself, - is presented to consciousness, *by rousing all the colors of memory which similitude or contrast can by association connect with it. This is a process of which we are distinctly conscious only in its effects*, as when we name the color. *Without some movement towards this reasoning, there is no attention to the color, no cognition, no effective intuition.* When this movement is also cognized as a process of thought, the cognition ceases to be intuitive, - is the result of conscious understanding, - but is none the less a movement of impressions, either objectively or subjectively determined, which are as sensuous as color<sup>187</sup>.

Da questo passo importantissimo emerge che anche le proprietà “immediate” come quelle del colore sono conoscibili per Wright solo attraverso un confronto con altre occorrenze di colori simili o diversi “risvegliati” nella memoria. Il nuovo evento percettivo “colorato” allora si “annuncia” alla coscienza solo dopo un processo, che non possiamo che definire “inferenziale”, in cui si attivano tutti i colori della memoria e in una sorta di ragionamento disgiuntivo si confronta per somiglianza o contrasto il colore presente con gli altri colori deitati nella memoria, per concludere che “questo è rosso”. Di questo lavoro logico della memoria (o come direbbe Hegel, del concetto) che interviene per portare il “non noto” all’interno dell’ordine intellettuale *a priori* costituito dalle nostre associazioni sedimentate, *noi non siamo minimamente consci*. Lo diventiamo solo di fronte al suo risultato compiuto, che si compie nel momento in cui “riconosciamo” il colore del nostro oggetto: “questo è rosso”. Proprio per questo Wright chiama tale tipo di cognizioni “intuitive”. Non dunque per identificare, come ormai si è capito, un potere speciale della mente o dei sensi di cogliere immediatamente proprietà, relazioni, oggetti, Wright si riferisce a delle cognizioni intuitive distinguendole da quelle non-intuitive; la sua non è una distinzione psicologica ma piuttosto di ordine logico: «the distinction between the intuitive and the non-intuitive knowledges is rather a logical than a psychological one. Cognitions which cannot be analyzed by introspection are called intuitions»<sup>188</sup>. Ed esempi di queste cognizioni sono «the data, the axioms, the premises of logical processes»<sup>189</sup>, mentre ad esempio le conclusioni di tali processi, che invece sono colti chiaramente come il risultato di una serie di altre cognizioni, sono invece conoscenze derivative,

---

<sup>187</sup> *Letters*, p.127 (corsivi miei).

<sup>188</sup> *Letters*, p.128

<sup>189</sup> *Ibidem*.

non intuitive. Dunque la differenza tra una cognizione intuitiva ed una non-intuitiva sta nel saper cogliere (ripetere) o meno attraverso il pensiero quel movimento, quel processo, quel lavoro della memoria che ci porta all'attribuzione, al riconoscimento cognitivo, di colori, relazioni, oggetti. Se questa attribuzione è immediata, senza che noi siamo in grado di esibire le sue cause o il processo dal quale è derivata, allora la chiamiamo "intuizione". In ogni caso, come Wright dichiara in modo netto, senza un qualche processo di confronto e di ragionamento (anche se inconsapevole) tra impressioni non è possibile alcuna attenzione verso il colore, alcuna cognizione, alcuna "effettiva intuizione".

È chiaro che Wright, dunque, intendeva escludere dalla sua concezione le intuizioni *veramente* a priori di cui parlavano i razionalisti o la scuola scozzese del senso comune, riducendo tutta la conoscenza, in ultima analisi, a processi cognitivi e inferenziali, a inferenze spesso compiute inconsapevolmente, in cui un caso è ricondotto a una regola, l'ignoto è riportato al noto<sup>190</sup>. «Non si può avere [...] nessuna cognizione non determinata da una cognizione precedente», avrebbe affermato Peirce solo qualche mese più tardi<sup>191</sup>, conducendo la sua critica devastante al concetto di intuizione. Come rileva Wiener, c'è una connessione storica tra la critica all'intuizionismo che Wright elaborava nelle sue lettere ad Abbott e l'attacco fondamentale che Peirce condusse contro la nozione di una pretesa capacità intuitiva dell'uomo nel 1868 nel suo *Questions concerning certain faculties claimed for man*, dove Peirce, dopo le lunghe discussioni giornalieri su Kant avute con Wright (cfr. *supra*, §2.2.4), interpretava le forme a priori dell'intuizione (spazio e tempo) come le forme di processi mentali di ordine inferenziale<sup>192</sup>.

---

<sup>190</sup> Come scriveva Wright già nel 1864, in una recensione al *Treatise on Logic* (1864) di Francis Bowen, «in all true arguments a case is brought under a rule, and through the rule is brought under the evidence or authority which the rule represents; and this is oftenest effected without an explicit announcement, or even an explicit thought of the rule itself» (C. WRIGHT, *Bowen's Logic*, "The North American Review", vol. 99, n. 205 (Oct., 1864), p. 597).

<sup>191</sup> C.S. PEIRCE, *Scritti scelti*, cit., p.103. Le *Questioni riguardo a certe pretese capacità umane*, da cui è presa questa citazione, furono pubblicate nel 1868. È curioso che Peirce, poco prima della frase citata, usasse lo stesso esempio del "rosso" proposto da Wright per il medesimo scopo di mostrare che le percezioni, in ultima analisi, non sono che cognizioni o inferenze basate su altre precedenti catene di inferenze. Si noti che Heidegger, con il suo "circolo ermeneutico", intendeva sostenere un'idea molto simile (M. HEIDEGGER, *Essere e tempo* (1927), tr. it. di P. Chiodi, Longanesi & Co., Milano 1976, 12<sup>a</sup> ed., p.192-195). Per un confronto tra Ermeneutica e Pragmatismo, si veda R. FABBRICHESI, *Ermeneutica e pragmatismo. Peirce, Heidegger, James, Nietzsche*, CUEM, Milano 2009.

<sup>192</sup> C.S. PEIRCE, *Scritti scelti*, cit., pp.83-105. Su Kant si veda in particolare la nota d, pp.91-92. Sulla connessione storica tra Wright e Peirce sul problema dell'intuizione cfr. WIENER, *Evolution*, cit.,

La particolare nozione elaborata da Wright di un terreno *a-priori* della nostra conoscenza è, come ha rilevato ancora Wiener<sup>193</sup>, di tipo eminentemente “funzionale” o “mnemonico”, del tutto compatibile con il suo empirismo e “positivismo”. I giudizi sintetici a priori di Kant, in questo senso, non sono possibili per Wright, perché quell’ordine intellettuale di associazioni a priori da lui delineato, in ultima analisi, deriva ancora dall’esperienza *a posteriori* che, incorporata in abiti mentali nella memoria, diventa il terreno a priori *relativamente* alle future impressioni e ai contenuti dell’esperienza. Queste ultime, a loro volta, possono sedimentarsi sul terreno del *relativamente a-priori* in vista di successive interpretazioni. Perciò, quello che le persone ritengono concepibile o inconcepibile, credibile o incredibile, è una funzione di ciò che già sanno o credono di sapere. La mente di chi interpreta getta le proprie forme sull’esperienza, come avrebbe detto Nietzsche<sup>194</sup>, ma queste forme sono ancora il risultato sedimentato di precedenti esperienze che intervengono nel riconoscimento dei contenuti degli eventi presenti, in modi che possono essere sia consapevoli che, come nel caso delle intuizioni, inconsapevoli. “Ecco un oggetto rosso”, diciamo, ma questa affermazione non sarebbe possibile se non ci fosse un confronto, anche inconsapevole, con altre esperienze passate di colori simili o dissimili a quello percepito nell’oggetto presente, per via del fatto che non ci sarebbe alcun terreno cognitivo al quale il nostro riconoscimento del rosso potrebbe appigliarsi.

«For what is it in intuition which is cognizable, unless it be its likeness or unlikeness to other intuitions?»<sup>195</sup>, scriveva Wright, intendendo dire che, se non ci fosse un tale confronto inconsapevole nella sensazione presente con altre precedenti *simili* e *dissimili*, allora non ci sarebbero “rispetti” (ovvero *grounds*, come direbbe Peirce, imprescindibili dal correlato) sotto cui potremmo vedere il rosso come il “rosso”. Si noti che Peirce, proprio qualche mese prima che Wright spedisse ad Abbot la lettera di cui ci stiamo occupando, aveva pubblicato il suo importante articolo su *Una nuova lista di categorie* (1867), in cui proponeva la sua concezione correttiva del

---

pp.42-43. Dello stesso avviso è C. SINI, *Il pragmatismo americano*, cit., p.77 n.26 e p.182. Non si deve dimenticare, in ogni caso, neppure l’importanza del pensiero di Berkeley come una figura di transizione nella correzione da parte di Peirce del proprio kantismo e delle dottrine del senso comune scozzese in direzione pragmatista.

<sup>193</sup> WIENER, *Evolution*, cit., p.45.

<sup>194</sup> «[...] “pensare” è *imporre forme* [...]. Nel *nostro* pensiero l’*essenziale* è inserire ordinatamente nuovo materiale in schemi vecchi (un letto di Procuste), *rendere* uguale il nuovo» F. NIETZSCHE, *La volontà di potenza*, cit., §499, p.278.

<sup>195</sup> *Letters*, p.128.

kantismo. Ed è interessante osservare come anche Peirce, analogamente a Wright, ponesse in primo piano nel passaggio dalla categoria di “qualità” (con riferimento a una “base) a quella di “relazione” (con riferimento a un “correlato”), la nozione di *somiglianza* e di *contrasto*: «8. La psicologia empirica ha stabilito il fatto che possiamo conoscere una qualità solo per contrasto o somiglianza con un’altra qualità. Per contrasto o concordanza una cosa può essere riferita a un correlato [...]. L’occasione per la quale si introduce il concetto del riferimento a una base è il riferimento a un correlato, che è dunque il concetto successivo della serie»<sup>196</sup>. Questa importanza accordata da Wright e Peirce alla relazione di somiglianza e dissomiglianza, come ha notato Carlo Sini<sup>197</sup>, derivava ad entrambi probabilmente dalle modalità con cui Bain aveva applicato i criteri logico-epistemologici di J.S. Mill alla psicologia. Il primo, infatti, al fine di moderare l’aspetto “meccanico” dei principi associazionistici, riconduceva quelle che erano chiamate le associazioni “per contatto” di “stati” accidentali semplici, proprio alla relazione di “somiglianza”, considerata come il legame fondante per tutti gli altri. E riguardo a questo punto, Bain si era a sua volta rifatto a Hamilton.

Al di là di questi rilievi, Wright, sulla base delle sue considerazioni su intuizione e a-priori, poteva presentare ad Abbot la sua soluzione personale al problema delle relazioni. A chi, come Abbot, considerava il processo cognitivo che conduce al riconoscimento delle relazioni tra gli oggetti come, dapprima, un intuire attraverso i sensi gli oggetti che ci stanno davanti (un libro, uno scaffale), e poi, solo allora, un cogliere la loro relazione (“sovrapposizione” del libro sullo scaffale) attraverso un atto del puro intelletto, Wright rispondeva che:

It is true, as you say, that “in the book singly, or in the shelf singly, there is no relation of superposition;” but the fact that you can attend to them singly, abstracting the relation, does not prove that, after being presented, they need to be “brought into relation”, by an act of understanding. It is by an abstractive act, indeed, that you attend to them singly and out of the relation which is as much in the sensuous intuition of them as their colors or shapes<sup>198</sup>.

Ciò che Wright sta dicendo ad Abbot è molto chiaro: non ci sono dapprima le cose singole intuite dai sensi come il “cappello”, “il libro”, “la mensola”, che poi un misterioso “Sé” metafisico comporrebbe con un “atto intellettuale” secondo le loro

---

<sup>196</sup> C.S. PEIRCE, *Scritti scelti*, cit., p.75. Peirce presentò il saggio il 14 maggio del 1867, cinque mesi prima della lettera di Wright ad Abbot da noi analizzata.

<sup>197</sup> C. SINI, *Il pragmatismo americano*, cit., p.79.

<sup>198</sup> *Letters*, p.127.

relazioni appropriate. In realtà avviene il contrario: c'è una situazione intuita (ovvero inconsapevolmente e immediatamente inferita) già nel suo insieme di relazioni e proprietà costitutive riconosciute attraverso il lavoro della memoria. Da questo quadro d'insieme è poi possibile isolare per astrazione “il cappello”, “il libro”, la “sovrapposizione”, ecc., secondo la differenza stabilita da Wright, e da noi già citata, tra le cognizioni intuitive e le cognizioni astratte. L'articolazione del mondo in oggetti singoli, dunque, è un'astrazione (linguistica, come poi si vedrà) operata sull'unità dell'esperienza. Le relazioni tra gli oggetti, così come le loro proprietà, i loro colori, il loro peso, sono apprese in una comune cooperazione tra i sensi, la memoria, l'immaginazione e l'astrazione. Non c'è alcun sé attivo che fornisce le relazioni dopo che i sensi hanno appreso direttamente le proprietà degli oggetti. Al contrario, sia l'apprensione delle proprietà che quella delle relazioni, che sono comunque per Wright qualcosa di oggettivo e reale, è di tipo “cognitivo” nel senso che sono il risultato dell'operare di quello che P.P. Wiener ha definito “a-priori funzionale”. Quest'ultimo risulta una condizione necessaria affinché proprietà, relazioni, oggetti diventino parte dell'esperienza conscia. E non è possibile, precisava Wright, sciogliere questo intreccio al fine di scendere «down to the *bare, unrelated, data of the senses*, strictly speaking; for this would be to dissolve all the links which bind the sensuous impression to consciousness, and to extrude it from the mind altogether»<sup>199</sup>.

Per Wright, il “che” dell'esperienza, come pensava anche James, non può mai essere indipendente dal “cosa”, dal suo significato cognitivo, dalla concezione umana di quel “dato”. I due momenti non sono separabili, costituendo «due lamine dello stesso segmento di esperienza»<sup>200</sup>. Allo stesso modo anche l'idea di Wright della

---

<sup>199</sup> *Letters*, p.128 (corsivi miei).

<sup>200</sup> S. FRANZESE, *Darwinismo e pragmatismo*, cit., p.190. Cfr. W. JAMES, “Pragmatismo e umanismo”, in ID., *Pragmatismo*, cit., pp.141-160. Sul problema se Wright sostenga o meno l'idea di una “*self-containedness*” del dato empirico o percettivo è nato un dibattito tra E.H. Madden e J.J. Chambliss (E.H. MADDEN, *Chauncey Wright and the foundations*, cit., pp.80-81; J. J. CHAMBLISS, *Chauncey Wright's enduring naturalism*, “*American Quarterly*”, vol.16, n.4, A Mark Twain Issue (Winter, 1964), pp.628-635; E.H. MADDEN, *Chauncey Wright and the concept of the given*, “*Transactions of Charles S. Peirce Society*”, 8 (1972), pp.48-52, ora in *I&L*, pp.166-170). Di questo dibattito condividiamo, come risulta chiaro dalla nostra interpretazione dell'a-priori in Wright, l'idea di Chambliss, secondo cui nella concezione del filosofo di Northampton non ci sarebbe un'autonomia del dato, nel senso che esso non si dà mai a noi se non in relazione con un ordine mnemonico e funzionale a priori che lo riconduce al noto delle relazioni e delle conoscenze depositate in passato. Nello stesso tempo, però, condividiamo anche la precisazione fatta da Madden nella sua replica a Chambliss, per cui, se vogliamo parlare di non-autonomia del dato in Wright dobbiamo però distinguerla dalla posizione assunta sullo stesso punto da Peirce e dagli strumentalisti, la cui concezione è volta a caratterizzare i

nostra capacità di cogliere immediatamente le relazioni e le proprietà oggettive delle cose è un aspetto, come si è già rilevato (*supra*, p.180), condiviso anche da James. Per entrambi, infatti, se due cose sono in una certa relazione o condividono una certa qualità, questa relazione e questa qualità, molto probabilmente, sono sia qualcosa che viene colto da chi osserva, dipendendo in qualche modo soggettivamente dalla percezione, sia qualcosa di oggettivamente condiviso dalle cose stesse. La nostra percezione dunque è in grado di cogliere aspetti oggettivi e non arbitrari delle cose anche se, in ultima analisi, tale percezione è pur sempre relativa al soggetto<sup>201</sup>. Come vedremo nel capitolo 5, questa concezione di Wright, unita ai principi darwiniani di variazione e selezione, risulterà ancor più simile alla nozione di “esperienza pura” che avrebbe sviluppato James in un periodo successivo alla morte di Wright.

Arrivato a questo punto e impostata nel modo che si è detto la sua concezione, Wright non poteva che concludere la sua trattazione nella lettera ad Abbot, dischiudendo (e forse già progettando) la possibilità ipotetica di un’indagine genealogica delle basi originarie della conoscenza:

In accordance with psychological science, we may suppose, with Mill and Bain, that the higher mental faculties are formed by experience, that consciousness is a growth out of such primitive elements, a growth governed by laws of association of contiguity, - and afterwards more and more dependent, through memory, on associations of likeness and unlikeness. Though this theory has not yet shown itself competent to explain all mental phenomena satisfactorily, it has not been shown to be incompetent to this end, and seems to me in all respects a legitimate hypothesis<sup>202</sup>.

Insomma, Wright, pur ribadendo la sua insoddisfazione per le leggi di associazione come unico fondamento di una vera psicologia scientifica, non esclude che queste siano in grado, debitamente corrette e integrate da altri principi, come vedremo, di spiegare la genesi delle nostre facoltà mentali. Ciò che è chiaro, in ogni caso, è che Wright ha identificato come il problema fondamentale della psicologia quello di una comprensione della genesi evolucionistica delle associazioni fondamentali che stanno alla base di quell’ordine intellettuale a-priori fondato sulla facoltà di memoria che interviene in ogni nostra cognizione. In realtà Wright, già nel suo citato saggio su Spencer del 1865, considerava il terreno a priori della nostra conoscenza come una

---

significati percettivi non solo in termini cognitivi (questo è vero al limite solo per il Peirce pre-pragmatista di fine anni '60) ma proprio in termini pragmatici di abiti di risposta, di operazioni manipolatorie di tipo universale-condizionale.

<sup>201</sup> Cfr. S. FRANZESE, *Darwinismo e pragmatismo*, cit., p.190.

<sup>202</sup> *Letters*, pp.128-129.

struttura mobile, diveniente, per una volta d'accordo con il filosofo britannico sulla necessità di guardarlo con un occhio da evoluzionista:

the mind has but one faculty peculiarly its own, and that is memory. The mind is pure memory, but this has various forms. The primordial memory, the intellect, that which is as it were the framework of all the others, - the containing memory, - consists of certain beliefs, the negations of which cannot be conceived, but the particular grounds of which are forgotten. This memory extends back of the individual life, is derived from the experience of the race, and constitutes the innate tendencies and mental powers with which the individual life begins. This sounds like Plato's doctrine, that learning is a kind of reminiscence; but it is in fact pure empiricism. Mind is but a reflex of organism. But the organism has a memory, - a memory of the results of all invariable experiences in the continuous evolution of the race. No empiricist can find any radical fault with this account of innate ideas<sup>203</sup>.

Questa idea, qui riferita a Spencer, ma che anche Darwin, a suo modo, sosteneva già dal tempo dei suoi Taccuini giovanili<sup>204</sup>, è dunque fatta propria anche da Wright, che attraverso di essa poteva porre il problema della genesi della mente umana come il problema chiave di una vera psicologia scientifica. Come vedremo, sarà l'ipotesi di selezione naturale intesa come un'applicazione scientifica del principio di utilità, insieme a una visione "emergentista" del processo evolutivo, a fornire quell'integrazione fondamentale alla base associazionistica della psicologia richiesta da Wright al fine di costruire la sua "psychozoölogy".

### 3.3.5 – La nozione di "causa" e di "oggetto"

Riguardo alla nozione di "causa", Wright si rifaceva, nelle sue riflessioni degli anni '60, alle analisi che di questo tema fornivano Hume e J.S. Mill. Nella sua indagine sul significato del concetto di causa, Hume considerava i modi in cui questa nozione viene verificata o controllata nelle asserzioni che ne fanno uso. La caratteristica comune che emergeva dai differenti modi di mostrare la verità di tali asserzioni forniva, secondo il filosofo scozzese, il significato di questo concetto. In base a ciò, Hume identificava

---

<sup>203</sup> PD, p.59. Questa idea di a-priori inteso come "elemento regolativo mnemonico" che riposa su associazioni originarie della mente fu criticato da Borden Parker Bowne (*Chauncey Wright as a philosopher* (1878), in *I&L*, pp.20-34). Su questa critica, in realtà del tutto fuori luogo, cfr. E.H. MADDEN, *Chauncey Wright and the foundations*, cit., p.125.

<sup>204</sup> Già il 16 agosto 1838, nel Taccuino M (84) Darwin scriveva che «L'origine dell'uomo è ora dimostrata. La metafisica deve prosperare. Colui che comprende il babuino contribuirà alla metafisica più di Locke» (C. DARWIN, *L'espressione delle emozioni*, cit., p.29). Mentre il 4 settembre dello stesso anno scriveva (M, 128): «Platone [...] dice nel *Fedone* che le nostre "idee immaginarie" derivano dall'esistenza anteriore dell'anima, non sono originate dall'esperienza. Leggi scimmie al posto di esistenza anteriore» (ivi, p.42). Si noti, in particolare, il riferimento a Platone, che ha lo stesso senso di quello suggerito da Wright nel brano sopra citato, nonostante Wright, ovviamente, non potesse essere a conoscenza dei Taccuini darwiniani.

questa caratteristica comune nella “congiunzione costante” di due eventi. Ovvero, se un evento, e solo quello, segue a un altro evento in modo costante, tanto da poter dire che essi vanno sempre insieme o sono *costantemente congiunti*, allora, concludeva Hume, possiamo dire che un evento è la *causa* di un altro<sup>205</sup>.

Riguardo a questa definizione di “causa”, Wright, tuttavia, aveva anche ben presente il contro argomento di Thomas Reid: la notte segue sempre il giorno e il giorno segue sempre la notte, tanto che i due eventi possono ben dirsi “congiunti costantemente”, ma nessuno si sognerebbe mai di dire che l’uno è la causa dell’altro o viceversa.

Per rispondere all’obiezione di Reid, Wright, come emergeva dal già citato articolo su *McCosh on intuitions*, correggeva la definizione fornita da Hume con quella elaborata da Mill attraverso l’uso del concetto di “congiunzione incondizionata”<sup>206</sup>. Tale nozione permetteva a Wright di non allontanarsi dall’empirismo di Hume, mostrando che non c’è ragione di ricorrere a concetti metafisici come quello di “necessità” per dar conto dei legami fenomenici descritti dalle leggi scientifiche o delle connessioni “causali” tra i fatti. Così, in riferimento alle asserzioni causali, Wright scriveva che

The copulas *must be* and *cannot be* involve in them universal propositions, though they connect only individual or particular terms. They mean that the truth they predicate is unconditional – is independent of many other facts; that there exists nothing to prevent the thing from being, or being so and so; or that the particular fact does not depend on any conditions which we can suppose from the evidence of experience to be variable<sup>207</sup>.

La nozione di “relazione incondizionata” aggiungeva a quella humeana di “congiunzione costante” tra due eventi, l’idea che, perché si possa parlare di un vincolo causale, noi non possiamo *concepibilmente* supporre l’esistenza di alcuna *condizione* sotto la quale l’“effetto” di tale vincolo non accadrebbe *se* essa si realizzasse. Questa correzione del criterio della “congiunzione costante” attraverso il vincolo, a suo modo “universale” e “necessario”, di “*unconditionalness*” permetteva di parare le critiche di Reid sulla base del fatto che se anche la notte è congiunta costantemente al giorno noi possiamo comunque immaginarci l’esistenza di condizioni sotto le quali il fenomeno non accadrebbe. Ad esempio posso sempre immaginare di

---

<sup>205</sup> Cfr. E. H. MADDEN, *Chauncey Wright*, cit., p.86.

<sup>206</sup> J.S.MILL, *A system of logic. Ratiocinative and inductive*, Longmans, Green, Reader, and Dyer, London 1868<sup>7</sup>, vol.1, book 3, cap. V, §5, pp.375-380.

<sup>207</sup> C. WRIGHT, *McCosh on intuitions*, cit., in *PD*, p.334.

porre uno schermo cosmico tra la terra e il sole che non permetta l'illuminazione del nostro pianeta, gettandolo in una notte perpetua<sup>208</sup>.

Dunque attraverso il concetto di legame “incondizionato”, a dispetto delle critiche non ben mirate di Borden Parker Bowne<sup>209</sup>, Mill e Wright erano in grado di discriminare tra quelle che risultano relazioni “necessarie” o “universali” tra i fenomeni, ovvero relazioni di cui non possiamo supporre condizioni nell'esperienza che impediscano all'effetto di accadere, da relazioni “accidentali” come quelle tra la notte e il giorno.

In tale nozione milliana di causalità è centrale, come si sarà notato, un elemento ipotetico o controfattuale che nel pensiero di Wright assumerà un ruolo di grande importanza, come vedremo già nel prossimo capitolo. Questa caratteristica, ad esempio, è molto evidente nel modo in cui Wright definiva, qualche anno più tardi, un “evento causato”, scrivendo che esso si riferisce a quei tipi di effetti che

[...] though they may have appeared but once in the whole history of the world, yet appear dependent on conjunctions of causes which *would always* be followed by them [...]. Certain “physical constant”, so called, were so determined, and are applied in scientific inference with the same unhesitating confidence as that inspired by the familiarly exemplified and more elementary “laws of nature”, or even by axioms<sup>210</sup>.

Una simile insistenza da parte di Wright su questo elemento “condizionale” o contro-fattuale, che ricorda da vicino il modo in cui Peirce tratta, in generale, il significato dei concetti<sup>211</sup>, la si ritrova, ancor più chiaramente, nel concetto di “oggetto fisico”, per la cui definizione ancora Wright adottava una soluzione proposta da Mill.

---

<sup>208</sup> Cfr. MADDEN, *Chauncey Wright and the foundations*, cit., p.101.

<sup>209</sup> Sulle critiche, spesso fuori luogo, che Bowne conduceva nel suo già citato articolo su *Chauncey Wright as a philosopher*, rimandiamo alla dettagliata analisi di MADDEN, *Chauncey Wright and the foundations*, cit., pp.99-103. Come lo stesso Madden nota, il concetto di legame incondizionato era anche in grado di rispondere alle obiezioni che William James muoveva alla nozione humeana di causalità. Cfr. MADDEN, *Chauncey Wright*, cit., pp.88-89.

<sup>210</sup> *PD*, p.202.

<sup>211</sup> Scrive ad esempio Peirce, riguardo alla possibilità di assimilare la sua dottrina del “realismo scolastico” alla convinzione di tutti i fisici moderni: «For the doctrine of the scholastic realist was that *some*, - not *all*, - generals have an “objective” truth. Now, the main body of physicists hold it to be a real truth that every particle of matter has a component acceleration toward every other equal to a certain fixed quantity multiplied by the unchanging mass of that other, and divided by the square of its distance from that other; and the physicists holds, not only that this happens to be the fact now, but that it will be so, unless some great revolution in the whole constitution of the universe should occur, and further, that *it would be so under all circumstances that might occur*, even if they do not. For he is continually reasoning on that basis, especially in disproving hypotheses» (C.S. PEIRCE, “Preface to ‘My Pragmatism’”, in M.H. FISCH, *Was there a Metaphysical Club*, cit., pp.27-28. Cors.miei). E aggiungeva Peirce, che questa dottrina era sostenuta quasi in modo identico da Abbot.

Qual è il grado di affidabilità dei contenuti della nostra percezione riguardo agli oggetti fisici? Qual è la natura degli oggetti “esterni”? Queste domande, che hanno da sempre impegnato le ricerche dei filosofi, erano anche al centro dell’attenzione delle riflessioni di Wright che, come vedremo, sviluppò dapprima in direzione “milliana” per poi articolarla diversamente negli anni settanta, quando il suo pensiero avrebbe assunto una forma marcatamente darwiniana.

Come sappiamo Wright criticava il realismo ingenuo, o naturale, del senso comune per cui gli oggetti del mondo esterno sarebbero percepiti direttamente, attraverso intuizioni assolute e non derivate, così come essi sono realmente. Questa interpretazione va infatti subito incontro a obiezioni gravissime. In primo luogo ciò che percepiamo dipende dalla natura degli organi sensoriali, per cui un occhio costruito diversamente dal mio vedrà in modo diverso da come vedo io e perciò avrà un’immagine degli oggetti diversa dalla mia. Inoltre tale interpretazione ingenua non può spiegare il fenomeno dell’inganno percettivo in cui a volte i nostri sensi, attraverso illusioni o allucinazioni, ci fanno incorrere<sup>212</sup>.

In realtà, dice Wright, noi non possiamo fare affidamento su alcuna conoscenza diretta o intuizione immediata degli oggetti. I sensi possono sempre ingannarci e il solo modo in cui posso sapere che una percezione o una credenza è illusoria è accettando come *veridica* una percezione o una credenza successiva che corregga il mio primo giudizio percettivo. Ma non è escluso che anche questa seconda percezione sia ugualmente illusoria. Insomma, non possiamo mai sapere di aver avuto una percezione assolutamente vera del nostro oggetto. Per questo, affermava Wright, «we shall try continually to test and correct our beliefs by the particulars of concrete experiences of a kind common to all, when this is possible»<sup>213</sup>. Il vero, infatti, non è che un “tener per vero”, come sapevano bene anche Peirce e James. E «assent to a belief», scriveva Wright ad Abbot, «can be compelled only by other beliefs, in themselves irresistible, and brought to bear on the proposition by the irresistible connection of beliefs or by logical laws»<sup>214</sup>. La differenza tra la scuola filosofica “a-priorista” e quella “dell’esperienza”, è che la prima, diceva Wright, si fonda su tali credenze e leggi

---

<sup>212</sup> Cfr. *PD*, pp.231-232. Inoltre, cfr. C. WRIGHT, *Alden’s Philosophy*, “North American Review”, vol.103, n.212 (Jul., 1866), pp. 262-263.

<sup>213</sup> *Letters*, p.97.

<sup>214</sup> *Letters*, p.130.

ritenendole esistenze eterne e fatti mentali indistruttibili, rifiutandosi *tenacemente* di ascoltare chiunque neghi la loro verità a priori, la seconda invece tenta di spiegare «how the mental facts might be generated as an inductive consequence of the actual orders of concrete, sensible experience, and be made *apodeictic* by the limits in the conceptive faculties, which are also determined by experience»<sup>215</sup>.

Ma Wright era ugualmente scettico nei confronti di quella correzione al realismo ingenuo che è il realismo *rappresentativo*, che ritiene che ciò di cui noi siamo direttamente consapevoli nelle nostre percezioni non è l'oggetto stesso con le sue proprietà, ma le nostre sensazioni di esso, i nostri stati mentali, considerati come il prodotto di una lunga catena causale di eventi che concernono i nostri sensi nel momento in cui veniamo stimolati in un qualche modo da un qualche oggetto esterno. Questo non ci permette di cogliere direttamente l'oggetto così com'è realmente, ma ci permette comunque di inferire qualcosa su di esso, dal momento che le sensazioni di cui siamo direttamente consci, in certo senso, lo “rappresentano”<sup>216</sup>. Ma in qualsiasi modo tali realisti ritengano che l'oggetto noumenico o lo stesso *self* sia rappresentato nelle nostre sensazioni, o come loro effetti in noi, o piuttosto come loro immagini rassomiglianti per quel che concerne le qualità “primarie” di esse, distinte da quelle “soggettive” o “secondarie”, da ciò si sentono legittimati a concludere per l'esistenza esterna dell'oggetto, come una realtà permanente da cui le nostre sensazioni deriverebbero<sup>217</sup>.

Ma come sappiamo (*supra*, §3.2.2), Wright riteneva che tutto ciò che è al di là della nostra esperienza è qualcosa che per noi non esiste, è una “questione chiusa”. Ora, visto che una cosa come un “oggetto fisico” noi non lo osserviamo mai direttamente, essa è certamente una nozione metafisica. Come Wright scriveva ad Abbot, «To say that phenomena are all that exists is to say that, in knowing phenomena, we know all the natures that exist» e, parallelamente, «To affirm the existence of noumena is – at any rate to the positivist – to affirm that something exists of an incognizable nature»<sup>218</sup>. E questo, come sappiamo bene, per Wright non era ammissibile.

---

<sup>215</sup> *Ibidem*.

<sup>216</sup> Cfr. MADDEN, *Chauncey Wright*, cit., p.99. Ovviamente, come nota Madden, ci sono vari indirizzi di questo “realismo rappresentativo”, per l'analisi dei quali rimandiamo al testo citato e ai riferimenti bibliografici ivi suggeriti.

<sup>217</sup> Cfr. *Letters*, p.131.

<sup>218</sup> Wright ad Abbot, 28 ottobre 1867, in *Letters*, p.131.

Se, dunque, per Wright il problema dell'esistenza reale dell'oggetto fisico è una questione chiusa, al di là della possibilità dell'esperienza, allora non si può dire, come fanno i realisti rappresentativi, che l'oggetto fisico sia la *causa* di una sensazione, perché per parlare di cause e di effetti noi dobbiamo esperire i due eventi come costantemente congiunti in modo incondizionato, come sappiamo. Ma nel caso dell'oggetto fisico non possiamo dire che sia causa di alcuna sensazione, dal momento che noi non abbiamo esperienza alcuna di esso. Infine non possiamo neppure affermare che l'oggetto fisico assomigli a una sensazione, sempre per il fatto che non abbiamo mai alcuna esperienza di una tale preteso "oggetto"<sup>219</sup>.

Al realista, dunque, si sostituisce l'idealista soggettivo, per cui gli oggetti sono solamente percepibili come "clusters of sensations", gruppi di sensazioni. Per cui un libro, per l'idealista soggettivo, non è che l'insieme delle sensazioni o degli stati mentali che lo riguardano. "Essere è essere percepito", direbbe Berkeley. Ma anche questa posizione idealista non è esente da problemi, naturalmente. Che ne è dell'oggetto quando non è percepito? L'idealista non può che ammettere la bizzarra idea della sua inesistenza al di fuori delle nostre percezioni attuali, con il suo continuo ingresso e fuoriuscita dall'esistenza in relazione al nostro percepire o meno l'oggetto. Una posizione che non appare proprio del tutto conforme con ciò che il senso comune tenderebbe ad ammettere. Una soluzione di ripiego adottata spesso per superare il problema è quella che ritiene che l'esistenza degli oggetti, quando non percepiti da noi, sia garantita dalla mente del creatore presso il quale essi sono percepiti in modo continuo e ininterrotto. Ma, come obiettava Wright, ammettere un Dio da parte dell'idealista voleva dire violare i presupposti del suo sistema, in quanto Dio è al di là della possibilità di percezione tanto quanto l'oggetto fisico in cui credono i realisti<sup>220</sup>.

Wright, dunque, contestava anche la definizione idealista di oggetto fisico come un gruppo di sensazioni attualmente percepite. E come nel caso della nozione di causa egli riteneva importante ammettere l'importanza del concetto di *possibilità*. Così, di nuovo seguendo Mill e la sua proposta di revisione dell'associazionismo classico, Wright accettava la soluzione formulata da quest'ultimo nell'*Examination*, volta a considerare l'esistenza degli oggetti nei termini di una "permanente possibilità di sensazioni", o, come usava dire Wright, "the permanent possibilities of

---

<sup>219</sup>Cfr. MADDEN, *Chauncey Wright*, cit., pp.100-101.

<sup>220</sup>Cfr. *ivi*, pp.101-102.

phenomena”<sup>221</sup>. Secondo questa concezione, ad esempio, il pianoforte, che è attualmente non percepito mentre io sto lavorando nel soggiorno di casa mia, esiste ugualmente per il fatto che *se* andassi in camera da letto, lo *vedrei*. Esso è una fonte permanente di sensazioni concepibilmente possibili. Mediante questa soluzione non c’è bisogno, come ritenevano gli idealisti, di ridurre l’esistenza dell’oggetto alle percezioni attuali di esso, così come non è necessario ricorrere, d’altra parte, come dicevano i realisti razionalisti alla Abbot, a un “intelletto puro” capace di intuire immediatamente la permanente realtà dell’entità noumenica.

Nel già citato articolo dal titolo *Masson’s recent British philosophy*, Wright precisava che questa concezione può applicarsi anche alle realtà lontane nel tempo, non solo nello spazio. Perciò quando una teoria scientifica come quella dei cosmologi pretende di dire com’era l’universo alle sue origini, ad esempio, non sta facendo altro che immaginare “abduktivamente” cosa avrebbe visto una mente percipiente che si fosse trovata in quel momento a contemplare la nascita del cosmo, per quanto inadatto potesse essere l’ambiente circostante per la sopravvivenza di un corpo animale. Di fronte a tali «self-annihilating thoughts», Wright, però, aggiungeva che «Thought of a state of things in which thought was *impossible* must be very transcendental indeed»<sup>222</sup>. I fatti e le leggi dell’universo di cui parlano gli scienziati, scriveva ancora Wright ad Abbot, non sono altro che «accounts of things seen and heard and weighed and smelt and tasted». Come già sappiamo dalla definizione wrightiana di causa, «They are the orders of invariable and unconditional sequences and coexistences among the sensations of colors and sounds and pressures and odor and savors, none of which

---

<sup>221</sup> *Letters*, p.131. In generale cfr la lettera ad Abbot del 28 ottobre 1867, in *Letters*, pp.130-133, così come l’articolo del novembre 1866 su *Masson’s recent British philosophy*, in *PD*, pp.342-349. La soluzione volta a considerare gli oggetti come «permanent possibilities of sensation» è proposta in J.S. MILL, *An examination of Sir William Hamilton’s philosophy*, Longman, Green, London 1865, pp.190-203; cfr. anche F. RESTAINO, *J.S. Mill e la cultura filosofica britannica*, cit., pp.378-383 e ID., *J.S. Mill e W. Hamilton*, cit., pp.31-35.

<sup>222</sup> *PD*, p.348 (corsivi miei). Come scrive Carlo Sini, il ragionamento abduktivo non è che una «retrocezione del testimone», per cui diciamo che «lo stato di cose che sto osservando [...] è stato prodotto da un altro stato di cose che, se fossi stato presente, avrei constatato svolgersi così e così» (Cfr. C. SINI, *Idoli della conoscenza*, Raffaello Cortina, Milano 2000, p.216). Si veda anche ivi, pp.219-220, dove Sini fa esattamente lo stesso esempio del cosmologo che indaga sul *Big Bang*. Quando lo scienziato dice che l’universo è nato in questo e quel modo, egli è come se dicesse (anche se non lo dice) che «se un centesimo di secondo dopo il *Big Bang* ci fosse stato un osservatorio astronomico come l’abbiamo oggi [...], abitato da scienziati [...] i quali fossero stati lì presenti al *Big Bang*, allora avremmo potuto constatare *che* succedeva appunto quello che noi abbiamo ipotizzato che accadesse, per esempio un centesimo di secondo dopo il *Big Bang*».

could exist without a mind»<sup>223</sup>. Dal momento che questi fatti e queste leggi sono descrizioni di ciò che può solo essere esperito tramite i nostri sensi, un qualche tipo di mente è sempre essenziale per la loro esistenza continuata nel tempo. «What would be those aspects of the heavens which astronomers observe and predict, if no mind were in existence? Nothing surely but a *potentiality*. A statement of what can be seen under given circumstances must surely include the circumstances of the presence of eyes with a mind to see»<sup>224</sup>.

Come si è già notato, il riferimento di Wright all'importanza del concetto di possibilità, di situazioni concepibili o immaginabili, di inferenze ipotetiche colte da una mente interpretante evolvente nel tempo, ricorda da vicino la concezione di Peirce, per il quale

il nocciolo del pragmatismo è questa proposizione: il significato *totale* della predicazione di un concetto intellettuale consiste nell'affermare che [...] sarebbe o non sarebbe vero che in date circostanze esistenziali (o in una data proporzione di esse, prese per come esse capiterebbero nell'esperienza) certi fatti esisterebbero. Detto in modo più semplice, l'intero significato di un predicato intellettuale è che certi tipi di eventi capiterebbero, una volta o l'altra, nel corso dell'esperienza in certi tipi di circostanze esistenziali<sup>225</sup>.

Questa irruzione della “controfattualità” e della “possibilità” nella definizione dei significati degli oggetti dell'esperienza, come si vedrà assumerà un'importanza fondamentale nella filosofia “darwinista” di Wright degli anni settanta.

### 3.3.6 – Wright e il problema della conoscenza: tra Mill e Hamilton

Si è visto nel paragrafo precedente come Wright avesse accettato negli anni sessanta le soluzioni riguardo alle nozioni di “causa” e di “oggetto” proposte da J.S. Mill. Dobbiamo però precisare che Wright, come del resto fece per la dottrina associazionista, non le accettò senza adeguarle al suo pensiero originale.

Wright criticava l'indirizzo fenomenista, che in ultima analisi rimaneva ancora “idealistico”, che Mill aveva dato alla sua dottrina delle “permanenti possibilità di sensazione”. Come sappiamo Mill, nell'*Examination*, proponeva una revisione delle leggi dell'Associazione, aggiungendo alle tre che aveva indicato Hume (somiglianza, contiguità e congiunzione costante) ancora il suo vincolo di “unconditionalness”, come abbiamo visto. Dall'interazione di queste leggi si formavano, secondo Mill, le nostre

---

<sup>223</sup> *Letters*, p.132.

<sup>224</sup> *Letters*, pp.132-133 (corsivi miei).

<sup>225</sup> C.S. PEIRCE, *Scritti scelti*, cit., pp.596-597.

idee sul mondo esterno e la nostra credenza nella sua realtà e autonomia rispetto a noi. Mill, precisiamo, intendeva evitare conclusioni idealistiche, e infatti affermava chiaramente che quando diciamo che un oggetto percepito è esterno a noi e non fa parte dei nostri pensieri, vogliamo dire che «there is in our perceptions something which exists when we are not thinking of it; which existed before we had ever thought of it, and would exist if we were annihilated; and further, that there exist things which we never saw, touched, or otherwise perceived, and things which never have been perceived by man»<sup>226</sup>. Ma se le cose stanno al di là di ogni percezione, che diritto abbiamo di parlarne, se la nostra conoscenza riposa solo sulle nostre percezioni? Per risolvere il problema, senza compromessi con l'intuizionismo, Mill formulava la sua già citata dottrina delle “permanenti possibilità di sensazione” in cui identificava il mondo non solo con le sensazioni esperite attualmente, ma anche con una ben più ampia (o infinita) varietà di possibilità di sensazioni, che comprendono sia quelle di cui abbiamo avuto esperienza in passato sia quelle che non abbiamo mai esperito o che potremmo esperire in circostanze sconosciute a noi. Insomma, i gruppi che formano le possibilità di sensazione sarebbero, secondo la soluzione di Mill, «the fundamental reality in Nature» e la stessa Materia può essere definita «a Permanent Possibility of Sensation»<sup>227</sup>.

In questo modo Mill operava una sostanziale correzione dell'associazionismo “classico” spostando l'attenzione dalle sensazioni attuali a quelle possibili e inoltre, da quelle possibili alla loro permanente possibilità. Non più, dunque, *esse est percipi*, ma piuttosto *esse est percipi posse*.

Come nota Franco Restaino<sup>228</sup>, attraverso questa teoria Mill aveva proposto una soluzione nuova dal punto di vista associazionistico ed empiristico, per quei problemi a cui Hamilton e Mansel, secondo l'autore dell'*Examination*, avevano dato un'interpretazione contraddittoria o inaccettabile. Ma se Mill era riuscito piuttosto bene nella sua *pars destruens* a mettere in luce le contraddizioni insite nelle speculazioni hamiltoniane e manseliane, tuttavia per la parte costruttiva dell'*Examination* non si poteva dire la stessa cosa. In particolare proprio la dottrina

---

<sup>226</sup> J.S. MILL, *An examination*, cit., p.192.

<sup>227</sup> Ivi, p.196, 198. Mill faceva le stesse considerazioni per la realtà della Mente, cui applicava la sua dottrina della «Permanent possibility of feeling», parallela a quella della permanente possibilità di sensazione riguardante la Materia. Cfr. ivi, cap.12, pp.204-213.

<sup>228</sup> F. RESTAINO, *J.S. Mill e W. Hamilton: confronto e crisi di due filosofie*, cit., pp.33-35.

delle “permanenti possibilità di sensazione e di sentire”, attraverso la quale il filosofo britannico voleva restare su un rigoroso terreno empiristico, senza concedere nulla all’intuizionismo, nella sua trattazione è sempre riferita al terreno delle “credenze” in una “realtà esterna” o in un “io interno”, e mai propriamente a quello della “conoscenza”. E a volte Mill, come nota sempre Restaino, sembra dimenticarsene, parlando delle permanenti possibilità di sensazioni come di qualcosa di “oggettivo”, e dunque saltando sul terreno delle “conoscenze”. In questo modo il filosofo britannico lasciava irrisolto, o meglio, eludeva del tutto, il problema filosofico fondamentale del rapporto tra credenza e conoscenza. Come afferma Restaino,

Con questa ambiguità delle sue argomentazioni il problema filosofico relativo al rapporto fra conoscenza (di sensazioni attuali) e credenza (in permanenti possibilità di sensazione) non viene affrontato direttamente ma, in realtà, viene eluso. Giacché, a rigore, il passaggio dalla conoscenza alla credenza si configura necessariamente come un fatto interno alla esperienza del singolo individuo e non offre alcuna garanzia sull’attendibilità degli oggetti della credenza. La difficoltà teorica non risolta da Mill riguarda anche il concetto di conoscenza, ereditato e accettato come qualcosa di valido, non bisognoso di critica; e in realtà proprio l’accettazione acritica di questo presupposto della tradizione empiristica (le sensazioni soli oggetti della conoscenza) si rivela come il punto più debole della speculazione di Mill nel momento in cui egli ritiene di aver costruito originalmente e solidamente su questo stesso presupposto la dottrina delle permanenti possibilità. Tanto gli oggetti della conoscenza quanto quelli della credenza, al limite, sono riducibili alla esperienza privata, alle sensazioni private del singolo individuo<sup>229</sup>.

Questo brano ci permette di comprendere meglio il rapporto di Wright con il pensiero di Mill e di Hamilton. Quello che Wright rimproverava a Mill, era proprio il fatto che il suo fenomenismo, in’ultima analisi, rimaneva ancora all’interno di un contesto troppo idealista. Un problema di cui molto presto si accorse anche James, che proprio da Mill era partito<sup>230</sup>. Al contrario, invece, il merito di Hamilton, come Wright notava, era stato quello, di aver accettato dalle tradizioni avversarie la dottrina della relatività della conoscenza, evitando però nel contempo di rimanere invischiato in posizione idealistiche o sensiste.

Come il filosofo americano scriveva nella sua recensione all’*Examination* del 1866, nonostante la filosofia di Hamilton «retains most of the positions essential to orthodoxy», il suo punto di forza sta nel fatto che essa «appears to adopt from the opponents of his school their strong points, and to reconcile them with the authorized

---

<sup>229</sup> Ivi, pp.34-35.

<sup>230</sup> S. FRANZESE, *Darwinismo e pragmatismo*, cit., pp.165-191.

religious or orthodox philosophy»<sup>231</sup>. In particolare riguardo a Mill e Hamilton, Wright notava che malgrado entrambi riconoscessero in ogni atto di conoscenza la coesistenza di qualcosa di conosciuto con qualcos'altro di sconosciuto, «Mr. Mill, with the idealists, identifies this antithesis with the distinction of the ego and non-ego, the known effect being with him an effect on us by an unknown cause in the non-ego». Hamilton, invece, con la sua teoria della relatività della conoscenza, intende la distinzione in modo diverso, e cioè «That things in themselves as absolutely and necessarily existing or as uncaused cannot be known to us», precisando che, però,

this does not signify, with him, that the objects of knowledge are effects *on us*. On the contrary, he regards the evidence of our immediate cognizance of a non-ego to be quite independent of this doctrine, and by no means inconsistent with it. With Hamilton, the relativity of knowledge does not decide the fact of an immediate knowledge of a non-ego in a phenomenal external world, but only determines the character of this knowledge, as a phenomenal one, relatively, not to the ego, but to the real existence of the external world itself<sup>232</sup>.

Se dunque per Mill il fenomeno si riferisce specificamente a uno stato mentale che implica una qualche causa al di fuori di esso, per Hamilton invece ha un significato più esteso laddove secondo lui «an existence non-ego may be immediately cognizable consistently with the doctrine of the relativity of knowledge, provided this non-ego be phenomenal, that is, necessarily dependent on some other incognizable existence among the real causes of things»<sup>233</sup>. Se insomma la dottrina della relatività della conoscenza implicava che nel processo di conoscenza qualcosa di conosciuto debba coesistere con qualcosa di sconosciuto, Hamilton però non comprendeva la distinzione tra fenomeno e noumeno come coincidente alla distinzione tra io e non-io. La dottrina della relatività della conoscenza, per Hamilton, non significa infatti l'idea che gli oggetti della conoscenza debbano essere dipendenti dalla nostra coscienza. Gli effetti dei noumena, su cui si basa la nostra conoscenza, non devono essere per forza effetti *su di noi*. Le qualità primarie come, ad esempio, l'estensione, diceva Hamilton, sono semplici effetti *dei* noumena. Noi non conosciamo le cose in loro stesse, ma ne conosciamo immediatamente i loro effetti (in generale) tanto quanto conosciamo le nostre proprie sensazioni (o qualità secondarie, come i colori). Dunque la nostra conoscenza del non-ego, sempre inteso come effetto fenomenico, è pari a quella

---

<sup>231</sup> C. WRIGHT, *Mill on Hamilton*, "North American Review", cit., p.251.

<sup>232</sup> Ivi, p.252.

<sup>233</sup> *Ibidem*.

dell'ego fenomenico, e la Materia o la Mente non possono essere conosciuti se non come le cause o i *substrata* dei fenomeni.

È chiaro allora in che senso possiamo dire, ora, che Wright, pur avendo rigettato, nel complesso, la filosofia di Hamilton e le sue speculazioni metafisiche, allo stesso modo ne usasse alcune idee vincenti per correggere l'idealismo di Mill. Egli, infatti, pur considerando la dottrina di Hamilton come un prodotto del vecchio modo metafisico di fare filosofia, nondimeno mutuava dal genio metafisico del filosofo scozzese l'idea che si potesse avere una *conoscenza oggettiva* delle cause e delle relazioni dei fenomeni, pur senza uscire da un contesto empirista e di relatività della conoscenza e pur mostrandosi pienamente d'accordo con Mill sul fatto che si dovesse rigettare l'idea hamiltoniana secondo cui la credenza potesse sorreggersi su una base diversa da quella della conoscenza<sup>234</sup>. Dunque, per Wright, relatività della conoscenza non significa che noi conosciamo solo le nostre sensazioni, gli effetti su di noi di cause sconosciute, come voleva Mill. Noi, infatti, possiamo anche conoscere gli effetti *in generale*, proprio come ammetteva Hamilton. Scrive Wright: «Mr. Mill appears to have overlooked, or else rejected as trivial, a distinction of great consequence in Hamilton's philosophy – the distinction between “*effects on us*” and effects in general [...]. That a knowledge should be of effects and yet not of effects *on us*, does not appear to have occurred to Mr. Mill: but this is briefly Hamilton's doctrine»<sup>235</sup>. Infatti, proseguiva Wright,

Though things do produce effects on us – namely sensations – it is not these that constitute knowledge of things [...]. When Hamilton contends that we know the primary qualities of matter as they exist in things, he does not assert that we know things in themselves – that is, the noumena or things independently of us. We only know them as independent of any affections of us. We know them by affections of themselves on the occasions of their mysterious union with us in our intuitions of them<sup>236</sup>.

Si comprende meglio, ora, attraverso Hamilton, in che senso per Wright noi conosciamo le relazioni e le proprietà delle cose in modo oggettivo, ma nello stesso tempo queste non possono essere conosciute se non nella nostra esperienza sensibile. Ora, se eliminiamo da questo approccio hamiltoniano alla conoscenza quello che

---

<sup>234</sup> Cfr. C. WRIGHT, *Mill on Hamilton*, “North American Review”, cit., p.257.

<sup>235</sup> C. WRIGHT, *Mill on Hamilton*, “The Nation”, cit., p.279.

<sup>236</sup> Ivi., pp.279-280.

Wright chiamava, sulla scorta di Masson, quell'elemento di "passione ontologica"<sup>237</sup> che vedeva al di sotto dei fenomeni l'operare di cause noumeniche sconosciute, possiamo tranquillamente dire che Wright, dopo aver superato il pensiero di Hamilton attraverso Mill e la tradizione dell'empirismo utilitarista inglese, a sua volta cercò di correggere l'idealismo di Mill con la teoria della conoscenza di Hamilton.

Proprio attraverso quest'ultima, depurata debitamente da ogni riferimento a qualsivoglia noumeno e causa invisibile e misteriosa dei fenomeni, Wright aveva potuto criticare le pretese del giovane James al dovere di credere. E, allo stesso modo, avrebbe potuto criticare anche quegli aspetti del suo successivo pragmatismo, se egli fosse vissuto più a lungo, in cui venivano enfatizzati soprattutto gli effetti *su di noi* del credere a un'idea<sup>238</sup>. Fu Peirce, invece, a mostrarsi consapevole della necessità di insistere su quelli che Wright, con Hamilton, chiamava "gli effetti in generale", e fu Peirce che cambiò il nome della sua dottrina in "pragmaticismo" proprio per distinguerla dall'accezione "soggettivista" del pensiero di James, e definendo chiaramente il significato di un'idea come la somma totale di tutti gli effetti concepibilmente generali che l'oggetto di quell'idea ha.

Ma, ancora, se per Wright gli effetti in generale su cui una vera conoscenza doveva riposare erano quelli strettamente concepiti per mezzo delle ipotesi verificabili del metodo scientifico, per Peirce questi effetti potevano anche derivare da ipotesi di generalizzazioni metafisiche, anche se nella consapevolezza che, dal punto di vista di una "laboratory mind", le dimostrazioni della metafisica non sono altro che «moonshine»<sup>239</sup>.

---

<sup>237</sup> Cfr. C. WRIGHT, *Masson's recent British philosophy*, cit., in *PD*, p.344. Sulla "ontological faith" si veda *infra*, cap.5.

<sup>238</sup> In effetti, come nota Wiener, un'analoga osservazione critica a quella di Wright a Mill la fece anche Lovejoy riguardo a un'ambiguità riscontrata nella definizione pragmatista del significato di un'idea in riferimento ai suoi effetti o alle sue conseguenze prevedibili: il significato consiste nelle conseguenze future previste da esso se ritenuto vero (effetti in generale), oppure nelle conseguenze future del credere in esso (effetti su di noi)? Cfr. A.O. LOVEJOY, *The thirteen Pragmatisms*, "Journal of philosophy", V, 1908, pp.5-12, 29-39.

<sup>239</sup> Scrive Peirce in *CP*, 1.7: «Thus, in brief, my philosophy may be described as the attempt of a physicist to make such conjecture as to the constitution of the universe as the methods of science may permit, with the aid of all that has been done by previous philosophers. I shall support my propositions by such arguments as I can. Demonstrative proof is not to be thought of. The demonstrations of the metaphysicians are all moonshine. The best that can be done is to supply a hypothesis, not devoid of all likelihood, in the general line of growth of scientific ideas, and capable of being verified or refuted by future observers».

In ogni caso, sia Wright che Peirce erano accomunati dal fatto di insistere entrambi sul carattere generale e intersoggettivo, pubblico, della conoscenza, volto ad accumulare un sapere condiviso o condivisibile da tutti. Come Wright scriveva nella sua recensione al commento di Peirce all'edizione Fraser delle opere di Berkeley, mostrandosi d'accordo con l'autore,

The realistic schoolmen were not such dolts as to contend for an incognizable reality beyond any powers we have for apprehending it, nor for the existence of universals as the objects of general conceptions existing outside of the mind. They only contended (against the skeptical or nominalistic tendency) that reality, or the truth of things, depends on something besides the actual courses of experience in individual minds, or is independent of differences and accidents in these; and that truth is not determined by the conventions of language, or by what men choose to mean by their words. So far from being the reality commonly supposed – that is to say, the vivid, actual, present contact with things – the reality of the realists was the final upshot of experience, the general agreement in all experience [...]. The faith of the realists (for theirs was a philosophy of faith) was that this result of all men's experience would contain agreements not dependent on the laws and usage of language, but on truths which determine these laws and usages. *Modern science affords ample evidence of the justness of this position*<sup>240</sup>.

Dunque, Wright, non mostra affatto di essere contrario alla visione realista di Peirce, o per lo meno alla nozione di “verità” o “realtà” intese come il risultato sempre da raggiungersi e da costruirsi, della ricerca collettiva fondata sul metodo scientifico. Semmai tendeva, da un lato, a tener separata la capacità del metodo scientifico di metter capo a un edificio di conoscenze vere e reali, compatibilmente con la dottrina della relatività della conoscenza umana e del suo essere sempre esposta alla possibilità del fallimento, dalle sue possibili commistioni con qualsiasi credenza religiosa, metafisica, teleologica, compresa la «filosofia della fede» del realista secondo cui, *in the long run*, «la cosa reale conduce con l'ultima opinione su di essa», così come la verità<sup>241</sup>. D'altro lato, ancora, affiancava alla utile tendenza realista degli scienziati, anche la funzione preziosa dello spirito scettico e nominalista, che è essenziale per l'impresa scientifica come sano contrappeso, non tanto alla fede in sé dei realisti,

---

<sup>240</sup> C. WRIGHT, *Mr. Charles S. Peirce's review of Berkeley*, “The Nation”, vol. 13, no. 335 (November 30, 1871), p. 355 (corsivi miei).

<sup>241</sup> C.S. PEIRCE, *Writings of Charles Sanders Peirce. A chronological edition*, a cura del Peirce Edition Project, Indiana University Press, Bloomington 1982-1996, vol.2, p.440). Come si sa, per Peirce la logica si cementa in un principio etico e sociale. Come scrive Fabbrichesi, per questo filosofo «il supremo interesse che ci guida [...] non ci dispone di certezze, ma di speranze: la speranza che la comunità perduri e garantisca le mie inferenze al di là di ogni limite assegnabile, che sia testimone in ogni momento della verità complessiva delle mie scelte, che la realtà risulti vera nell'opinione finale. Ma questo è chiaramente un rinvio teleologico, di ispirazione etica (e anche religiosa, a ben vedere)» (R. FABBRICHESI, *Immaginazione e ipotesi*, cit., p.144).

anch'essa essenziale, quanto alla tendenza a una sua deriva dogmatica e troppo conservatrice:

The results of modern science, the establishment of a great body of undisputed truths, the questions settled beyond debate, may be testimony in favor of the realistic schoolmen; but this settlement was the work, so far as it depended on the impulse of philosophy, of the nominalistic or sceptical tendencies of modern thought, which has put itself in opposition, not to the faith of the realists, as Mr. Peirce understand them, but to their conservatism and dogmatism, to their desire to agree with authority – that admirable devotion of theirs<sup>242</sup>.

In fondo, l'aspirazione di Wright, come egli scriveva ad Abbot nel 1869, era quello di veder realizzata una filosofia positiva che, in qualche modo, fosse comprensiva dell'intero edificio della scienza moderna, essendo qualcosa di più del corpo stesso delle scienze: «It must be a system of the universal methods, hypotheses, and principles which are founded on them, and if not a universal science, in an absolute sense, yet must be coextensive with actual knowledge, and exhibit the consilience of the sciences»<sup>243</sup>. Ma questo non significava per Wright che il positivismo, come il vecchio ateismo, intendesse rigettare lo spirito religioso. Infatti,

It is rather constrained – not for itself, but through the earnest practical characters of many of its disciples – to yield some worthy object to religious devotion, which they think they find in the interests of humanity. But this is an affair of character, not of intelligence. If you define the end of philosophy to be the attainment of religious objects and truths, then positivism is no philosophy. The religion of positivism is no part of its philosophy, but is only a religion which consists with its rigid methods and restraints. Mr. Mill maintains that such a religion is not only possible, but has actually controlled the lives and formed the characters of men of this way of thinking.

Dunque, se vogliamo, si potrebbe dire con Wiener che Wright in fondo, a differenza di Peirce o di Abbot, non volesse farsi influenzare da questo “spirito religioso” devoto agli interessi dell'umanità, che, al contrario, condusse il primo alla sua idea dell'“Amore evolutivo” e il secondo a fondare una nuova chiesa sulla base della sua “teologia scientifica”. Wright intendeva invece mantenersi coerente al suo ideale (o potremmo dire, alla sua *fede*) orientato alla neutralità della scienza e a una filosofia rigorosamente “scientifica”<sup>244</sup>.

---

<sup>242</sup> Ivi, p. 356.

<sup>243</sup> Wright ad Abbot, 10 feb.1869, in *Letters*, p.141. L'uso della parola “*consilience*” ricorda chiaramente la terminologia di Whewell, di cui Wright, come si sa, era un ammiratore.

<sup>244</sup> Cfr. WIENER, *Evolution*, cit., pp.47-48.