

Introduzione

Per una epistemologia della testimonianza.

L'approccio «antiriduzionista» di Ernest Naville

Anna Vittoria Fabriziani

1. Una vecchia questione epistemologica ancora aperta

«I trattati di logica indicano la testimonianza come un supplemento indispensabile alle nostre conoscenze personali; questo non è abbastanza. Bisogna mostrarne l'intervento in tutti i nostri mezzi di conoscenza. Bisogna provare che essa è necessaria, sia per dare alle nostre percezioni personali il loro senso e il loro valore, sia per confermare il valore di queste percezioni e quello dei nostri ragionamenti. Bisogna dunque indicarla, a parità di titolo con l'esperienza personale e la ragione, tra le fonti del sapere». Con questo invito Ernest Naville, filosofo ed epistemologo svizzero, terminava nel 1887 uno dei suoi contributi sullo *status* epistemico della testimonianza, spinto dalla convinzione che l'uomo «nelle funzioni della sua intelligenza» «non è isolato», così come non lo è «nella sua vita fisiologica e morale»¹.

Oggi, a distanza di più di cento anni, questo invito, all'epoca disatteso e oggetto di sofisticate critiche, sembra farsi portavoce in anticipo della necessità, sempre più avvertita dall'attuale cultura filosofica italiana e straniera, di indagare «sull'epistemologia

¹ NAVILLE, *L'importanza logica della testimonianza*, *infra*, p. 81.

della testimonianza»², sia per mostrare che la testimonianza³ «si rivela fonte conoscitiva indispensabile nella nostra esistenza», non secondaria e non subordinata rispetto alle fonti individuali del conoscere⁴, sia per evidenziare l'insostenibilità dell' «individualismo epistemico», responsabile della scarsa credibilità che la testimonianza ha avuto e sembra ancora godere nella riflessione gnoseologica⁵.

Sono molte le questioni affrontate da questo dibattito epistemologico odierno, condotto con strumenti cognitivi assai sottili specialmente nell'ambito della filosofia di tradizione analitica, sebbene non manchino contributi apprezzabili anche nelle indagini filosofiche di tradizione "continentale", lontane dall'orientamento analitico e particolarmente sensibili al problema della testimonianza su cui si reggono le tradizioni religiose⁶. In

² Cfr. N. VASSALLO, *Perché è interessante l'epistemologia della testimonianza*, «Lingua e stile», 34 (1999), pp. 359-377; ID., *Per sentito dire. Conoscenza e testimonianza*, Feltrinelli, Milano 2011, pp. 9-10; C. A. J. COADY, *Testimony. A Philosophical Study*, Clarendon Press, Oxford 1992.

³ Essa viene per lo più considerata come «la trasmissione di un contenuto informativo, linguisticamente (o attraverso segni convenzionali) espresso, presentato (in modo da essere recepito) come vero all'ascoltatore (o al lettore) in circostanze normali» (S. NEVA, *La testimonianza come fonte di conoscenza irriducibile*, Tesi discussa per il «Dottorato di ricerca in mente, logica e linguaggio», presso l'Università di Bologna, l'8 luglio 2011, p. 10 [Documento PDF: <http://amsdottorato.cib.unibo.it/4179/>]).

⁴ VASSALLO, *Per sentito dire*, p. 18. Si ritiene, infatti, che, «se diffidissimo della testimonianza, per affidarci a percezione, memoria, introspezione, ragione, possederemo un numero inferiore di credenze giustificate e/o di conoscenze, e subiremo così una grave perdita epistemica» (ivi, p. 40).

⁵ Cfr. COADY, *Testimony. A Philosophical Study*, pp. 23; 147-151; VASSALLO, *Perché è interessante l'epistemologia della testimonianza*, p. 361; ID., *Teoria della conoscenza*, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 29; ID., *Applicazioni dell'epistemologia della testimonianza al caso dell'olocausto*, in D. PADOAN (a cura di), *Il paradosso del testimone*, «Rivista di estetica», 50 (2010): numero monografico, pp. 139-156: 140-141.

⁶ Per una rassegna bibliografica riguardante l'attuale dibattito filosofico sulla conoscenza testimoniale si veda: VASSALLO, *Per sentito dire*, pp. 142-153; ma si veda anche P. CIARDELLA-M. GRONCHI (a cura di), *Testimonianza e verità. Un approccio interdisciplinare*, Città Nuova, Roma 2000, pp. 291-299, dove vengono indicate le ricerche sulla testimonianza condotte nella seconda metà del Novecento.

tale dibattito non ci si limita a rilevare che la testimonianza non gode di un ampio riconoscimento nell'ambito epistemologico e filosofico, perché è «ritenuta fonte di una conoscenza di ordine inferiore a quella risultante dalla speculazione intellettuale ed a quella prodotta dall'esperienza sensibile»⁷, priva, per ciò stesso, di quella indipendenza epistemica che la porrebbe in situazione di parità rispetto alle fonti conoscitive primarie⁸; si cerca anche di indagare sulle radici filosofiche cui è riconducibile la «concezione individualistica del soggetto epistemico» e l'orientamento «riduzionista» che ne deriva, responsabili di ostacolare una «giusta valutazione della testimonianza»⁹. Si mostra così che la concezione per la quale la testimonianza, non essendo «una fonte epistemica autonoma»¹⁰, è da considerarsi «un cittadino di seconda classe della repubblica epistemica»¹¹, si radica sia sulla filosofia di Cartesio (il quale, al pari dei suoi successori, «conferisce priorità alla ragione e al ragionamento su qualsiasi altra fonte conoscitiva», sostenendo che il soggetto cognitivo non deve fare conto sulla testimonianza), sia sull'empirismo di Locke e di Hume, i quali, sebbene con sfumature argomentative diverse, non attribuiscono alla testimonianza un ruolo conoscitivo autonomo, poiché ravvisano solo nella percezione la fonte prioritaria della conoscenza¹².

Ma si indaga ampiamente, con sottili argomentazioni specialmente nella cultura filosofica italiana, anche sulla prospettiva «antiriduzionista» (del tutto contraria alla «concezione individualistica del soggetto cognitivo»), riconducibile alla filosofia di

⁷ D. SILVESTRI, *La testimonianza*, «Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia» [in linea], 5 (2003) [inserito il 30 ottobre 2003], disponibile su World Wide Web: <http://mondodomani.org/dialegesthai/>, [71 KB], ISSN 1128-5478, pp. 1-19: 1.

⁸ Cfr. NEVA, *La testimonianza come fonte di conoscenza irriducibile*, p. 9.

⁹ VASSALLO, *Teoria della conoscenza*, p. 29.

¹⁰ NEVA, *La testimonianza come fonte di conoscenza irriducibile*, p. 9.

¹¹ A. PLANTINGA, *Warrant and Proper Function*, Oxford University Press, Oxford 1993, p. 87: cit. in NEVA, *La testimonianza come fonte di conoscenza irriducibile*, p. 18.

¹² VASSALLO, *Teoria della conoscenza*, pp. 29-31; ID., *Per sentito dire*, pp. 52-56.

Thomas Reid, considerata punto di riferimento imprescindibile per gli studiosi interessati al modello non individualistico del soggetto epistemico (ancora, forse, pochi rispetto ai fautori dell'orientamento riduzionista). Si chiarisce infatti che la concezione reidiana, emersa contro la posizione degli empiristi, vede nella testimonianza una «fonte di conoscenza primaria nella comunità umana»¹³, basata sul «principio di veracità (siamo propensi a dire la verità)» e sul «principio di credulità (siamo propensi a credere agli altri)», due principi «sempre all'opera in noi»¹⁴, che un Dio benevolo ha posto nella natura umana e senza i quali non potremmo trovare ragioni per credere gli uni negli altri¹⁵.

Inoltre, contro le posizioni riduzionistiche che mirano a ricondurre il valore cognitivo del sapere testimoniale alle fonti di conoscenza individuali (empiriche o razionali), si sostiene che l'«individualismo epistemico», in tutte le sue forme, «non ha ragione d'essere, oltre che per lo storico, per noi tutti», giacché «se non contassimo sull'altrui testimonianza, subiremmo una grave perdita epistemica: basti pensare che non conosceremo quei fatti ed eventi del passato [...] e del presente che non percepiamo individualmente, così come quelle teorie rispetto a cui non presentiamo alcuna competenza, o una competenza sufficiente»¹⁶. Non solo. Nella certezza che anche la percezione e la ragione possano ingannare, si sostiene che la testimonianza non è subalterna, dal punto di vista epistemico, alla percezione, perché gli argomenti che tendono ad indebolire «l'autonomia o il ruolo epistemico della testimonianza» valgono anche per la percezione, ma specialmente perché la testimonianza dà senso, orienta e conferma lo stesso dato percettivo¹⁷; e si ritiene pure che la testimonianza non sia subordinata neanche alla ragione,

¹³ NEVA, *La testimonianza come fonte di conoscenza irriducibile*, p. 5.

¹⁴ VASSALLO, *Teoria della conoscenza*, p. 31.

¹⁵ Cfr. VASSALLO, *Applicazioni dell'epistemologia della testimonianza*, p. 145; ID., *Per sentito dire*, pp. 64-66.

¹⁶ VASSALLO, *Applicazioni dell'epistemologia della testimonianza*, p. 141; ma anche ID., *Per sentito dire*, pp. 40-41.

¹⁷ Cfr. VASSALLO, *Per sentito dire*, pp. 40-41; NEVA, *La testimonianza come fonte di conoscenza irriducibile*, pp. 6; 9-29; 105-108.

giacché essa può essere «pensata come la tessitura che sottostà ad ogni processo conoscitivo»¹⁸.

Non mancano nemmeno tentativi degni di attenzione (sebbene talvolta limitati a questioni riguardanti il ruolo della testimonianza nelle tradizioni religiose) con i quali si cerca di precisare quali siano i «principi logici che presiedono al processo di accettazione razionale dei dati forniti da una testimonianza credibile», contrastando così l'orientamento che limita «la certezza di un asserto» «alla sola fondazione empirica o alla sola fondazione *inferenziale*, disconoscendo del tutto la razionalità della fondazione testimoniale»¹⁹. E si giunge pure ad una valutazione ardita della struttura fiduciaria su cui si regge la conoscenza testimoniale, mostrando che tale struttura non caratterizza solo la logica della testimonianza, ma è a fondamento anche di tutte le scienze, giacché «da una parte, gli scienziati si ritrovano ad accettare ipotesi e teorie in base a quanto i colleghi sostengono, dall'altra, il singolo scienziato non conduce di persona gli esperimenti per acquisire tutti i dati necessari, né procede ad analizzarli: per quanto desideri ripetere ogni esperimento e analisi al fine di confermare (o disconfermare) conclusioni cui si è già approdati»²⁰. Infine, oltre a non sottovalutare le questioni

¹⁸ SILVESTRI, *La testimonianza*, p. 17.

¹⁹ A. LIVI-F. SILLI, *Logica della testimonianza. Quando credere è ragionevole*, Lateran University Press, Roma 2007, pp. 6 e 9. Possono risultare di un certo interesse anche i contributi raccolti nel volume di E. CASTELLI (a cura di), *La testimonianza*, Istituto di Studi Filosofici, Roma 1972, ed in particolare: P. RICOEUR, *L'herméneutique du témoignage*, pp. 35-61; X. TILLIETTE, *Témoignage et vérité. Valeur et limites d'une philosophie du témoignage*, pp. 89-100; D. M. MACKINNON, *L'évidence comme témoignage*, pp. 111-123; C. BRUAIRE, *Témoignage et raison*, pp. 141-149; H.G. GADAMER, *Témoignage et affirmation*, pp. 161-164. Analoghe tematiche vengono affrontate nel volume di CIARDELLA-GRONCHI (a cura di), *Testimonianza e verità*, del quale si possono vedere: F. GAIFFI, *La filosofia contemporanea e la testimonianza*, pp. 15-35; P. CIARDELLA, *Testimonianza e verità. Un approccio filosofico*, pp. 37-52; A. FABRIS, *Per una filosofia della testimonianza*, pp. 53-79; K. HEMMERLE, *Verità e testimonianza*, pp. 307-323.

²⁰ VASSALLO, *Per sentito dire*, p. 41. Cfr. anche: SILVESTRI, *La testimonianza*, p. 16; LIVI-SILLI, *Logica della testimonianza*, pp. 24-25.

riguardanti i caratteri della testimonianza credibile²¹ (oggetto privilegiato della psicologia forense e delle scienze del diritto²²), si fa riferimento alla natura sociale del soggetto epistemico, mostrando che «la nostra conoscenza ha un debito nei confronti dei nostri predecessori come dei nostri contemporanei»²³, senza i quali «ci troveremmo ancora sull'orlo dell'età della pietra» e non saremmo in grado di far progredire il nostro sapere²⁴.

²¹ Si osserva, infatti, che, sebbene nella prima infanzia l'uomo sia portato a credere spontaneamente negli altri, giacché il dubbio viene solo «dopo la credenza», è «con la crescita» che «sviluppiamo una sorta di metacoscienza, vale a dire una conoscenza relativa all'attendibilità, anche comparativa, dei diversi testimoni, per accorgerci che, motivato da amor proprio, ignoranza, stupidità, brama di denaro, fama, potere, il testimone perde di attendibilità»; inoltre si sottolinea che, «nel caso di un numero adeguato di testimoni, se essi concordano tra loro, la loro attendibilità non viene messa in dubbio, come invece accade quando si smentiscono l'un l'altro, o il loro numero è scarso»; mentre «l'attendibilità viene a scemare, non solo qualora il testimone sia psichicamente disturbato (delirante e di carattere instabile), o disonesto nell'affermare proposizioni per interesse, ignoranza, stupidità, ma pure qualora testimoni con esitazione o violenza»; un testimone per essere credibile deve avere, in sintesi, queste caratteristiche: «attenzione (a quanto egli stesso proferisce e a quanto viene proferito), chiarezza, intenzioni benevoli (non ci vuole ingannare), competenza, coerenza (oltre che con le testimonianze di altri, all'interno della sua stessa testimonianza), pacatezza (egli non pretende di essere creduto a ogni costo), rispetto (non afferma proposizioni ingiuriose)»: VASSALLO, *Per sentito dire*, pp. 77-78.

²² Su questo vasto argomento, non oggetto peculiare del presente lavoro, ci limitiamo ad indicare alcuni studi di rilievo: E. ALTAVILLA, *Psicologia giudiziaria*, UTET, Torino 1925 (con successive edizioni anche aggiornate); C. L. MUSATTI, *Elementi di psicologia della testimonianza*, CEDAM, Padova 1931 (con varie edizioni successive); F. METELLI, *Psicologia della testimonianza*, in *Dizionario di Criminologia*, Vallardi, Milano 1943, pp. 788-792; A. MARZI, *La perizia psicologica nello studio della testimonianza*, Editrice Universitaria, Firenze 1956; G. GULOTTA (a cura di), *Trattato di psicologia giudiziaria nel sistema penale*, Giuffrè Editore, Milano 1987; P. PATRIZI, *Psicologia giudiziaria penale. Storia, attualità e prospettive*, Giuffrè Editore, Milano 1996; G. DE LEO-P. PATRIZI, *Psicologia giudiziaria*, il Mulino, Bologna 2002; G. MAZZONI, *Si può credere ad un testimone? La testimonianza e le trappole della memoria*, il Mulino, Bologna 2003.

²³ NEVA, *La testimonianza come fonte di conoscenza irriducibile*, p. 102.

²⁴ VASSALLO, *Per sentito dire*, p. 9.

L'attuale discussione epistemologica (molto intensa in alcuni settori della cultura filosofica italiana), finalizzata a restituire alla fonte conoscitiva della testimonianza la sua autonomia e il suo peculiare valore, non è nuova nel panorama storico-filosofico. Desta infatti sorpresa, specialmente se ci si pone nella prospettiva storiografica, constatare che una tale discussione è stata già accuratamente anticipata in due scritti del secondo Ottocento, dedicati al «fondamento logico della certezza della testimonianza» e all'«importanza logica della testimonianza», pubblicati da Ernest Naville tra il 1873 e il 1887²⁵. E la meraviglia aumenta quando ci si accorge che questi scritti, non contemplati, a quanto è dato di sapere, tra le varie fonti cui si richiama il dibattito contemporaneo, indagano sullo *status* epistemico della testimonianza con una sensibilità epistemologica all'epoca emergente (e oggi diffusa dalle concezioni fallibiliste della scienza), portatrice di piste di ricerca ancora da percorrere e da esplorare, specialmente per quanto riguarda i principi logici su cui si fonda la certezza della testimonianza, accomunabili ai principi logici impliciti nelle scienze fisiche e matematiche. Sono proprio queste anticipazioni epistemologiche a rendere tutt'ora stimolanti, non solo sul piano storico-filosofico, i due scritti di Naville, qui riproposti al lettore italiano. Ma vediamo più da vicino le circostanze culturali e gli argomenti che inducono il pensatore ginevrino ad affermare il valore razionale e irriducibile del sapere testimoniale, e a contrastare la concezione individualistica del soggetto epistemico.

²⁵ Si vedano: *Mémoire sur le fondement logique de la certitude du témoignage*, in «Séances et Travaux de l'Académie des sciences morales et politiques», A. Durand et Pedone Lauriel, Paris 1873, t. 99, pp. 577-602, dato alle stampe anche come «Extrait du compte-rendu de l'Académie des sciences morales et politiques», pp. 1-28; *L'importance logique du témoignage*, in «Séances et Travaux de l'Académie des sciences morales et politiques», Félix Alcan, Paris 1887, t. 128, pp. 269-281, diffuso anche come «Extrait du compte-rendu de l'Académie des sciences morales et politiques», pp. 1-13.

2. La ricerca del principio logico su cui si fonda la certezza della testimonianza

Il *Mémoire sur le fondement logique de la certitude du témoignage*, pubblicato nel 1873 (uno scritto che può apparire occasionale ed esprime, invece, i molteplici interessi che caratterizzano la produzione navilliana di questi anni), nasce nel periodo in cui Naville, oltre ad occuparsi di problemi politici, sociali, etici e pedagogici²⁶, sta prestando una particolare attenzione alle questioni di carattere epistemologico e scientifico. Sta infatti lavorando su una nuova teoria della conoscenza scientifica – assai vicina alle teorie emergenti sostenute da noti scienziati e filosofi del tempo (dal fisiologo francese Claude Bernard al chimico francese Michel-Eugène Chevreul, dal filosofo inglese William Whewell al chimico tedesco Justus von Liebig) – le cui prospettive, anticipate in conferenze e articoli pubblicati tra il 1865 e il 1877²⁷, verranno poi ampiamente esposte in *La logique de l'hypothèse*, opera data alle stampe nel 1880²⁸ e considerata oggi un «classico dell'epistemologia» per la sua straordinaria anticipazione dei temi

²⁶ Cfr. H. NAVILLE, *Ernest Naville. Sa vie et sa pensée*, II: *Lettres, extraits divers, bibliografie* (1859-1909), Georg & Cie-Fischbacher, Genève-Paris 1917, pp. 87-88. È infatti già noto per aver dato alle stampe *La patrie et les partis* (1865), *Le fond du sac* (1870), *La réforme électorale en France* (1871), *La question électorale en Europe et en Amérique* (1867, 1871), ma anche per aver pubblicato *Le problème du mal* (1868, 1869) e *Le devoir* (1860, 1868, 1870), entrambi tradotti in diverse lingue. Per una informazione più dettagliata riguardante la «Cronologia della vita e dei principali scritti di Ernest Naville» (1816-1909) ci si può riferire alla nostra «Notizia», in E. NAVILLE, *La logica dell'ipotesi*, tr. it. di A. Fabriziani, Rusconi, Milano 1989, pp. 103-109.

²⁷ Cfr. *Le Père Céleste*, Librairie J. Cherbuliez, Genève 1866² (I ed.: 1865), pp. 259-272; *De la place de l'hypothèse dans la science*, «Revue philosophique de la France et de l'étranger», 1 (1876), pp. 49-67; 113-129; *Les principes directeurs des hypothèses*, «Revue philosophique de la France et de l'étranger», 2 (1877), pp. 113-133; 266-284; *Les conditions des hypothèses sérieuses*, ivi, pp. 371-399. Ma si veda anche H. NAVILLE, *Ernest Naville*, II, p. 147, in cui si fa riferimento ad incontri universitari «sull'ipotesi» tenuti da Naville tra il 18 e il 28 febbraio 1874.

²⁸ Librairie Germer Baillière, Paris 1880 (II ed.: Alcan, Paris 1895).

diffusi dal pensiero popperiano e postpopperiano²⁹. Ma questo è anche il periodo in cui Naville, assecondando i suoi interessi per la scienza fisica, per la quale aveva una spiccata propensione e alla quale avrebbe voluto dedicare sin da giovane i suoi studi³⁰, lavora sui caratteri e sulle origini della fisica moderna, approdando ad una concezione filosofico-scientifica che, esposta prima in alcuni articoli pubblicati tra il 1872 e il 1875³¹, confluirà poi nella nota opera *La physique moderne*, apparsa in prima edizione nel 1883³² e pubblicata anche in inglese e in polacco.

In questi anni, in cui il *System of Logic, Ratiocinative and Inductive* di John Stuart Mill, oltre ad avere un successo inaspettato, come lo stesso Mill dirà³³, stava sollevando negli ambienti della cultura francese (ed europea) un vivace dibattito tra gli studiosi non disposti a ricondurre il fondamento della logica sillogistica ai processi induttivi³⁴, il problema epistemologico che più stava occupando la riflessione navilliana riguardava il ruolo imprescindibile dell'ipotesi nella ricerca scientifica. Avvistato da Naville sin dal 1844 e precisatosi nella sua mente «venti anni più tardi», tale ruolo infatti, come egli stesso ricorda, era del tutto dimenticato «nei comuni testi di logica e nella maggior parte

²⁹ Cfr. D. ANTISERI, *La logica dell'ipotesi di Ernest Naville e l'ipotesismo tra Ottocento e Novecento*, in NAVILLE, *La logica dell'ipotesi*, pp. 7-102: 7-10, 26-38.

³⁰ Cfr. H. NAVILLE, *Ernest Naville. Sa vie et sa pensée*, I: *Lettres, journal et autres documents (1816-1859)*, Georg & C^{ie}-Fischbacher, Genève-Paris 1913, pp. 56-57, 73.

³¹ Si vedano: *Les caractères de la physique moderne*, «Bibliothèque universelle et revue suisse», 77 (1872), pp. 385-420; 603-630; *La philosophie des fondateurs de la physique moderne*, ivi, 80 (1875), pp. 369-413; 568-604; *Les origines de la physique moderne*, «La revue scientifique de la France et de l'étranger», 4 (1875), pp. 1077-1089. Ma vedasi anche H. NAVILLE, *Ernest Naville*, II, p. 147, dove si allude ad un incontro universitario, tenuto da Naville nel 1872, «sulle origini della fisica moderna».

³² Cfr. *La physique moderne. Études historiques et philosophiques*, Félix Alcan, Paris 1890².

³³ Si veda la lettera di Mill riportata nella «Prefazione» di H. TAINE, *Le positivisme anglais. Étude sur Stuart Mill*, Germer Baillièrre, Paris 1864, p. vi.

³⁴ Per un breve resoconto di questo dibattito ci permettiamo di rimandare al nostro contributo: *Per una «logica della sensazione». Il giovane Blondel tra psicofisiologia e filosofia*, CLEUP, Padova 2012, pp. 159-223.

dei trattati sul metodo»³⁵. Non secondaria doveva apparirgli però anche la questione riguardante il fondamento logico della conoscenza testimoniale, se, come egli stesso mostrerà in tutti gli scritti riguardanti il metodo scientifico, la testimonianza era da considerarsi una fonte indispensabile della ricerca scientifica, al pari dell'ipotesi, dell'esperienza e della ragione³⁶.

Fu certamente l'amicizia con il padre Alphonse Gratry, autore di una *Logique* pubblicata nel 1855, all'epoca molto diffusa e più volte riedita³⁷, ad aprirgli la strada per individuare il principio logico su cui si fonda la "verità" testimoniale. Lo scritto «sul fondamento logico della certezza della testimonianza» risulta essere, infatti, proprio l'esito delle lunghe conversazioni tenute con Gratry, specialmente nel 1871, a Montreux, dove Gratry si era trasferito per motivi di salute e dove Naville era andato appositamente, nell'ottobre di quello stesso anno, per confrontarsi con l'amico sulle questioni epistemologiche che in quel periodo stavano occupando la sua riflessione³⁸. Ma quali sono i temi su

³⁵ NAVILLE, *La logica dell'ipotesi*, pp. 125-126.

³⁶ Lo testimonia, come vedremo meglio più avanti, anzitutto la *Logica dell'ipotesi* (si veda p. 131, in cui si rimanda allo studio del 1873 sul «fondamento logico della certezza della testimonianza»). Ma è documentato anche dagli scritti successivi, finalizzati a mostrare che la ricerca filosofica deve procedere con lo stesso metodo utilizzato dalla scienza (cfr. *La méthode et le programme de la philosophie*, «Bibliothèque universelle et revue suisse», 89 [1884], p. 11; *La définition de la philosophie*, Félix Alcan, Paris 1894, p. vii).

³⁷ Cfr. A. GRATRY, *Logique*. Augmentée d'un appendice polémique, et d'une introduction sur la théorie du procédé inductif, Charles Douniol-J. Lecoffre & C^{ie}, Paris 1858³.

³⁸ La relazione con il padre Gratry, stando a ciò che scrive Naville in una lettera inviata a Hilaire de Lacombe il 29 gennaio 1882, cominciò in occasione del suo lavoro su Maine de Biran (cfr. H. NAVILLE, *Ernest Naville*, II, p. 120), di cui pubblicherà gli scritti inediti nel 1859, dopo aver dato alle stampe *Maine de Biran, sa vie et ses pensées* (Cherbuliez, Paris 1857). Tale relazione proseguì con una grande intesa; lo testimonia una lettera del 26 aprile 1869, in cui Naville parla con soddisfazione di una visita al padre Gratry, «breve ma viva»; e lo attesta anche una lettera del 28 ottobre 1871, dove il filosofo ginevrino, che si trovava a Montreux, confida a sua moglie di trarre «un vero profitto» dalle conversazioni con il padre Gratry che si estendevano «dai fondamenti della logica alle questioni religiose e sociali» (H. NAVILLE, *Ernest Naville*, II,

cui l'indagine navilliana indugia in questo studio, considerato dai critici del tempo degno di attenzione per «il talento dell'autore e l'importanza della questione, al tempo stesso logica, matematica e pratica», ma anche apprezzabile «per la chiarezza degli argomenti e della dottrina» del tutto contrastante con le «formule vaghe e banali sull'induzione» tratte abitualmente dalla scuola scozzese?³⁹.

L'intento di fondo da cui sembra essere guidato Naville in questo «mémoire» può essere collegato ad un preciso obiettivo epistemologico: mostrare una «legge generale dell'intelligenza», che induca a correggere il puro induttivismo ed il puro deduttivismo, attraverso l'individuazione di un principio logico, operativo in tutte le scienze, che faccia della testimonianza una fonte generatrice di conoscenza irriducibile e autonoma, e che, di conseguenza, permetta di riconoscere nelle scienze storiche e geografiche, basate sulla conoscenza testimoniale, un sapere rigoroso non inferiore alle scienze fisiche e matematiche, contrariamente a quanto affermavano i «semiscettici moderni» che volevano «attribuire esclusivamente la certezza alle scienze [...] positive negandola agli altri sviluppi della mente umana»⁴⁰.

pp. 104 e 119). Ma è specialmente una nota che Naville ha voluto inserire nel suo scritto sul «fondamento logico della certezza della testimonianza» a fare emergere lo spessore di quella amicizia e di quelle conversazioni. In essa, come si vedrà, Naville non solo ricorda di aver «avuto il privilegio di passare quattro giorni vicino al padre Gratry a Montreux, dal 26 al 29 ottobre 1871»; non solo osserva che, nonostante fosse «gravemente malato», Gratry «poteva ancora mettere nelle conversazioni scientifiche tutta la forza della sua intelligenza che non si separava mai dai nobili slanci del suo cuore»; dichiara anche di aver «parlato più volte» delle idee esposte nel suo «mémoire», che l'amico Gratry aveva «trovato giuste e importanti»; e confessa che è a seguito di quelle conversazioni che sono state redatte quelle pagine che Gratry non aveva potuto rivedere a causa della morte, avvenuta il 5 febbraio 1872 (NAVILLE, *Sul fondamento logico della certezza della testimonianza*, *infra*, pp. 52-53, n. 12).

³⁹ Si veda la recensione di F. PILLON, *Mémoire sur le fondement logique de la certitude du témoignage, par Ernest Naville*, «La critique philosophique, politique, scientifique, littéraire», 2 (1873), vol. II, pp. 102-108: 102.

⁴⁰ NAVILLE, *Sul fondamento logico della certezza della testimonianza*, *infra*, p. 64.

Possono essere ricondotte a due le indagini fondamentali con le quali Naville raggiunge questo obiettivo, sebbene ognuna di esse racchiuda approfondimenti e prospettive assai più complessi. La prima indagine, in cui l'autore precisa che il suo lavoro non prende in considerazione gli studi compiuti dai «logici», dagli «storici», dai «critici» e dai «giuristi», «per valutare il grado delle prove, per stabilire le regole dell'arte di vagliare le testimonianze», giacché esso intende affrontare solo la «questione di logica pura» riguardante «il fondamento» della «certezza» prodotta dalla testimonianza⁴¹, è imperniata attorno ad un interrogativo: come è possibile che le certezze generate dalla testimonianza, sulle quali fondiamo molta parte della nostra esistenza, non essendo né verità di fatto né verità di ragione, scientificamente quindi non fondate, possano essere in contrasto con la scienza?

Naville giunge a questo interrogativo (sollecitato anche dalle tesi lockiane sulla testimonianza) con una serie di considerazioni, ispirate alla voce *Témoignage humain* del *Dictionnaire des sciences philosophiques*, redatta da Paul Janet⁴², e riconducibili a tre ordini di questioni. Anzitutto, volendo evidenziare la natura della certezza originata dalla testimonianza, egli chiarisce che la testimonianza è fonte di «un assenso della mente che esclude ogni elemento di dubbio», il quale «in certi casi», è «uguale» a quello che si ha negli «assiomi matematici» e nelle «percezioni immediate dei sensi e della coscienza»; in secondo luogo, con l'intenzione di indicare l'«origine psicologica» del valore conoscitivo del sapere testimoniale e le «cause di alterazione della sua certezza naturale», osserva, richiamandosi a Thomas Reid, che «l'autorità della testimonianza» ha origine «nell'azione di due principi, il principio di veracità e il principio di credulità, posti nelle nostre anime dal “saggio e benevolo Autore della natura che voleva che l'uomo visse in società” e che ha fatto di una disposizione naturale alla fiducia uno dei legami principali che

⁴¹ Ivi, *infra*, p. 45.

⁴² Cfr. P. JANET, *Témoignage humain*, in AD. FRANCK (éd.), *Dictionnaire des sciences philosophiques*, Librairie Hachette et C^{ie}, Paris 1875² (I ed.: 1844-1852), pp. 1708-1711.

ci uniscono ai nostri simili», indebolitosi poi dalla «diffidenza» generata in noi dall' «esperienza della vita»; infine cerca di far vedere, ricorrendo anche a meticolose considerazioni aritmetiche, che, sebbene nella valutazione scientifica delle testimonianze sia il criterio quantitativo che quello qualitativo possano produrre una probabilità affidabile senza raggiungere però mai la certezza, «la testimonianza produce in molti casi non solamente una probabilità sufficiente per determinare i nostri atti, ma la certezza propriamente detta», ossia «“una convinzione che non deriva né dall'esperienza né dal ragionamento”, come dice Reid, e che è tuttavia convinzione piena, certezza propriamente detta». Da qui l'interrogativo con cui egli, dopo aver mostrato che «ciò che è certezza per l'uomo» non è in ogni caso che «probabilità per lo scienziato», giacché non poggia «né sull'evidenza di fatto» «né sull'evidenza di ragione» «né su una dimostrazione», si domanda se siamo davvero «condannati a restare in questa situazione violenta» nella quale ci è chiesto di «constatare e di accettare una frattura fondamentale tra la scienza e la vita»⁴³.

È proprio l'interrogativo su questa presunta scissione tra «certezza morale» e «certezza scientifica» a preparare il passaggio alla seconda parte di questo «mémoire». In essa il pensatore ginevrino, oltre a confessare che un tale problema lo ha tenuto bloccato per molto tempo, chiarisce in che modo le teorie di Graty gli hanno offerto strumenti concettuali per uscire dalla situazione di blocco in cui si era incagliata la sua riflessione epistemologica, permettendo di riconciliare nel suo pensiero «i diritti della vita e le esigenze della scienza in ciò che riguarda la testimonianza»⁴⁴.

Sono due le tesi ricavate dalla *Logique* di Graty, svincolate, come Naville si premura di avvertire, dagli «sviluppi metafisici e religiosi» che ne dà l'autore. «La prima concerne il carattere trascendente dell'induzione»⁴⁵, ed è tratta dall'indagine con la

⁴³ NAVILLE, *Sul fondamento logico della certezza della testimonianza*, *infra*, pp. 43-44, 51-52.

⁴⁴ *Ivi*, *infra*, p. 53.

⁴⁵ *Ibid.*

quale Gratry, attraverso un'attenta analisi storica e teoretica, analizza la natura trascendente dell'induzione mostrando che «l'induzione o processo dialettico» è «il processo più importante della ragione», con il quale la mente «passa da una verità ad una verità di ordine diverso, dal contingente al necessario, dal finito all'infinito», oltrepassando, per ciò stesso, i dati dell'esperienza⁴⁶. Tale tesi permette a Naville non solo di affermare che l'induzione, «strumento essenziale della fisica nel senso più ampio di questo termine», essendo basata sulla «credenza nell'uniformità delle leggi della natura» (credenza non logicamente legittimata né dall'esperienza né dall'evidenza razionale), è un movimento di pensiero che va «dal particolare al generale per via di trascendenza», perché «stabilire una legge che racchiude non solamente i casi osservati ma tutti i casi supposti identici vuol dire andare al di là dell'esperienza»; essa gli permette anche di mostrare che c'è «alla base della fisica» una «credenza», ossia «una convinzione che non è né sperimentale né dimostrata; convinzione istintiva in un primo tempo, poi riflessa, che la riflessione manifesta alla scienza come la sua base necessaria»⁴⁷.

La seconda tesi «riguarda le matematiche»⁴⁸ ed è ricavata dall'analisi con cui Gratry, analizzando l'utilizzo dell'induzione nelle scienze matematiche (giacché «è soprattutto nelle matematiche che questo grande processo si mostra in tutta la sua precisione e con tutti i suoi caratteri») e prestando una particolare attenzione al calcolo infinitesimale in relazione alla geometria, fa comprendere che i geometri arrivano a far coincidere un poligono inscritto in un cerchio con la curva di quello stesso cerchio, attraverso un movimento di pensiero che oltrepassa il numero indeterminato dei lati a cui può essere ricondotto il poligono, approdando all'idea di infinito e trascendendo per

⁴⁶ Si veda GRATRY, *Logique*, t. II, pp. 1-86, nelle quali, oltre ad esaminare il processo induttivo attraverso le concezioni di Platone, di Aristotele e di Royer-Collard, l'autore analizza l'applicazione dell'induzione nelle ricerche scientifiche di Keplero.

⁴⁷ NAVILLE, *Sul fondamento logico della certezza della testimonianza*, *infra*, p. 55.

⁴⁸ *Ivi*, *infra*, p. 56.

ciò stesso le regole del ragionamento deduttivo⁴⁹. Tale tesi, oltre a convincere Naville che «alla base della scienza razionale per eccellenza» c'è «un elemento irrazionale, nel senso comune del termine», poiché implica «un elemento di trascendenza analogo all'induzione dei fisici», gli consente anche di affermare che «i due procedimenti, quello del fisico e quello del geometra, sono non solamente analoghi ma identici, se si considera, in logica pura, il movimento del pensiero che oltrepassa i suoi limiti naturali», ossia «i limiti dell'esperienza» in fisica e «quelli della dimostrazione» in matematica⁵⁰.

Sono proprio queste due tesi, che il padre Gratry ha «riunito giustamente» «sotto il titolo di *Principio di trascendenza*», a togliere dalla mente del pensatore ginevrino «le difficoltà relative alla certezza della testimonianza», apparentemente distinta dalle conoscenze cui giungono le scienze, e a fargli capire che «la certezza della testimonianza risulta da un processo di trascendenza che si trova a fondamento della fisica e delle alte matematiche». Tali tesi infatti gli permettono di comprendere che, se è vero che di fronte alla fiducia accordata ad una testimonianza credibile il criterio quantitativo e il criterio qualitativo possono raggiungere solo «una probabilità sempre più alta, mai la certezza», il passaggio alla certezza, basato sulla «credenza» nella «testimonianza perfetta», non costituisce più una difficoltà logica giacché risulta fondato su un movimento della ragione che «ha il suo posto indiscusso in fisica e nelle matematiche»⁵¹.

⁴⁹ GRATRY, *Logique*, t. II, p. 87; si vedano anche le pp. 87-117, dedicate all'«induzione applicata da Leibniz», nelle quali Gratre prende in esame «il processo matematico infinitesimale», giacché «il calcolo infinitesimale non è altro che l'applicazione alle matematiche del processo dialettico generale»; ma pure le pp. 118-168, in cui viene dato ampio spazio alle «considerazioni sull'induzione geometrica», nonché le pp. 370-375, nelle quali vengono riportate, tra l'altro, le considerazioni con cui il celebre matematico Siméon Denis Poisson (noto in Francia anche per il suo impegno nella riforma dell'insegnamento delle matematiche), sosteneva che «tutte le parti delle matematiche dovevano essere insegnate con il metodo infinitesimale».

⁵⁰ NAVILLE, *Sul fondamento logico della certezza della testimonianza*, *infra*, pp. 57-58.

⁵¹ Ivi, *infra*, pp. 58, 61-62.

Mostrata l'«identità logica» tra la «certezza di credenza» su cui si basano le scienze rigorose e la «certezza di credenza» su cui si fonda il sapere testimoniale, Naville ha buon gioco nel sostenere che «ci si limita alle prime apparenze» quando «sembra che le scienze fisiche poggino su una certezza di fatto», «le scienze matematiche su una certezza di ragione» e «le scienze fondate sulla testimonianza» su «una probabilità» presa come certezza «solo con un atto del pensiero irrazionale dal punto di vista di una scienza rigorosa»: infatti, «se si chiama certezza di *credenza* “una convinzione che non deriva né dall'esperienza, né dal ragionamento”, bisogna riconoscere che un elemento di questa natura esiste alla base della fisica e delle matematiche, come pure della geografia e della storia»⁵².

Le tre considerazioni con le quali Naville conclude il suo lavoro bene mostrano gli obiettivi principali raggiunti da questo «mémoire»: con la prima, il pensatore ginevrino riconosce la necessità che la logica faccia «al principio di trascendenza un posto che non ha ottenuto fino ad ora», per arrivare ad un auspicabile superamento del puro induttivismo e del puro deduttivismo; con la seconda, oltre ad annunciare alcuni aspetti significativi della nuova epistemologia su cui sta lavorando, sottolinea che «la certezza di credenza, risultato della trascendenza del pensiero, e di cui la fede nella testimonianza non è che una delle applicazioni, si trova in fondo a tutte le scienze»; con la terza, volendo evidenziare che non c'è «una differenza radicale tra la scienza e la vita», afferma che «ciò che fa l'uomo nella vita reale, quando si fida senza riserva di una testimonianza soddisfacente, il fisico lo fa a suo modo, il geometra al suo»⁵³.

⁵² Ivi, *infra*, pp. 61-62.

⁵³ Ivi, *infra*, pp. 63-64.