

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI «L'ORIENTALE»
DIPARTIMENTO DI SCIENZE UMANE E SOCIALI

STUDI FILOSOFICI

XXXVIII 2015



BIBLIOPOLIS

STUDI FILOSOFICI XXXVIII 2015

DIRETTORE RESPONSABILE: Alberto Postigliola

COMITATO DIRETTIVO: Lorenzo Bianchi, Rossella Bonito Oliva, Biagio de Giovanni, Maria Donzelli, Giampiero Moretti

COMITATO SCIENTIFICO: Carmela Baffioni, Mauro Bergonzi, Giuseppe Cataldi, Amedeo Di Maio, Roberto Esposito, Stefano Gensini, Girolamo Imbruglia, Francesca Izzo, Giuseppe Landolfi Petrone, Giacomo Marramao, Arturo Martone, Luigi Mascilli Migliorini, Antonio Rainone, Giulio Raio, Luigi Stanzione, Elena Tavani, Massimo Terni, Maurizio Torrini. – *Membri stranieri*: Bronislaw Baczko (Genève), Charles Burnett (London), Clive Cazeaux (Cardiff), Michel Delon (Paris), Jean Ferrari (Dijon), Daniel Fulda (Halle (Saale)), Pierre Guenancia (Dijon), Ute Guzzoni (Freiburg), Catherine Larrère (Paris), Jean Mondot (Bordeaux), Maria-Cristina Pitassi (Genève), Jean Starobinski (Genève), Jürgen Trabant (Berlin, Bremen)

REDATTORE CAPO: Antonella Sannino

REDAZIONE: Pasquale Arfé, Viola Carofalo, Nicoletta de Scisciolo, Elisabetta Mastrogiacomo, Tiziana Pangrazi, Mariassunta Picardi, Mara Springer, Alessandro Stavru

I contributi proposti per la pubblicazione vanno inviati, con un *abstract* in inglese e con cinque parole chiave, sempre in inglese, contestualmente al Direttore responsabile (a.postigliola@tiscali.it) e al Redattore capo (asannino@unior.it), in duplice copia, di cui una rigorosamente anonima e senza riferimenti bibliografici personali al fine di sottoporla alla doppia procedura di *blind peer review*.

La Direzione di *Studi Filosofici* ha sede presso l'Università degli Studi di Napoli «L'Orientale», Dipartimento di Scienze Umane e Sociali, Pal. Giusso, Largo San Giovanni Maggiore, 30 – 80134 Napoli

L'Amministrazione di *Studi Filosofici* ha sede presso la casa editrice «Bibliopolis, edizioni di filosofia e scienze», Via Arangio Ruiz, 83 – 80122 Napoli
Telef. 081/664606 – fax 081/7616273

Internet sito: www.bibliopolis.it – e-mail: info@bibliopolis.it

La Rivista è altresì disponibile all'indirizzo <http://digital.casalini.it/bibliopolis>
Studi Filosofici ha periodicità annuale

Abbonamenti: cartaceo € 30,00; cartaceo + on-line per utenze private € 40,00
per utenze istituzionali € 60,00

Autorizzazione del Tribunale n. 2402 del 25-6-1980

SOMMARIO

SAGGI

| | |
|--|-----|
| ENRICO NUZZO, <i>Le figure metaforiche nel linguaggio dei Pre-socratici</i> | 9 |
| DAGMAR GOTTSCHALL, <i>Meister Eckhart in frammenti. Il problema dei trattati pseudo-eckhartiani</i> | 39 |
| ANNARITA ANGELINI, <i>L'ingenium dell'artista tra Leonardo e Bruno</i> | 61 |
| STEFANO GENSINI, <i>Locutio in hominis fabrica: Girolamo Fabrici of Acquapendente (1533-1619)</i> | 83 |
| LORENZO BIANCHI, <i>Bayle à part entière : le rôle de la correspondance</i> | 105 |
| ESZTER KOVÁCS, « <i>Quand on se consacre à l'art de critiquer</i> ». <i>Réflexions de Montesquieu sur la critique</i> | 123 |
| CÉLINE SPECTOR, <i>L'insoutenable légèreté de l'être. Les errances de la conscience dans les Rêveries du promeneur solitaire</i> | 139 |
| CHARLES VINCENT, <i>Ecrire ou agir ? Un dilemme du vieux Diderot</i> | 157 |
| ROSSELLA BONITO OLIVA, <i>Un percorso italiano tra rovine e tracce oniriche</i> | 169 |
| GIUSEPPE D'ALESSANDRO, <i>La storia in Kant tra mondo sensibile e mondo intelligibile: pragmatismo, sistema e libertà</i> | 183 |
| BRUNO ACCARINO, <i>Uomo/animale: fisiologia della grazia? A partire da Heinrich von Kleist</i> | 205 |

| | |
|--|-----|
| MATTEO BONIFACIO, <i>John Yolton e la Way of Ideas</i> | 225 |
| JACOPO D'ALONZO, <i>Quel che resta di Saussure. La critica alla linguistica nei primi scritti di Giorgio Agamben</i> | 245 |
| NOTE, INTERVENTI, RECENSIONI | |
| ANIELLO FIOCCOLA - SILVANA CIUNZO, <i>Tra religione e filosofia: il paradigma medievale</i> | 271 |
| MATTEO GRASSO, <i>Storia di una controversia filosofica</i> | 283 |
| RENATO PASTA, <i>Tradizione e Rivoluzione</i> | 287 |
| DENISE VINCENTI, <i>A proposito dell'appercezione</i> | 293 |
| INDIRIZZI DEGLI AUTORI | 299 |

MATTEO BONIFACIO

JOHN YOLTON E LA *WAY OF IDEAS*

Abstract

The paper focuses on the *way of ideas*, namely early modern theories of ideas. This expression, dating back to the 17th century, was popularized by John W. Yolton (1921–2005), who also suggested an alternative interpretation of this tradition, aiming to refute the standard interpretation of the way of ideas. Whilst according to the standard interpretation the perceiver cannot know the external world directly, in so far as ideas cover it like a veil, according to Yolton's interpretation in the philosophy of ideas the word 'idea' referred to the cognitive contents of awareness; consequently, the theories of ideas are close to direct realism. This paper analyzes Yolton's reading of the way of ideas and points out that almost all those who accept the usage of this historiographical category have not only discarded Yolton's courageous interpretation but they also mean the way of ideas in a representationalist sense.

Keywords

Yolton - Locke - Realism - Representationalism - Idea

1. *La filosofia delle idee tra Way of Ideas e Ideal System*

Tra le molte polemiche che insorsero intorno all'*Essay concerning Human Understanding* all'indomani della sua pubblicazione, nella diocesi di Worcester, situata nella provincia di Canterbury, si formò un fronte di opposizione alle idee lockiane, capeggiato dal vescovo Edward Stillingfleet (1635–1699), il quale passò al secolo non solo per essere stato uno dei critici più severi di Locke, ma perché le sue obiezioni indussero lo stesso Locke a rimettere mano alle proprie idee.

Commentando il capitolo dell'*Essay*, in cui Locke arrivava ad attribuire al soggetto la facoltà di formare da sé l'idea di una sostanza spirituale (II, XXIII, 15), Stillingfleet annotava polemicamente che:

La maggior parte degli uomini seguendo questa *way of ideas* può giungere alla conclusione che è possibile che le cose stiano in un modo o nell'altro, ma è impossibile per noi, partendo dalle nostre idee, determinare quale sia il modo vero¹.

È noto che le obiezioni sollevate dal vescovo di Worcester erano dettate dal timore che la teoria delle idee contenuta nell'*Essay* potesse compromettere l'ortodossia religiosa. Tuttavia, ancorché nei panni del *defensor fidei*, Stillingfleet riusciva a mettere in luce l'aspetto più problematico della *way of ideas* – secondo l'espressione coniata dallo stesso Stillingfleet: se si afferma che il soggetto conosce immediatamente le proprie rappresentazioni mentali, le idee, e per mezzo di queste il mondo esterno, allora la conoscenza perde il suo carattere reale e oggettivo².

La locuzione *way of ideas*, dopo un periodo di modesta diffusione tra il Sei e il Settecento, scomparve dal dibattito filosofico, per essere sostituita da un'altra, introdotta da Thomas Reid. Quest'ultimo, infatti, riteneva che le teorie delle idee della filosofia moderna – grosso modo da Descartes a Hume – costituissero tutte espressioni più o meno riuscite di una maniera particolare di concepire il rapporto tra il soggetto e il suo mondo, che egli qualificava genericamente come *ideal system*. A dispetto dell'indubbio successo dell'interpretazione reidiana – assai maggiore di quella del suo predecessore nella 'lotta' contro la filosofia delle idee – la storiografia filosofica ha evidentemente prediletto la formula di Stillingfleet per riferirsi alle teorie filosofiche che si incentrano intorno al concetto di *idea*, e che procedono pertanto sulla *way of ideas*. Questa tendenza si è affermata all'incirca verso la metà del Novecento grazie alla pubblicazione di un volume che ha segnato la storiografia filosofica: si tratta di *John Locke and the Way of Ideas* pubblicato nel 1956 da John W. Yolton, allora professore di filosofia alla Princeton University, il cui intento era di presentare le reazioni dei contemporanei di Locke alle posizioni gnoseologiche e metafisiche sostenute nell'*Essay concerning Human Understanding*.

Nella storiografia contemporanea la categoria *way of ideas* non viene riferita soltanto alla teoria delle idee lockiana. Al contrario, la *way of*

¹ E. STILLINGFLEET, *A Discourse in Vindication of the Doctrine of the Trinity*, London, Henry Mortlock 1697, pp. 242-243.

² Va ricordato che la locuzione *way of ideas* ricorre anche negli scritti del prete cattolico e filosofo aristotelico John Sergeant (1623-1707 o 1710). Cfr. J. SERGEANT, *Trans-natural Philosophy or Metaphysics*, London, John Sergeant 1700, §§ XII, XIII, XVIII.

ideas indica quell'atteggiamento nei confronti del problema della conoscenza che si è affermato nei decenni che separano Descartes da Hume. In questo periodo, infatti, si assiste alla progressiva affermazione di una nuova accezione, tipicamente moderna, del concetto di *idea*: se nel pensiero medievale le idee erano gli oggetti che Dio contemplava nel proprio intelletto nell'atto della creazione, a partire da Descartes l'*idea* diviene l'oggetto e il contenuto del pensiero umano per eccellenza. Essa perde, per un verso, la natura archetipica – che aveva ereditato dall'accezione platonica – e guadagna, dall'altro, una dimensione interamente psicologica. Secondo la definizione di Locke, ma in tutta la *way of ideas*, il termine 'idea' è «il più appropriato a stare per tutto ciò che è oggetto della nostra intelligenza quando pensiamo»³.

Questa nuova accezione del termine idea introduceva nel dibattito filosofico una serie di nuovi problemi, non esclusivamente terminologici. Tant'è che se nella *Logique* di Port-Royal Arnauld e Nicole affermavano che «la parola idea è tra quelle tanto chiare che è impossibile spiegarle ricorrendo ad altre, in quanto non ce ne sono di più chiare e di più semplici»⁴, da allora la storiografia filosofica si è interrogata incessantemente su quale potesse essere il significato proprio di quel termine apparentemente così elementare. Il fitto e secolare dibattito ha portato all'elaborazione di due interpretazioni alternative. Secondo le letture più convenzionali l'*idea* è una entità intelligibile che ha il compito di rappresentare gli oggetti esterni nella mente. Assumendo quest'accezione di *idea*, il problema tipicamente moderno concernente la validità della conoscenza nella *way of ideas* è destinato a rimanere insoluto: se le idee sono oggetti distinti sia dalla mente che rappresenta, sia dall'oggetto rappresentato, allora il soggetto può vantare soltanto una conoscenza *indiretta* della realtà. Infatti buona parte della storiografia contemporanea ascrive le teorie delle idee della prima modernità al *realismo indiretto*, ovvero a quella prospettiva gnoseologica secondo cui il mondo sensibile può essere conosciuto dal soggetto soltanto attraverso *rappresentazioni* mentali – da qui il termine *rappresentazionalismo* – denominate dai filosofi moderni *idee di sensazione* e da quelli contemporanei *sense-data*. Sicché la conoscenza

³ J. LOCKE, *Saggio sull'intelligenza umana* I, 1, 8, trad. it. a cura di C. Pellizzi - G. Farina, Roma-Bari, Laterza 2011 (ed. orig. London 1690).

⁴ A. ARNAULD - P. NICOLE, *Logica o arte di pensare*, in *Grammatica e Logica di Port-Royal*, trad. it. a cura di R. Simone, Roma, Ubaldini 1969, p. 108 (ed. orig. Paris 1662).

è autentica a condizione che le idee rappresentino fedelmente gli oggetti esterni, ma se la realtà è posta oltre il cosiddetto ‘velo delle idee’, allora il soggetto non può determinare l’adeguatezza delle proprie rappresentazioni – come aveva notato in qualche misura già Stillingfleet – e quindi è destinato a cadere vittima dello scetticismo.

Tuttavia, la validità di questo paradigma rappresentazionalistico è stata messa in discussione proprio da Yolton in *Perceptual Acquaintance from Descartes to Reid* (1984). La lettura tradizionale della *way of ideas*, secondo cui l’idea ostacolerebbe l’accesso diretto alla realtà, riposa secondo Yolton su un pregiudizio storiografico le cui origini sono da ricercare proprio in quel primo ‘storico’ della *filosofia delle idee* che fu Thomas Reid. Negli *Essays on the Intellectual Powers of Man* (1785) il filosofo scozzese criticava severamente le posizioni dei sostenitori della «teoria delle *idee* o delle *immagini delle cose nella mente*»⁵. L’atteggiamento polemico di Reid era dettato dall’esigenza di contrapporre agli errori dei suoi contemporanei una nuova maniera di guardare alla conoscenza, orientata nel senso di un realismo diretto, a tratti ingenuo. Sebbene non fondato su un’analisi meticolosa dei testi, e tantomeno su un esame imparziale, il giudizio di Reid ha condizionato e continua a condizionare una parte assai consistente della letteratura sul tema. Per Reid l’*idea* è un *tertium quid* – distinto tanto dalla mente quanto dall’oggetto esterno – frutto della fervida immaginazione dei filosofi; infatti, se «un uomo semplice, senza studi di filosofia» accettasse la teoria delle idee, sarebbe «trasportato in un nuovo mondo dove ogni cosa che vede, gusta o tocca è un’idea, cioè un essere fugace, che può fare sorgere dal nulla o distruggere in un batter d’occhi»⁶. Com’è noto, per evitare queste derive scettiche Reid ha ricusato l’*ideal system* in favore di una teoria della conoscenza diretta in sintonia con il *sensu comune*. E seguendo le orme di Reid, la storiografia contemporanea tende giustamente a presentare la teoria delle idee e la teoria del senso comune come due soluzioni antitetico ai problemi derivanti dalla conoscenza sensibile: la prima descrive il processo conoscitivo in termini *rappresentativi*, nella misura in cui le idee rappresentano, ovvero *rendono presente* alla mente gli oggetti esterni; la seconda difende

⁵ TH. REID, *The Correspondence of Thomas Reid*, a cura di Paul Wood, Edinburgh, Edinburgh University Press 2002, p. 211.

⁶ TH. REID, *Essays on the Intellectual Powers of Man*, Edinburgh, 1785; trad. it.: *Saggi sui poteri intellettuali dell’uomo*, in *Ricerca sulla mente umana e altri scritti*, a cura di A. Santucci, Torino, Utet 1975, p. 436.

un approccio *presentativo*, ovvero gli oggetti sono conosciuti direttamente dal soggetto senza l'ausilio di entità intermedie. Cionondimeno, secondo Yolton, la contrapposizione tra questi due modelli gnoseologici è infondata e deriva dall'aver frainteso il significato con cui il concetto di *idea* si è imposto nella *way of ideas*.

In *Perceptual Acquaintance from Descartes to Reid* Yolton ricostruisce la storia della *way of ideas* con l'intento di offrire una soluzione diversa al problema del rappresentazionalismo: «a un esame più attento, gli scritti di Locke, di Descartes e dei suoi seguaci, e anche di molti altri autori dell'Inghilterra del XVIII secolo fino a Reid, rivelano altri caratteri delle idee e della conoscenza sensibile, al punto da suggerire un'interpretazione alternativa di quei testi»⁷. Dopo aver canonizzato l'etichetta storiografica della *way of ideas*, Yolton ha cercato di riscattare la filosofia delle idee e di scagionarla dall'accusa di scetticismo proprio ridefinendo lo stesso concetto di *idea* che vi sta alla base. Dunque, a differenza della maggioranza degli interpreti, Yolton crede che il triangolo rappresentativo che si istituisce tra il soggetto, le idee (come contenuti mentali) e l'oggetto nelle teorie della conoscenza moderne e contemporanee sia un modello fallimentare. Nella sua «interpretazione alternativa» la *way of ideas* non ha concepito le idee come «enti terzi» o «oggetti rappresentativi», ma come «contenuti cognitivi della coscienza (*cognitive contents of awareness*)»⁸: il termine *idea* indica il *côté* psicologico dell'atto di percezione, dal quale non è ontologicamente distinto. I limiti storiografici di questa interpretazione del concetto di *idea* saranno evidenziati più avanti, allorché saranno stati ripercorsi i momenti salienti che segnano dal punto di vista di Yolton il progressivo avvicinamento della *way of ideas* al *realismo diretto*, ovvero a un atteggiamento gnoseologico che non prevede elementi intermedi tra il soggetto e la realtà esterna.

2. Dal realismo rappresentativo al realismo diretto

La *Terza Meditazione* di Descartes rappresenta l'atto di nascita della *way of ideas*: da un lato, ha inaugurato quell'atteggiamento gnoseolo-

⁷ J.W. YOLTON, *Perceptual Acquaintance from Descartes to Reid*, Minneapolis, University of Minnesota Press-Oxford, Blackwell 1984, p. 5.

⁸ J.W. YOLTON, *Phenomenology and Pragmatism*, in «Philosophical Books», 1981, XXII/3, p. 130.

gico, proprio della modernità, in virtù del quale il problema della conoscenza è affrontato *a parte subiecti* analizzando i contenuti mentali che il soggetto rinviene introspektivamente nella propria mente; dall'altro, ha lasciato in eredità alla *way of ideas* l'arduo compito di trovare una definizione univoca del concetto di *idea*, di cui Descartes, al contrario, si era servito con una certa ambiguità⁹. E secondo Yolton è proprio l'acceso dibattito intercorso tra Nicolas de Malebranche e Antoine Arnauld intorno al concetto cartesiano di *idea* a rivelarsi estremamente utile per la comprensione non soltanto della ricezione della teoria della conoscenza cartesiana, ma anche dello sviluppo generale della *way of ideas*. Secondo Malebranche, le *idee* sono entità ontologicamente distinte dall'atto di percezione, mentre per Arnauld esse coincidono con le percezioni stesse. Per sottolineare la differenza delle idee dall'atto percettivo (secondo il modello avanzato da Malebranche) Yolton ha proposto di parlare di *idee-oggetti*; nel caso di una loro coincidenza (secondo il modello di Arnauld), invece, di *idee-percezioni*.

Dal punto di vista di Malebranche il processo conoscitivo richiede una intima unione tra l'anima e l'oggetto da conoscere, il soggetto potrebbe vantare una conoscenza diretta della realtà soltanto se la sua anima fosse in grado di abbandonare il corpo per contemplare da vicino gli oggetti materiali. Ma l'anima potrà essere liberata dal corpo solo dopo la morte; dunque Malebranche individua nell'*idea* «l'oggetto immediato, o il più vicino all'intelletto quando percepisce qualche oggetto»¹⁰. Le idee per Malebranche sono esseri reali di natura spirituale differenti gli uni dagli altri, giacché rappresentano cose del tutto diverse¹¹. In altri termini le idee sono *êtres représentatifs*: questa formula sintetizza i due caratteri fondamentali della nozione di *idea* secondo Malebranche, ovvero l'autonomia dalla mente del soggetto e la capacità rappresentativa; tuttavia,

⁹ Com'è noto, Descartes riteneva che la realtà delle idee propriamente intese potesse essere *formale* oppure *obiettiva*. La prima è quella che si riconosce loro in quanto modificazioni del pensiero – tant'è che, prescindendo dal contenuto rappresentativo, non v'è nessuna differenza tra le diverse idee che popolano la mente degli uomini. La seconda, invece, concerne il contenuto (l'*obiectum*) rappresentato dalle idee e da questo punto di vista le idee sono tutte differenti tra loro.

¹⁰ N. MALEBRANCHE, *La ricerca della verità*, trad. it. a cura di M. GARIN, introd. di E. GARIN con un saggio di E. SCRIBANO, Roma-Bari, Laterza 2007, p. 297 (ed. orig. Paris 1674-1675).

¹¹ Cfr. Ivi, p. 304.

in seguito alle obiezioni sollevate da Arnauld e da Locke, Malebranche preferì eliminare questa espressione nell'ultima edizione della *Recherche*¹². Le idee, in quanto esseri rappresentativi, assolvono a una duplice funzione: in primo luogo, le idee rappresentano in modo eminente gli esseri creati nell'intelletto divino; in secondo luogo, consentono agli uomini di conoscere gli oggetti materiali.

L'aver assunto il concetto di *idea* nella sua accezione ontologica, che si richiamava alla tradizione platonico-agostiniana, consentiva a Malebranche di sostenere il dualismo delle sostanze anche sul piano della conoscenza. Infatti egli scomponeva la percezione nei suoi due elementi costitutivi: la sensazione (*sentiment*) e l'idea pura. La sensazione «è una modificazione della nostra anima in rapporto a ciò che accade nel corpo a cui è unita»¹³, la cui causa *vera*, non già quella occasionale, è Dio stesso¹⁴; invece, l'*idea pura* è il modello ideale di un oggetto sensibile. Dunque una percezione si verifica non appena il soggetto avverte una sensazione e nel contempo vede un'idea nell'intelletto divino: questa attività di sintesi è compiuta da Dio¹⁵. Il contenuto della percezione e l'atto percettivo appartengono a due sfere distinte: trascendente, il primo, e immanente, il secondo. Ma proprio contro la scissione tra l'atto del sentire e il suo contenuto si dirigevano le critiche di Arnauld.

Secondo Arnauld la teoria delle idee di Malebranche si fondava su un grossolano errore di interpretazione della lettera cartesiana. Arnauld scorgeva nelle premesse dell'argomentazione malebranchiana un errore di fondo relativo alla maniera di intendere il termine cartesiano *presenza*: «la parola *presenza* – notava Arnauld – significa *presenza locale* rispetto ai corpi, e *presenza obiettiva* rispetto agli spiriti»¹⁶. Malebranche aveva invece trascurato questa distinzione, intendendo con *presenza* la sola *presenza locale*: poiché la mente e il sole non possono essere fisicamente vicini l'una all'altro – né la mente può avvicinarsi al corpo, né il sole può entrare nella mente –, è necessario introdurre un'entità di natura esclusivamente intelligibile che consenta al soggetto di conoscere l'oggetto

¹² Cfr. N. MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité*, Paris, André Pralard 1678, p. 199.

¹³ N. MALEBRANCHE, *La ricerca della verità*, cit., p. 101.

¹⁴ Cfr. Ivi, p. 595.

¹⁵ Cfr. Ivi, p. 320.

¹⁶ A. ARNAULD, *Des vraies et des fausses idées*, Paris, Fayard 1986, p. 69 (ed. orig. Paris 1683).

esterno. Ma questo ragionamento, apparentemente valido, si rivelava fallace non appena si introduceva la seconda accezione del termine *presenza*. Descartes, invitato dai suoi interlocutori a ritornare sulla realtà obiettiva dell'idea, aveva precisato: «io parlo dell'idea che non è mai fuori dell'intelletto, e riguardo alla quale *essere oggettivamente* non significa altro che essere nell'intelletto nel modo in cui gli oggetti sogliono esservi»¹⁷. Indubbiamente è una formulazione infelice, ma l'Oratoriano aveva sfruttato questa ambiguità per intendere l'espressione 'essere nell'intelletto' in termini spaziali, e non cognitivi, avvalorando così la necessità di introdurre un intermediario tra il soggetto e l'oggetto. Per Arnauld – che si rivela almeno sotto questo rispetto un esegeta più fedele del suo avversario – la presenza degli oggetti nell'intelletto è solo una presenza *obiettiva*, e mai *locale*.

Per chiarire la nozione di realtà obiettiva Arnauld riproponeva una definizione cartesiana:

io dico che una cosa è *obiettivamente* nel mio spirito, quando io la conosco. Quando io conosco il sole, un quadrato, un suono: il sole, il quadrato, il suono sono obiettivamente nel mio spirito, cioè sono nel modo in cui essi sogliono essere quando non sono fuori dal mio spirito¹⁸.

Ma a differenza da quanto sostenuto da Malebranche, affermare «l'idea del sole è il sole stesso, mentre esso è obiettivamente nel mio spirito»¹⁹ non significa supporre che il sole sia materialmente presente nella mente, ma vuol dire, al contrario, che il sole è «nel mio spirito intelligibilmente» (*intelligiblement*)²⁰. In altri termini, l'idea del sole secondo Arnauld, pur rappresentando il sole che splende nel cielo, non è una entità ontologicamente distinta da quella stella nella misura in cui coincide con l'atto stesso della percezione. Ancorché Arnauld abbia preso le distanze da Malebranche e dalla sua concezione ontologica dell'*idea*, non è tuttavia riuscito a sostenere in modo deciso un approccio diretto alla realtà – infatti ricorre ancora al lessico rappresentazionista; per questo mo-

¹⁷ R. DESCARTES, *Meditazioni metafisiche*, in *Opere filosofiche*, trad. it. a cura di E. GARIN, Roma-Bari, Laterza 2009, vol. II, p. 99 (ed. orig. Paris 1683).

¹⁸ A. ARNAULD, *Des vraies et des fausses idées*, cit., p. 44.

¹⁹ *Ivi*, p. 46.

²⁰ *Ibid.*

tivo Yolton ascrive la posizione arnauldiana alla corrente del *realismo rappresentativo*.

Il dibattito tra Arnauld e Malebranche segna un momento decisivo all'interno della storia della filosofia delle idee. Le idee intese ora come esseri rappresentativi (Malebranche), ora come atti percettivi (Arnauld) non testimoniano soltanto l'ampiezza dello spettro semantico del concetto di *idea*, ma determinano anche due diverse prospettive gnoseologiche – ancorché entrambe maturate entro la medesima tradizione cartesiana – dalle quali osservare la filosofia delle idee. La teoria di Malebranche, sgravata dalle sue implicazioni teologiche, apre al realismo indiretto, nella misura in cui la realtà materiale può essere conosciuta soltanto attraverso oggetti intelligibili distinti dalla percezione – gli *esseri rappresentativi*, per l'appunto; invece, la teoria di Arnauld difende, sebbene in una forma ancora incipiente, il realismo diretto, giacché stabilisce l'identità di idee e percezioni. In aperto contrasto con le interpretazioni tradizionali, le quali ritengono che nel corso della filosofia delle idee abbia prevalso un'accezione ontologica dell'*idea*, Yolton ha mostrato che la nozione di *idea* che ricorre nelle teorie delle idee di Locke, Berkeley e Hume deriva dai testi di Arnauld. In altri termini, Locke avrebbe preferito le *idee-percezioni* di Arnauld alle *idee-oggetto* di Malebranche, orientando così la *way of ideas* verso il realismo diretto.

Tuttavia, Yolton è consapevole che la teoria delle idee lockiana si presta facilmente a essere interpretata in termini ontologici; infatti, nell'*Essay* lockiano prevale il vocabolario del realismo indiretto: le idee sono immagini, copie, rappresentazioni. Consapevole di questo limite, Yolton porta a sostegno della propria ipotesi non l'*Essay concerning Human Understanding*, bensì delle opere minori, in particolare l'*Examination of P. Malebranche's Opinion of Seeing All Things in God* – scritta nel 1693, ma pubblicata postuma. Discutendo la teoria delle idee di Malebranche, Locke contrappone agli *êtres représentatifs* di Malebranche una nozione di *idea* di chiara derivazione arnauldiana, assimilabile alla percezione: «supponendo che le idee siano cose reali spirituali [...] io non ho imparato nulla di più sulla loro natura, rispetto a quando mi si dice che esse sono percezioni, come ritengo»²¹. Nell'*Essay*, di contro, l'idea sembra più vici-

²¹ J. LOCKE, *An Examination of P. Malebranche's Opinion of Seeing All Things in God*, in ID., *The Works of John Locke*, London, Thomas Tegg 1823, vol. III, p. 220 (ed. orig. London 1706).

na al modello rappresentativo classico malebranchiano, dove le idee sono *oggetti del pensiero*: «io sospetto – risponde Yolton – che questo era semplicemente un modo con cui Locke ha provato a cogliere la differenza tra esistenza *fisica* del corpo e *cognizione* del corpo»²². Ciò significa che Locke nel presentare le idee come oggetti distinti dai corpi non opera una distinzione ontologica tra oggetti del pensiero e oggetti fisici, bensì, come voleva Arnauld, distingue tra due modi di essere dell'oggetto fisico: *idea* è il termine che Locke, e prima di lui Arnauld, assegnano all'oggetto esterno quando viene conosciuto dal soggetto; perciò la distinzione idee-oggetti ha valore soltanto su un piano logico e non reale. La teoria lockiana, ancorché rivesta un ruolo centrale all'interno della *way of ideas*, non è determinante per l'elaborazione del realismo diretto; infatti secondo Yolton i protagonisti indiscussi della *way of ideas* sono il maestro ideale di Locke, Antoine Arnauld e, in misura ancora maggiore il suo discepolo, George Berkeley.

A prima vista appare impossibile riconoscere in una filosofia immaterialistica, come quella berkeleiana, una teoria della conoscenza sensibile diretta: ancor prima di determinare se esistono degli intermediari tra il soggetto e il mondo, occorre postulare l'esistenza della realtà materiale, ma un idealista, per definizione, ammette l'esistenza soltanto degli spiriti e delle idee. Per superare questa *impasse* Yolton trascura volutamente di menzionare le radici metafisiche della teoria di Berkeley, e privilegia, invece, i motivi che erano stati già apprezzati anche dal giovane Reid. Infatti anche il filosofo scozzese nella sua ricostruzione dell'*ideal system* aveva individuato un punto di contatto con l'idealismo di Berkeley: le cose reali, che Berkeley chiama *idee di sensazione*, sono conosciute direttamente. Ciò significa che il soggetto conosce la realtà esterna senza appoggiarsi alla mediazione dei segni rappresentativi – a differenza di quanto avveniva in Locke per esempio. Proprio questo aspetto dimostra secondo Yolton che la *way of ideas* privilegia la percezione diretta.

Yolton riconosce quindi che il realismo diretto di Berkeley, a differenza di quello reidiano, ricorre ancora al lessico della filosofia delle idee, ma non ritiene che questo sia un ostacolo per l'elaborazione di una teoria della percezione diretta: «[Berkeley] ha articolato un realismo all'in-

²² J.W. YOLTON, *Ideas and Knowledge in Seventeenth-Century Philosophy Ideas and Knowledge in Seventeenth-Century Philosophy*, in «Journal of the History of Philosophy», 1975, XIII/2, p. 161.

terno della terminologia della *way of ideas*²³. Come per Arnauld e per Locke, anche in questo caso Yolton ha bisogno di trovare un elemento che giustifichi la lettura non ontologica del termine *idea*, giacché lo sviluppo del realismo diretto è direttamente proporzionale alla deontologizzazione delle idee. Nel *Treatise* Berkeley scriveva: «[le] qualità [sensibili] si trovano nella mente solo in quanto sono da essa percepite – vale a dire, non come modi o attributi, ma soltanto come *idee* (*not by way of mode or attribute, but only by way of ideas*)»²⁴. Questo passo consente a Yolton di affermare che «con Berkeley noi troviamo la prima maggiore alterazione [all'interno della *way of ideas*]: *le idee non sono più modi della mente*. Questo è un aspetto importante della sua teoria a cui non è stata data l'attenzione che gli spetta»²⁵. Sicché con Berkeley il processo di deontologizzazione del concetto di *idea*, avviato nel 1683 da Arnauld, giunge a compimento: se un soggetto rivolge lo sguardo al sole, questo atto di percezione non produce una immagine mentale, l'idea, che mostra al soggetto l'oggetto reale tradotto in termini intelligibili.

Come ricorda giustamente Yolton, la teoria delle idee di Berkeley può essere compresa soltanto analizzando con attenzione la «combinazione della posizione comune con quella filosofica»²⁶: la *way of ideas* di Berkeley è filosofica nella misura in cui adotta il linguaggio delle idee, ma nel contempo è vicina al senso comune perché crede nell'esistenza della realtà e riserva al soggetto la facoltà di conoscere gli oggetti sensibili direttamente. La canonica interpretazione che vede in Berkeley il maestro dell'idealismo settecentesco spezza il fragile equilibrio fra le due anime della teoria delle idee berkeleyana a favore della componente più filosofica: la materia non esiste, e anche se esistesse il soggetto non potrebbe conoscerla, giacché gli unici oggetti che può conoscere direttamente sono le idee comunicategli da Dio; sicché la teoria della percezione di Berkeley ha un carattere indiretto. Ma questa lettura trascura secondo Yolton l'altra componente fondamentale ovvero la prospettiva dell'uomo comune, a cui Berkeley si richiama con insistenza. Ed è proprio il richiamo al senso comune che Yolton sfrutta in sostegno della propria tesi: non sol-

²³ J.W. YOLTON, *Perceptual Acquaintance*, cit., p. 142.

²⁴ G. BERKELEY, *Trattato sui principi della conoscenza umana*, in ID., *Opere filosofiche*, trad. it. a cura di S. PARIGI, Torino, Utet 2007, p. 224 (ed. orig. Dublin 1710).

²⁵ J.W. YOLTON, *Representation and Realism*, cit., p. 323 (corsivo mio).

²⁶ J.W. YOLTON, *Perceptual Acquaintance*, cit., p. 137.

tanto Berkeley non sostituisce il mondo delle cose con il mondo delle idee, ma anzi afferma che è possibile conoscere le cose direttamente, come pensano tutti gli uomini.

Poiché nel monismo berkeleiano la realtà sensibile è tutta interna al mondo delle idee, l'oggetto presente alla mente non duplica la realtà, bensì è la realtà stessa che può essere concepita soltanto in termini di idee:

quindi, se Berkeley non ha trasformato le cose in idee, se attraverso i suoi scritti ha seguito i cartesiani e la scolastica dicendo che gli oggetti esistono nella mente, e se, come è stato sostenuto anche da Descartes, Locke e Arnauld, 'esistere nella mente' significa 'essere conosciuto da o essere percepito da', noi dobbiamo vedere i tentativi di Berkeley come una difesa, proprio come egli sostiene, della visione del realismo diretto. Ma Berkeley (e più tardi Hume) hanno osservato nella visione dell'uomo comune la mancanza della natura cognitiva del realismo. Usando il linguaggio esistenziale ('esiste in'), Berkeley ha conservato le caratteristiche ontologiche nella analisi della percezione. Ciò che Hume ha fatto è stato di sostituire quel tratto ontologico con la proprietà epistemologica della *credenza*²⁷.

Ancorché riprenda quasi letteralmente i motivi del realismo diretto di Berkeley, la teoria della percezione di David Hume mostra due aspetti originali: in primo luogo, introduce la distinzione tra teoria della *doppia esistenza* e teoria della *singola esistenza* – dove la prima rimanda al realismo indiretto, la seconda al realismo diretto; in secondo luogo, abbandona definitivamente le categorie ontologiche.

Al pari di Berkeley, anche Hume riconosceva che «tutte le nostre percezioni dipendono dai nostri organi, dalla disposizione dei nostri nervi e degli spiriti animali»²⁸. A partire da questa constatazione i filosofi hanno elaborato la *teoria della doppia esistenza*, distinguendo cioè le percezioni «supposte [essere] intermittenti, transitorie e diverse ad ogni loro ripetersi» e gli oggetti «dotati di un'esistenza continuata e d'identità»²⁹. La teoria della *double existence*, il nucleo del realismo indiretto, soddisfa sia la ragione, sia l'immaginazione: piace alla prima «perché ammette che le nostre percezioni dipendenti sono intermittenti e differenti tra loro»;

²⁷ Ivi, p. 142.

²⁸ D. HUME, *Trattato sulla natura umana*, in ID., *Opere filosofiche*, trad. it. a cura di E. LECALDANO, Roma-Bari, Laterza 1993, vol. I, p. 224 (ed. orig. London 1739).

ma piace anche all'immaginazione «perché attribuisce una continuata esistenza a qualcos'altro che noi chiamiamo oggetto»³⁰. Per tenere insieme questa duplice esigenza, i filosofi hanno partorito «un mostruoso connubio di due principi opposti», ossia la teoria delle idee che consente al soggetto di accogliere sia il punto di vista dell'uomo comune – gli oggetti esistono indipendentemente dalla percezione –, sia quello filosofico – l'esistenza degli oggetti esterni dipende dalla percezione. Il sistema filosofico, quindi, si prende gioco della *teoria della singola esistenza*, cioè del realismo diretto ingenuo, che suppone che le percezioni somiglianti siano numericamente identiche; tuttavia questa illusione induce gli uomini a ritenere che le percezioni siano ininterrotte e sempre esistenti, anche quando non sono presenti ai sensi.

Per converso, i filosofi secondo Hume «negano [che] le percezioni somiglianti siano identicamente le stesse, e che siano ininterrotte; e tuttavia sono tanto propensi a crederle tali che inventano arbitrariamente una nuova serie di percezioni»³¹, cioè le idee. Dunque Hume si mostra critico sia nei confronti dell'opinione comune (*single existence*), sia di quella filosofica (*double existence*), cui contrappone la propria teoria della percezione, il cui obiettivo sarà, ancora una volta, quello di coniugare il comune sentire con la dottrina filosofica, ovvero – in termini più propriamente humiani – di trovare un accordo tra la ragione, propesa verso il realismo indiretto, e l'immaginazione, incline al realismo diretto.

Al termine della rassegna delle teorie della percezione dell'età antica e moderna, Hume offriva la propria soluzione. Secondo i filosofi il soggetto conosce soltanto le percezioni di cui è consapevole, le quali rimandano alla realtà esterna. Tuttavia, se si suppone «una specifica differenza fra un oggetto e un'impressione»³², ovvero se si afferma che gli oggetti e le percezioni appartengono a due generi distinti, l'esito inevitabile cui si approda è lo scetticismo. Infatti, «se si parte dalla presupposizione che un oggetto è differente da un'impressione» per differenza specifica «e che noi ragioniamo secondo le impressioni [realismo indiretto], non possiamo esser sicuri che ciò su cui si fonda il nostro ragionamento sia comune anche all'oggetto»³³.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ivi*, p. 228.

³¹ *Ivi*, p. 231.

³² *Ivi*, p. 253.

³³ *Ivi*, p. 254.

Hume riteneva che tra le percezioni e gli oggetti non vi fosse una differenza *specificata*, bensì solo *numerica*:

derivando ogni idea da una precedente percezione, è impossibile che l'idea di una percezione e quella di un oggetto, o esistenza esterna, possano rappresentare cose specificatamente differenti: ci resterà sempre incomprendibile – continua Hume – ogni differenza che si voglia porre tra loro, perché, se non si vuol essere costretti a concepire l'oggetto esterno come una mera relazione, priva di termini, bisogna che esso sia assolutamente la stessa cosa che la percezione o impressione³⁴.

In questo modo anche Hume trovava un punto di incontro tra la credenza diffusa tra la gente, per cui le idee sono gli oggetti stessi, e la teoria filosofica delle idee, che esigeva un criterio per poter distinguere l'oggetto fisico dall'oggetto pensato. Inserendosi nel solco di Arnauld e Berkeley, anche Hume intendeva il dualismo idea-oggetto non in termini *reali*, com'è stato interpretato erroneamente da Reid, bensì in termini *logici*: la teoria della doppia esistenza conserva per Hume validità nella misura in cui tra le percezioni e gli oggetti non c'è una differenza di genere, non sono cioè due realtà ontologicamente determinate e contrapposte; la distinzione tra la percezione e l'oggetto esterno ha una validità esclusivamente logica, ovvero, per usare il lessico humiano, questa distinzione è soltanto numerica.

3. *L'ipotesi di Yolton: un bilancio critico*

Come si è visto, in *Perceptual Acquaintance* Yolton ricostruisce la storia della *way of ideas* attraverso l'esame degli autori, più o meno noti, che hanno contribuito alla diffusione di questa tradizione nel panorama filosofico sei-settecentesco – in specie di lingua inglese. Questa impostazione consentiva al lettore di addentrarsi nel sottobosco della *way of ideas*, ma impediva di coglierne gli aspetti essenziali; infatti, a distanza di tre anni dalla pubblicazione di *Perceptual Acquaintance*, Yolton avvertì l'esigenza di ritornare sulla questione, mettendo in luce quelli che a suo

³⁴ Ivi, p. 253.

parere potevano venir considerati i caratteri peculiari della *way of ideas*³⁵. In *Representation and Realism* Yolton mostra le specificità delle teorie delle idee che concorrono a formare la trama della *way of ideas*, sottolineandone al contempo il carattere unitario: da un lato, tutti gli autori della *way of ideas* cercano di difendere una prospettiva gnoseologica che non prevede la presenza di entità intermedie tra il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto; dall'altro, però, in ogni *ideal theory* si riflette il contesto filosofico in cui è stata elaborata. Infatti Yolton riconosce che le prime soluzioni, elaborate nella seconda metà del XVII secolo in seno alla scuola cartesiana, non siano del tutto ascrivibili al realismo diretto a causa della forte influenza esercitata dalla metafisica scolastica. Ma, una volta liberatasi dalle categorie scolastiche, la *way of ideas* è stata in grado di sviluppare il realismo diretto in maniera più audace: per Descartes e Arnauld le idee sono *modificazioni della mente* capaci di rappresentare gli oggetti reali, e quindi possono essere intese come *oggetti* che ostacolano l'accesso diretto alla realtà. Invece Locke ha preferito un'accezione *segnifica* dell'idea a quella ontologica; tuttavia, pur avendo perso le proprietà ontologiche, la *way of ideas* lockiana conserva un lessico rappresentazionalista. Secondo Yolton la svolta più significativa all'interno di questa tradizione è stata realizzata da Berkeley, il quale ha negato *apertis verbis* la dimensione sia ontologica, sia rappresentativa delle idee: i contenuti degli atti di percezione non sono modi della mente e non rappresentano gli oggetti esterni, bensì coincidono con questi; la prospettiva berkeleyiana è stata accolta anche da Hume, il quale ha precisato che la distinzione tra idee e oggetti è soltanto numerica, ovvero logica, e non reale. Nella ricostruzione di Yolton, quindi, se Arnauld aveva condotto la *way of ideas* verso un realismo rappresentativo, «con Berkeley e Hume, e più tardi Reid, siamo vicini al realismo diretto, in cui il mondo è come appare»³⁶. In altri termini, per Yolton il realismo diretto si consolida nella *way of ideas* allorquando il termine *idea* esprime «l'interpretazione, il significato, il contenuto cognitivo delle nostre percezioni»³⁷: alla graduale deontologizzazione del concetto di *idea* corrisponde di pari passo la sua *psico-*

³⁵ Cfr. J.W. YOLTON, *Representation and Realism: Some Reflections on the Way of Ideas*, in «Mind», 1987, XCVI/383, pp. 318-330.

³⁶ Ivi, p. 324.

³⁷ J.W. YOLTON, *On Being Present to the Mind: A Sketch for the History of an Idea*, in «Dialogue», 1975, XIV/3, p. 385.

logizzazione³⁸. Bisogna ricordare, però, che molti interpreti contemporanei parlano di *way of ideas* intendendo proprio l'interpretazione rappresentazionalista che emergeva dalla critica all'*ideal system* di Reid. La conseguenza di questa confusione è evidente: per un verso, si attribuisce a Reid un linguaggio non suo e, per l'altro, si fanno risalire a Yolton concezioni assai distanti da quelle elaborate nel corso di una lunga e articolata riflessione³⁹.

Va riconosciuto a Yolton il merito di aver mostrato che la storia della filosofia delle idee può essere osservata da una prospettiva anticonvenzionale: alle idee intese come entità, Yolton ha contrapposto le idee intese come contenuti dotati di significato (*meaningful contents*); anziché ridurre la conoscenza a mera visione di immagini in una *camera obscura*, Yolton ha preferito sottolinearne l'aspetto cognitivo (*understanding and intelligibility*)⁴⁰. Ed è proprio la contrapposizione tra l'interpretazione ontologica e quella psicologica del concetto di *idea* ad aver caratterizzato lo sviluppo della *way of ideas*: mentre Malebranche ha inteso le idee in termini eminentemente ontologici, sulla scia di Arnauld Locke ha iniziato a prendere le distanze dalle categorie dell'ontologia scolastica, per avvicinarsi a quelle della psicologia⁴¹: le idee per Locke non sono *esseri rappresentativi*, bensì *segni* che stanno per gli oggetti esterni⁴²; sicché la distinzione tra le idee e gli oggetti non è più ontologica, ma logica. Questo slittamento dall'ontologia alla gnoseologia, definito da Yolton *epistemic shift*⁴³, è stato completato da Berkeley, il quale ha respinto il carattere ontologico e rappresentativo delle idee. La progressiva deontologizzazione del concetto di *idea* rivela l'esigenza, condivisa soprattutto dagli ultimi esponenti della *way of ideas*, di porre il soggetto conoscente in rapporto

³⁸ Cfr. J.W. YOLTON, *On Being Present to the Mind*, cit., p. 384.

³⁹ Per l'uso in senso rappresentazionalistico della categoria storiografica *way of ideas* cfr., a puro titolo di esempio, J. HENRY, "The Reception of Cartesianism", in P. ANSTEE (a cura di), *The Oxford Handbook of British Philosophy of the 17th Century*, Oxford, Oxford University Press 2013, pp. 116-138; K. ALLEN, "Ideas", in S.-J. SAVONIUS - P. SCHURMAN - J.C. WALMSLEY (a cura di), *The Continuum Companion to Locke*, London / New York, Continuum Press 2010, p. 159.

⁴⁰ J.W. YOLTON, *Perceptual Acquaintance*, cit., p. 212.

⁴¹ Cfr. Ivi, p. 39.

⁴² Cfr. J. LOCKE, *Saggio sull'intelligenza umana*, IV, XXI, 4.

⁴³ Cfr. J.W. YOLTON, *Perception and Reality: A History from Descartes to Kant*, Ithaca-New York, Cornell University Press 1996, pp. 215-222.

diretto con il mondo reale. Questo interesse è stato ereditato da Reid, la cui teoria della percezione è ritenuta da Yolton un naturale sviluppo delle teorie di Berkeley e di Hume⁴⁴, sebbene in una forma meno raffinata. Tuttavia è necessario notare che l'interpretazione di Yolton appare talvolta poco persuasiva, nella misura in cui l'analisi delle categorie e degli argomenti cui gli autori della *way of ideas* hanno fatto ricorso è condotta in funzione di un preciso progetto teorico, ovvero mostrare che il realismo diretto, nei confronti del quale Yolton nutriva forti simpatie, è stato l'atteggiamento gnoseologico dominante nella prima età moderna.

Dalla lettura dell'*Examination of P. Malebranche's Opinion* appare evidente agli occhi di Yolton che «per quanto concerne la natura delle idee Locke ha ripreso Arnauld, tentando di mostrare inoltre che le idee fungono da segni delle cose»⁴⁵; pertanto «dire che noi conosciamo oggetti tramite idee significa dire nient'altro che questi oggetti diventano noti attraverso la consapevolezza sensoriale»⁴⁶. Tuttavia, Yolton sembra trascurare le considerazioni che Locke svolge tra i capitoli XXX e XXXII del secondo libro dell'*Essay*. Qui Locke afferma esplicitamente che non tutte le idee corrispondono fedelmente a un oggetto esterno: ad eccezione delle *idee semplici di sensazione*, in specie quelle delle qualità primarie, e delle *idee complesse di modo* e di *relazione*, tutte le altre idee, cioè le idee delle qualità secondarie e le idee delle sostanze, non rappresentano in modo adeguato l'oggetto. Infatti, per quanto concerne le qualità secondarie, Locke scrive: «le idee prodotte in noi dalle qualità secondarie non contengono alcuna somiglianza, e non c'è nulla nei corpi stessi che abbia alcuna conformità con queste idee»⁴⁷. Il fenomenismo della teoria lockiana della conoscenza emerge ancor più chiaramente se si considerano le *idee delle sostanze*. Poiché queste idee sono copie imperfette, inadeguate degli oggetti esterni «qualunque raccolta di idee semplici [la mente] formi di una qualunque sostanza che esista, non può mai esser sicura che la raccolta risponda esattamente a tutte le idee che sono in quella sostanza»⁴⁸.

⁴⁴ J.W. YOLTON, *Representation and Realism*, cit., p. 323.

⁴⁵ J.W. YOLTON, *Ideas and Knowledge in Seventeenth-Century Philosophy*, cit., p. 164.

⁴⁶ J.W. YOLTON, *John Locke*, trad. it. a cura di B. MORCAVALLO, Bologna, Il Mulino 1990, p. 183 (ed. orig. Oxford 1985).

⁴⁷ J. LOCKE, *Saggio sull'intelligenza umana* II, VIII, 15.

⁴⁸ Ivi, II, XXXI, 13.

Pertanto, se il soggetto conoscesse direttamente gli oggetti esterni non solo dovrebbe essere sempre consapevole della natura soggettiva delle qualità secondarie, ma dovrebbe anche riuscire a cogliere l'essenza degli oggetti che l'esperienza gli presenta. Il fenomenismo, quindi, è un vizio intrinseco alla teoria delle idee lockiana e testimonia il tentativo di Locke, peraltro fallito, di contemperare due prospettive gnoseologiche alternative: da un lato, elegge l'esperienza a unica fonte di tutte le conoscenze – in continuità con la tradizione empiristica britannica –, dall'altro, conserva categorie ontologiche scolastiche – ad esempio, la nozione di sostanza. L'inconciliabilità di questi due atteggiamenti gnoseologici portava Locke a confinare il soggetto all'interno delle proprie idee o, per usare un termine caro a Yolton, all'interno delle proprie *percezioni*: dimostrare che le idee per Locke non sono altro che *percezioni* non è di per sé sufficiente a dimostrare che la *way of ideas* lockiana sia ascrivibile al realismo diretto. La pretesa di Yolton di annoverare Locke tra le file del realismo diretto è infondata: una teoria della conoscenza che postuli l'esistenza di oggetti, cui però il soggetto non ha accesso, non può essere definita come una teoria realista diretta. Se è vero, come nota Yolton, che Locke non presentava le idee come oggetti ontologicamente determinati à la Malebranche, tuttavia esse non consentono un accesso diretto alla realtà. Locke scriveva infatti che è necessario

evitare il pensiero (forse anche troppo consueto) che le nostre idee siano esattamente le immagini o somiglianza di qualcosa di inerente all'oggetto: poiché *la maggior parte delle idee nate dalla sensazione, che si trovano nella nostra mente, non somiglia a qualcosa che esista fuori di noi*, più che non somiglino alle nostre idee i nomi che stanno per esse⁴⁹.

Gli argomenti di Yolton a favore di una lettura *realista* della teoria delle idee di Berkeley appaiono *prima facie* più persuasivi. Che nella *way of ideas* di Berkeley vi sia una relazione diretta tra soggetto e oggetto è inopinabile: le *idee di sensazione* sono per Berkeley ciò che gli uomini chiamano solitamente *cose reali*; sicché, in questo caso, la conoscenza non è mediata dalle idee, poiché le idee *sono* le cose. Tuttavia Berkeley non è un *realista* diretto, poiché la prima condizione affinché si dia una forma di

⁴⁹ Ivi, II, VIII, 7.

realismo è garantita dall'esistenza indipendente e autonoma della realtà esterna. Per poter essere *realisti*, si pensi a Reid, bisogna postulare la presenza di due elementi distinti: la mente, da un lato, e la realtà materiale, dall'altro. In Berkeley, invece, la realtà materiale è ricompresa all'interno dello spirito: il mondo è popolato soltanto dagli spiriti e dalle idee.

Yolton, al contrario, sottolinea le rivendicazioni in senso realista di Berkeley – «tutto quello che vediamo, sentiamo con il tatto, udiamo, o in qualsiasi modo concepiamo e comprendiamo resta certo e reale come sempre»⁵⁰ – trascurando però le premesse metafisiche anteposte alla sua teoria delle idee. Il rapporto diretto che Berkeley istituisce tra la mente e le cose reali consente al soggetto di conoscere non già la realtà materiale, quanto piuttosto le idee che l'Autore della Natura imprime sugli organi di senso di ciascun individuo. Ma se la causa delle *idee di sensazione* non è la materia, bensì Dio, allora la teoria della percezione berkeleiana, pur essendo diretta, non è *realista*, ma *idealista*. E il fatto che all'interno di una teoria della percezione *idealista* non occorra alcun sostituto rappresentativo – nella misura in cui il soggetto e l'oggetto conosciuto appartengono alla medesima sfera ontologica, cioè quella del pensiero – non giustifica la lettura di Yolton.

È stato opportunamente sottolineato da Yolton che Hume aveva introdotto una distinzione *numerica*, e non *specificata*, tra gli oggetti e le idee; pertanto, se le idee appartengono allo stesso genere degli oggetti, Hume è un realista diretto giacché respinge la teoria della *doppia esistenza*, che caratterizza ogni forma di rappresentazionalismo. Tuttavia, uno dei presupposti fondamentali della teoria della conoscenza di Hume asseriva l'impossibilità di inferire dai dati dell'esperienza la dimostrazione dell'esistenza ininterrotta e distinta della realtà esterna. Il soggetto, infatti, è spinto a *credere* nella esistenza del mondo esterno da una *gentle force*, cioè da un istinto naturale radicato nella costituzione psicologica: «la nostra ragione – scrive Hume – non può, né è possibile possa mai in alcun modo, darci la certezza della continuata e distinta esistenza dei corpi. Quest'opinione è dovuta esclusivamente all'immaginazione»⁵¹. Il soggetto infatti conosce le percezioni presenti nella propria mente, ma non gli oggetti esterni; in questa maniera il soggettivismo cartesiano è condotto alle sue estreme conseguenze: «le impressioni [di sensazione] – cioè quelle

⁵⁰ G. BERKELEY, *Trattato sui principi della conoscenza umana*, cit., p. 216.

⁵¹ D. HUME, *Trattato sulla natura umana*, cit., p. 207.

che dovrebbero consentire l'accesso diretto alla realtà esterna – nascono nell'anima originariamente, da cause ignote»⁵². Non disponendo di una via d'uscita dal teatro rappresentativo della propria mente – la metafora per eccellenza di tutta la *way of ideas* – il soggetto vi ci rimane irrimediabilmente imprigionato. Avendolo compreso chiaramente e denunciato ripetutamente, Yolton non merita di rimanere egli stesso imprigionato tra i fraintendimenti di una categoria storiografica che proprio grazie alle sue ricerche è stata riscoperta e riconsegnata alla posterità.

⁵² Ivi, p. 19.