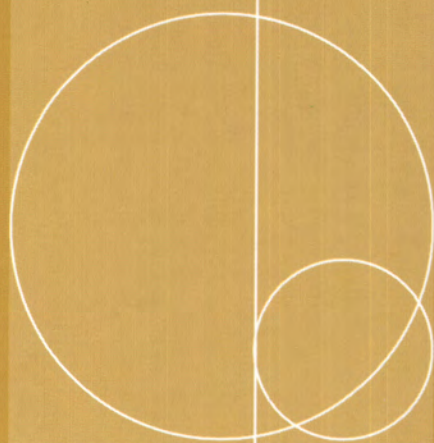


J. Passmore



# Gli obiettivi della filosofia di Hume

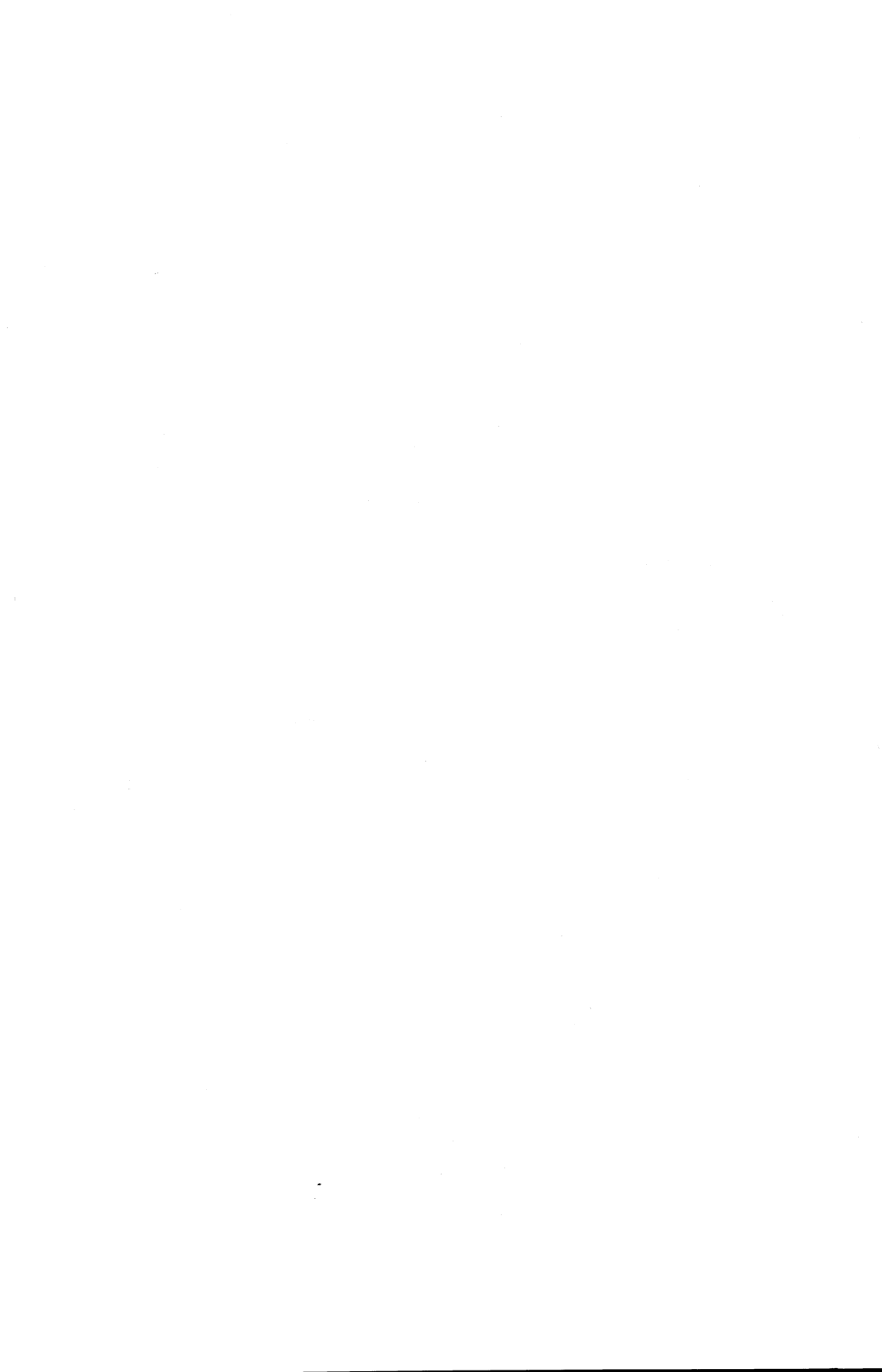
introduzione di  
Claudio Manzoni

Traduzione di  
Caterina De Pretis



E.U.T.





J. Passmore

---

# Gli obiettivi della filosofia di Hume

introduzione di  
Claudio Manzoni

Traduzione di  
Caterina De Pretis



E.U.T.

Volume stampato con contributo del MURST (60%),  
Università di Trieste, Dipartimento di Filosofia.

Titolo originale: J.Passmore, Hume's Intentions,  
Cambridge, University press, 1952 (I ediz.)  
Duckworth, Londra, 1980 (III ediz.) (nuova edizione ampliata)

Traduzione dall'inglese della dott. Caterina De Pretis.  
(condotta sulla III edizione aggiornata)



Piazzale Europa, 1 - 34127 TRIESTE - Italia  
tel. + 39-040-6763052 - fax + 39-040-6763777

© Copyright 2000 - E.U.T.  
**EDIZIONI UNIVERSITÀ DI TRIESTE**

**Proprietà letteraria riservata**

I diritti di traduzione, memorizzazione elettronica, di riproduzione  
e di adattamento totale o parziale di questa pubblicazione, con qualsiasi mezzo  
(compresi i microfilm, le fotocopie o altro) sono riservati per tutti i Paesi

Foto: G. Mazarino - Logo: E. Cervi

## INDICE

Introduzione di Claudio Manzoni: <b>Hume tra umanesimo scettico ‘moderato’ e illuminismo</b>	p. 7
Note all'introduzione	p. 61
Prefazione	p. 91
Abbreviazioni	p. 95
Capitolo I <b>In difesa delle scienze morali</b>	p. 97
Capitolo II <b>La critica della logica formale</b>	p. 115
Capitolo III <b>Il metodologo</b>	p. 143
Capitolo IV <b>Il positivista</b>	p. 169
Capitolo V <b>Il fenomenista</b>	p. 191
Capitolo VI <b>L'associazionista</b>	p. 213
Capitolo VII <b>Lo scettico</b>	p. 243
Epilogo <b>I risultati di Hume</b>	p. 265
Appendice <b>Hume e l'etica della credenza</b>	p. 275
Note	p. 295



## INTRODUZIONE A “HUME’S INTENTIONS” DI J. PASSMORE

### HUME TRA UMANESIMO SCETTICO “MODERATO” E ILLUMINISMO

A prima vista ci si potrebbe interrogare sulle ragioni di proporre, in prima traduzione italiana, il bel libro di Passmore, pubblicato ormai quasi cinquant’anni orsono, visto anche che, come è stato osservato recentemente, la letteratura critica su Hume, solo nell’ultimo trentennio, conta, ad un calcolo approssimativo, oltre duemila studi. (1)

Tuttavia, oltre al fatto che lo studio di Passmore può essere ormai considerato un classico della storiografia filosofica humiana, quattro almeno sono le ragioni di attualità di questo studio, anche dopo l’abbondante, talora eccessiva, (soprattutto anglosassone), letteratura humiana dell’ultimo cinquantennio. Innanzitutto la collocazione storica in cui si situa l’opera dello studioso australiano, gli inizi degli anni ‘50, subito dopo la svolta interpretativa della grande opera su Hume di N.Kemp Smith del 1941, che veniva dopo gli importanti contributi di Laird (1932), Price (1940) e, precedentemente, dello Hendel (1925), che hanno rivoluzionato la prospettiva dei precedenti studi humiani, troppo legati alla linea Grose-Green, e alle prospettive, in genere, della gnoseologia idealistica. (2) Lo stesso Passmore, del resto, riconosce nella prefazione il suo debito nei confronti, soprattutto, di Laird e Kemp Smith. (3) Non solo. La ricerca di Passmore era già sensibile alla ventennale opera di ricostruzione storica di Mossner, i cui contributi parziali erano già apparsi in varie riviste, e che avrebbero trovato definitiva sistemazione, di lì a poco, nella grande e insostituibile biografia humiana dello studioso americano, apparsa nel 1954, due anni dopo lo studio di Passmore.(4)

In secondo luogo il carattere dell’analisi dei testi humiani di Passmore, la cui sottile indagine cerca di evidenziare le incongruità e problematicità dei testi, soprattutto il *Trattato*, *La Ricerca sull’intelletto umano* e l’*Estratto*, anticipando quella che sarà una comune caratteristica dei futuri interpreti di Hume, sia analitici che storici, e cioè: *to take Hume at is Word*, nel tentativo però di cogliere, al di là della lettera, il vero ‘spirito’ del *Trattato* ( e



della *Ricerca sull'intelletto*), fornendo una chiave di lettura che potesse chiarire le notevoli incongruenze, talora apparenti, altre volte reali, che da sempre hanno sconcertato i critici, fin da far dire, già nell'Ottocento, ad un importante curatore del *Trattato* come Selby-Bigge, citato dallo stesso Passmore: "...Egli (cioè: Hume) dice così tante cose differenti in così tanti modi diversi e differenti connessioni, e con così tanta indifferenza verso quello che ha espresso prima, che è molto difficile affermare positivamente che egli abbia insegnato oppure no, questa o quella particolare dottrina...Questo rende facile ritrovare tutte le filosofie in Hume, oppure, proponendo una certa dichiarazione contro l'altra, proprio nessuna." (5)

In terzo luogo l'importanza, tra le fonti humiane, che viene riconosciuta al cartesianesimo, tema su cui Passmore ha insistito con grande efficacia (tenuto conto, anche, del fatto che la critica anglosassone, tranne qualche lodevole eccezione, ha molto sottovalutato questo tema e, solo di recente, sembra aver cambiato parere), evidenziando, tra l'altro, quanto sia l'influenza che il distacco dalla tradizione cartesiana possano costituire la cartina di tornasole per capire le modalità dello scetticismo humiano (soprattutto se confrontato con l'altra importante fonte scettica, quella di Bayle). (6) Il senso storico va di pari passo, nello studioso australiano, con le sottigliezze dell'analisi, cosa particolarmente significativa in anni in cui, un grande storico della filosofia americano, come R. H. Popkin, tra l'altro originale interprete di Hume, osservava come gli eccessi della filosofia analitica avessero provocato, in America, veri danni istituzionali alla ricerca storica. (Ma anche in Inghilterra, in quegli anni, il contrasto tra storici e analitici si farà sentire). (7)

Infine, *last but not least*, la centralità che viene ad assumere in Hume la riflessione morale, tesi, com'è noto, già anticipata da Kemp Smith, che nella sua ricostruzione del *Trattato* aveva prospettato la priorità dei libri II e III sul I, privilegiando, tra le fonti Hutcheson nella linea Shaftesbury-Hutcheson-Butler, (pur riconoscendo anche la linea Montaigne-Bayle, quella tradizionale Locke-Berkeley, e lo stesso newtonismo), interpretazione che ha fatto parlare, recentemente, di 'naturalismo normativo', ma che in Passmore si configura con modalità diverse fin dal I capitolo, non a caso intitolato *In defense of the moral sciences*, dove il moralismo di Hume spie-

gherebbe e chiarirebbe la connessione tra il primo Hume del *Trattato* e delle *Ricerche*, e lo Hume saggista morale, politico, storico, economista, e sarebbe piuttosto legato a quell' 'etica della credenza' che, secondo lo studioso australiano, caratterizza più propriamente 'l'illuminismo' di Hume. (8) Va detto comunque che Passmore non ha voluto scrivere una monografia sistematica, ma piuttosto la sua opera si configura come una raccolta di saggi, relativamente autonomi, uniti dal filo direttivo dello scopo effettivo che caratterizza la filosofia humiana, soprattutto nel *Trattato*, cioè introdurre il metodo sperimentale di ragionamento, analogamente a quanto fatto da Newton per la filosofia naturale, in materia morale, per poter garantire in qualche modo la 'ragionevolezza' di una scienza della natura umana, che spetterà al 'saggio', al 'filosofo' proporre alla luce di uno 'scetticismo costruttivo morale' che evidenzia non solo la dimensione critica 'pirroniana' del pensatore scozzese, ma quella dimensione positiva e costruttiva, che nelle parole del più recente Passmore si configura come una 'politica della credenza', e che ha fatto dire recentemente ad un altro studioso di Hume, D.F.Norton, che "l'obiettivo maggiore di Hume è quello di mostrare come, nonostante il successo dello scetticismo, possiamo sfuggire allo scetticismo." (9)

Vediamo di delineare un rapido schizzo delle argomentazioni più significative dell'agile libro di Passmore seguendo i capitoli in cui si suddivide il testo (cui si è aggiunta, nella III edizione del 1980 – quella su cui è stata fatta questa traduzione italiana – un'importante appendice). Il libro è composto da 7 capitoli, l'epilogo, e l'appendice della III edizione, così intitolati: I In defence of the moral sciences, II The critic of formal logic, III The methodologist, IV The positivist, V The phenomenalist, VI The associationist, VII The sceptic; l'epilogo: Hume's achievement; l'appendice: Hume and the ethics of belief.

Già questi titoli sono sufficientemente indicativi e fanno capire molte cose. Come scrive Passmore, fin dalla prefazione della I edizione del libro, questo non vuole essere un'esposizione della filosofia humiana o un commentario, ma semmai un 'complemento' di testi come quelli di Laird e Kemp Smith. Ma dietro la modestia di questi propositi si cela un progetto ben più ambizioso: "Il mio obiettivo è stato di districare certi temi basi-

lari in quella filosofia e di mostrare come essi siano in relazione con i principali scopi filosofici di Hume, nella speranza che una spiegazione del modo in cui egli sviluppa questi temi sia illuminante tanto da un punto di vista filosofico che storico.” (10) L’atteggiamento dello studioso australiano è nettamente storico-speculativo, ma senza soggiacere a condizionamenti teoretici, come è accaduto con tanti interpreti analitici e neopositivisti di Hume, oppure idealisti, e senza limitazioni nell’uso delle fonti (non sottovaluta, per esempio, le fonti cartesiano-malebranchiane di solito trascurate, come si è detto, fino agli anni ’50 dagli studiosi di lingua inglese). (11) Ogni capitolo è un vero e proprio saggio, una precisa proposta di lettura del *Trattato* da una specifica angolatura per verificare, se possibile, un significato unitario del capolavoro humiano oppure constatarne le effettive aporie ed incongruenze. Qual’è il vero scopo filosofico di Hume si chiede Passmore, nella conclusione, visto che le sue argomentazioni filosofiche non appaiono sempre rigorose ed ordinate? C’è chi ha stroncato duramente Hume per questo motivo (e anche ai nostri giorni non mancano i detrattori), ma Passmore pur essendo sovente anch’egli impietoso con Hume, prende nettamente le distanze da questo tipo di critiche, anche se riconosce che ci sono degli aspetti scoraggianti (come aveva detto anche Selby-Bigge). Scrive Passmore: ”...la mente di Hume non era delle più disciplinate. Rigore e coerenza non erano i suoi punti di forza, e queste sono le qualità che ci aspettiamo di solito da un grande filosofo. D’altro canto, il rigore filosofico è talora difficile da distinguere dal *rigor mortis*; Hume è genuinamente speculativo, genuinamente sperimentale, senza inclinazioni a proporre assiomi o costruire sistemi deduttivi. Se è così spesso condotto a delle incoerenze, o ingegnosità tortuose e poco plausibili, in parte il motivo è che egli ha un reale rispetto per i fatti...” (12)

Ecco dunque la vera ragione delle ambiguità e incoerenze humane: il rispetto dei fatti! La mancata costruzione di un sistema, gli attacchi alla metafisica, lo psicologismo, il naturalismo e il fenomenismo, il suo stesso scetticismo moderato, l’incertezza stessa delle basi della nuova ‘scienza della natura umana’, non sarebbero tanto il segno di uno ‘spaesamento’ filosofico, di una ‘contraddittorietà’ sistematica della sua filosofia oscillante tra soggettivismo e realismo, scetticismo radicale e moderato, psicolo-

gismo ed empirismo ecc., quanto l'apertura di una mente attenta ai dati di fatto e alla complessità della natura umana. "Hume – afferma Passmore – è un critico tanto del razionalismo nella sua forma classica, quanto di quella teoria della scienza come pura esperienza che va spesso sotto il nome di empirismo." (13) Quest'ultima affermazione può, a prima vista, stupire visto che, di solito, Hume viene considerato un dei tre grandi dell'empirismo, la triade classica Locke – Berkeley – Hume, di cui sarebbe l'esponente più significativo. Ma il significato di queste affermazioni si chiarisce con quanto Passmore ha detto poco prima quando ha osservato che si è pensato, a torto, che la filosofia di Hume "contribuisse ad un 'epistemologia, che egli di fatto ha rigettato come mera confusione, come o psicologia o niente. Si è persino supposto che: ...non riuscisse a 'distinguere i problemi filosofici da quelli psicologici'... cosa che Kant più tardi fece...". (14) In altre parole, troppo spesso si è finalizzato il discorso filosofico di Hume alla successiva epistemologia kantiana, riscontrando le insufficienze dell'epistemologia humiana, dimenticando come invece, volutamente, Hume legasse congiuntamente, come constatabili di fatto, problemi logici e problemi dell'immaginazione, cioè psicologici. "L'intelligibilità non è altro che familiarità; non esiste uno schema totale delle cose, un ordine razionale ... Un'ipotesi è intelligibile se, e soltanto se, noi abbiamo avuto una precedente esperienza del genere di connessione che essa indica... nella nostra accettazione di essa vi è sempre un elemento di affidamento. E' in questo senso che la credenza è 'propriamente più un atto sensitivo che un atto cogitativo della nostra natura." (15) Quest'ultima celebre affermazione humiana indica chiaramente l'approccio descrittivo e 'fenomenologico' del pensatore scozzese che, come anche il suo nominalismo, di fatto gli rende impossibile una qualsiasi spiegazione e giustificazione delle leggi scientifiche e delle regolarità, inclusa la stessa scienza newtoniana, di cui per altro è grande estimatore. Scetticismo allora? Psicologismo? Per cui Hume finirebbe, come è stato detto, "col ritenere che 'tutta la logica', e cioè tutta la logica induttiva, sia un meccanismo psicologico naturale..." E tuttavia Passmore, che pure accetta il riduzionismo della logica a psicologia in Hume, come si vede soprattutto nel II capitolo, nell'epilogo conclusivo scrive che "...proprio perché Hume cerca di volgere la logica in psicologia,

egli non vede a cosa corrisponda un tema psicologico; cercando di fare della psicologia la *scientia scientiarum* egli la distrugge in quanto scienza. ...e come psicologo, a dispetto della preminenza della 'scienza dell'uomo' nei suoi scritti, la sua opera ha un effetto minimo. Si potrebbe, senza alcuno scrupolo, scrivere una storia della psicologia senza far menzione di Hume; mentre non si potrebbe trascurare Hartley." (16) Grandi responsabilità per queste posizioni humiane andrebbero ravvisate, secondo Passmore, nel cartesianesimo che di fatto condizionerebbe la 'psicologia' di Hume. E il confronto con Hartley, che pur condizionato anch'egli da presupposti cartesiani, appare più autentico psicologo, è particolarmente illuminante, anche perché ci fa meglio capire il tenore della 'scienza dell'uomo' di Hume (17). Si può discutere sul valore della psicologia humiana, sui suoi effettivi 'esperimenti', ma non ci possono essere dubbi sul suo atteggiamento nei confronti della logica e del formalismo logico. Passmore riconosce che "Hume aveva perfettamente ragione...nell'affermare che noi non possiamo spiegare completamente i modi di funzionamento della scienza per mezzo solamente di nozioni logiche." (18) La critica al formalismo logico sarà dunque una costante in Hume e, non a caso, Passmore scriveva nella prefazione alla seconda edizione dell'opera, nel 1968, che il secondo capitolo dovrebbe forse essere letto per ultimo (19). Di fatto Hume non voleva essere un epistemologo. Ed è erronea la posizione di coloro che hanno voluto ravvisare in Hume i presupposti di una fondazione dell'induttivismo logico. Nulla di più lontano dalle vere intenzioni di Hume. Scrive Passmore con la consueta chiarezza: "I successori di Hume pensavano che egli avesse mostrato l'esigenza di formulare 'una logica induttiva'; ma quello che egli realmente mostrò, è che non esiste una simile logica. Aveva torto nel concludere che la logica non avesse un ruolo nel ragionamento scientifico – torto nel pensare che la scienza deve essere o dimostrativa o induttiva – ma aveva ragione ad insistere che il pensiero scientifico non può essere descritto come una semplice applicazione della logica. La sua teoria dell'immaginazione è grezza e fuorviante, ma la sua insistenza sull'importanza dell'immaginazione come una consociata all'osservazione ad ogni stadio del nostro pensiero, contiene una lezione che abbiamo ancora oggi da apprezzare in pieno. Un crudo positivismo, un 'empirismo' fenomenistico,

è del tutto alieno allo spirito della filosofia di Hume.” (20) Affermazioni, come si vede, forti ed inequivocabili queste di Passmore, che non vuole ridurre Hume a nessuna etichetta, neppure a quella più consueta e familiare di ‘empirismo’, ma neppure altre sembrano adattarsi alla poliedrica personalità dello scozzese. “La sua filosofia – conclude infatti Passmore – non rientra esattamente in nessuna delle categorie ordinarie...è un filosofo che spalanca nuove linee di pensiero, che ci suggerisce una varietà senza fine di esplorazioni filosofiche. Nessuno potrebbe essere humiano, nel senso in cui potrebbe essere un hegeliano; essere humiano significa precisamente non assumere come definitivo nessun sistema, niente come ultimo salvo lo spirito di indagine.” (21) Massima apertura quindi del pensiero humiano, vero e proprio atteggiamento ‘socratico’, e Hume stesso si compiace di presentare se stesso nel suo rapportarsi a Newton, come Socrate nei confronti degli antecedenti filosofi della natura, libero indagatore della natura umana, come Newton lo era stato della natura, attento ai fatti, alla complessità e varietà di questi, senza ‘paradigmi’ che ne limitino la comprensione, atteggiamento proprio del ‘saggio’ la cui ‘ragionevolezza’, la cui consapevolezza dei limiti della natura umana dovrebbe prevalere su tutti i dogmatismi da quegli degli istinti a quelli consolidati dall’educazione e dalle tradizioni, a quelli stessi razionali e scientifici se si presentano sotto forma di ipotesi o paradigmi non verificati. Questo lo Hume di Passmore. Ma seguiamo nei dettagli lo svolgersi delle argomentazioni dello studioso australiano che spesso, nella successiva letteratura critica humiana, saranno accettate o respinte, ma sempre considerate con attenzione. All’inizio del I capitolo Passmore s’interroga sui motivi che avrebbero indotto Hume a lasciare la filosofia del *Trattato* per la saggistica di carattere morale, politico, storico e scarta subito il luogo comune che attribuisca tale cambiamento di interessi in Hume alla sua personale ambizione e al suo smodato desiderio di successo che, dopo il fallimento editoriale del *Trattato*, lo avrebbero indotto a voltar pagina. (Leggenda a cui già Mossner ha messo fine) (22). Questa leggenda è interessante perché si fonda sul presupposto che l’interesse di Hume fosse eminentemente teoretico, di essere cioè, suo malgrado, il precursore di Kant, per cui il ‘fallimento’ del *Trattato*, e la consapevolezza stessa di Hume dei suoi difetti, lo

avrebbe indotto a dedicarsi alla storia, alla politica, all'economia. Nulla di più errato, secondo Passmore, nel voler attribuire a Hume un prevalente interesse teoretico ed epistemologico, fare di lui cioè il 'precursore di Kant'. La prima risposta sulla vera intenzione di Hume la si può trovare subito guardando al sottotitolo del *Trattato*, che viene definito come "Tentativo di introdurre il metodo sperimentale di ragionamento negli argomenti morali." In altre parole, fin dall'inizio della stesura del *Trattato*, l'obiettivo di Hume è 'la scienza dell'uomo'. Il primato della scienza morale s'impone, anche quando sta scrivendo il I libro del *Trattato* e, nella stessa prefazione del *Trattato*, è affermato che sono le scienze morali e umane fondamentali (assieme alla logica, ma che ha il significato di "arte di ragionare", cioè presupposto metodologico delle stesse scienze umane): "In queste quattro scienze, e cioè la logica, la morale, la critica e la politica è compreso quasi tutto ciò che può importarci di conoscere...". "Sotto questo aspetto – commenta Passmore – Hume era figlio del suo tempo." (23) Gli argomenti morali sono preminenti sulle stesse conoscenze naturali e molto opportunamente Passmore ricorda che lo stesso atteggiamento si poteva ravvisare, per esempio, anche in Malebranche: "La stessa lezione era insegnata da Malebranche, così spesso maestro di Hume: 'La più bella, la più gradevole e la più necessaria di tutte le nostre conoscenze è senza dubbio la conoscenza di noi stessi. Fra tutte le scienze umane, la scienza dell'uomo è la più degna dell'uomo...'"(24). Hume avrebbe dunque scritto il primo libro del *Trattato* per dare una base logica alle scienze morali. Si tratterebbe di un'esigenza metodologica, tipicamente cartesiana, alla quale Hume darà una soluzione, ovviamente diversa, centrata su una concezione probabilistica della conoscenza. "Nei suoi momenti metodologici, dunque, egli ha di se stesso l'idea che stia stabilendo la possibilità di una *via media* tra il cartesianesimo e lo scetticismo, formulando regole per decidere cosa sia probabile...le scienze sociali non possono sperare di ottenere l'assoluta certezza, e devono funzionare perciò, con una logica di probabilità. Le scienze morali erano difettose, allora, perchè mancavano di una soddisfacente 'arte di ragionare'; questo difetto esse lo avevano in comune con ogni scienza empirica." (25) Compito dell'epistemologia di Hume non è dunque quello di una fondazione di una teoria induttiva o di portare alle logi-

che conseguenze la 'way of ideas' di Locke e Berkeley, ma di fornire uno strumento metodico, indubbiamente induttivo, per meglio garantire le scienze morali e sociali, analogamente a quanto aveva fatto Newton con le scienze della natura. "I metodi del pensiero filosofico newtoniani sono applicabili nelle scienze morali come lo sono in quelle fisiche." Ma il vero arbitro, in morale come in fisica, sarà l'esperienza. Passmore che dà grande importanza al newtonismo in Hume, richiamandosi a Laird e, rimproverando Kemp Smith di averne sottovalutato l'importanza, sembra anche qui, come con il cartesianesimo, precorrere la successiva letteratura critica che darà grande rilievo a questa importante fonte (26). Del resto il parallelismo che Hume aveva proposto tra la gravitazione newtoniana e il suo associazionismo della mente umana lo aveva indotto a dire che i principi associativi "sono realmente *per noi* il cemento dell'universo". (27) Com'è noto, e come s'è visto dal passo sopra citato, la presunta superiorità delle scienze fisiche veniva, in questo modo, ad essere parificata all'associazionismo delle scienze morali e al fatto che ambedue, epistemologicamente, soggiacevano alla dottrina della credenza e alla logica della probabilità. Ma se è vero che la 'scienza dell'uomo' sarà prioritaria, è altrettanto vero che le basi su cui si regge sembrano essere fragili.

"Ogni giudizio è del pari soggettivo, ogni credenza si basa sul sentimento. 'Non è solamente nella poesia e nella musica – diceva Hume – che dobbiamo seguire il nostro gusto e il nostro sentimento, ma anche nella filosofia". (28) Ciò non significa però, secondo Passmore, che si debba vedere in Hume un'inclinazione prevalente verso lo scetticismo radicale e l'irrazionalismo. Se è vero che la teoria della credenza può essere il fondamento sia della scienza che dell'entusiasmo poetico, saranno proprio le 'regole generali' ad avere una funzione positiva e a far in modo che lo scetticismo humiano si presenti come moderato, lontano dagli eccessi del pirronismo e del relativismo. Che questa sia l'intenzione di Hume è inequivocabile, se poi ci riesca effettivamente è un altro discorso. Passmore, ancora una volta, evidenzia con chiarezza la posizione di Hume e la sua proposta metodologica: "Le 'regole generali' – la metodologia positiva, newtoniana, di Hume – ci devono proteggere dal cadere nel relativismo alla maniera di Protagora, anche se la credenza in esse è ugualmente 'una spe-



cie di sensazione'. Il problema è di formulare una logica che lasci spazio per il gusto e il sentimento senza dare incoraggiamenti ai visionari, di sviluppare uno scetticismo abbastanza profondo da cacciare via la presunzione che una scienza avanzata sia puramente 'razionale', ma sufficientemente 'mitigato' da permettere la supremazia della scienza sulla superstizione. Le incoerenze di Hume derivano, in larga parte, dal suo tentativo di formulare una simile logica e di difendere un tale scetticismo; esse sono delle incoerenze filosoficamente interessanti, proprio perché danno testimonianza dell'esistenza di un autentico problema, uno che, poi, ancora ci riguarda – come descrivere la ragionevolezza della scienza senza cadere nello scetticismo oppure nel razionalismo." (29) Qui Passmore fa un'affermazione estremamente interessante che spiega la chiave della sua interpretazione di Hume: "le incoerenze di Hume... sono delle incoerenze filosoficamente interessanti." Salvare le scienze malgrado lo scetticismo. Questo è il compito, a prima vista, quasi impossibile di Hume, la sua felice incoerenza. E' un problema che riguarda però tutte le scienze, quelle naturali e quelle morali e umane. Anzi, visto il successo recente delle scienze fisiche, soprattutto con il newtonismo, Hume si è posto il problema della presunta inferiorità delle scienze morali nei confronti di quelle naturali, prendendo posizione nettamente critica nei confronti della superiorità presunta di queste ultime e osservando, con linguaggio quasi lockiano, che "le essenze reali dei corpi ci sono sconosciute proprio quanto le essenze reali della mente...(per cui) la nostra ignoranza delle 'vere cause' non dovrebbe essere adottata in particolare come un difetto nelle scienze morali." (30) La presunta superiorità delle scienze fisiche e naturali svanisce di fronte alla preminente importanza della scienza dell'uomo, vera (cartesianamente) *scientia scientiarum*. (31) Una teoria della scienza umana non potrà non essere il presupposto fondante di tutte le scienze. Per Hume la teoria della natura umana sembra prendere il posto che, in Cartesio, nell'albero delle scienze, aveva la metafisica. Se le scienze morali si basano sulla scienza della natura umana, che include la stessa logica, ne risulta che "le relazioni logiche sono riducibili a connessioni psicologiche: come le categorie metafisiche, le costanti logiche sono collegamenti associativi, o combinazioni di simili collegamenti." Ne risulta altresì che le scienze morali siano prioritarie per-

ché “perfino la matematica, la filosofia naturale e la religione naturale dipendono, in certo qual modo, dalla scienza dell’uomo...” (32)

Il mentalismo cartesiano, osserva Passmore, sembra essere lo sfondo delle argomentazioni humiane che sembrano, talora, vicine alla linea di ragionamento che si può trovare nella II meditazione di Cartesio, anche se Hume non avrebbe accettato alla lettera quel linguaggio. (33) Una volta assodato che la scienza della natura umana è la filosofia, di fatto sono poste le basi di tutte le scienze umane e morali, per cui “la politica, l’economia, la storia sono ancora ‘filosofia’.” Concludendo questo capitolo Passmore, dopo aver evidenziato la centralità e l’importanza della ‘scienza della natura umana’ e le strette relazioni intercorrenti con le scienze morali, anticipa i temi dei successivi capitoli che, pur nella loro autonomia, mostrano il filo direttivo che li congiunge al progetto dell’antropologia di Hume, di cui costituiscono le varie facce di uno stesso tema. Alla luce dell’importanza del progetto antropologico humiano si riconferma anche il significato e la funzione della sua filosofia teoretica, del suo positivismo psicologico, del suo fenomenismo, del suo scetticismo. Scrive Passmore: “Il principale obiettivo di Hume, allora, nel primo libro del *Treatise* è di mostrare che le scienze morali possono essere fondate su di un terreno sicuro. Questo comporta la formulazione di una teoria generale dell’inferenza probabile, che deve lasciare spazio per il ruolo del gusto e del sentimento, escludendo allo stesso tempo, in quanto non scientifici, gli argomenti dei metafisici e le fantasie degli entusiasti. Il positivismo di Hume sorge dal suo tentativo di sviluppare una scienza morale non metafisica e non puramente retorica. Il suo fenomenismo serve di appoggio alla dottrina che la scienza dell’uomo è primariamente e preminentemente sicura. Il suo scetticismo è inteso come un rimprovero all’indirizzo di fisici e metafisici. Ma egli porta la discussione al di là del limitato ambito che si è assunto; i suoi conseguimenti ed i suoi intenti non coincidono completamente.” (34)

Se è vero che i risultati non sempre coincidono con gli scopi che Hume si era proposto, non si può negare l’importanza e la centralità che assume la sua antropologia tanto che molti, proprio nella scienza della natura umana, hanno ravvisato ‘quella nuova scena del pensiero’, che per Hume fu una vera e propria illuminazione. (35) In questo contesto assume tutta

la sua rilevanza il II capitolo del libro di Passmore, sulla critica alla logica formale, che, inevitabilmente, rimanda al III sulla metodologia, in quanto la negazione della logica formale da parte di Hume, la sua riduzione a psicologia, pone grossi problemi sul piano metodologico ed epistemologico, poiché il rapporto tra psicologia e regolarità, tra descrittività psicologica e legalità scientifica viene ad essere un problema centrale per Hume che è alla ricerca di una plausibilità della sua scienza della natura umana, soluzione che non potrà trovarsi che nell'elaborazione della sua teoria della credenza. (36) Passmore inizia il suo esame della 'logica' humiana osservando, innanzitutto, che l'impostazione della logica post-cartesiana di Port-Royal, pur con i suoi esiti diversi, dopotutto non è molto diversa da quella humiana, in quanto ambedue assumono l'unità percettiva come base del ragionamento, per cui inevitabilmente "logica e psicologia hanno gli stessi ingredienti; la distinzione di Hume tra impressioni e idee può servire da fondamento tanto della sua logica quanto della sua psicologia...Gli rimane da mostrare...che le relazioni formali non sono altro che collegamenti psicologici." (37) Nella logica di Port-Royal, com'è noto, non si hanno simili conclusioni e, malgrado la somiglianza del punto di partenza, la differenza tra descrittività psicologica e normatività logica è mantenuta rigorosamente. E' Hume che innova. Un'altra analogia evidente la si può trovare nella considerazione della Logica come strumento, arte di ragionare in funzione cioè della spiegazione delle scienze morali ( ma anche naturali ). Tuttavia in Hume prevale l'elemento descrittivo della psicologia sull'elemento normativo della logica in quanto "la logica... è semplicemente una branca delle scienze morali descrittive...Il corretto ragionamento non ha nessuna forza legislativa: descrivere non è formulare regole, ma mostrare in che cosa un certo genere di pensiero consiste – quel tipo che noi chiamiamo 'scientifico'. (38) E tuttavia anche Hume come Cartesio o come Newton, sentirà l'esigenza di formulare, suo malgrado, "regole per giudicare delle cause e degli effetti", ma queste regole (la famosa sez. XV, parte III, libro I del *Trattato*) saranno per lui, osserva Passmore, "ad un tempo una necessità e un motivo di imbarazzo." Malgrado il suo riduzionismo psicologico – continua Passmore – si possono distinguere tuttavia due tipi di logica in Hume, la logica della Ragione e la logica della Comprensione.

La prima è l'unica logica dimostrativa possibile e, in pratica, riguarda solo la matematica. (39) La logica della comprensione, invece, non è dimostrativa in quanto il suo metodo è solo l'inferenza causale e questa non conduce a verità necessarie, ma a 'questioni di fatto'. "...Non c'è nessun fondamento logico per le nostre inferenze causali, in quanto distinto dalla loro descrizione psicologica..." (40) In realtà il caso della matematica sembra un'eccezione nella prospettiva humiana (ma sulla stessa matematica possono sorgere molti dubbi); infatti Hume non ammette la tradizionale divisione dell'intelletto in "concezione", "giudizio", "ragionamento" ma ritiene, sviluppando ancora una volta Malebranche, che il giudizio e il ragionamento sono risolti nel concepire. "Tutti questi atti si risolvono nel primo e non sono altro che particolari modi concepire i nostri oggetti"; l'atomismo percettivo mette così in discussione la validità della mediazione delle idee, ma tale riduzionismo del giudizio e del ragionamento è presente in Malebranche, e merito di Passmore è averlo messo in rilievo: "(Hume) sviluppa a modo suo la dottrina di Malebranche che "i giudizi, i ragionamenti semplici e i ragionamenti complessi, per parte dell'intelletto sono soltanto pure percezioni, perché l'intelletto non fa che percepire..."(41) Ridotto tutto ad unità percettiva usando solo l'inferenza causale nelle questioni di fatto, è ovvio che in tale inferenza importante è l'immediatezza della relazione causa-effetto, non un'eventuale intermediazione. Infatti l'unità elementare della conoscenza sarà per Hume l'idea e, contrariamente alla logica di Port-Royal, ed allo stesso Locke, che ritenevano il ragionamento consistesse nella scoperta di idee intermedie, "l'inferenza non può essere definita in quanto porti con sé la mediazione; ed 'interporre un'altra idea' è solo una questione di estendere il campo della propria visione." (42) L'unica eccezione sarà nelle "scienze della quantità e del numero" dove la dimostrazione "per mezzo di una varietà di termini medi" sarà necessaria. Ma a Hume non interessa molto il discorso matematico quanto piuttosto "mostrare che la logica della comprensione, la logica della scienza empirica, non comporta connessioni formali ma soltanto collegamenti psicologici." (43) C'è tuttavia un punto – dice Passmore – in cui le due logiche sembrano avvicinarsi e mettere quindi, in qualche modo, in difficoltà il rigoroso riduzionismo psicologico che sta a cuore a Hume: la teoria delle rela-

zioni filosofiche. La dottrina delle relazioni richiama quella della somiglianza che, a sua volta, è la sostituzione di ciò che Locke aveva chiamato 'l'accordo e disaccordo delle idee'. La somiglianza, però, è sia una relazione specifica (psicologica) che "quel che soggiace a ogni relazione." Ambiguità quindi di Hume, analoga, si può aggiungere, a quella di Locke, per cui il termine 'accordo' è una relazione specifica ma, nello stesso tempo, "ogni relazione è supposta essere una specie di accordo". "Questa ambiguità sorge – continua Passmore... perché sia Hume che Locke stavano cercando di trovare un metodo non formale di caratterizzare la forma logica." (44) In particolare in Hume la somiglianza rende possibile la 'comparabilità delle idee', ma opera come una relazione associativa, che è ciò che preme a Hume, anche se poi è costretto a riconoscere talora un senso 'logico' di somiglianza che rischia, pericolosamente, di rendere incoerente la sua dottrina: "Sebbene la somiglianza sia necessaria ad ogni relazione filosofica, non ne consegue che produca sempre un'associazione di idee... (45) C'è insomma un senso 'logico' e un senso associativo di somiglianza. Di fatto, anche senza volerlo, rischia di introdurre surretiziamente quel formalismo logico che pure combatteva. Il tentativo, per esempio, di spiegare la negazione evidenzia "chiaramente - dice Passmore - il suo modo sotterraneo di fare distinzioni formali". (46) Senza seguire ora nei dettagli l'analisi di Passmore, che può essere seguita direttamente nel testo, la sua conclusione è che "La dottrina originale di Hume...lo lascia esposto alla critica eleatica del 'non essere'. Se pensare qualcosa è pensarlo come esistente, ne consegue che il 'non essere' non può mai essere pensato. Ma se il 'non essere' si riferisce alla non esistenza di una certa qualità *in un certo spazio e in un certo tempo*, allora possiamo parlare del 'non essere' senza essere obbligati a contemplare un'idea come ad un tempo esistente e non esistente. E questa è l'interpretazione della 'non esistenza' – con la correlativa interpretazione dell' 'esistenza' – alla quale Hume deve ricorrere, allo scopo di dare una qualche spiegazione della contraddizione. In altre parole egli è obbligato a pensare la 'contrarietà' come intercorrente tra proposizioni, non tra idee come tali. Egli può descriverla come 'comportante somiglianza' perché queste proposizioni 'somigliano', nella misura in cui è la stessa qualità che esse affermano o negano, ad esistere in un certo luogo.

I loro termini (o ‘variabili’) sono identici; sono le loro proprietà formali (le ‘costanti logiche’) quelle che differiscono.” (47) Proprio il tentativo di evitare il contrasto tra il formale e il non formale, contrasto implicito nella definizione di esistenza – non esistenza come idee contrarie rende oscura la sua teoria della contrarietà, il cui vero motivo è il riduzionismo della logica a psicologia. “Si tratta di una maniera oscura – continua Passmore – di affermare che ‘x è y’ e ‘x non è y’ sono le sole proposizioni ad essere formalmente incompatibili; per riconoscere la loro incompatibilità non abbiamo bisogno di nessuna speciale conoscenza intorno a ‘x’ o ‘y’.” (48) Tutti gli altri oggetti contrari sono facilmente spiegabili con la dottrina causale: le contrarietà di fatto sono spiegabili con le relazioni causali esprimibili in termini psicologici. E’ la contrarietà formale che fa eccezione e, come si è visto, prescinde dal riduzionismo psicologico.

“Più in generale, - conclude Passmore – egli non può dar conto dell’affermazione e della negazione...” (49) Ma a parte questo aspetto ‘incoerente’ di Hume, messo in rilievo da Passmore, la parte più interessante e centrale della sua indagine è indubbiamente l’analisi della logica della comprensione. Questa logica, come sappiamo, ha la sua base nell’inferenza causale. Il punto di partenza è la percezione. E’ la base della conoscenza empirica. Tuttavia al di là dell’immediatezza dell’esperienza, “proposizioni che asseriscono un qualcosa in più rispetto alla situazione presente di un oggetto devono tutte basarsi sul ragionamento causale. ...non appena asseriamo che ‘ogni volta che x è, y è (tutti gli x sono y), noi ci stiamo affidando ad una credenza nei riguardi di entità che non stiamo effettivamente osservando; ed ogni credenza di tal genere deve essere la conseguenza di un ragionamento causale.” (50) Sono note le prime definizioni della causa, nel *Trattato* e nella *Ricerca*, considerate rispettivamente come contiguità spazio-temporale e successione temporale. (51) Il tentativo di Hume è quello di dare una descrizione psicologica evitando qualsiasi tipo di implicazione nella spiegazione causale. Se spiegare significa usare l’inferenza causale, ne consegue che il ragionamento è descrivibile psicologicamente, frutto della abitudine. Ma a questo punto sorge il grosso problema delle “regole generali” vero nodo della filosofia di Hume. Innanzitutto Hume afferma, coerentemente con la sua dottrina dell’abitudine, che le ‘regole generali’

sono il frutto della “nostra esperienza di una congiunzione costante”. E tuttavia ci sono casi in cui le cose sembrano svolgersi altrimenti. Si prenda la regola “oggetti simili posti in simili circostanze produrranno sempre effetti simili”. Oltre al caso di esperienze ripetitive consolidate dall’abitudine possiamo anche avere il caso di una sola esperienza che ci induce però a stabilire immediatamente una relazione causale, senza alcun ricorso all’abitudine. Perché di fronte ad una singola esperienza di A come antecedente di B è sufficiente concludere che A è causa di B?

Hume rispondeva così nel *Trattato*: “...per quanto si supponga d’aver fatto esperimento una volta sola d’un particolare effetto, tuttavia sono milioni i casi che ci convincono che oggetti simili posti in circostanze simili produrranno sempre effetti simili.” (52) E’ evidente la funzione che viene ad assumere in questa circostanza la ‘regola generale’. E’ essa che garantisce infatti la necessità della relazione malgrado la unicità dell’esperimento effettivamente fatto. Commenta Passmore: “Saldamente stabilito questo principio, egli accorda un’uguale solidità a ‘qualsiasi opinione alla quale può essere *applicato*’; il caso particolare è *compreso* sotto il principio generale. Ma questa ‘applicazione’, questa ‘comprensione’, deve sicuramente essere un qualche tipo di ragionamento formalmente valido..”(53) Siamo giunti a credere ad una questione di fatto con l’aiuto di un principio generale, di una regola, senza far ricorso all’abitudine, con una implicazione formale. “Poiché il simile causa il simile, ciò che è come A causerà ciò che è come B.” Addirittura senza la ‘regola generale’ c’è il rischio, dice Passmore, di non poter spiegare neppure la genesi delle nostre credenze ordinarie. Ulteriori interessanti considerazioni vengono fatte da Passmore anche a proposito della teoria della testimonianza evidente soprattutto nel capitolo X della *Ricerca*, “Sui miracoli”. (54) Queste ‘incongruenze’ naturalmente non scoraggiano Hume nel sostenere la sua teoria causale. Non c’è nessuna possibilità che la causa implichi l’effetto e l’esperienza non ci rivela nessuna connessione necessaria tra causa ed effetto. “Non esiste nessun oggetto che implichi l’esistenza di un qualsiasi altro.” (55) Com’è noto, solo la “congiunzione costante” spiega la causa e tuttavia “la congiunzione passata non implica la congiunzione futura” per cui se è vero, secondo Hume, che l’inferenza non è “una catena di ragionamento” è

altrettanto vero che ci sarà bisogno di qualche principio che connetta il passato con il futuro, poiché “il corso della natura continua uniformemente lo stesso.” (56) Il criterio esplicativo allora sarà ravvisato nella somiglianza tra caso sperimentato in passato e quello non esperito futuro. Ma, commenta criticamente Passmore: “Qui, come altrove, il vago riferimento alla somiglianza oscura i termini logici. Il principio di cui avremmo bisogno non è che i casi futuri debbano avere qualche somiglianza con i casi passati (che è una tautologia), ma che se una cosa si è comportata in un certo modo in passato, debba sempre comportarsi in quello stesso modo in futuro; e questo principio non è soltanto indimostrabile, ma di fatto falso.” (57) Emergono le insormontabili difficoltà del classico problema dell’induzione sia di fronte alle proposizioni universali che di fronte alla garanzia del futuro, anche se Passmore osserva che, a ben guardare, nell’ottica di Hume di fronte all’irrefutabilità dell’argomento che nega una relazione di implicazione logica tra causa ed effetto, il problema sarà di scoprire la ragione di quell’inferenza, ma il tema stesso della congiunzione costante e del futuro perderebbe la sua importanza. “Nel caso che sia realmente vero...che noi sperimentiamo la specie A congiunta con la specie B, allora la nostra esperienza fin dal principio è del genere A di cose congiunte col genere B di cose, e la distinzione dei casi in ‘passati’ e ‘futuri’ è del tutto irrilevante. Noi possiamo osservare direttamente che una cosa A è una cosa B; non abbiamo bisogno di alcuna ‘congiunzione costante’ per assicurarci che le nostre proposizioni universali sono vere; e il nostro timore del futuro non sarà più grande del nostro timore del presente. Saremo ben consapevoli che le nostre osservazioni possono essere erronee...Le cose si comportano in maniere inaspettate, non solo nel futuro ma ora...”

Il problema di Hume sarebbe allora trasformato...sarebbe convertito in uno più generale - come possiamo sapere che qualunque proposizione empirica sia vera? - un problema che...appare molto meno allarmante del classico problema dell’induzione. “ (58) Di fatto Hume argomenta come un nominalista, quando parla della congiunzione di oggetti simili collegati dalla contiguità (oggetti presenti) o dalla somiglianza (oggetti passati). Il problema sta nel significato della ‘somiglianza’. Se significa ‘avere proprietà in comune’ la nostra esperienza sarà di ‘connessioni generali’. Se



significa 'avere qualità simili tra loro' allora non c'è 'congiunzione costante' che provochi un'abitudine. Infatti "se la congiunzione intende formare abitudini, deve essere realmente costante; ma se è costante...la nostra esperienza, fin dall'origine, deve essere di generi di cose."(59) E' evidente che 'l'esperienza di generi di cose' è ambigua visto la radicale negazione della generalità, in modo non dissimile da Berkeley, da parte di Hume. "Tutto ciò che esiste è particolare" aveva infatti detto Berkeley. Per Hume allora la necessità non potrà che essere psicologica. L'inferenza causale non potrà non appoggiarsi all'abitudine e alla credenza, che "è propriamente più un atto sensitivo che cogitativo della nostra natura." (60) In realtà la teoria delle idee 'astratte' o 'generalì' è altrettanto problematica in Hume quanto in Berkeley, se è vero che la dottrina dell'esperienza "non conosce nulla della generalità." E non è possibile giustificare l'inferenza causale: si tratta solo di descrivere come l'uomo pensa. Se vuole essere coerente Hume non può non fare un discorso psicologico. "Allo stesso tempo Hume - dice Passmore - non è del tutto contento di questa conclusione. Vi è, su questo punto, una tensione interna nel *Treatise*. Nei suoi momenti di scetticismo, Hume insiste sull'irrazionalità dell'inferenza causale; noi possiamo discutere le origini psicologiche delle nostre inferenze, ma non possiamo andare più in là...Ma questa tendenza del suo pensiero (cioè l'abitudine e la credenza), per quanto congeniale possa essere come bastone per colpire i fisici, minaccia l'intera concezione di una scienza basata sull'esperienza: essa dà enfasi all'uomo, al costo di rendere impossibile una scienza dell'uomo; essa distrugge la metodologia positiva del *Treatise*. La metodologia non è logica; è dunque capriccio?" (61) Gli interrogativi che si pone Passmore sulle aporie humiane trovano ulteriori delucidazioni nel capitolo successivo, (a nostro avviso anche più importante), dedicato appunto al metodo di Hume. Ancora una volta, osserva Passmore, nell'approccio al problema metodologico il linguaggio humiano sembra molto simile alle 'formule del XVII secolo in particolare Bacone e Cartesio. La ricerca di un "nuovo fondamento" per il metodo scientifico sembra molto affine a quello cartesiano e tuttavia in Hume non c'è nulla dell'assolutezza tipica del metodo cartesiano, ma anche baconiano. (62) Per Hume tutto ciò è chimerico. "nessun metodo può proteggere del tutto lo scienziato empirico dall'errore."

(63) Infatti il metodo di Hume, sulla scia di Newton più che di Bacone, pur apprezzato, è un metodo sperimentale. Passmore insiste sull'importanza della fonte newtoniana per Hume ("resta il fatto che fu Newton, piuttosto che Bacone, il maestro di Hume"), anticipando così quello che sarà un importante filone della letteratura critica successiva su Hume, evidenziando l'importanza di leggere la metodologia di Hume nel contesto delle regole newtoniane. (64) Associazionismo, applicazione del metodo sperimentale alle scienze morali, regole metodologiche sono tutti aspetti, piuttosto evidenti del newtonismo di Hume che ambiva ad essere considerato il "Newton delle scienze morali". È interessante notare, osserva Passmore, come Hume nonostante la sua ben nota ostilità nei confronti delle generalizzazioni e delle idee astratte, tessa le lodi della III regola newtoniana, che riguarda, appunto, la generalizzazione induttiva. (65) Anzi, egli ritiene che gli stessi criteri proposti da Newton possano essere validi, per esempio, per la dottrina delle passioni. (È affermazione di Passmore, del resto, che il II libro del *Trattato*, costituisca l'applicazione effettiva, per Hume, del metodo sperimentale newtoniano). La difesa del principio di "economia" nella generalizzazione può forse stupire, ma è inequivocabile, ed è affermata anche nella *Ricerca*: "È...del tutto conforme alle regole della filosofia, e perfino a quelle della ragione comune che, quando si è trovato che un principio esplica grande forza ed energia in un determinato caso, gli si attribuiscono eguale forza ed energia in tutti i casi simili. (66) Di fatto, commenta Passmore, per difendere il suo associazionismo Hume non esita a rivalutare la generalizzazione, come faceva, del resto Newton, per la sua teoria attrazionistica. La differenza di atteggiamento, su questo punto, tra Hume e Berkeley è particolarmente istruttiva. Infatti pur essendo ambedue, in linea di principio, diffidenti verso i "teoremi generali", per Berkeley uno dei difetti di Newton sarebbe proprio quello di portare verso la 'generalizzazione scientifica'. Hume invece sembra più cauto, anzi, come si è visto sopra, prende in qualche modo le difese di questo tipo di generalizzazione, vuole salvare cioè le ragioni della generalizzazione scientifica newtoniana. Naturalmente per Hume non si può trovare nessuna giustificazione dimostrativa (impossibile nelle 'questioni di fatto'). Allora "il problema metodologico...è di scoprire una giustificazio-

ne, di tipo non dimostrativo, delle generalizzazioni scientifiche.” (67) Com'è noto Newton rispondeva a questo interrogativo con la IV regola per cui “l'accordo con l'esperienza... consiste nella 'induzione dai fenomeni'; l'induzione è il metodo per giustificare le generalizzazioni scientifiche.” (68) Nell'*Ottica* poi Newton assimilava questo metodo all'analisi. Questa analisi, consisteva nel fare esperimenti, e trarne, induttivamente, conclusioni generali, che non avrebbero ammesso obiezioni finché non fossero state desunte da altri esperimenti. E concludeva con la celebre affermazione, spesso fraintesa: “Poiché le ipotesi non sono da tenere in conto nella filosofia sperimentale.” (69) In certi passaggi sembra che Hume dica le stesse cose, come quando nell'Estratto, insiste sul valore dell'esperienza e “parla con disprezzo delle ipotesi. “In realtà Hume fa continuamente ricorso ad ipotesi (anche Newton formula ipotesi), e allora, dice giustamente Passmore, bisogna capire meglio il significato della critica alle ipotesi sia in Newton che in Hume. Il problema del valore dell'ipotesi è naturalmente strettamente legato, nei due autori, alla possibilità di giustificazione del metodo induttivo.

La posizione di Hume è netta ed inequivocabile. Non c'è possibilità di giustificazione del metodo induttivo: 'nessuna generalizzazione empirica può essere 'dedotta dai fenomeni'. 'Sembrirebbe che Newton, nel tentativo di giustificare la sua teoria dell'induzione analitica, per cui proposizioni scientifiche empiriche ( non ipotesi ) desunte dai fenomeni erano quasi implicate dagli stessi, venisse e a trovarsi in una posizione che Hume non accetterebbe. E tuttavia neppure Newton credeva alla sua induzione nei termini in cui vi credeva ancora Bacone, cioè come equivalente a una dimostrazione vera e propria. Spesso Newton, osserva Passmore, si esprime con molta cautela e sembra molto vicino a Hume, per esempio nell'*Ottica*: “Sebbene l'inferire da esperimenti e osservazioni, per mezzo dell'induzione, non sia una dimostrazione di conclusioni generali, tuttavia è il miglior modo di argomentare che la natura delle cose consenta' (Newton, *Ottica*) “Se deduzione - commenta Passmore (ricordando l'espressione newtoniana 'deduzione dai fenomeni') - non significa nient'altro che 'inferenza da', allora Hume sarebbe d'accordo che il 'miglior metodo di argomentare' sia la deduzione dall'esperienza, sebbene egli insisterebbe che l'esperienza non

implica effettivamente le conclusioni che sono da essa derivate. E se un'ipotesi non significa nient'altro che una proposizione la quale sia suggerita dall'esperienza ed in essa testata, allora né Hume né Newton... desidererebbero espellere le ipotesi dalla scienza." (70) E' noto infatti che il newtoniano "non tener conto delle ipotesi" (e, lo stesso, vale per Hume) significa solo che, nella filosofia naturale (o nella 'scienza della natura umana' per Hume) non bisogna ammettere ipotesi 'astratte' che presumano di criticare 'conclusioni' scientifiche sperimentate, senza essere suffragate da altri esperimenti. Una critica di questo genere Hume la muove alla filosofia degli antichi che è interamente 'ipotetica' e che dipende più dall'invenzione che dall'esperienza, per cui andrebbero condannati tutti i ragionamenti basati su di una semplice "supposizione" e una "sana metodologia denuncerà le ipotesi che si rifiutino di accettare l'esperienza come suprema autorità". Anche Newton del resto era molto esplicito nei *Principi*: "le ipotesi, sia fisiche, sia metafisiche, sia di qualità occulte sia di qualità meccaniche, non hanno un posto nella filosofia sperimentale." E tuttavia, per Passmore, si può affermare che "il disprezzo delle ipotesi" è più radicale in Hume che in Newton il quale, pur affermando con il suo metodo una scienza puramente 'descrittiva' e 'fenomenica', credeva nell'esistenza, analogamente a Boyle o Locke, di 'cause ultime' o 'adeguate', per quanto irraggiungibili dalla mente umana. Newton non dubita che ci sia "uno schema in definitiva intellegibile delle cose", non dubita, per esempio, che "esista una 'causa' della gravità" anche se di fatto la scienza fisica non può darne ragione, ma può solo 'descriverla' con matematica precisione, Hume invece, pur usando anche lui talvolta il concetto di 'causa ultima' in un senso molto vicino a quello newtoniano o boyliano, rigetta più spesso qualsiasi ideale 'razionalistico' relativo all'essenza delle cose. Di fatto la conoscenza umana non può che essere empirica, fattuale, 'legale'; non ha senso presupporre un 'ordine' o una 'razionalità' intrinseca delle cose totalmente inaccessibile. "Non esistono nature in sé da apprendere. La descrizione non è la seconda miglior scienza: è la scienza nel suo senso più pieno." (71) Si potrebbe dire che mentre Boyle, Locke, Newton malgrado siano fautori di una scienza sperimentale e fenomenica, hanno nostalgia di una spiegazione 'razionalistica' della scienza in quanto conoscenza dell'essenza delle

cose, Hume invece rigetta questa esigenza di conoscenza 'razionalistica' delle cose in sé e non ne sente alcuna nostalgia.

Se è vero, come ritiene Passmore, che questa posizione di Hume "è la tendenza più importante della sua metodologia", si comprende l'importanza, che nell'economia del suo 'Discorso sul metodo' vengono ad avere le celebri 8 regole, proposte da Hume nella sezione XV, III parte, libro I del *Trattato*. Il confronto con le regole di Newton è inevitabile. Infatti le "regole con cui giudicare le cause e gli effetti" sono 'un considerevole sviluppo di quelle di Newton' secondo Passmore. (72) I successivi interpreti di Hume insisteranno spesso su questo rapporto Newton-Hume, ma qui a Passmore interessa più che il confronto specifico delle regole, lo scopo effettivo di questa formulazione humiana, al di là della sua eventuale analogia con il newtonismo. Pur essendo "un considerevole sviluppo" non significa che per Hume siano, forse, così essenziali per la sua epistemologia, se si lascia scappare alla fine una frase come quella citata alla fine della nota precedente: "Qui sta tutta la logica... e forse non era necessaria neppure questa: che potevamo supplire con i principi naturali del nostro intelletto". Allora lo scopo di questa metodologia sarà un altro. E precisamente si tratta, ancora una volta, di garantire la metodologia scientifica, per quanto possibile, contro la 'superstizione', la ragionevolezza contro i 'falsi entusiasmi' o i dogmatismi dell'educazione. Se è vero che le regole metodologiche humiane non possono (né lo vogliono) pretendere ad un ruolo di 'fondazione della scienza', caso mai si tratta di 'proposte' o 'raccomandazioni' ragionevoli, va anche aggiunto che secondo Passmore, "Hume vuole mostrare che esiste qualche genere di improprietà o di irrazionalità nella superstizione, mentre le *sue* regole sono intrinsecamente razionali, ed in accordo con la natura della realtà...nella sua crociata polemica contro la superstizione...egli non dubita mai che le sue regole abbiano un qualche genere di giustificazione oggettiva, sebbene...il suo stesso argomento lo costringe a considerare tutte le regole di tal tipo come 'pregiudizi'." (73) Malgrado questa conclusione non si può negare che abbiano una certa importanza e la critica posteriore, come accennato nella nota precedente, ha riconosciuto loro un certo ruolo. Sono indubbiamente 'regole correttive' di cui parla Deleuze, necessarie per controllare gli eccessi dell'immagi-

nazione, e proprio per questo sembra riconfermata l'ipotesi di Passmore che vede la loro funzione principale nella contestazione humiana dei dogmatismi e delle superstizioni. Le prime 3 regole di Hume, com'è noto, costituiscono, in pratica una definizione della causa. La IV regola corrisponde alla II di Newton e, in pratica, è il principio di uniformità della natura. Le altre evidenziano la causalità in varie situazioni complesse (cfr. *supra*, nota 72). Le regole humiane sono principi desunti dall'osservazione della natura umana, ma pur presentandosi come norme, hanno come presupposto l'abitudine e la credenza e rinviano alla struttura psicologica della mente umana, non ad una struttura matematica come la metodologia della fisica newtoniana. Queste regole, per Hume, si fondano sulla "natura del nostro intelletto", che viene identificato con "le proprietà generali e più stabili dell'immaginazione" (74) e Passmore ricostruisce così la loro funzione: "La spiegazione di Hume delle 'regole generali' procederebbe allora così: vi è una cosa come il pensiero ordinato, o sistematico, o filosofico; quando esaminiamo la natura di questo pensiero scopriamo in esso delle regolarità, che possono essere formulate come regole. Sostenere che ci sono regole...:significa solamente affermare che, se non procediamo in certi modi, il nostro pensiero - e, per conseguenza, il nostro 'mondo' - sarà asistematico e disordinato." (75) Le regole generali, quindi, rendono possibile un pensiero coerente e ordinato. Non seguirle non significa solo non seguire certe 'raccomandazioni' o 'proposte', che sarebbero evidentemente soggettive, ma sarebbe un rifiuto di un pensiero ordinato, e quindi il nostro mondo sarebbe 'asistematico e disordinato'. A questo punto - dice Passmore - "ci troviamo ora davanti ad una nuova specie di inferenza razionale, che può essere distinta tanto dalla razionalità deduttiva della matematica che dall'irrazionalità della metafisica e della superstizione. La sua caratteristica principale è la regolarità; quanto più grande è la regolarità su cui si basa, tanto più grande sarà la sua razionalità... Hume abbandona una duplice logica in favore di una triplice." (76) Si tratta cioè di quella distinzione fatta da Hume, all'interno della conoscenza probabile, tra conoscenza per prove e conoscenza probabile vera e propria, oltre, naturalmente la conoscenza certa, che appartiene alle matematiche e che è comunque al di fuori del criterio probabilistico. Sarà "più conveniente - aveva detto Hume

- distinguere due generi di probabilità, distribuendo così la ragione umana in tre generi...” Di fatto Hume vuol dire che non è vero che tutte le proposizioni empiriche si equivalgono. Quelle per ‘prove’ hanno un maggior grado di evidenza e certezza. Per quanto non si possa avere una certezza assoluta su un fenomeno come il ripetersi del ‘sorgere del sole’, affermare che ‘è soltanto probabile che il sole sorga domani’ sarebbe ‘ridicolo’ - dice Hume - trattandosi di una conoscenza empirica a tal punto probabile da rasentare la certezza. “Dare una ragione significa indicare una congiunzione dalla quale sia derivata la nostra credenza”, ed è ciò che caratterizza la prova, la sua regolarità e ragionevolezza, che la distingue dalle “fantasie senza fondamento” di credenze dogmatiche o, comunque, poco ragionevoli. (77) Così Hume caratterizza quella che chiama probabilità filosofica (cioè filosofico-scientifica). Ma c’è anche la probabilità non filosofica. Come optare per una delle due? La prima è più ‘regolare’ e appartiene ai ‘saggi’, la seconda più ‘irregolare’ alla gente comune. Ciò che caratterizza ‘il saggio’, il ‘filosofo’, ‘lo scienziato’ è la ricerca, in tutti i casi di irregolarità, della ‘causa segreta’, mentre le ‘persone comuni’ si limitano, passivamente, a constatare le irregolarità. Malgrado l’atteggiamento diverso la struttura del ragionamento probabile è la stessa. Il fatto è, come si è visto, che la logica humiana è stata ridotta a psicologia. Pertanto una giustificazione dei modi di operare della mente non potrà che avvenire a tale livello. Sia la probabilità filosofica che quella non filosofica dipendono da un “artificio mentale”, cioè da operazioni meramente psicologiche. “Non vi è allora nessuna differenza tra i due casi? - si chiede Passmore. “Una differenza, suggerisce ancora Hume, è che fare assegnamento sulla probabilità non filosofica significherebbe affidarsi ad un genere “irregolare” di ragionamento, che è ‘capriccioso e incerto’, in contrasto con i principi ‘estensivi e costanti’ del ragionamento filosofico. Ma perchè dovremmo preferire la regolarità all’irregolarità?.. ‘la disposizione e il carattere della persona’ determineranno la sua preferenza. Le ‘persone comuni’ preferiscono il capriccio, i ‘saggi’ la regolarità... Alla fine, allora, la psicologia trionfa. Il ragionamento empirico svanisce... il problema logico... sparisce in quanto privo di possibile risposta.” (78) Si tratta di un circolo, vizioso, commenta Passmore, in quanto Hume presuppone di conoscere in che consista la

sapienza dei 'saggi', che deve essere ancora provata; resta solo un problema psicologico in quanto il "ragionamento empirico... è trovato non essere nulla più del procedimento abitudinario di quelle persone che scegliamo di onorare come 'i saggi' o 'i filosofi'". Donde l'interrogativo posto subito dopo: "Quali sono le peculiarità psicologiche dell'uomo che pensa scientificamente... in quanto distinto da colui che chiamiamo superstizioso?" (79) Allora sarà proprio la teoria della credenza che, dall'equivalenza di tutte le credenze (scientifiche o superstiziose), a una progressiva differenziazione tra credenze più o meno ragionevoli, a dare la risposta (Infatti, osserva Passmore, Hume propone nel *Trattato* tre distinte teorie della credenza. (80) La prima teoria livella tutti i tipi di credenza in quanto conta solo la vivacità dell'idea per cui "la probabilità si riduce ad una specie di sensazione." Filosofo e scienziato, poeta o musicista sono di fatto equiparati. Questo tipo di spiegazione è naturalmente insufficiente in quanto la superstizione o 'l'entusiasmo fanatico' sarebbero sullo stesso piano dello scienziato 'ragionevole'. Perciò viene introdotta la seconda teoria che, legando la credenza ad 'un'impressione presente', riesce a suggerire quell'idea di ragionevolezza, basata appunto sull'esperienza, che è alla fonte delle distinzioni tra credenze. Sarà particolarmente utile per fronteggiare le credenze consolidate dell'educazione, i dogmatismi dovuti all'indottrinamento, per cui i 'saggi' e i 'filosofi' potranno indicare la via della ragionevolezza rispetto all'irrazionalità della superstizione le cui credenze hanno tuttavia molta forza, per quanto artificiale, ma imposta dalla consuetudine, che solo un corretto ragionamento sperimentale potrà cancellare o attenuare. Ancora più determinante, a tale proposito, la terza teoria che, esplicitamente, si riferisce alla causalità.. Qui siamo a livello del ragionamento scientifico vero e proprio per cui "solamente un'idea scientificamente inferita può essere una credenza, e, tutte le altre sono gettate in un'oscurità senza nome... la disapprovazione dei filosofi - aveva detto poco prima - ha la sua solita origine: l'educazione opera in modo *irregolare*..."; infatti, conclude Passmore, con questa terza teoria, la distinzione tra credenze diventa ancora più netta e l'ultima parola spetta ai filosofi e agli uomini di scienza, i 'saggi' cioè: "Così, quella che era iniziata come una teoria della credenza... è divenuta...una teoria su ciò che è 'razionale' credere." (81) Affermazioni,



queste ultime di Passmore, come si vede, molto importanti. Se è vero che all'inizio ogni credenza è questione di gusto, quindi soggettiva, è altrettanto vero che, alla fine, Hume distingue nettamente tra 'convinzioni serie' ed 'entusiasmo poetico', ragione e ipotesi della fantasia, proprio con l'aiuto delle 'regole generali' e dell'inferenza causale. Pur essendo la nostra stessa ragione impregnata di immaginazione, è possibile distinguere la fantasia dal pensiero scientifico. La buona regola generale, infatti, si distingue dalla cattiva, dal 'capriccio', innanzitutto per il suo fondarsi sull'esperienza, in secondo luogo per la possibilità di coordinare meglio il nostro pensiero, appunto 'regolarizzandolo'. La preferenza per la regolarità sarà poi garantita dai saggi e dai filosofi. Qui si ripropone l'interrogativo: perchè la regolarità dovrebbe essere preferita all'irregolarità? Non può essere, anche questo, un pregiudizio? C'è qualche ragione per cui la 'gente comune' dovrebbe scegliere i 'saggi' ? Malgrado il suo 'illuminismo' Hume non si nasconde le difficoltà, si riaffaccia - osserva Passmore - lo Hume scettico che sembra oscillare tra l'esigenza di ragionevole 'scientificità' e l'impossibilità di una coerente giustificazione sul piano psicologico: "La tensione irrisolta tra lo scettico e lo scienziato qui si manifesta nella sua forma meno dissimulata. Una regola generale è solamente un'inclinazione; allo stesso tempo è il grande flagello delle inclinazioni. Questa 'nuova e grande contraddizione del nostro modo di ragionare', che sorge dal fatto che 'seguire le regole generali è una specie assai poco filosofica di probabilità', e tuttavia 'è soltanto seguendole che possiamo rimediare a questa, e a tutte le altre probabilità non filosofiche', è forse una contraddizione che, dice Hume, 'gli scettici possono avere soddisfazione di osservare'. Ma può uno scienziato morale, obiettivo e responsabile, provare la stessa soddisfazione nel notarla?" (82) E' proprio quest'ultimo interrogativo che si pone Passmore a fotografare, ancora una volta, quella che si potrebbe definire l' 'ambiguità' humiana, il suo irrisolto conflitto tra la rigorosa coerenza del suo scetticismo, cui lo conduce il suo psicologismo, e l'esigenza, se non di una 'fondazione' almeno di qualche garanzia della ragionevolezza del pensiero scientifico. Come si concilia, da un lato, un atteggiamento di 'illuminismo positivo' e, dall'altro, uno scetticismo che potrebbe distruggere le 'ragioni' della scienza? Su che basi inoltre lo scienziato morale potrà edi-

ficare la sua 'scienza della natura umana' ? Com'è noto la storia della critica humiana, prima e dopo Passmore, si suddivide equamente tra i fautori dello Hume scettico radicale e 'pirronista' e coloro che ravvisano in Hume soprattutto l'aspetto positivo, costruttivo sia come scienziato morale che come postnewtoniano, tra coloro che mettono l'accento su suo soggettivismo o idealismo gnoseologico (ideaismo, secondo la più precisa definizione di Musgrave) e coloro che accentuano invece la sua componente naturalistica e realistica. L'irrisolta tensione, delineata alla fine del III capitolo, tra pensiero scientifico e scetticismo viene ad essere, secondo lo studioso australiano, un po' il nodo centrale della problematica humiana, degli scopi effettivi che il pensatore scozzese si proponeva. Ma se, una parziale risposta la si potrà trovare nel capitolo conclusivo sullo scetticismo (ma, a nostro avviso, altrettanto importante e chiarificatrice sarà l'appendice apparsa nel 1976), altrettanto interessanti appaiono i capitoli centrali dell'opera di Passmore, e precisamente quelli sul positivismo, sul fenomenismo e sull'associazionismo di Hume. Vediamo brevemente alcuni punti più significativi di questi tre capitoli. Ancora una volta risulta l'ambiguità humiana, la sua singolare 'capacità di non esaurirsi' in una specifica posizione, per cui il suo pensiero sembra sfuggire, come si è detto, ad una precisa collocazione. Importanti le considerazioni di Passmore sul fenomenismo e l'associazionismo humiano, ma altrettanto interessanti alcune precisazioni sul suo positivismo (psicologico). Merito di Passmore in questo capitolo sul cosiddetto positivismo di Hume è quello di aver innanzitutto delineato le difficoltà di raffronti con teorie linguistiche e neopositivistiche contemporanee come quelle di Wittgenstein o Carnap. In Hume difficilmente si possono vedere tali affinità (che, comunque, sono antistoriche), anche quando ci possono essere delle indiscutibili analogie. Per esempio, la critica alla metafisica che trova, in Hume, la sua più celebre manifestazione alla fine della *Ricerca sull'intelletto umano* (83), vero e proprio manifesto del suo metodo critico, potrebbe far pensare, per certi aspetti, alle considerazioni di Wittgenstein nel *Tractatus Logico-Philosophicus*, dove, di fatto, vengono messe in discussione quelle che sono definite 'ipotesi inintelligibili': "quando qualcuno desidera esprimere qualcosa di metafisico, dimostragli che egli non ha dato un significato a certi segni nella sua

proposizione. “ (84) Il passo dell’*Estratto* di Hume, ricordato da Passmore, sembra proporre un’analogia teoria del significato, anche se nell’ottica della teoria delle idee che gli è propria: “Quando poi egli sospetta che ad un termine filosofico non sia connessa alcuna idea (come accade troppo di frequente), sempre chiede: *da quale impressione è derivata quest’idea?* Se non si può indicare alcuna impressione, egli conclude che il termine in questione è del tutto privo di significato. E’ in questo modo che egli esamina la nostra idea di *sostanza* e di *essenza*; e sarebbe desiderabile che questo metodo rigoroso fosse messo maggiormente in pratica in tutte le discussioni filosofiche.” (85) A prima vista l’analogia con la linguistica contemporanea sembra notevole. Tanto più che Hume approfondisce la sua teoria del significato nella *Ricerca*. E tuttavia Passmore commenta a tale proposito: “E’ un punto importante nell’analisi di Hume che il problema è sempre se una *parola*, abbia un significato. In un senso secondario, possiamo parlare del significato di un’idea, ma con questa differenza - una parola può essere priva di significato, ma non esistono idee prive di significato. La sua insistenza su questo punto si pone in netto contrasto con la ricerca, da parte dei positivisti posteriori, del ‘significato di una proposizione’, come se una proposizione (distinta da una serie di parole) potesse essere priva di significato. Ed il vantaggio, in questo confronto, sta dalla parte di Hume, come rivela a sufficienza la più recente storia del positivismo.” (86) Ma non basta. Si può ancora osservare un altro punto di divergenza che risalta immediatamente in un eventuale confronto Hume-Carnap, (del resto spesso riproposto dalla critica), ammesso poi che abbiano significato tali confronti (o ‘dialoghi di pensiero’), piuttosto antistorici. Si tratta dell’assunto neopositivista che “il significato di una proposizione sta nel metodo della sua verificaione.” Scrive ancora Passmore: “Il principio di verificabilità dei positivisti... guarda al futuro, è predittivo; la teoria del significato di Hume è retrospettiva. Nella concezione di Hume, un’espressione è priva di significato, a meno che non si riferisca ad idee che sono derivate dall’esperienza passata, mentre per autori come Carnap il test è se delle ‘percezioni o sentimenti o esperienze... si possono aspettare *per il futuro*.’ “ (87) Tuttavia, malgrado ciò, si possono riscontrare spunti, osserva Passmore, che sembrano avvicinare Hume alle teorie moderne, come quando, nella

*Ricerca*, parla dell'*ipotesi religiosa*. Inoltre è vero che ambedue si trovano d'accordo nel considerare le dottrine metafisiche (le 'ipotesi inintelligibili') come prive di significato, tuttavia, per Hume, le dottrine metafisiche sono interessanti quanto i sogni, nel senso che ci possono esser utili per capire meglio il funzionamento della nostra mente. Infatti "le dottrine metafisiche illustrano la tendenza delle nostre menti a costruire 'finzioni' allo scopo di risolvere apparenti conflitti nella nostra esperienza." (88) Il caso del concetto di 'sostanza', adeguatamente esaminato da Hume, è emblematico. Le presupposizioni di questo concetto da parte dei 'filosofi' sono il frutto delle 'ordinarie propensioni dell'immaginazione': la nostra tendenza a 'superare' le contraddizioni costruendo entità immaginarie... La metafisica, allora, sorge dalle tendenze 'ordinarie' dell'immaginazione, in contrapposizione a quelle 'regolari' - queste ultime essendo ciò che chiamiamo 'inferenza scientifica'. Sotto l'influenza di queste tendenze, l'immaginazione genera finzioni. Queste, suggerisce Hume, come doveva farlo Carnap dopo di lui, sono come le fantasie del poeta, nella misura in cui sono i prodotti di un'immaginazione lasciata libera. " (89) In realtà Hume è più radicale di Carnap, in quanto per lui le 'finzioni' dei metafisici non sono neppure idee", peggio quindi delle finzioni poetiche che almeno si richiamano alle impressioni, mentre le 'finzioni' filosofiche sono solo parole, 'del tutto insignificanti e inintelligibili'. (90)

Anche il presunto significato delle 'finzioni' metafisiche è opera dell'immaginazione per cui attribuiamo significato a dei concetti che hanno un valore puramente verbale. "...il 'significato' della Provvidenza è che si incontrano certe regolarità nella nostra esperienza; il 'significato' della sostanza è che certe regolarità si avvicinano moltissimo all'identità; il 'significato' di una qualità occulta è che un certo problema ci sta di fronte." (91) Hume è convinto di aver ridimensionato le pretese della metafisica ad essere *scientia scientiarum* e di avere quindi posto le basi della 'scienza dell'uomo'. La sua critica alla metafisica poggia infatti su due presupposti: che un'espressione 'significante' rinvii sempre a un'impressione e che le tendenze consuete dell'immaginazione vadano distinte da quelle 'regolari'. Eppure per Hume non si tratta solo di una questione linguistica. Scrive Passmore: anche "il più inveterato dei positivisti non può negare che

vi siano degli enigmi filosofici. Questi non possono essere enigmi intorno alle proprietà delle entità metafisiche. Allora cosa riguardano? ...La risposta che la maggior parte dei positivisti moderni suggerirebbe è che riguardano il *linguaggio*; e che noi li 'sciogliamo' (o, meglio, *dissolviamo*) indicando le confusioni linguistiche dalle quali essi sorgono. Vi sono in Hume dei passaggi che, a prima vista, suggeriscono una simile opinione... 'le sottili e delicate questioni riguardanti l'identità personale non possono mai essere risolte, e debbono essere considerate piuttosto come difficoltà grammaticali che filosofiche...' e, tuttavia, qualche pagina prima, sempre nel *Trattato*, Hume aveva detto: "La controversia intorno all'identità non è semplicemente una questione di parole" (92). C'è in Hume dunque una maggior consapevolezza, di quanto non accada con il moderno neopositivismo, della complessità dei problemi filosofici e della necessità di distinguere filologia e filosofia, perchè "niente è più usuale dello sconfinamento dei filosofi nel campo di attività dei grammatici." (93) Donde l'esigenza di chiarezza, da parte dei filosofi, delle espressioni che usano, del significato preciso dei termini, perchè, talvolta, interminabili storiche controversie, come quella, per esempio, sul significato di concetti come libertà e necessità, mostrano, secondo Hume, come "tutta la controversia ha fin qui girato soltanto sulle parole." (94) Affermazioni di questo genere, commenta Passmore, non devono, astoricamente, farci pensare ad anticipazioni delle moderne dottrine linguistiche. Si tratta piuttosto, più concretamente, di evidenti influenze, ancora una volta, del cartesianesimo: "L'impulso che sta dietro a questo metodo, tuttavia, è cartesiano, senza accenni che facciano intravedere le dottrine linguistiche moderne. Per impegnarci con profitto in una controversia, abbiamo bisogno di 'idee chiare'; le idee chiare dipendono da definizioni precise..." (95). Tutto qui. Nessuna filosofia del linguaggio è proposta da Hume. Anzi il filosofo non deve "impegnarsi in dispute su parole" e "un discorso...filosofico, non ha bisogno di addentrarsi in tutti questi capricci del linguaggio." "Il positivismo di Hume - conclude Passmore - non è linguistico." (96) I problemi filosofici vanno convertiti dunque non in termini linguistici, ma, piuttosto, psicologici. Non la logica della scienza carnapiana sarà l'interesse primario di Hume, ma la 'scienza della natura umana'. Il fatto del richiamo al cartesianesimo, da

parte di Passmore, in questo contesto linguistico è importante perchè, ancora una volta, mette in luce la consapevolezza storica dell'autore che indaga analiticamente i testi e propone suggestivi confronti tra Hume e il positivismo novecentesco, senza lasciarsi irretire da antistoriche analogie, e inserisce la problematica humiana nel giusto contesto storico. Se di positivismo si può parlare per Hume, questo è un positivismo psicologico. Ma, anche qui, dubbi e problemi sorgono nel *Trattato* stesso: basti pensare alla grande e irrisolta questione dell'identità personale. Passmore si sofferma su questo tema che aveva provocato notevoli dubbi e imbarazzi a Hume, tanto da essere scontento della sua teoria dell'identità personale, come risulta soprattutto dall'appendice del *Trattato*. (97) Hume è incapace di spiegare - dice Passmore - come si possa giungere a credere ad una reale connessione tra le 'nostre' percezioni, se non si presuppone una connessione reale nell'esistenza. L'identità personale rende, di fatto, Hume consapevole delle difficoltà di ridurre la filosofia a psicologia, cosa che in realtà vale anche per la sua dottrina della causalità, anche se Hume in questo caso non sembra avvertire così acutamente il problema.. "Il problema dell'identità personale, nella versione che ne presenta Hume, è posto in modo erroneo; la questione reale è perchè, nella terminologia di Hume, certe delle nostre percezioni siano prese come 'noi stessi' ed altre come 'i nostri oggetti'. Egli non tenta di risolvere questo problema; infatti, se tutte le nostre percezioni sono unite da somiglianza e causalità, e queste relazioni sono tutto quel che è necessario per creare una finzione di identità, si tratta di un problema insolubile... A questo punto - conclude Passmore dopo ulteriori precisazioni ed analisi - il positivismo psicologico di Hume crolla." (98) E' il problema psicologico che è insolubile. Donde la difficoltà, malgrado le intenzioni di Hume, di definire la sua filosofia come psicologismo o positivismo psicologico. Se il 'positivismo psicologico' humiano sembra alquanto traballante, secondo l'opinione di Passmore, altrettanto problematico sarà il suo 'fenomenismo' sul quale, a lungo, si è diffusa la critica sia storica che analitica. Nel capitolo dedicato al fenomenismo, Passmore innanzitutto invita a prendere le distanze dalla tradizionale interpretazione della triade filosofica dell'empirismo inglese nella linea Locke-Berkeley-Hume, con l'ultimo dei quali la 'way of ideas' sarebbe

stata portata alle estreme conseguenze. Questa classica linea interpretativa, codificata da Green e Grose, oltre che da tutti gli interpreti idealisti e teorici di Hume, dei più vari indirizzi, è stata messa in discussione radicalmente da Laird e Kemp Smith, ai quali Passmore si richiama esplicitamente, e in genere dalle più approfondite ricostruzioni storiche delle fonti da Hendel a Laing, alla Kuypers, al Leroy fino a Mossner. L'assurda affermazione di Grose che il fatto che Hume "fosse vissuto per tre anni in Francia, era un accidente che non ha lasciato traccia nè nel tono nè nell'argomento del suo libro" non solo non è accettata, ma Passmore esplicitamente dichiara che "gli scritti di Laird e Kemp Smith dovrebbero ormai aver reso sufficientemente notorio il fatto che 'l'argomento', oltre al 'tono', di Hume erano contaminati dall'influenza francese: i prestiti dovuti a Malebranche e Pierre Bayle erano cospicui e sostanziali." (99) La stessa riconsiderazione delle fonti porta, secondo Passmore, a una revisione del rapporto Hume-Berkeley, che non va visto secondo la tradizionale opinione per cui Berkeley sarebbe stato il precursore di Hume, quanto invece come un esempio fornito da Hume per mostrare ciò a cui potrebbe portare l'argomento razionale portato all'estremo. Berkeley insomma non è il maestro di Hume, ma un esempio del paradosso dello scetticismo radicale. Non va ricercata in lui la fonte principale. Piuttosto ribadisce Passmore "Hume, sembrerebbe, compose il *Trattato* avendo principalmente in mente Malebranche e Bayle, uniti a Locke e Hutcheson; Berkeley, si sospetta, era stato lasciato in Inghilterra... lo spirito complessivo della sua impresa era alieno a Hume... Malebranche, per quanto la cosa possa sembrare strana, era assai più conforme ai gusti di Hume."(100) Precisate meglio le fonti si può comprendere meglio il 'fenomenismo' di Hume non riducibile ad una radicalizzazione del Berkeleyismo. Accettando la teoria delle idee, patrimonio comune dei razionalisti e degli empiristi, Hume non aveva dubbi in proposito: "Tutti i filosofi ammettono, e la cosa è chiara in se stessa, che niente è realmente presente alla mente fuori delle sue percezioni, o impressioni e idee, e che gli oggetti esterni ci sono noti solo per le percezioni a cui danno occasione." Commenta Passmore: "Cartesio, Locke, Berkeley, Malebranche, Hutcheson, tutti insegnavano la stessa cosa; erano discordi sulla maniera precisa in cui gli oggetti materiali fossero in relazione con le

percezioni, ma non mettevano in dubbio che gli oggetti immediati della mente siano percezioni.” (101) Partendo dalla definizione di Laird per cui fenomenismo è quella dottrina per cui la nostra conoscenza si riduce ad ‘apparenza’ e non è possibile, nè si deve, andar oltre queste ‘apparenze’, Passmore ritiene che, a rigor di termini, Hume non potrebbe essere definito fenomenista, perchè per lui questo ‘fenomenismo’ era una varietà dello ‘scetticismo eccessivo’. “Volenti o nolenti non possiamo evitare di andare oltre le apparenze”. Tuttavia, in un senso più limitato, relativo alle possibilità effettive della nostra conoscenza, allora può essere definito ‘fenomenista’. (102) In altre parole la ‘via delle idee’ è pienamente accettata da Hume con tutte le sue implicazioni, anche se, va precisato, secondo Passmore, che “L’opinione tradizionale attribuisce a Hume la filosofia di Berkeley senza Dio nè l’io; ma nelle *sue effettive credenze* egli è più prossimo a Locke che a Berkeley. Se chiediamo in che cosa credesse Hume, a quale visione si affidasse nella sua opera scientifica, la risposta è che credeva tanto nell’esistenza degli oggetti quanto delle percezioni, e pensava che le percezioni fossero ‘sembianze di’ oggetti materiali.” (103) Affermazioni queste, come si vede, che lo avvicinano più al ‘realismo presupposto’ di Locke o Boyle che al ‘soggettivismo’ di Berkeley che, secondo Hume, “non produce una convinzione”. Ambigua oscillazione di Hume tra ‘realismo’ e ‘fenomenismo’? Già Malebranche si era posto lo stesso problema. “Come possiamo provare che i corpi esistano?” Non c’era risposta. (casomai, per Malebranche, tutto era rinviato a Dio). Per Hume il problema andava rettificato; bisognava sostituirlo con un problema psicologico: “Come giungiamo a credere che i corpi esistano?”.(104) Di fatto Hume elabora una teoria della conoscenza psicologica, di tipo fenomenistico, che spiega gli atti mentali, percepire, imparare, pensare, credere ecc. senza riferirsi ad una ‘realtà esterna’, alla quale però non si può non credere, ma che va spiegata e giustificata dal punto di vista non del Dio di Cartesio e Malebranche, ma dalla ‘scienza della natura umana’, che non deve però avventurarsi al di là del mondo percettivo. Passare oltre le percezioni significherebbe infatti perdersi nelle congetture e nelle ipotesi. “Il suo tentativo di sviluppare questa concezione - afferma Passmore - più di ogni altra cosa, conduce Hume nella direzione di una teoria fenomenistica della real-



tà, anche se questa è una concezione di cui egli non rimane, e non può esserlo, contento.” (105) Insensibilità alla coerenza da parte di Hume si chiede Passmore? Esempi non mancano.

C'è un'incredibile noncuranza nello spiegare affinità e differenze tra memoria e immaginazione e le loro caratteristiche, per cui, dopo aver affermato che le idee dell'immaginazione sono meno vivide di quelle della memoria, afferma con disinvoltura, che può darsi talora anche il contrario. (106) Oppure dopo aver fatto la famosa distinzione tra impressioni e idee, per cui queste ultime sarebbero semplici copie 'meno vivaci' delle impressioni, fa delle vistose eccezioni per cui, talora, l'idea sembra addirittura sostituire l'impressione, rischiando così di mettere in crisi sia la dottrina delle impressioni che quella della credenza. (107) Non a caso Passmore sottolinea questi aspetti della dottrina humiana. Ma non basta. Le oscillazioni tra realismo e fenomenismo sono dovute anche ad un'ambigua considerazione del concetto di esistenza. Da un lato Hume insiste nel dire che le nostre percezioni differiscono soltanto per il maggior o minor grado di vivacità. La 'realtà' in questo caso è un semplice "nome attribuito ad una particolare organizzazione di percezioni vivide." E qui Hume è fenomenista. D'altro lato la dottrina della credenza fa, in qualche modo, riferimento all'esistenza. "Credere, potremmo dire, è considerare qualcosa come esistente." E tuttavia questa definizione non andrà bene alla luce della spiegazione che la teoria delle idee può fornire degli atti mentali, se prescindiamo dalle ipotesi e congetture. Hume infatti nega che l'esistenza possa essere un'idea proprio, come si è già visto, per il suo carattere di generalità e, nello stesso tempo, ci si trova di fronte alle difficoltà, già viste nel capitolo sulla logica, del concetto di non esistenza. (108) Di fatto Hume "dapprima nega (proprio alla maniera fenomenistica) che 'esistenza' possa significare qualcosa d'altro che 'essere percepito' ...e tuttavia, dice Passmore "Poiché Hume continua ammettendo che noi possiamo formarci una 'idea relativa' degli oggetti attraverso l'attribuzione alle nostre percezioni di "relazioni, connessioni e durate differenti", non possiamo pensare qualcosa se non in quanto percezione di qualche tipo, ma possiamo supporre che certe delle nostre percezioni siano sistematicamente interconnesse." (109) Ciò significa che queste 'percezioni interconnesse' formano il

‘mondo reale’. Nella prima definizione della teoria della credenza, ‘prendere per reale’, significava avere una percezione vivida. La seconda definizione, come si ricorderà, associava un’idea vivace con un’impressione presente, ma sarà soprattutto con la terza definizione della credenza che si basava sull’inferenza causale, che Hume, “cercando di imporre - come dice Passmore - ad una teoria psicologica della credenza la responsabilità di funzionare come una spiegazione generale della realtà”, (110) si avvicina alla concezione per cui “ ‘essere reale’ significa avere un certo ruolo in un sistema regolare di percezioni.” Infatti il problema di Hume non era: “Che cos’è credere?”, ma “Concesso che le nostre impressioni siano ‘reali’, cos’altro è ‘reale’? E la sua risposta è che noi prendiamo per ‘reale’ qualsiasi cosa sia collegata da un’inferenza causale con le nostre impressioni, una risposta che è, tuttavia, presentata sotto le mentite spoglie di una definizione della ‘credenza’ (111). Il problema è sempre quello: come giustificare le “percezioni sistematicamente interconnesse” che costituiscono ciò che chiamiamo reale. Dal linguaggio usato sembra che qui - dice Passmore - Hume raggiunga il “culmine del fenomenismo” , perchè partiamo costruendo un sistema fondato solo su impressioni presenti e passate e “siamo soliti chiamarlo una realtà”. A questo sistema la mente ne aggiunge un altro “connesso dalla ‘consuetudine, ovvero, se si vuole, la relazione di causa ed effetto’ e a questo sistema ‘dà parimenti dignità e titolo di *realtà*.’ Il concetto di realtà dipende dunque dalla mente, che chiama così un “particolare assortimento di idee e impressioni.” Per giustificare queste affermazioni che sembrano ribadire il fenomenismo, andrà specificato quale sia la mente che costruisce la ‘realtà’, che ‘dà dignità e titolo di *realtà*’; “non è una mente qualsiasi (che potrebbe essere influenzata da semplici fantasie), ma è la mente *filosofica*.” (112) Riemerge la distinzione, già vista, tra i filosofi e gli scienziati e la gente comune, per cui la costruzione della realtà del filosofo o dell’uomo di scienza, di chi ha cioè ‘convinzioni serie’ che hanno fondamento nell’esperienza, che si manifestano con ‘regolarità’, s’impone sulle ‘fantasie irregolari’ dei poeti o dei fanatici, delle credenze consuetudinarie indotte dall’educazione e dalle tradizioni, cui soggiace la ‘gente comune’. Ritorna, nella costruzione della realtà, il valore della regolarità, della ‘sistematicità delle interconnessioni’. “Credere, pren-

dere per reale, equivale ad assegnare un posto entro questo sistema.” Ma si tratta dei sistemi dei filosofi sperimentali e degli uomini di scienza, in quanto ‘i sistemi dei metafisici sarebbero irregolari, mancando di ‘forza e ordine stabile’. Visto che la semplice vivacità delle impressioni non è sufficiente per la costruzione del ‘reale’ (difficile distinguere la vivacità dell’idea del filosofo-scienziato da quella del poeta o dell’entusiasta), il criterio di distinzione e di garanzia del ‘reale’, filosoficamente e scientificamente inteso, non potrà essere che la regolarità e la coerenza: “I sistemi dei metafisici sarebbero irregolari... (E’ degno di nota – commenta qui significativamente Passmore - il fatto che esiste un simile passaggio dalla verifica alla coerenza nel positivismo recente, dovuto alla stessa difficoltà di ‘giustificare’ il primato dell’esperienza sensoria).” (113) Ma al di là di quest’ultima, peraltro interessante e pertinente osservazione di Passmore, che comunque di solito rifugge da troppo disinvolte accostamenti con le epistemologie novecentesche cui invece molta letteratura, soprattutto analitica, sarà incline, va riconosciuto l’approccio decisamente illuministico di Hume nel riconoscimento del ‘reale’ da parte della filosofia sperimentale e della scienza. Nè scientismo nè scetticismo radicale in Hume, secondo Passmore, ma una cauta apertura a quel ‘naturalismo’ (preminente nell’interpretazione di Kemp Smith) che sembra caratterizzare, al di là del fenomenismo, l’approccio al reale dello scienziato sperimentale, che vuole, in qualche modo ‘regolarizzare’ le impressioni. Talora, osserva Passmore, specie nella *Ricerca* il linguaggio stesso di Hume sembra farsi più ‘realistico’, come quando dice: “Vi è un genere di armonia prestabilita tra il corso della natura, e la successione delle nostre idee.” (anche l’uso del termine ‘armonia prestabilita’ è parecchio interessante). O ancora: “La natura ha ‘collocato in noi un istinto che porta in avanti il pensiero con un corso corrispondente a quello che essa ha stabilito per gli oggetti esterni.’ Quelle, tra le nostre credenze, che sono generate causalmente (le credenze che costituiscono la realtà) hanno un solido fondamento nella natura...” (114) Tuttavia ambiguità e oscillazioni linguistiche, a tale proposito, si trovano anche nel *Trattato*, specie nell’Appendice, dove a proposito della credenza confessa ad un certo punto ‘non so come fare a trovar i termini per esprimermi.’ Infatti “La sensazione della credenza deve consistere semplice-

mente nel fatto che alcune delle nostre credenze sono più 'sicure' o più 'solide' di altre." (115)

E tuttavia concetti come 'solidità', 'forza', 'vivacità' sembrano a Hume spesso insufficienti, tanto da giungere ad affermazioni che reintroducono il concetto di realtà. Nel solito confronto tra 'convinzione seria' ed 'entusiasmo poetico' ad un certo punto, sempre nel *Trattato*, Hume scrive: "La forza della rappresentazione che le finzioni ricevono dalla poesia e dall'eloquenza, è una circostanza accidentale, della quale ogni idea è ugualmente suscettibile, ma tali finzioni non sono collegate a nessuna cosa reale." Commenta Passmore: "Così, dopo tutto, la 'realtà' ha l'ultima parola: una convinzione seria (identificata in maniera illecita con una 'credenza giustificabile') è collegata con le impressioni, e quindi col nostro modo di accedere alla realtà." (116) La teoria della credenza rimane comunque insoddisfacente e Passmore ritiene di poter ravvisare la causa delle incertezze di Hume nel fatto che egli usa la nozione di credenza, sia in senso soggettivo di credere, che oggettivo, l'oggetto del credere. Concetti come 'vivacità' o 'solidità' sono manifestamente insufficienti (e Hume ne era consapevole) nel garantire l'oggettività dell'oggetto 'creduto'. Infatti, conclude Passmore, "In generale, questa analisi suggerisce che, senza un riferimento all'esistenza indipendente, è del tutto impossibile spiegare perchè certe delle nostre 'percezioni' siano selezionate come sensazioni, o come memorie, o come 'immagini', o come credenze." (117) In realtà la 'teoria delle idee', se applicata con rigore, non può sfuggire al fenomenismo. E, tuttavia come si è visto sopra, le concessioni, anche linguistiche, al realismo e al naturalismo, non mancano in Hume. Può forse la teoria associazionistica risolvere queste aporie? E' l'interrogativo che si pone Passmore, nel capitolo successivo, dedicato appunto all'associazionismo. Va detto subito che Hume stesso, come si evidenzia nell'*Estratto*, riteneva che questa teoria fosse fondamentale sia per la sua epistemologia che per la dottrina morale, e l'aveva significativamente definita, nell'*Estratto*, 'cemento dell'universo'. Passmore non solo condivide con Hume l'importanza dell'associazionismo ('la scienza dell'uomo stessa fa uso dei principi associativi') ma ritiene anche, contrariamente, su questo punto all'ipotesi che aveva formulato Kemp Smith, che proprio l'associa-

zionismo' sia la celebre 'nuova scena del pensiero' che Hume avrebbe intravisto, come fondamento delle sue 'indagini filosofiche' nelle scienze morali. (118) Hume, com'è noto, nello stesso *Estratto*, non pretendeva di avere 'inventato' la teoria associazionistica che, per certi aspetti, si può far risalire addirittura ad Aristotele, ma di averne fatto un nuovo uso. In questo senso ritiene, con orgoglio, di poter definirsi 'inventore'. Hume dice, infatti, di se stesso nell'*Estratto*: "...a più riprese l'autore pretende di aver introdotto nuove scoperte in filosofia: ma se qualche cosa può meritare all'autore il nome glorioso di *inventore*, questo è l'uso che egli fa del principio di associazione delle idee, che entra a costituire parte integrante di quasi tutta la sua filosofia." (119) Che i nessi associativi stiano a fondamento sia del nostro mondo che delle nostre menti, cioè della conoscenza del mondo esterno e delle nostre passioni, è un motivo sul quale Hume insiste e spiega anche, come nell'ottica di Hume, i primi due libri del *Trattato* dovevano apparire come un'opera unica. Questo 'cemento dell'universo' è la base sia del mondo fenomenico che della scienza dell'uomo e, il presupposto 'atomistico', che caratterizza la concezione humiana, renderà possibile sia la costruzione di idee complesse che di passioni complesse, in quanto i dati elementari vengono aggregati da nessi associativi. "L'intelletto e le passioni - aveva scritto Hume nell' *Avvertenza del Trattato* - costituiscono due temi collegati di per sé in una compiuta catena di ragionamento" e - osserva Passmore - "quel che in particolare li identifica come un argomento singolo, è il fatto che in entrambi i casi l'associazione è la fonte dell'ordine e della complessità." (120) La centralità dell'associazionismo ('fonte di ordine e complessità') per Hume, il suo evidente accostamento alla prospettiva newtoniana (cosa analoga anche in Hartley), le suggestioni lockiane, per quanto il contributo di Locke alla teoria fosse poco evidente, riconfermano in Passmore l'importanza di questa dottrina per inquadrare meglio la filosofia humiana. "La frase di Hume - 'il cemento dell'universo' - è la metafora caratteristica dell'atomismo; noi dobbiamo distinguere, entro le complessità che ci stanno di fronte, tra i mattoni (le percezioni elementari) ed il cemento (le relazioni associative). L'associazione unisce le nostre impressioni ed idee nelle strutture sistematiche che per noi costituiscono la 'realtà'. L'intero progetto è concepito

to in termini newtoniani: l'associazione è 'una specie di *attrazione*, la quale, come si vedrà, si trova ad avere nel mondo mentale, non meno che in quello naturale, degli effetti straordinari, mostrandosi in forme non meno numerose e svariate.' " (121) Non basta attribuire all'intelletto come Locke - osserva Passmore - una pura capacità combinatoria, insufficiente a spiegare il perchè della formazione di certe idee complesse, e non di altre. L'associazionismo humiano fa un passo avanti: "Le idee sono collegate, sebbene non da vincoli necessari, ma da qualità associative; questo spiega perchè le medesime idee semplici 'si trovino inserite regolarmente in idee complesse', e perchè persone differenti si formino le stesse idee complesse... Noi non dobbiamo chiedere (di nuovo c'è il richiamo al metodo newtoniano) *perchè* l'associazione operi in questo modo; ma possiamo descrivere *come* essa funziona - attraverso somiglianza, contiguità, causa ed effetto. Proprio come Newton mette da parte la ricerca delle cause dell'attrazione, noi dobbiamo rifiutarci di esser trascinati in una discussione sulla causa dell'associazione." (122) E tuttavia, malgrado il parallelismo con l'attrazionismo fisico newtoniano, l'associazionismo di Hume si caratterizza per una minore coerenza, rispetto l'universalità dell'attrazione, in quanto l'associazione si presenta come una "forza dolce che comunemente prevale" (*gentle force*), ma non c'è nessun determinismo. "Niente è più libero di questa facoltà" per cui l'associazionismo, come fondamento della 'scienza della mente', appare, secondo Passmore, assai poco newtoniano: "Hume...ci lascia con una 'scienza dell'uomo' del tutto incapace di spiegare perchè la nostra mente funzioni in un modo invece che in un altro. Questo certamente non è newtonismo; la scienza di Hume è una mera pretesa; il suo associazionismo può 'piegare' qualsiasi cosa accada. - dal momento che è sempre possibile affermare che in questo caso la 'facoltà' abbia esercitato la sua libertà - e questo è il segno più sicuro del suo non essere affatto una spiegazione." (123) Parole inequivocabili queste di Passmore, che condanna, senza appello, il tentativo humiano di fondare sull'associazionismo la scienza dell'uomo: "la scienza di Hume è una mera pretesa."! Hume, ancora una volta, ci lascia perplessi. Non è credibile, sembra dire Passmore, una scienza che si pretende 'newtoniana' e che si fonda su così fragili basi. A dire il vero, Hume stesso - riconosce

Passmore - aveva avuto qualche dubbio e si era anche posto delle obiezioni (124). In particolare poi ha attirato l'attenzione degli studiosi la sua teoria dello spazio e del tempo nei suoi rapporti con l'associazionismo. Questa teoria che, com'è noto, risente molto della teoria spazio-temporale di Bayle (125), sembra molto interessante, perchè, secondo Passmore, "La concatenazione spaziotemporale...è l'unica forma di unione che Hume non cerca di far derivare dall'associazione."(126) Fatto questo che ha messo in imbarazzo qualche critico (per esempio Hendel), ma, per Passmore, tale imbarazzo non dovrebbe sussistere. Ma al di là delle divergenti opinioni dei due interpreti (che del resto si sono ripresentate anche nella letteratura posteriore), quello che se ne può desumere, afferma Passmore è che lo spazio e il tempo, in Hume, rappresentano "un irriducibile *minimum* di oggettività", per cui vengono ad essere i presupposti delle possibilità operative dell'associazione. "Somiglianza e contiguità sono lì, nelle idee, dall'inizio; *esse* non possono essere la creazione dell'immaginazione, perchè, senza il loro aiuto, l'immaginazione, pur potendo tessere fantasie, non potrebbe mai il costruire un "mondo". (127) E tuttavia anche qui non mancano problemi. "La difficoltà sta sempre nel fatto che il tentativo di Hume di limitare la connessione oggettiva a somiglianza e contiguità, pone queste relazioni in una posizione particolarmente privilegiata - ed egli non può realmente giustificare il loro privilegio... (d'altro canto)... la stessa idea di relazione è da Hume fatta derivare da collegamenti associativi." (128) Ancora una volta rischiamo di trovarci in un 'circolo vizioso' e il Laird, citato qui da Passmore, aveva già messo in luce questo aspetto del problema. (129) Del resto, alla fine, le idee di spazio e tempo, pur riducibili a *minimi sensibili*, si configurano non come "esistenze separate e distinte, ma sono semplicemente le idee della maniera e dell'ordine con cui esistono gli oggetti." Ma per tornare al 'circolo vizioso' di cui parla Laird a proposito dell'idea di relazione in generale, visto che 'de facto somiglianza e continuità sono relazioni' e quindi l'associazione dovrebbe solo 'presupporle' e non costituirle, una possibile risposta humiana la si potrebbe trovare nella differenza da lui fatta tra relazioni 'naturali' e relazioni 'filosofiche', cioè tra 'connessioni associative che oggettivamente intercorrono tra idee' e comparazione tra idee.

Resta però il fatto che la somiglianza, la contiguità, la causalità sono relazioni tanto naturali che filosofiche. E la difficoltà di capire se le relazioni, o almeno questo tipo di relazioni, dipendano o meno dall'associazione permanente. Ma sappiamo già che, in quanto relazioni naturali, queste erano il 'cemento dell'universo', e, pur non volendo Hume trasformare i principi associativi in *leggi* della mente ma considerarli solo come principi *regolativi*, non ci sono dubbi che nelle rispettive 'relazioni filosofiche', dove il fondamento della relazione è dato da un atto riflesso dell'intelletto, il legame associativo appare più mediato e debole, rispetto a quelle delle 'relazioni naturali'. L'associazione, dice ancora Hume, opera "in una maniera così silenziosa e impercettibile, che noi difficilmente ce ne accorgiamo" e la scopriamo "più dai suoi effetti che per qualche sensazione o percezione diretta", affermazioni, commenta Passmore, incompatibili con la sua teoria della causalità. "Il fatto è - continua lo studioso australiano - che, ancora una volta, senza assumere un 'cemento' iniziale, Hume non può muovere un passo; egli deve partire da un 'universo' nel quale le cose siano *effettivamente* contigue ed *effettivamente* abbiano certi effetti, essendo unite in relazioni di cui nessuna sia opera nostra. Al massimo egli può affermare che certi generi di unione siano il prodotto di altri generi di unione; senza unioni primitive, l'unione non può essere costruita." (130) Utilizzando forse la contrapposizione tra 'connessione' e 'congiunzione', frequentemente adoperata da Hume - continua Passmore - si può sperare di comprendere meglio la posizione di Hume. Ma in realtà le oscillazioni linguistiche di Hume non sembrano favorire neppure questo tipo di approccio. Mentre 'la mente non percepisce nessuna *connessione reale* tra esistenze distinte', le nostre percezioni, malgrado la loro distinzione, sono 'connesse assieme nell'immaginazione' dalle relazioni associative. Questa connessione dell'immaginazione andrebbe definita piuttosto come 'congiunzione'. Inoltre Hume dà per scontato che 'vi siano congiunzioni e ripetizioni *oggettive*', e che queste 'congiunzioni' "abbiano certi effetti *oggettivi* sulla nostra mente." Tuttavia "L'universo che... affrontiamo nella vita comune e cerchiamo di descrivere nella scienza, non consiste di percezioni congiunte; è composto di sostanze complesse, che persistono attraverso una serie di mutamenti... le qualità ineriscono alle sostanze... e sono



necessariamente connesse tra loro... Il problema è mostrare come la mera congiunzione... possa generare la nostra credenza in un simile 'universo'." (131) A questo punto risulta evidente la centralità di quella relazione particolare che è la causalità, non a caso posta, nell'*Estratto*, al centro dell'interesse di Hume assieme alla dottrina associazionistica. La relazione causale, come relazione tra percezioni, può essere ridotta a ripetizione di congiunzioni simili, come connessione, condizionata dalle congiunzioni, fa sì che la mente passi da una percezione all'altra. "Quella forma dunque, la più importante di 'cementazione' - la connessione causale - non farebbe affatto parte dell'Universo *per noi* (almeno), se non fosse per l'influenza dell'associazione. Ma persino in questo caso l'associazione non è del tutto sufficiente..." (132) A questo punto Passmore si sofferma, analizzando dettagliatamente le argomentazioni Humiane, sul problema dell' 'esistenza distinta', in altre parole sull'esistenza del mondo esterno (che, tra l'altro era stato oggetto, qualche anno prima, di un celebre studio di Price, autore ben noto a Passmore), ed è molto felice nell'analisi delle aporie e tortuosità, in cui sembra avvolgersi Hume nel tentativo di giustificare, tramite l'associazionismo, tale nostra credenza. (133) La 'costanza' (cioè la somiglianza) e la 'coerenza' (cioè la causalità), cui Hume fa ricorso, sono sufficienti a garantire la 'nostra credenza nell'esistenza esterna e indipendente'? Evidentemente no, e Hume stesso lo riconosceva. Nell'inferire un'esistenza indipendente dell'oggetto siamo portati a "dar ad esso una regolarità maggiore di quella che osserviamo nelle semplici percezioni..." E Hume era costretto allora ad ammettere un altro principio, un'altra 'tendenza irregolare', dovuta alla nostra immaginazione. Si tratta di una vera e propria inclinazione. In altre parole la 'coerenza' non è riducibile in tutto a causalità. Analoghi, e forse più complicati problemi, pone la 'costanza' (cioè la somiglianza). Qui, pur sperimentando di fatto, una discontinuità di percezioni, abbiamo la tendenza 'tramite la finzione di un'esistenza continua' a stabilizzare le nostre percezioni. Si tratta anche qui di una forte inclinazione, per cui la mente, trovandosi a "disagio" di fronte alla discontinuità percettiva, "crea finzioni allo scopo di superare questo disagio". Non basta un collegamento meccanico tra idee per generare queste 'finzioni'. E' la mente che interviene, per cui si giun-

ge alla conclusione paradossale che “Gli interessi e le inclinazioni, propri della mente, piuttosto che le congiunzioni e ripetizioni delle sue percezioni, arrivano ad essere il “cemento dell’Universo”. (134)

E’, come si vede, una conclusione paradossale che rischia di rovinare l’associazionismo humiano, o almeno, la coerenza di questa teoria, ma che mostra, ancora una volta, l’attenzione di Hume per la complessità dei fatti, anche a rischio dell’incoerenza dell’ipotesi che più gli sta a cuore, quella associazionistica. Infatti le inclinazioni imprevedute, gli ‘interessi’ della mente, le eccezioni, in altre parole, rischiano di essere il vero ‘cemento’ dell’universo. Ma non si può non tener conto di questi ‘fatti’. Analoghe, se non più gravi, difficoltà troviamo nella teoria associazionistica delle passioni, cui Passmore dedica la parte conclusiva di questo capitolo. (135) Anche qui, con una lunga analisi, sulla quale adesso non ci soffermeremo, Passmore mette in rilievo le incoerenze humane che mettono in crisi la sua teoria associazionistica, alla quale, malgrado tutto, Hume resterà sempre legato. Hume “aveva sperato di iniziare una rivoluzione copernicana nella teoria delle passioni”, ma il fatto è che, malgrado le sue buone intenzioni, “Hume non trova mai realmente la relazione tra la sua epistemologia e la sua teoria delle passioni.” (136) Le modificazioni, per esempio, che sembra subire la sua teoria della simpatia, dalla rigorosa applicazione della psicologia associazionistica del *Trattato*, al mutamento che si può ravvisare nella *Ricerca sui principi della morale*, dove “una teoria della simpatia piuttosto diversa è sviluppata”, ha fatto dire a Passmore, non solo che “l’analisi associazionistica delle passioni è stata modificata”, ma anche, con l’importanza che assumono in Hume le ‘passioni naturali’, che “in breve, una specie di sentimentalismo gradualmente rimpiazza l’associazionismo di Hume.” (137) Ma Hume, com’è noto, e ben lungi dall’abbandonare la sua teoria e, non solo la celebra nell’*Estratto*, ma addirittura nella *Ricerca sull’intelletto* la estende all’Estetica, anche se tuttavia si dimostra molto più circospetto nel proporre parallelismi con la gravitazione newtoniana, che infatti non si trovano più. Ma questa “insensibilità per la coerenza del tutto straordinaria” - come dice Passmore - non apre di fatto la strada al suo scetticismo? Cos’è veramente lo scetticismo di Hume? A questo tema è dedicato l’ultimo capitolo del libro di Passmore, e non a caso. E’ noto che lo scetticismo

di Hume è un nodo centrale nella storia della critica e differenti interpretazioni si affrontano nel valutare il significato effettivo del suo scetticismo. Hume fu, come si autodefiniva, uno scettico 'moderato' o, invece, uno scettico radicale, un 'pirroniano' suo malgrado? Dalla risposta a questa domanda dipende il significato della filosofia di Hume. Passmore osserva che l'attitudine di Hume nei confronti dello scetticismo "è quella di un francese, piuttosto che inglese", e d'altronde l'influenza di Bayle è ben nota. (138) Sembra quindi che Hume non fosse stato insensibile al fascino del 'pirronismo' di Bayle e Montaigne, e la conclusione, più scettica, del I libro del *Trattato*, con il suo irrazionalismo, potrebbe, in qualche modo, confermarlo. (139) Tuttavia, malgrado le suggestioni di Bayle, "il tentativo di stroncare ogni scienza" non era proprio il progetto umano che, pur riconoscendo lo scetticismo dei sensi e della ragione, ha uno scopo del tutto diverso da quello del grande scettico francese. "La scienza, e non semplicemente la pace mentale era il suo obiettivo; - osserva Passmore - questo fatto lo separava nettamente dagli scettici classici." (140) Più che guardare alla conclusione del I libro dove sembra che Hume "cada in un tono teatrale, melodrammatico" è forse più utile, secondo Passmore, esaminare la sez. XII della *Ricerca*, *della filosofia accademica o scettica*, dove le argomentazioni di Hume appaiono più chiare e dove si vede che altre fonti, oltre quella di Bayle, sono presenti nella considerazione di Hume, innanzitutto il cartesianesimo, esplicitamente ricordato da Hume; si tratta del cosiddetto scetticismo *antecedente*, corrispondente allo scetticismo della ragione (sez. I, parte IV, lib. I del *Trattato*), che con il dubbio cartesiano, mettendo in discussione le nostre facoltà, rischia di precipitarci in uno scetticismo assoluto. Tuttavia Hume riconosceva che questa specie di scetticismo "quando è più moderato, si può intendere in un senso molto ragionevole ed è un avviamento necessario allo studio della filosofia in quanto... allontana la nostra mente da tutti quei pregiudizi che possiamo aver assorbito per via dell'educazione..." (141) L'altra forma di scetticismo considerata era il cosiddetto scetticismo *conseguente* che evidenzia, di fatto, gli errori delle nostre facoltà, soprattutto quelli della sensibilità (già esaminati nella sez. II, parte IV, lib. I del *Trattato*). "Non ho bisogno di insistere sui più comuni argomenti adoperati dagli scettici di tutti i tempi contro l'evidenza dei

sensi...” afferma Hume, e d'altronde nello stesso Cartesio appariva anche questo tipo di scetticismo. Più che i semplici errori percettivi, lo scetticismo riguardo i sensi concerneva soprattutto la nostra credenza del mondo esterno. E Hume lo ribadisce anche nella *Ricerca*. Di fatto questi tipi di scetticismo possono condurci ad uno scetticismo radicale e, del resto, già nella I sez. parte IV, lib. I del *Trattato*, a proposito dello scetticismo della ragione Hume, citato qui da Passmore, aveva affermato: “...ad ogni passo innanzi che faccio nell'esame dei successivi giudizi sulle mie facoltà, la logica richiede una continua diminuzione e infine la scomparsa totale di ogni credenza ed evidenza.” (142) Vale la pena citare per esteso le osservazioni di Passmore in proposito: “Hume, si deve ricordare, opera all'interno della tradizione cartesiana; ed entro questa, il suo argomento è effettivo *ad hominem*. L'assunzione cartesiana era che “p” è certo solo se “p” è conosciuto per mezzo di un metodo infallibile; parimenti, suggerisce Hume, “p’ è probabile” deve significare che “p’ è conosciuto attraverso facoltà che sono *solitamente* affidabili.” Con questa assunzione resa esplicita, l'argomento di Hume procede così: nessuna facoltà è infallibile, quindi “p” non è mai certo; la probabilità di “p” sarà proporzionata all'affidabilità delle facoltà che lo scoprono. Noi avremo bisogno di un'indagine per determinare l'affidabilità di quelle facoltà. I risultati di questa nuova indagine sono affidabili solamente in proporzione all'affidabilità delle facoltà che intraprendono *quella* indagine... I cartesiani avevano evitato un tale regresso o trovando in Dio un garante ultimo dell'affidabilità, oppure anche (allo scopo di evitare il ‘circolo vizioso cartesiano’) assumendo che l'affidabilità delle nostre facoltà potesse essere, per così dire, ‘letta a parte’ per mezzo di quelle stesse facoltà. Così Locke ci esorta a ‘esaminare accuratamente la nostra intelligenza’ per cercare di scoprire ciò che possiamo conoscere; non gli viene mai in mente che ci potrebbe essere qualche difficoltà nell'intraprendere quest'esame stesso... Le proposizioni intorno alle nostre facoltà... sono in una posizione particolarmente privilegiata: la loro affidabilità è l'unica che rimane indiscussa. Quello che Hume sta suggerendo, è che esse non hanno nessun diritto ad un simile privilegio; se è così, quest'analisi neocartesiana della probabilità conduce inevitabilmente ad un regresso.” (143).

Questa, forse troppo lunga citazione è tuttavia importante perchè ci fa capire molto bene, non solo il contesto cartesiano in cui si muove la riflessione di Hume, ma anche come il suo 'neocartesianesimo della probabilità', per usare la incisiva espressione di Passmore, configuri una dottrina della conoscenza probabilistica, che, forse, dal punto di vista logico potrà anche sembrare 'regressiva' (è questa l'opinione di Passmore), vista la mancanza di un fondamento epistemologico come il Dio cartesiano, e visto il rischio dello scetticismo 'eccessivo' e 'totale' che Hume vuole comunque evitare, e che è evidenziato da espressioni come: "L'intelletto distrugge se stesso", "siamo salvati da una proprietà ordinaria della fantasia", "la credenza è... più un atto sensitivo che un atto cogitativo della nostra natura", ecc. Allora, di fatto, la nostra irrazionalità protegge la nostra ragione. In realtà Hume vuole evitare lo scetticismo eccessivo, nè si accontenta, contrariamente a quanto certa critica ha ritenuto, dell'irrazionalismo. Pur ritenendo illogico lo scetticismo antecedente (cioè quello cartesiano) che, non può non portare allo scetticismo totale, Hume ritiene che il 'dubbio metodico' cartesiano possa avere una funzione positiva se mantenuto nei suoi giusti limiti. Scrive Passmore: "Il dubbio cartesiano deve essere mantenuto solamente in un senso 'moderato' e 'ragionevole', come un principio metodologico positivo. Noi dovremmo, nella maniera che il metodo cartesiano suggerisce, "incominciare con principi chiari ed evidenti in se stessi, avanzare con passi cauti e sicuri, rivedere spesso le nostre conclusioni ed esaminare attentamente tutte le loro conseguenze." – un passaggio che, coi suoi echi verbali del Discorso sul Metodo, indica fino a che punto la filosofia cartesiana abbia ora influenza sul suo pensiero."(144) La metodologia cartesiana viene accettata da Hume (come la metodologia newtoniana); naturalmente Hume prenderà le distanze dal Cartesio metafisico (ma anche epistemologico), quando pretenderà di garantire, per esempio l'esistenza del mondo esterno, che non è accertabile mediante la ragione e che lo scetticismo in merito ai sensi aveva messo in discussione, facendo ricorso a Dio. " A questo punto, per la prima volta, - commenta Passmore - Hume si separa nettamente dal sistema cartesiano. Non è possibile in alcun modo mostrare che le nostre percezioni sorgono da oggetti esterni. 'La mente non ha mai presenti se non percezioni e non è possibile che le

riesca di conseguire esperienza alcune della connessione delle percezioni cogli oggetti.' 'Far ricorso alla veracità dell' 'Essere supremo', alla maniera dei cartesiani, 'per provare la veracità dei nostri sensi, è certamente fare un giro molto impreveduto.' (145) Ma tolto questo 'principio epistemologico sommo' cartesiano, la teoria della percezione rappresentativa nel Trattato si presentava come "un mostruoso connubio di due principi opposti". "La vitalità della teoria deriva proprio da questo fatto; essa asseconda tanto la ragione che l'istinto - l'istinto concedendo che esistano corpi esterni; la ragione, negando che le nostre percezioni siano esse stesse i corpi esterni. Tuttavia nè la ragione nè l'istinto possono essere impiegati per difenderla." (146) Pur avendo accettato le regole metodologiche del cartesianesimo, ma avendone rifiutato la fondazione epistemologica della scienza e della conoscenza, Hume non poteva non imbattersi nelle radicali argomentazioni berkeleyane contro la percezione rappresentativa, ma non poteva accettare le sue conclusioni, in quanto voleva salvare anche 'il dogmatismo del sentimento', per usare una celebre definizione di un critico italiano (DellaVolpe), e quindi l'opinione della 'gente comune'. ("La gran massa degli uomini non è turbata dallo scetticismo perchè segue i 'dettati della natura'." (147) Così Passmore descrive la situazione in cui viene a trovarsi Hume: "Egli riconosceva la validità degli argomenti di Berkeley contro la percezione rappresentativa, ma negava la verità della conclusione che quest'ultimo ne traeva; era d'accordo con le 'persone comuni' che noi percepiamo cose, ma con i 'moderni filosofi' che noi siamo direttamente consapevoli solo delle idee. Così la Ragione (cioè 'la moderna filosofia') si scontra con la Ragione (cioè gli argomenti di Berkeley), entrambe le forme della Ragione sono in opposizione all'Istinto ('cioè all'opinione della gente comune), e la Ragione nella sua forma berkeleyana si scontra col Senso. Quella tra idee e cose era una distinzione che non soddisfaceva pienamente nè la Ragione nè l'Istinto; ...Il risultato di simili incertezze è inevitabilmente scettico." (148) Tuttavia l'esigenza di uno 'scetticismo moderato', della 'ragionevolezza' è sempre presente in Hume. "La ragione è un faro in un mondo incerto" e, se è vero che la natura, 'il dogmatismo del sentimento', ci salva sovente dalle conseguenze scettiche della ragione, (la sua stessa teoria della causalità porta allo scetticismo, visto che, 'nessuna rego-

la generale' potrà giustificare le nostre inferenze causali), è altrettanto vero che Hume, pur appellandosi alla natura, al buon senso della coscienza comune, non la mitizza e Passmore (contrariamente allo stesso Kemp Smith su questo punto) ritiene che "Hume non era, in senso pieno, un naturalista. Da nessuna parte suggerisce che la causalità debba essere affidabile perchè si fonda sull'istinto." (149) Hume, cioè, non farebbe proprio il naturalismo di un Pope. Istinto e natura, pur salvandoci dai paradossi della ragione, sono anch'essi inaffidabili, e Hume mai avrebbe condiviso l'entusiasmo per la natura, per la sua "infallibile guida" di un Pope o di un Beattie. (150) Va allora precisato cos'è la natura per Hume. La 'natura' che interviene non è un semplice istinto, ma "la nostra personale natura, che è incapace di prendere seriamente gli argomenti scettici." C'è qualche analogia con la posizione di Bayle. Ma soprattutto, osserva Passmore, ancora una volta Hume ricorre alla psicologia per cui "siamo incapaci, per ragioni puramente psicologiche, di prendere seriamente il pirronismo." (151) "La natura ci salva, allora, - continua Passmore - non perchè i suoi stimoli immediati siano infallibili - al contrario si sa che sono fallibili - ma perchè la nostra personale natura ci previene dal prendere in modo realmente serio i nostri ragionamenti... E quello che comunemente si fa, anche noi filosofi dobbiamo farlo, non perchè lo vogliamo, o perchè lo dovremmo, ma proprio perchè questo è il modo in cui siamo fatti. La 'risposta' allo scetticismo non è un argomento filosofico ma un fatto psicologico." (152) E tuttavia Hume non può concludere il suo discorso con un'equiparazione tra il comportamento del 'filosofo' o del 'saggio' e quello della 'gente comune'. Lo scopo della filosofia infatti è quello di farsi portatrice della 'ragionevolezza' contro la superstizione e il fanatismo, di combattere l'oscurantismo; è, in altre parole, una ragione 'illuministica'. La natura è la stessa nei 'filosofi' e nella 'gente comune', ma compito del filosofo sarà quello di essere una "guida" che va al di là dello "stretto cerchio degli oggetti della conversazione e della vita quotidiana" e che, come proponeva Epicuro, possa liberare l'uomo dalle superstizioni e dalle tradizioni consolidate. (153) La filosofia che dovrà far da guida non potrà essere ovviamente, nè la metafisica, nè il pirronismo. "Ciò di cui abbiamo bisogno è una teoria contenente sufficiente pirronismo da proteggerci dal dogmatismo, ma non abba-

stanza da portarci all'inattività. Ed un tale 'scetticismo moderato' Hume pensava di poterlo scorgere nella 'Nuova Accademia'... Un simile scetticismo moderato ci renderà tolleranti verso gli altri... esso dirigerà la nostra attenzione "verso quelle indagini che sono le più adatte alla ristretta capacità dell'intelligenza umana." (154) Ma oltre il valore etico della tolleranza, l'importanza dello scetticismo moderato sarà che ci indurrà a "non andare oltre la comune vita". "La nostra filosofia non conterrà null'altro che le 'riflessioni della vita quotidiana, rese metodiche e corrette.' E queste riflessioni sistematizzate sono la scienza dell'uomo." (155) Questo sarebbe il vero intento di Hume. Non appiattimento sul 'quotidiano' della 'gente comune', ma 'sistematizzando' i problemi della 'comune vita' sarà possibile dar luogo a quella scienza umana, che pur con i suoi limiti, renderà però possibili tutte le scienze morali e sociali, dalla morale alla politica, dalla storia all'economia, e non correrà dietro i sogni della metafisica. Il primato delle scienze umane, rivendicato da Hume, non solo ci garantisce dalle superstizioni, ma anche sembra porre giusti limiti alle stesse scienze naturali. La scienza dell'uomo sembra quindi proporsi come spartiacque tra i dogmatismi della tradizione e le presunzioni 'scientifiche' degli scienziati naturali. "E' la conclusione - commenta Passmore - che più efficacemente soddisfa i diversi fini di Hume. La scienza è salva: lo scetticismo porta con sé, non soltanto la libertà dalla superstizione, ma, più positivamente, un interesse per il 'giusto genere' di scienza - una scienza che è sia matematica (quell'onnipresente 'caso eccezionale') sia anche 'morale' (con l'ingresso consentito forse alla fisica, ma ad una fisica sottomessa, del tutto priva di pretese alla superiorità); ed oltre la scienza non si trova nulla..." (156). E' questo il principale scopo di Hume: un umanesimo scettico ma costruttivo, che rendesse possibile un adeguato sviluppo delle scienze dell'uomo, senza lasciarsi condizionare neppure dai successi delle recenti 'scienze fisiche', che comunque per Hume rientrano, pur sempre, nei limiti di una ragione probabilistica. A Passmore comunque la riuscita di questo tentativo humiano pare problematica, malgrado la buona intenzione: "Hume non poteva riuscire a compiere l'impossibile - una scienza fondata sullo scetticismo da nessun livello di ingegnosità può essere costruita con successo." (157) Ma, al di là, delle perplessità di Passmore,



non c'è dubbio che il progetto dell'umanesimo scettico di Hume, come vera intenzione della sua filosofia, sia stato recepito dalla letteratura posteriore. Tuttavia per Passmore non è accettabile soprattutto la riduzione della filosofia a psicologia, (anche se, quella di Hume, non è una psicologia tipo quella di Hartley, ma si presenta piuttosto come un'antropologia) perchè questo, come si è visto, non risolve problemi che sono filosofici e, alla volte, rischia di essere una falsa risposta a problemi che sono di altro genere. "Il grande risultato conseguito da Hume, sebbene, nei suoi momenti cartesiani, egli stesso ne fosse in qualche modo allarmato, - per Passmore - sta nel suo contributo ad una concezione del tutto diversa della scienza, in cui la speculazione, non la sicurezza, è la nota fondamentale, in cui la scienza non può più pavoneggiarsi per la sua superiorità sull' 'immaginazione', ma proprio per quella ragione appare nei suoi reali colori, come una forma dell'iniziativa umana." (158) Umanesimo e scienza coincidono in Hume. Il suo scetticismo moderato stabilisce che l'unico fondamento della ricerca scientifica ed umana è "lo spirito d'indagine". Di fatto, dice Passmore, "ci suggerisce una varietà senza fine di esplorazioni filosofiche", ma non fini a se stesse. Natura e ragione, per quanto si contraddicano, si sorreggono l'un l'altra, fanno ambedue parte della complessità della natura umana. Scopo vero di Hume sarà allora quello, scrive Passmore nell'appendice, aggiunta nella ristampa del suo libro del 1980, e intitolata, non a caso: Hume e l'etica della credenza, (159), "di persuaderci ad adottare una 'politica della credenza': la politica di esaminare criticamente tutte le credenze che sorgono da certe fonti sospette quali 'l'educazione'... egli suggerisce che, per quanto vivida possa essere un'idea, dovremmo talvolta esser disposti a metterla da parte... significa che la credenza si trova in qualche misura sotto il nostro controllo: noi possiamo deliberatamente impedirci di credere, anche quando la nostra educazione ci tenta fortemente a credere. E questo è il modo in cui dovremmo comportarci... Hume - conclude Passmore - difende un'etica della credenza." (160) Queste conclusioni di Passmore, scritte 25 anni dopo la I edizione del suo libro, mettono ancor più in luce, l'impegno 'illuministico' di Hume che, alieno da qualsiasi fanatismo, anche scientifico (i 'paradigmi' vanno sempre ridiscussi), ritiene che bisogna assumere un atteggiamento positivo e critico

contro i dogmatismi delle abitudini e credenze consolidate, delle superstizioni e degli 'entusiasmi poetici'. Certo, dice Passmore, "Hume era un elitario". I suoi consigli valgono per i 'saggi' più che per la 'gente comune'. Sovente, soprattutto nel Trattato, Hume "è l'elegante spettatore settecentesco, che contempla dal suo caffè le stravaganze dei passanti. Oppure, se vogliamo, è il fenomenologo che ci racconta ciò che il nostro concetto di sapienza include." (161) E, tuttavia l'atteggiamento di Hume, di questo 'inquietante filosofo per bene', com'è stato definito da uno studioso italiano, non è solo descrittivo e contemplativo. Per esempio, "argomentando contro coloro che accettano i miracoli: egli esorta 'i saggi ed istruiti', i 'prudenti' ed 'esperti', a divenire più scettici. E' abbastanza vero, che egli non si aspetta di convertire la gente comune... ma se i suoi argomenti sono validi, allora sarà sbagliato per il saggio, almeno, accettare come decisiva qualunque testimonianza in favore dei miracoli." (162) Non si tratta di amore dello scetticismo fine a se stesso, atteggiamento più da 'libertino' che da uomo di scienza, nè si tratta di polemiche antireligiose da parte di Hume. La celebre sez. X della Ricerca, Sui miracoli è importante per ribadire i criteri della netta distinzione, proposta da Hume, tra 'credenze ragionevoli' degli uomini di scienza, e le credenze 'irragionevoli' o poco probabili della gente comune, indotte dall'educazione e dalle tradizioni religiose. E, si badi, Hume non intende biasimare 'le persone comuni' per la loro insufficiente capacità critica. Sono fatte così: 'le loro credenze sono il prodotto dell'educazione'. "Ma i saggi, anche se solo come effetto dell'esperienza, sviluppano dei principi critici, 'regole generali', che li mettono in grado di proporzionare le loro credenze all'evidenza... I saggi resistono all'influenza della loro educazione, resistono di fronte a storie vivide ma non plausibili, valutano l'evidenza addotta prima di accettarla." (163) Hanno cioè un atteggiamento critico proprio di chi ha 'convinzioni serie' e non, semplicemente, 'entusiasmi poetici'. Un'ideale di saggezza, quasi stoica, quello di Hume se non fosse per la temperie illuministica che lo caratterizza, per cui la ragione del saggio, 'faro in un mondo incerto', si propone, in qualche modo come 'guida' con la sua ragionevolezza, alla 'gente comune'. Il filosofo che ha come guida lo 'spirito d'indagine' non solo porrà le basi della scienza dell'uomo, ma garantirà con questo atteggiamento

giamento disponibile e aperto con il suo moderato scetticismo, le scienze empiriche umane e naturali. Si potrebbe dire che, in Hume, si manifesta il libero spirito di un buon senso indagatore che, vista l'impossibilità di una fondazione rigorosa della scienza della natura umana, ma anche della natura fisica, vista la difficoltà di giustificare le 'regolarità' naturali, accetta un criterio 'probabilistico' di conoscenza (la stessa conoscenza per 'prove', per quanto vicina alla certezza, è pur sempre il massimo grado della probabilità), da salvare, comunque, contro i dogmatismi dell'educazione, delle tradizioni, delle religioni e delle superstizioni in generale. Se è vero, che il fondamento dell'agire umano sarà la credenza, cui non si sottrae nemmeno il pensiero scientifico, meglio, dirà Hume, una credenza più razionale, più probabile, più soggetta a 'regole' che le invenzioni di una immaginazione fuori controllo. Non si tratta di contrapporre l'irrazionalismo del sentimento (il 'dogmatismo' è stato anche definito) alla ragione, che comunque non può prescindere dall'immaginazione, ma di scegliere il comportamento più 'ragionevole' in base a credenze 'ragionevoli'. Potremmo anche dire, con Passmore, che con l' 'etica della credenza', prevale, in Hume, la ragionevolezza del buon senso, non banalizzato come quello dei filosofi del senso comune, ma sottoposto al vaglio della critica, vero e proprio 'rasoio di Ockham', che porta ad una visione, indubbiamente senza illusioni, ma nello stesso positiva, con tutti i suoi limiti, della natura umana, e che nel saggio dovrebbe caratterizzarsi per la sua apertura, per la sua tolleranza, per la sua attenzione ai 'fatti'. Il 'saggio' deve impegnarsi soprattutto ad essere 'saggio'. Questa la lezione di Hume. Questa la 'filosofia politica' di Hume che si evince dall'originale e accurata indagine dello studioso australiano, (164) che nel panorama della critica humiana, ci pare, ha un grande merito di essere riuscito a coniugare la sottigliezza dell'indagine analitica con una piena consapevolezza dell'importanza della ricerca storica, con un'utilizzazione degli studi sulle fonti humiane (pensiamo soprattutto al cartesianesimo, ma non solo) chiarificatrice sovente della stessa analisi testuale. Ci pare apprezzabile, ancora oggi, in questo studio, lo stretto intreccio tra storia e analisi, cosa che non sempre è accaduto nella successiva letteratura humiana, soprattutto analitica. In questo senso ci pare utile riproporre oggi, anche al lettore italiano, que-

sto studio, innovatore ai suoi tempi e precursore di molti futuri orientamenti della letteratura humanistica internazionale.

Trieste, settembre 2000

CLAUDIO MANZONI



## NOTE

1) Il calcolo lo ha fatto, recentemente, L.TURCO, *Mente e corpo nel 'Trattato' di Hume. Problemi storiografici*, in AAVV, (cur. A.Santucci), *L'età dei lumi. Saggi sulla cultura settecentesca*, Il Mulino, Bologna, 1998, pp.159-187. (cfr. p. 159). Molte le rassegne storiografiche su Hume: dal 'classico' T.E.JESSOP, *A bibliography of D.Hume and scottish philosophy from Hutcheson to lord Balfour*, Londra, 1938 (New York, 1966 ) ai più recenti, R.HALL, *Fifty years of Hume-Scholarship. A bibliographical guide*, Edinburgo, Univ.press, 1978, (rassegna apparsa in occasione del II centenario della morte di Hume, 1976, con oltre 1000 titoli), agli aggiornamenti bibliografici di Hall continuati, fino al 1985, nella rivista "Hume Studies" e W.MORRIS, *Bibl. The Hume literature 1986-93*, in "Hume Studies", 1994, pp.299-326, (che continua l'aggiornamento bibliografico nella stessa rivista). E ancora: per gli anni '70 utili, D.C.YALDEN-THOMSON, *A survey of Hume literatue 1969-79*, in "American Philosophical Quarterly", 1983, pp. 1-22, e N.CAPALDI, J.KING, D.LIVINGSTON, *The Hume literature of the 1970's*, in "Philosophical Topics", 1981, pp. 167-192; per gli anni '80, ancora CAPALDI, KING, LIVINGSTON, *The Hume literature of the 1980's*, in "American Philosophical Quarterly", 1991, pp. 255-272, K.P.WINKLER, *The new Hume*, in "Philosophical Review", 1991, pp. 541-579 , *The Cambridge Companion to Hume*, (cur. D..FATE NORTON), Cambridge, Univ.press, 1993. (Su gran parte di queste rassegne storiografiche anglosassoni, molto interessanti le considerazioni di Turco, nel saggio citato sopra, soprattutto pp. 159-167). Per la Francia la rassegna più interessante è senz'altro quella di M. MALHERBE, *Les études humiennes. Anatomie et problèmes*, in "Archives de philosophie", 1981, pp. 637-671, (su cui cfr. Turco, op. cit., pp.160-62). Per l'Italia, infine, cfr. innanzitutto, la storia della critica di A. SANTUCCI, *Introduzione a Hume*, Laterza, Roma-Bari, 1981 (ult.ed.1999), pp. 163-193, più la bibliografia, pp. 197-226; E. RONCHETTI, *Bibliografia humiana dal1937 al 1967*, in "Rivista critica di storia della filosofia", 1967, pp. 495-520; cfr. inoltre l'utile schizzo storiografico in M. DAL PRA, *David Hume. La vita e l'opera*, Laterza, Roma-Bari, 1984, l'introduzione: pp. 3-22, e la bibliografia, pp. 395-412;

limitatamente agli studi italiani su Hume, cfr. E. RONCHETTI, *Gli studi humiani in Italia dal 1935 ad oggi*, in "Cultura e scuola", 1969, pp. 109-116 e, il più recente, F. RESTAINO, *Hume in Italia*, in "Giornale critico della filosofia italiana", 1988, pp. 369-406.

2) Si tratta di T.H.GREEN e T.H.GROSE, i curatori dell'edizione critica, a tutt'oggi, più importante delle opere di Hume, *The philosophical works of David Hume*, 4 voll. , Longmans Green and Co., Londra, 1874-1875, (rist. Aalen, 1964). Green aveva premesso all'edizione delle opere di Hume, un ampio studio dove riaffermava la tesi della continuità della 'way of ideas' della triade Locke-Berkeley-Hume, che si sarebbe conclusa, con Hume, in uno scetticismo radicale, tesi già di Stuart Mill, e, prima ancora, condivisa da Reid e la scuola del senso comune, nonché da Kant ed Hegel. Scriveva Green: "La missione di Hume fu di rendere più coerente il sistema di Locke. Queste è tutto attraversato dall'antitesi fra ciò che è dato alla coscienza e rispetto a cui la mente è passiva, cioè la supposta realtà da un lato e dall'altro ciò che è inventato, creato dalla mente... Il valore della filosofia di Hume sta nel tentativo di svolgere più rigorosamente l'antitesi, per chiarire la realtà sia della mente che dei suoi oggetti. La conseguenza è un completo insuccesso..." (citato in Dal Pra, op. cit., p. 14)

E' noto che agli inizi del Novecento si ha una svolta nelle interpretazioni humiane con una maggiore considerazione del suo naturalismo, una rivalutazione della dottrina della credenza (belief) e un'attenuazione del suo scetticismo in scetticismo 'moderato' o, comunque, una rivalutazione degli aspetti positivi e costruttivi del suo pensiero, oltre ad un progressivo approfondimento dello studio delle fonti, soprattutto negli anni tra le due guerre, da Hendel a Kemp Smith. Molti di questi autori sono il presupposto e il punto di partenza dell'indagine di Passmore. Dal primo saggio di KEMP SMITH, apparso in "Mind" addirittura nel 1905: *The naturalism of Hume*, pp. 149-173 e pp. 335-347 ( che impressionò anche Passmore), agli innovativi studi di HENDEL, soprattutto, *Studies in the philosophy of D.Hume*, Princeton, 1925 ( nuova ed. Indianapolis/New York, 1963) sulla dottrina della credenza, all'importante H.LAIRD, *Hume's philosophy of human nature*, Londra 1932 (ristampa, New York 1967), testo fondamentale per Passmore che ne apprezza molto il rinnovato studio delle

fonti, all'opera di KEMP SMITH del 1941, *The philosophy of David Hume. A critical study of its origins and central doctrines*, Mac Millan, Londra, 1949 (ristampa, ma il testo è stato più volte, successivamente, ristampato), anche questa fondamentale per Passmore, che ha segnato una vera svolta nella critica humiana, in quanto non solo si ricollega al generale indirizzo naturalistico, anticipato da lui stesso fin dal 1905, che ha improntato la letteratura humiana negli anni '20 e '30, ma ridimensionando l'indirizzo Locke-Berkeley, pone al centro la riflessione etica e del sentire (feeling), accentuando per le fonti, l'importanza dell'indirizzo Montaigne-Bayle, e Shaftesbury-Hutcheson-Butler, e, anche, del newtonismo, fino a giungere ad un rovesciamento della vecchia definizione dello 'scetticismo radicale': "La filosofia di Hume non è fundamentalmente scettica; essa è positiva e naturalistica, e, possiamo aggiungere, tendenzialmente umanistica." Tra gli altri studi del periodo andrebbero inoltre ricordati, per la ricostruzione delle fonti, almeno B.LAING, *David Hume*, Londra, 1932 (che, tra l'altro, valorizzò fonti come quelle di Bayle, Pascal, Buffier ecc.) e M. S. KUYPERS, *Studies in the Eighteenth Century Background of Hume's empiricism*, Minneapolis, 1930 (che valorizzò Malebranche). Ma su Malebranche, cfr. Anche R.W.CHURCH, *Malebranche and Hume*, in "Revue internationale de philosophie" 1938 (pp. 143-161). Un ulteriore importante testo, presente a Passmore, è quello di H.H.PRICE, *Hume's theory of the external world*, Oxford, 1940 (rist.1963). Sensibile ai rinnovamenti interpretativi della letteratura humiana, pur inserito in un contesto 'attualistico', è il più importante studio italiano su Hume, tra le due guerre: G.DELLA VOLPE, *La filosofia dell'esperienza di D.Hume*, Sansoni, Firenze, 1933-35 (2 voll.) (ristampa, Roma,1973).

3) Cfr. J. PASSMORE, *Gli obiettivi della filosofia di Hume*, EUT, Trieste, 2000 (*Hume Intentions*, Cambridge,1952, Duckworth, Londra, 1980 III ed.), pp. 91-92, di questa traduzione italiana, scrive nella prefazione alla I edizione: "...Dovrei chiarire che questo non è un commentario, che esso non sostituisce affatto la *Hume's philosophy of human nature* di Laird o la *Philosophy of D.Hume* di Kemp Smith, ma cerca di far loro da complemento..." e, quanto al metodo interpretativo, scrive: "esso mi fu suggerito la prima volta dagli articoli del prof. Kemp Smith sul naturalismo di



Hume... per qualche tempo il mio lavoro è corso parallelo al suo, come scoprii dalla sua *Philosophy of David Hume*. Io devo gran parte a quel libro, alla sua edizione dei *Dialogues on natural religion*, di Hume, ed al suo personale incoraggiamento. Dei miei altri predecessori, John Laird e T.H.Green sono gli unici verso i quali mi sento più debitore, ma ho attinto copiosamente da innumerevoli fonti.” Da ricordare che tra coloro che lessero in antepri- ma il libro ci fu anche Ryle, esplicitamente menzionato da Passmore.

4) Importante come ricostruzione delle fonti, la ventennale opera di E.C.MOSSNER sarebbe culminata nel libro *The life of D.Hume*, Edimburgo, 1954 (ristampa, Oxford,1970) che Dal Pra qualificava giustamente come “opera ricchissima e definitiva”. Scriveva del resto il Dal Pra, riferendosi al periodo in cui nasce l’opera di Passmore e valutando l’opera di Mossner: “L’ultima e più recente fase degli studi humiani è quella che si inizia intorno al 1950 e che può ritenersi tuttora in pieno svolgimento. Essa si caratterizza per un più accentuato distacco critico rispetto sia allo spirito dell’idealismo che a quello del naturalismo... La preoccupazione di approfondire la determinazione storica della dottrina di Hume obbedisce...all’istanza di evitare, per quanto possibile, troppo immediati atteggiamenti selettivi. In questo campo l’opera biografica del Mossner (1954) occupa un posto primario e costituisce una delle esplorazioni più compiute che si potessero desiderare sulla formazione e sullo sviluppo dell’opera del filosofo scozzese, oltre che sull’ambiente in cui essa è nata ed ha inizialmente operato. “ Cfr. DAL PRA , op. cit, p 20.

5) PASSMORE, Gli obiettivi della filosofia... p. 99

6) Contrariamente alla letteratura di altri paesi, per esempio la Francia e l’Italia, la letteratura di lingua inglese, a parte Laird, Church, Kuypers (in parte), Doxsee (1916), s’interessò piuttosto tardi alle fonti cartesiane e malebranchiane, soprattutto dopo Mossner e lo stesso, Passmore. Di recente l’interesse per tali fonti si è notevolmente accentuato, per esempio: TALMOR, *Descartes and Hume*, Pergamo press, Londra,1980; P.JONES, *Hume’s sentiments. Their ciceronian and French context*, Edimburgo, Univ.press, 1982; McCracken, *Malebranche and British philosophy*, Oxford, Clarendon press, 1983 (cfr. su Hume, pp. 254-290); J.F.WRIGHT, *The sceptical realism of David Hume*, Manchester, Univ.press,1983; ecc.

7) Cfr. R.H.POPKIN, *La storia dello scetticismo. Da Erasmo a Spinoza*, Anabasi, Milano, 1995, riportato nella sua autobiografia, citata dalla Morini, nella sua introduzione all'opera di Popkin, p. VIII: "Era l'epoca in cui i filosofi analitici "stavano eliminando la storia della filosofia dai corsi universitari, dai programmi della American Philosophical Association e dalle riviste scientifiche." L. TURCO, nel suo volume, *Lo scetticismo morale di David Hume*, Clueb, Bologna, 1984, all'inizio del I capitolo, richiamando proprio il lavoro di Passmore, che nella prefazione aveva auspicato una limitazione degli studi su Hume ('I libri non dovrebbero moltiplicarsi senza necessità...'), osservava: "Non era soltanto un discorso di maniera: erano i tempi in cui l'aristocratica cultura oxoniense... temeva forse l'invasione dell'erudizione storica, provenisse da Oltreatlantico o dal Continente a rompere lo splendido isolamento del pensiero britannico..."cfr. p. 11. E' vero che il pensiero analitico, sia inglese che americano, era fortemente critico nei confronti del pensiero storico, tuttavia il richiamo a Passmore, come si vedrà meglio in seguito, ci pare poco pertinente, vista la particolare sensibilità storica che lo studioso australiano dimostrerà sempre.

8) Cfr. D.F.NORTON, *David Hume. Common-sense moralist, sceptical metaphysician*, Princeton, Univ. press, 1982. Della notevole letteratura sulla morale e sulle passioni, basti qui ricordare: F.C.SHARP, *Hume's ethical theory and its critics*, in "Mind", 1921, pp. 40-56 e 151-171; R.M.KYDD, *Reason and conduct in Hume's Treatise*, Londra, 1937; (rist. New York, 1964); buona parte dell'op.cit. di KEMP SMITH; R.D.BROILES, *The moral philosophy of D.Hume*, L'Aia, 1964 (rist. 1969); P.S.ARDAL, *Passion and Value in Hume's Treatise*, Edinburgo, 1966; L.E.LOEB, *Hume's moral sentiments and the structure of the 'Treatise'*, in "Journal of the History of philosophy", 1977, pp. 395-403; ecc. La letteratura italiana, su questo argomento, ha dato parecchi contributi: da DELLA VOLPE, op.cit., vol. II (i primi due capitoli, pp. 1-104) e G.PRETI, *Alle origini dell'etica contemporanea. A.Smith*, Laterza, Bari, 1957, ai più recenti, L.TURCO, *Lo scetticismo morale...* cit. e E.LECALDANO, *Hume e la nascita dell'etica contemporanea*, Laterza, Roma-Bari, 1991, che hanno proseguito con un vivace dibattito, su questi temi, nella "Rivista di filosofia", cfr. TURCO, *Etica analitica e storiografia filosofica*,

1992, pp. 447-471 e LECALDANO, *Scetticismo di Hume tra ricerca sulle fonti e ricostruzione delle teorie*, 1993, pp. 277-293.

9) Cfr. NORTON, op. cit., p. 8

10) PASSMORE, *Gli obiettivi...* cit. p. 92.

11) Cfr. supra, nota 6. Certo è che nessuno, oggi, sottoscriverebbe le affermazioni di GROSE, sul soggiorno francese di Hume: "Il *Trattato* dall'inizio alla fine, è l'opera di uno scozzese solitario che si è votato allo studio critico di Locke e Berkeley. Che egli fosse vissuto per tre anni in Francia, era un accidente che non ha lasciato traccia nè nel tono nè nell'argomento del suo libro." Comunque che ci fosse una certa diffusione del cartesianesimo in Inghilterra, anche prima di Hume, è stato evidenziato da A.PACCHI, *Cartesio in Inghilterra. Da More a Boyle*, Laterza, Bari, 1973.

12) PASSMORE, *Gli obiettivi...* cit. p. 267.

13) PASSMORE, op.cit., p.270.

14) PASSMORE, op.cit., p.268.

15) PASSMORE, op.cit., pp. 269-270.

16) PASSMORE, op.cit., p. 271. Ciò nonostante il rapporto tra psicologia e logica in Hume si configura come una vittoria della psicologia, cui Hume vuole ridurre la sua logica. Cfr. su questo punto anche le lucide precisazioni di M.PERA, *Hume, Kant e l'induzione*, Il Mulino, Bologna, 1982, p.30: "...la tensione tra logica e psicologia si risolve al fine nella vittoria di quest'ultima: conformemente a tutta la sua impostazione descrittivista, Hume finisce infatti col ritenere che 'tutta la logica', e cioè tutta la logica induttiva, sia un meccanismo psicologico naturale..." La scelta di Hume è 'psicologica'; il problema è, piuttosto, di vedere di che psicologia si tratta. Giova ricordare forse ciò che, a suo tempo, diceva PRETI, op.cit.,1957, p. 43: "La psicologia (o meglio l'antropologia) del Settecento si potrebbe definire la descrizione concreta di un individuo astratto (generico). L'antropologia del Settecento si crea un uomo ideale, con la sua brava mente, le sue facoltà una per una ben classificate e con sapienti congegni di collegamento. Tutto astratto, tutto ipostatizzato; eppure con un deciso sforzo di concepire come reali ed empiricamente efficienti queste astrazioni che non hanno l'apparenza di essere tali."

17) Passmore precisa meglio la sua critica alla 'psicologia' di Hume, non solo raffrontandola con quella di Hartley ma anche riscontrando, nel riduzionismo psicologico della logica, la vera causa di tutte le 'ambiguità' humane. Cfr. PASSMORE, op.cit., p 271-272: "Il fatto è che, proprio perchè Hume cerca di volgere la logica in psicologia, egli non vede a cosa corrisponda un tema psicologico; cercando di fare della psicologia la *scientia scientiarum*, egli la distrugge in quanto scienza. Ancora una volta è fuorviato dal cartesianesimo. La teoria delle idee... perpetua anche quella confusione tra questioni filosofiche e psicologiche.. Essa portò Hume a supporre di trovarsi impegnato in una 'geografia mentale', delineando 'le distinte parti e facoltà della mente'... La sua teoria della credenza, com'è ora, è un amalgama di psicologia e logica; ma noi possiamo separarne la psicologia, lasciando una logica, mentre quel che rimane come 'psicologia' è solo l'ovvia osservazione che il credere differisce in qualche modo dall'immaginare." Affermazioni piuttosto esplicite, queste di Passmore, che subito dopo propone il confronto con la 'psicologia' di Hartley. Pur volendo ridurre la logica a psicologia, Hume, dopo tutto si dimostra miglior logico che psicologo. Tutto il contrario in Hartley. "Questo è il punto cruciale della differenza tra Hume e Hartley - incalza Passmore -. Anche quest'ultimo era vittima del cartesianesimo; ma è la *logica* in Hartley ad essere (nella maggior parte dei casi) un luogo comune, mentre la psicologia rappresenta una novità importante Hartley descrive la maniera in cui la gente si comporta, distinguendo tra il comportamento di questo e di quel genere di individuo, ed in questo risiede l'importanza psicologica della sua opera. L'opera di Hume, invece, non ci spinge ad intraprendere un'ulteriore indagine psicologica. I suoi 'esperimenti' sono del tutto artificiali; non sono scienza, ma scientismo... gli 'esperimenti' di Hume sono modi elaborati di asserire luoghi comuni " (cfr. p.272 ).Che è, come si vede, una vera e propria stroncatura del 'metodo sperimentale' humiano che, per la sua forse eccessiva durezza, potrebbe essere accomunata ad un'altra stroncatura radicale, quella di LAUDAN che, molti anni dopo, riferendosi alle conoscenze scientifiche di Hume, dirà causticamente: "E' difficile trovare un grande filosofo tra Socrate e G.E.Moore, che abbia conosciuto peggio di Hume la scienza del suo tempo." (E Laudan alludeva soprattutto al newtonismo). Cfr. L.LAU-

DAN, *Hume (e Hacking) sull'induzione*, in *Scienza e ipotesi*, Armando, Roma, 1984, pp. 82-95. (cfr. nota p.95). Ma, a parte i paradossi di Laudan (il suo scontro con Hacking sull'induttivismo humiano è, del resto, ben noto), chi, in Italia, ha preso nettamente le distanze da Passmore sulle affermazioni citate sopra, è stato Turco. Nel suo libro, già ricordato sopra, *Lo scetticismo morale di Hume*, Turco polemizza frequentemente con Passmore. Tra l'altro, citando appunto i passi riportati sopra, scrive: "è semmai.... dall'accusa opposta, della banalità sotto pretesa veste scientifica, che bisogna salvare il sistema della "duplice associazione delle idee delle impressioni" (cfr. op. cit., p. 117) E, nella pagina successiva, stronca a sua volta Passmore: "Dove non si sa se ammirare di più la continuità di una tradizione di pensiero, per l'ennesimo confronto - inaugurato da Priestley - con l'associazionista e newtoniano Hartley, le certezze conclamate (che abbiamo risparmiato al lettore) sui veri compiti della filosofia (la ricerca logica), sul suo errore capitale (la confusione di logica e psicologia 'fuorviata dal cartesianesimo'), sulla vera psicologia (quella verificabile) o l'ingenuità della lettura. Perché è possibile che Hume abbia inteso fare qualcosa di diverso dalla psicologia e allora diviene interessante interrogarsi sul significato dei suoi pretesi esperimenti e delle sue ovvietà." (cfr. p. 118). Ma è davvero così ingenuo Passmore, come pensa il Turco? Si possono discutere molte tesi dello studioso australiano, e tuttavia, ci pare, guardando il libro nel suo complesso, di ravvisare una sensibilità storica non condizionata dai presupposti teorici dell'analisi. Sulla 'psicologia' di Hume, cfr. T.E.JESSOP, *Hume: Philosopher or Psychologist? A problem of exegesis*, in "Rivista" critica di storia della filosofia", 1967, pp. 418-434.

18) PASSMORE, op.cit., p. 273

19) PASSMORE, op.cit., p. 93: "Se dovessi oggi riscrivere completamente il libro, concentrerei in particolare la mia attenzione su quel capitolo, ed il lettore dovrebbe, così ora penso, leggerlo per ultimo piuttosto che come secondo."

20) PASSMORE, op.cit., p. 273.

21) PASSMORE, op.cit., p. 274. Forse si potrebbe attribuire a Hume ciò che, efficacemente, Garin diceva di Cartesio, a proposito della sua

‘ambiguità’ teoretica: “Si deve parlare di una singolare capacità di non esaurirsi in una situazione storica: e non per aver rivelato verità eterne, ma per aver suscitato inquietudini non sopite; non per le risposte consumate, ma per le domande insoddisfatte.” Cfr. E.GARIN, *Vita e opere di Cartesio*, Laterza, Roma-Bari, 1984, p. 206.

22) Cfr. E.C.MOSSNER, *Philosophy and biography: the case of David Hume*, in “Philosophical Review”, apr. 1950, citato da Passmore, p. 295.

23) PASSMORE, op.cit., p. 103 Cfr. HUME, *Opere*, Laterza, Bari, 1971 (2 voll.) vol. I, p. 7. (nelle citazioni di Hume useremo questa edizione della traduzione italiana, usata anche nel testo della traduzione di Passmore. Aggiungiamo soltanto che, la nuova ristampa delle *Opere*, sempre presso

Laterza, 1993, in quattro volumi, mantiene la stessa paginazione per il *Trattato*, vol. I e per la *Ricerca sull’intelletto*, vol. II).

24) PASSMORE, op.cit., p. 103. Cfr. MALEBRANCHE, *La ricerca della verità*, Laterza, Roma-Bari, 1983, p. 12.

25) PASSMORE, op. cit., p. 105

26) Oltre al Laird, che aveva identificato la ‘nuova scena del pensiero’ di Hume con l’adozione del metodo sperimentale newtoniano, e al Mossner, pochi altri, prima di Passmore riconoscevano l’importanza del newtonismo, quale fonte primaria per Hume. Successivamente la letteratura critica ha approfondito questo tema dando contributi di grande rilievo. Vanno ricordati, soprattutto J.NOXON, *Hume’s philosophical development. A study of his methods*, Oxford, 1973, in particolare, pp. 27-123, e N.CAPALDI, *D.Hume. The newtonian philosopher*, Twayne, Boston, 1975. In Italia DAL PRA, op.cit., riconosce, tra le altre, l’importanza della fonte newtoniana. Ma cfr. anche TURCO, op.cit., che, più che *i Principi*, ritiene che l’*Ottica* sia la fonte più importante per Hume, fino ad affermare (non mancando, nello stesso tempo, di polemizzare con Passmore), che “In breve, l’ottica di Newton è il filo d’Arianna per seguire, senza perdersi, le peripezie del *Trattato*.” cfr. p. 126 (“Ma cfr. pp. 120-127).

27) Con questa celebre immagine si concludeva, com’è noto, *l’Estratto*. Cfr. HUME, op.cit., vol.I, p. 688. A questa metafora si è ispirato un

importante studio humiano: J.L.MACKIE, *The cement of the universe. A study of causation*, Clarendon press, Oxford, 1974.

28) PASSMORE, op.cit., p. 107. Cfr. HUME, op.cit., vol.I, p. 118. Sulla 'credenza' dopo gli studi di Hendel, lo studio, forse più interessante, e quello di A. FLEW, *Hume's philosophy of belief: a study of his first 'Inquiry'*, Londra, 1961. Quanto all'uso del termine 'filosofia', nel passo di Hume citato sopra, interessante la nota 28) di Passmore, op.cit., p. 296, che così conclude: "Nel caso presente, Hume sembra che usi il termine filosofia nel senso di 'indagine nelle questioni di fatto', includendo perciò le scienze fisiche, ma anche quelle morali, e dunque quelle parti della metafisica che non sono totalmente prive di contenuto."(cfr. p. 296).

29) PASSMORE, op.cit., p. 107. La discussione sulle 'regole' e sui problemi ad essa connessi ha dato luogo a divergenti e, talora, opposte interpretazioni, specie sulla causalità humiana. Si veda soprattutto BEAUCHAMP-ROSENBERG, *Hume and the problem of causation*, Oxford-New York, Oxford, univ.press, 1981, che, in un ottica 'neopositivistica' fanno un'interessante rassegna della letteratura humiana (ricorrono, tra l'altro, i nomi di Flew, Robinson, Popper, Stove, Penelhum, Bennett, Kemp Smith, Stroud, Passmore, Mackie ecc.),. Su Beachamp-Rosenberg, su Mackie, op.cit., su Stroud, *Hume*, Londra, Routledge-Kegan Paul, 1977, cfr. la rassegna citata YALDEN-THOMSON, *A survey...*, in "American-Philosophical Quarterly", 1983, soprattutto pp. 11-14. Su questi studi cfr. anche TURCO, *Mente e corpo...*, cit., Bologna, 1998, pp. 162-163. Ma si veda anche, A .MURA , *Dal noto all'ignoto. Causalità e induzione nel pensiero di D.Hume*, ETS, Pisa, 1996, che nel proporre, sulla scia di certa letteratura anglosassone, il confronto Hume-Carnap, delinea un rapido schizzo delle interpretazioni sulla causalità (e le due definizioni di Hume), suddividendole in quattro gruppi: 'regolaristiche' quelle di autori come ROBINSON, *Hume's two definitions of 'Cause'*, in "Philosophical Quarterly", 1962, pp. 162-171; MACKIE, op. cit., 1974, FOGELIN, *Hume's skepticism in the Treatise of human nature*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1985. 'Soggettivistiche' quelle di Kemp Smith op.cit., 1941; Mac NABB, *D.Hume: is theory of knowledge and morality*, Oxford, Blackwell, 1966; STROUD, op.cit., 1977. 'Realistiche' quelle WRIGHT, op. cit., 1983;

LIVINGSTON, *Hume's philosophy of common life*, Chicago, Univ.press, 1984; CRAIG, *The mind of God and the works of man*, Oxford, Clarendon press, 1987; STRAWSON, *The secret connexion: causation, realism, and David Hume*, Oxford, Clarendon press, 1989. 'Nomonologiche quelle di di BEAUCHAMP-ROSENBERG, op. cit. ,1981. Cfr. Mura, op. cit. , pp. 32-33.

30) PASSMORE, op.cit., p.108.

31) PASSMORE, op.cit., p.109.

32) PASSMORE, op.cit., p. 110. cfr; HUME, op.cit. vol. I, p. 6.

33) PASSMORE, op.cit., pp. 110-111. Anche recentemente, per esempio il Turco ricorda le evidenti suggestioni cartesiane in Hume, cfr; *Mente e corpo*. cit. p.172, p.179, p.184, p.187. Contro i troppi critici che hanno sottovalutato l'importanza delle fonti cartesiane per Hume andrebbero ricordati sia i passi della lettera di un gentiluomo al suo amico in Edimburgo del 1745 (la cui autenticità è stata provata da Klibansky e Mossner nel 1954), che l'importante lettera a Ramsay del 1737, dove Hume esplicitamente affermava: "Sottoporro tutti i miei lavori al vostro esame e per introdurvi ad esso con maggior facilità, desidererei che, se avete agio, leggeste in via preliminare la *Recherche de la vérité* del padre Malebranche, *The principles of human knowledge* del dott. Berkeley ed alcuni dei più metafisici articoli del *Dictionnaire* di Bayle; anche le *Meditazioni* di Descartes sarebbero utili... Questi libri vi faranno facilmente comprendere le parti metafisiche dei miei ragionamenti." citato in DAL PRA, op.cit., p. 62. (ma cfr. anche le considerazioni di Dal Pra sul cartesianesimo in Hume alle pagine precedenti, pp. 60-62.)

34) PASSMORE, op.cit., p.112

35) Sull'interpretazione della cosiddetta 'nuova scena del pensiero', menzionata da Hume nella lettera del 1734, c'è una notevole letteratura. Per un primo sguardo d'insieme utile L.TURCO, *Lo scetticismo morale...* cit., soprattutto, pp. 12-24, dove, tenendo presente la ricostruzione di R.BRANDT, *The Beginnings of Hume's Philosophy*, in *Bicentenary papers* (cur. G.P.Morice), Edimburgo, 1977, pp. 117-127, nonchè, naturalmente, la biografia di MOSSNER cit. e, precedentemente Kemp Smith, citando autori come Laird, Broiles (op.cit.), Noxon op. cit, Capaldi, op. cit., Jones



, op. cit, Wright , op. cit. , richiama soprattutto l'equilibrata esposizione della genesi del Trattato di A.SANTUCCI, *Sistema e ricerca in David Hume*, Laterza, Bari, 1969, cfr. soprattutto il I capitolo: La 'nuova scena del pensiero', pp. 7-56. Quanto a Passmore, va ricordato, come si vedrà meglio parlando dell'associazionismo, che sulla 'nuova scena del pensiero' non seguirà nè il suo 'maestro' Kemp Smith, nè Mossner (centralità del 'sentimento'), ma opererà per la dottrina associazionista.

36) PASSMORE, op.cit. p.163. Sulla 'triplice' dottrina della credenza si tornerà in seguito.

37) PASSMORE, op.cit. p. 117.

38) PASSMORE, op.cit.,p. 117.

39) PASSMORE, op.cit., p. 118.

40) PASSMORE, op.cit., p. 118

41) PASSMORE, op.cit., p. 119-120 cfr. MALEBRANCHE op. cit., p.555

42) PASSMORE, op.cit., p. 120.

43) PASSMORE, op.cit., p. 121.

44) PASSMORE, op.cit., p. 123.

45) PASSMORE, op.cit., p; 124.

46) PASSMORE, op.cit., p. 124: "La spiegazione della negazione data da Hume, illustra ancor più chiaramente il suo modo sotterraneo di fare distinzioni formali... In parte, Hume chiude il caso della relazione ritenendola la semplice assenza di relazione."

47) PASSMORE, op.cit., p. 126. Un utile confronto su questi temi e, in genere sulla problematica gnoseologica di Hume, potrebbe venire con l'interpretazione neokantiana di Cassirer, stranamente mai citato da Passmore. Cfr. CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Berlino, 1907. (tr. ital. *Storia della filosofia moderna. Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza*, Einaudi, Torino, 1978 (reprints), (4 voll.. in 10 tomi). Su Hume cfr. vol. II, *Da Bacone a Kant*, tomo II, pp. 374-431. Sul concetto di 'esistenza', cfr. pp. 413-428.

48) PASSMORE , op.cit. , p. 126.

49) PASSMORE, op.cit., p.127.

50) PASSMORE, op.cit., p.128.

51) PASSMORE, op.cit., p.129. Viene ricordata la I definizione di causa nel Trattato: cfr. HUME, op. cit., vol. I, p. 184: “un oggetto precedente e contiguo a un altro, e tale che tutti gli oggetti somiglianti al primo sono posti in relazioni simili di precedenza e contiguità con quegli oggetti che somigliano al secondo”; viene inoltre proposta la I definizione della causa nella Ricerca: op.cit., vol. II, p. 83: “un oggetto, seguito da un altro, e dove tutti gli oggetti simili al primo sono seguiti da oggetti simili al secondo. “

52) PASSMORE, op.cit., p. 130. Cfr. HUME, Qp.cit., v. I, p.119.

53) PASSMORE, op.cit., p. 130. E continua così: “Siamo giunti a credere ad una questione di fatto - che A causa B - con l'aiuto di un principio generale, osservando che poichè il simile causa il simile, ciò che è come A causerà ciò che è come B; il principio certamente non *causa* il caso al quale è applicato. Tuttavia senza l'aiuto di questa regola generale... egli non può neppure aspirare a dare una spiegazione della genesi delle nostre credenze ordinarie.” pp. 130-131

54) PASSMORE, op.cit., pp. 131-132.

55) PASSMORE, op.cit., p. 135. Cfr. HUME, op.cit., vol. I, p.100.

56) PASSMORE, op.cit., p. 137. Cfr. HUME, op.cit., vol. I, p.102.

57) PASSMORE, op.cit., p. 137.

58) PASSMORE, op.cit., p. 138. Sul problema dell'induzione in Hume cfr. PERA, op.cit., soprattutto, pp. 21-43.

59) PASSMORE, op.cit., p. 139.

60) PASSMORE, op.cit., P. 140. Cfr. HUME, op.cit., vol. I, p. 197.

61) PASSMORE, op.cit., p. 140.

62) PASSMORE, op.cit., p. 145. Pur preferendogli lo sperimentalismo newtoniano, il richiamo a Bacone è continuo ed esplicito in Hume.

63) PASSMORE, op.cit., p. 145.

64) Cfr. supra, nota 26, sul newtonismo in Hume. Andrebbe comunque ricordato che molti studiosi, pur riconoscendo la presenza di Newton in Hume, la ritengono meno importante di altre fonti. Basti ricordare qui oltre allo stesso Kemp Smith (che, com'è noto privilegia Hutcheson), cfr. op.cit., LEROY, *Hume*, PUF, Paris, 1953, che privilegia Cartesio e

Malebranche WRIGHT op. cit. Che è dello stesso parere di Leroy, SANTUCCI, op.cit., ecc., fino a MICHAUD, *Hume et la fin de la philosophie*, Paris, 1983, che ha affermato che, in pratica, "Hume ha fatto propri, in modo neppure molto approfondito, teorie e slogans newtoniani molto diffusi nella cultura accademica del Settecento".

65) PASSMORE, op.cit., p. 146: Hume definiva questa regola come "la principale regola newtoniana del pensiero filosofico". La III regola recita così: "Le qualità dei corpi che non possono essere aumentate o diminuite, e quelle che appartengono a tutti i corpi sui quali è possibile eseguire esperimenti, devono essere ritenute qualità di tutti i corpi." Cfr. NEWTON, *I principi matematici della filosofia naturale*, Utet, Torino, 1965, pp. 603-607. Le quattro regole newtoniane enunciano, com'è noto, la I il principio di economia, la II il principio di uniformità della natura, la III fonda l'analogia della natura e rende possibile la generalizzazione, la IV limita il campo della ricerca all'esperienza e rifiuta ipotesi non sperimentali. Sulle 'regole' rimane sempre indispensabile, A.KOYRE', *Studi newtoniani*, Einaudi, Torino, 1972, pp. 291-303.

66) PASSMORE, op.cit., pp.146-147. Cfr. HUME, op.cit., vol. II, pp. 215-216.

67) PASSMORE, op.cit., p.147

68) PASSMORE, op.cit., p. 148. Cfr. NEWTON, op.cit., p. 607 IV regola: "Nella filosofia sperimentale, le proposizioni ricavate per induzione dai fenomeni, devono, nonostante le ipotesi contrarie, essere considerate vere o rigorosamente o quanto più possibile, finchè non intervengono altri fenomeni, mediante i quali o sono rese più esatte o, vengono assoggettate ad eccezioni. Questo deve essere fatto affinché l'argomento dell'induzione non sia eliminato mediante ipotesi."

69) PASSMORE, op.cit., p. 148.

70) PASSMORE, op.cit., p. 149.

71) PASSMORE, op.cit., p. 153. Passmore riconosce che, anche qui, c'è qualche oscillazione in Hume. Infatti "spesso Hume scrive esattamente alla maniera di Boyle e Newton. Le 'cause' dell'associazione sono sconosciute... La causa ultima delle impressioni è assolutamente inesplicabile per mezzo della ragione umana" cfr. pp. 152-153 (Hume, op.cit. vol. I,

p.97). Però si presuppone una 'causa'. La 'causa ultima' equivale alla causa 'adeguata' di Boyle, anch'essa inconoscibile. E tuttavia, in altri luoghi, dice Passmore "il tenore principale della sua metodologia lo porta ad allontanarsi, su questo punto, da Boyle e da Newton. La scienza empirica, per Hume, è la scoperta che le cose di fatto si comportano in certi modi; e non è la nostra incapacità che ci impedisce di scoprire cause ultime, ma il fatto che non vi sono cause di tal genere da scoprire." cfr. p. 153. Hume è molto più radicale di Locke, Boyle, Newton: "Non esistono 'nature in sè' da apprendere."

72) PASSMORE, op.cit., p.154. Le otto 'regole' del *Trattato* di Hume sono: "R 1: Causa ed effetto debbono essere contigui nello spazio e nel tempo. R 2: La causa dev'essere antecedente all'effetto. R 3: Ci dev'essere un'unione costante tra causa ed effetto: questa qualità è quella che principalmente costituisce la relazione. R 4: La medesima causa produce sempre il medesimo effetto, e il medesimo effetto proviene sempre dalla medesima causa... R 5: Un altro principio, dipendente da questo, è che, quando ci sono differenti oggetti che producono lo stesso effetto, lo si deve a qualche qualità comune. Poichè, siccome effetti simili implicano cause simili, dobbiamo sempre ascrivere la causalità alla circostanza di cui scopriamo la somiglianza. R 6: ...La differenza negli effetti di due oggetti somiglianti deve provenire da ciò in cui differiscono. Poichè come cause simili producono sempre effetti simili, quando in un caso la nostra aspettativa è delusa, dobbiamo concludere che questa irregolarità proviene da qualche differenza nelle cause. R 7: Quando un oggetto aumenta o diminuisce con l'aumentare o diminuire della sua causa, dev'essere considerato come un effetto complesso, derivato dall'unione di effetti differenti, provenienti da parti differenti della causa... R 8: L'ottava e ultima regola è che un oggetto, il quale per qualche tempo esista in tutta la sua perfezione senza un certo effetto, non è la sola causa di questo effetto, ma richiede di esser assistito da qualche altro principio, che possa favorirne l'influenza e l'azione... Cfr. HUME, op.cit., vol. I, pp. 188-189. Interessanti osservazioni sulle regole humiane si possono trovare in PERA, op.cit., cap. II, *La logica della ricerca scientifica di Hume*, pp. 21-43. (cfr. soprattutto, pp.24-35) Ma si veda soprattutto NOXON, op.cit. Comunque che per Hume le regole non

abbiano forse, quell'importanza decisiva che taluno ha loro attribuito, lo si evince dalle affermazioni stesse di Hume, subito dopo l'elencazione delle 'regole'. "Qui sta tutta la *logica* che credo utile adoperare nel mio ragionamento: e forse non era necessaria neppur questa: che potevamo supplire con i principi naturali del nostro intelletto." cfr. HUME, op.cit., vol. I, p. 189

73) PASSMORE, op.cit., p. 156-157. Andrebbe comunque ricordato, con le parole di un commentatore italiano di Hume, che "nella teoria della causa di Hume le regole svolgono un ruolo importante... queste regole valgono, anche come criterio, proprio dell'empirismo in generale... Per Hume esse sono necessarie per controllare gli eccessi dell'immaginazione, sono le 'regole' correttive ' di cui ha parlato Deleuze (DELEUZE, *Empirismo e soggettività*, Cappelli, Bologna, 1981, pp. 64 sgg., ma cfr. tutto il III cap1. PP. 49-70), che hanno lo scopo di controbilanciare le regole 'esntensive' sulla spinta delle quali la mente è portata a stabilire inferenze illegittime o deboli tra gli oggetti (sez. XIII, p. III, lib.I). La loro funzione si può esporre in questo modo: tutta la conoscenza... non dimostrativa deriva dall'esperienza e dall'abitudine; l'abitudine, a sua volta, è formata da tanti aspetti (l'educazione, le regole generali, la memoria imperfetta, la successione regolare e costante, ecc.) che determinano i diversi gradi di conoscenza; la tendenza naturale della mente è quella di passare da un oggetto all'altro producendo varie forme o gradi di credenza; le regole correttive hanno lo scopo di stabilire quando e come un'inferenza è legittima sul piano conoscitivo, individuando i legami regolari e costanti che producono una credenza perfetta. Il risultato è quello di una successione regolare trasformata in necessità, di una generalizzazione che si traduce in legge universale..." (Cfr. l'Antologia, curata da S.ZAGHI, *Il 'Trattato sulla natura umana' di Hume e il problema della causalità nel XVII e XVIII sec*, Paravia, Torino, 1991, cfr. la nota 224, al commento della sez. XV, p. 186. (In questa antologia viene commentata solo la parte III del libro I del *Trattato*).

74) PASSMORE, op.cit., p. 157. Cfr. HUME, op.cit., vol. I, p. 279.

75) PASSMORE, op.cit., p. 157. Il nostro pensiero e il nostro mondo devono dunque essere 'coerenti' e 'ordinati'. Scriverà, anni dopo, uno studioso francese di Hume: "...nasce un'arte tutta empirica della moderazione, una logica tutta naturale della probabilità, che accorda le proporzioni,

mantiene un equilibrio tra l'eccezione e il sistema, tra la fantasia e la regolarità. La ragione è la prudenza della natura.”. Cfr. M.MALHERBE, *La philosophie empiriste de D.Hume*, Vrin, Paris, 1984, p. 224.

76) PASSMORE, op.cit., p. 158.

77) PASSMORE, op.cit., p 159. Passmore, citando il TAYLOR (*Hume and the miraculous*, Cambridge, 1927), che, in un'ottica che ricorda Jacobi, aveva eguagliato la credenza nello straordinario e nel miracoloso alla credenza nell'esperienza scientifica, in quanto la fede del religioso e dello scienziato sono equivalenti, poichè ambedue 'irrazionali', osserva che le cose, forse, non stanno così per Hume. "Dare una ragione, potrebbe replicare Hume, significa indicare una congiunzione dalla quale sia derivata la nostra credenza. Esiste una tale congiunzione (ed è una congiunzione invariabile) nel caso del sorgere del sole; non vi è una tale congiunzione (neppure variabile) nel caso della nostra attesa delle gioie del Paradiso - questo, allora, rappresenta una 'fantasia senza fondamento' ..." Si potrebbe dire che si tratta di un' ipotesi non verificabile, in un caso, mentre nell'altro caso di un'ipotesi già verificata sperimentalmente e quindi altamente probabile. I due tipi di 'credenza' non sono quindi paragonabili secondo Hume.

78) PASSMORE, op.cit., pp. 162-163.

79) PASSMORE, op.cit., p. 163.

80) PASSMORE, op.cit., p. 163: "...tre distinte teorie della credenza sono proposte in uno stadio relativamente antico del *Trattato*, e nessuna di esse è mai abbandonata in modo definitivo. I) teoria: 'La credenza non è altro che una più vivace ed intensa rappresentazione di un'idea.' (Hume, op.cit., v. I, p. 134). II) teoria: 'La credenza può essere definita esattamente come un'idea vivace, relativa, o associata, a un'impressione presente.' (Hume, op. cit.,v- I, p.109).

III) teoria: 'La credenza nasce solo dalla causalità'. (Hume, op. cit., v. I, p. 122).

81) PASSMORE, op. cit., pp.163-165.

82) PASSMORE, op. cit., p.167.

83) PASSMORE, op. cit., pp.171. Cfr. HUME , op. cit., vol. II, p .175:

"Se ci viene alle mani qualche volume, per esempio di teologia o di metafisica scolastica, domandiamoci: contiene qualche ragionamento

astratto intorno quantità o a numeri? No. contiene qualche ragionamento sperimentale intorno a questioni di fatto o di esistenza? No. E allora gettiamolo nel fuoco: poichè può contenere soltanto sofisticherie ed inganni.” Quanto a Musgrave, ricordato sopra, se è forse felice la sua definizione della way of ideas con il termine ‘ideaismo’, rimane per il resto esclusivamente legato ad una dimensione gnoseologica ed epistemologica della filosofia di Hume, secondo la classica triade Locke-Berkeley-Hume, e sostiene, infine, una concezione di Hume ‘scettico radicale’. Cfr. A.MUSGRAVE, *Senso comune, scienza e scetticismo*, Cortina, Milano, 1995. (su Hume, pp; 175-188, ma anche, pp.189-209). Più che una ricostruzione storica è un dibattito all’interno dell’odierna problematica epistemologica, e il richiamo a Popper è indicativo.

84) PASSMORE, op. cit., p.173. cfr. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, (6.53).

85) PASSMORE, p.173 Cfr. HUME, *Estr.* op. cit. vol. I, p. 674.(E’ noto che, nell’*Estratto*, Hume si riferisce a se stesso in terza persona.) .

86) PASSMORE, op. cit., p.174

87) PASSMORE, op. cit., p.174 La letteratura analitica anglosassone abbonda di questi raffronti e tentativi di ‘dialoghi di pensiero’. Di recente è apparso, anche in Italia, uno studio sul confronto Hume-Carnap. Cfr.,MURA, op. cit.

88) PASSMORE, op. cit., p .176.

89) PASSMORE, op. cit., p.177.

90) PASSMORE, op. cit., p.177.

91) PASSMORE, op. cit., p.177.

92) PASSMORE, op. cit., p.178. Cfr. HUME, op. cit., , vol. I, p. 274 e vol. I, p. 267.

93) PASSMORE, op. cit., p.178. Cfr.. HUME, *Ricerca sui principi d. morale*, op.cit., vol. II, p. 329.

94) PASSMORE, op. cit., p.179. Cfr. HUME, op. cit., vol. II, p.87.

95) PASSMORE, op. cit., p.179.

96) PASSMORE, op. cit., p. 179 cfr. Hume, *Ric. Princ. d. Morale*, op. cit, vol.IIp. 331.

97) PASSMORE, op. cit., pp.182-188. In realtà, aveva osservato poco prima Passmore, “le difficoltà che Hume scorge nella sua spiegazione dell’identità personale sono ugualmente presenti nella sua analisi della causalità.” cfr. p.180. Il fatto è che per l’identità personale il problema risulta più visibile: “Il problema fondamentale, ...è cosa sia ciò che confonde la successione con l’identità; ed anche. ...che cosa sia ciò che arriva a riconoscere che la successione è stata confusa con l’identità.” cfr. pp.187-188. Riallacciandosi direttamente a Passmore, questo problema è stato sviluppato e approfondito da STROUD, .op. cit.

98) PASSMORE op. cit., pp.187-189. E prosegue: “Egli non può riuscire a sostituire il problema filosofico - *come possono essere conciliate identità e diversità?* - col problema psicologico - *come giungiamo a credere che quanto è effettivamente diverso possiede identità?* -poichè, a meno che la diversità e l’identità non possano nei fatti essere riconciliate, il problema psicologico è insolubile.” cfr. p. 189.

99) PASSMORE, op.cit., p. 194.

100) PASSMORE, op.cit., p. 196. Sono interessanti queste precisazioni di Passmore sulle fonti: l’importanza riconosciuta a Malebranche e Bayle, la radicale, forse eccessiva, esclusione di Berkeley (che ricorda, la provocatoria posizione di POPKIN, alla fine degli anni ‘50, e il relativo dibattito che ne seguì con MOSSNER e FLEW, nel “Journal of Philosophy”. Cfr. R.H.POPKIN, *Did Hume ever read Berkeley?* in “The Journal of Philosophy”, 1959, pp. 335-345; MOSSNER, *Did Hume ever read Berkeley ? A rejoinder to prof. Popkin*, in “The Journal of Philosophy” 1959, pp. 992-95; A.FLEW, *Did Hume...* in “idem”, 1961, pp. 50-51.)

101) PASSMORE, op.cit., p. 198. Cfr., HUME, op.cit., vol. I, p. 80.

102) PASSMORE, op.cit., p. 198.

103) PASSMORE, op.cit., pp. 198-199.

104) PASSMORE, op.cit., p. 200.

105) PASSMORE, op.cit., pp. 200-201.

106) PASSMORE, op.cit., pp. 201-204.

107) PASSMORE, op.cit., pp. 203-204. Cfr. HUME, op.cit., vol. I, p. 120.



108) PASSMORE, op.cit., pp. 206-207 : “La sua logica, come abbiamo già detto, non lascia spazio ad espressioni come ‘è’ che non si riferiscono ad ‘idee distinte’; infatti, come abbiamo in precedenza cercato di mostrare, ogni costante logica, e perciò l’intera nozione di forma, è ufficialmente espulsa dalla logica di Hume. Di conseguenza, egli si trova a non avere i mezzi per distinguere tra ‘avere la forma di un fatto’ ed ‘essere un fatto’ .”

109) PASSMORE, op.cit., p. 207.

110) PASSMORE, op.cit., pp. 208-209.

111) PASSMORE, op.cit., p. 209.

112) PASSMORE, op.cit., p. 209. cfr. HUME, op.cit., vol.I, p.p.122-23.

113) PASSMORE, op.cit., pp. 209-210.

114) PASSMORE, op.cit., p. 210.

115) PASSMORE, op.cit., p. 210.

116) PASSMORE, op.cit., p. 211. Cfr. HUME, op.cit., vol.I, p. 138.

117) PASSMORE, op.cit., p. 212.

118) PASSMORE, op.cit., p. 241. Cfr. supra, nota 35.

119) PASSMORE, op.cit., p. 215. Cfr. HUME, op.cit., vol.I, estr., p.688.

120) PASSMORE, op.cit., p. 216. Cfr. HUME, op.cit., vol.I, p. 3.

121) PASSMORE, op.cit., p. 216. Cfr. HUME, op.cit., vol.I, p.24.

122) PASSMORE, op.cit., p. 217.

123) PASSMORE, op.cit., p. 218.

124) PASSMORE, op.cit., pp. 218-222.

125) PASSMORE, op.cit., pp. 222-223. Passmore richiama qui, nella II ed. De l’ suo saggio, lo studio di MOSSNER, *The life of D.Hume*, 1954, p.78. Sullo spazio e tempo buona l’esposizione di DELLA VOLPE, op.cit., vol.I, pp. 51-67; “La concezione humiana dello spazio e del tempo può riassumersi in questa formula: *spazio e tempo sono idee complesse concrete di ordine* (di coesistenza e di successione), suscettibili, poi, di assumere ciascuna un significato generale, ‘astratto’, mediante la ulteriore ‘riflessione’ di somiglianza. In quanto alle idee di spazio e tempo vuoti, uniformi, assoluti, sono mere *finzioni* dell’immaginazione, come la *sostanza* dei metafisici. Quelle idee complesse e concrete sono originariamente copie di corrispondenti *impressioni complesse*; su ciò Hume è esplicito: spazio e tempo hanno

una 'prima presentazione' allo spirito, ch'è da distinguersi dalla loro 'concezione' nell'immaginazione; le parti dell'estensione e del tempo 'acquistano un'unità nell'immaginazione' in quanto prima 'appaiono unite' ai sensi. Le primitive impressioni complesse sono *riprodotte*, mediante le loro copie, le idee complesse, nell'immaginazione; le parti dello spazio e del tempo acquistano, perciò, una unità 'immaginativa', cioè i rispettivi 'ordini', in quanto sono 'concepiti', diventano ordini o 'metodi' del pensiero, disposizioni mentali: sono infine le relazioni *naturali* di contiguità, modi di associazione, nei quali, si è visto, la mente s'adopra - anche con difficoltà, come nel caso dell'idea di *successione in genere...*", cfr. p. 63. E' interessante osservare inoltre che, anche Della Volpe, polemizzava con Hume sulla concezione spaziotemporale di Hume. (cfr. P. 64)

126) PASSMORE, op.cit., p. 222.

127) PASSMORE, op.cit., p. 223.

128) PASSMORE, op.cit., p. 223.

129) PASSMORE, op.cit., p. 223. Cfr. LAIRD, op.cit., p. 42: "E' evidente che le percezioni devono essere simili al fine di essere associate dalla somiglianza, e che esse devono esser state contigue al fine di essere unite dalla contiguità. Per questa ragione, poichè somiglianza e contiguità sono de facto relazioni, ne segue che l'associazione non può costituire relazioni, ma al contrario le presuppone."

130) PASSMORE, op.cit., p. 225. Cfr. Hume, op.cit., vol.I, P.320.

131) PASSMORE, op.cit., pp. 225-226.

132) PASSMORE, op. cit., p.226.

133) PASSMORE, op.cit., pp. 226-233. Sul problema del 'mondo esterno' Passmore conosceva l'opera di PRICE, op.cit., apparsa nel 1940. Ignorava invece Della Volpe che ha fatto una buona esposizione del problema, cfr.DELLA VOLPE, op.cit., vol.I, pp. 161-173.

134) PASSMORE, op.cit., p. 232.

135) PASSMORE, op.cit., pp. 234-239.

136) PASSMORE, op.cit., p. 236. Chi si dimostra fortemente critico nei confronti dell'interpretazione dell'associazionismo humiano di Passmore, è il Turco che in Lo scetticismo morale, cit., pp. 118-119, scrive: "In nessun altro luogo Passmore è tanto severo e sarcastico circa le pre-

tese di semplicità scientifica e la *quite extraordinary insensitivity to consistency* del nuovo Copernico della natura umana, come quando ne considera l'associazionismo. Questa 'gentile forza d'attrazione', che talvolta opera e talvolta no, è in grado di spiegare qualunque cosa accada ed è solo un caso speciale di un principio più generale 'il principio per cui la mente si muove in qualsiasi direzione la metta più a suo agio.' Sorvoliamo sull'associazione delle idee - per rassomiglianza, contiguità e causalità - che inducono l'analista a inseguire la sua preda in ogni andito del primo libro; è quando Hume propone il suo principio dell'associazione per rassomiglianza delle passioni e discute sulle cause dell'orgoglio e dell'umiltà, trattando con disprezzo coloro che 'inventano senza scrupoli un nuovo principio per ogni nuovo fenomeno' che Passmore diviene impietoso, segnalando ogni nuovo principio che via'. via incontriamo nella trattazione delle passioni." Viene da chiederci: ma è proprio così cattivo Passmore? Ci sono o no, incoerenze e ambiguità nei testi di Hume? Ma, prescindendo dall'antipatia che Turco sembra mostrare qui, e in altri luoghi, nei confronti di Passmore, va detto che la sua proposta di leggere il II libro del Trattato alla luce dell'Ottica newtoniana è interessante. Cfr. op. cit., in particolare, pp. 120-127.

137) PASSMORE, op.cit., pp. 238-239.

138) PASSMORE, op. cit., p. 245. Com'è noto, sull'importanza non solo dello scetticismo di Bayle, ma delle fonti scettiche francesi cinque-secentesche, da Montaigne a Huet, ha insistito POPKIN, *D.Hume: his pyrrhonism and his critique of pyrrhonism*, in "Philosophical Quarterly", 1951, pp. 385-407; *The sceptical precursors of D.Hume*, in "Philosophy and Phenomenological Research", 1955, pp. 61-71. Per un primo orientamento sulla notevole letteratura sullo 'scetticismo' di Hume (che, comunque è presente, ovviamente, in quasi tutte le monografie dedicate allo scozzese), cfr. la bibliografia in M.DAL PRA, op.cit., p. 409.,

139) PASSMORE, op.cit., p. 246. Sulla conclusione del I libro del Trattato cfr. L.TURCO, *Lo scetticismo morale...*, cit., pp. 65-73. Ma in genere sullo scetticismo cfr. tutto il II capitolo, pp. 55-99.

140) PASSMORE, op.cit., p. 246.

141) Cfr. HUME, op.cit., vol.II, p.160.

142) PASSMORE, op.cit., p. 247. Cfr. HUME, op.cit., vol.I, p.197; per

il passo della *Ricerca*, cfr. op.cit., vol.II, p.161o

143) PASSMORE, op.cit., p. 248.

144) PASSMORE, op.cit., pp. 250-251. Cfr. HUME, op.cit., vol.II, p.160.

145) PASSMORE, op.cit., p. 252. cfr. HUME, op.cit., vol.II, p.163. Che è, come osserva Passmore, un evidente richiamo alla VI Meditazione cartesiana.

146) PASSMORE, op. cit., p.252.

147) PASSMORE, op.cit., p.253. Scriveva DELLA VOLPE, op.cit., vol.I, p.187: "Questa filosofia della coscienza comune o scienza della natura umana si rivela dunque, alla fine, apertamente come un *dogmatismo dell'irrazionale*, o del sentimento." E, poco dopo, criticando l'opinione di uno scetticismo humiano 'à la fois total et radical', come quella di LAPORTE, *Le scepticisme de Hume*, in "Revue Philosophique de la France et de l'Etranger", 1933, pp. 61-127 e 1934, pp. 161-225, nega che si possa parlare di scetticismo per Hume, neppure 'moderato'. L'esame della dottrina del Trattato e della Ricerca e il loro paragone con lo scetticismo antico e moderno ci permettono, infine, di concludere che Hume non fu uno scettico, neanche moderato o 'accademico'. Cioè c'è in lui una scepsi della ragione, ma questa è connessa al suo dogmatismo del sentimento, ne è un aspetto funzionale, non dissociabile..." cfr. pp. 188-189. Come si vede lo studioso italiano, in un'ottica del tutto diversa (del resto aveva preso nettamente le distanze dal 'naturalismo' di Kemp Smith), raggiunge però una conclusione sullo scetticismo che non sarà dissimile da Kemp Smith e da Passmore. Lo scetticismo 'moderato', o comunque positivo.

148) PASSMORE, op.cit., pp. 254-255.

149) PASSMORE, op.cit., p. 258.

150) PASSMORE, op.cit., p. 259. Si potrebbe dire che, paradossalmente, l'idealista Della Volpe, con il suo dogmatismo del sentimento, si trova più vicino agli interpreti naturalisti e irrazionalisti.

151) PASSMORE , op. cit. , p. 260."

152) PASSMORE, op.cit. , p. 261.

153) PASSMORE , op. ci t. , p. 262.

154) PASSMORE, op.cit. pp. 262-263.

155) PASSMORE, op.cit., p. 263.

156) PASSMORE, op.cit., pp. 263-264.

157) PASSMORE, op.cit., p. 104. Per l'umanesimo scettico di Hume, cfr. soprattutto A.SANTUCCI, *Sistema e ricerca...*, cit. il capitolo III, pp 125-165.

158) PASSMORE, op.cit., p.269.

159) PASSMORE, op.cit., pp. 277-293. Questa appendice, aggiunta alla III edizione del 1980, è la versione, riveduta, di un intervento di Passmore alla conferenza di Edimburgo del 1916, tenutasi in occasione del bicentenario della morte di Hume. E' particolarmente interessante, perchè è un'occasione, per Passmore, di riaffermare le sue tesi, alla luce anche dell'enorme letteratura critica su Hume, apparsa dal 1952 al 1976.

160) PASSMORE, op.cit., pp. 292-293.

161) PASSMORE, op.cit., p. 291.

162) PASSMORE, op.cit., p. 291. L'allusione al' 'inquietante filosofo perbene' era al titolo di uno studio di F.BARONCELLI, *Un inquietante filosofo per bene. Saggio su D.Hume*, La Nuova Italia, Firenze, 1915.

163) PASSMORE, op.cit., pp. 291-292.

164) Ci pare che le conclusioni raggiunte dallo studioso australiano, sull'umanesimo scettico 'ragionevole' di Hume, presupposto dell'antropologia che è alla base degli sviluppi delle scienze umane, non siano molto lontane dalle conclusioni 'sull'umanesimo scettico' di Hume, raggiunte anni dopo, con metodo storico-filologico piuttosto che storico-analitico, dal SANTUCCI, *Sistema e ricerca..*.,cit., che alla fine del terzo capitolo, così precisava l'atteggiamento di Hume: "Così la scienza della natura umana tendeva a risolversi in una fenomenologia della cultura, a disporsi in una prospettiva storica capace di coglierne le direzioni e i conflitti. In questo senso, Hume si distingueva dallo scienziato 'obiettivo' senza assomigliare all'umanista che trova rifugio nei classici. Se nella *querelle* fra gli antichi e i moderni non si rallegrava particolarmente della superiorità dei secondi per il progresso della fisica, della medicina o delle matematiche, neppure se la sentiva di attribuire ai primi la palma della saggezza." Cfr. p.159. La 'ragionevolezza' di Hume cerca una via 'media' tra il pericolo della retorica delle *humanae litterae* e il pericolo dello scientismo dei 'fisi-

ci', una natura umana mista di ragione e sentimento, che rifugge dalle astrazioni e si pone scopi limitati ma possibili, che fa di Hume, come è stato detto dal Mossner, "quel singolare impasto di eroe intellettuale e di uomo esperto del mondo che costituisce l'enigma di Hume." (Cfr. MOSSNER, *The enigma of Hume*, in "Mind", 1936, pp. 334-349, citato da Santucci, cfr. p.129.)



## SOMMARIO

<b>Prefazione</b>	p. 91
<b>Abbreviazioni</b>	p. 95
<b>Capitolo I</b>	
<b>In difesa delle scienze morali</b>	p. 97
<b>Capitolo II</b>	
<b>La critica della logica formale</b>	p. 115
<b>Capitolo III</b>	
<b>Il metodologo</b>	p. 143
<b>Capitolo IV</b>	
<b>Il positivista</b>	p. 169
<b>Capitolo V</b>	
<b>Il fenomenista</b>	p. 191
<b>Capitolo VI</b>	
<b>L'associazionista</b>	p. 213
<b>Capitolo VII</b>	
<b>Lo scettico</b>	p. 243
<b>Epilogo</b>	
<b>I risultati di Hume</b>	p. 265
<b>Appendice</b>	
<b>Hume e l'etica della credenza</b>	p. 275
<b>Note</b>	p. 295





---

# Gli obiettivi della filosofia di Hume

JOHN PASSMORE

Professore di filosofia della *Australian  
National University*



### **Prefazione alla terza edizione**

Quando lavorai alla prima edizione di questo libro, il mio sguardo, com'era costume all'epoca, era rivolto alla specifica spinta dell'argomento, piuttosto che agli aspetti più particolari della precisione accademica. Il signor E. J. Khamara, dell'università di Monash, fu veramente gentile ad attirare la mia attenzione su un certo numero di punti in cui le citazioni erano errate; mia moglie, esaminando accuratamente il testo, ne ha trovati molti altri. Ho corretto questi dove avrebbero potuto essere probabile causa di errore o confusione. È vero anche che ho modernizzato le citazioni più di quanto ora mi permetterei di fare, e non ho sempre indicato a sufficienza delle lacune minori in esse presenti. Ma dato il costo che le modificazioni comportano, ho dovuto nella maggior parte dei casi lasciare così come stavano questi errori, salvo dove era probabile che fossero fuorvianti.

Se avessi preso in esame esaustivamente la recente letteratura su Hume, questo avrebbe significato scrivere un nuovo libro, che allora non sarebbe stata l'opera cui tanti commentatori successivi hanno così generosamente fatto cenno. Però ho aggiunto un'appendice su "Hume e l'etica della credenza", una versione sostanzialmente riveduta di un saggio, pubblicato la prima volta in *David Hume: Bicentenary Papers*, a cura di G. P. Morice. I miei ringraziamenti devono andare, per il permesso concessomi a tale scopo, all'Edinburgh University Press ed alla Texas University Press.

Canberra, 1979

J. P.

### **Prefazione alla prima edizione**

I libri non si dovrebbero moltiplicare, se non per necessità; commenti su Hume sono fioriti tanto numerosi, persino eccessivamente, che questo lavoro potrebbe sembrare un'offesa nei riguardi di quell'ammirevole principio generale. A parziale giustificazione, dovrei chiarire che questo non è un commentario, che esso non sostituisce affatto la *Hume's Philosophy of Human Nature* di Laird, o la *Philosophy of David Hume* di Kemp Smith, ma

cerca piuttosto di far loro da complemento. Non ho [viii] cercato di scrivere un'esposizione, pagina per pagina, della filosofia di Hume; il mio obiettivo è stato di districare certi temi basilari in quella filosofia e di mostrare come essi siano in relazione con i principali scopi filosofici di Hume, nella speranza che una spiegazione del modo in cui egli sviluppa questi temi sia illuminante tanto da un punto di vista filosofico che storico. La critica e l'erudizione sono intrecciate assieme, perché io sono convinto che la critica senza erudizione sia cavillosa, e l'erudizione senza critica sia pedanteria. Il libro ha, almeno spero, un'unità. Allo stesso tempo, poiché alcuni lettori saranno senza dubbio interessati a qualcuno di questi temi piuttosto che ad altri, ho cercato di fare di ciascun capitolo una discussione relativamente indipendente, anche a costo di occasionali ripetizioni.

Il mio interesse in Hume fu suscitato la prima volta dalle conferenze del professor John Anderson, professore di filosofia all'università di Sidney, ed i suoi allievi riconosceranno quanto io sia indebitato nei suoi confronti, specialmente forse nel secondo capitolo, ma in un modo o nell'altro per tutto il libro. Ma il mio metodo di interpretazione non è il suo: esso mi fu suggerito la prima volta dagli articoli del professor Kemp Smith sul naturalismo di Hume ("The Naturalism of Hume", *Mind*, nn. 54-5); per qualche tempo il mio lavoro è corso parallelo al suo, come scoprii dalla sua *Philosophy of David Hume*. Io devo gran parte a quel libro, alla sua edizione dei *Dialogues on Natural Religion* di Hume, ed al suo personale incoraggiamento. Dei miei altri predecessori, John Laird e T. H. Green sono gli unici verso i quali mi sento più debitore, ma ho attinto copiosamente da innumerevoli fonti. Diversi amici, colleghi e studenti sono stati davvero gentili a leggere una o l'altra delle prime stesure di questo libro; se io ne menziono solo due, il professor Gilbert Ryle ed il signor Denis Grey, è solo perché essi verificarono le mie critiche più difficili, e quindi quelle che davano più soddisfazione. Il signor R. Durrant emendò il testo da tantissime imperfezioni esaminando accuratamente le bozze; mia moglie si caricò di un'altra fatica aiutandomi con l'indice e la correzione delle bozze. Se rimangono degli errori, è solo perché nessuno può proteggermi completamente dalle conseguenze della mia personale disattenzione.

Per il resto, vorrei esprimere la mia gratitudine al [ix] personale della biblioteca dell'università di Otago, per la loro pazienza di fronte al mio continuo impegno del loro tempo, ed al Research Committee dell'università della Nuova Zelanda ed all'Arts Research Committee dell'università di Sidney, per il loro sostegno finanziario, che facilitò tanto la preparazione di questo libro. Infine, ma non ultimi per importanza, vorrei ringraziare mia moglie, la mia famiglia, ed i miei colleghi, non solo per essersi sottomessi tanto a lungo alla mia preoccupazione per Hume, ma anche per averla incoraggiata, sollevandomi da incombenze che altrimenti sarebbero state di mia competenza.

*Università di Otago*  
*Novembre 1951*

J. P.

### **Prefazione alla seconda edizione**

Per ragioni di economia, non sono stato in grado di fare delle significative modifiche al testo di questa nuova edizione. Ma l'ho emendato in punti dove una correzione era ovviamente imposta, alla luce delle successive ricerche accademiche, ed ho aggiunto una nota addizionale al secondo capitolo. Se dovessi oggi riscrivere completamente il libro, concentrerei in particolare la mia attenzione su quel capitolo, ed il lettore dovrebbe, così ora penso, leggerlo per ultimo piuttosto che come secondo. Ma io tuttavia credo che le opinioni che esso contiene meritino considerazione, sebbene esse siano delineate troppo poco per essere immediatamente convincenti. Spero in seguito di ampliarle in un contesto differente, e più opportuno.

*Canberra, 1968*

J. P.



## ABBREVIAZIONI

Sono state utilizzate le seguenti abbreviazioni:

T, I: Hume, *Treatise of Human Nature*, a cura di L. A. Selby-Bigge (Oxford, 1896), p. I.<sup>1</sup>

E, I: Hume, *Enquiry Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, a cura di L. A. Selby-Bigge (Oxford, 2<sup>a</sup> edizione, 1902), p. I.

G.G., I, I: *The Philosophical Works of David Hume*, a cura di T. H. Green e T. H. Grose (Londra, 1874), vol. I, p. I.

A, I: Hume, *An Abstract of a Treatise on Human Nature*, a cura di J. M. Keynes e P. Sraffa (Cambridge, 1938), p. I.

D, I: Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, a cura di N. Kemp Smith (Londra, 2<sup>a</sup> edizione, 1947), p. I.

Letters, I, I: *The Letters of David Hume*, a cura di J. Y. T. Greig (Oxford, 1932), vol. I, p. I.

Recherche, I, I: Malebranche, *Recherche de la Vérité*, edito da Flammarion (Parigi, senza data), vol. I, p. I.

Le citazioni delle opere di Cartesio si riferiscono alla traduzione di E. S. Haldane e G. R. T. Ross, seconda edizione, Cambridge, 1931, in due volumi.

Le citazioni dei *Principia Mathematica* di Newton si riferiscono all'edizione tradotta da Andrew Motte e edita da W. Davis, in tre volumi (Londra, 1803); le citazioni dell'*Opticks* del medesimo autore si riferiscono alla quarta edizione, Londra, 1730, ristampata da George Bell and Sons, Londra, 1931.

L'edizione italiana di riferimento è: Hume, *Opere*, Laterza, Roma-Bari, 1971 (2 voll.), introduzione di Lecaldano.<sup>2</sup>

Nel I volume si trova il "Trattato": pp. 3-665, e l'"Estratto del Trattato": pp. 669-688.

Nel II volume si trova la "Ricerca sull'intelletto umano", pp. 3-175.



Sono state usate anche le traduzioni italiane dei “Saggi”, e della “Ricerca sui principi della morale”, che si trovano nel vol. II.<sup>3</sup>

Le abbreviazioni delle traduzioni italiane sono:

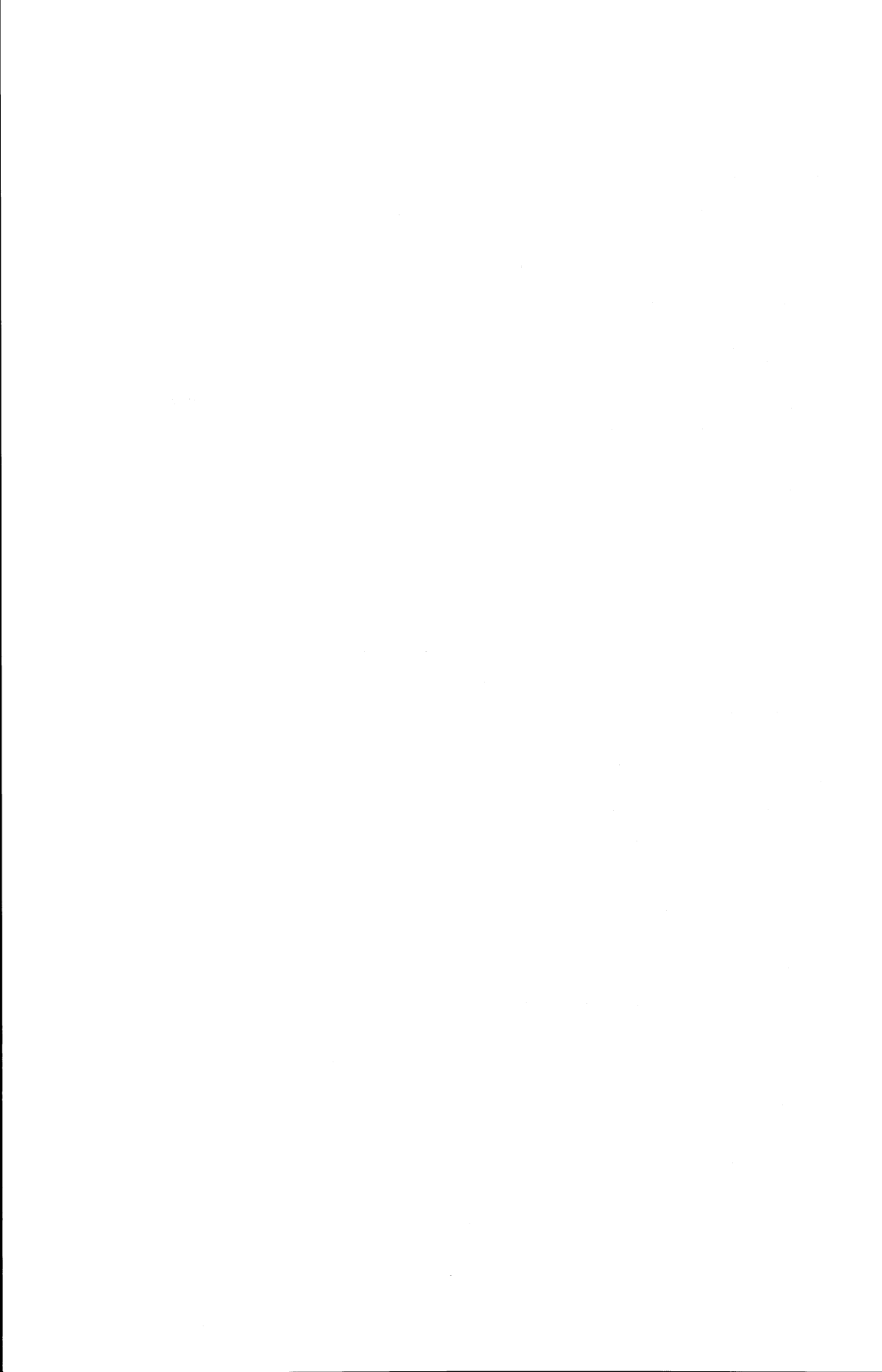
T: Trattato.

R: Ricerca.

Estr.: Estratto.

CAPITOLO I

**IN DIFESA DELLE SCIENZE  
MORALI**



Hume è uno dei più esasperanti filosofi. Ogni frase separata nei suoi scritti – con pochissime eccezioni – è ammirevole nella sua lucidità: la sintassi aggrovigliata e le locuzioni barbare che fanno impazzire il lettore di Kant e di Hegel, sono completamente assenti. Hume tuttavia, sebbene in un modo diverso, è difficile almeno quanto Hegel. Nell'introduzione alla sua edizione delle *Enquiries*, Selby-Bigge riassunse il problema di Hume in questo modo: "Egli dice così tante cose differenti in così tanti modi diversi e differenti connessioni, e con così tanta indifferenza verso quello che ha espresso prima, che è molto difficile affermare positivamente che egli abbia insegnato oppure no questa o quella particolare dottrina... Questo rende facile ritrovare tutte le filosofie in Hume, oppure, proponendo una certa dichiarazione contro un'altra, proprio nessuna".

Di fronte ad incoerenze di questa portata, l'interprete potrà procedere in uno dei vari modi possibili. Più coraggiosamente, potrà accusare la filosofia di Hume di essere un semplice miscuglio di elementi disparati, che ha ottenuto la sua attuale reputazione solo perché il disordine e la confusione hanno un fascino fatale – una conclusione che pochi hanno adottato ma dalla quale molti di più devono essere stati tentati. Oppure, all'estremo opposto, egli potrà arguire che le incoerenze di Hume non siano che peccatucci, in parte derivanti dalla tendenza degli innovatori a ricorrere, in momenti di scarsa attenzione, alle dottrine che essi hanno altrove demolito, ed in parte alla giovane età di Hume; egli non aveva acquisito quell'accortezza matura che insegna agli uomini a nascondere le loro esitazioni e a rendere plausibili i fatti non convenienti. Nessuno di questi due metodi di interpretazione dovrebbe essere scartato, in quanto semplicemente assurdo: il primo ci ricorda che Hume a volte era un filosofo molto scadente, che nessun grado di pietà può in parte scusare; il secondo, che negli scritti di un giovane innovatore delle incoerenze accidentali saranno insolitamente frequenti e clamorose. [2]

Tuttavia nessuna delle due interpretazioni è in ultimo soddisfacente. L'influenza di Hume sulla storia della filosofia non è stata del tutto dannosa; se alle volte è un cattivo filosofo, in altre occasioni è decisamente buono. E, d'altra parte, le incoerenze nella sua filosofia incidono troppo a fondo per tralasciarle come non importanti. Se cerchiamo di mostrare che

Hume è realmente un fenomenista, oppure uno scettico, o un naturalista, e che quelle sezioni della sua opera che non si adattano entro un tale sistema filosofico singolo non sono che dei “scivolamenti di penna”, dovremo ammettere che i suoi “scivolamenti” sono di proporzioni gigantesche; e saremo piuttosto frustrati dal modo in cui non gli capita semplicemente di considerare, ma esce dalla sua strada per sviluppare ed esaltare, delle opinioni che sono del tutto incompatibili con qualsiasi dottrina sistematica ci interessi attribuirgli.

Per evitare tali problemi generali di interpretazione, potremmo preferire selezionare dall'opera di Hume qualunque cosa scegliamo di considerare filosoficamente importante, forse la sua teoria della causalità, oppure la sua teoria del mondo esterno, lasciando da parte, in quanto di puro interesse storico, la questione di cosa, in generale, Hume stesse cercando di fare. Apparentemente, questa è una procedura abbastanza ragionevole; ma ogni volta che essa è stata tentata ha dato origine a “repliche a Hume” che mancano completamente di cogliere la forza del suo argomento, oppure a “sviluppi della sua opinione” lungo precisamente quelle linee di cui Hume aveva mostrato l'impossibilità. Ci sono delle connessioni organiche, che noi sezioniamo al costo di un'incomprensione, tra i differenti segmenti della teoria di Hume.

L'interpretazione che ora si intende affrontare, cerca di portare alla luce la natura di queste connessioni, senza allo stesso tempo tentare di descrivere l'opera di Hume con un singolo epiteto filosofico. Chiamarlo naturalista, fenomenista o scettico sarebbe gravemente ingannevole; noi dovremmo aggiungere che egli è antinaturalista, antifenomenista e antiscettico. Però, nonostante tutto, c'è un'unità nella sua opera; essa è dominata da un singolo intento prioritario.

Gli intenti di Hume, secondo una ben nota leggenda, erano di un genere indiscutibilmente poco nobile. Egli stesso ci racconta che la sua passione dominante era un “amore per la fama letteraria”;<sup>4</sup> ma questa, secondo [3] i suoi detrattori, è una descrizione troppo benevola dei suoi motivi. “Hume manifesta una non piccola dose di bramosia per la semplice notorietà ed il volgare successo, in quanto distinti dalla perdonabile, se non onorevole, ambizione ad una solida e duratura fama, che si sarebbe armo-

nizzata meglio con la sua filosofia". Queste sono le magistrali parole di T. H. Huxley, ma questa stessa interpretazione degli intenti di Hume era la delizia dei suoi più bigotti contemporanei, e persiste ancora ai giorni nostri.<sup>5</sup>

Ciò è invocato in particolare modo per spiegare perché, come l'accusa è comunemente formulata, Hume "abbandonasse la filosofia" dopo il *Treatise*, "rivolgendosi a quegli argomenti politici e storici che era probabile producessero, ed infatti produssero davvero, un profitto assai più buono in quel tipo di successo che la sua anima amava".<sup>6</sup> Il *Treatise* non aveva in sé la stoffa per ottenere la notorietà, e così egli rivolse l'attenzione dalla filosofia alla teologia ed alla scienza morale. "Poiché non poteva impressionare la gente con una nuova teoria della scienza, voleva tentare con la politica e la religione".<sup>7</sup>

Non ci interessa ora difendere il carattere personale di Hume; l'importanza della leggenda, per noi, è che essa riposa su un'errata interpretazione dei suoi intenti nel *Treatise*, un fraintendimento che si estende oltre le schiere dei suoi denigratori. Hume, si suppone, si accinse a scrivere una "filosofia critica"; il suo intento, se così possiamo esprimere la questione, era di essere un precursore di Kant. Egli giunse a riconoscere che la sua filosofia era per certi aspetti difettosa; come buon filosofo, avrebbe dovuto occuparsi della rimozione di tali difetti. Invece, nelle *Enquiries* egli si accontenta di lasciar fuori quanto dovrebbe essere in fase di riconsiderazione; e nel resto dei suoi scritti egli abbandona persino questa filosofia mitigata e volgarizzata, per dedicarsi alla storia, la politica e l'economia. Nessuno che fosse interessato alla verità, questo si presuppone, potrebbe così tranquillamente abbandonare la filosofia per le frivolezze delle scienze sociali.

Ora, persino il sottotitolo del *Treatise* è sufficiente ad escludere [4] questo fraintendimento; il *Treatise* vi è descritto come "un tentativo di introdurre il metodo sperimentale del ragionamento negli argomenti morali". Questa è un'indicazione chiara che il principale interesse di Hume, già dal primo inizio, si situava negli "argomenti morali". ("Gli argomenti morali" – contrapposti agli argomenti *fisici* – sono quelli che nel loro insieme costituiscono ciò che Hume chiama "la scienza dell'uomo", vale a dire la scienza che si occupa della mente umana e delle relazioni umane nella

società. I temi che Hume usava come esempi chiarificatori, sono l'etica, la politica, la critica e la logica – quest'ultima concepita come l'"arte di ragionare". Egli non usa il termine "psicologia", che fu introdotto nella lingua inglese da Hartley.) La scelta di Hume relativamente agli esempi è ugualmente significativa. Nel Libro I del *Treatise*, egli esemplifica una catena causale in questo modo: "i cugini di quarto grado sono uniti dalla causalità... ma non così strettamente come i fratelli, e molto meno che un bambino coi genitori" (T, 11).<sup>8</sup> E continua illustrando la distinzione metafisica tra il potere ed il suo esercizio riferendosi alla relazione tra un'autorità politica ed i suoi soggetti. Un passaggio della *Dissertation* è ancor più rivelatore. "La proprietà", scrive in essa, "è una specie di causa... Essa è infatti la relazione più interessante di tutte, e quella che viene in mente più di frequente".<sup>9</sup> Quasi certamente, questo non è un esempio che un filosofo ordinario avrebbe impiegato naturalmente; se esempi di questo tipo sono "i più interessanti", lo sono solamente perché Hume stesso era ad essi più interessato.

Ma non abbiamo bisogno di ricorrere all'analisi psicologica; egli stesso ci fa sapere, in modo abbastanza chiaro, che le scienze morali sono le uniche che valga la pena di studiare. "In queste quattro scienze, e cioè la logica, la morale, la critica e la politica", scrive nella Prefazione al *Treatise*, "è compreso quasi tutto ciò che può importarci di conoscere..." (T, xix).<sup>10</sup> Alla conclusione stessa del Libro I, dopo tutte le sue vicissitudini filosofiche, egli insiste sullo stesso punto. Il suo intento, come in quell'occasione lo esprime, è di "dare, su alcuni particolari, una prospettiva diversa alle speculazioni dei filosofi", con "l'indicare a loro più distintamente quegli [5] argomenti, in cui soltanto possono aspettarsi la sicurezza di una salda convinzione" (T, 273),<sup>11</sup> quegli argomenti, cioè, che sono incorporati nella "scienza dell'uomo". Egli ricorda i suoi predecessori – "il signor Locke, Lord Shaftesbury, il dottor Mandeville, il signor Hutcheson (*sic*), il dottor Butler, eccetera" (T, xxi)<sup>12</sup> – e non fa menzione, si noti, del vescovo Berkeley. Non ci può esser dubbio che (come molti altri filosofi) Hume giungesse ad interessarsi maggiormente di politica e meno di filosofia, nel senso moderno di tale parola, quando divenne più anziano. Ma le scienze morali erano state il suo interesse principale già quando stava scrivendo il Libro I del *Treatise*.

Sotto quest'aspetto, Hume era figlio del suo tempo. Oggi noi pensiamo al tardo diciassettesimo secolo ed all'inizio del diciottesimo come a un periodo particolarmente ricco di fisici e di filosofi. Ma non si deve dimenticare che Wollaston era letto, quando Berkeley e Hume erano trascurati come "eccentrici", e che la reputazione di Locke dipendeva dalla sua psicologia piuttosto che dalla sua logica (come possiamo vedere abbastanza chiaramente nel *Tristram Shandy*). Persino coloro che ammiravano di più il genio di Newton disapprovavano tuttavia qualsiasi enfasi posta sulla scienza fisica. L'attitudine di Pope è tipica. Nel suo *Epitaph on Sir Isaac Newton* egli poteva scrivere:

La Natura e le Leggi della Natura giacevano celate nella notte;  
Dio disse: 'Che Newton sia!' e tutto divenne luce

ma la lezione dell'*Essay on Man* è che

... è tutta la nostra conoscenza, Noi Stessi conoscere

e Newton è messo al suo posto:

Potrebbe egli, le cui leggi costringono la rapida cometa,  
Descrivere o regolare un solo moto della sua mente?<sup>13</sup>

La stessa lezione era insegnata da Malebranche, così spesso maestro di Hume. "La più bella, la più gradevole e la più necessaria di tutte le nostre conoscenze è senza dubbio la conoscenza di noi stessi. Fra tutte le scienze umane, la scienza dell'uomo è la più degna dell'uomo. Tuttavia, questa scienza non è né la più coltivata né la più compiuta che noi abbiamo; l'uomo comune la trascura completamente" ("La plus belle, la plus agréable et la plus nécessaire de toutes nos connaissances est sans doute la connaissance de nous-mêmes. De toutes les sciences humaines, la science de l'homme est la plus digne de l'homme. Cependant, cette science n'est pas la plus cultivée ni la plus achevée que nous ayons; le commun des hommes la néglige entièrement").<sup>14</sup>[6]

Perché, allora, Hume scrisse il Libro I del *Treatise*? Perché non affrontò immediatamente gli "argomenti morali"? Anche se, come egli afferma,



“non posso proibirmi la curiosità di conoscere i principi morali del bene e del male, la natura e il fondamento dei governi, la causa di tante passioni e inclinazioni che mi muovono e governano” (T, 271),<sup>15</sup> non è immediatamente chiaro come questa curiosità possa essere, come egli sostiene che sia, “l’origine della (sua) filosofia”, una filosofia tanto interessata a questioni di genere puramente logico.

Le scienze morali, pensava Hume, si trovavano nella necessità di una nuova logica: fornire quella logica è il principale intento che sta dietro al Libro I del *Treatise*. Senza anacronismi, possiamo pensarlo come la metodologia di Hume delle scienze sociali. Hume partecipava dell’attitudine cartesiana verso il sillogismo; la vecchia logica non funzionerebbe. Egli simpatizzava pienamente col tentativo di Cartesio di formulare poche semplici regole di metodo, che volevano “includere i vantaggi” della logica tradizionale, pur “essendo esenti dai suoi difetti”.<sup>16</sup> Comunque, neppure la logica cartesiana andrebbe bene; intesa “in un senso ragionevole”, poteva essere un notevole ausilio per l’indagine, ma si basava su premesse immediatamente evidenti, che mancavano del tutto, arguisce Hume, in qualunque scienza empirica (E, 150). Su questo punto, Hartley rappresentava il cartesiano; egli aspettava con ansia il giorno in cui “le future generazioni metteranno tutti i tipi di evidenza e di indagine in forme matematiche... al fine di far coincidere *omnis ex parte* matematica e logica, storia naturale e civile, filosofia naturale e di ogni altro genere”.<sup>17</sup> Molto impressionato dalla teoria della casualità di Moivre, Hartley concludeva che ogni ragionamento poteva essere espresso matematicamente usando la logica della casualità. Questo è proprio quanto Hume considerò impossibile.

Hume pensava di poter mostrare che la certezza che si trova unita alla matematica (interessata com’è alle “relazioni di idee”) non poteva mai essere estesa alle “questioni di fatto” delle scienze sociali e fisiche. È vero che in un saggio, *That Politics May be Reduced to a Science*, egli suggeriva che “la forza delle leggi e di determinate forme di governo è tanto grande... che [7] a volte da esse si possono dedurre conseguenze quasi altrettanto generali e certe di quelle che ci offrono le scienze matematiche”.<sup>18</sup> Ma questo dev’essere un gesto retorico: ed anche nel pieno fluire della sua retorica Hume non poteva convincersi ad omettere il restrittivo “quasi”.

Supponendo ora che le scienze morali non possiedano la certezza della matematica, la questione è come esse possano avere dei “fondamenti” di qualunque genere. Cartesio aveva arguito che non vi era una terza via tra riconoscere la “certezza” della scienza e cadere nello scetticismo assoluto. Locke, tuttavia, si era già imbarcato, in maniera un po’ incerta, in una teoria del “giudizio”, definito uno “stato crepuscolare” tra l’ignoranza e la “chiara e certa conoscenza”;<sup>19</sup> e Butler (la cui opinione sul *Treatise* Hume ricercò con tanta ansia) aveva attirato l’attenzione sull’esigenza di una logica dell’analogia.<sup>20</sup> Ma Hume ci riporta in modo particolare a Leibniz, il quale, egli afferma, “ha osservato che è un difetto dei comuni sistemi di logica il fatto che essi si diffondono molto nella spiegazione delle operazioni che l’intelletto compie nella formazione delle dimostrazioni, mentre sono troppo concisi quando trattano delle varie forme di probabilità e di quegli altri gradi di evidenza da cui dipendono interamente la vita e l’azione che ci fanno da guida perfino nella maggior parte delle speculazioni filosofiche” (A, 7).<sup>21</sup> Hume rende perfettamente chiaro nell’*Abstract* che pensava di aver rimediato a questo difetto della logica tradizionale. Nei suoi momenti metodologici, dunque, egli ha di se stesso l’idea che egli stia stabilendo la possibilità di una *via media* tra il cartesianesimo e lo scetticismo, formulando regole per decidere che cosa sia probabile; di queste regole c’è bisogno, perché le scienze sociali non possono sperare di ottenere l’assoluta certezza, e devono funzionare, perciò, con una logica di probabilità.

Le scienze morali erano difettose, allora, perché mancavano di una soddisfacente “arte di ragionare”; questo difetto esse lo avevano in comune con ogni scienza empirica. Per certi altri aspetti, esse erano indietro rispetto alla fisica. Hobbes si era già lamentato che gli uomini scrivevano sull’etica come retori piuttosto che come scienziati.<sup>22</sup> Quando aveva ventitré anni, Hume scriveva al suo [8] medico, in un uguale spirito critico, che “la filosofia morale tramandataci dagli antichi soffriva dello stesso disturbo che è stato riscontrato nella loro filosofia naturale, quello di essere interamente ipotetica, e di dipendere più dall’invenzione che dall’esperienza” (L, I, 16). In breve, la scienza morale doveva ancora passare attraverso la sua rivoluzione newtoniana.

Così il secondo compito di Hume come metodologo, era di mostrare che i “metodi del pensiero filosofico” newtoniani sono applicabili nelle

scienze morali come lo sono in quelle fisiche. Si poteva fare a meno delle ipotesi, nella misura, almeno, in cui esse sono qualità occulte; l'esperienza dev'essere l'arbitro. Chiediamo, sempre, se un'espressione si riferisce ad un'idea o ad un'impressione; se la risposta è "un'idea", dobbiamo cercare l'impressione dalla quale essa è derivata. "Questo", egli afferma, "taglierà corto immediatamente a qualsiasi discorso vago e a qualsiasi declamazione e ci ricondurrà a qualcosa di preciso e di esatto sul nostro argomento" (T, 456).<sup>23</sup> Devono essere offerte delle leggi generali, sul modello delle leggi newtoniane della gravitazione; Hume pensava di poter individuare tali leggi nella forma dei principi associativi, che "sono realmente per noi il cemento dell'universo" (A, 32).<sup>24</sup> Verso la fine, forse, il suo entusiasmo per il metodo newtoniano subì una certa diminuzione,<sup>25</sup> ma esso è un filo molto importante nel *Treatise*.

Era, naturalmente, una questione seria se i metodi della scienza potessero essere propriamente applicati agli argomenti morali. Beattie doveva arguire, in una maniera tuttora familiare, che se noi cerchiamo uno "scrittore morale di vero genio" dovremmo guardare tra i poeti piuttosto che tra i filosofi, che "un metafisico, esplorando i recessi del cuore umano, ha esattamente tanta probabilità di trovare la verità, quanto l'avrebbe un uomo dagli occhi microscopici di trovare la strada".<sup>26</sup> E ci si può fidare che Beattie esprima la banale e comune opinione. Così Hume doveva mostrare non soltanto come si dovevano condurre le scienze morali, ma anche che esse si potevano in qualche modo condurre.[9]

Paradossalmente, è la sua difesa delle scienze morali a portare Hume più profondamente nello scetticismo. Egli parte dalla comune obiezione alle scienze morali che, per usare il linguaggio moderno, "comportano giudizi di valore", e quindi che noi non possiamo aspettarci, nel loro ambito, l'oggettività che richiediamo giustamente dalla scienza fisica. Hutcheson aveva insistito particolarmente sul fatto che i giudizi morali ed estetici si fondavano sul "sentire" piuttosto che sulla pura osservazione o sulla deduzione razionale; Hume, come ha messo in evidenza Kemp Smith,<sup>27</sup> cerca di mostrare che l'analisi di Hutcheson può essere applicata ad ogni giudizio, alla filosofia naturale non meno che all'etica ed all'estetica. Così la supposta superiore oggettività delle scienze fisiche svanisce completamente; ogni

giudizio è del pari “soggettivo”, ogni credenza si basa sul gusto e sul sentimento. “Non è solamente nella poesia e nella musica che dobbiamo seguire il nostro gusto ed il nostro sentimento, ma anche nella filosofia” (T, 103).<sup>28</sup> Quando questo intento è predominante, la filosofia di Hume precipita verso i suoi livelli più scettici: “anche col ragionamento più accurato ed esatto, io non posso dar la ragione [10] del mio assenso, e provo soltanto una *forte* inclinazione a considerare *fortemente* gli oggetti alla luce in cui si presentano a me” (T, 265).<sup>29</sup>

Ma egli non sostiene mai a lungo queste conclusioni. C'è qualcosa nelle *sue* inclinazioni che le innalza ben al di sopra di quelle, per quanto forti, dei metafisici e dei fanatici religiosi. La fisica è solo una questione di “sentimento”, quando è necessario sgonfiare il senso di superiorità dei fisici; resta il fatto che essa sia perfettamente razionale, quando la contrapponiamo alle stravaganze della superstizione. La tensione generata da questi scopi contrastanti è manifesta, nel modo più chiaro, nell'imbarazzo di Hume circa la sua teoria della credenza, una teoria sulla quale ritorna diverse volte nell'Appendice al *Treatise*. C'è, afferma, un'osservazione che egli non può “evitare”: che la differenza tra “un entusiasmo poetico” ed “una convinzione seria” sorge da “riflessione e *regole generali*” (T, 631).<sup>30</sup> Le “regole generali” – la metodologia positiva, newtoniana, di Hume – ci devono proteggere dal cadere nel relativismo alla maniera di Protagora, anche se la credenza in esse è ugualmente “una specie di sensazione”. Il problema è di formulare una logica che lasci spazio per il gusto ed il sentimento senza dare incoraggiamenti ai visionari, di sviluppare uno scetticismo abbastanza profondo da cacciare via la presunzione che una scienza avanzata sia puramente “razionale”, ma sufficientemente “mitigato” da permettere la supremazia della scienza sulla superstizione. Le incoerenze di Hume derivano, in larga parte, dal suo tentativo di formulare una simile logica e di difendere un tale scetticismo; esse sono delle incoerenze filosoficamente interessanti, proprio perché danno testimonianza dell'esistenza di un autentico problema, uno che, poi, ancora ci riguarda – come descrivere la ragionevolezza della scienza senza cadere nello scetticismo oppure nel razionalismo.

L'orientamento del pensiero di Hume diviene chiaro alla fine della prima *Enquiry*. Qui lo troviamo affermare della morale e della critica, che

esse “non sono propriamente oggetti dell’intelligenza quanto del gusto e del sentimento”, e perciò devono essere contrapposti a “politica, filosofia naturale, fisica, chimica, eccetera” che fanno uso del “ragionamento morale [cioè: probabile]” *in quanto distinto da* “gusto e sentimento” (E, 165). Il suo sviluppo di Hutcheson, [11] secondo il quale il ragionamento morale stesso si basa su gusto e sentimento, non si accorda realmente con le idee di Hume. Alla fin fine, egli è disposto ad abbandonare l’etica e l’estetica al regno del gusto, se solo può preservare lo status della politica, come una scienza fondata con sicurezza almeno quanto la fisica. Ma quella divisione tra la morale e la politica non faceva parte delle sue intenzioni originali: all’inizio, egli pensava che tutte le scienze morali fossero ugualmente vulnerabili, ed uno degli obiettivi principali della sua teoria logica generale, è di proteggerle tutte dalle critiche dei razionalisti.

Vi è un altro aspetto, oltre alla loro supposta “soggettività”, in cui le scienze morali potrebbero essere stimate inferiori a quelle fisiche: le scienze fisiche, si potrebbe arguire, penetrano fino alla reale natura degli oggetti fisici, mentre quelle morali hanno una materia la cui reale natura noi siamo incapaci di discernere. A questa critica, Hume ha due linee di replica. La prima, la più moderata, egli la ricava da Locke. Le essenze reali dei corpi ci sono sconosciute proprio quanto le essenze reali delle menti. “Ma se qualcuno attribuisse a difetto della scienza dell’uomo questa impossibilità di spiegare i principi primi, mi permetterei di fargli notare che, allora, un tal difetto è comune a tutte le scienze e le arti...” (T, xxii).<sup>31</sup> È vero che esistono certe difficoltà speciali nelle scienze sociali, difficoltà nella sperimentazione (nel senso moderno della parola), ma se ci affidiamo ad “una prudente osservazione della vita umana”, saremo in grado “di stabilire una scienza, che non sarà inferiore in certezza, e sarà molto superiore nell’utilità, a qualunque altra che l’intelligenza umana comprenda”. In un passaggio dopo l’altro, del *Treatise* e dell’*Enquiry*, Hume parla la lingua di Locke, contrapponendo le “essenze reali”, che noi non conosciamo affatto, alle “apparenze” che veramente conosciamo, al fine di insistere che la nostra ignoranza delle “vere cause” non dovrebbe essere addotta in particolare come un difetto nelle scienze morali.

La seconda linea di difesa passa all’attacco. Non solo le scienze morali non devono temere confronti con le scienze fisiche, ma, di fatto, la scienza

dell'uomo è preminente, in quanto è il fondamento su cui riposano tutte le scienze, la vera *scientia scientiarum*. “Non c'è questione di qualche importanza la cui soluzione non sia compresa nella scienza dell'uomo, e non c'è nessuna [12] che possa essere risolta con certezza se prima non ci rendiamo padroni di quella scienza” (T, xx).<sup>32</sup> Stabilire questa preminenza è uno dei più importanti intenti di Hume, che interessa, punto dopo punto, la struttura del suo argomento.

I filosofi medievali si erano molto interessati a mostrare che le varie branche della filosofia si disponevano naturalmente in un certo ordine; gradualmente quella visione delle cose divenne tradizionale, visione che è sintetizzata da Cartesio nella sua introduzione ai *Principi della Filosofia* (*Principia Philosophiae*). “La filosofia”, scriveva Cartesio, “è come un albero le cui radici sono la metafisica, il cui tronco è la fisica, ed i cui rami, che escono da questo tronco, sono tutte le altre scienze”. Hume si accinge a mostrare che la teoria della natura umana, non la metafisica, rappresenta le radici, e che le scienze morali, non la fisica, sono il tronco. Questo è l'intento principale del suo positivismo. La metafisica, egli arguisce, in parte è un non senso, in parte è psicologia dissimulata – è non senso quando parla delle essenze, delle qualità occulte, o simili cose; è psicologia quando si occupa della causalità, della sostanza, dell'identità. Così, per esempio, il metafisico dichiara di descrivere la natura della connessione necessaria e di dimostrare che ogni evento ha una causa. Ma secondo l'opinione di Hume, questo compito, come lo concepisce il metafisico, è impossibile; tutto quello che può sperare di fare, è di descrivere il modo in cui noi giungiamo a credere che una cosa sia necessariamente connessa con un'altra – che è esattamente psicologia descrittiva. L'analisi della causalità di Hume è un paradigma della filosofia come egli vorrebbe che fosse; la vera metafisica – la scienza della natura umana, l'autentica scienza fondamentale – sostituisce la falsa, ovvero visionaria, metafisica. Ma egli è messo in disperate difficoltà quando cerca di applicare lo stesso tipo di analisi all'identità, alla sostanza ed alla continuità. Le incoerenze che ora abbondano vengono fuori direttamente dalle deficienze di una metafisica psicologista, deficienze sulle quali Hume stesso, candidamente, richiama la nostra attenzione.

Le scienze morali, presume sempre Hume, ovviamente si basano sulla scienza della natura umana; e la logica, come abbiamo già visto, è inclusa come una specie della scienza morale. Così egli è costretto ad arguire che le relazioni logiche sono riducibili a connessioni psicologiche; come le categorie metafisiche, le costanti logiche [13] sono collegamenti associativi, o combinazioni di simili collegamenti. Infatti, metafisica e logica si incontrano, nella misura in cui la connessione causale, per Hume, non è un collegamento fisico ma il più importante metodo di inferenza. La logica *formale* deve perciò essere scartata – un progetto che conduce a difficoltà di proporzioni sconvolgenti, ma che, una volta di più, rende più chiari i problemi, in questo caso aiutandoci a vedere esattamente quanto impossibile sia definire la logica come “l’arte di ragionare”.

Poiché le scienze morali sono fondamentali, esse dovrebbero chiaramente essere affrontate per prime; in seguito ci sarà concesso di “...procedere poi con agio ad approfondire quelle che sono oggetto di mera curiosità” (T, xx).<sup>33</sup> Ma avremo ancora bisogno della scienza dell’uomo: “perfino la matematica, la filosofia naturale e la religione naturale dipendono in certo qual modo dalla scienza dell’uomo, poiché rientrano nella conoscenza degli uomini, i quali ne giudicano con le loro forze e facoltà mentali”.<sup>34</sup>

Apparentemente, questa conclusione non consegue; dal fatto che tutti i fisici sono esseri umani, non si può dedurre immediatamente che una migliore conoscenza degli esseri umani sarebbe vantaggiosa per i nostri fisici. Hume si sta rifacendo ad una dottrina sussidiaria, di ispirazione cartesiana, ossia che tutto ciò di cui abbiamo diretta consapevolezza sono “percezioni della mente umana”. La “Filosofia Naturale” deve perciò essere o una costruzione formata con, oppure una congettura derivata da (Hume preferisce quest’ultima concezione, di Locke, alla prima, quella di Berkeley), alcuni degli eventi che accadono nelle nostre menti. Se questo è vero, più sappiamo di questi eventi meglio è; che sia vero, Hume non si preoccupa certo di affermarlo, poiché quello era un punto su cui i filosofi si trovavano d’accordo. Cartesio aveva sostenuto che “si conosce la mente umana più facilmente del corpo”. “Persino i corpi”, egli dimostra, “non sono, propriamente parlando, conosciuti dai sensi... ma dall’intelligenza solamente, e poiché essi non sono conosciuti per il fatto che sono visti o

toccati, ma solo perché essi sono compresi, io vedo chiaramente come non vi sia nulla per me più facile da conoscere della mia stessa mente”.<sup>35</sup> Hume non approverebbe questo linguaggio, ma la sua linea di ragionamento è essenzialmente la stessa. Noi non conosciamo direttamente nulla, [14] eccetto le nostre percezioni, queste percezioni prese assieme costituiscono la mente umana, perciò soltanto della mente si può avere diretta esperienza.

Quando Hume mette in rilievo che la filosofia naturale impiega “le forze o le facoltà” dell’uomo, questo ricorda il punto di partenza di Locke: a meno di non essere per prima cosa certi dell’affidabilità delle nostre facoltà, noi non possiamo conoscere nient’altro, e solamente un esame dell’intelligenza può darci questa assicurazione. Nell’*Enquiry*, Hume rifiuta questo “scetticismo antecedente”, per la ragione che esso comporta un regresso all’infinito, in quanto qualsiasi indagine simile deve far uso di quelle stesse facoltà che sono supposte essere oggetto di dubbio (E, 150).<sup>36</sup> Ma questo genere di scetticismo svolge un ruolo significativo nello stabilire la priorità della scienza dell’uomo; se arriva a non piacere a Hume, ciò accade perché esso minaccia la scienza dell’uomo esattamente quanto ogni altra scienza.

Poiché Hume è preoccupato di sostenere che noi non abbiamo ragione di essere scettici, a patto che ci limitiamo allo studio dell’uomo. Allora, e soltanto allora, possiamo realmente sapere che cosa stiamo facendo. “Fino a quando limitiamo le nostre speculazioni al commercio, o alla morale, o alla politica, o alla critica, noi facciamo appello, in ogni momento, al senso comune ed all’esperienza” (D, 135). Egli si sente obbligato ad ammettere, discutendo la scienza politica, che “degli aspetti irregolari e straordinari sono frequentemente scoperti nel mondo morale, oltre che in quello fisico”,<sup>37</sup> cosicché, nonostante la quasi matematica certezza della politica, dobbiamo agire con prudenza nel formulare massime generali. Tuttavia, sebbene non possiamo sempre predirli, possiamo almeno dare una ragione di tali aspetti *dopo* il loro manifestarsi, ricavandola “da cause e principi, dei quali ognuno ha, entro se stesso, oppure per [ovvie] osservazioni, la massima sicurezza e convinzione”. E quando ci occupiamo dell’analisi della mente umana stessa, in quanto distinta dalle sue attività nel commercio e nella politica, possiamo sentirci anche più fiduciosi. Questo è un punto su



cui Hume insiste regolarmente. “Il mondo intellettuale, benché avvolto da un numero infinito di oscurità, non è implicato in contraddizioni simili a quelle che abbiamo scoperto nel mondo della natura” (T, 232).<sup>38</sup> I ragionamenti, “o piuttosto [15] le congetture”, dei fisici ci conducono in “contraddizioni ed assurdità” mentre “le percezioni della mente sono perfettamente conosciute” (T, 366).<sup>39</sup> Qui lo scetticismo deve richiedere una sua sospensione: “né può rimanere alcun sospetto che questa scienza sia incerta e chimerica; a meno che noi si voglia prestar ascolto ad uno scetticismo interamente sovvertitore di ogni speculazione e perfino dell’azione” (E, 13).<sup>40</sup> Ecco perché Hume è così particolarmente turbato dalla sua difficoltà a spiegare l’identità personale. I principi che non possono essere riconciliati sono acqua per il suo mulino quando essi spuntano nell’ambito della fisica – la luce delle scienze morali risplende più luminosa per contrasto. Ma le antinomie nella scienza dell’uomo stessa sono un’altra faccenda, e realmente seria. Hume può solo sperare che “altri, forse, oppure io stesso, basandomi su più mature riflessioni, può darsi che si scopra delle ipotesi, che riconcilieranno quelle contraddizioni”. Una tale riconciliazione, per lui, non sarebbe affatto benvenuta, quando le contraddizioni si situano altrove.

Il principale obiettivo di Hume, allora, nel Libro I del *Treatise* è di mostrare che le scienze morali possono essere fondate su di un terreno sicuro. Questo comporta la formulazione di una teoria generale dell’inferenza probabile, che deve lasciare spazio per il ruolo del gusto e del sentimento, escludendo allo stesso tempo, in quanto non scientifici, gli argomenti dei metafisici e le fantasie degli entusiasti. Il positivismo di Hume sorge dal suo tentativo di sviluppare una scienza morale non metafisica e non puramente retorica. Il suo fenomenismo serve di appoggio alla dottrina che la scienza dell’uomo è primariamente e preminentemente sicura. Il suo scetticismo è inteso come un rimprovero all’indirizzo di fisici e metafisici. Ma egli porta la discussione al di là del limitato ambito che si è assunto; i suoi conseguimenti ed i suoi intenti non coincidono completamente.

Alla luce di questa interpretazione, vediamo di riesaminare la leggenda di Hume. Nel *Treatise* egli aveva portato a termine, così ci comunica, “quel che riguarda la logica” (A, 7); questa parte dei suoi ambiziosi schemi per una scienza dell’uomo era stata condotta ad una conclusione positiva. Se il

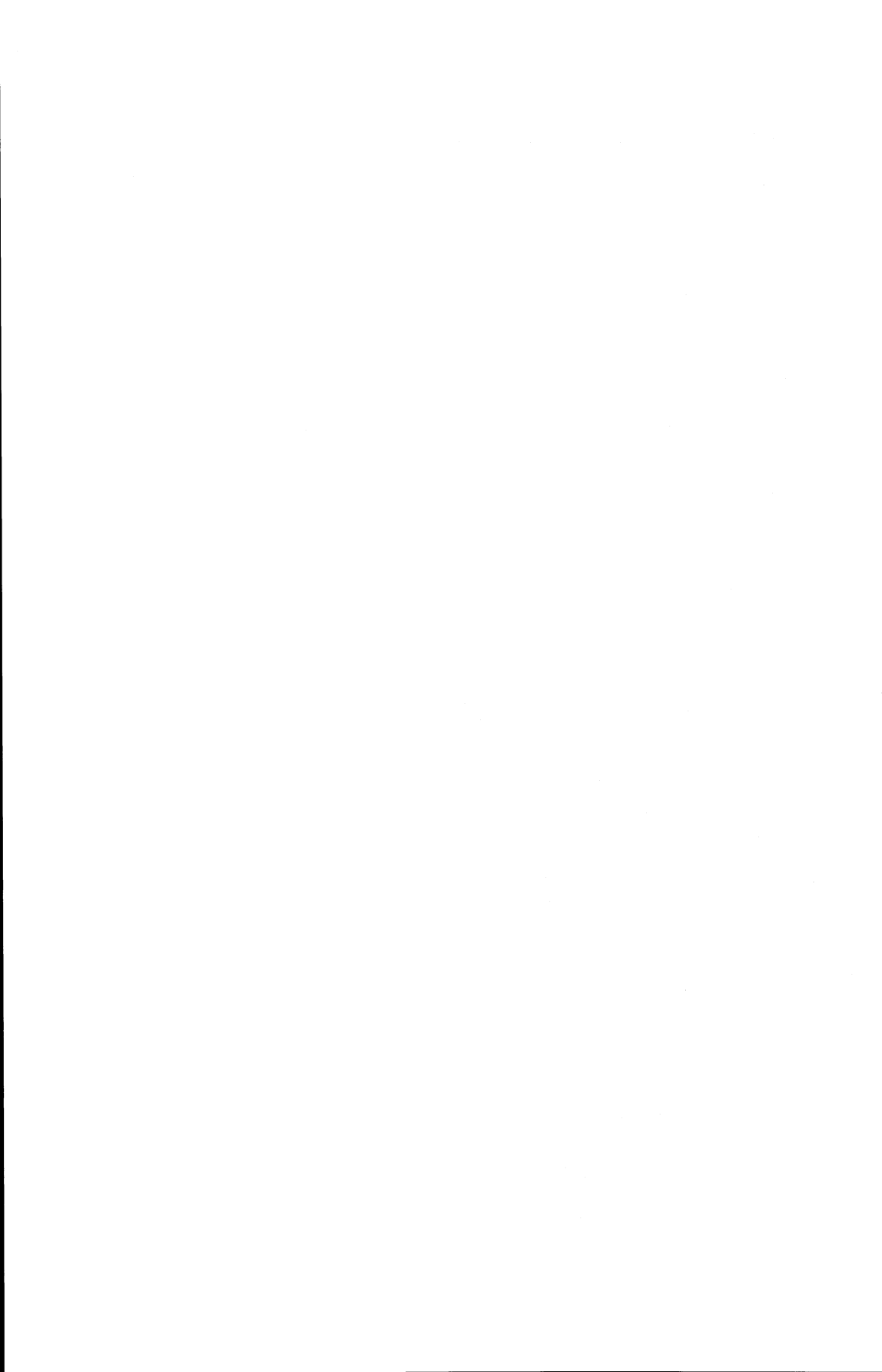
mondo non fece attenzione al suo conseguimento, questo poteva essere solo perché la sua abilità letteraria era carente. In questo giudizio critico sul *Treatise*, Hume non era solo. “Lo stile del *The Treatise of Human Nature*”, scriveva Beattie, “è così oscuro e poco interessante, che se l’autore [16] non avesse ripubblicato nei suoi *Essays* le dottrine capitali di quell’opera, in una maniera più elegante e vivace, una loro confutazione non sarebbe stata assolutamente necessaria: il loro aspetto desolato e cupo avrebbe scoraggiato la maggior parte della gente dal cercare di conoscerli più a fondo”.<sup>41</sup> “Una maniera elegante e vivace” – quello è lo stile che Hume usò nelle *Enquiries*, non perché era corrotto dal suo notorio “amore per la fama letteraria”, ma semplicemente nel tentativo di rendere le sue dottrine intelligibili ad un pubblico dominato dall’ideale dell’“eleganza”. Quando scrisse i primi due libri del *Treatise*, Hume, dal suo ritiro francese, pensava all’Inghilterra come ad un paese “dove tutte le scienze più astruse erano studiate con particolare ardore ed applicazione” (T, 259);<sup>42</sup> nel periodo in cui giunse a scrivere il Libro III, egli sapeva di star vivendo in un’epoca “in cui la maggior parte degli uomini sembra concordemente trasformare la lettura in un divertimento e rifiutare qualsiasi cosa richieda un considerevole grado di attenzione per essere compresa” (T, 456).<sup>43</sup> Questo non è un puro ripicco, ma una stima accurata del clima presente nell’opinione generale.

Egli aveva fatto quanto era in suo potere, nell’*Abstract*, per attirare l’attenzione sui principali temi del *Treatise*. Il *Treatise* soffriva a causa della sua lunghezza e della sua prolissità; nell’*Abstract* egli cercò di presentare una “catena di ragionamenti che sia più semplice e concisa ed in cui le proposizioni principali soltanto siano legate l’una all’altra, chiarite con alcuni facili esempi e confermate da pochi argomenti scelti tra quelli più efficaci”,<sup>44</sup> come egli esprime il suo intento nella Prefazione. Anche quell’avventura si dimostrò del tutto inutile. Nessuno, sembrava, era disposto a discutere la sua logica. Così egli si rivolse al suo tema principale, la Morale e la Politica, ma in uno spirito segnato dai suoi insuccessi. In ogni caso, egli non si era ancora del tutto rassegnato al fallimento della sua logica, nel fare una qualche impressione. Nella prima *Enquiry* egli tentò nuovamente, combinando la tecnica dell’*Abstract* con lo “stile vivace” che aveva forgiato nel corso dei suoi Saggi Morali e Politici. Le sezioni su spazio e tempo

scomparvero, perché egli intendeva scrivere un'altra opera dedicata ai "principi metafisici della geometria"<sup>45</sup> in cui esse avrebbero trovato una sede naturale. Nell'*Enquiry* [17] avrebbero interrotto lo sviluppo del suo tema principale. L'analisi dettagliata della percezione va insieme con quelle. Essa era stata una digressione nel *Treatise*; l'ardore giovanile di Hume lo aveva spinto in discussioni che non erano realmente, così pensava ora, essenziali per il suo scopo fondamentale. Quando, più tardi, i suoi critici insistettero nel dedicare la loro attenzione a punti inessenziali del *Treatise*, ignorando la logica che Hume considerava il suo maggiore conseguimento, egli fu irritato al punto da comporre la sua famosa sconfessione del *Treatise* in quanto opera giovanile.<sup>46</sup> L'*Enquiry*, nonostante tutte le fatiche di Hume, non fu al principio più fortunata delle sue opere precedenti nel suscitare una discussione sulla sua logica, benché essa desse veramente fastidio ai faziosi. Egli aveva richiesto il giudizio dei suoi pari; nessuno aveva da dire qualcosa che lo conducesse a rivedere le sue opinioni. Ora egli abbandona la filosofia, se con questo termine intendiamo lo studio della logica, o della metafisica, o dell'epistemologia, per se stesso. Ma Hume aveva cercato di mostrare che la filosofia era, di fatto, riducibile alla scienza della natura umana; per lui, la politica, l'economia e la storia sono ancora "filosofia". Il suo progetto originale egli non lo abbandona mai; in quel piano il contenuto del Libro I del *Treatise* ha solo un ruolo preliminare ed ausiliario da svolgere. Nei suoi scritti politici ed economici, egli insiste regolarmente su punti di tipo metodologico, nei *Dialogues Concerning Natural Religion* egli espone e sviluppa la sua logica in opposizione alla teologia; ma egli aveva "portato a termine" la sua logica, pensava, nel senso che i fondamentali principi di questa erano saldamente stabiliti nel *Treatise*. Ora era venuto il momento di procedere secondo quel fondamento.

CAPITOLO II

**LA CRITICA DELLA LOGICA  
FORMALE**



“L'unico fine della logica”, secondo Hume, “è di spiegare i principi e le operazioni della nostra facoltà di ragionare, e la natura delle nostre idee” (T, xix).<sup>47</sup> In questo senso esteso della parola, l'intero Libro I del *Treatise* – la sua discriminazione tra differenti generi di percezione non meno che la sua teoria dell'inferenza causale – fa parte della logica di Hume. Ciò non rappresenta, in sé, un'innovazione. La logica di Porto Reale, per considerare un solo caso, incomincia in una maniera simile, con “riflessioni sulle idee, ossia la prima operazione della mente, che è chiamata concepire”. L'“idea” o, nel linguaggio di Hume, la “percezione”, è, secondo questa concezione, l'unità elementare del ragionamento; da essa la logica, in quanto “teoria del ragionamento”, deve procedere. Allo stesso tempo, le idee sono “mentali”. Così già la dottrina convenzionale avvia Hume lungo la strada che dovrà condurlo all'identificazione dei problemi logici con quelli psicologici. Logica e psicologia hanno gli stessi ingredienti; la distinzione di Hume tra impressioni e idee può perciò servire da fondamento tanto della sua logica quanto della sua psicologia. Gli rimane da mostrare che anche le relazioni tra gli ingredienti sono in entrambi i casi le stesse – che le relazioni formali non sono nient'altro che collegamenti psicologici. Ne conseguirà allora che la logica, nella sua totalità, fa parte della scienza della natura umana.

Un'ulteriore comparazione con la logica di Porto Reale porta alla luce la differenza cruciale tra la logica di Hume e quella postcartesiana. La logica è qui definita come “l'arte di ben condurre la propria ragione, tanto per istruire se stessi che per istruire gli altri”. L'intento è nettamente più pedagogico di quello proprio a Hume; cosa ancor più importante, la logica è ristretta al *corretto* ragionamento. Questo suggerisce una distinzione tra logica e psicologia: la logica è normativa – cerca di scoprire regole – mentre la psicologia semplicemente *descrive* le attività della mente. Il carattere rivoluzionario della logica di Hume consiste nel suo rigetto di questa [19] contrapposizione; la logica, egli vuole dimostrare, è semplicemente una branca delle scienze morali descrittive, essendo quella loro parte che si occupa dell'intelligenza, in quanto distinta dalle passioni. Il “corretto ragionamento” non ha nessuna forza legislativa; descrivere non è formulare regole, ma mostrare in che cosa un certo genere di pensiero consiste – quel tipo che noi chiamiamo “scientifico”.

Alle volte, in realtà, Hume usa il termine “logica” in un senso più ristretto, come quando afferma che le sue “regole per giudicare delle cause e degli effetti” sono “tutta la logica” che egli pensa “adatta all’uso” (T, 175).<sup>48</sup> A questo punto, come Cartesio nel *Discours de la Méthode*, egli sta formulando delle regole che serviranno come sostituti delle tradizionali regole della logica; è naturale perciò che ricorra all’uso convenzionale. Queste “regole”, come vedremo, sono per lui ad un tempo una necessità ed un motivo di imbarazzo. Non c’è spazio per esse all’interno di una logica puramente descrittiva, che non ammette alcuna implicazione, ma solamente l’inferenza.

Questa opinione intorno alla natura della logica, è la tendenza più importante, e la più originale, nel pensiero di Hume. Ma dobbiamo fare una distinzione; ci sono, o si intende che ci siano, *due* logiche in Hume, la logica della Ragione, e la logica della Comprensione. La ragione dimostra: la sua logica è quella delle verità necessarie. Ad un certo momento, Hume suggerisce che persino questo genere di necessità può essere ridotta ad un fatto psicologico: “la necessità, la quale fa sì che due volte due sia uguale a quattro, o i tre angoli di un triangolo uguali a due retti, poggia soltanto sopra un atto dell’intelletto, mercè il quale consideriamo e confrontiamo queste idee...” (T, 166).<sup>49</sup> Ma il tenore generale del suo argomento è che le proposizioni dimostrate hanno una necessità oggettiva, che può essere contrapposta alla necessità di relazioni causali, puramente soggettiva, o “interna”. La comprensione non può dimostrare; il suo metodo è l’inferenza causale: e l’inferenza causale non conduce mai a verità necessarie ma solamente a “questioni di fatto”. La nostra inferenza è un fatto; è un fatto, ed uno che possiamo ulteriormente investigare, che la nostra mente sviluppa abitudini di aspettazione. Ma quell’investigazione non rivela alcuna “connessione necessaria” tra quanto noi ci attendiamo e quanto è già accaduto. Da questo consegue, pensa Hume, che non c’è nessun fondamento logico per le nostre inferenze causali, in quanto distinto dalla loro descrizione psicologica: una logica oggettiva, è tacitamente assunto, deve essere una logica di “connessioni necessarie”. [20]

Se, allora, la logica formale ha un campo d’attività ovunque, lo avrà in quanto logica della Ragione, la teoria della dimostrazione; e la dimostra-

zione, così argomenta Hume, non è mai possibile eccetto che in matematica. Locke aveva posto come eccezione anche la morale oltre alla matematica. La proposizione “dove non c’è proprietà, non c’è ingiustizia” è, egli scrive, “tanto certa quanto qualunque dimostrazione in Euclide”. Il suo argomento a sostegno procede così: “l’idea della proprietà essendo un diritto ad un qualche cosa, e l’idea cui si dà il nome di “ingiustizia” essendo l’invasione o la violazione di quel diritto; è evidente che, queste idee essendo così stabilite, e attribuiti loro questi nomi, io posso sapere che questa proposizione è vera con altrettanta certezza come quando dico che un triangolo ha tre angoli uguali a due retti”.<sup>50</sup> Hume non aveva bisogno di una grande perspicacia per vedere che “questa proposizione non è altro che una definizione più imperfetta”; e lo stesso è vero, egli conclude, di “tutti quei pretesi ragionamenti sillogistici, che si possono trovare in ogni altro campo del sapere, eccettuate le scienze della quantità e del numero” (E, 163).<sup>51</sup> Questo, si dovrebbe notare, è un grandissimo passo rispetto all’affermare che la *dimostrazione* è peculiare della matematica. Una cosa è sostenere che solamente nella matematica possa esserci un ragionamento formalmente valido, partendo da premesse necessariamente vere (dimostrazione); è una cosa completamente diversa, e molto meno plausibile, pensare che un ragionamento formalmente valido (il “ragionamento sillogistico”) non abbia alcuna forza in nessun altro campo. Tuttavia Hume compie il passaggio (non è naturalmente il solo ad agire così) senza apparentemente osservare come un passaggio vi sia. Una “logica deduttiva”, si assume, richiede delle premesse immediatamente evidenti; se le premesse sono “probabili”, allora, ugualmente, la connessione tra premesse e conclusione deve essere probabile – o, nel suo significato moderno, “induttiva”. E le connessioni probabili, si pensa allora, sono non implicanti.

Il caso della matematica, allora, si suppone sia unico; solamente qui la dimostrazione è presente, e solamente dove c’è la dimostrazione può esser presente l’oggettiva, formale implicazione. Persino questa eccezione è problematica; la teoria delle idee di Hume non lascia alcuno spazio per la dimostrazione matematica. Egli raccoglie, e [21] sviluppa a modo suo, la dottrina di Malebranche che “i giudizi, i ragionamenti semplici e i ragionamenti complessi, per parte dell’intelletto sono soltanto pure percezioni,



perché l'intelletto non fa che percepire..." ("les jugements, les raisonnements simples et les raisonnements composés ne sont que de pures perceptions de la part de l'entendement, parce que l'entendement ne fait simplement qu'apercevoir")<sup>52</sup>.

È un "errore notevolissimo", Hume considera, dividere gli "atti dell'intelligenza" in "concezione, giudizio e ragionamento". Tutti questi atti "si risolvono nel primo, e non sono altro che particolari modi di concepire i nostri oggetti" (T, 97n).<sup>53</sup> In ciascun caso, ci troviamo di fronte ad un'idea; il giudizio non comporta il congiungersi di idee, o il ragionamento l'interposizione di una terza idea.

Benché appaia in una nota a piè di pagina, questa fusione è di grande importanza per Hume. Essa lo mette in grado di considerare "X esiste" come un giudizio, sebbene non contenga, secondo il suo punto di vista, null'altro che la singola idea "X"; cosa ancora più importante, lo mette in grado di definire una credenza come una "idea vivida", una definizione che ovviamente è imperfetta a meno che le "idee" non includano dei "giudizi". E, cosa della massima importanza, è essenziale per la spiegazione del ragionamento causale da parte di Hume. Che il ragionamento consista nella scoperta di idee intermedie, era un punto sul quale Locke e i logici di Porto Reale potevano essere d'accordo;<sup>54</sup> il numero di idee chiamate in causa era il criterio col quale le "idee" erano distinte dai "giudizi" e i "giudizi" dalle "inferenze". Locke poteva criticare il sillogismo, ma sosteneva ancora, sebbene solo ad uno stadio relativamente avanzato della composizione dell'*Essay*,<sup>55</sup> che la dimostrazione chiama in causa la mediazione, in quanto distinta dall'intuizione diretta. Questa teoria del ragionamento andrebbe contro la spiegazione dell'inferenza causale fornita da Hume. Nell'inferenza causale "noi inferiamo una causa immediatamente dai suoi effetti"; ci sono, allora, due sole idee chiamate in causa, senza una terza idea, [22] con funzione mediatrice. "E questa inferenza", egli continua, "non soltanto è una vera specie di ragionamento, ma è più forte delle altre e convince di più, proprio perché tra le due idee estreme non ne interpone un'altra per connetterle" (T, 97n).<sup>56</sup> L'inferenza, perciò, non può essere definita in quanto porti con sé la mediazione; ed "interporre un'altra idea" è solo una questione di estendere il campo della propria visione.

Hume può in questo modo evitare uno dei principali punti problematici, presenti nella teoria di Locke. Locke inizia col definire un'idea come "qualsiasi cosa sia l'oggetto dell'intelligenza quando un uomo pensa", ma conclude argomentando che la nostra conoscenza non è di idee, ma di "relazioni di accordo", in cui le nostre idee sono solamente dei costituenti. Se, come sostiene Hume, "sia che consideriamo un singolo oggetto o diversi", il caso comunque è che "l'atto della mente non supera una concezione singola", allora la distinzione inconsistente di Locke tra idee, conoscenza e dimostrazione scomparirà; l'unità elementare della conoscenza è l'idea, nella quale sono assorbite tanto la conoscenza che la dimostrazione.

Sorge però un'altra difficoltà. Se i matematici non facessero mai errori, e se le prove non presentassero per loro difficoltà alcuna, potrebbe essere plausibile arguire che gli "argomenti" matematici siano semplicemente delle concezioni. Che i matematici sbagliano, tuttavia, è un fatto del quale una qualsiasi teoria deve dare una qualche ragione. Questo è il motivo che costringe Cartesio a distinguere, sia pure a malincuore, tra "intuizione" e dimostrazione; e Hume, nello stesso modo, è indotto a contrapporre le "regole" alla "loro applicazione", come se l'"applicazione" – la deduzione – fosse del tutto distinta dalla semplice concezione. Nell'*Enquiry*, inoltre, noi lo scopriamo ammettere che la dimostrazione "per mezzo di una varietà di termini medi" è essenziale per "le scienze della quantità e del numero" (E, 163);<sup>57</sup> come abbiamo già visto, egli è disposto a difendere, in quelle scienze, l'uso del sillogismo. Qui, almeno, Hume deve adottare la logica tradizionale, per quanto essa possa essere di disturbo per la coerenza della sua teoria generale. Le idee sono esattamente così come sono conosciute; una dimostrazione matematica è un'idea – la conclusione dovrebbe essere, che una qualsiasi dimostrazione di tale genere sia esattamente così com'è conosciuta, e di conseguenza che gli errori matematici siano impossibili. Hume naturalmente esita di fronte a questa conseguenza; ma l'effetto è che l'implicazione oggettiva della matematica permane come un residuo non assimilato [23] nel suo sistema logico. Quando il tema è la matematica, egli ricade costantemente nei "notevoli errori" dei logici tradizionali.

Chiudiamo ora l'argomento della logica della Ragione: qui è presente un'eccezione allo schema generale di Hume, ma essa è di un genere che egli

sente di poter trascurare, in quanto priva di grandi conseguenze. D'altro canto, è per lui vitale mostrare che la logica della comprensione, la logica della scienza empirica, non comporta connessioni formali ma soltanto collegamenti psicologici. Ma sarà meglio, in primo luogo, soffermarsi sul punto in cui le due logiche di Hume si incontrano, la sua teoria delle relazioni filosofiche. Vedremo manifestata molto chiaramente la maniera indiretta in cui Hume stabilisce delle distinzioni formali essenziali, distinzioni che egli è ben attento a non fare direttamente, proprio a causa della loro irriducibilità all'aspetto meramente psicologico.

La teoria delle relazioni filosofiche è un altro episodio relativo a Locke: si presume, come nel caso della matematica, che una cosa sia avere idee, mentre compararle sia una cosa del tutto diversa. Locke aveva scritto: "non vi sarebbe luogo mai ad alcuna conoscenza positiva se non potessimo percepire nessuna relazione fra le nostre idee e scoprire la concordanza o discordanza che hanno fra loro, nei modi diversi che la mente segue nel confrontarle".<sup>58</sup> Hume accettava questa conclusione, ma non era soddisfatto della lista degli "accordi" fatta da Locke, così la trasforma in qualcosa di simile ad una teoria delle categorie, nel senso della parola inteso da Kant. Egli chiama "filosofiche" le relazioni, non perché abbiano qualcosa a che fare in particolare con la filosofia, ma per la ragione che l'uso "naturale" della relazione la confina a cose che sono tra loro strettamente collegate; solamente un filosofo, è il suggerimento, descriverebbe "ad una distanza di mille miglia" come significante una relazione. Allo stesso tempo, queste relazioni sono certamente distinte l'una dall'altra con un occhio rivolto alla filosofia che si intende seguire, e la discussione di Hume, breve e apparentemente casuale, solleva una moltitudine di problemi filosofici.

Tutte le relazioni, argomenta Hume,<sup>59</sup> chiamano in causa la somiglianza, poiché "gli oggetti non saranno suscettibili di comparazione, eccetto quelli che hanno un qualche grado di somiglianza". Il termine "somiglianza" è usato da Hume in sostituzione [24] di quello di "accordo" e, in parte, anche del termine "disaccordo", usati da Locke. Allo stesso tempo, "somiglianza" è il nome di una relazione del tutto specifica, che svolge un ruolo molto importante nella psicologia di Hume. In questo si trova una difficoltà maggiore: la somiglianza è, simultaneamente, sia una relazione

specificata, sia quel che soggiace a ogni relazione. Questo ci fa nuovamente ricordare Locke, nella cui filosofia il termine “accordo” funziona in una maniera ugualmente ambigua, poiché esso è, apparentemente, una specie particolare di relazione, e tuttavia ogni relazione è supposta essere una specie di accordo.

Questa ambiguità sorge, suggerisco io, perché sia Hume che Locke stavano cercando di trovare un metodo non formale di caratterizzare la forma logica. In Locke, come in Hume, esistono due logiche: nel suo caso, la logica della connessione necessaria, che è la logica del mondo reale ma inaccessibile, e la logica della coesistenza, la logica alla quale la debolezza delle nostre facoltà, se facciamo eccezione per il caso speciale della matematica e della morale, ci confina inevitabilmente. Se potessimo penetrare fino alla natura delle cose, vedremmo che A deve essere B; come stanno le cose, possiamo sapere soltanto che la nostra idea di A e la nostra idea di B “vanno assieme” o “si accordano”. La logica tradizionale distingueva il soggetto (come sostanza) dal predicato (come attributo). Secondo la logica di Locke non ci può essere una tale distinzione, perché l’“accordarsi” è una relazione simmetrica, ed essa intercorre tra idee che sono tutte dello stesso status ontologico. La distinzione tra soggetto e predicato è insignificante, puramente grammaticale, e così la forma della proposizione deve risiedere in qualche relazione generale (accordo o disaccordo) tra le idee costituenti; forme differenti saranno descrivibili come tipi diversi di accordo o disaccordo.

Somiglianza, similarità, è il nome che dà Hume a ciò che rende possibili le proposizioni, la “comparabilità” delle idee, in virtù della quale esse possono porsi come termini in proposizioni. Egli sta tentando di dare una spiegazione della forma logica facendo uso della relazione, ovviamente empirica, di somiglianza. Ma la “somiglianza”, intesa in questo modo, deve essere molto diversa dalla somiglianza intesa nel senso in cui diciamo “John non somiglia a suo padre!”, il senso in cui la somiglianza, secondo Hume, opera come una relazione associativa. Nessuno, invitato a difendere l’opinione che John somigli a suo padre, risponderebbe [25] che John e suo padre vivono entrambi a mille miglia di distanza da Smith, e neppure che entrambi hanno una localizzazione spaziotemporale. Hume è in parte

conscio di questa difficoltà. Egli mostra sintomi di allarme, in quanto la somiglianza, nel suo senso logico, minaccia di minare la somiglianza nel suo senso associativo. “Sebbene la somiglianza sia necessaria ad ogni relazione filosofica, non ne consegue che produca sempre un’associazione di idee”; poiché se lo facesse, allora, assomigliandosi tutte le idee, nel senso del loro essere comparabili sotto qualche aspetto, la somiglianza non potrebbe mai spiegare perché l’idea B, piuttosto che l’idea C, segua l’idea A. Hume cerca di superare questa difficoltà così: “quando una qualità diviene molto generale, ed è comune ad un grande numero di individui, essa non conduce la mente direttamente a nessuno di loro”. Alcuni tipi di somiglianza, questo sarebbe l’argomento, sono così comuni da non agire come un principio associativo tra idee. Il punto è reso in maniera oscura, e Hume non potrebbe dare alcuna spiegazione chiara della distinzione tra proprietà “molto generali” e “meno generali”; ma se egli dovesse esprimere l’argomento in maniera più precisa, distinguendo tra un senso formale ed uno non formale della somiglianza, questo lo lascerebbe con una logica formale tra le mani, una contingenza che egli ha la massima preoccupazione di evitare.

La spiegazione della negazione data da Hume, illustra ancor più chiaramente il suo modo sotterraneo di fare distinzioni formali. Locke aveva cercato di presentare la distinzione tradizionale tra affermazione e negazione in termini di accordo e disaccordo, con la curiosa conseguenza, come abbiamo visto, che accordo e disaccordo dovevano essere considerati come “generi sommi”, ogni altra relazione, persino la nozione stessa di relazione, essendo una specie dell’uno o dell’altro – sebbene, con molta evidenza, accordo e disaccordo siano essi stessi delle relazioni piuttosto specifiche. Hume ha ora ridotto l’affermazione ad una relazione specifica, la relazione di somiglianza; la questione è se lo stesso possa esser fatto per la negazione.

In parte, Hume chiude il caso della negazione ritenendola la semplice assenza di relazione. “Qualcuno si aspetterà, naturalmente, ch’io aggiunga la *differenza* alle altre relazioni. Ma questa io la considero come una negazione di relazione piuttosto che qualcosa di reale e positivo”.<sup>60</sup> Chiaramente, [26] questa è una dottrina piuttosto insoddisfacente; quando noi descriviamo A come dissimile da B (questo costituendo ciò che Hume

chiama una differenza qualitativa, in quanto distinta da una differenza numerica) li stiamo comparando proprio nello stesso modo di quando poniamo l'attenzione sulla loro somiglianza: "A è differente da B" è una proposizione tanto quanto "A è molto simile a B". Tuttavia è certamente una dottrina poco agevole che la "dissomiglianza" sia una specie di somiglianza; in questo punto, in modo particolare, il senso empirico della somiglianza si oppone al tentativo di metterlo al posto della nozione formale della connessione proposizionale. La negazione è una costante logica della quale il logico più disperatamente non formale deve dare una spiegazione; ed affermare che "non è" significhi "non è in relazione con", equivale certamente a trascurare il problema.

Per il resto, la negazione appare come un costituente in ciò che Hume chiama "contrarietà", che è il suo tentativo di definire le relazioni formali di contraddizione e di contrarietà come un modo di comparazione tra idee. La contrarietà non è in se stessa una relazione associativa, ma è supposta essere una combinazione di due di tali relazioni – la Causalità e la Somiglianza (E, 24n). Di conseguenza, se le relazioni logiche di contrarietà e contraddizione possono essere ridotte ad una relazione di contrarietà tra idee, un'altra relazione formale tuttavia si inserirà adeguatamente entro la struttura della teoria associazionistica, lo studio di essa venendo così a cadere entro il campo d'attività della scienza della mente. Ciò che egli dice intorno alla contrarietà è, a prima vista, estremamente singolare. "Consideriamo, che le idee non sono in se stesse contrarie, salvo quelle di esistenza e non esistenza". Tuttavia Hume sostiene fermamente che non c'è nessuna idea dell'esistenza, e cosa potrebbe essere una "idea della non esistenza", nemmeno il suo ingegno sarebbe capace di individuarlo. Ma si noti il seguito: "le quali idee sono chiaramente somiglianti, in quanto entrambe implicano un'idea dell'oggetto: tuttavia la seconda esclude l'oggetto da tutti i tempi e luoghi, nei quali esso è supposto non esistere". Asserire la non esistenza di un qualcosa, sembra ora, è affermare che esso non si presenta in certi luoghi e tempi; asserire la sua esistenza è affermare che esso si presenta in quei luoghi e tempi. Questo è molto diverso dalla dottrina ufficiale di Hume riguardante le proposizioni di esistenza, ma non è privo di paralleli in altri punti in cui Hume è costretto a discutere argo-

menti logici. “La [27] non esistenza di un qualche essere”, egli scrive, “è un’idea così chiara e distinta come quella della sua esistenza” (E, 164).<sup>61</sup> In questo punto dell’*Enquiry* egli sta insistendo che “nessuna negazione di un fatto può comportare una contraddizione”; per ogni proposizione, cioè, vi è una contraddittoria intelligibile. Ora, se noi non possiamo pensare una cosa se non come esistente, come Hume aveva in precedenza dichiarato, allora non possiamo ovviamente pensarla come non esistente; e contemplare “la negazione di un fatto” comporterebbe simultaneamente il pensiero di un’idea come esistente (il fatto) e come non esistente (la negazione).

La dottrina originale di Hume, infatti, lo lascia esposto alla critica eleatica del “non essere”. Se pensare un qualcosa è pensarlo come esistente, ne consegue che il “non essere” non può mai essere pensato. Ma se il “non essere” si riferisce alla non esistenza di una certa qualità *in un certo spazio e tempo*, allora possiamo parlare del “non essere” senza essere obbligati a contemplare un’idea come ad un tempo esistente e non esistente. E questa è l’interpretazione della “non esistenza” – con la correlativa interpretazione dell’“esistenza” – alla quale Hume deve ricorrere, allo scopo di dare una qualche spiegazione della contraddizione. In altre parole, egli è obbligato a pensare la “contrarietà” come intercorrente tra proposizioni, non tra idee come tali. Egli può descriverla come “comportante somiglianza” perché queste proposizioni “somigliano”, nella misura in cui è la stessa qualità che esse affermano o negano, ad esistere in un certo luogo. I loro termini (o “variabili”) sono identici; sono le loro proprietà formali (le “costanti logiche”) quelle che differiscono.

L’oscurità della teoria della contrarietà di Hume deriva dal suo tentativo, nell’interesse di una logica nella quale gli unici collegamenti sono psicologici, di evitare questo contrasto tra il formale e il non formale, un contrasto che è implicito anche nella sua descrizione di esistenza e non esistenza come uniche “idee” che sono “in se stesse contrarie”. Si tratta di una maniera oscura di affermare che “X è Y” e “X non è Y” sono le sole proposizioni ad essere *formalmente* incompatibili; per riconoscere la loro incompatibilità non abbiamo bisogno di nessuna speciale conoscenza intorno a “X” o “Y”. “Tutti gli altri oggetti”, all’opposto, “quali il fuoco e l’acqua, il caldo ed il freddo, si scoprono esser contrari dall’esperienza, e

dalla contrarietà delle loro cause o effetti”. Questi “oggetti” sono gli “opposti” del *Fedone*; Hume sta suggerendo che la loro contrarietà consista [28] nel fatto causale che uno scaccia l’altro. Sapere che “X è igneo” e “Y è acqueo” sono incompatibili significa avere la conoscenza speciale, relativa a fuoco e acqua, che l’acqua spegne il fuoco. L’interpretazione causale di Hume delle proposizioni relative a “questioni di fatto” può sperare di comprendere questo tipo di contrarietà; le relazioni causali sono esprimibili in termini psicologici: è la contrarietà *formale* quella che lo costringe ad allontanarsi così brutalmente dai suoi presupposti generali. Più in generale, egli non può dar conto dell’affermazione e della negazione; queste non sono relazioni parallele a “più grande di” o “distante da”: ciascuna di queste relazioni ha bisogno di quelle (è oppure *non è* più grande di) ma esse stesse sono significanti in modo del tutto indipendente da tutte le relazioni di tal tipo; esse sono fondamentali in un senso che Hume, iniziando come egli fa dalle “percezioni” in quanto distinte dalle proposizioni, e intento com’è a distruggere ogni logica *formale*, non ha la benché minima speranza di spiegare.

Inoltre, il tentativo di ridurre “X è Y” a “X e Y si somigliano” è, in apparenza, una spiegazione piuttosto fuorviante del significato di proposizioni comunissime. Hume rende più plausibile la sua enfasi sulla somiglianza – un’enfasi importante per il suo schema associazionistico – scegliendo costantemente esempi matematici. Era già una concezione familiare che le proposizioni matematiche asseriscono la congruità totale o parziale dei loro termini – una concezione che Hume riformula, affermando che esse asseriscono la somiglianza numerica delle idee che le compongono. La geometria è imperfetta, perché non abbiamo alcun modo preciso di determinare quanti punti siano contenuti in una linea; dobbiamo accontentarci, in questo caso, della stretta somiglianza tra le linee o le figure che stiamo comparando (T, 45).<sup>62</sup> In algebra e in aritmetica le unità sono precise; in questo caso, la somiglianza appare nella forma dell’uguaglianza esatta.

Ma qualsiasi cosa si possa dire intorno alle proposizioni matematiche, Hume potrebbe difficilmente sostenere che una proposizione come “l’oro è giallo”, per esempio, abbia lo stesso significato di “la nostra idea di oro e la nostra idea di giallo si somigliano tra loro”; la pirite di ferro assomiglia all’oro, ma sarebbe un errore affermare che essa è oro: “somigliare a X” ed



“essere X” sono due nozioni affatto distinte. Allora in che modo proposizioni di questo tipo andranno inserite nella struttura delle [29] connessioni associative? La risposta deve essere che tali proposizioni sono modi di asserire contiguità spaziali e temporali – quello che Locke chiama “andare assieme” e Hume “situazioni nel tempo e nello spazio” (T, 73).<sup>63</sup> Questo era in realtà il risultato dell’analisi di Locke sulla conoscenza empirica, un fatto che è in qualche modo oscurato dal suo illecito riferimento, al di là delle idee, a sostanze ed a reali essenze. Nessun’altra analisi è possibile se tutta la nostra conoscenza consiste di percezioni; le proposizioni concernenti i fatti devono metterle in relazione entro sequenze e coesistenze temporali e spaziali. (Questo è il motivo per il quale l’elaborata discussione di Hume su spazio e tempo precede la sua analisi della conoscenza empirica.)

Ma Hume non si ferma a questo punto; si tratta soltanto di un gradino (e neppure delineato con chiarezza) per arrivare alla sua analisi della logica della comprensione. Egli desidera mostrare che le proposizioni che asseriscono un qualcosa in più rispetto alla situazione presente di un oggetto devono tutte basarsi sul ragionamento causale. Supponendo di accontentarci di enunciare che “questo X è vicino a quel Y”, nessun ragionamento è chiamato in causa; perché limitiamo il nostro giudizio a quanto si trova immediatamente di fronte ai nostri sensi. Ma non appena asseriamo che “ogni volta che X è, Y è” (tutti gli X sono Y), noi ci stiamo affidando ad una credenza nei riguardi di entità che non stiamo effettivamente osservando; ed ogni credenza di tal genere deve essere la conseguenza di un ragionamento causale. “Non c’è niente in un oggetto che ci possa persuadere”, egli dice, “ch’esso debba sempre esser *lontano* o *contiguo* a un altro, e quando con l’esperienza e con l’osservazione scopriamo che in ciò la loro relazione è invariabile, noi concludiamo sempre che c’è una *causa* segreta che così li separa o unisce” (T, 74).<sup>64</sup> E, come egli esprime l’argomento nell’*Enquiry*, “su questo [la relazione causale] sono fondati tutti i nostri ragionamenti intorno alle questioni di fatto o esistenza” (E, 76). Ogni “credenza”, ogni proposizione empirica eccetto quelle che sono gli oggetti della percezione diretta, o almeno ogni credenza *razionale* – su questo punto cruciale Hume oscilla – sorge da un’inferenza causale.

Tuttavia secondo Hume una causa è sempre una causa efficiente, una condizione antecedente. “Tutte le cause”, afferma esplicitamente, “sono

della stessa specie”, e “non c’è nessun fondamento a quella distinzione che qualche volta facciamo tra cause efficienti e cause *sine qua non*, o tra cause efficienti, formali, [30] materiali, esemplari, finali...” (T, 171).<sup>65</sup> A questo punto, una causa è ufficialmente definita come “un oggetto precedente e contiguo a un altro, e tale che tutti gli oggetti somiglianti al primo sono posti in relazioni simili di precedenza e contiguità con quegli oggetti che somigliano al secondo” (T, 170).<sup>66</sup> La contiguità spaziale in seguito tende a sparire, ma la priorità rimane; la definizione minimale di Hume è espressa nell’*Enquiry*: “un oggetto, seguito da un altro, e dove tutti gli oggetti simili al primo sono seguiti da oggetti simili al secondo” (E, 76).<sup>67</sup>

Si consideri ora il caso in cui A vada *sempre* assieme a B. Come, secondo questa definizione di “causa”, Hume può parlare intelligibilmente di contiguità universali di tal fatta come aventi una causa? Proprio perché la contiguità di A e B è universale, non c’è nulla di antecedente ad essa. Così, se, per prendere un esempio che Hume usa in una differente occasione, un certo gusto ed un certo odore sono costantemente contigui, è sicuramente privo di senso richiedere la causa efficiente di questa contiguità: una tale causa potrebbe esistere solamente se in un certo momento il gusto e l’odore non fossero assieme, nel qual caso potremmo chiedere che cosa li mette assieme. In modo simile, è privo di senso parlare, come fa Hume, della “causa dell’attrazione” (T, 13).<sup>68</sup> Nel senso da lui dato alla parola “causato”, è inintelligibile parlare dell’attrazione come “causata”; potrebbe avere una causa solamente se in un certo momento i corpi non si attraessero tra loro – nel qual caso le leggi dell’attrazione non sarebbero più universali.

Ciò che Hume sta cercando di fare è di sussumere ogni caso di spiegazione, ossia di “dare una ragione”, sotto il tema dell’inferenza causale. Egli si sente sicuro di poter mostrare che l’inferenza di questo tipo non si basa su alcun genere di relazione di implicazione, e, più positivamente, che non si fonda su un artificio mentale, la cui descrizione sarebbe compito della psicologia. Se quando diamo una ragione facciamo sempre uso di un’inferenza causale, la conseguenza sarà che il ragionamento è un processo descrivibile in termini interamente psicologici, non come la scoperta di implicazioni, ma come l’abitudine di pensare in certi modi. Ma Hume non ha successo nel mostrare che ogni inferenza è effettivamente causale.

Egli è costretto, ripetutamente, a indicare la presenza di relazioni di implicazione al di fuori del campo della matematica, e così ad ammettere che ci [31] siano connessioni necessarie tra proposizioni che non sono verità necessarie. Si prenda il caso delle “regole generali”, che giungono ad avere un ruolo sempre più importante nella filosofia di Hume. Egli cerca di sostenere che esse scaturiscono dalla nostra esperienza di una congiunzione costante, e che farne uso, perciò, significhi far uso dell’inferenza causale, benché in una maniera “obliqua”. Ma, qualsiasi sia l’origine di queste regole, resta il fatto che le inferenze per mezzo delle quali noi le applichiamo a casi particolari certamente non sono inferenze causali. Una delle più importanti tra queste regole generali è che “oggetti simili posti in simili circostanze produrranno sempre effetti simili”. Hume invoca questo principio per superare una difficoltà severa nella sua teoria dell’inferenza causale. Secondo la sua teoria generale, noi affermiamo che A è la causa di B quando la nostra esperienza della priorità costante di A rispetto a B ha prodotto in noi l’abitudine di aspettarci B quando incontriamo A. Ma egli si sente costretto ad ammettere che una singola esperienza di A come antecedente a B è a volte sufficiente; noi concludiamo immediatamente che A è la causa di B. “Ma questa difficoltà svanirà”, suggerisce, “appena si consideri che, per quanto si supponga d’aver fatto esperimento una volta sola d’un particolare effetto, tuttavia sono milioni i casi che ci convincono che oggetti simili posti in circostanze simili produrranno sempre effetti simili” (T, 105).<sup>69</sup> Saldamente stabilito questo principio, egli accorda un’uguale solidità “a qualsiasi opinione alla quale può essere *applicato*”; il caso particolare è “compreso” sotto il principio generale. Ma questa “applicazione”, questa “comprensione”, deve sicuramente essere un qualche tipo di ragionamento formalmente valido. Anche se, come sostiene Hume, le congiunzioni costanti di cui abbiamo esperienza possono generare in noi una credenza in un principio, in quanto distinto da una semplice abitudine di aspettazione, resta il fatto che nell’uso del principio ci affidiamo ad una implicazione formale. Noi siamo giunti a credere ad una questione di fatto – che A causa B – con l’aiuto di un principio generale, osservando che poiché il simile causa il simile, ciò che è come A causerà ciò che è come B; il principio certamente non *causa* il caso al quale è applicato. Tuttavia senza

l'aiuto di questa regola generale – e ce ne sono altre di non minore importanza – egli non può neppure aspirare a dare una spiegazione della genesi delle nostre credenze ordinarie. {32}

Questo difetto è ancora più cospicuo nella teoria di Hume sulla testimonianza. Solo l'inferenza causale, sostiene Hume, “ci informa di esistenze e di oggetti, che noi non vediamo o sentiamo” (T, 74);<sup>70</sup> essa soltanto può metterci in grado di inferire che qualcosa, che noi non abbiamo effettivamente percepito, è avvenuto, oppure avverrà. E questa per Hume è la grande importanza dell'inferenza causale, che cioè ci trasporta oltre il ristretto campo dell'immediata esperienza sensoria. Tuttavia Hume ha anche osservato che l'inferenza causale consiste semplicemente in questo: che avendo nel passato avuto esperienza di A come costantemente antecedente a B, siamo portati ad aspettarci B quando vi è l'esperienza di A. Da questa definizione T. H. Green conclude che “l'idea inferita può non essere nuova, ma deve, essa stessa, essere un'idea della memoria; e la questione, come una qualsiasi conoscenza di una persona arrivi ad estendersi oltre il campo della sua memoria, rimane senza risposta”.<sup>71</sup> Altri commentatori sono più ben disposti. Hendel, per esempio, dice che “nessuna inferenza è puro ricordo... è essenzialmente la concezione di qualche oggetto *simile* a quello presente a noi ora... l'inferenza è immaginativa”.<sup>72</sup> Ma Green chiaramente ha ragione: possiamo essere portati ad aspettarci solo quello di cui abbiamo in precedenza avuto esperienza; se ci allontaniamo da quella esperienza – nella misura in cui è possibile farlo – noi non stiamo inferendo, ma ci abbandoniamo ad un volo di fantasia. Tali fantasie non fanno parte del “mondo reale”, non fanno parte di ciò che Hume chiama “il sistema del giudizio” (T, 108).<sup>73</sup> Anche secondo la più favorevole interpretazione, dal punto di vista presente, il massimo che l'esperienza può insegnarci ad aspettare è che capiterà qualcosa di *molto simile* a quel che abbiamo in precedenza sperimentato; non può mai indurci ad inferire l'esistenza di un'entità genuinamente nuova.

Come potrebbe Hume immaginare altrimenti? E solamente perché la “testimonianza” è illecitamente sussunta sotto il tema dell'inferenza “causale”, come diviene chiaro in modo particolare nel decimo capitolo dell'*Enquiry, Of Miracles*. L'argomento di quel capitolo, deve essere ricor-

dato, nelle intenzioni originarie doveva far parte del *Treatise*; e senza di esso il *Treatise* appare incompleto. Quando consideriamo il ragionamento di quel libro nella sua forma presente, sembra piuttosto ridicolo per Hume scrivere che “per mezzo suo [dell’inferenza causale] mi raffiguro l’Universo nell’immaginazione e fisso la mia attenzione [33] in ogni parte di esso che mi piaccia. Mi faccio un’idea di Roma, che non ho mai vista, ma di cui l’idea è connessa con impressioni che ricordo aver ricevute dalla conversazione e dai libri di viaggiatori” (T, 108).<sup>74</sup> Naturalmente noi obiettiamo che la nostra esperienza non rivela nessuna congiunzione costante tra le impressioni dei libri e le impressioni di Roma. *Of Miracles* almeno tenta di rispondere a quest’obiezione. “La nostra sicurezza circa qualche argomento di questo genere non è derivata da altro principio che dalla nostra osservazione della veracità della testimonianza umana e della usuale conformità dei fatti ai resoconti di testimoni. Essendo massima generale che gli oggetti non hanno alcuna connessione fra loro che sia da scoprire e che tutte le inferenze che possiamo trarre dall’uno all’altro si fondano soltanto sull’esperienza della loro congiunzione costante e regolare; è evidente che non possiamo fare un’eccezione a questa massima in favore della testimonianza umana la cui connessione con qualche fatto sembra, per se stessa, tanto poco necessaria quanto qualsiasi altra” (E, 111).<sup>75</sup>

Vi sono tuttavia dei sintomi di inquietudine. “Questa specie di ragionamento, forse, qualcuno può negare che si fondi sulla relazione di causa ed effetto”. La replica è immediata – “io non starò a discutere su una parola” – ed a questo punto segue l’argomento che abbiamo sopra citato. “Non discutere su una parola” – neppure quando, come il termine “causa”, essa sia stata così accuratamente e così spesso definita tanto nel *Treatise* che nell’*Enquiry*! Non sono le “parole” ad essere in questione; il tema reale è se ogni inferenza si adatti entro il modello che Hume ha definito. L’argomento della testimonianza procede così: “Un testimone W asserisce  $p$ ,  $\neg p$  è vero”. Come Hume sottolinea, quest’inferenza si basa sulla “regola generale” che qualsiasi cosa sia asserita da testimoni del tipo T (al quale appartiene W) è sempre vera. E senza alcun dubbio, come egli afferma, questa regola deriva dall’“esperienza”. Ma sebbene a volte accada che noi prima abbiamo esperienza di un evento e poi, in seguito, sentiamo un reso-

conto veritiero di esso, in molti altri casi ci imbattiamo prima nella testimonianza e solo più tardi nell'evento. E molto spesso abbiamo esperienza della testimonianza ma non dell'evento, oppure di un evento senza alcuna testimonianza. Secondo la teoria di Hume sulla causalità, allora, è impossibile considerare l'evento come la causa della testimonianza oppure la testimonianza come la causa dell'evento; la sequenza di impressioni è di un tipo [34] fortemente irregolare. Inoltre, anche se la "regola generale" potesse essere derivata causalmente, rimane il fatto che l'inferenza dalla regola ad un caso particolare – da "testimoni del tipo T sono affidabili" a "W è affidabile" – certamente non è un'inferenza causale; ed indica la presenza di un'implicazione formale.

In sintesi, Hume non riesce a mostrare che il ragionamento formale può essere ristretto al caso speciale della matematica, o che ogni ragionamento deduttivo nelle scienze empiriche può essere ridotto ad inferenza causale non implicante. I suoi errori sono istruttivi. Egli non fu l'ultimo a credere che, a meno che le premesse in un argomento non siano "verità necessarie", l'argomento stesso debba necessariamente essere non deduttivo. E neppure fu l'ultimo a porre un accento così esagerato sull'importanza della causalità efficiente nelle scienze empiriche. La sua spiegazione della testimonianza è ovviamente inadeguata; ma questo è solo un'illustrazione particolare di una debolezza più generale. Egli non può con compatibilità sostenere che ogni credenza razionalmente tenuta derivi dalla nostra esperienza di congiunzioni causali. L'esperienza arriva a significare "congiunzione costante" senza alcun riferimento al fattore specificamente causale della priorità. Tuttavia la sua dottrina ufficiale rimane ancora che la congiunzione *causale* debba necessariamente essere la fonte di ogni inferenza empirica.

Perché è così ansioso di insistere su questo punto? Una delle principali ragioni è che inferenze come "Tutti gli X sono Y, questo è X e perciò questo è Y" non possono essere plausibilmente ridotte ad un artificio mentale, ossia essere supposte consistere in una mera abitudine di aspettazione. Le inferenze della forma "X è stato, e perciò Y sarà" possono essere interpretate con molta più plausibilità in tale modo. E a meno che le inferenze non siano null'altro che abitudini della mente, la dottrina della priorità

della mente è minacciata; ci saranno interconnessioni oggettive, delle quali l'Uomo non è la misura.

Non c'era neppure qualcosa di rivoluzionario, nulla che provocasse resistenza, in questa enfasi sulla causalità. La cosa sembrava conseguire, abbastanza naturalmente, dagli argomenti dei suoi predecessori empiristi. Egli non doveva costruirla *ab initio* per la sua scienza dell'uomo; la trovò (sostanzialmente) già in esistenza. Gli Empiristi erano già stati inclini a credere che la scienza sia la scoperta di connessioni causali; per scegliere un solo caso, quella era stata la concezione di Hobbes. "La filosofia", dice Hobbes, "è quella [35] conoscenza degli effetti e delle apparenze, che acquisiamo per mezzo di un ragionamento valido dalla conoscenza che abbiamo, in primo luogo, delle loro cause o generazione; ed anche di tali cause e generazioni, come può aversi dal conoscere in primo luogo i loro effetti".<sup>76</sup> Hobbes, è importante notarlo, pensava che "il fine della conoscenza è il potere"; e Hume scrive, in una vena simile, che "l'unica utilità immediata di tutte le scienze, è di insegnarci come controllare e regolare eventi futuri per mezzo delle loro cause" (E, 76).<sup>77</sup> Per prima cosa si presume che la scienza cerchi di controllare, e poi si conclude che, poiché possiamo controllare solamente il futuro, la scienza debba essere un metodo di predizione; ci fornisce un sostituto razionale della divinazione. È la praticità degli empiristi, suggerisco io, che li ha portati ad esagerare a tal punto l'importanza della causalità per la scienza.

Inoltre, quest'enfasi sulla causalità si accorda con il particolarismo atomistico che Locke e Berkeley lasciarono in eredità a Hume. Una causa è una certa percezione; un effetto è una percezione del tutto diversa; le percezioni possono essere connesse causalmente, così Hume doveva pensare, pur continuando a rimanere "sciolte e separate", nel senso che ciascuna *potrebbe* essere differente senza che l'altra lo sia. Una causa è un evento particolare, che accade qui e ora, o là e allora; l'enfasi sta dove Hume voleva che fosse, nella particolarità della nostra esperienza. Se, d'altra parte, le scienze mettono in relazione tra loro proposizioni, già esiste connessione entro la proposizione; se essa fosse differente, anche le proposizioni qualsiasi che la implicano dovrebbero necessariamente essere differenti; e almeno il predicato in ogni proposizione è, ovviamente, un termine generale.

La scienza, per Hume, *impone* connessioni; essa non le *scopre* (con l'eccezione dell'ordine spaziale e temporale, che Hume descrive come una congiunzione, in quanto distinta da una connessione); questa sarà la fonte del suo scetticismo e giustificherà la sua enfasi sulla scienza dell'uomo. E questa, soprattutto, è la dottrina che la sua analisi della causalità è diretta ad illustrare.

Per rivolgersi ora a quell'analisi: Hume deve per prima cosa mostrare che l'implicazione (intesa come "dimostrazione") non svolge alcun ruolo nel ragionamento causale. In primo luogo, la causa non *implica* l'effetto. La visione che egli rigetta è stata chiaramente formulata da G. F. Stout: "Una causa è una ragione tale da far sì che, se noi avessimo una [36] conoscenza sufficientemente comprensiva di ciò che realmente accade, vedremmo come e perché l'effetto consegue dalla causa con necessità logica".<sup>78</sup> Per quanto "comprensiva" possa essere la nostra conoscenza delle cause, dice Hume, non potremo mai osservare alcuna necessità nella relazione tra causa ed effetto. A volte, certamente, egli parla come i lockiani; si accontenta di insistere che "le cause ultime ci sono sconosciute", che "i filosofi ragionevoli e modesti non hanno mai preteso di stabilire la causa ultima di qualche operazione della natura, o di mostrare distintamente l'azione del potere che produce qualche singolo effetto dell'universo" (E, 30).<sup>79</sup> La sua principale preoccupazione è di mostrare che l'esperienza non ci rivela nessuna connessione necessaria tra causa ed effetto; se a qualcuno piace credere che tali connessioni necessarie non di meno esistono, al di là del campo di ogni possibile esperienza, Hume lascerà che si abbandoni alla sua fantasia.

Una teoria generale della necessità è presupposta: se A è necessariamente connesso con B, allora, dalla nostra conoscenza di A soltanto, dovremmo essere capaci di dedurre l'esistenza di B. E questo non possiamo farlo. "Non esiste nessun oggetto che implichi l'esistenza di un qualsiasi altro" (T, 86);<sup>80</sup> "Presentiamo un oggetto ad una persona di capacità ed abilità razionali forti quanto si voglia; se quell'oggetto le è del tutto nuovo, essa non riuscirà, coll'esame più accurato delle qualità sensibili di esso, a scoprire qualcuna delle sue cause o dei suoi effetti" (E, 27).<sup>81</sup> A volte l'argomento è formulato alla maniera di un razionalista. Se le cause implicano i loro effetti, allora l'inferenza causale "equivarrebbe alla conoscenza, ed implicherebbe l'assoluta contraddizione ed impossibilità di concepire



un qualcosa di differente". "Ma", egli continua, "poiché tutte le idee distinte sono separabili, è evidente che non ci può essere nessuna impossibilità di quel tipo" (T, 87).<sup>82</sup> È sempre concepibile che X produca Z piuttosto che Y; per cui X non implica Y. Il criterio di concepibilità, tuttavia, non è essenziale per il suo argomento: è sufficiente richiamarsi all'esperienza. Stabilito che questo è X, nessuna indagine scientifica potrebbe mostrarci, prima dell'esperienza, che esso produrrà Y; per scoprire i suoi effetti, dobbiamo osservare X in azione. [37]

Se la relazione causale non è implicazione, come dev'essere caratterizzata? Quando guardiamo ad una singola relazione causale, dice Hume, non osserviamo niente più di questo: che la causa è precedente e contigua all'effetto. Ma, egli continua, noi non descriviamo una cosa come la causa di un'altra semplicemente perché la prima è *in una certa occasione* contigua e precedente alla seconda; noi richiediamo che esse siano *costantemente* congiunte. La congiunzione costante sistema la questione. "Ricordiamo di aver visto quella specie di oggetto che chiamiamo fiamma, e di aver sentito quella specie di sensazione che chiamiamo calore. Noi ricordiamo parimenti il loro costante congiungimento in tutti i casi passati. Senza tante cerimonie chiamiamo la prima *causa* e il secondo *effetto*, e inferiamo l'esistenza di questo dall'esistenza di quella" (T, 87).<sup>83</sup> Il problema ora è di scoprire la ragione di quell'inferenza. La nostra esperienza è che A e B erano costantemente congiunti in passato; come questo ci autorizza a concludere che quel A che noi stiamo *ora* sperimentando sarà seguito da un B che non abbiamo precedentemente mai sperimentato?

Ovviamente, non possiamo ritenere che, poiché A è *stato sempre* congiunto con B, esso perciò *debba sempre essere* così congiunto. Per lo meno noi possiamo così argomentare, ed effettivamente così argomentiamo, ma l'inferenza, secondo la concezione di Hume, non è "una catena di ragionamento", non è dimostrativa. "Concederò, se vi piace, che l'una proposizione può venire giustamente inferita dall'altra; io so, di fatto, che viene sempre inferita. Ma se voi insistete che l'inferenza è fatta di una catena di ragionamento, vi prego di mostrare questo ragionamento" (E, 34).<sup>84</sup> La congiunzione passata non implica immediatamente la congiunzione futura; il ragionamento dal passato al futuro, se vorrà essere formalmente valido, dovrà far uso di qualche

principio che connetta i casi passati con i futuri. Un tale principio è suggerito nel *Treatise*: “i casi dei quali non abbiamo avuto nessun’esperienza debbono somigliare a quelli dei quali l’abbiamo avuta”, ossia, come lo esprime anche, “il corso della natura continua uniformemente sempre lo stesso” (T, 89).<sup>85</sup> Se il ragionamento causale è dimostrativo, allora, arguisce Hume, l’opposto di questo principio di uniformità deve essere inconcepibile. Ma “noi possiamo facilmente concepire un mutamento nel corso della natura”; per cui l’argomento non è una dimostrazione. E neppure possiamo, senza un circolo vizioso, asserire che il ragionamento sia almeno “probabile”, perché a meno di non conoscere per via indipendente la validità del ragionamento causale, [38] non possiamo distinguere il “ragionamento probabile”, basato com’è sull’inferenza causale, dalla semplice vana speculazione.

L’argomento di Hume su questo punto è in qualche modo strano. Poiché sebbene noi possiamo concepire un cambiamento nel corso della natura, se questo significa solamente che possiamo pensare di una particolare cosa che essa si comporti in un modo nel quale ora non si comporta, certamente non possiamo concepire un mutamento di carattere tale che *casi* futuri in nessun modo somiglino a *casi* passati. In queste circostanze, essi non sarebbero “casi”. Qui, come altrove, il vago riferimento alla somiglianza oscura i temi logici. Il principio di cui avremmo bisogno non è che i casi futuri debbano avere qualche somiglianza con i casi passati (che è una tautologia), ma che se una cosa si è comportata in un certo modo in passato, debba sempre comportarsi in quello stesso modo in futuro; e questo principio non è soltanto indimostrabile, ma di fatto falso.

Non esiste, infatti, alcun modo possibile di “giustificare” un’inferenza da “X è *a volte* congiunto con Y” a “X è *sempre* congiunto con Y”, se “giustificare” significa trovare una proposizione tale che col suo aiuto la seconda di queste proposizioni conseguirebbe dalla prima. Se allora “costantemente congiunto nella nostra esperienza” significa semplicemente “congiunto in alcuni casi, cioè quelli di cui ci è accaduto di aver avuto esperienza”, l’argomento di Hume è irrefutabile; noi non siamo mai “giustificati” (nel suo senso logico) nell’asserire che A è invariabilmente congiunto con B.

Ma possiamo procedere più in là di questo: secondo le assunzioni generali di Hume, noi non siamo neppure autorizzati ad affermare che A sia stato

costantemente congiunto con B nella nostra esperienza; e se siamo autorizzati a sostenere questo, siamo ugualmente autorizzati ad affermare che esso sia *sempre* congiunto con B. Nel caso che sia realmente vero, come a volte asserisce Hume, che noi sperimentiamo la specie A congiunta con la specie B, allora la nostra esperienza fin dal principio è del genere A di cose congiunto col genere B di cose, e la distinzione dei casi in “passati” e “futuri” è del tutto irrilevante.

Noi possiamo osservare direttamente che una cosa A è una cosa B; non abbiamo bisogno di alcuna “congiunzione costante” per assicurarci che le nostre proposizioni universali sono vere; e il nostro timore del futuro non sarà più grande del nostro timore del presente. Saremo ben consapevoli che le nostre osservazioni possono essere erranee. Forse salterà fuori [39] che solo un certo tipo di cosa A sia una cosa B. Ma ugualmente potremmo essere in errore nel supporre che quel che ora ci sta davanti sia una cosa A. Le cose si comportano in maniere inaspettate, non solo nel futuro ma *ora*. Non è più difficile esser sicuri che tutti gli uomini sono mortali di quanto non lo sia esser sicuri che Jones è morto. Il problema di Hume sarebbe allora trasformato; la congiunzione costante perderebbe l'importanza che egli le attribuisce, ed il suo problema sarebbe convertito in uno più generale – come possiamo sapere che qualunque proposizione empirica sia vera? – un problema che, proprio perché così generalizzato, appare molto meno allarmante del classico problema dell'induzione.

I riferimenti di Hume alla nostra esperienza delle specie, tuttavia, potrebbero essere attribuiti al suo parlare come la gente comune; la sua visione generale è certamente che la nostra esperienza è di particolari. Però chiaramente egli non può asserire che la nostra esperienza sia di casi *puramente* specifici. Perché allora la congiunzione costante svanirebbe. La nostra esperienza sarebbe di un *questo così con quello*. Ciascuna congiunzione sarebbe unica quanto gli eventi che congiunge.

Nelle sue definizioni ufficiali della causalità, perciò, Hume scrive come un nominalista, non della ripetizione dei casi né della congiunzione delle specie, ma della congiunzione di “oggetti simili”, collegati ad altri oggetti presenti dalla contiguità, e ad oggetti passati dalla somiglianza.

Ma se la “somiglianza” significa “appartenenza alla stessa specie”, o “avere proprietà in comune”, allora ci ritroviamo al punto dov'eravamo; la

nostra esperienza è di connessioni generali. Se, d'altro lato, significa "avere qualità piuttosto simili tra loro", allora (anche se questa analisi è intelligibile) non c'è nessuna congiunzione costante da provocare in noi un'abitudine di aspettazione. Ci saranno sequenze, A-B, C-D, E-F, in cui A, C, E sono piuttosto simili, ma il capitare di un G pure piuttosto simile ad A, C, E non può farci avere un'idea vivida di B piuttosto che di D o F; e non c'è alcun modo nel quale potrebbe indurci ad anticipare la percezione H del tutto distinta. Se la congiunzione intende formare abitudini, essa deve essere realmente *costante*; ma se è costante, allora noi non abbiamo esperienza di eventi unici: la nostra esperienza, fin dall'origine, deve essere di generi di cose. (Naturalmente, non ne consegue che noi *ricorderemo* sempre che esse sono di questo o di quel genere; [40] la nostra reazione sarà spesso abituale, come Hume suggerisce. C'è un'ambiguità in "la nostra esperienza è di generi di cose" che può facilmente condurci fuori strada facendoci interpretare tutte le reazioni abituali come la scoperta di proposizioni universali – ogni "saper come" come un "saper che" – un errore che è l'opposto di quello di Hume.)

Che noi siamo direttamente consapevoli della generalità, è una possibilità che Hume non contempla mai, non sorprendentemente, considerando l'unanimità dei suoi contemporanei. Come Berkeley aveva espresso l'argomento: "È una massima universale che tutto ciò che esiste è particolare".<sup>86</sup> E "particolare" deve qui essere interpretato in un senso che, attraverso un specie di "cattivo intellettualismo", impedisce alle cose di essere anche universali. Se, nella succinta frase di Hobbes, "l'esperienza non giunge a nessuna conclusione universale", se tutto quello che mai possiamo imparare dall'esperienza è che X è *qualche volta* Y, allora Hume ha proprio ragione nel concludere che nessun "principio" potrebbe mai costruire un ponte sull'abisso tra le proposizioni particolari che l'esperienza ci dona e le proposizioni universali che non di meno crediamo esser vere. Ma, nei fatti, se prendiamo seriamente la dottrina che l'esperienza non conosce nulla della generalità, allora è ugualmente impossibile tanto osservare che X è ora Y, o è qualche volta Y, o sempre è stato Y, quanto che esso sarà sempre Y; la generalità di X e Y è una questione di esperienza non più, o non meno, dell'universalità della loro connessione.<sup>87</sup> (La notoria inadeguatezza della

teoria di Hume sulle idee astratte – e di quella di Berkeley – deriva da questa stessa difficoltà.) Sotto questo riguardo, il problema fu enunciato in maniera fuorviante per i successori di Hume; come se non ci fosse nessuna difficoltà nel nostro sapere che Socrate è morto, ma vi fosse un problema se volessimo asserire che tutti gli uomini sono mortali.

Hume è ora soddisfatto. Ha reso il suo punto fondamentale: una causa non implica il suo effetto direttamente, e non c'è nessun principio generale con l'aiuto del quale possiamo dedurre dalla nostra esperienza che una cosa sia la causa di un'altra. Se ci è chiesto perché ci [41] appaia evidente che A sia la causa di B, l'unica possibile risposta, egli considera, è che A e B sono stati costantemente congiunti nel passato, e questo non basta per *provare* che essi siano invariabilmente associati tra loro. Poiché ogni inferenza empirica è causale, la conseguenza è che, al di fuori del dominio della matematica, non c'è mai nessuna connessione formale tra ciò che noi descriviamo come “la nostra evidenza” e le nostre conclusioni. Rimane ancora da considerare il problema di come, se non formalmente, evidenza e conclusioni siano in relazione. E la risposta di Hume, naturalmente, è che la loro connessione consiste nel fatto che noi non possiamo evitare – la necessità essendo psicologica, non logica – in certe circostanze di avere certe aspettative. Se ci è chiesto di giustificare le inferenze causali, tutto ciò che possiamo fare è descrivere come gli uomini effettivamente pensano.

Allo stesso tempo, Hume non è del tutto contento di questa conclusione. Vi è, su questo punto, una tensione interna nel *Treatise*. Nei suoi momenti di scetticismo, Hume insiste sull'irrazionalità dell'inferenza causale; noi possiamo discutere le origini psicologiche delle nostre inferenze, ma non possiamo andare più in là: “tutti i nostri ragionamenti riguardo alle cause e agli effetti derivano dall'abitudine, e la credenza è propriamente più un atto sensitivo che un atto cogitativo della nostra natura” (T, 183).<sup>88</sup> Ma questa tendenza del suo pensiero, per quanto congeniale possa essere come bastone per colpire i fisici, minaccia l'intera concezione di una scienza basata sull'esperienza; essa dà enfasi all'uomo, al costo di rendere impossibile una scienza dell'uomo; essa distrugge la metodologia positiva del *Treatise*. La metodologia non è logica; è dunque capriccio?

NOTA. Alcuni critici hanno trovato difficile credere che Hume realmente intendesse che il ragionamento sillogistico, in quanto distinto dalla dimostrazione, fosse ristretto alla matematica. Ho cercato di definire lo sfondo favorevole a questa opinione in "Descartes, the British Empiricists and Formal Logic" (*Phil. Rev.*, Vol. LXII, n. 4, ottobre 1953, pp. 545-53). Il punto cruciale è che la logica deve apparire come parte della "scienza della natura umana". Naturalmente, i temi non erano chiari quando Hume scriveva; parlare di lui come di uno che "riduce la psicologia alla logica", è ingannevole, nel senso che non erano state ancora compiutamente elaborate né la psicologia né una logica interamente non psicologista. Ma è naturale esprimere l'argomento maggiore di Hume in questi termini: poiché esso sostiene che non esiste (al di fuori della matematica) una cosa come la validità formale; che la logica è una teoria delle circostanze in cui noi traiamo certe conclusioni; che ciò di cui essa si occupa sono i modi in cui le nostre menti si muovono da un'idea all'altra. Sui due sensi di "somi-glianza", io sono ora incline a pensare che i problemi di Hume possano essere connessi con la difficoltà di distinguere tra "categorie" e "classi". (Si veda l'ultimo capitolo del mio *Philosophical Reasoning*, 1961.)



CAPITOLO III

**IL METODOLOGO**





Cartesio si accinse a “ricostruire in un modo nuovo partendo dai fondamenti”, allo scopo di stabilire “una struttura solida e permanente nelle scienze”; Bacone intendeva “rimettere alla prova la cosa tutta intera secondo un piano migliore, e cominciare una totale ricostruzione delle scienze, delle arti, e di tutta la conoscenza umana, innalzata sui fondamenti appropriati”.<sup>89</sup> In Hume, queste formule del diciassettesimo secolo permangono; egli ci annuncia che si propone di edificare “un sistema di tutte le scienze costruito su di una base quasi del tutto nuova, e la sola su cui possano poggiare con sicurezza” (T, xx).<sup>90</sup> Ed egli adotta l’assunzione, comune a Bacone e a Cartesio, che “un nuovo fondamento” consisterà in un nuovo metodo scientifico. Lo schema di Hume per tale ricostruzione, tuttavia, è molto diverso da quello dei suoi predecessori.

La “sicurezza” che Bacone e Cartesio cercavano era una sicurezza assoluta; il metodo cartesiano consiste di “regole certe e semplici, tali che, se un uomo le osserva accuratamente, non considererà mai come vero quello che è falso”.<sup>91</sup> Con il loro aiuto, pensava Cartesio, la scienza poteva essere costruita in modo tale da consistere “nella sua interezza” in “cognizione vera ed evidente”.<sup>92</sup> Hume rigetta tali aspirazioni in quanto chimeriche: solamente la matematica pura, secondo la sua opinione, può raggiungere la certezza assoluta; nessun metodo può proteggere del tutto lo scienziato empirico dall’errore. Se lo scienziato si accontentasse di contemplare le proprie percezioni, allora, certamente, potrebbe rimanere sicuro, ma allo stesso tempo non avrebbe, in tal caso, alcun bisogno di un metodo. Lo scienziato ha bisogno del metodo per andare oltre le percezioni che sono un dato immediato; e non appena egli compie questo passo la sicurezza è sfuggita alla sua presa.

Quando Hume proclama che il suo metodo è “il solo su cui [le scienze] possano poggiare con sicurezza”, egli deliberatamente sta facendo sorgere delle aspettative, allo scopo di mostrare con maggior efficacia che esse non possono essere realizzate. Il massimo che il suo metodo [43] può offrirci è la sicurezza contro le “finzioni” – o, più precisamente, contro le finzioni *cattive* della metafisica e della superstizione, in quanto distinte dalle finzioni innocue, e persino positive, che sono essenziali per condurre la vita. Ed il metodo che così ci protegge non è assiomatico nella struttura, ma

sperimentale; si fonda sull'esperienza, non su proposizioni immediatamente evidenti.

Un tale metodo era stato già delineato da Sir Isaac Newton, nelle sue *Rules of Reasoning in Philosophy*.<sup>93</sup> Hume era disposto ad accettare l'opinione prevalente che "il nobile Bacone" fosse "il padre della fisica sperimentale" (A, 7);<sup>94</sup> resta il fatto che fu Newton, piuttosto che Bacone, il maestro di Hume.<sup>95</sup> Nella sua *History of England* (capitolo 71) egli descrive Newton come "il più grande e raro genio che mai sia sorto per l'ornamento e l'istruzione della specie umana"; come abbiamo già visto, l'ambizione di Hume era di essere il Newton delle scienze morali. E questo sotto due aspetti: in primo luogo, elaborando un'audace teoria generale della mente – il suo associazionismo – comparabile alla teoria dell'attrazione di Newton, e secondariamente, ed è quanto rappresenta il nostro interesse più immediato, estendendo il metodo newtoniano alle scienze morali. Molte caratteristiche della metodologia di Hume che suscitano perplessità, ne causano di meno quando le inseriamo nel contesto delle regole newtoniane.

Una di queste regole, la terza, è da Hume definita come "la principale regola newtoniana del pensiero filosofico". Essa procede nel modo seguente: "Le qualità dei corpi che non possono essere aumentate e diminuite, e quelle che appartengono a tutti i corpi sui quali è possibile impiantare esperimenti, devono essere ritenute qualità di tutti i corpi". Newton continua ampliando la regola così: "Infatti, le qualità dei corpi non si conoscono altrimenti che per mezzo di esperimenti, e perciò devono essere giudicate generali tutte quelle che, in generale, concordano con gli esperimenti: e quelle che non possono essere diminuite non possono essere nemmeno sottratte. Certamente, contro il progresso continuo degli esperimenti non devono essere inventati sconsideratamente dei sogni, né ci si deve [44] allontanare dall'analogia della Natura, dato che essa suole essere semplice e sempre conforme a sé".<sup>96</sup>

Si è a prima vista un po' sorpresi di scoprire che Hume ponga tanta enfasi su questa regola newtoniana; Hume, nei testi classici, è a tal punto estremo nemico della generalizzazione che non ci si aspetta da lui l'accentuazione del principio di economia. Tuttavia la sua fedeltà ad esso è indiscutibile. "È", egli dice, "del tutto conforme alle regole della filosofia, e

perfino a quelle della ragione comune che, quando si è trovato che un principio esplica grande forza ed energia in un determinato caso, gli si attribuiscono eguale forza ed energia in tutti i casi simili” (E, 204).<sup>97</sup> La “semplicità” della sua spiegazione delle origini dell’orgoglio è, egli considera, un potente argomento in favore di essa (T, 282); riferendosi alla stessa regola egli sostiene la visione che considerazioni di utilità abbiano un ruolo in tutti i nostri giudizi morali (E, 204); egli regolarmente si richiama, nell’interesse del suo associazionismo, alle virtù della generalizzazione, come faceva Newton nell’interesse della teoria dell’attrazione.<sup>98</sup>

Il contrasto tra Hume e Berkeley, su questo punto, è istruttivo. Berkeley scrive: “Alcuni sono pronti a dichiarare universale la gravitazione o attrazione mutua, a causa del fatto che essa si manifesta in molti casi”. Secondo Berkeley, è una delle debolezze maggiori della scienza newtoniana il fatto che essa incoraggi troppo “quella bramosia della mente, per la quale questa è portata ad estendere la sua conoscenza ai teoremi generali”. Noi dovremmo accontentarci di riconoscere che Dio agisce certe volte in un modo, e certe altre in un modo diverso, “proprio come Egli giudica conveniente”.<sup>99</sup> Berkeley è sinceramente sospettoso verso la generalizzazione scientifica; Hume è intento ad incoraggiare la generalizzazione quanto Berkeley a limitarne l’uso. Tuttavia allo stesso tempo Hume insiste sulla nostra incapacità di dimostrare sia che la Natura risulti effettivamente “conforme a sé”, sia che, in qualsiasi caso particolare, noi siamo giustificati, nel senso dimostrativo della parola, nel generalizzare. Il problema metodologico, allora, è di scoprire una giustificazione di tipo non dimostrativo, delle generalizzazioni scientifiche. [45]

Nei suoi commenti sulla sua terza regola, Newton aveva già suggerito una risposta a questo problema: le generalizzazioni scientifiche sono giustificate in un senso nel quale non lo sono le speculazioni metafisiche, proprio perché, come si esprime Newton, le generalizzazioni scientifiche “si accordano universalmente con l’esperienza”. L’importanza di questa dottrina è rivelata più chiaramente nella sua quarta regola: “Nella filosofia sperimentale, le proposizioni ricavate per induzione dai fenomeni, devono, nonostante le ipotesi contrarie, essere considerate vere o rigorosamente o quanto più possibile, finché non intervengano altri fenomeni, mediante i

quali o sono rese più esatte o vengono assoggettate ad eccezioni. Questo deve essere fatto affinché l'argomento dell'induzione non sia eliminato mediante ipotesi".<sup>100</sup> L'"accordo con l'esperienza", allora, consiste nella "induzione dai fenomeni"; l'induzione è il metodo per giustificare le generalizzazioni scientifiche. Nell'*Opticks*, Newton descrive questo metodo induttivo come il metodo dell'analisi. "Questa analisi", egli dice, "consiste nel compiere esperimenti ed osservazioni, e nel trarre conclusioni generali da quelli per induzione, e non ammettere obiezioni contro le conclusioni che non siano ricavate da esperimenti o da altre verità certe. Poiché le ipotesi non sono da tenere in conto nella filosofia sperimentale".<sup>101</sup>

Hume ovviamente ha in mente questo passaggio quando, nell'*Abstract*, descrive i metodi dell'"autore del *Treatise*", che, dice, "promette di non trarre conclusioni se non è autorizzato dall'esperienza", e che "parla con disprezzo delle ipotesi" (A, 6).<sup>102</sup> Tuttavia, in apparenza, questa è una descrizione piuttosto inaccurata dell'effettivo procedimento di Hume nel *Treatise*. Infatti, egli in esso fa libero uso di ipotesi (sotto tale nome) – persino, ed anzi specialmente, in quella sezione del *Treatise* che è newtoniana al massimo: il Libro II, *Of the Passions*. Egli deliberatamente impiega frasi come le seguenti: "Per illustrare quest'ipotesi..." (T, 289); "la quale analogia si deve concedere possa servire da prova non disprezzabile per entrambe le ipotesi..." (T, 290);<sup>103</sup> "si troverà che questi fenomeni sono delle prove convincenti della nostra ipotesi..." (T, 345).<sup>104</sup> Espressioni singolari, queste, in bocca ad un uomo che "parla con disprezzo delle ipotesi"! [46]

Se davvero prendiamo alla lettera quel che Newton dice intorno alle "ipotesi", allora Hume non potrebbe aver condannato le ipotesi senza rigettare la totalità della scienza empirica. Newton scriveva: "Qualsiasi cosa non sia dedotta dai fenomeni, deve esser chiamata un'ipotesi".<sup>105</sup> Ed è, naturalmente, il punto cruciale nella logica di Hume che nessuna generalizzazione empirica può essere "dedotta dai fenomeni". Nella misura in cui la teoria di Newton sulla "induzione analitica" era un tentativo di mostrare che le proposizioni scientifiche empiriche (distinte dalle "ipotesi") erano effettivamente implicate dai fenomeni – una dottrina che sta dietro alla descrizione regolare, da parte di Newton, di tali proposizioni come "con-

clusioni” – si trattava precisamente del tipo di opinione che Hume si era impegnato a distruggere.

Ma Newton si era scosso via di dosso, in parte, il concetto baconiano di induzione. Bacone non dubitava che l'induzione equivallesse alla dimostrazione. “Ciò di cui le scienze hanno bisogno”, scriveva, “è una forma di induzione che deve analizzare l'esperienza e farla a pezzi, e per mezzo di un adeguato processo di esclusione e rigetto condurla ad una conclusione inevitabile”.<sup>106</sup> Nonostante Newton descriva così spesso l'induzione come “deduzione dai fenomeni”, egli non condivideva la completa confidenza di Bacone nel metodo induttivo. A volte, egli si esprime in un modo molto simile a quello di Hume: “Sebbene l'inferire da esperimenti e osservazioni, per mezzo dell'induzione, non sia una dimostrazione di conclusioni generali, tuttavia è il miglior modo di argomentare che la natura delle cose consenta”.<sup>107</sup> Se “deduzione” non significa nient'altro che “inferenza da”, allora Hume sarebbe d'accordo che il “miglior metodo di argomentare” sia la deduzione dall'esperienza, sebbene egli insisterebbe che l'esperienza non *implica* effettivamente le conclusioni che sono da essa derivate. E se una “ipotesi” non significa nient'altro che una proposizione la quale sia suggerita dall'esperienza ed in essa testata, allora né Hume né Newton – se teniamo in debito conto il fatto che Newton è emancipato soltanto a metà dal Baconismo – desidererebbero espellere le ipotesi dalla scienza.

Perché allora Newton afferma che “le ipotesi non sono da [47] tenere in conto nella filosofia naturale”, e di cosa, precisamente, Hume “parla con disprezzo”? Newton è preoccupato di insistere che le ipotesi non possono propriamente essere usate come un mezzo per evitare l'evidenza sperimentale. Nell'esaminare una “conclusione”, noi dobbiamo prestare attenzione a quegli “esperimenti ed altre verità certe” che potrebbero confutarla. Ma il mero fatto che sia possibile *immaginare* un'ipotesi che contraddirebbe la nostra “conclusione”, non occorre minimamente che ci disturbi. “Non tenere conto delle ipotesi” significa non ammettere come un'obiezione ad una proposizione scientifica il fatto che essa sia in conflitto con qualche stato delle cose astrattamente possibile. Per esprimere l'argomento in termini personali, Newton non si interessa dei critici della sua teoria dell'attrazione, i quali semplicemente facciano notare che essa è in conflitto con

questa o quell'ipotesi speculativa; la critica deve assumere la forma della produzione di fatti che siano in conflitto con la sua teoria.

Qui si presume che non ci sia alcuna difficoltà nel riconoscere un "fatto" come un qualcosa di affatto diverso da una "ipotesi". I "fatti" sono quanto scoperto per mezzo di esperimenti e osservazioni; questi, si suppone, non presentano nessuna tinta speculativa. Nello stesso modo, quando Hume si lamenta perché "la filosofia degli antichi" è "interamente ipotetica", egli intende che essa dipende "più dall'invenzione che dall'esperienza".<sup>108</sup> Ed egli condanna gli "argomenti ipotetici, o ragionamenti basati su di una supposizione" fondandosi sulla mancanza in essi della "autorità sia della memoria sia dei sensi", l'assunzione essendo che la memoria ed i sensi ci forniscano fatti indiscutibili (T, 83).<sup>109</sup> Hume fu, penso, sinceramente turbato quando lo sviluppo del suo argomento minacciò questa ben netta distinzione tra fatti e speculazioni. "Ho cominciato col dichiarare", scriveva, "che dobbiamo avere una fiducia immediata nei nostri sensi, e che questa sarebbe stata la conclusione di tutti i miei ragionamenti. Ma per dire la verità, *al presente*, sento di avere un'opinione perfettamente opposta, e sono più propenso a non concedere nessuna fiducia ai miei sensi, o meglio alla mia immaginazione" (T, 217).<sup>110</sup> "I miei sensi, o meglio l'immaginazione...", perché Hume aveva scoperto delle difficoltà nell'opinione secondo la quale i sensi ci forniscono meri fatti ben definiti.[48] Tuttavia è solo nei suoi momenti di "eccessivo scetticismo" che Hume affronta questa nuova dottrina con una qualche reale serietà. La sua conclusione generale continua ad essere che "nessuno che non sia un pazzo o un mentecatto avrà mai la pretesa di porre in discussione l'autorità dell'esperienza" (E, 36),<sup>111</sup> e che la sana metodologia denuncerà le ipotesi che si rifiutino di accettare l'esperienza come suprema autorità.

Per tornare a Newton, esiste un secondo senso in cui "le ipotesi non sono da tenere in conto nella filosofia naturale": nessuna proposizione fa parte della scienza a meno che essa non descriva un esperimento oppure sia stata dedotta da esperimenti. Il punto cruciale è che la scienza non ha bisogno alcuno di spiegazioni, nel senso di ipotesi *ad hoc* che siano costruite semplicemente allo scopo di rendere "intelligibili" gli esperimenti. Un'ipotesi per la quale non siano state trovate delle eccezioni, soddisfa

ogni canone scientifico. “Se nessuna eccezione appare dai fenomeni, la conclusione può essere formulata in modo generale”.<sup>112</sup> Non dovremmo, per esempio, obiettare all’attrazione col pretesto che non siamo in grado di “vedere come” essa potrebbe avvenire; “l’intelligibilità” non è un criterio scientifico.

L’opinione di Newton nei *Principles* è che “le ipotesi, sia fisiche sia metafisiche, sia di qualità occulte sia di qualità meccaniche, non hanno un posto nella filosofia sperimentale”.<sup>113</sup> La contrapposizione tra ipotesi (spiegazioni) “occulte” e “meccaniche” è nondimeno importante. L’aspetto caratteristico della spiegazione per mezzo di qualità occulte è che essa è puramente verbale. “Dirci che ogni specie di cose è dotata di una qualità occulta specifica, grazie alla quale essa agisce e produce effetti naturali, significa non dirci nulla”.<sup>114</sup> Questa rappresentava, naturalmente, una comune critica delle qualità occulte, che Hume si accontentava di riprendere. Le “qualità occulte”, secondo Hume, sono una forma di consolazione della quale la Natura ha dotato i filosofi “in mezzo a tutti i loro disappunti ed afflizioni”. “Quando un fenomeno li pone in imbarazzo”, continua, “basta a loro dire che proviene da una facoltà o qualità occulta, e tutte le dispute e investigazioni sono, così, finite” (T, 224).<sup>115</sup> “Facoltà” e “qualità occulte” sono, infatti, gli esempi eminenti di ciò che, nell’*Enquiry*, Hume chiama “mera congettura ed ipotesi” (E, 145),<sup>116</sup> che sono caratterizzate [49] dal fatto che nulla, se non quanto già conosciamo, può essere inferito da esse. In altre parole, esse sono spiegazioni *ad hoc*, non autentiche ipotesi scientifiche.

Le ipotesi “meccaniche” si trovano in una posizione piuttosto differente; e sul loro ruolo nella scienza Hume e Newton non sono d’accordo. Il fatto è che Newton ha in sé un bel po’ del razionalista: una scienza che sia puramente descrittiva è, ai suoi occhi, incompleta nella stessa misura. Bacone aveva scritto: “I principi più generali della Natura dovrebbero essere ritenuti semplicemente positivi, come sono scoperti, e non possono con veridicità essere riferiti ad una causa”,<sup>117</sup> ma Newton, come abbiamo già visto, parla regolarmente delle “cause” della gravitazione. “Poiché dobbiamo imparare dai fenomeni della Natura quali corpi si attraggono tra loro, e quali siano le leggi e le proprietà dell’attrazione, prima di ricercare la causa per la quale l’attrazione si compie”.<sup>118</sup> Sebbene egli insista che la



descrizione debba venire per prima, e che non debba essere abbandonata solamente in ragione della sua incapacità a spiegare, egli ha in mente comunque la “spiegazione” quale scopo finale. Nell’*Opticks*, egli è disposto a fare considerevoli concessioni, persino nel corpo principale stesso del testo (le *Queries* in appendice sono dichiaratamente speculative), a “coloro che non sono inclini ad accettare delle nuove scoperte, se non quelle che essi possono spiegare con un’ipotesi”.<sup>119</sup> I *Principles* sono un’opera più rigorosa – forse perché i suoi critici si erano dimostrati incapaci di distinguere le suggestioni che vi si trovano di passaggio, dalla sua dottrina compiuta. Ma persino nei *Principles*, dopo aver fermamente annunciato che “io non formulo nessuna ipotesi”, continua affermando che “noi potremmo aggiungere qualcosa concernente un certo spirito sottilissimo che pervade e sta nascosto in tutti i corpi grossolani”. Egli si astiene dall’espore nei dettagli questa teoria, ma solo per il fatto che non è “fornito di quel numero sufficiente di esperimenti che è richiesto per un’accurata determinazione e dimostrazione delle leggi con le quali questo spirito elettrico ed elastico opera”.<sup>120</sup> Non esiste alcuna obiezione intrinseca ad ipotesi di questo tipo, come invece esistono nei confronti delle “qualità occulte”, sebbene non abbiano alcun posto nella *scienza* finché non possano essere sostenute da un’evidenza sperimentale.

Newton non pone mai in questione che ci sia uno schema in definitiva intelligibile [50] delle cose, nel senso che se noi solamente conoscessimo abbastanza vedremmo perché ogni cosa debba essere così com’è. Questo è il motivo per cui non dubita mai che esista una “causa” della gravità. I corpi si attraggono tra loro in ragione del quadrato inverso della loro distanza: questo è un fatto bruto; conoscere la sua causa sarebbe vedere che questo è il modo in cui essi devono comportarsi. La stessa assunzione è presente nell’opera di Boyle, “il cui compito”, egli dice, “non è spiegare la causa adeguata dell’elasticità dell’aria, ma solo far vedere che l’aria ha un’elasticità e riferire alcuni dei suoi effetti”.<sup>121</sup> Una “causa adeguata” ci mostrerebbe che l’aria deve avere un’elasticità; Boyle chiaramente pensa che tali cause esistano, anche se la scienza fisica non le scopre.

Molto spesso, Hume scrive esattamente alla maniera di Boyle e Newton. Le “cause” dell’associazione, dice, sono “generalmente sconosciu-

te” e “non vi è cosa tanto necessaria a un vero filosofo quanto quella di frenare il desiderio intemperante di cercare le cause: una volta stabilita una dottrina su un numero sufficiente di esperimenti, egli deve arrestarsi soddisfatto, specie quando un ulteriore esame lo condurrebbe a speculazioni oscure e incerte” (T, 13).<sup>122</sup> Parimenti, “la causa ultima delle impressioni” è “assolutamente inesplicabile per mezzo della ragione umana” (T, 84).<sup>123</sup> Più in generale, “i filosofi ragionevoli e modesti non hanno mai preteso di stabilire la causa ultima di qualche operazione della natura” (E, 30)<sup>124</sup>. “Una causa ultima” equivale qui alla “causa adeguata” di Boyle; determinare una causa ultima sarebbe scoprire una “connessione” in quanto distinta da una “congiunzione”, cioè mostrare che la “operazione naturale” *deve* essere quella che è. È assunto, in tutti i passi come questi, che ci siano “cause ultime” che, sfortunatamente, noi siamo incapaci di apprendere, e Hume trova quest’assunzione un utile appoggio per il suo scetticismo.

Resta il fatto che il tenore principale della sua metodologia lo porta ad allontanarsi, su questo punto, da Boyle e Newton. La scienza empirica, per Hume, è la scoperta che le cose di fatto si comportano in certi modi; e non è la nostra incapacità che ci impedisce di scoprire cause ultime, ma il fatto che [51] non vi sono cause di tal genere da scoprire. Nessuna connessione è più razionale di un’altra; tutte le cause sono ugualmente “adeguate”, o, dal punto di vista di un razionalista, ugualmente inadeguate. “Vedere perché” una cosa si comporta in quel preciso modo significherebbe vedere che le sue azioni ed effetti derivano dalla sua intima natura. Newton e Locke avevano riconosciuto che, usando le parole di Newton, “le sostanze in sé non sono conoscibili né dai nostri sensi né da alcun altro atto riflesso delle nostre menti”;<sup>125</sup> ma essi consideravano ancora come loro ideale una conoscenza empirica che penetra fino alla natura intima delle cose. Hume, almeno nei suoi momenti più rivoluzionari, rigetta questo ideale. Non esistono “nature in sé” da apprendere. La descrizione non è la seconda miglior scienza; è la scienza nel suo senso più pieno. In questo senso il “disprezzo per le ipotesi” di Hume incide più in profondità di quello di Newton. “Qualunque ipotesi”, egli scrive, “pretendesse di scoprire le ultime e originarie qualità della natura umana, la dobbiamo condannare senz’altro come presuntuosa e chimerica” (T, xxi).<sup>126</sup> Newton mette da parte tali ipo-

tesi con rammarico, in quanto non ancora “deducibili dai fenomeni”; Hume le rigetta senza riserve. Poiché è impossibile andare al di là dell’esperienza, e l’esperienza non ci rivela connessioni “ultime” (cioè immediatamente esplicative di sé), ma soltanto congiunzioni che, per quanto generali, sono ancora fatti bruti. A questa posizione egli non sempre è aderente – abbastanza spesso egli parla come un lockiano, contrapponendo la nostra esperienza effettiva ad una concepibile – ma il rigetto dell’ideale razionalistico della spiegazione è certamente la tendenza più importante nella sua metodologia.

Rimane tuttavia la questione: in qual senso, precisamente, la nostra esperienza è “evidenza per” la verità delle generalizzazioni scientifiche? Newton identificava l’“induzione dall’esperienza” con la “deduzione dai fenomeni”. Hume negava che gli argomenti dell’esperienza potessero mai essere deduttivi. Era possibile dare di tali argomenti una spiegazione che li intenda distinguere da “sogni e visioni”? A meno che questo non sia in qualche modo possibile, una scienza basata sull’esperienza non è migliore di una basata sulla mera invenzione; e lo scienziato morale è un visionario quanto il più superstizioso “entusiasta”.

Tutti gli “argomenti dell’esperienza”, secondo la concezione di Hume, assumono la [52] forma di inferenze causali. Ed è perché Newton aderiva alla stessa dottrina, che le sue due prime “regole del pensiero filosofico” fissavano le condizioni secondo le quali una cosa poteva essere considerata come la causa di un’altra. La prima regola asseriva che una causa deve essere necessaria per l’effetto che è dichiarata produrre (“la Natura si compiace della semplicità e non ama la pompa delle cause superflue”), la seconda che “agli stessi effetti naturali dobbiamo nella misura del possibile assegnare le stesse cause”. Queste due regole non sono nettamente distinte dalla terza regola: “La Natura suole essere semplice e sempre conforme a sé”, cioè la Natura opera con le condizioni necessarie e sufficienti.

Le “regole con cui giudicare le cause e gli effetti” di Hume (T, 173),<sup>127</sup> sono un considerevole sviluppo di quelle di Newton. Le prime tre regole affermano che la causa dev’essere, rispetto all’effetto: (1) contigua, (2) antecedente, (3) costantemente congiunta. La quarta regola asserisce che una causa deve essere tanto sufficiente quanto necessaria per produrre il suo

supposto effetto. La quinta, che se differenti oggetti sembrano produrre lo stesso effetto, la causa reale deve essere qualche proprietà che essi hanno in comune. La sesta, che se un effetto proviene da X e non da Y, ci deve essere un punto di differenza tra X e Y, che sarà la causa dell'effetto. La settima, che se un effetto aumenta o diminuisce quando cambiamenti corrispondenti si verificano nella causa, l'assenza o presenza di una parte della causa deve essere accompagnata dall'assenza o presenza di una parte *proporzionata* dell'effetto. L'ottava, che se un oggetto esiste per un certo periodo di tempo senza che un certo oggetto segua, non può essere la causa dell'oggetto. Questa è una raccolta eterogenea, che in parte definisce la "causa", in parte anticipa l'"Uniformity of Nature" di Mill, in parte enuncia i suoi "canoni dell'induzione".

Tutte le "regole" sono usate liberamente da Hume, a volte in una maniera estremamente elaborata, come negli "Experiments to confirm the system" che costituiscono il Libro II, parte II, capitolo II del *Treatise*. Nell'uso effettivo che egli ne fa, esse si avvicinano ancor di più ai canoni di Mill. Così, discutendo dell'amore e dell'odio, egli rimarca che "quando l'assenza di un oggetto o di una qualità elimina un effetto consueto o naturale, possiamo con sicurezza concludere che la sua presenza contribuisce a produrre l'effetto" (T, 380),<sup>128</sup> [53] che è sostanzialmente il "metodo della differenza" di Mill. O ancora, nel suo saggio *Of Interest*, egli scrive così: "Un effetto è sempre proporzionato alla sua causa. I prezzi sono saliti circa quattro volte dalla scoperta delle Indie, ed è probabile che oro e argento si siano moltiplicati molto di più: ma l'interesse è caduto di poco di più della metà. Il saggio d'interesse non è perciò condizionato dalla quantità dei metalli preziosi".<sup>129</sup> Questo è il metodo delle "variazioni concomitanti" di Mill, che è già suggerito dalla settima regola.

Una cosa è esporre ed impiegare regole di questo tipo: un'altra cosa giustificarne l'uso, o spiegare il loro status logico. Ci sono complicazioni a questo punto tanto imbarazzanti per Hume quanto lo furono per Newton e dovevano esserlo per Mill.<sup>130</sup> Questa forse è la spiegazione di un interessante punto di differenza tra il *Treatise* e l'*Enquiry*. Mentre nel *Treatise* la critica di Hume è diretta tanto contro la possibilità di dimostrare che ogni evento abbia una causa, quanto contro quella di dimostrare che A (in par-

ticolare) sia la causa di B, nell'*Enquiry* il principio causale generale non è considerato criticamente. Selby-Bigge ha trovato in quest'omissione l'evidenza del "più basso livello filosofico dell'opera posteriore".<sup>131</sup> La spiegazione, suggerisco io, si trova piuttosto nella determinazione di Hume, nell'opera più tarda, ad insistere sull'impostazione più ampia del suo argomento. Per diverse ragioni, egli deve insistere sul punto che un effetto non è mai deducibile dalla sua causa; ma egli è preoccupato di non dire nulla che possa suggerire che una causa forse non sia sempre necessaria, che l'assoluta contingenza sia concepibile. La concezione che l'effetto non è mai deducibile dalla causa è, nell'opinione di Hume, un baluardo della scienza. Con il suo aiuto, egli poteva replicare alla critica della scienza di Berkeley<sup>132</sup> - che essa scopre solo delle uniformità e mai "reali cause" - e poteva tagliare alla radice quello che era, egli pensava, un'assunzione maggiore dell'argomento contro il determinismo proprio della dottrina del libero arbitrio - che qualora le azioni umane abbiano una causa, noi dovremmo essere in grado di dedurre [54] dalla *natura* degli esseri umani la maniera in cui essi si comporteranno. "Una volta convinti che non conosciamo niente di più dell'azione causale di ogni genere, che semplicemente la *congiunzione costante* di oggetti e la conseguente inferenza della mente dall'uno all'altro... possiamo più facilmente esser portati a riconoscere la stessa necessità come comune a tutte le cause" (E, 92). D'altra parte, dubitare che ogni evento abbia una causa significa minare le basi della scienza di ogni tipo, morale non meno che fisica, e lasciare aperta la strada all'entusiasmo fanatico e alla superstizione.

Hume non accetterebbe volentieri l'idea, in voga ora, che le regole metodologiche siano semplicemente delle "raccomandazioni" o "proposte". Poiché, con una tale presentazione, i "superstiziosi" potrebbero semplicemente rifiutarsi di accettare le sue raccomandazioni. Essi potrebbero preferire le loro personali proposte, e così sfuggire alla sua critica. Hume vuole mostrare che esiste qualche genere di improprietà o di irrazionalità nella superstizione, mentre le *sue* regole sono intrinsecamente razionali, ed in accordo con la natura della realtà. Egli non si accontenta di evidenziare come la credenza nella libera volontà, per esempio, comporti il rigetto delle sue regole; questa credenza, egli ritiene, è oggettivamente falsa. Nella

sua crociata polemica contro la superstizione (e nel modo effettivo in cui conduce le sue investigazioni nelle scienze morali) egli non dubita mai che le sue regole abbiano un qualche genere di giustificazione oggettiva – sebbene, come vedremo in seguito, vi siano occasioni nel *Treatise* in cui il suo stesso argomento lo costringe a considerare tutte le regole di tal tipo come “pregiudizi”.

Possiamo noi affermare che le regole metodologiche siano derivate dall’esperienza? Questo è asserito esplicitamente nel *Treatise*: “Queste regole si fondano sulla natura del nostro intelletto e sull’esperienza delle sue operazioni nei giudizi che formiamo sugli oggetti” (T, 149).<sup>133</sup> Ma “l’esperienza” non può in questo caso essere interpretata in quello che è, per Hume, il suo senso usuale. Poiché noi potremmo imparare dall’esperienza che una causa è sempre necessaria solo se ci fosse una congiunzione costante tra gli oggetti e le loro cause. Ma Hume ammette che le cause possano essere “segrete e nascoste” (T, 130). L’esperienza non rivela sempre la congiunzione costante e di conseguenza, secondo la teoria generale di Hume, l’abitudine *invariabile* di aspettarsi una causa non potrebbe mai sorgere dall’esperienza. [55]

Il termine “esperienza” dunque deve ora avere un significato speciale, ed un tale significato è vagamente comunicato dalla dichiarazione di Hume che queste regole “si fondano sulla natura del nostro intelletto”. L’intelligenza stessa è definita come “le proprietà generali e più stabili dell’immaginazione” (T, 267).<sup>134</sup> La spiegazione di Hume delle “regole generali” procederebbe allora così: vi è una cosa come il pensiero ordinato, o sistematico, o filosofico; quando esaminiamo la natura di questo pensiero scopriamo in esso delle regolarità, che possono esser formulate come regole. Sostenere che ci sono regole le quali “dovrebbero servire di norma per i nostri giudizi concernenti le cause e gli effetti” (T, 149),<sup>135</sup> significa solamente affermare che, se non procediamo in certi modi, il nostro pensiero – e, per conseguenza, il nostro “mondo” – sarà asistematico e disordinato. Così Hume distingue quei principi dell’immaginazione che sono “la base di tutti i nostri pensieri e delle nostre azioni, sì che, se scomparissero, andrebbe in rovina e perirebbe la stessa natura dell’uomo” – e che sono perciò “accolti dalla filosofia” – da quegli altri di cui “si vede che prendono

piede solamente nelle menti deboli” (T, 225).<sup>136</sup> Secondo questa presentazione, la “razionalità” delle regole generali consiste nel loro rendere possibile un pensiero coerente e ordinato. Rigettare queste regole, perciò, non significa semplicemente rifiutarsi di accettare le “raccomandazioni” di Hume; comporta il rigetto di qualsiasi tipo di pensiero ordinato. Non esiste alcuna serie alternativa di regole che possano essere formulate con eguale forza. Se noi cercassimo di convertire il pensiero superstizioso in una serie di regole, troveremmo che tali regole, “essendo opposte agli altri principi della consuetudine e del ragionamento”, sarebbero rapidamente “sovertite da un contrasto ed un’opposizione prevedibili” (T, 225).

Noi ci troviamo ora davanti ad una nuova specie di inferenza razionale, che può essere distinta tanto dalla razionalità deduttiva della matematica che dall’irrazionalità della metafisica e della superstizione. La sua caratteristica principale è la regolarità; quanto più grande è la regolarità su cui si basa, tanto più grande sarà la sua razionalità. E così, quando quest’intento metodologico – la definizione della razionalità empirica – diviene dominante, Hume abbandona una duplice logica in favore di una triplice. È un errore, suggerisce, descrivere tutti i nostri argomenti da causa ed effetto come “probabilità”, sebbene “nella parte precedente di questo [56] discorso, anch’io abbia seguito questa forma di espressione” (T, 124). Il “discorso comune” riconosce che “molti argomenti causali superano la probabilità, e possono essere accettati come un genere superiore di evidenza”. “Sarebbe ridicolo”, continua, “uno che dicesse: è probabile che il sole sorga domani, o che tutti gli uomini debbano morire”.<sup>137</sup> Sarà “più conveniente” distinguere due generi di probabilità, distribuendo così “la ragione umana in tre generi”, cioè conoscenza, prove (“quegli argomenti, che sono derivati dalla relazione di causa ed effetto, e che sono interamente liberi da dubbio e incertezza”) e probabilità (“quell’evidenza, che è tuttavia attesa con incertezza”).

Nel resoconto di Boswell della sua ultima intervista a Hume c’è un passaggio che rivela molto chiaramente la distinzione su cui Hume sta qui insistendo. “Io gli chiesi”, scrive Boswell, “se non fosse eventualmente possibile l’esistenza di una vita futura. Egli rispose che era possibile che un pezzo di carbone messo sul fuoco non bruciasse; ed aggiunse che era una

fantasia estremamente irragionevole che esso dovesse esistere per sempre”.<sup>138</sup> È *possibile* che il carbone posto sul fuoco non bruci, nel senso che nessuno può *dimostrare* che esso debba bruciare. Ma la credenza ragionevole è che esso *di fatto* bruci, perché è la credenza che la nostra esperienza supporta. L’immortalità, d’altro canto, è una “fantasia irragionevole”. Le congiunzioni costanti testimoniano contro di essa, e nessuna a suo favore. Nulla che sia concepibile è impossibile, e l’opposto di una proposizione empirica è sempre concepibile; non ne segue, suggerisce qui Hume, che una proposizione empirica sia buona quanto un’altra. “Ci sono molti differenti generi di certezza; ed alcuni di essi ugualmente soddisfacenti per la mente, benché forse non così regolari, quanto il genere dimostrativo”;<sup>139</sup> o, ancora, “la prova contro un miracolo, poiché si fonda sull’esperienza invariabile, appartiene a quella specie o genere di prova, che è esaustiva e certa se presa da sola, perché non implica dubbio alcuno, com’è il caso di tutte le probabilità”.<sup>140</sup> Affermare che “è soltanto probabile che il sole sorga domani”, apparirà “ridicolo”, a meno che non abbiamo qualche ragione positiva per credere che possa non sorgere. Questo è il punto in cui [57] Hume si avvicina di più a Butler, il quale, descrivendo l’“argomento per analogia”, scriveva che “questa maniera di argomentare è evidentemente naturale, giusta e conclusiva. Poiché non c’è nessun uomo che possa obiettare che il sole non sorgerà domani”.<sup>141</sup>

Quando, perciò, critici come A. E. Taylor sostengono che “il naturalista che deride le attese senza fondamento delle gioie del Paradiso che ha il suo prossimo, dimentica che la sua propria attesa del sorgere del sole l’indomani è ugualmente senza ragione”,<sup>142</sup> essi ignorano una tendenza importante nel pensiero di Hume. “Dare una ragione”, potrebbe replicare Hume, significa indicare una congiunzione dalla quale sia derivata la nostra credenza. Esiste una tale congiunzione (ed è una congiunzione invariabile) nel caso del sorgere del sole; non vi è una tale congiunzione (neppure variabile) nel caso della nostra attesa delle gioie del Paradiso – questo, allora, rappresenta una “fantasia senza fondamento”. Certamente, manca una “ragione di base” in entrambi i casi, nel senso in cui il razionalista richiede una base, ma il razionalista deve imparare, direbbe Hume, a frenare le sue richieste irragionevoli.



Allo stesso tempo Taylor poteva citare, a sostegno della sua interpretazione, un passaggio dell'*Enquiry*: "Mentre non possiamo dare una ragione soddisfacente del perché crediamo, dopo mille esperimenti, che una pietra cadrà o che il fuoco brucerà, possiamo forse rimanere soddisfatti di qualche risoluzione che possiamo prendere, riguardo all'origine dei mondi e alla situazione della natura dall'eternità e per l'eternità?" (E, 162).<sup>143</sup> Questa è una di quelle occasioni in cui Hume è principalmente interessato a rintuzzare le ambizioni degli studiosi di cosmogonia; in simili casi gli sta bene usare la frase "una ragione soddisfacente", nel senso specifico che sono soddisfacenti solo quelle ragioni che possono servire da premesse in argomenti dimostrativi per le conclusioni richieste.<sup>144</sup> Ma questo non è semplicemente un *argumentum ad hominem*; egli non è mai del tutto sicuro che la congiunzione costante possa propriamente essere descritta come una "ragione soddisfacente" per credere nelle connessioni universali.

Le esitazioni personali di Hume su questo punto sono chiaramente illustrate [58] nella sua teoria della probabilità. Egli inizia descrivendo quella che chiama "probabilità filosofica". Si scivola senza intoppi, suggerisce dapprima, dalla probabilità alla prova. "Poiché l'abito che produce l'associazione proviene dalla frequente unione degli oggetti, esso deve giungere grado a grado alla sua perfezione, e acquistare nuova forza a ogni caso che cade sotto la nostra osservazione. Il primo caso ha poca o nessuna forza; il secondo vi aggiunge qualche cosa; il terzo comincia ad avere qualche efficacia; e così, lentamente, il giudizio giunge alla piena certezza" (T, 130).<sup>145</sup> Fin qui, allora, il suggerimento è che la mera aggregazione dei casi costituisca la differenza tra probabilità e prova; ad un certo punto non definito il numero dei casi è così grande che essi assieme costituiscono una prova empirica. Egli non si accontenta di affermare semplicemente che ad un certo punto la nostra esitazione sparisce. Un piccolo numero di casi, egli dice, "*deve essere considerato unicamente* una presunzione o probabilità"; la differenza sta tra i "*generi di evidenza*";<sup>146</sup> egli scrive come se il numero dei casi fosse, in un senso oggettivo, "evidenza".

Vi è un'ovvia difficoltà in questa concezione, cioè che le proposizioni sono a volte stabilite da un singolo caso, o un piccolo numero di casi. Hume è ben consapevole di questo fatto; è portato a concludere che "nes-

suno che sia arrivato all'età della maturità" abbia mai avuto abituale conoscenza di una probabilità basata semplicemente sul numero dei casi positivi. "Ciò che da un oggetto abbiamo veduto seguire una volta, pensiamo che dovrà per sempre seguirne". Ci accontentiamo di "un singolo esperimento, quando sia stato debitamente preparato ed esaminato" (T, 131).<sup>147</sup> Hume si trova in un dilemma. Gli sarebbe andato meglio, con la sua teoria che le aspettative causali siano abitudini, considerare il numero dei casi come fattore determinante; tuttavia si sente obbligato ad ammettere che un singolo caso possa provocare un'aspettazione, e possa esser buono come motivo quanto numerosi casi. Ora, se le inferenze causali devono essere reazioni meccaniche, Hume non può affermare che alcune volte un caso sia sufficiente, mentre altre volte ne sia necessario un numero maggiore – questo farebbe sorgere il problema delicato, di quale possa essere la differenza tra le due situazioni. Egli conclude, perciò – in ovvio [59] conflitto coi fatti – che un caso soltanto sia necessario, una volta che l'abitudine generale di aspettarsi di trovare congiunzioni costanti, sia stata fermamente stabilita nelle nostre menti.

Il "ragionamento probabile", allora, in una persona matura, si origina dall'esperienza delle irregolarità positive, non semplicemente dal fatto che soltanto un piccolo numero di casi sia stato esaminato. In tutti i casi di irregolarità, il "filosofo" cerca una "causa segreta" che dia ragione delle irregolarità, mentre le "persone comuni" si accontentano di assumere che, in questo particolare caso, la causa regolare abbia semplicemente mancato di operare. Ma sebbene vi sia questa differenza nel metodo col quale gli uomini spiegano le irregolarità, la struttura del ragionamento probabile che usiamo è in tutti i casi la stessa. Se la costanza dell'unione è irregolare, noi esitiamo a predire il futuro con una qualche certezza; e parimenti, nel caso dell'analogia, una somiglianza imperfetta tra i casi che ci stanno davanti influirà sull'affidabilità della nostra predizione. "Cosicché, se voi indebolite o l'unione o la somiglianza, indebolite il principio del passaggio, e per conseguenza quella credenza che nasce da esso" (T, 142).<sup>148</sup> Questo è il principio generale che soggiace ad ogni ragionamento probabile.

Ormai Hume ha convertito la logica in psicologia. Se chiediamo perché non abbiamo sufficiente "evidenza" quando l'unione è "indebolita", la

risposta di Hume sarà semplicemente che questo è il modo in cui alle nostre menti accade di lavorare. Una cosa qualsiasi che indebolisca i collegamenti associativi tra le nostre idee contribuirà a distruggere la nostra confidenza nelle credenze che tali collegamenti generano. Ed egli continua sviluppando questa risposta secondo un orientamento scettico. I “generi di probabilità” di cui finora discuteva sono “accolti dai filosofi, e riconosciuti essere motivi ragionevoli per credenza e opinione” (T, 143).<sup>149</sup> È in generale accettato che sia “ragionevole” argomentare dall’analogia, e da una grande proporzione di casi positivi. Altri generi di probabilità sono considerati non filosofici. “Essi non hanno avuto”, come Hume si esprime sull’argomento, “la buona ventura di ottenere la stessa approvazione”. Per prendere un solo caso, “un argomento fondato su un fatto ricordato è più o meno convincente secondo che il fatto è recente o remoto”. Questa differenza non è accettata dai [60] filosofi come “solida e legittima”. Ma qualsiasi cosa possano dire i filosofi, “questa circostanza ha una grande efficacia sull’intelletto ed altera segretamente l’autorità di uno stesso argomento secondo il tempo in cui ci è proposto” (T, 143).<sup>150</sup>

La “probabilità non filosofica” dipende da un artificio mentale; ma così opera anche la probabilità filosofica. Perché allora il filosofo li considera in maniera così diversa? La risposta non può essere che “X è usualmente Y” sia una buona evidenza per “questo X sarà probabilmente Y”, mentre “la congiunzione di X con Y è avvenuta molto tempo fa” non sia una buona evidenza contro “X è sempre Y” – almeno se per “buona evidenza” intendiamo che la prima proposizione implichi, e la seconda non implichi, la conclusione che ne traiamo. Poiché in nessuno dei due casi, secondo Hume, vi è un’implicazione oggettiva; in entrambi i casi noi siamo condotti ad una certa conclusione come risultato di un’operazione meramente psicologica: l’incostanza, o la lontananza nel tempo, di una congiunzione, diminuisce la vivacità delle idee alle quali essa dà origine.

Non vi è allora nessuna differenza tra i due casi? Una differenza, suggerisce ancora Hume, è che fare assegnamento sulla probabilità non filosofica significherebbe affidarsi ad un genere “irregolare” di ragionamento, che è “capriccioso e incerto”, in contrasto con i principi “estensivi e costanti” del ragionamento filosofico (T, 149). Ma perché dovremmo preferire la

regolarità all'irregolarità? A questo, l'unica risposta può essere, replica Hume, che "la disposizione e il carattere della persona" (T, 150) determineranno la sua preferenza. Le "persone comuni" preferiscono il capriccio, "i saggi" la regolarità. Chiaramente, questo è assumere ciò che si vuol provare; si assume che già conosciamo chi siano "i saggi", sebbene sia precisamente il punto in discussione se esista qualcosa come la sapienza superiore. Alla fine, allora, la psicologia trionfa. Il ragionamento empirico svanisce; è trovato non essere nulla più del procedimento abitudinario di quelle persone che noi scegliamo di onorare come "i saggi" o "i filosofici". Il problema logico – come possa essere giustificato il ragionamento empirico – sparisce in quanto privo di possibile risposta. Le uniche questioni che rimangono rientrano nel campo d'attività della scienza dell'uomo. In quali circostanze siamo confidenti? Quali sono le peculiarità psicologiche [61] dell'uomo che pensa scientificamente – cioè, nella maniera che scegliamo di chiamare scientifica, sebbene tale pensiero non abbia peculiarità formali – in quanto distinto da colui che chiamiamo superstizioso? E tuttavia Hume è anche spiacevolmente consapevole che incominciare a rispondere persino a queste domande significa presumere che sia possibile, in qualche modo, stabilire una conclusione scientifica. Le oscillazioni nella sua teoria della credenza illustrano molto chiaramente il carattere e la portata di quel disagio. In questo caso la direzione va nell'altro senso – dalla dottrina che tutte le credenze siano sullo stesso piano alla dottrina che alcune credenze siano molto più razionali di altre. Ma la direzione non è coerente: tre distinte teorie della credenza sono proposte in uno stadio relativamente antico del *Treatise*, e nessuna di esse è mai abbandonata in modo definitivo.

*Prima teoria:* "La credenza non è altro che una più vivace ed intensa rappresentazione di un'idea" (T, 120).<sup>151</sup>

*Seconda teoria:* "La credenza può essere definita esattamente come un'idea vivace, relativa, o associata, a un'impressione presente" (T, 96).<sup>152</sup>

*Terza teoria:* "La credenza nasce solo dalla causalità" (T, 107).<sup>153</sup>

Le "credenze" non possono mai essere dimostrate; a questa dottrina Hume resta fedele. Quando egli vuole enfatizzare che questo vale per tutte le credenze, per quelle dello scienziato fisico non meno che per quelle dello studioso di morale o dello studioso di estetica, Hume pone l'accento sulla

prima teoria. Questa teoria raggiunge la sua espressione più piena in passaggi come il seguente: “Ogni ragionamento di probabilità si riduce a una specie di sensazione. Non è solamente nella poesia e nella musica che dobbiamo seguire il nostro gusto ed il nostro sentimento, ma anche nella filosofia” (T, 103).<sup>154</sup> Ogni credenza è una percezione vivida, e “giustificare” una credenza consisterà semplicemente nell’indicare che la nostra percezione è genuinamente una “credenza” (è concepita nella maniera adeguata). “Anche col ragionamento più accurato ed esatto, io non posso dar la ragione del mio assenso, e provo soltanto una *forte* inclinazione a considerare *fortemente* gli oggetti alla luce in cui si presentano a me” (T, 265).<sup>155</sup>

Questa spiegazione della credenza, tuttavia, lascia aperta la porta alla superstizione e all’entusiasmo fanatico. Perciò è suggerito, in primo luogo, che una credenza genuina debba sempre in qualche modo essere in relazione con un’impressione (seconda teoria). Questo è, in parte, un espediente [62] psicologico, un tentativo di spiegare i mezzi con cui certe percezioni giungono ad essere dotate di una peculiare vivacità – la vivacità si suppone comunicata ad esse dall’impressione naturalmente vivida con cui sono in relazione – ma serve anche per vincolare ad una base le nostre credenze, radicandole nell’esperienza. La credenza, però, sta già arrivando ad avere un significato rispettabile, a suggerire la *ragionevolezza*. Poiché Hume si sente obbligato ad ammettere che molte delle nostre credenze – nel significato originale, esteso, della parola – non ricavino la loro vivacità dalle impressioni. Questo è in particolare il caso di quell’importante classe di credenze che hanno la loro fonte nella “educazione”, che Hume intende nel senso dell’indottrinamento. In questo caso, la semplice ripetizione di un’idea è sufficiente a conferirle vividezza. “Ma”, dice, “poiché l’educazione è una causa artificiale e non naturale, e poiché le sue massime sono spesso contrarie alla ragione, e anche a se stesse in tempi e luoghi differenti, i filosofi non hanno mai voluto riconoscerla” (T, 117).<sup>156</sup> “Riconoscere” qui significa “approvare”; e la disapprovazione dei filosofi ha la sua solita origine: l’educazione opera in un modo *irregolare*. Hume non è turbato dal fatto che esista una classe di “credenze” le quali, pur essendo vivide, non sono associate con un’impressione; egli è interessato ora solamente a quelle “credenze” che i filosofi sono disposti ad approvare.

Ancor più onorifica è la terza teoria. Se “la credenza nasce solo dalla causalità”, se “noi non siamo indotti a credere un fatto se non quando la sua causa o il suo effetto ci è presente” (T, 623),<sup>157</sup> allora solamente una “idea” scientificamente inferita può essere una credenza, e tutte le altre idee sono gettate in un’oscurità senza nome. Hume ammette che la somiglianza e la contiguità, oltre alla causalità, possano ravvivare le idee; la loro influenza, tuttavia, è “debole e incerta”, e partecipa a tal punto della natura del “capriccio”, che noi formuliamo una regola generale contro il riporre qualsiasi fiducia nei “momentanei bagliori di luce” che esse ci danno (T, 109-10).<sup>158</sup> Una credenza è identificata con un’idea che appartiene al “sistema del giudizio”, o, in altre parole, che noi intendiamo abbia un posto tra quelle cui la mente “dà parimenti dignità e titolo di *realtà*” (T, 108).<sup>159</sup>

Così, quella che era iniziata come una teoria della credenza, in qualcosa di simile [63] al senso ordinario della parola, è divenuta, senza alcun riconoscimento esplicito del fatto, una teoria su ciò che è “razionale” credere. Ogni credenza, si argomenta in un primo momento, è in pari misura una questione di gusto; ma Hume termina distinguendo nettamente tra “convinzioni serie” ed “entusiasmo poetico” (T, 631), con l’aiuto di “regole generali” (malgrado tutta l’incertezza della loro stessa origine). La fantasia “entra in tutti i nostri ragionamenti” (T, 140); “essendo il nostro assenso a ogni ragionamento di probabilità fondato sulla vivacità delle idee, esso somiglia a molti di quei ghiribizzi e pregiudizi obbrobriosamente condannati come meri parti dell’immaginazione” (T, 117)<sup>160</sup> – così afferma Hume. Tuttavia la fantasia, su questo anche desidera insistere, è molto differente dal pensiero scientifico.

Riconsideriamo ora la nostra originaria questione. Qual è, per Hume, la differenza tra una buona “regola generale” – o principio metodologico – ed una cattiva? La prima risposta possibile è che la buona regola si fonda sull’esperienza. A questo, Hume solleva due obiezioni. La prima è che le regole stesse asseriscono che noi dovremmo affidarci all’esperienza e, perciò, non devono esse stesse presumere la virtù di quella fiducia; la seconda è che “fondato sull’esperienza” non può significare *implicato* dall’esperienza, perché l’esperienza non implica nulla, e se significa qualcosa di meno – per esempio, “suggerito dall’esperienza” – noi non possiamo mostrare che vi

sia differenza in qualche aspetto vitale, tra il modo in cui “buone” regole ci sono suggerite, ed il modo in cui “cattive” regole (quelle che chiamiamo “pregiudizi”) arrivano ad esistere. In entrambi i casi quel che accade è semplicemente che alcune delle nostre idee sono rese vivide da quelle congiunzioni che noi incontriamo nella nostra esperienza.

La seconda risposta possibile è che le “buone” regole ci mettono in grado di coordinare il nostro pensiero, di costruire un sistema del giudizio, in un modo che le “cattive” regole non consentono. Questo Hume lo asserisce molto spesso, ma egli richiama anche l’attenzione verso due difficoltà maggiori in questo metodo di discriminazione. La prima, che discuteremo più dettagliatamente in un prossimo capitolo, è che le “cattive” regole (che non potrebbero essere regolarizzate) sono essenziali per la scienza quanto le buone. Se noi decidiamo di “rigettare tutte le volgari suggestioni della fantasia”, se “ci conformiamo rigidamente all’intelligenza”, questa decisione {64} comporterà “conseguenze fatali” (T, 267);<sup>161</sup> saremo immersi nel più profondo scetticismo. La seconda difficoltà è che noi non facciamo altro che spostare il nostro problema originale ancor più indietro. Noi affermiamo che una “buona” regola sia quella che ha un carattere di regolarità. Ma perché la regolarità dovrebbe essere preferita alla irregolarità? È possibile che questo non sia niente più di un pregiudizio da parte di coloro che scegliamo di considerare saggi?

Quindi sembrerebbe che le “buone” regole non possano essere distinte dai meri pregiudizi. Tuttavia questa è una conclusione che Hume, per quanto essa possa apparirgli gratificante nei suoi momenti di maggior sconsideratezza, non sarebbe interessato a sostenere sistematicamente. È certamente significativo che quei passaggi (citati sopra), in cui egli insiste con più vigore sull’esistenza di prove empiriche “così pienamente soddisfacenti” quanto quelle della matematica, si trovino in lettere private, lungi dall’atmosfera scettica del *Treatise*. Questi passaggi esprimono la convinzione con la quale egli lavorava, sia nel denunciare la teologia, o nell’aiutare lo sviluppo delle scienze morali. Ma egli si lasciò privo dei mezzi atti a mostrare che queste convinzioni fossero qualcosa di più di un pregiudizio; ed in certi momenti, sebbene non in altri, egli era disposto a consentire con compiacimento a questa conclusione. La tensione irrisolta tra

lo scettico e lo scienziato qui si manifesta nella sua forma meno dissimulata. Una regola generale è solamente un'inclinazione; allo stesso tempo è il grande flagello delle inclinazioni. Questa "nuova e grande contraddizione del nostro modo di ragionare", che sorge dal fatto che "seguire le regole generali è una specie assai poco filosofica di probabilità", e tuttavia "è soltanto seguendole che possiamo rimediare a questa, e a tutte le altre probabilità non filosofiche", è forse una contraddizione che, dice Hume, "gli scettici possono avere soddisfazione di osservare" (T, 150).<sup>162</sup> Ma può uno scienziato morale, obiettivo e responsabile, provare la stessa soddisfazione nel notarla?





CAPITOLO IV

**IL POSITIVISTA**



Caso quasi unico, sotto questo riguardo, tra i grandi filosofi, Hume è occasionalmente citato con favore dai positivisti logici. Un passaggio dell'*Enquiry*, in particolare, ha prestato un tocco di colore ad innumerevoli opere del Positivismo. "Se ci viene alle mani qualche volume, per esempio di teologia o di metafisica scolastica, domandiamoci: *Contiene qualche ragionamento astratto intorno a quantità o a numeri?* No. *Contiene qualche ragionamento sperimentale intorno a questioni di fatto o di esistenza?* No. E allora gettiamolo nel fuoco: poiché può contenere soltanto sofisticherie ed inganni" (E, 165).<sup>163</sup>

Questa è una famosa conclusione all'*Enquiry*, ma, come la maggior parte delle conclusioni famose, bisogna esaminarla con uno spirito scettico. Non si deve assumere con troppa leggerezza che essa comunichi il risultato finale del ragionamento di Hume in modo del tutto fedele. Hume è pienamente disposto a formulare "regole generali" che non sono né quantitative né sperimentali, e a descriverle, senza rimorsi, come "metafisiche". Così egli si sente libero di utilizzare "una massima stabilita nella metafisica, *che niente di ciò che possiamo immaginare è assolutamente impossibile*" (T, 32),<sup>164</sup> o quell'altra massima, che sebbene "condannata da diversi metafisici", è molto importante per la sua teoria della percezione, "*che un oggetto può esistere e tuttavia non essere in alcun luogo*" (T, 235).<sup>165</sup> Senza dubbio, lo status di tali massime è tanto oscuro nella filosofia di Hume quanto lo è nel *Tractatus Logico-Philosophicus* di Wittgenstein, ma Hume non concludeva, alla maniera di Wittgenstein, che il suo libro stesso fosse uno di quelli che avrebbero dovuto essere "gettati nelle fiamme".

La parola "metafisica" è notoriamente oscura; allo scopo di comprendere la natura, e i limiti, del positivismo di Hume, dobbiamo cominciare col chiedere contro quale specie di "metafisica" sia diretto. Questa è una domanda alla quale non è facile rispondere, perché l'uso del termine non era uniforme. Beattie fu colpito dall'ambiguità della "metafisica" e fu portato a distinguere tre sensi differenti [66] di questa parola. In un senso, essa include "tutte le disquisizioni concernenti cose immateriali", di modo che "la considerazione più elementare delle facoltà della mente, e dei principi della morale e della religione naturale, sarebbe chiamata metafisica". In un secondo senso, significa quegli "argomenti e illustrazioni, presenti nella filosofia astratta, che non sono ovvi per le intelligenze ordinarie"; o in terzo

luogo, dice Beattie (ed egli sta prendendosi apertamente gioco di Hume), la metafisica è “quel modo di investigazione astratta, così comune tra i moderni scettici e gli scolastici, che è supportato da una fraseologia ambigua ed indefinita, o da questa fraseologia congiunta con una parziale esperienza”.<sup>166</sup>

Il positivismo di Hume è diretto contro la metafisica nel terzo di questi sensi; egli considererebbe una seria critica alla sua opera se si potesse mostrare che, come suggerisce Beattie, essa stessa sia “un modo di investigazione astratta... che è supportato da una fraseologia ambigua e indefinita”, perché questo è precisamente quanto egli si è impegnato a distruggere. “Noi dobbiamo”, dice, “coltivare la vera metafisica con una certa cura allo scopo di distruggere quella falsa e adulterata”, e per “falsa” metafisica egli intende “quell’astrusa filosofia e quell’incomprensibile linguaggio metafisico, che, per essere mescolati con la superstizione popolare, la rendono in certo modo impenetrabile ai ragionatori superficiali, e le conferiscono l’aspetto di scienza e sapienza” (E, 12).<sup>167</sup> La “vera” metafisica, al contrario, consiste in “un accurato esame critico dei poteri e delle facoltà della natura umana” (E, 13). Nella classificazione di Beattie, la metafisica nel primo senso deve rimpiazzare la metafisica nel terzo senso. La scienza della natura umana, non un gergo astruso, è la *philosophia prima*.

Hume sapeva, tuttavia, che l’accusa di “astrusità” doveva essere maneggiata con cautela, poiché buona parte della sua stessa opera era astrusa, nel senso popolare della parola. Nel primo dei suoi *Political Discourses*<sup>168</sup> egli divide l’umanità in due classi – pensatori superficiali e pensatori astrusi. I “pensatori astrusi”, dice, “suggeriscono degli spunti, almeno, e iniziano ad affrontare le difficoltà”; invece, “Si deve stimare poco un autore che non ci dice nulla, se non quel che possiamo imparare in qualsiasi conversazione da caffè”. I pensatori superficiali “sono pronti a svalutare anche quelli dotati di *solido* intelletto come pensatori *astrusi*, e metafisici e ricercati; e mai ammetteranno [67] che vi sia qualcosa di valido al di là delle loro anguste concezioni”.<sup>169</sup> Hume era ben consapevole che il rigetto della “metafisica” può essere semplicemente una copertura per il filisteismo. Come si può, allora, distinguere il tipo errato di astrusità dal tipo ammissibile e persino desiderabile? Una ragione di distinzione, grossolanamente equivalente alla distinzione di Beattie tra la metafisica nel secondo senso e quella nel terzo

senso, è suggerita in *The Principles of Morals*: “Tutto questo è metafisica, voi esclamate. E basta questo e non c’è bisogno d’altro per darci una forte presunzione di falsità. Sì, rispondo, qui c’è certamente della metafisica; ma essa sta tutta dalla vostra parte, di voi che mettete avanti un’ipotesi astrusa che non può mai diventare intellegibile né concordare con qualche esempio o caso particolare. L’ipotesi che noi abbracciamo è semplice... Se voi chiamate questa metafisica, e vi trovate qualcosa di astruso, non avete che da concludere che la vostra mente non è affatto adatta alle scienze morali” (E, 289).<sup>170</sup>

Il tipo di “metafisica” discutibile, allora, è quello che propone ipotesi “inintelligibili”, in quanto distinte dalle ipotesi che sono semplicemente difficili da comprendere. Come diremo se un’ipotesi è inintelligibile? È a questo punto, nella sua teoria del significato, che Hume si avvicina di più al positivismo dei nostri giorni. Il suo metodo critico è precisamente lo stesso sostenuto da Wittgenstein nel *Tractatus Logico-Philosophicus*: “quando qualcuno desidera esprimere qualcosa di metafisico, dimostrargli che egli non ha dato un significato a certi segni nella sua proposizione” (6.53). Come avviene molto spesso, in ragione dello scopo e del carattere peculiari di quell’opera, l’*Abstract* descrive molto succintamente il procedimento di Hume. “Quando poi egli sospetta”, scriveva Hume relativamente all’“autore del *Treatise*”, “che ad un termine filosofico non sia connessa alcuna idea (come accade troppo di frequente), sempre chiede: *da quale impressione è derivata quest’idea?* Se non si può indicare alcuna impressione, egli conclude che il termine in questione è del tutto privo di significato. È in questo modo che egli esamina la nostra idea di *sostanza* e di *essenza*: e sarebbe desiderabile che questo metodo rigoroso fosse messo maggiormente in pratica in tutte le discussioni filosofiche” (A, 11).<sup>171</sup>

La teoria generale del significato, che è qui data per scontata, è elaborata un po’ più in dettaglio [68] nell’*Enquiry*. Noi cerchiamo di scoprire che cosa una parola significhi. Ci è detto che si riferisce ad una certa idea. Questa può essere un’idea complessa; se è così, indagheremo entro la sua definizione. Ma una definizione non è “nient’altro che un’enumerazione di quelle parti o idee semplici” che compongono l’idea complessa. Supponiamo di essere ancora insoddisfatti, dubitando che ci siano delle

idee semplici del tipo cui la definizione si riferisce. Allora tutto quel che resta da fare è di “produrre le impressioni o i sentimenti originali dai quali le idee sono copiate”. Le nostre esitazioni sono ora giunte ad una fine. “Queste impressioni sono tutte forti e sensibili. Esse non ammettono ambiguità” (E, 62).<sup>172</sup> Ma se questo processo non può essere completato, allora la parola dalla quale siamo partiti non deve avere alcun senso.

È un punto importante nell'analisi di Hume che il problema è sempre se una *parola* abbia un significato. In un senso secondario, possiamo parlare del significato di un'idea, ma con questa differenza – una parola può essere priva di significato, ma non esistono idee prive di significato. La sua insistenza su questo punto si pone in netto contrasto con la ricerca, da parte dei positivisti posteriori, del “significato di una proposizione”, come se una proposizione (distinta da una serie di parole) potesse essere priva di significato. Ed il vantaggio, in questo confronto, sta dalla parte di Hume, come rivela a sufficienza la più recente storia del positivismo.

Un altro punto di divergenza sarà ovvio. Il principio di verificabilità dei positivisti (“il significato di una proposizione sta nel metodo della sua verifica”) guarda al futuro, è predittivo; la teoria del significato di Hume è retrospettiva. Nella concezione di Hume, un'espressione è priva di significato, a meno che non si riferisca ad idee che sono derivate dall'esperienza passata, mentre per autori come Carnap il test è se delle “percezioni o sentimenti o esperienze... si possono aspettare *per il futuro*”.<sup>173</sup> Ci sono segni indicativi, tuttavia, del fatto che Hume stesse lavorando nella direzione della formula moderna. Si prenda, per esempio, la sua critica dell'“ipotesi religiosa” nel suo saggio *Of a Particular Providence and a Future State*. “Nessun fatto nuovo”, afferma, “si può mai inferire partendo dall'ipotesi religiosa, nessun fatto si può prevedere o predire, nessuna ricompensa o punizione si può aspettare o temere, all'infuori di quello che è già [69] noto mediante la pratica e l'osservazione” (E, 146).<sup>174</sup> L'implicazione, chiaramente, è che “l'ipotesi religiosa” sia oziosa, sebbene egli non si curi di affermare (o forse non osi farlo) che essa sia “priva di significato”. Quella che è chiamata “l'evidenza” della Provvidenza, è in realtà l'intero contenuto della teoria della Provvidenza. “Io nego la Provvidenza, voi dite... ma certamente io non nego il corso degli eventi, che si trova aperto alla ricer-

ca e all'esame di ognuno... e che cosa di più potete dire voi, date tutte le vostre supposizioni e i vostri ragionamenti?" (E, 140).<sup>175</sup> Questo è effettivamente un naturale sviluppo di quella critica delle "ipotesi" che abbiamo già discusso.

Nei *Dialogues* questo tipo di argomento positivisticò è diretto contro la teoria del disegno. Se questa teoria si basa sull'esperienza, come ha affermato Cleante (D, 140), devono esserci delle conseguenze da essa derivanti, le quali non procederebbero da alcun'altra ipotesi: noi dobbiamo essere in grado di mostrare che, a meno che il mondo non sia stato progettato da un ideatore intelligente, non potrebbe possedere le caratteristiche che ora presenta. "Solo in questo piccolo angolo di mondo", Filone puntualizza, "ci sono quattro principi, *ragione, generazione, istinto, vegetazione*, che sono simili tra loro, e sono la causa di effetti simili... Ognuno di questi quattro principi (e centinaia di altri che rimangono a disposizione delle nostre congetture) ci potrà eventualmente fornire una teoria con cui farci un'idea dell'origine del mondo" (D, 178). La difficoltà non sta nell'invenzione di una teoria, ma nel mostrare che una teoria sia migliore di un'altra: a meno che questo non possa esser fatto, ogni teoria è ugualmente un'assurdità, "ed è del tutto indifferente a quale diamo la nostra preferenza" (D, 174). Non esiste nessuna "religione naturale"; o, in altri termini, la teologia sta completamente al di fuori del reame dell'indagine positiva in cui Locke, per esempio, aveva cercato di assegnarle un posto;<sup>176</sup> essa si basa sull'"invenzione", non sull'"esperienza".

Vi sono, allora, ovvie somiglianze, nonostante le divergenze [70] su certi punti, tra il positivismo di Hume e quello posteriore. Entrambi sono d'accordo che le dottrine metafisiche non vanno condannate come false, ma piuttosto respinte come prive di significato. Esse possono aver significato solamente se indicano "esperienze", passate o future, solamente se il loro esser vere "farebbe differenza" per il genere di esperienze che noi abbiamo. Ed anche in un altro punto Hume anticipa il positivismo recente. Le dottrine metafisiche, egli osserva, sono interessanti solo in quanto i sogni sono interessanti. "Parecchi moralisti", dice, "raccomandano come metodo eccellente per giungere alla conoscenza del nostro cuore e assicurarci del progresso nella virtù, di richiamare alla mente la mattina i nostri sogni, ed



esaminarli con la stessa severità delle nostre azioni più serie e ponderate” (T, 219).<sup>177</sup> Questo è lo spirito, egli suggerisce ancora, con cui dovremmo criticamente esaminare le finzioni dei metafisici; esse ci sono utili solamente come illustrazioni della maniera in cui la mente umana opera. (Da una posizione psicologica molto diversa, Carnap doveva suggerire che “il realismo è spesso un sintomo del tipo di costituzione denominata estroversa dagli psicologi”).<sup>178</sup>

In particolare, le dottrine metafisiche illustrano la tendenza delle nostre menti a costruire “finzioni”, allo scopo di risolvere apparenti conflitti nella nostra esperienza. Hume illustra questo punto, in un certo dettaglio, considerando il caso della *sostanza*. Quando noi osserviamo una cosa che muta gradualmente per un periodo di tempo, questo, osserva Hume, è in un certo senso come osservare qualcosa che non muta del tutto; da questo siamo condotti ad attribuire una “identità” alla cosa in questione. Noi pensiamo un essere umano, per esempio, come dotato di un’identità permanente. Ma quando noi paragoniamo la cosa, dopo che è passato un certo tempo, con la cosa così com’era all’inizio di quel periodo (come, per esempio, quando passa del tempo prima di rivedere un vecchio amico), notiamo che si sono verificati dei considerevoli cambiamenti. Questo va contro la nostra primitiva attribuzione di una identità permanente alla cosa. Noi abbiamo ora due inclinazioni contrarie; e superiamo il conflitto fingendo un “qualcosa di sconosciuto ed invisibile” che, noi supponiamo, persiste immutato al di sotto della diversità che ci sentiamo costretti ad ammettere; questo sconosciuto, invisibile qualcosa, è ciò che noi [71] chiamiamo “sostanza”. Attraverso l’applicazione degli stessi metodi, gradualmente costruiamo un intero sistema di finzioni: “i filosofi... suppongono insieme una sostanza sostenitrice, che non sanno cosa sia, e un accidente sostenuto, di cui hanno un’idea non più perfetta” (T, 222).<sup>179</sup> L’intero sistema non si regge su niente di più solido delle “ordinarie propensioni dell’immaginazione”: la nostra tendenza a “superare” le contraddizioni costruendo entità immaginarie. Queste propensioni possono portare il metafisico all’estremo di attribuire – come quando parla di “simpatie e antipatie, e dell’orrore del vuoto” – le emozioni che egli osserva in se stesso agli oggetti, alla maniera dei fanciulli e dei poeti. “Noi perdoniamo ai bambini, a causa della loro

età; ai poeti, perché la loro professione è di seguire senz'altro le suggestioni della loro fantasia; ma quale scusa addurre per giustificare i filosofi d'una così evidente debolezza?" (T, 225).<sup>180</sup>

La metafisica, allora, sorge dalle tendenze "ordinarie" dell'immaginazione, in contrapposizione a quelle "regolari" – queste ultime essendo ciò che chiamiamo "inferenza scientifica". Sotto l'influenza di queste tendenze, l'immaginazione genera finzioni. Queste, suggerisce Hume, come doveva farlo Carnap dopo di lui, sono come le fantasie del poeta, nella misura in cui sono i prodotti di un'immaginazione lasciata libera. Ma per un altro aspetto sono diverse, una puntualizzazione che Carnap non doveva fare: le fantasie dei poeti sono per lo meno composte di idee semplici e, in ultimo, di impressioni, mentre le finzioni dei metafisici non sono neppure idee. Esse sono semplicemente parole, "del tutto insignificanti e inintelligibili" (T, 224). Se esse sembrano avere un significato, ciò avviene soltanto perché certe caratteristiche della nostra esperienza hanno originariamente messo all'opera l'immaginazione; in questo senso il "significato" della Provvidenza è che si incontrano certe regolarità nella nostra esperienza; il "significato" della sostanza è che certe regolarità si avvicinano moltissimo all'identità; il "significato" di una qualità occulta è che un certo problema ci sta di fronte. E, Hume osserverebbe ancora, la metafisica è pericolosa, in un senso in cui la poesia non lo è. "Generalmente parlando, gli errori in religione sono pericolosi; quelli in filosofia soltanto ridicoli" (T, 272)<sup>181</sup> – ma quando la filosofia fornisce alla superstizione un manto di rispettabilità pseudoscientifica, pure essa arriva ad essere un pericolo. [72]

Chiudiamo l'argomento della critica di Hume alla metafisica, critica che poggia ovviamente su due assunzioni: che un'espressione significativa indichi sempre un'impressione, e che le tendenze "ordinarie" dell'immaginazione possano essere nettamente distinte da quelle "regolari". Se un'idea può esistere senza riferirsi ad un'impressione, allora non sarà mai possibile mostrare che un "termine" filosofico non ha nessuna idea ad esso unita; poiché se a qualcuno piace asserire che egli ha una certa idea, nessuno può contestare la sua affermazione. E se tutte le tendenze dell'immaginazione sono sullo stesso piano, allora la metafisica è saldamente fondata quanto la scienza. Allora solamente dopo che avremo esplorato il fenomenismo e lo

scetticismo di Hume, saremo veramente in grado di valutare la forza della critica di Hume nei confronti della metafisica. Egli è sicuro, tuttavia, di aver sconfitto la pretesa della metafisica di essere la scienza delle scienze. Ciò lascia un trono vacante; egli deve ora mostrare che la scienza dell'uomo lo occupa con pieno diritto.

Il più inveterato dei positivisti non può negare che vi siano degli enigmi filosofici. Questi non possono essere enigmi intorno alle proprietà delle entità metafisiche. Allora cosa riguardano? E come si possono risolvere? La risposta che la maggior parte dei positivisti moderni suggerirebbe è che riguardano il *linguaggio*; e che noi li “sciogliamo” (o, meglio, *dissolviamo*) indicando le confusioni linguistiche dalle quali essi sorgono.<sup>182</sup>

Vi sono in Hume dei passaggi che, a prima vista, suggeriscono una simile opinione. L'esempio che più colpisce è la sua osservazione che “le sottili e delicate questioni riguardanti l'identità personale non possono mai essere risolte, e debbono essere considerate piuttosto come difficoltà grammaticali che filosofiche” (T, 262).<sup>183</sup> Ma si dovrebbe notare la contrapposizione: grammaticali *piuttosto che* filosofiche. Sebbene si tratti di una questione “grammaticale” se una casa sia “ancora la stessa” dopo aver subito estesi rinnovamenti, i temi centrali della controversia sull'identità personale non possono essere abbandonati così facilmente. “La controversia intorno all'identità non è semplicemente una questione di parole” (T, 255).<sup>184</sup> Le dispute verbali più notevoli [73] sono quelle intorno a problemi di grado. “Gli uomini possono discutere per tutta l'eternità, se Annibale sia stato un uomo grande, oppure straordinariamente grande” (D, 217); e, allo stesso modo, possono essere in disaccordo perpetuo se due cose siano “assai simili” oppure “proprio identiche”. Tali dispute necessitano di essere distinte più accuratamente di quanto non lo siano di solito, dalle dispute filosofiche in senso proprio – “niente è più usuale dello sconfinamento dei filosofi nel campo d'attività dei grammatici” (E, 312) – ma solamente in quella misura la discussione di tali punti verbali è rilevante per la filosofia.

Naturalmente, è pure importante che il filosofo sia chiaro sul significato delle espressioni che impiega, poiché un difetto su questo punto può far nascere dispute inutili. Nel suo saggio *Of Liberty and Necessity*, Hume sug-

gerisce che “da questa circostanza soltanto, che cioè una controversia sia stata a lungo tenuta in piedi e rimanga ancora indecisa, possiamo presumere che vi sia qualche ambiguità nell’espressione, e che coloro che disputano congiungano differenti idee ai termini usati nella controversia” (E, 80).<sup>185</sup> E si accinge a mostrare che “tutti gli uomini sono sempre stati d’accordo nella dottrina sia della necessità che della libertà, secondo ogni significato ragionevole che si possa attribuire a questi termini”; “tutta la controversia ha fin qui girato soltanto su parole” (E, 81).<sup>186</sup> L’impulso che sta dietro a questo metodo, tuttavia, è cartesiano, senza accenni che facciano intravedere le dottrine linguistiche moderne. Per impegnarci con profitto in una controversia, abbiamo bisogno di “idee chiare”; le idee chiare dipendono da definizioni precise (E, 61); e gli uomini non hanno, finora, definito la necessità in un modo preciso. La disputa è verbale solo nel senso che i contendenti, da entrambi i lati dell’argomento, hanno assunto erroneamente che “necessità” significhi “connessione necessaria”; una volta abbandonata questa assunzione, sostiene Hume, si troverà che la libertà e la necessità non sono in conflitto tra loro.

Non ci sono in Hume da nessuna parte, allora, suggerimenti, che noi possiamo risolvere i problemi filosofici esaminando o prescrivendo degli usi. “Essendo la questione puramente verbale”, scrive Hume in merito alla controversia se i talenti possano essere virtù, “non può assolutamente essere di alcuna importanza. Un discorso morale, filosofico, non ha bisogno di addentrarsi in tutti questi capricci del linguaggio” (E, 314).<sup>187</sup> [74] È importante, per i filosofi, non “impegnarsi in dispute su parole”, immaginando che “essi stiano trattando controversie della più profonda importanza ed interesse” (E, 312);<sup>188</sup> ma vi *sono* controversie della “più profonda importanza” che sono propriamente filosofiche.

Il positivismo di Hume, dunque, non è linguistico. Allo stesso tempo, egli sarebbe d’accordo con i moderni positivisti che i filosofi pongono domande le quali sono, così come stanno, prive di una risposta possibile, che essi sollevano problemi i quali, nel senso ordinario della parola, non possono essere “risolti”. Ma noi dovremmo convertirli, secondo l’opinione di Hume, in temi psicologici, non in temi linguistici. La “vera metafisica”, come già abbiamo sottolineato, è “l’accurato esame critico della natu-

ra umana”; il positivismo di Hume sostituisce la psicologia alla metafisica tradizionale. “La logica della scienza”, scrive Carnap, “prende il posto dell’inestricabile congerie di problemi conosciuta come filosofia”.<sup>189</sup> Si deve sostituire “scienza della natura umana” al posto di “logica della scienza” per arrivare alla concezione di Hume.

Il modello tipico dell’argomento di Hume, secondo il suo stesso giudizio, appare più trionfante nella sua analisi della causalità – il che è una delle ragioni principali perché l’*Abstract* e l’*Enquiry* si concentrino su questa – è in parte attenuato quando i suoi temi sono la sostanza e l’esistenza esterna, e giunge alla sua nemesi nell’analisi dell’identità personale. Ma, effettivamente, le difficoltà che Hume scorge nella sua spiegazione dell’identità personale sono ugualmente presenti nella sua analisi della causalità. Consideriamo per prima cosa quest’ultima. Il problema filosofico, come è stato di solito formulato, consiste nel descrivere la connessione necessaria tra causa ed effetto. Il metodo critico di Hume si mette in moto. Se l’espressione “connessione necessaria” ha un significato, deve riferirsi ad un’idea di necessità. Da quale impressione è derivata questa idea? Supponiamo di esaminare le cause, cercando la loro connessione necessaria coi loro effetti. La nostra ricerca è vana; troviamo che causa ed effetto sono congiunti, ma niente di più; nessuna connessione intercorre tra loro. Non si può scoprire l’effetto nella causa, cosicché il collegamento tra essi non può essere una specie di necessità logica; e neppure troviamo nella causa qualcosa che [75] possa essere descritto come il suo “potere” di produrre effetti. Quindi, Hume conclude, il nostro problema originale non ammette risposta; noi non possiamo descrivere la natura del “legame” tra la causa e l’effetto, perché non vi è nessun legame del genere da descrivere.

Resta il fatto che quando A appare, non possiamo evitare di aspettarci il suo effetto, B. Come avviene che, pur non avendo noi esperienza di alcuna connessione necessaria tra A e B, questa attesa sorge dentro di noi? Questo genuino problema psicologico rimpiazza il nostro pseudoproblema filosofico originale; e noi vi rispondiamo in termini psicologici, facendo uso delle familiari concezioni di associazione e abitudine. A e B sono stati regolarmente congiunti in passato; questo stabilisce *in noi* l’abitudine di aspettarci B quando ci si presenta A. Ora abbiamo trovato l’impressione

della necessità dalla quale deriva la nostra idea delle connessioni necessarie; ma essa sta in noi, non nei nostri oggetti. “La necessità è l’effetto di questa osservazione [della congiunzione costante] e non è altro che un’impressione interna della mente, ovvero una determinazione a trasportare i nostri pensieri da un oggetto ad un altro” (T, 165).<sup>190</sup> “Dopo il ripetersi di casi simili, la mente viene spinta dall’abitudine, in base al presentarsi di un evento, ad attendere l’evento che di solito lo accompagna ed a credere che esso si verificherà. Questa connessione, dunque, che noi *sentiamo* nella mente, questo passaggio che l’immaginazione in base alla consuetudine compie da un oggetto a quello che di solito lo accompagna, è il sentimento o la impressione da cui formiamo l’idea di potere o di connessione necessaria” (E, 75).<sup>191</sup>

Possiamo chiedere come avvenga, in queste circostanze, che sempre giungiamo a supporre altrimenti, perché noi siamo sempre portati ad immaginare che la necessità si trovi unita alla relazione tra la causa e l’effetto, in quanto distinta dai nostri processi mentali. La risposta di Hume è che “la mente tende a espandersi sugli oggetti esterni e a collegare con essi tutte le impressioni interne, da essi occasionate, le quali fanno sempre la loro apparizione nello stesso tempo che quegli oggetti si svelano ai sensi” (T, 167).<sup>192</sup> Questo espediente, lo scopriremo, è tipico; Hume cerca di operare con una psicologia associazionistica audace e di ampia portata, ma deve costantemente integrarla con delle “inclinazioni” sussidiarie. Aleggia l’aria dubbia di argomento *ad hoc*, intorno all’integrazione; Hume è [76] ben conscio di questo fatto, ed ha cura di insistere che la stessa inclinazione può essere vista all’opera in altre occasioni. Non possiamo perciò espellerla dall’aula come “qualità occulta”, in quanto semplice nome dato alla nostra ignoranza, che “spiega” il trasferimento della necessità affermando che noi abbiamo una “inclinazione” per così trasferirla.

Vi è una ben nota difficoltà in questa esposizione della causalità. Hume comincia a spiegare cosa significhi affermare che “C è necessariamente connesso con E”. La sua spiegazione procede così: “Una persona P pensa necessariamente ad E quando incontra C”. Ma il reale punto di difficoltà nell’*explicandum* sta nella parola “necessariamente”, che l’analisi di Hume semplicemente ripete. Se la spiegazione significa semplicemente: “Una

persona P pensa sempre ad E quando incontra C”, allora presumibilmente l'*explicandum* significa: “C è sempre congiunto con E”. Allora non c'è nessuna impressione di “connessione necessaria”; o questa è un'espressione priva di significato senza un'idea ad essa unita, o altrimenti è un sinonimo per la congiunzione costante. E alla fine questa conclusione non va bene a Hume, perché non sarà più in grado di concludere che “la necessità è qualcosa che esiste nella mente, non negli oggetti” (T, 165),<sup>193</sup> una conclusione di cui ha bisogno, per sostenere la sua tesi generale che le operazioni della mente siano i fondamenti della scienza, e la scienza dell'uomo, perciò, sia la scienza fondamentale. Se, d'altra parte, “necessariamente” (nell'asserzione: “P necessariamente pensa E quando incontra C”) significa “qualcosa di più di” congiunzione costante, il problema di spiegare in cosa consista questo “qualcosa di più” ci rimarrà; il nostro originale problema filosofico si ripresenta di colpo, in una forma non mitigata, all'interno della “scienza dell'uomo”. La psicologia non fa nulla per “dissolverlo”.

E sorgono nuovi problemi. Noi dobbiamo supporre che la congiunzione costante di C con E sia la causa del passaggio della mente da C ad E. Questo deve significare l'esistenza di una congiunzione costante tra l'esser C costantemente congiunto con E, ed il passaggio della mente da C ad E. Vi è una tale congiunzione? Certo non ci piacerà dirlo, perché siamo imbarazzati dalla vaghezza di “costante”. Se lo interpretiamo come “congiunzione in più di un'occasione”, questo non servirà allo scopo; Hume ha ammesso [77] che un caso a volte sia sufficiente, e due casi a volte non lo siano. Se noi designiamo un qualunque numero definito di casi, sorgerebbe lo stesso tipo di difficoltà; a volte il numero non sarebbe sufficiente, a volte ne basterebbe un numero minore. In una “persona matura”, ha suggerito Hume, un caso “esaminato adeguatamente” è tutto ciò che ci occorre. Ma se questo significa che la “congiunzione costante” si può interpretare come una “singola congiunzione adeguatamente considerata”, è presumibile che sia la “considerazione adeguata” a fare la differenza – una conclusione che distrugge la teoria “di abitudine” di Hume sull'inferenza causale. Ed è del tutto impossibile affermare che un singolo caso sia sempre sufficiente.

Effettivamente, l'analisi di Hume, in questo punto, è insufficientemente psicologica; se la questione è – “in quali circostanze noi *ci aspettiamo* E?

– nessuna risposta non psicologica (come la “congiunzione costante”) sarà sufficiente. Quello che ci aspettiamo dipende, in grandissima misura, da quello che vogliamo. Supponiamo, per fare un esempio banale, di aver mangiato con sospetto e malvolentieri un cibo strano, e di soffrire più tardi di indigestione. Noi indicheremmo naturalmente quel cibo quale causa dei nostri problemi. Ma dovrà verificarsi un numero molto grande di casi, prima di esser convinti che l’agente nocivo sia il nostro vino favorito. Considerata come un’analisi psicologica dell’aspettativa, l’analisi di Hume pone un indebito accento sulla congiunzione costante, in quanto distinta da fattori quali la natura delle nostre esigenze. Su questo punto, le sue necessità metodologiche interferiscono con la sua psicologia proprio con la stessa gravità con cui la sua psicologia disturba la sua metodologia.

C’è un’ulteriore difficoltà, la quale tuttavia non è interna alla sua analisi della causalità; essa consiste nell’incompatibilità di tale analisi con la sua successiva spiegazione dell’identità personale. Nello sviluppo di tutta la teoria della causalità, Hume assume un io in aggiunta all’ordine delle nostre percezioni. La necessità è definita come “una connessione che *noi sentiamo* nella mente”, “una determinazione a portare *i nostri* pensieri da un oggetto ad un altro”, una determinazione “alla quale *la mente* è portata dall’abitudine”. Non è sufficiente affermare che prima di tutto vi sia l’impressione C, poi l’impressione della necessità N, poi un’idea vivida di E, perché, da un lato, ci sarebbe allora una semplice sequenza di percezioni [78] e nessun modo di apprendere, o di supporre, una connessione *tra* C ed E, mentre, dall’altro lato, Hume vuole spiegare l’*origine* di N. Egli può fare questo solo assumendo la persistenza di una mente che possa essere affetta dal verificarsi, in occasioni del tutto distinte, di un C seguito da un E. E quando egli continua descrivendo la propensione della mente “ad estendersi sugli oggetti esterni, e a congiungere con essi qualsiasi impressione interna che essi occasionano”, egli assume che noi possiamo distinguere tre cose – oggetti “esterni”, impressioni “interne”, e una mente alla quale questa exteriorità e questa interiorità siano relative, e che possa confondere l’una con l’altra.

Una simile assunzione percorre l’intero positivismo psicologico di Hume. Così la sua critica della sostanza, alla quale abbiamo già fatto rife-



rimento, suppone che noi facciamo confusione tra due esperienze distinte – l’esperienza di una genuina identità, e l’esperienza di qualità in mutamento, ma strettamente somiglianti. “Quando seguiamo gradualmente un oggetto nei suoi successivi mutamenti, il facile corso del pensiero ci fa attribuire un’identità alla successione; poiché è con un atto simile della mente che noi consideriamo un oggetto immutabile” (T, 220).<sup>194</sup> Ora, se tutto quel che accade è che vi è una successione di impressioni assai simili una di seguito all’altra, la “confusione” non potrebbe sorgere; si deve supporre che una mente si trovi al di sopra delle impressioni e non riesca ad osservare che esse differiscono leggermente tra loro. Nello stesso modo, allo scopo di dar ragione della nostra credenza nell’esistenza di oggetti esterni, Hume deve evocare una “regola generale”, che “tutte le idee, le quali mettono la mente in un’identica disposizione o in una disposizione somigliante, sono soggette ad esser facilmente confuse” (T, 203).<sup>195</sup> Una volta ancora, una mera sequenza di percezioni non servirà; le idee non possono confondere se stesse; se ci dev’essere qualcosa che confonde è necessario che ci sia qualcuno che viene confuso.

Allora, esattamente come l’analisi della necessità di Hume riposa sull’assunzione che la “necessità” in “P è necessitato a pensare E” non richieda analisi, così le sue analisi dell’identità nella diversità e dell’esistenza indipendente presuppongono che noi siamo direttamente consapevoli di un io esistente in modo indipendente, il quale mantiene la sua identità sotto la diversità delle sue percezioni. Ma mentre Hume non intraprende mai un’analisi della necessità mentale, [79] egli cerca di dare una spiegazione dell’identità personale; e nel procedere diviene gradualmente conscio che i problemi filosofici dai quali pensava di essersi liberato irrompono nuovamente all’interno della “scienza dell’uomo”.

Egli comincia in uno spirito di completa fiducia. “Il mondo intellettuale”, egli dice, “benché avvolto da un numero infinito di oscurità, non è implicato in contraddizioni simili a quelle che abbiamo scoperto nel mondo della natura” (T, 232).<sup>196</sup> Noi dobbiamo per prima cosa liberarci della metafisica – in questo caso, la teoria di un io permanente. La sua tecnica positivista entra in azione. Se noi abbiamo un’idea dell’io come di un’entità, quell’idea deve derivare da un’impressione. Ma l’io non può esse-

re nessuna singola impressione, perché tutte le impressioni si suppongono “avere un riferimento a” esso; e nessuna impressione può essere semplice e invariabile, come lo è l’io dei metafisici. L’io, allora, non lo incontriamo affatto nell’esperienza; che cosa noi vi scopriamo? “Quando mi addentro più profondamente in ciò che chiamo me stesso, mi imbatto sempre in una certa percezione particolare o in un’altra, di caldo o freddo, luce o oscurità, amore o odio, dolore o piacere” (T, 252).<sup>197</sup> Così noi non possiamo descrivere “la natura” dell’identità personale più di quanto non potessimo descrivere “la natura” della necessità. Il problema reale è di tipo psicologico: “che cosa ci dà una così forte inclinazione ad attribuire un’identità a queste percezioni successive?” (T, 253).<sup>198</sup>

Due sensi di “identità personale”, suggerisce Hume, devono essere distinti – l’identità personale “in quanto riguarda il nostro pensiero e la nostra immaginazione”, ed “in quanto riguarda le nostre passioni o l’interesse che prendiamo di noi stessi” (T, 253).<sup>199</sup> Solo la prima di queste, dice, è “il suo attuale argomento”. Questa è un’osservazione importante; Hume vede che sarebbe ridicolo supporre che quando parliamo, per esempio, di “amore di sé”, intendiamo “amore di tutte le nostre percezioni” (che includerebbe altre persone). Più avanti egli suggerirà che noi abbiamo una “idea, o piuttosto un’impressione di noi stessi” (T, 317);<sup>200</sup> per “noi stessi” egli intende “quella persona particolare delle cui azioni e sentimenti ciascuno di noi è intimamente conscio” (T, 286).<sup>201</sup> Ma resta il fatto che egli non mette mai i due tipi di identità personale in relazione tra loro; ed è del tutto disposto a parlare di “luce o oscurità, amore o odio”, come se i nostri “pensieri” e le nostre “passioni” fossero esattamente sullo stesso piano.[80]

All’inizio, egli affronta il problema principale indirettamente; egli darà una spiegazione generale dell’identità attribuita a “piante ed animali”, e da questo si troverà in conseguenza, egli pensa, una spiegazione speciale dell’identità personale, come applicazione particolare. La sua teoria generale dell’“identità” animale, come unicamente è naturale, è uno sviluppo della sua teoria generale dell’identità nella diversità. Noi abbiamo un’idea dell’identità perfetta: “una distinta idea di un oggetto, che rimane immutabile nel corso di una supposta variazione del tempo”; abbiamo anche un’idea della diversità, entro la quale includiamo il caso di “diverse idee distin-

te che esistono assieme e sono connesse da una stretta relazione”. Ma sebbene l’identità e la diversità siano del tutto distinte, in quei casi in cui la relazione è stretta esse sono costantemente “confuse tra loro”. “La relazione”, continua Hume, “facilita la transizione della mente da un oggetto ad un altro, e rende il suo passaggio così piano come se contemplasse un oggetto solo e continuo” (T, 254).<sup>202</sup> Così “la mente” è condotta a supporre che le percezioni siano in qualche modo collegate assieme da un’entità autenticamente identica; noi “cadiamo nella nozione di un’anima, e di un io, e di una sostanza, per mascherare la variazione”. Questo accade anche quando la “stretta relazione” tra le percezioni non consiste in nulla più di una somiglianza, ma la tendenza è molto più forte quando, come nel caso dell’“identità” animale, esse sono causalmente collegate tra loro, o concorrono ad un fine comune.

La finzione dell’identità personale deve originarsi nello stesso modo; solo come speciale concessione – “temendo che questo [il precedente] argomento non dovesse convincere il lettore” – Hume si imbarca in una considerazione particolare di essa. Ma diviene presto chiaro che l’identità personale gli procura dei problemi molto speciali; o, più esattamente, che essa mette spiacevolmente in risalto quelle difficoltà presenti nel suo positivismo psicologico, che egli finora era riuscito a celare. “Ogni percezione distinta”, dice, “che entra nella composizione della mente, è un’esistenza distinta ed è differente, distinguibile e separabile, da ogni altra percezione contemporanea o successiva. Ma, poiché nonostante questa distinzione e separabilità noi supponiamo tutta una catena di percezioni unite dall’identità, nasce naturalmente una questione a proposito di questa relazione di identità: [81] se, cioè, è qualcosa che unisce insieme realmente le nostre diverse percezioni, o ne associa soltanto le idee nell’immaginazione. In altri termini: se nel sentenziare l’identità di una persona, osserviamo qualche legame reale tra le sue percezioni, ovvero sentiamo un legame soltanto fra le idee che di queste ci formiamo” (T, 259).<sup>203</sup>

Ora, si può in primo luogo far notare che, di fatto, noi non “supponiamo che l’intera catena di percezioni sia unita dall’identità”. Noi ordinariamente non crediamo che caldo e freddo, amore e odio, luce e oscurità, facciano tutti parte di una singola entità continua. L’amore e la rabbia siamo

*noi* – noi odiamo o amiamo; la luce e l'oscurità sono percepite da noi, ma non sono parte di noi; a volte noi *siamo* caldi e freddi, a volte *siamo consapevoli* di caldo e freddo. Così il problema dell'identità personale, nella versione che ne presenta Hume, è posto in modo erroneo; la questione reale è perché, nella terminologia di Hume, certe delle nostre "percezioni" siano prese come "noi stessi" ed altre come "i nostri oggetti". Egli non tenta di risolvere questo problema; infatti, se tutte le nostre percezioni sono unite da somiglianza e causalità, e queste relazioni sono tutto quel che è necessario per creare una finzione di identità, si tratta di un problema insolubile.

In secondo luogo, Hume semplifica il suo problema chiedendo se nel parlare di "una persona", noi "osserviamo qualche legame reale tra le sue percezioni, ovvero sentiamo un legame soltanto fra le idee che di queste ci formiamo". Qui si presuppone che noi cominciamo da una comparazione tra "le *sue* percezioni" e "le idee che *noi* di queste ci formiamo". Ma, secondo la presentazione di Hume, noi partiamo da percezioni che sono tutte ugualmente *nostre*; non c'è alcun modo di distinguerne certe come percezioni delle percezioni di qualcun altro, e certamente nessun metodo per compararle con le percezioni stesse dell'altra persona.

Questo curioso, improvviso, e totalmente ingiustificabile spostamento, dal problema della *nostra* identità a quello dell'identità di altre persone, nasce senza dubbio dalla malagevole domanda che Hume si trova a porre: "se essa [identità] è qualcosa che unisce insieme realmente le nostre diverse percezioni, o ne associa soltanto le idee nell'immaginazione". Poiché, apparentemente, se l'identità associa le idee nell'immaginazione, allora essa di certo vincola realmente [82] assieme le nostre percezioni. Di fronte al problema generale dell'identità, egli potrebbe chiedere: vi è realmente identità sotto la diversità oppure noi costruiamo l'identità come una finzione? Ma vi sono ovvie difficoltà nel chiedere: c'è realmente identità sotto la *nostra* diversità, oppure *noi* costruiamo l'illusione dell'identità? Perciò Hume si sposta ad un'altra questione: le percezioni di *altra gente* sono realmente unite, oppure noi le uniamo per mezzo di una finzione? Ma allora il suo illecito rappresentativismo diviene troppo oltraggioso.

Il problema fondamentale, comunque, è cosa sia ciò che confonde la successione con l'identità; ed anche, parimenti, che cosa sia ciò che arriva

a riconoscere che la successione è stata confusa con l'identità. Nello sforzo di Hume per riuscire a far fronte a questo problema, emergono nuove facoltà, sotto vecchi nomi. In particolare, "l'intelligenza" dispiega le sue qualità proteiformi. "L'intelligenza", scrive Hume, "non coglie mai nessuna reale connessione tra gli oggetti" (T, 259);<sup>204</sup> da questo noi dobbiamo dedurre che l'identità è opera dell'"immaginazione". Ma l'intelligenza è da Hume ufficialmente definita come "le proprietà generali e più stabili dell'immaginazione" (T, 267);<sup>205</sup> presentata così, essa è precisamente ciò che prende per connesse le nostre percezioni. Ora dobbiamo pensarla, invece, come una facoltà di pura consapevolezza, che vede le percezioni come "esse realmente sono", prima che l'immaginazione si sia messa a lavorare su di esse. Che una facoltà del genere ci sia, Hume lo deve assumere; deve essere possibile sapere che le nostre percezioni sono *realmente* distinte – qui, almeno, l'immaginazione deve essere tenuta in scacco. L'"intelligenza", allora, considera le percezioni allo stato puro, e trova che esse non sono "realmente vincolate" tra loro; esse sono, tuttavia, collegate in maniera associativa, e così "l'immaginazione" non può fare a meno di unirle, specialmente perché "la memoria" porta davanti ad essa percezioni passate che sono molto simili a quelle che ora le stanno di fronte. Questa è pura mitologia; e tuttavia Hume senza di essa non può fare un passo. Poiché, se tutto ciò che accade è che una serie di percezioni molto simili (o collegate causalmente) si succedono l'una all'altra, non esiste assolutamente un modo in cui questa serie di per sé potrebbe generare la finzione dell'identità personale. E neppure, una volta generata la finzione, questa serie potrebbe mai rivelare il suo carattere di finzione. Tanto la finzione originale quanto la scoperta che essa è una finzione, sono possibili solamente se esiste qualcosa che sia dapprima [83] ingannato da una serie di percezioni simili, e successivamente, dopo una riconsiderazione, possa scoprire di essere stato da quelle ingannato.

Così non si rimane sorpresi di riscontrare come Hume fosse giunto ad essere scontento della sua teoria dell'identità personale. "Tutte le mie speranze svaniscono", scrisse nell'Appendice al *Treatise*, "quando vengo a spiegare i principi che uniscono le nostre percezioni successive nel nostro pensiero, nella nostra coscienza... in breve: ci sono due principi, ch'io non

riesco ad armonizzare, e tuttavia non mi sento capace di rinunciare a nessuno dei due: che tutte le nostre percezioni distinte sono esistenze distinte; e che la mente non percepisce mai nessuna reale connessione tra esistenze distinte” (T, 636).<sup>206</sup> Ora, naturalmente, questi principi non sono, così come stanno, incompatibili; ma essi sono insieme incompatibili con un terzo “principio” – che la mente percepisce una connessione reale tra le nostre percezioni. E quello che Hume è incapace di spiegare è come noi potremmo giungere a credere che vi sia una reale connessione tra le nostre percezioni, salvo che non ci sia già una connessione reale nell’esistenza.

A questo punto, allora, il positivismo psicologico di Hume crolla. Egli non può riuscire a sostituire il problema filosofico – *come possono essere conciliate identità e diversità?* – col problema psicologico – *come giungiamo a credere che quanto è effettivamente diverso possiede identità?* – poiché, a meno che la diversità e l’identità non possano nei fatti essere riconciliate, il problema psicologico è insolubile. Noi suggeriamo che la riduzione della filosofia alla psicologia non abbia, di fatto, più successo nel caso della causalità di quanto lo abbia nel caso dell’identità. Ma solamente nei riguardi dell’identità personale Hume ne riconosce con certezza il fallimento; i suoi due principi, egli pensa, non possono essere conciliati coi fatti specifici di quel caso; egli non ha alcuna intenzione di abbandonarli come metodo generale di analisi. E certo neppure vede completamente perché abbia sbagliato; egli vive ancora nella speranza che una “riflessione ulteriore” lo metta in grado di superare le sue difficoltà. La riflessione non sembra aver avuto successo. L’analisi di Hume sull’identità personale non ha nessun ruolo nell’*Enquiry* – Hume vedeva che non avrebbe potuto usarla per illustrare la sua tesi principale – ma egli non ammette mai che essa sia un ostacolo insuperabile per il suo progetto positivistico. Che essa sia un tale ostacolo, abbiamo provato a mostrarlo.



CAPITOLO V

**IL FENOMENISTA**





“Detto in breve, lo scopo di Hume è di condurre più lontano l’argomento negativo iniziato da Berkeley, mostrando che quello che noi conosciamo è limitato ad una serie di sensazioni, passioni ed emozioni, assieme alle loro immagini mentali, e che non ha base razionale credere nell’esistenza di qualcos’altro, persino di noi stessi”. Questa è una citazione dall’opera di H. A. Prichard, *Knowledge and Perception* (p. 178), ma l’interpretazione che presenta è comune alla maggioranza dei critici e degli storici. Una trinità insulare – Locke, Berkeley, Hume – “empiristi inglesi” tutti quanti, con Hume che, nelle parole di Reid, presenta “l’unico sistema al quale conduce la teoria delle idee, un sistema che è, in tutte le sue parti, una conseguenza necessaria di quella teoria”<sup>207</sup> – questo è il ritratto della filosofia inglese che, fino a poco tempo fa, siamo stati invitati a condannare o ad ammirare.

Oggi, tuttavia, la fedeltà di questo ritratto è stata seriamente messa in dubbio. Kemp Smith ha diretto massicce bordate contro l’interpretazione di Hume proposta da Reid e Green, e queste stanno cominciando ad avere alcuni effetti sugli storici della filosofia. È vero che Russell, nella sua *History of Western Philosophy*, scrive ancora che “egli sviluppò fino alle sue logiche conclusioni la filosofia empirica di Locke e Berkeley, e dandole intrinseca coerenza la rese incredibile” (p. 685); e l’influenza dell’opera di Russell senza dubbio contribuirà alla perpetuazione della vecchia visione. Ma altri autori, come A. D. Woozley, spingono l’interpretazione radicale di Kemp Smith ad un punto ancor più estremo. “Hume”, scrive Woozley, “avrebbe potuto fare a pezzi l’intera Parte I, e sostituire quasi ogni altra analisi degli oggetti della cognizione, senza dover alterare negli elementi essenziali uno qualunque degli argomenti che seguono. La cosa vitale per le sue principali teorie era che la nostra esperienza dovesse essere composta di una sequenza di particolari discreti, [85] ma quale fosse lo status mentale o materiale di quei particolari, non aveva molta importanza”.<sup>208</sup>

Ma i “particolari discreti”, sicuramente, non serviranno, se le “principali teorie” di Hume sono quelle alle quali egli dà enfasi in particolare. Che quanto noi immediatamente percepiamo sia “mentale”, è una dottrina di cui Hume ha bisogno per la sua difesa delle scienze morali, per la sua speciale varietà di positivismo, e (fino a un certo punto) per il suo scettici-

smo, per non parlare dei suoi intenti associazionistici. Però il punto che Woozley sta mettendo oltremodo in evidenza è un punto importante: molte (sebbene, con la massima certezza, non tutte) delle teorie di Hume sono largamente indipendenti dalla sua teoria delle idee. La critica di Hume all'opinione che l'induzione sia una specie di implicazione, per prendere un solo caso, può essere riformulata in un modo che sia ampiamente indipendente dalla teoria della percezione di Hume. Si deve certamente respingere la visione, schematizzata rigidamente nella *Cyclopaedia of Literature* di Chambers (1844), che: "la principale dottrina di Hume è che tutti gli oggetti della nostra conoscenza sono divisi in due classi – impressioni e idee"; si deve certamente dirigere l'attenzione sulla grande importanza, nella teoria di Hume, dell'assunzione che "particolari discreti" siano i costituenti della nostra esperienza (un fatto che Green, per esempio, riconosceva pienamente). Ma è ancora necessario insistere sui meriti della critica di Reid e Green su Hume, è ancora necessario insistere sull'importanza della "teoria delle idee" nella filosofia di Hume, nonostante tutto la distruzione di quella teoria non porta con sé, come inevitabile conseguenza, una completa "risposta a Hume".

La visione tradizionale, tuttavia, faceva uso di una supposizione storica, molto naturale, che è del tutto erronea: la supposizione che lo scopo di Hume fosse, nelle parole di Prichard, "di condurre più lontano" la filosofia di Berkeley. Il collaboratore di Green, Grose, riassunse la situazione storica in questo modo: "Il *Treatise*, dall'inizio alla fine, è l'opera di uno scozzese solitario, che si è votato allo studio critico di Locke e Berkeley. Che egli fosse vissuto per tre anni in Francia, era un accidente che non ha lasciato traccia né nel tono né nell'argomento del suo libro".<sup>209</sup> Su questo punto, il dottor Johnson mostrò una dose maggiore della sua usuale [86] perspicacia: "Perché, mio caro signore, il suo stile non è inglese; la struttura delle sue frasi è francese".<sup>210</sup> E gli scritti di Laird e Kemp Smith dovrebbero ormai aver reso sufficientemente notorio il fatto che "l'argomento", oltre al "tono", di Hume erano contaminati dall'influenza francese; i prestiti dovuti a Malebranche e Pierre Bayle erano cospicui e sostanziali. Si suppone ancora troppo spesso, tuttavia, che Hume fosse un devoto discepolo di Berkeley. Naturalmente, esiste almeno un tema – il suo rigetto delle idee

astratte – per il quale Hume doveva moltissimo a Berkeley; e in altre occasioni la filosofia di Berkeley era senza dubbio presente alla sua mente. Resta il fatto che egli non prende assolutamente sul serio l'argomento centrale di Berkeley.

Beattie attirò l'attenzione sul punto fondamentale di differenza: Hume non cerca di sostenere che la sua teoria “non differisce da quella del resto dell'umanità”<sup>211</sup> – che era il ritornello costante di Berkeley. Un commentatore recente, nel corso della sua severa critica dei motivi di Hume, asserisce che se egli si fosse genuinamente interessato della scienza “avrebbe seguito il realismo completo di Berkeley”; egli non lo fece, secondo questo critico, solamente perché “il soggettivismo impressiona tutti”, per cui Hume era ansioso di usare “il suo grande valore pubblicitario”.<sup>212</sup> Questa accusa avrebbe certamente meravigliato i contemporanei di Berkeley e, è assai chiaro, avrebbe sbalordito Hume stesso. Nessuno ai suoi stessi tempi aveva rilevato il “realismo” di Berkeley. “È divertente osservare”, dice Reid, “gli sforzi infruttuosi compiuti dal vescovo Berkeley per mostrare che il suo sistema della non esistenza del mondo non contraddiceva i sentimenti della gente comune”;<sup>213</sup> Nessuno prese con qualche serietà le dichiarazioni di Berkeley in questo senso. Hume chiamava Berkeley uno “scettico”. Senza dubbio, egli provava un malizioso piacere nel ritorcere così contro Berkeley un epiteto che questi indirizzava tanto spesso contro altri, ma, comunque, questa visione era ragionevolmente rappresentativa dell'opinione contemporanea. Al dottor Johnson non era certamente mai sembrato che Berkeley fosse un “realista”, sebbene gli concedesse di essere “un uomo di sottile immaginazione”. Se a Hume fosse bastato suscitare sorpresa, avrebbe dovuto [87] seguire Berkeley, non rifiutarlo. Così come stanno le cose, egli usa Berkeley come un orribile esempio di quello cui può portare l'argomento razionale. Colpisce il fatto che Hume neppure si curi di argomentare contro Berkeley, nei punti in cui è in disaccordo con lui. Berkeley affermava, ad esempio, che noi conosciamo la nostra mente come un agente, anche se non la conosciamo come un'idea: Hume non si disturba di menzionare questo suggerimento neppure quando discute in specie della conoscenza che abbiamo della nostra stessa mente. Nell'*Enquiry*, è vero, egli critica la concezione di Berkeley che noi siamo

direttamente consapevoli del “potere” causale, nella forma della nostra stessa attività; ma anche di questa dottrina Hume non fece menzione più di tanto, finché non giunse a scrivere l'Appendice al *Treatise*. Un altro passaggio nell'Appendice è significativo. Hume attira l'attenzione su un errore presente nel *Treatise*; egli aveva affermato che noi stimiamo la distanza calcolando in base “agli angoli che i raggi di luce provenienti dai corpi formano tra loro”. “È certo”, scrive ora, “che questi angoli la mente non li conosce, e perciò non possono scoprirle la distanza” (T, 636).<sup>214</sup> L'“errore” di Hume deriva da Malebranche;<sup>215</sup> un attento studioso di Berkeley non avrebbe potuto mancare di notare gli argomenti che questi rivolse contro quella teoria della visione, gli stessi argomenti che Hume adotta nell'Appendice, ma che apparentemente non conosceva mentre scriveva il corpo principale del *Treatise*.

Hume, sembrerebbe, compose il *Treatise* avendo principalmente in mente Malebranche e Bayle, uniti a Locke e Hutcheson; Berkeley, si sospetta, era stato lasciato in Inghilterra, e non fu letto di nuovo finché non furono pubblicati i primi due libri del *Treatise*. Ma anche se le opere di Berkeley non fossero state distanti fisicamente, lo spirito complessivo della sua impresa era alieno a Hume. Per molti aspetti, Berkeley aveva una mente più filosofica; era disposto ad elaborare un'ipotesi in dettaglio, con un reale interesse per la compatibilità – Hume, all'opposto, era filosoficamente come un cucciolo inesperto, che raccoglieva ed addentava un problema dopo l'altro, lasciandovi sempre [88] il segno dei suoi denti, ma che lo gettava da parte se questo minacciava di diventare tedioso. E naturalmente lo spiritualismo di Berkeley era qualcosa di repulsivo: Hume era disposto a criticare la dottrina newtoniana nell'interesse della “scienza dell'uomo”, ma non per sostituire ad essa uno schema teologico delle cose.

Malebranche, per quanto la cosa possa sembrare strana, era assai più conforme ai gusti di Hume. Certo, Malebranche vedeva tutte le cose in Dio, ma Dio, Hume pensava di poterlo eliminare: “siamo entrati nel paese delle fate, molto prima di aver salito gli ultimi gradini nella nostra teoria” (E, 72).<sup>216</sup> E quel che fu lasciato si adattava mirabilmente a Hume. Ogni causa (con nessuna delle eccezioni di Berkeley) è sperimentata come una congiunzione costante, mai come un agente; noi non conosciamo la sostan-

za dell'anima, ma solamente "ciò che sentiamo avvenire in noi" ("ce que nous sentons se passer en nous");<sup>217</sup> la nostra conoscenza dei corpi esterni è un atto di fede, non un'inferenza; ci sono spiriti animali, alle stravaganze dei quali possono essere ricondotti i nostri errori. Punto dopo punto, Hume trovava in Malebranche qualcosa che poteva volgere ai propri fini, senza essere obbligato ad allontanarsi troppo dall'atmosfera dell'*Essay* di Locke, con tutte le sue incuranti concessioni. Egli non nasconde la sua alta opinione di ciò che chiama "la gloria di Malebranche" (E, 7); arriva al punto, infatti, di attribuirgli "quest'astratta teoria della morale, che fu più tardi adottata da Cudworth, Clarke e altri".<sup>218</sup> Probabilmente egli pensava, come Reid, che "gli argomenti del vescovo Berkeley si ritrovano in lui [Malebranche] con tutta la loro forza".<sup>219</sup> per cui Berkeley (su molte questioni) poteva tranquillamente essere ignorato.

Nondimeno, noi suggeriamo, c'è qualcosa che va detto in favore della tradizionale opinione che Hume portasse ad una conclusione definitiva le [89] assunzioni dell'*Essay* di Locke, cioè che, in un certo senso, egli ha superato Berkeley usando il suo stesso pensiero. La tradizione stabilita presenta senza dubbio le sue assurdità, che hanno mosso Kemp Smith ad esclamare: "Hume, che era scettico – così si pensava – su quasi ogni altra cosa, è tuttavia stato così acritico da costruire l'elaborato corpo di argomenti che costituiscono il *Treatise*, su un fondamento che non si è curato di esaminare, e della cui inaffidabilità egli stesso, seppur del tutto inconsciamente, è stato un principale testimone!"<sup>220</sup> Kemp Smith ha ragione ad insistere che non si può correttamente argomentare – perché sarebbe una seria petizione del principio cruciale – che Hume inconsciamente produca una *reductio ad absurdum* dell'*Essay* di Locke; uno non può attribuire a Hume la sua personale definizione di assurdità. Ma, e questo contro Kemp Smith, non c'è nulla di sorprendente nel fatto che Hume, nonostante il suo rigoroso esame critico delle tesi, mancò tuttavia di esaminare sufficientemente la teoria delle idee.

Com'è ben noto, la sua esposizione di tale teoria è trascurata e confusa; questo non perché la teoria fosse priva di interesse per lui, ma perché egli sentiva che su questo punto non c'era da aspettarsi alcuna seria critica. "Tutti i filosofi ammettono, e la cosa è chiara per se stessa, che niente è

realmente presente alla mente fuori delle sue percezioni, o impressioni e idee, e che gli oggetti esterni ci sono noti solo per le percezioni a cui danno occasione” (T, 67).<sup>221</sup> Bayle aveva espresso precisamente lo stesso punto. “Nessuno tra i buoni filosofi”, scriveva, “oggi dubita che gli scettici abbiano ragione nel sostenere che le qualità dei corpi che colpiscono i nostri sensi siano solo mere apparenze”.<sup>222</sup> Cartesio, Locke, Berkeley, Malebranche, Hutcheson, tutti insegnavano la stessa cosa; essi erano discordi sulla maniera precisa in cui gli oggetti materiali fossero in relazione con le percezioni, ma non mettevano in dubbio che gli oggetti immediati della mente siano le percezioni.

Ma era il fenomenismo la direzione in cui Hume sviluppava la teoria delle idee? La nostra risposta a questa domanda dipenderà naturalmente da quello che noi intendiamo per fenomenismo. La definizione di Laird servirà da punto di partenza: “il fenomenismo”, dice, “è la dottrina che tutta la nostra conoscenza, tutta la nostra credenza, e [90] tutte le nostre congetture cominciano e finiscono con le apparenze; che noi non possiamo andare dietro od oltre queste; e che non dovremmo cercare di farlo”.<sup>223</sup> In questo senso della parola, io direi, Hume non era, in conclusione, un fenomenista, era in realtà un antifenomenista; poiché egli considerava il fenomenismo una varietà di “scetticismo eccessivo”, il tipo di scetticismo che nessuno può mantenere sempre. Non possiamo evitare, volenti o nolenti, di andare oltre le “apparenze”. Egli *era* un fenomenista, tuttavia, in un senso più limitato – egli osservava che noi non potremmo *conoscere* nient’altro che “percezioni”, in quel senso ristretto di “conoscere” nel quale significa “essere certi di, senza alcun rischio di errore”, e non possiamo neppure inferire per mezzo di qualche tipo di “ragionamento probabile” che qualcosa d’altro esista. Nella misura in cui egli si limita ai metodi tradizionali dei filosofi, parla come un fenomenista; ma questo, ai suoi occhi, fa parte dell’evidenza che questi metodi non saranno sufficienti.

L’opinione tradizionale attribuisce a Hume la filosofia di Berkeley senza Dio né l’Io; ma *nelle sue effettive credenze* egli è più prossimo a Locke che a Berkeley. Se chiediamo in che cosa credesse Hume, a quale visione si affidasse nella sua opera scientifica, la risposta è che egli credeva *tanto* nell’esistenza degli oggetti *quanto* delle percezioni, e pensava che le percezioni

fossero “sembianze di” oggetti materiali. “Nessuno che non rinunci a riflettere ebbe mai a dubitare”, egli afferma, “che le esistenze che consideriamo quando diciamo *questa casa* e *quest’albero* non siano le percezioni della mente, e copie evanescenti o rappresentazioni di altre esistenze, che restano uniformi e indipendenti” (E, 152).<sup>224</sup> Riconosciuto questo, egli continua suggerendo, in un modo che esamineremo in un successivo capitolo, che queste concezioni, anche se sono “gli ovvi dettati della ragione”, non possano essere difese di fronte agli argomenti ugualmente razionali degli scettici – nel cui gruppo è compreso Berkeley. Resta il fatto che qualcosa di simile alla dottrina di Locke deve essere vero sebbene non sia razionalmente difendibile; il soggettivismo di Berkeley “non produce una convinzione” (E, 155n), l’opinione comune che le nostre percezioni siano gli oggetti esterni non può resistere al minimo esame critico. Prichard si lamenta che “esiste in Hume [91] una transizione dagli oggetti alle idee e viceversa proprio come esiste in Locke, ed altrettanto ingiustificata”.<sup>225</sup> Hume risponderebbe che la transizione, sebbene “ingiustificata” – se ogni giustificazione deve essere razionale – era nondimeno inevitabile.

Ora, questo, per molti filosofi, sarebbe la *reductio ad absurdum* della teoria delle idee; se noi non possiamo conoscere, o inferire razionalmente, che qualcosa eccetto le idee esista, e tuttavia dobbiamo allo stesso tempo credere che vi siano oggetti materiali, questa “incompatibilità” mostra che la teoria delle idee deve essere abbandonata. L’atteggiamento di Hume è molto diverso. La teoria delle idee, egli afferma, è stabilita; nessuno può dubitare che noi siamo direttamente consapevoli solo delle “percezioni”; qui sta un punto che il suo scetticismo non tocca. Era un punto in favore di quella teoria, non un argomento contrario, che essa mostri come la ragione sia impotente in tutte le questioni di fatto. Se la teoria delle idee non fosse stata già elaborata, Hume avrebbe dovuto inventarla. Poiché esisteva, il lavoro era stato fatto per lui: egli aveva un fondamento sul quale potevano essere innalzati immediatamente il suo scetticismo, il suo positivismo psicologico, la sua insistenza sul primato delle scienze morali. Malebranche, per esempio, aveva già mostrato che la domanda – “Come possiamo *provare* che i corpi esistano?” – non può avere risposta; quella parte del lavoro di Hume era fatta; egli ha bisogno solo di aggiungere che



noi dovremmo, al posto di quella domanda, sostituire il problema *psicologico*: “Come giungiamo a credere che i corpi esistano?”

Non possiamo rispondere a Hume, allora, affermando che la teoria delle idee è “insostenibile”, se con questo intendiamo soltanto che essa non ci fornisce alcuna *base* per credere nell’esistenza di cose indipendenti; Hume accetterebbe la nostra “confutazione” con gratitudine ironica, come fece con quella di Reid.<sup>226</sup> Se, d’altra parte, noi possiamo mostrare o che non siamo immediatamente consapevoli delle “percezioni”, o che Hume non possa, secondo le sue tesi iniziali, dar ragione dell’*origine* della nostra credenza negli oggetti materiali, abbiamo vanificato almeno alcuni dei principali intenti di Hume, sebbene altri dipendano dalla supposizione di “particolari discreti” piuttosto che dalla supposta “mentalità” di tali particolari. Coloro che persistono nel sostenere la teoria delle idee devono, o argomentare che esistono dei modi in cui “il mondo del senso” può essere [92] derivato dalle percezioni,<sup>227</sup> oppure essere disposti ad accettare credenze alle quali la nostra esperienza non fornisce alcun supporto. Ma coloro che rifiutano la teoria delle idee possono rispondere a Hume in un modo diverso.

Questa teoria svolge un ruolo così importante nella filosofia di Hume, è così strettamente intrecciata con le sue particolari opinioni su di una varietà di temi (ed in particolare con l’associazionismo e lo scetticismo, che dovranno essere l’argomento di successivi capitoli), di cui per il momento dobbiamo contentarci di esplorare le implicazioni in un’area soltanto: il tentativo da parte di Hume di elaborare una “psicologia della conoscenza” di tipo fenomenistico, la quale desse una spiegazione dei tradizionali “atti mentali” – pensare, percepire, ricordare, immaginare, credere – senza far riferimento ad un’esistenza indipendente, o a qualsiasi cosa eccetto le “percezioni”. In questa misura egli deve essere un fenomenista. Passare oltre le “percezioni” significa abbandonare la conoscenza per le congetture; se la scienza dell’uomo deve essere giudicata superiore alla scienza fisica, è necessario che essa sia capace di completare la sua opera – che include l’analisi di quegli “atti mentali” dai quali dipende ogni altra scienza – senza avventurarsi al di là della sicurezza delle nostre percezioni immediate. Ed il suo tentativo di sviluppare questa concezione, più di ogni altra cosa,

conduce Hume nella direzione di una teoria fenomenistica della realtà, anche se questa è una concezione di cui egli non rimane, e non può esserlo, contento.

Hume inizia con due classi di percezioni – impressioni e idee. Egli descrive le “impressioni”, nel *Treatise*, come “colpenti la mente”, sebbene continui affermando – qui distinguendo la sua posizione da quella di autori come Malebranche<sup>228</sup> – che egli non intende riferirsi, usando il termine “impressioni”, alla “maniera in cui le nostre percezioni vive sono prodotte nella mente”, ma semplicemente alle percezioni stesse. All’esordio dell’*Enquiry* egli fu un po’ più cauto nella sua maniera di esprimersi. Non si parla più di “colpire la mente”; le impressioni sono descritte semplicemente come una specie di percezione. [93] Questo non significa che Hume dubitasse mai che le impressioni fossero prodotte nella mente da qualche tipo di meccanismo fisiologico (“l’esame delle nostre sensazioni”, afferma, “spetta piuttosto all’anatomia e alla filosofia naturale che a quella morale” (T, 8)).<sup>229</sup> Egli giunse a riconoscere, tuttavia, di non dover cominciare con l’assumere che esistano “menti” od “oggetti materiali”.

Né nell’*Enquiry* né nel *Treatise* Hume dedica in verità molta attenzione alla distinzione tra idee e impressioni – anche se questa distinzione doveva essere usata, con tanta confidenza, come sferza contro i metafisici ed i teologi. C’è una ragione per questa noncuranza e brevità: Hume stava introducendo una nuova terminologia piuttosto che una nuova dottrina. “Tutti i buoni filosofi”, egli pensava, erano d’accordo che noi siamo direttamente consapevoli delle percezioni; concordavano anche che le percezioni si distinguono in due classi, sia che queste fossero chiamate sensazioni e immagini, oppure idee e impressioni. (Hartley è superficiale esattamente quanto Hume su questa questione, e proprio per la stessa ragione.) I criteri con i quali Hume distingue i due tipi di percezione non presentavano in sé ulteriori novità.<sup>230</sup> Un’impressione è più viva di un’idea; e le idee sono copie di impressioni. Tutto questo, eccetto la terminologia, era così familiare che Hume poteva menzionare, come una pura curiosità, come ci fossero a volte delle idee che non sembravano copiare qualche impressione. La “sfrontatezza”, come la chiama Prichard, con cui egli fa questa noncurante concessione, è una testimonianza di come consideri saldamente stabilita la

sua posizione principale; ma essa illustra anche l'insensibilità per la coerenza, che egli ha in comune con Locke.

Vi è una simile noncuranza nella spiegazione di Hume di memoria e immaginazione. La modalità della distinzione è molto simile. Le idee della memoria sono più vivide di quelle dell'immaginazione; ed esse mantengono, là dove l'immaginazione modifica, l'ordine originale delle nostre esperienze. Questi erano dei punti di distinzione perfettamente familiari; e Hume con leggerezza ammette che non *sempre* le idee della memoria sono più vivide delle idee dell'immaginazione. Oltre a [94] questo, egli fa un'ammissione che è veramente fatale: "Poiché è ben vero che proprietà peculiare della memoria è di conservare l'ordine primitivo e la posizione delle idee, mentre l'immaginazione le traspone e cambia a suo piacimento; ma questa differenza non è sufficiente per distinguerne le operazioni e la natura, poiché è impossibile richiamare alla mente le impressioni passate per confrontarle con le idee presenti e vedere se l'ordinamento è esattamente lo stesso" (T, 85).<sup>231</sup> Hume trova questa ammissione utile, come uno stadio nello sviluppo della sua teoria della credenza. Noi crediamo alla nostra memoria (per dirla in breve); se questa credenza può essere ridotta semplicemente alla *vivacità* di alcune delle nostre idee, questo servirà a stabilire la tesi generale che la credenza di ogni genere si possa definire in termini di vivacità. (A questo stadio del suo argomento, Hume è intento solo a stabilire che tutte le nostre credenze sono dello stesso tipo; più avanti, quando vuole ancorare più saldamente le nostre "credenze" affidabili alle impressioni, questo svincolo della memoria dalle sue relazioni col passato – questa perdita di un "copia" affidabile – è nettamente un inconveniente.)

Hume ha chiaramente ragione: se "tutte le nostre impressioni sono esistenze evanescenti e appaiono come tali", è impossibile ricordarle; ciò che è ricordato deve *ex hypothesi* essere un'idea. Ma egli non realizza mai le piene implicazioni di questa ammissione. Presa seriamente, essa distruggerebbe il suo metodo positivistic. Non esiste ora alcun modo di scoprire se una supposta idea derivi effettivamente da un'impressione; il test empirico non può in nessun caso, per principio, essere usato, perché richiede che noi ricordiamo le nostre impressioni, cosa che non è mai possibile fare. Una coscienza insicura su punti simili probabilmente spiega il muta-

mento che gradualmente interessa la teoria di Hume, come risultato del quale le idee della memoria sono trasformate in impressioni. Su questo argomento (e la cosa non è accidentale, o dovuta ad un accesso di trascuratezza) l'incoerenza di Hume raggiunge proporzioni epiche; nello spazio di poche pagine del *Treatise* egli descrive le idee della memoria come "equivalenti ad impressioni" (T, 82),<sup>232</sup> parla di "un'impressione della memoria" (T, 84),<sup>233</sup> contempla "una ripetizione di quell'impressione nella memoria" (T, 86),<sup>234</sup> e tuttavia non cessa mai di porre in rilievo che la memoria ci fornisce delle idee (T, 85). A meno che la memoria non ci fornisca delle impressioni effettive, la teoria di Hume sulla credenza crolla; [95] però se la memoria fa questo, le impressioni non sono più "esistenze originali", con la confortante solidità e realtà che la frase suggerisce. Inoltre, se tanto ricordare che "sentire" (l'osservazione) consistono nel nostro avere delle impressioni, Hume non è assolutamente in grado di spiegare, nei termini delle percezioni, come l'una possa essere distinta dall'altra, oppure – se fosse disposto a ritenere che esse sono di fatto identiche – come una qualsiasi persona possa mai giungere a credere che certe delle nostre percezioni abbiano una relazione speciale col passato, che esse siano "ricordate".

Supponendo di voler affermare, semplicemente, che la differenza riguarda la vivacità, che le "idee della memoria" sono tanto vivide che noi non sappiamo proprio se classificarle tra le impressioni o tra le idee – basterebbe questo agli scopi della teoria di Hume? A volte egli sembra essere soddisfatto di questa conclusione: si accorda con questa teoria della simpatia, per esempio, che "i differenti gradi di forza e vivacità" siano "gli unici particolari" che distinguono le impressioni dalle idee (T, 319).<sup>235</sup> E tuttavia, altre volte, egli distingue le impressioni dalle idee, quando "questi unici particolari" non possono essere la ragione della differenziazione. Egli ammette, per esempio, che le idee dell'immaginazione siano talora più vivide delle idee della memoria – un'asserzione che è una contraddizione in termini, se le "idee dell'immaginazione" sono distinguibili dalle "idee della memoria" solamente per la loro minore vividezza. Non è necessario, a questo stadio della critica di Hume, sviluppare il punto. Ma c'è un passaggio, non conosciuto tanto bene, che illustra in modo particolare le difficoltà in cui Hume è condotto. Egli sta considerando quella che sem-

bra essere un'eccezione alla sua teoria della credenza. "Supponiamo, infatti", dice, "che io ora formi un'idea della quale abbia dimenticato l'impressione corrispondente. Da quest'idea posso concludere d'aver avuto una volta l'impressione corrispondente, e poiché questa conclusione è accompagnata dalla credenza, si potrebbe chiedere: donde derivano le qualità di forza e vivacità che costituiscono questa credenza". Egli risponde: "*dall'idea presente*". "Poiché l'idea", afferma, "non essendo qui considerata come la rappresentazione di un oggetto assente, ma come una percezione reale, di cui la mente è intimamente cosciente, deve poter comunicare, a qualunque cosa sia in rapporto con essa, la stessa qualità, di *stabilità*, di *solidità*, di *forza*, di [96] *vivacità*, o come altrimenti si voglia chiamare questa proprietà, mercé la quale la mente, riflettendo su di essa, è sicura della sua esistenza presente. L'idea, qui, tiene il posto di un'impressione, e ne è l'esatto equivalente per ciò che si riferisce al caso presente" (T, 105-6).<sup>236</sup> Così, noi possiamo conoscere che una percezione è una "idea" anche se:

- 1) noi non la conosciamo in quanto rappresentante un'impressione;
- 2) noi non la conosciamo in quanto susseguente ad un'impressione;
- 3) è esattamente tanto vivida quanto un'impressione;
- 4) dà origine a credenze allo stesso modo di un'impressione.

Hume si affida al fatto che, come egli si esprime, "ognuno da sé percepirà immediatamente la distinzione tra sentire e pensare"; egli ha il serio difetto di non porsi la cruciale domanda – *potremmo* noi fare questa distinzione se avessimo immediata conoscenza solamente delle percezioni?

Nella vita ordinaria, noi non distinguiamo i cosiddetti "atti della mente" per mezzo di qualche tipo di analisi introspettiva, o, almeno, non consideriamo una simile analisi come decisiva. Supponiamo di scoprire, come molto spesso accade, di stare "solo immaginando" ciò che pensavamo di percepire, o supponiamo di voler contestare la pretesa di qualcun altro di ricordare quello che, riteniamo, egli soltanto si immagina. Siffatte scoperte e simili dispute sono, secondo la concezione di Hume, del tutto inintelligibili. Ogni percezione è esattamente così com'è conosciuta; di conseguenza una percezione non può "realmente" essere più vivida di quanto appaia essere. Non ha alcun senso affermare che noi "in realtà" immaginavamo ciò che pensavamo di percepire, che una delle nostre percezioni vivi-

de era “in realtà debole”. E se qualcuno ci dichiara che sta “ricordando”, non c’è mezzo di contestare la sua asserzione: è lui che sa, ed è il solo che può saperlo, se abbia un’idea vivida – e questo è il fatto decisivo.

Almeno, secondo la teoria di Hume è decisivo: in pratica, naturalmente, non è niente del genere. Noi possiamo asserire, con un qualsiasi grado di vigore e nessuna intenzione di mentire, di ricordare un evento particolare, ma se può essere mostrato che noi non eravamo nelle condizioni di osservarlo (non eravamo vivi o non eravamo lì), questo sistema la questione. Ne conseguirà immediatamente che non stiamo ricordando, ma soltanto immaginando. Noi possiamo raccontare allo psichiatra di esserci resi conto con la massima vividezza della presenza di una tigre nella stanza; ma noi non la *percepiamo* se essa non si trova là. [97] Questo è il tipo di considerazione che porta Hume ad ammettere che una “idea” non sia sempre debole; un fenomenista coerente dovrebbe abbandonare tali concessioni all’uso comune, dovrebbe affermare semplicemente che le nostre percezioni rientrano in varie classi (distinguibili secondo il loro grado di vivacità), e che è privo di significato suggerire che una percezione “in realtà dovrebbe” rientrare in una classe diversa da quella in cui la poniamo.

Un simile fenomenista non potrebbe descrivere con proprietà l’immaginare, come meno solido, meno affidabile (in qualsiasi senso oggettivo) del ricordare o del percepire; e la teoria di Hume sulla credenza dapprima lo conduce in questa direzione – le nostre percezioni, egli dichiara, differiscono solo in vivacità, non in “realtà”. La “realtà”, infatti, non è altro che il nome da noi attribuito ad una particolare organizzazione di percezioni vivide. Questo è l’aspetto della teoria di Hume che ci rende inclini a definirlo un fenomenista. È un aspetto elaborato in maggior dettaglio nelle sezioni iniziali del *Treatise*, ma è una corrente sotterranea che interferisce per tutto il libro, anche se, come abbiamo già visto, la sua teoria più sviluppata della “credenza” certamente non la identifica con una “idea vivida”.

Se ci fosse chiesto di definire una credenza, la nostra definizione potrebbe benissimo includere un riferimento all’“esistenza”; “credere”, potremmo dire, è considerare qualcosa come esistente. Se siamo esponenti della teoria delle idee, potremmo aggiungere che per “esistenza” intendiamo l’esistenza “esterna”. Così, per esempio, “credere in Dio” significherebbe

“credere che Dio esiste” in quanto distinto dall’“avere un’idea di Dio”. Ma quest’interpretazione della “credenza” ovviamente non andrà bene, se dobbiamo spiegare “atti della mente” che non comportano delle “congetture” su ciò che esiste indipendentemente. Così Hume arguisce che né per mezzo di un riferimento all’“esistenza” né all’“esistenza esterna” una “credenza” possa essere distinta da qualunque altra percezione.

“Qualsiasi cosa concepiamo”, egli dice, “la concepiamo come esistente”. “Chiunque si opponesse a questo argomento”, osserva, “dovrebbe necessariamente indicare quell’impressione distinta, dalla quale deriva l’idea di entità, e provare che tale impressione è inseparabile da ogni percezione che reputiamo esistente: ciò che, senza esitazione, possiamo dichiarare impossibile” (T, 67).<sup>237</sup> Ora, naturalmente, Hume ha ragione nel negare che l’“esistenza” sia una “idea” (che sia parallela a “gatto” o “rosso”); e non vi è spazio nella sua [98] logica ufficiale per qualcosa che non sia un’idea specifica. Ma abbiamo già osservato come egli per primo non si conformi alla sua stessa dottrina. Nella sua spiegazione della contrarietà, specialmente, si trova obbligato a parlare dell’“idea di esistenza”. Un passaggio dell’*Enquiry* evidenzia molto chiaramente le sue difficoltà. “Che Cesare, o l’angelo Gabriele, o un qualsiasi essere non sia mai esistito”, afferma, “può essere una proposizione falsa, ma è tuttavia perfettamente concepibile, e non implica contraddizione” (E, 164).<sup>238</sup> Ma se concepire una cosa è concepirla come esistente, allora “*implicherebbe* una contraddizione” concepire la non esistenza di Gabriele. Se, come egli sostiene, il giudizio “Gabriele è” contiene solamente la singola idea “Gabriele”, qual è la differente idea che “Gabriele non è” deve contenere? E perché non ci basta dire “Gabriele”, ossia che ragione c’è nell’aggiungervi “è”?

Hume ha di fatto confuso due asserzioni molto diverse:

1. “pensare una cosa è pensarla come sarebbe se esistesse”;
2. “pensare una cosa è pensare che essa esista”.

Ovvero, mettendole in un altro modo possibile:

1. “qualsiasi cosa pensiamo ha la *forma* di un fatto”;
2. “qualsiasi cosa pensiamo noi la *consideriamo essere* un fatto”.

La sua logica, come abbiamo già detto, non lascia spazio ad espressioni come “è” che non si riferiscono ad “idee distinte”; infatti, come abbiamo

in precedenza cercato di mostrare, ogni costante logica, e perciò l'intera nozione di forma, è ufficialmente espulsa dalla logica di Hume. Di conseguenza, egli si trova a non avere i mezzi per distinguere tra "avere la *forma* di un fatto" ed "essere un fatto".

Inoltre, "pensare che Gabriele esiste" ha un significato soltanto se noi possiamo distinguere tra "l'esistenza" di una cosa e il nostro pensiero di quella cosa; e nella sua spiegazione dell'esistenza esterna, Hume dapprima nega (proprio alla maniera fenomenistica) che "esistenza" possa significare qualcosa d'altro da "essere percepito". "All'infuori delle percezioni non c'è altro che sia presente alla mente", scrive, "... ci è impossibile concepire o formare l'idea di una cosa specificamente differente dalle idee e dalle impressioni... spingiamo la nostra immaginazione sino al cielo o agli estremi limiti dell'universo: non avizzeremo di un passo di là da noi stessi, né potremo concepire altra specie di esistenza [99] che le percezioni apparse entro quel cerchio ristretto" (T, 67).<sup>239</sup> Questa è sublime eloquenza; presa nel suo valore apparente, significherebbe che "esistenza" non sia altro che un sinonimo di "percezione", e "non esistenza" un termine che non indica nulla (sebbene il motivo per cui dovremmo allora lamentarci del nostro "cerchio ristretto" rimanga un mistero). Ma dobbiamo ignorare la retorica e concentrarci sulla frase "*specificamente* differente dalle idee". Poiché Hume continua ammettendo che noi possiamo formarci una "idea relativa" degli oggetti attraverso l'attribuzione alle nostre percezioni di "relazioni, connessioni e durate differenti". Noi non possiamo pensare qualcosa se non in quanto percezione di qualche tipo, ma possiamo supporre che certe delle nostre percezioni siano sistematicamente interconnesse.

Queste "percezioni interconnesse", è ora arguito, formano il "mondo reale"; la teoria di Hume della credenza, nella sua prima versione, lo conduce ad una visione secondo la quale "essere reale" significa avere un certo ruolo in un sistema regolare di percezioni. I costituenti di questo sistema sono le nostre impressioni ("della nostra memoria e dei sensi") e questo fornisce una chiave sulla natura generale del sistema, sul criterio per esser ammessi in esso. "La *credenza* o l'*assenso*, che sempre accompagna la memoria e i sensi, non consiste in altro che nella vivacità delle loro percezioni" (T, 86).<sup>240</sup> Questo è espresso in maniera problematica, suggerendo che la



“memoria” presenti percezioni (a noi, presumibilmente) che siano poi in qualche modo accompagnate dalla credenza. Ma ciò che Hume intende, suggerisco io – sebbene egli non possa esprimere l’argomento proprio in questo modo, è che noi prendiamo per esistente (per reale) quel che percepiamo o ricordiamo, e che l’unica caratteristica peculiare degli oggetti della percezione e della memoria è la loro maggiore vivacità. Per cui, “prendere per reale” deve consistere nell’avere una percezione vivida.

Ma non solo le impressioni sono da noi prese per reali; a volte la “credenza” accompagna un’idea. Come può questo avvenire? A questo punto, la *seconda* definizione di credenza di Hume – “un’idea vivace associata con un’impressione presente” (T, 96)<sup>241</sup> – viene alla ribalta. Uno scivolare per un po’ avanti e indietro tra proposizioni e idee spiana il passaggio a questa conclusione. Hume vuole mostrare che il *contenuto* di una credenza è identico al contenuto di quel che è semplicemente tenuto presente (senza essere creduto); a tale scopo usa proposizioni quali “Cesare morì nel suo letto”. [100] Ma si tratta chiaramente di fare un lunghissimo giro (anche attraverso la teoria della testimonianza) per arrivare ad una qualche “impressione presente” con cui questa proposizione sia “associata”; quindi egli scioglie in un genere di esempio del tutto diverso – credere che qualcosa sia sul punto di accadere (con l’aiuto dell’inferenza causale) - sebbene l’identità del *contenuto* non possa in questo caso essere dimostrata con la stessa facilità. Io sospetto che egli sia conscio con una certa preoccupazione delle sue manovre; è a questo punto che egli aggiunge la nota a piè di pagina, nella quale i “giudizi” sono identificati con le “idee”. Dobbiamo supporre che quel che è vero delle idee debba necessariamente esser vero dei giudizi e viceversa. In ogni caso, perciò, le nostre “credenze” devono avere lo stesso contenuto delle nostre fantasie, e in ogni caso esse devono essere collegate con le nostre impressioni presenti.

Tuttavia il fatto è che, com’è stato messo in evidenza in un precedente capitolo, egli ora abbandona sostanzialmente la pretesa di fornire una teoria generale della credenza, ammettendo, per esempio, che l’“educazione” produca in noi delle “credenze” che non sono associate con impressioni. Il suo curioso comportamento in questo punto deriva dal fatto che egli sta cercando di imporre ad una teoria psicologica della credenza la responsa-

bilità di funzionare come una spiegazione generale della “realtà”; come tanto spesso accade, la psicologia così come la logica ne soffrono di conseguenza. La questione che egli realmente ha di fronte non è: “Che cos’è credere?” ma piuttosto questa: “Concesso che le nostre impressioni siano “reali”, cos’altro è “reale”?” E la sua risposta è che noi prendiamo per “reale” qualsiasi cosa sia collegata da un’inferenza causale con le nostre impressioni, una risposta che è, tuttavia, presentata sotto le mentite spoglie di una definizione della “credenza”.

Noi costruiamo un sistema, dapprima includendo solo le nostre impressioni passate e presenti – “ed ogni particolare di quel sistema siamo soliti chiamarlo una realtà”. A questo sistema la mente ne aggiunge un altro, connesso dalla “consuetudine, ovvero, se si vuole, la relazione di causa ed effetto”, e a questo sistema “dà parimenti dignità e titolo di *realtà*” (T, 108).<sup>242</sup> Si dovrebbe notare il linguaggio usato: questo è il culmine del fenomenismo di Hume – “siamo soliti chiamarlo una realtà”; la mente “dà dignità e titolo di realtà”. In altre parole, noi semplicemente scegliamo di dare il nome di “realtà” ad un particolare assortimento di idee e impressioni. Credere, prendere per reale, equivale ad assegnare un posto entro questo sistema.[101]

Un’ovvia obiezione è che la gente prende per reali cose che non sono né impressioni né collegate causalmente ad impressioni; Hume concede, come abbiamo visto, che l’educazione possa generare credenze, e che la semplice somiglianza, in quanto distinta dalla causalità, possa avere lo stesso effetto. Queste “credenze”, tuttavia, non fanno parte della realtà. Ma perché no? Il fatto è che il termine “realtà”, malgrado Hume pretenda il contrario, ha un senso onorifico; “la mente” che costruisce una “realtà” non è proprio una mente qualsiasi (che potrebbe essere influenzata da semplici fantasie), ma è la mente *filosofica*. Se i metafisici o i fanatici entusiasti cercano di dare dignità alle *loro* idee conferendo loro il nome di “realtà”, Hume reclamerà che le *loro* credenze non hanno nessun “fondamento nell’esperienza”. Ma se un’impressione è solamente una percezione vivace, non è più “fondamento” di quanto non lo sia qualsiasi altra percezione vivace: per esempio, delle fantasie vivide dell’entusiasta. Così vediamo che Hume passa al suo altro criterio: i sistemi dei metafisici sarebbero irregolari, man-

cando di “forza ed ordine stabile”. (È degno di nota il fatto che esiste un simile passaggio dalla verifica alla coerenza nel positivismo recente, dovuto alla stessa difficoltà a “giustificare” il primato dell’esperienza sensoria.) E, una volta di più, Hume non sarebbe disposto, in ogni suo momento, ad ammettere che una preferenza per la regolarità sia un mero pregiudizio.

È istruttivo osservare quello che accade nell’*Enquiry*. “L’educazione”, con tutti i suoi aspetti imbarazzanti, scompare; e così pure “il sistema del giudizio”. Ed alcune delle espressioni più lockiane di Hume ne prendono il posto. Vi è “un genere di armonia prestabilita tra il corso della natura, e la successione delle nostre idee”. La Natura ha “collocato in noi un istinto che porta in avanti il pensiero con un corso corrispondente a quello che essa ha stabilito per gli oggetti esterni” (E, 54-55). Quelle, tra le nostre credenze, che sono generate causalmente (le “credenze” che costituiscono la “realtà”) hanno un solido fondamento nella Natura; servirà un non meno solido fondamento, se il richiamo alla “realtà” o alla “esperienza” andrà usato come un’arma contro la superstizione e la metafisica.

Nell’Appendice al *Treatise*, la teoria di Hume sulla credenza gli sta già dando preoccupazioni; egli vi ritorna in quattro occasioni separate, ed in un modo che serve a confermare [102] l’interpretazione di essa che noi abbiamo suggerito. Nel primo passaggio (T, 623-7), è predominante la sua *terza* teoria della credenza; egli in modo esplicito sentenzia che “noi non siamo indotti a credere un fatto se non quando la sua causa o il suo effetto ci è presente”.<sup>243</sup> Come si differenziano le credenze dalle altre idee? Non possiamo affermare che la credenza aggiunga l’idea di “realtà” o di “esistenza” alle nostre percezioni, egli afferma, perché noi non abbiamo “nessuna idea astratta dell’esistenza”. La differenza, allora, deve situarsi nella “sensazione” o “sentimento” che si trova unito alle credenze. Questo non significa che un’impressione interna peculiare (un “atto mentale”) accompagni le nostre credenze; quando esaminiamo le nostre credenze, secondo Hume, non rileviamo un’impressione di tal genere. La “sensazione” della credenza deve consistere semplicemente nel fatto che alcune delle nostre credenze sono “più sicure” o “più solide” di altre. “Quella ci colpisce con maggior forza, è più presente a noi; la mente la possiede più saldamente ed

è da essa messa in maggiore attività e movimento, mentre, nello stesso tempo, si acquieta, si fissa in certo modo e riposa in essa” (T, 624).<sup>244</sup> Questo è un linguaggio anomalo per un autore secondo il quale le credenze sono in realtà *parti* della nostra mente. Non ci sorprendiamo quando, nel terzo dei passaggi dell’Appendice, Hume confessa che “non so come fare a trovar i termini per esprimermi” (T, 628).<sup>245</sup> Egli è certo solamente che una credenza *si sente* differente dalle altre idee – sebbene nessuna parola, né “forza”, né “vivacità”, né “solidità”, né “sicurezza” né “stabilità”, lo soddisfi del tutto nel descrivere quella sensazione. “Ma il suo vero e proprio nome è quello di *credenza*, termine comune che ognuno capisce a sufficienza” (T, 629).<sup>246</sup> Questa sensazione particolare, secondo il quarto passaggio dell’Appendice (T, 631), non si trova unita all’“entusiasmo poetico”, ma solamente alla “convinzione seria”. Ed egli continua così: “La forza di rappresentazione che le finzioni ricevono dalla poesia e dall’eloquenza, è una circostanza puramente accidentale, della quale ogni idea è ugualmente suscettibile, ma tali finzioni non sono collegate a nessuna cosa reale”.<sup>247</sup> Così, dopo tutto, la “realtà” ha l’ultima parola; una convinzione seria (identificata in maniera illecita con una “credenza giustificabile”) è collegata con le impressioni, e quindi col nostro modo di accedere alla realtà.

Perché a Hume riesce così difficile trovare un termine per indicare “la sensazione della credenza”? Ciò che è avvenuto, suggerisco io, è che egli [103] cerca di amalgamare in una singola nozione, la “credenza” nel senso del credere, e la “credenza” nel senso di ciò che è creduto; e nessuna parola o espressione riesce a fondere del tutto i due diversi sensi. Hume vede che non c’è un *singolo* atto della mente chiamato “credere”; egli conclude che quanto di solito chiamiamo “l’attitudine” della credenza, che la qualifica in frasi del tipo “una credenza sostenuta con forza”, in quanto distinte da frasi del tipo “una credenza falsa”, sia effettivamente, in un modo anomalo, una caratteristica della credenza. Questa caratteristica dev’essere tale da non costituire un’aggiunta al contenuto della “idea” creduta (poiché un’idea ha lo stesso contenuto dopo che noi crediamo in essa, di quello che aveva prima che credessimo in essa); ed essa dev’essere trasferibile – che, cioè, la “qualità di creduto” di un’impressione possa essere comunicata ad idee associate senza che l’impressione stessa diminuisca di forza. Nessuna

meraviglia che Hume abbia difficoltà nel denominare una caratteristica che soddisfi queste condizioni! Noi lo scopriamo persino asserire che la peculiarità della credenza stia nella “maniera della concezione”, proprio come se la “credenza” fosse, dopo tutto, un’attitudine del soggetto che crede, in quanto distinta da una proprietà dell’oggetto creduto. Solo allora, infatti, la sua teoria veramente aggredisce l’intelligibilità. Supponiamo, ad esempio, di pensare la “credenza” come un modo di “essere interessati di”. Se A si interessa di B, questo interesse può essere trasferito a C, col quale B è strettamente associato, senza che il suo interesse per B diminuisca (trasferibilità); ciò di cui siamo interessati lo osserviamo attentamente (vivacità); ciò che crediamo (passando ora all’oggetto della credenza) noi lo consideriamo “solido”: esso ci resiste, noi non possiamo farne quello che vogliamo. Ma non è intelligibile suggerire che un’*idea* sia più “solida” di un’altra, o che le idee possano avere caratteri che non facciano parte del loro contenuto, o che “un’idea” possa essere distinta come “essa”, dalla “maniera di concepire *essa*”. La “vivacità” semplicemente non servirà, se noi cerchiamo di sostituirla agli interessi indipendenti del soggetto che crede, e all’oggettività dell’oggetto creduto.

In generale, questa analisi suggerisce che, senza un riferimento all’esistenza indipendente, è del tutto impossibile spiegare perché certe delle nostre “percezioni” siano selezionate come sensazioni, o come memorie, o come “immagini”, o come credenze. Hume non potrebbe dichiarare nulla, se rimanesse fedele ad un’interpretazione fenomenistica degli “atti mentali”, se non che quelle percezioni (qualsiasi sia la ragione che ci porta a [104] descriverle in questo modo piuttosto che come cose) sono a volte simili e a volte differenti (questo è tutto ciò che “debole copia” può significare). La questione che ci rimane da considerare è se “l’associazione” potrebbe costruire, con questo materiale poco promettente, il mondo col quale ordinariamente abbiamo a che fare.

CAPITOLO VI

# L'ASSOCIAZIONISTA



Che Hume stesso, anche dopo il completamento del *Treatise*, pensasse che il suo associazionismo fosse il più notevole dei suoi risultati, lo rende abbondantemente chiaro nell'*Abstract*. “In tutto questo libro”, scrive, “a più riprese l'autore pretende di aver introdotto nuove scoperte in filosofia: ma se qualche cosa può meritare all'autore il nome glorioso di *inventore*, questo è l'uso che egli fa del principio di associazione delle idee, che entra a costituire parte integrante di quasi tutta la sua filosofia” (A, 31).<sup>248</sup> Si noti la frase – “l'uso che egli fa”: Hume non pretende di aver inventato la teoria dell'associazione, ma solo di aver scoperto una sua nuova utilizzazione – sebbene egli in verità, nell'*Enquiry*, descriva se stesso come il primo ad aver “tentato di enumerare o classificare tutti i principi dell'associazione” (E, 24); un compito che, di fatto, già Aristotele aveva cercato di portare a termine.<sup>249</sup>

È un fatto “troppo ovvio per sfuggire all'osservazione” che “idee differenti sono connesse assieme” (E, 24); quello che i predecessori di Hume non avevano osservato, egli pensava, è che queste connessioni associative sono la fonte principale dell'unità e della complessità sia nelle nostre menti (nella misura in cui esse uniscono passioni elementari in passioni complesse) sia nel nostro “mondo”. “Per quanto concerne la mente”, egli scrive nell'*Abstract*, “questi [le associazioni] sono i soli legami che stringono insieme le parti dell'universo o ci collegano con qualunque persona od oggetto esterni a noi. Poiché è soltanto per mezzo del pensiero che una cosa qualunque opera sulle nostre passioni e d'altra parte quei principi d'associazione sono i soli legami che stringono insieme i nostri pensieri, essi sono realmente *per noi* il cemento dell'universo e tutte le operazioni della mente ne debbono in grande misura dipendere” (A, 32).<sup>250</sup> “Per quanto concerne la mente...”; “per noi...” – in altre parole, esse sono la fonte di ogni unità *fenomenica*, e per questo, nella misura in cui Hume scrive da fenomenista, di qualunque genere di unità. Questo intende [106] essere il più celebrato trionfo della scienza dell'uomo. E la scienza dell'uomo stessa fa uso dei principi associativi, persino al suo livello più puramente psicologico, perché tutto, eccettuate le nostre passioni elementari, è costruito col loro aiuto. Ecco fondamentalmente perché i Libri I e II del *Treatise* dovevano essere pubblicati come un'opera singola. “L'intelletto e le passioni costi-



tuiscono due temi collegati di per sé in una compiuta catena di ragionamento”, così ci spiega nell’*Advertisement*,<sup>251</sup> e quel che in particolare li identifica come un argomento singolo, è il fatto che in entrambi i casi l’associazione è la fonte dell’ordine e della complessità.

La frase di Hume – “il cemento dell’universo” – è la metafora caratteristica dell’atomismo; noi dobbiamo distinguere, entro le complessità che ci stanno di fronte, tra i mattoni (le percezioni elementari) ed il cemento (le relazioni associative). L’associazione unisce le nostre impressioni ed idee nelle strutture sistematiche che per noi costituiscono la “realtà”. L’intero progetto è concepito in termini newtoniani: l’associazione è “una specie di *attrazione*, la quale, come si vedrà, si trova ad avere nel mondo mentale, non meno che in quello naturale, degli effetti straordinari, mostrandosi in forme non meno numerose e svariate” (T, 13).<sup>252</sup> Precedenti filosofi avevano già riconosciuto che l’associazione ha un ruolo importante nell’economia della mente, ed “è del tutto conforme alle regole della filosofia, e perfino a quelle della ragione comune che, quando si è trovato che un principio esplica grande forza ed energia in un determinato caso, gli si attribuiscono eguale forza ed energia in tutti i casi simili” (E, 204).<sup>253</sup> Come doveva esprimersi Hartley (egli iniziò con un’ambizione newtoniana esattamente parallela a quella di Hume), noi cominciamo da certi “fenomeni selezionati, ben definiti e ben attestati” e poi procediamo “a spiegare e predire gli altri fenomeni per mezzo di quelle leggi”.<sup>254</sup>

Come al solito, Locke aveva portato a termine involontariamente il lavoro di preparazione. La misura del suo contributo alla psicologia associazionistica è spesso sottovalutata, perché egli introduce la frase “associazione di idee” (il primo esempio del suo uso) solamente in occasione della quarta edizione del suo *Essay*, e in quel caso allo scopo di spiegare aberrazioni mentali quali i sogni, non come una teoria del pensiero ordinario. Ma guardiamo più da presso quel che egli [107] afferma: “Alcune delle nostre idee hanno tra loro una corrispondenza e connessione naturale; e l’ufficio e l’eccellenza della nostra ragione stanno nel rintracciarle e tenerle assieme in quell’unione e corrispondenza che è fondata nel loro essere peculiare. Ma a parte ciò, c’è un’altra connessione di idee che è dovuta del tutto al caso o al costume; idee che in se stesse non sono tutte della stessa razza, vengono

ad essere così unite nelle menti di certuni, che è molto difficile separarle; esse vanno sempre in compagnia, e non appena una di esse appaia all'intelligenza subito vi appare anche la sua associata; e se ve ne sian più di due unite in tal modo, tutta la masnada si presenterà assieme, sempre inseparabile".<sup>255</sup> Locke certamente insiste su una distinzione tra connessioni "necessarie" (non associative) e "consuetudinarie" (associative), ma le uniche corrispondenze "naturali" che la sua teoria gli permette, sono le relazioni matematiche e morali: in nessun altro caso è possibile mostrare che noi uniamo idee in accordo con le loro "corrispondenze naturali".

L'argomento stesso di Locke, allora, conduce in modo naturale nella direzione in cui Hume desidera estenderlo; una volta che la morale sia stata esclusa, le uniche "corrispondenze naturali" rimangono le relazioni matematiche tra le idee. Per il resto, ogni connessione consiste nel fatto che certe delle nostre idee per consuetudine procedono assieme; la "connessione di idee dovuta del tutto al caso o al costume" è la situazione *tipica*, non un'aberrazione mentale occasionale.

Hume inizia dal caso della complessità, la forma fondamentale di connessione. Vi è una difficoltà nella teoria di Locke, che può essere espressa in questi termini: se l'intelligenza è una pura capacità di combinazione, e se le idee non hanno nessuna connessione intrinseca tra loro, è impossibile spiegare perché l'intelligenza congiunga queste idee, piuttosto che quelle, in insiemi complessi. L'associazione, crede Hume, è la soluzione di questo problema. Le idee sono collegate, sebbene non da vincoli necessari ma da "qualità" associative; questo spiega perché le medesime idee semplici "si trovino inserite regolarmente in idee complesse", e perché persone differenti si formino le stesse idee complesse – come necessariamente devono [108] fare, dal momento che riescono a comunicare con successo tra loro attraverso il linguaggio (T, 10).<sup>256</sup>

Noi non dobbiamo chiedere (di nuovo c'è il richiamo al metodo newtoniano) *perché* l'associazione operi in questo modo; ma possiamo descrivere *come* essa funziona – attraverso somiglianza, contiguità, causa ed effetto. Proprio come Newton mette da parte la ricerca delle cause dell'attrazione, noi dobbiamo rifiutarci di esser trascinati in una discussione sulla causa dell'associazione. C'è tuttavia una differenza essenziale tra i due casi, che

Hume manca di riconoscere. L'attrazione opera universalmente: perciò non possiamo sensatamente chiedere perché essa operi in un *particolare* caso. Invece l'associazione è soltanto "una forza dolce che comunemente prevale"; non dobbiamo concludere che "senza di essa la mente non può congiungere due idee", poiché "niente è più libero di questa facoltà". Quindi c'è un genuino problema, ed è un problema che Hume non fa proprio nulla per risolvere, perché l'associazione certe volte operi ed altre volte manchi di operare. Inoltre, talvolta opera la contiguità, ed altre volte la somiglianza; ed *una particolare* idea somigliante, delle molte possibili somiglianze, esercita l'influenza predominante – questi sono fatti che Hume lascia senza spiegazione, e che devono essere spiegati, se l'associazionismo intende essere una scienza della mente. Hobbes aveva già offerto una tale spiegazione: "Il discorso della mente non è altro che una ricerca";<sup>257</sup> ciò che penseremo dopo sarà associato con ciò che ora stiamo pensando, ma che cosa precisamente sarà dipenderà dalla direzione dei nostri interessi. Hume, d'altra parte, ci lascia con una "scienza dell'uomo" del tutto incapace di spiegare perché la nostra mente funzioni in un modo invece che in un altro. Questo certamente non è newtonismo; la "scienza" di Hume è una mera pretesa; il suo associazionismo può "spiegare" *qualsiasi cosa* accada – dal momento che è sempre possibile affermare che in questo caso la "facoltà" abbia esercitato la sua libertà – e questo è il segno più sicuro possibile del suo non essere affatto una spiegazione.

Inoltre, vi sono ovvie difficoltà nel modo di argomentare che l'associazione possa *sempre* essere la fonte della complessità. Apparentemente, due idee possono somigliarsi solamente se sono già complesse, essendo distinguibili ma allo stesso tempo avendo punti di somiglianza, e possono essere contigue, in quanto [109] distinte da coincidenti, solamente se in esse si possono discriminare delle parti. Hume cerca di rispondere ad entrambe queste possibili obiezioni, anche se in contesti differenti: alla prima, in una nota aggiunta nell'Appendice al *Treatise*, alla seconda, nel corso dell'esposizione della sua teoria su spazio e tempo.

"È evidente", arguisce nell'Appendice, "che anche idee semplici differenti possono avere una somiglianza tra loro, né è necessario che l'aspetto, per il quale somigliano, sia distinto o separabile da quello per cui differi-

scono. Il *blu* e il *verde* sono idee semplici differenti, ma si somigliano più che non il *blu* allo *scarlatta*, nonostante che la loro assoluta semplicità escluda in essi ogni possibilità di separazione o distinzione. Lo stesso è per i suoni o sapori o profumi particolari: essi possono avere un'infinità di somiglianze, secondo i casi e i confronti in generale, e tuttavia non hanno in comune nulla che sia identico. Che la cosa stia così, ce l'assicura la stessa espressione astratta di *idea semplice*, la quale comprende sotto di sé tutte le idee semplici: ora, queste si somigliano per la loro semplicità, e tuttavia, per la loro natura stessa escludente ogni composizione, l'aspetto, per il quale somigliano, non è distinguibile né separabile dagli altri" (T, 637).<sup>258</sup> Questo passaggio fu preparato per essere inserito nel capitolo *Of Abstract Ideas*; egli vi afferma come un'idea semplice possa rappresentare altre idee semplici; e si impone alla sua attenzione l'ovvia difficoltà che, a meno che le idee semplici non possano essere differenti, anche se ciascuna non sia altro che, diciamo, "blu", l'idea semplice e l'idea astratta saranno del tutto indistinguibili. Ma, sebbene non fosse stato elaborato con questa specifica intenzione, il suo argomento, se potesse essere sostenuto, mostrerebbe anche come le idee potrebbero essere semplici e tuttavia congiunte dalla loro somiglianza in delle complessità.

L'argomento di Hume è molto curioso: equivale ad affermare che le idee semplici debbano almeno somigliarsi tra loro nell'esser semplici, cosicché la somiglianza sia compatibile con la semplicità. Ma, naturalmente, se la semplicità fosse autenticamente un punto di somiglianza, la conclusione sarebbe piuttosto che non esistono idee semplici: il minimo che abbia la possibilità di starci di fronte, sarebbe qualcosa di semplice, vivido (o debole) e, per esempio, blu, e cioè un'idea complessa. Se a Hume non accade mai di pensare che questa sia la naturale [110] conclusione del suo argomento, che cioè sia del tutto inintelligibile asserire che un'idea possa avere varie caratteristiche distinguibili senza qualche sacrificio della sua semplicità, questo serve solamente a dimostrare con quanta solidità egli sia sposato ad una particolare metafisica – una credenza in ultime, semplici, entità.

Supponiamo, tuttavia, di rifiutare l'opinione che la semplicità sia un punto di comparazione, supponiamo di considerare "X è semplice" come semplicemente un modo fuorviante di affermare che X non possa essere

caratterizzato che come X, supponiamo di ammettere che vi siano idee di questo tipo – resta sempre il problema se esse possano somigliarsi tra loro. Hume ricorre a degli esempi; ma se “blu e verde” sono più simili di “blu e scarlatta”, questo può essere solamente perché essi non sono semplici; essi sono qualcosa di opaco, o intenso, o chiaro, o vivido, oltre che blu o verde; o altrimenti noi vedremmo il blu nel verde. Se tutto ciò che può essere detto del blu è che è blu, e del verde che è verde, non esiste assolutamente un modo in cui potrebbero somigliarsi. Questo fatto si evidenzia chiaramente nel tentativo di R. W. Church di difendere Hume.<sup>259</sup> “ $P1$  e  $p2$  sono simili”, egli suggerisce, significa precisamente lo stesso di “ $p1$  è  $p1$  e  $p2$  è  $p2$ ”. Ma perché usiamo sempre “ $p$ ” in tutto il nostro simbolismo? Supponiamo di sostituire “ $x1$ ” al posto di “ $p2$ ”. In tal caso è immediatamente ovvio che “ $p1$  e  $x1$  sono simili” non è identico a “ $p1$  è  $p1$  e  $x1$  è  $x1$ ”. Il simbolismo stesso “ $p1$  e  $p2$ ” mostra la somiglianza, ma soltanto per mezzo della distinzione in esso visibile tra “ $p$ ” (il punto di somiglianza) e il suo indice sottoscritto (il punto di differenza); Church ha del tutto impropriamente assunto che idee semplici possano rimpiazzare “ $p$ ” in “ $p1$  e  $p2$ ”, che è proprio il punto in discussione. E se la distinzione fosse puramente numerica, supponendolo possibile, non servirebbe per gli scopi di Hume: due idee semplici, ciascuna qualitativamente identica, non costituirebbero assieme una nuova idea complessa.

Quindi, la contiguità (“l’andare insieme” di Locke) deve sostenere il peso della complessità sulle sue sole spalle. E la teoria di Hume su spazio e tempo è intesa specialmente per combattere l’opinione che ogni idea, in quanto spaziale o temporale, sia già complessa: gli elementi costitutivi ultimi della nostra esperienza, egli afferma, sono dei punti indivisibili. Che l’associazionismo non possa [111] ammettere l’infinita divisibilità, doveva divenire anche troppo chiaro nella psicologia di Hartley. “Poiché tutte le sensazioni”, scrive questi, “sono infinitamente divisibili, esse non lascerebbero tracce o immagini di se stesse, cioè idee... se le loro parti infinitesimali non fossero tra loro coerenti attraverso una comune impressione, cioè un’associazione”.<sup>260</sup> Le sensazioni, ha ora dichiarato, possono *aver coerenza* solo grazie all’associazione; tuttavia qualsiasi sensazione noi cerchiamo di scegliere, perché sia l’unità elementare sulla quale l’associazione

possa mettersi all'opera, deve *già* esser coerente, nella misura in cui è ulteriormente divisibile. Hartley cerca di fare una virtù delle sue difficoltà, appellandosi alla scienza; "si può quasi dedurre una certa presunzione in favore dell'ipotesi qui esposta, dalla mutua indefinita implicazione delle sue parti, così conforme al tenore della natura in altre cose". Ma, di fatto, questa "mutua indefinita implicazione" è un regresso vizioso. Se ogni sensazione complessa deve essere costruita con altre sensazioni, ed ogni sensazione è complessa, nessuna sensazione può mai essere costruita. Per evitare il regresso, si deve asserire, o che i complessi non siano sempre costruiti, oppure anche (alla maniera di Hume) che vi siano in ultimo delle unità di percezione elementari semplici, che servano da punto di partenza nelle nostre costruzioni.

Ma nell'asserire in questo modo che le estensioni siano divisibili in un numero finito di parti unitarie, Hume si trova di fronte ad un dilemma: se queste parti stesse sono estese, un lato di esse deve essere distinguibile dall'altro (cioè, esse sono divisibili); se esse non sono estese, nessun numero di esse potrebbe, messo assieme, formare un'estensione. Hume spera di evitare questo dilemma attribuendo colore o solidità ai suoi punti spaziali. Così, egli dichiara, è capitato su un termine medio tra le assurdità della "divisibilità infinita" e "la non entità dei punti matematici" (T, 40).<sup>261</sup> Ma persino supponendo che i punti possano essere solidi o colorati, senza essere divisibili rispetto a tempo e spazio, il problema rimane ancora così com'era: come punti del genere possono stare uno accanto all'altro in modo tale da costituire un'estensione continua? Questo è il punto sostanziale di una critica alla quale Hume cerca di far fronte, che "un atomo semplice ed indivisibile, che tocchi un altro, deve di necessità penetrarlo: poiché è impossibile che esso possa toccarlo esteriormente, ammessa la sua perfetta semplicità, [112] escludente ogni idea di parti". Due punti non possono mai situarsi in contiguità tra loro, perché per esser contigui dovrebbero toccarsi solamente in un certo punto; ed un punto non può come tale toccare in un punto senza essere quel punto stesso. Hume non può rispondere a questa obiezione in modo soddisfacente. Egli ci invita ad immaginare un punto rosso ed un punto blu che si avvicinano tra loro. "Percepisce... ognuno chiaramente", egli afferma, "come dall'unione di questi due punti risul-

ta un oggetto composto e divisibile, che può essere distinto in due parti, di cui ognuna conserva la propria esistenza distinta e separata, nonostante la sua contiguità con l'altra" (T, 41).<sup>262</sup> Ora, certamente questo è un qualcosa che noi *possiamo* immaginare, ma solamente perché non stiamo pensando ai punti di Hume, ma piuttosto a macchie di colore che si muovono attraverso uno spazio continuo e si fermano l'una accanto all'altra. In senso stretto, quella di Hume è una petizione di principio. È stato proposto un argomento per mostrare che punti colorati, intesi nel modo in cui li concepisce Hume, non possono disporsi in contiguità. Hume, come replica, asserisce che i punti colorati *possono* essere contigui tra loro: ma non accetta la giusta conclusione che deriva da questo fatto – che i punti non possono essere il tipo di cosa che egli ritiene siano. Egli non si oppone, e non può farlo, in modo diretto all'argomentazione che la contiguità sia possibile solo tra ciò che è già complesso.

Sotto altri notevoli aspetti, parimenti, la teoria di spazio e tempo di Hume è importante per il suo associazionismo. La concatenazione spazio-temporale, si dovrebbe osservare, è l'unica forma di unione che Hume non cerca di far derivare dall'associazione. Questo fatto ha reso perplessi alcuni dei suoi commentatori; Hendel, ad esempio, osserva che "a meno di non supporre che l'immaginazione sia responsabile della nostra effettiva percezione di un mondo nello spazio e nel tempo, attraverso la sua disposizione ad unire e connettere cose particolari in determinati modi, che alla fine sono peculiari della natura umana, ci è molto difficile comprendere perché questa seconda parte del *Treatise* dovesse ricevere nel libro la sua importante posizione".<sup>263</sup> Tuttavia egli ammette che Hume non fa il minimo tentativo di insistere su questo punto; e Hume non era il tipo di filosofo che avrebbe lasciato il suo racconto senza l'ornamento di una morale appropriata. E neppure è probabile, come Hendel suggerisce, [113] che la teoria di spazio e tempo di Hume risalga ad una fase iniziale, prima che le possibilità dell'associazione si fossero a lui presentate. È certo, ed è piuttosto sorprendente, che già nel 1732 Hume aveva letto Bayle, dal quale la sua teoria di spazio e tempo dipende in maniera notevole.<sup>264</sup> Ma non c'è una evidenza tale da suggerire che l'associazionismo sia una tarda aggiunta al pensiero di Hume – il suo ruolo nel *Treatise* suggerisce proprio la conclusione opposta.

Il fatto è, che lo spazio ed il tempo erano, nella concezione di Hume, un irriducibile *minimum* di oggettività. “E a chi dice”, egli scriveva, “che le operazioni della natura sono indipendenti dal nostro pensiero e dai nostri ragionamenti, si può consentire: infatti, io ho osservato che gli oggetti hanno tra loro relazioni di contiguità e di successione, e che oggetti simili hanno in molti casi una somiglianza di relazioni: tutto ciò è indipendente e anteriore alle operazioni dell’intelligenza” (T, 168).<sup>265</sup> Somiglianza e contiguità sono *lì*, nelle idee, dall’inizio; *esse* non possono essere la creazione dell’immaginazione, perché, senza il loro aiuto, l’immaginazione, pur potendo tessere fantasie, non potrebbe mai costruire un “mondo”. Ma d’altro canto, se la nostra esperienza, sin dall’inizio, è della forma “X è qua”, “Y è là”, allora il nostro punto di partenza deve esser costituito da proposizioni, e non da idee semplici. Hume cerca di evitare questa conclusione descrivendo lo spazio e il tempo (analogamente alla credenza) come un “modo di apparire”, con il suggerimento che “l’esser qui di X” non appaia esso stesso, ma sia semplicemente la *maniera* in cui X appare. Ma questa dottrina potrebbe esser resa intelligibile solamente – e forse neppure allora – a costo di una seria deviazione dall’interpretazione fenomenistica delle idee *come* apparizioni. La difficoltà sta sempre nel fatto che il tentativo di Hume di limitare la connessione oggettiva a somiglianza e contiguità, pone queste relazioni in un posizione particolarmente privilegiata – ed egli non può realmente giustificare il loro privilegio.

Non solamente la complessità, ma persino la stessa idea di relazione è da Hume fatta derivare da collegamenti associativi. Apparentemente, poiché l’associazione è una forma di relazione, a questo punto vi è un chiaro circolo vizioso. “È evidente”, scrive Laird, “che le percezioni devono *essere* simili al fine di essere associate *dalla* somiglianza, e che esse [114] devono *esser state* contigue al fine di essere unite dalla contiguità. Per questa ragione, poiché somiglianza e contiguità sono *de facto* relazioni, ne segue che l’associazione non può costituire relazioni, ma al contrario le presuppone”.<sup>266</sup> In risposta a questa critica, Hume certamente insisterebbe sulla sua distinzione tra due tipi di relazione – “naturale” e “filosofica”. È come risultato dell’operazione delle relazioni naturali – le connessioni associative che oggettivamente intercorrono tra le idee – che noi siamo in grado di



connettere assieme le idee in relazioni filosofiche (cioè, comparare le idee tra loro). La distinzione di Hume tra questi due tipi di relazione è identica a quella di William James tra connessioni *pensate di* – relazioni filosofiche – e connessioni *tra pensieri*,<sup>267</sup> tranne che Hume non userebbe il termine “connessione” come sinonimo di relazione: le relazioni tra i nostri pensieri (relazioni associative) ci portano le idee davanti alla mente in un modo tale che noi possiamo pensare queste ed altre relazioni tra esse. La relazione che pensiamo è talora identica alla relazione tra i nostri pensieri, talora ben diversa da questa. L’idea A è successiva all’idea B, forse perché B somiglia ad A; potremmo allora contemplare questa somiglianza (come una relazione filosofica) oppure potremmo, per esempio, considerare qualche relazione quantitativa tra A e B. La relazione quantitativa, tuttavia, non è mai la causa della successione delle nostre idee: non può essere una relazione naturale. Somiglianza, contiguità e causalità sono relazioni tanto naturali quanto filosofiche: tutte le altre relazioni sono semplicemente filosofiche. (“Quando le associazioni sono di cose che appaiono in successione”, afferma James, “la distinzione che ho fatto all’inizio del capitolo tra una connessione *pensata di* ed una connessione *di pensieri* non è importante. Poiché la connessione di cui si pensa è la concomitanza o la successione; e la connessione tra i pensieri è esattamente la stessa cosa”).<sup>268</sup> Come relazioni naturali, esse sono ciò che James chiama “condizioni meccaniche da cui dipende il pensiero e che determinano l’ordine in cui è [115] presentato il contenuto e materiale per le sue comparazioni”;<sup>269</sup> come relazioni filosofiche, sono esse stesse forme di comparazione.

Questa dottrina, tuttavia, anche se può servire a spiegare in quale senso la “relazione” possa essere un prodotto dell’associazione, porta con sé dei problemi delicati, per chiunque si conformi all’interpretazione fenomenistica della “idea”. Come possono delle idee trovarsi in relazioni che non sono pensate? Rappresenta tutto il carattere essenziale delle idee, che nel loro caso, almeno, noi sappiamo dove sono; esse non hanno trucchi nascosti, né caratteri inattesi che ci sconcertino, proprio perché esse sono esattamente così come sono conosciute. Ma ora esse minacciano di trasformarsi in *cose*. L’associazione, afferma Hume, opera “in una maniera così silenziosa e impercettibile, che noi difficilmente ce ne accorgiamo”; noi la sco-

priamo, egli aggiunge, “più dai suoi effetti che per qualche sensazione o percezione diretta” (T, 305).<sup>270</sup> Ma questo, naturalmente, è del tutto incompatibile con la teoria della causalità di Hume; a meno che l’associazione non sia costantemente congiunta coi suoi effetti *nella nostra esperienza*, non ha alcun senso asserire che questi siano “i suoi effetti”. Il fatto è, ancora una volta, che senza assumere un “cemento” iniziale, Hume non può muovere un passo; egli deve partire da un “universo” nel quale le cose siano *effettivamente* contigue ed *effettivamente* abbiano certi effetti, essendo unite in relazioni di cui nessuna sia opera nostra. Al massimo egli può affermare che certi generi di unione siano il prodotto di altri generi di unione; senza unioni primitive, l’unione non può essere costruita.

Possiamo ora esprimere la posizione di Hume in un modo più preciso, facendo uso di una contrapposizione che egli stesso, sebbene non in una maniera assolutamente coerente, frequentemente usa – la contrapposizione tra “connessione” e “congiunzione”. Hume sarà ben felice di far notare che “la mente non percepisce mai nessuna reale connessione tra esistenze distinte” (T, 636),<sup>271</sup> anche se egli ha affermato con sicurezza che le nostre percezioni, nonostante la loro distinzione, sono “connesse assieme nell’immaginazione” (T, 13)<sup>272</sup> da relazioni associative. Questa connessione, operata dall’immaginazione, è una congiunzione, non una “reale connessione”, proprio perché essa non compromette la distinzione delle nostre percezioni. Che vi siano congiunzioni e ripetizioni *oggettive*, Hume lo dà per scontato [116] (per quanto difficile possa essergli dare una ragione per esse); ed egli ammette anche (la qual cosa rappresenta una difficoltà ancora maggiore) che queste congiunzioni e ripetizioni abbiano certi effetti *oggettivi* sulla nostra mente. Ma “l’universo” che, egli pensava, noi affrontiamo nella vita comune e cerchiamo di descrivere nella scienza, non consiste di percezioni congiunte; è composto di sostanze complesse, che persistono attraverso una serie di mutamenti, e che operano su altre sostanze simili. Le qualità ineriscono alle sostanze, le sostanze hanno fasi distinguibili, e sono necessariamente connesse tra loro; queste sono forme di connessione, in quanto distinta dalla congiunzione, perché nell’asserirle noi neghiamo la “distinzione” (l’autosufficienza) delle nostre percezioni. Il problema è mostrare come la mera congiunzione (assieme a quella semplice connesio-

ne – “una piccola soltanto” – tra le congiunzioni e la nostra immaginazione) possa generare la nostra credenza in un simile “Universo”.

La connessione causale, secondo l'analisi che Hume ne fa, si adattava molto bene a questo modello: un fatto che deve aver dato animo al suo intero progetto associazionistico, e che gli permetteva nell'*Abstract* (nel quale la causalità è indicata come il tema principale del *Treatise*) ancora di congratularsi con se stesso per il successo di quello. Come relazione che intercorre tra percezioni, può essere ridotta alla ripetizione di congiunzioni simili (T, 170;<sup>273</sup> E, 77); come connessione, consiste semplicemente nel fatto che, sotto l'influenza di quelle congiunzioni, la mente passa facilmente e subito da una percezione ad un'altra. Quella forma dunque, la più importante, di “cementazione” – la connessione causale – non farebbe affatto parte dell'Universo *per noi* (almeno), se non fosse per l'influenza dell'associazione. Ma persino in questo caso, l'associazione non è del tutto sufficiente; Hume, come abbiamo in precedenza visto, deve introdurre una “propensione” irregolare, al fine di dar ragione del modo in cui noi proiettiamo la necessità dalla nostra mente nelle percezioni che noi prendiamo come necessariamente connesse. Il ruolo di questa propensione è relativamente piccolo; ma il suo bisogno è un presagio di quel che avverrà. Per le altre forme principali di connessione, quelle considerate nella Parte IV del *Treatise* fanno appello a propensioni irregolari ad un punto tale da non ammettere nessuna dissimulazione o scusa.

Il caso dell'esistenza indipendente e continua merita [117] di essere considerato più in dettaglio. I nostri “sensi” (che ora includono la memoria) non ci rendono direttamente consapevoli dell'esistenza *continua* – sarebbe, afferma Hume, una “contraddizione in termini” supporre che i sensi percepiscano che i loro oggetti continuino ad esistere dopo che i sensi abbiano cessato di percepirli (T, 188).<sup>274</sup> E neppure essi potrebbero suggerirci l'idea di un'esistenza *distinta*. (“Esistenza distinta”, in questo punto, significa esistenza *indipendente dalle nostre percezioni*; questo non deve essere confuso con la “esistenza distinta” delle nostre “percezioni distinte”.) I sensi ci comunicano una percezione singola, non quella percezione e qualcos'altro oltre ad essa; così se per “esistenza distinta” intendiamo l'esistenza di qualcosa d'altro *in aggiunta* alla nostra percezione, alla maniera delle

teorie della percezione rappresentativa, questo “qualcos’altro” deve essere un’inferenza. Le nostre impressioni non ci stanno di fronte *in quanto* copie. E neppure siamo consapevoli della percezione stessa (“per mezzo di una specie di fallacia e illusione”) come di un qualcosa che esiste indipendentemente da noi. Se noi conosciamo una percezione come “una cosa percepita da noi”, dobbiamo percepire costantemente noi stessi, il che è lungi dall’essere il caso, come è mostrato dalla difficoltà che abbiamo nel dare una qualsiasi spiegazione della nostra natura. Ad ogni modo, “ogni impressione, esterna e interna [è] originariamente sullo stesso piano”; ciascuna appare nei suoi “veri colori”, ciascuna è conosciuta come un’impressione o un’idea. I nostri sensi non possono ingannarci riguardo alle loro “relazioni e situazioni” più che riguardo ai loro caratteri. “Le sensazioni e azioni della mente, essendoci note soltanto per mezzo della coscienza, debbono necessariamente apparire in ogni particolare quello che sono, ed essere quello che appaiono” (T, 190).<sup>275</sup> Per pensare altrimenti, “bisognerebbe supporre che noi possiamo ingannarci su ciò di cui abbiamo il più intimo convincimento”; e questa, per Hume, è un’autentica *reductio ad absurdum*. Se, allora, dovessimo affidarci all’evidenza dei nostri sensi, il nostro “Universo” consisterebbe di percezioni discontinue.

La Ragione, ugualmente, non può essere la fonte della nostra ordinaria credenza in un’esistenza distinta e continua; poiché questa credenza è forte in uomini che non sanno nulla degli argomenti coi quali i filosofi hanno cercato di provare che vi siano oggetti esterni. Gli uomini ordinari, infatti, persistono nella credenza che “le stesse cose che essi sentono o vedono” siano in possesso di un’esistenza distinta e continua, una credenza di cui la Ragione, lungi dall’originarla, può mostrare [118] l’irrazionalità; poiché “la filosofia... ci dice che tutto ciò che si presenta alla mente, non è altro che percezione, la quale, interrompendosi, è dipendente dalla mente” (T, 193).<sup>276</sup>

I ponti sono ora stati sgomberati per il combattimento. La nostra credenza nell’esistenza distinta e continua non ha origine né nella Ragione né nel Senso; l’immaginazione perciò deve essere il suo promotore. La questione è ora: che qualità nelle nostre percezioni inducono l’immaginazione a “far sorgere un’opinione così straordinaria” (T, 195)?<sup>277</sup> Queste qualità avranno lo stesso ruolo, in relazione alla nostra credenza nell’esistenza

distinta e continua, che era svolto dalla congiunzione costante, in relazione alla nostra credenza nella connessione necessaria. “L’opinione comune” che l’involontarietà di certe percezioni – “la loro forza e violenza superiori” – indichi la loro indipendenza e continuità, non sarà sufficiente, poiché anche i dolori possono essere involontari, pieni di forza e violenti, e tuttavia nessuno conclude che essi debbano per questo essere esterni e continui. Le qualità cruciali sono la *costanza* (“il mio letto, la mia tavola, i miei libri e le mie carte, si presentano a me nello stesso modo uniforme, e non cambiano per un’interruzione del mio vederli e percepirli” (T, 194)),<sup>278</sup> e la *coerenza* (“Quando ritorno in camera dopo un’ora di assenza, non trovo il fuoco nelle stesse condizioni in cui l’ho lasciato; ma io sono abituato a vedere una simile alterazione, prodotta in simile tempo, in altre circostanze, ch’io sia presente o assente, vicino o lontano” (T, 195)).<sup>279</sup> Il problema di Hume può essere ora espresso così: possono queste qualità essere ridotte ai collegamenti associativi regolari? Se la “costanza” è semplicemente una forma di somiglianza, e la “coerenza” è causalità, e se tra loro queste possono dar ragione della nostra credenza nell’esistenza esterna e indipendente, allora l’associazionismo ha dato prova di sé una volta di più.

Hume inizia con la coerenza. Egli suppone di essere seduto ad un tavolo, di udire un suono caratteristico “come di una porta che giri sui suoi cardini”, e di vedere poi un portiere venire verso di lui. “Ciò mi dà occasione a molte riflessioni e nuovi ragionamenti. Anzitutto, io non ho mai osservato che quel rumore possa provenire da altro fuorché dal movimento di una porta, e quindi concludo che il presente fenomeno sarebbe in contraddizione con tutte le precedenti esperienze, qualora io non ammettessi che la porta, che ricordo dall’altra parte della camera, [119] continua ad esistere”. Finora sembra che la riduzione della coerenza alla causalità possa essere compiuta con successo; in quanto l’argomento dal suono alla porta è esattamente il familiare ragionamento dagli effetti alle cause. Ma egli procede oltre: “Ho sempre visto che un corpo umano possiede una qualità ch’io chiamo gravità, e che gl’impedisce di volare, come questo portiere dovrebbe aver fatto per giungere nella mia camera, se pensassi che la scala, di cui ho il ricordo, fosse stata distrutta nella mia assenza”. E ancora: “Io ricevo una lettera: apprendola, vedo dal carattere e dalla firma che viene da un

amico che mi dice esser distante duecento leghe. È evidente che non posso mai rendermi ragione di questo fenomeno in conformità della mia esperienza in altri, senza far passare nella mia mente tutto il mare e il continente che ci separano, e senza supporre gli effetti e l'esistenza continuata dei corrieri e dei battelli, conforme alla mia memoria e osservazione" (T, 196).<sup>280</sup>

Da un piccolo gruppo di oggetti, dunque, "contenuti in un ridotto numero di iarde attorno a me", io creo un mondo. Ora, la creazione su questa scala, come Hume vede, si trova al di là dei poteri dell'abitudine. L'abitudine può portarci ad avere un'idea vivida di una porta (a considerarla, cioè, come una "esistenza reale"), ma non potrebbe mai portarci oltre la porta, in un mondo che non sia *costantemente* congiunto con la nostra esperienza presente. "È evidente che, quando inferiamo l'esistenza continuata degli oggetti del senso dalla loro coerenza e dalla frequenza della loro unione, è per dar ad essi una regolarità maggiore di quella che osserviamo nelle nostre semplici percezioni" (T, 197).<sup>281</sup> Persino nel caso degli oggetti che effettivamente ci stanno davanti, "il girare la testa, o il chiudere gli occhi" è in grado di distruggere la regolarità della nostra esperienza. E, naturalmente, noi non abbiamo esperienza neppure di un *singolo* elemento, della catena di eventi che vanno dalla spedizione di una lettera da un paese straniero fino al suo recapito nelle nostre mani.

Sfortunatamente, Hume non rende questo punto con sufficiente chiarezza; di conseguenza, i suoi commentatori lo hanno a volte accusato di dimenticare che, usando le parole di Laird, "la sua dottrina della causalità era una dottrina dell'associazione *oltre* l'attuale esperienza".<sup>282</sup> Ma, di fatto, Hume realizza ora proprio a quale [120] breve distanza questo "oltre" possa portarlo: non può condurlo neppure ad una credenza in congiunzioni che abbiano una maggiore regolarità di quelle che abbiamo effettivamente percepito, ancor meno ad una credenza nell'esistenza di sequenze causali che stiano ben oltre il campo della nostra attuale esperienza.

Così, suggerisce Hume, un altro "principio" – un'altra "tendenza irregolare" – dev'essere invocato. "L'immaginazione, quando si mette in un certo ordine di pensieri, è capace di continuare anche quando l'oggetto le viene a mancare" (T, 198).<sup>283</sup> Egli insiste, ancora una volta, di aver indicato questa inclinazione in una precedente occasione, e perciò di non poter

essere accusato di fabbricare delle ipotesi *ad hoc*. Che vi sia una tale “inclinazione” noi possiamo, direi, ammetterlo – noi spesso supponiamo che esistano regolarità anche quando la nostra esperienza non mostra nessuna regolarità del genere (sebbene in altre occasioni *neghiamo* le regolarità a dispetto di ogni evidenza). Ma queste supposizioni, e questi rifiuti, si basano sulla nostra esperienza delle continuità, e sui vantaggi e gli svantaggi che ricaviamo da esse. Queste supposizioni non possono, perciò, *dar ragione di* quell’esperienza. Forse questo è il motivo per cui Hume considera questa inclinazione “troppo debole per sostenere da sola un edificio così vasto come quello della continuata esistenza di tutti i corpi esterni” (T, 198);<sup>284</sup> ma, ad ogni modo, concederle un’efficacia così estensiva equivarrebbe ad abbandonare l’associazionismo, e Hume non ha nessuna intenzione di far questo. La coerenza, Hume lo ha ora ammesso, non può essere ridotta alla causalità; ma c’è ancora la costanza da prendere in considerazione. Forse le relazioni associative regolari in questo caso avranno maggior successo.

Il primo problema è mostrare come la semplice somiglianza tra le nostre percezioni potrebbe condurci ad una credenza nell’esistenza continua e distinta. In una maniera caratteristica di questa parte del *Treatise*, Hume afferma che la stretta somiglianza tra le nostre percezioni ci induce ad attribuire ad esse un’effettiva identità. Ma quella somiglianza *di per sé*, egli ammette, non sarebbe sufficiente. La mente sperimenta “un progredire piano e ininterrotto” nel passare da una percezione ad un’altra percezione strettamente somigliante: questa sensazione di facilità è molto simile alla sensazione che sperimentiamo quando consideriamo un oggetto autenticamente immutabile. “Il pensiero scorre lungo la successione, con uguale facilità, come se [121] considerasse un oggetto solo e quindi confonde la successione con l’identità” (T, 204).<sup>285</sup> Come questa confusione potrebbe verificarsi Hume non può assolutamente spiegarlo, vedendo che “tutte le azioni della mente... devono necessariamente apparire in ogni particolare ciò che esse sono, ed essere ciò che esse appaiono” (T, 190).<sup>286</sup> Ma a prescindere da questo, e persino a questo stadio preliminare dell’argomento di Hume, l’associazione si è di nuovo dimostrata inadeguata al suo scopo – essa deve essere integrata dal “pensiero” che “considera” le nostre percezioni e le confonde tra loro.

Il problema successivo è dar ragione del fatto che la discontinuità, effettivamente sperimentata, delle nostre percezioni, non distrugge la nostra tendenza ad attribuire ad esse l'identità: noi uniamo le nostre percezioni, egli suggerisce, "tramite la finzione di un'esistenza continua" al fine di riconciliare la facilità con cui passiamo da una percezione ad un'altra, con la loro effettiva discontinuità. Così tuttavia si invoca un'altra "inclinazione"; la mente, quando si trova di fronte a contraddizioni, prova "un sensibile disagio"; essa crea finzioni allo scopo di superare questo disagio. I collegamenti meccanici tra le nostre idee non potrebbero *di per sé* generare finzioni: la cooperazione della "nostra mente" è vitale, come abbiamo già visto, e come Hume qui sostanzialmente ammette.

E come, persino allora, potremo noi accettare "una contraddizione tanto palese", come quella che una percezione possa esistere senza essere effettivamente presente alla mente? (Hume in questo momento discute la concezione "comune", che, come egli la interpreta, identifica percezioni ed oggetti – di modo che, per essa, un "oggetto non percepito" sarebbe una "percezione non percepita".) Questa possibilità può essere "finta", suggerisce Hume – in altre parole, non comporta una manifesta contraddizione – perché noi possiamo concepire una percezione come distaccata da quella collezione di percezioni che costituisce una mente. Egli deve però spiegare l'origine della nostra credenza che questo sia ciò che *di fatto* accade. Con quali mezzi, in altre parole, la vivacità è trasferita all'idea d'esistenza continua? (Essa non ha una sua propria vivacità, non essendo una "impressione dei sensi o della memoria".) La sua vividezza dovrebbe esser derivata, secondo la teoria generale di Hume, da un'impressione ad essa relativa, per mezzo di collegamenti associativi. Ma Hume ora suggerisce che simili trasferimenti di vivacità non siano mai meccanici; essi devono sempre far uso della mediazione della [122] "mente". "La mente passa così facilmente da una percezione all'altra... che avverte appena il cambiamento, e conserva nella seconda percezione una parte notevole della vivacità della prima. Essa è eccitata dalla prima impressione vivace; e questa vivacità viene trasmessa all'idea in relazione, senza diminuzione nel passaggio, a causa della facilità di questo e della tendenza dell'immaginazione" (T, 208).<sup>287</sup> Allora, se questa medesima "inclinazione" sorge da qualche *altro* principio – "oltre a



quello di relazione” – può operare nello stesso modo ravvivante. Questo è quanto avviene nel caso attuale. Noi abbiamo un vasto numero di “impressioni della memoria” (che sono per questa volta buone esattamente quanto le impressioni in senso proprio); queste eccitano in noi un’inclinazione a fingere “l’esistenza continua di tutti gli oggetti sensibili”; e questo fingere si converte in una credenza, come risultato dell’effetto, nella nostra mente, della vivacità delle impressioni. Noi arriviamo al punto di attribuire un’esistenza continua “ad oggetti che sono del tutto nuovi per noi, e della cui costanza e coerenza non abbiamo esperienza”; in casi del genere “il modo con cui essi si presentano ai nostri sensi, somiglia a quello di oggetti costanti e coerenti” (T, 209).<sup>288</sup>

Sarebbe inutile commentare in dettaglio le contorsioni ed i giri del suo tortuoso argomento. Ma la confusione è caratteristica. L’associazione non è interamente trascurata; la somiglianza, in particolare, ha un importante ruolo nell’argomento di Hume. Essa è integrata, tuttavia, da una moltitudine di “inclinazioni” (proprio la cosa che un associazionismo coerente dovrebbe evitare), e senza il loro aiuto – senza il continuo intervento della “mente” in quanto distinta dalle relazioni meccaniche tra le percezioni – l’argomento di Hume sarebbe del tutto inefficace. In verità, l’associazionismo giunge ad essere un esempio speciale, unicamente, di un principio molto più generale, il principio che la mente si muove in qualsiasi direzione le si presenti più facile. Dopo tutto quello che Hume ha avuto da dire sull’origine della credenza, noi lo ritroviamo ad insistere che “una forte inclinazione può, da sola, qualche volta, determinare una credenza o convinzione, senza alcuna impressione presente” (T, 210).<sup>289</sup> Gli interessi e le inclinazioni, propri della mente, piuttosto che le congiunzioni e le ripetizioni delle sue percezioni, arrivano ad essere “il cemento dell’Universo”. Certe delle nostre percezioni, egli ha [123] detto, da nessun punto di vista sono spaziali – non hanno né estensione né posizione, e tuttavia noi ordinariamente parliamo di esse come di un qualcosa che esiste in certi luoghi particolari. Noi attribuiamo un certo gusto (il gusto di un fico, per esempio) ad un particolare corpo esteso, anche se una percezione non estesa come un gusto non può assolutamente essere congiunta in senso spaziale con un corpo esteso (T, 236).<sup>290</sup> Com’è generata questa illusione? In primo

luogo, il gusto e l'odore del fico sono *temporalmente* inseparabili dal suo colore e dalla sua tangibilità, e questo li unisce in una sequenza causale. “Qualunque di essi sia la causa o l'effetto, è certo che essi sono sempre coesistenti”. Neppure la priorità nel tempo, apparentemente, è ora necessaria alla connessione causale. Ed allora, parimenti, essi sono “contemporanei nel momento del loro apparire alla mente”, poiché “è in occasione dell'applicazione del corpo esteso ai nostri sensi che noi percepiamo il gusto e l'odore suoi particolari”. Per mezzo di questo ingegnoso muoversi avanti e indietro tra oggetti e percezioni, Hume riesce ad estrarre due relazioni associative da un fatto singolo – il fatto che colore e gusto si presentano allo stesso tempo. Ma persino queste due relazioni (“causalità e contiguità nel momento della loro apparizione”) non basteranno, combinate, a generare la nostra “illusione”. La transizione da colore e tangibilità al gusto non è sufficientemente “facile e naturale” per andar bene alle nostre menti esigenti. Ecco però che un'altra “inclinazione” esce dal suo nascondiglio: “Quando gli oggetti sono uniti da una qualche relazione, noi propendiamo ad aggiungere qualche altra relazione, per rendere l'unione più completa” (T, 237).<sup>291</sup> Questa inclinazione, egli insiste ancora, non è stata inventata per questa occasione – l'abbiamo già vista all'opera (T, 217); ma il caso presente è la reale “evidenza” della sua esistenza. Il fatto è che Hume può ora attingere da una lista non sistematizzata di inclinazioni, gradualmente accumulata nel corso del *Treatise*; senza il loro ausilio, il “cemento” associativo immediatamente si sgretolerebbe in sabbia.

Difficoltà di un genere parallelo gravano sulla teoria associazionistica di Hume delle passioni; in questo caso, tuttavia, egli non pretende mai di essere un associazionista compiuto: egli non pensa che *tutte* le passioni consistano nell'associazione di certe percezioni con piacere o dolore. Una tale teoria era stata adombrata [124] da Hobbes, ed era stata sviluppata in un certo dettaglio da John Gay nel suo *Concerning the Fundamental Principles of Virtue and Morality* (1731). Il saggio di Gay fu pubblicato come “dissertazione preliminare” per una traduzione inglese di un'opera ben nota, il *De Origine Mali* di William King, alla quale Hume fa riferimento nei suoi *Dialogues* (D, 194). Non è improbabile che Hume abbia in mente Gay (tra gli altri) quando, nei *Principles of Morals*, egli attacca “i seguaci di Hobbes

e gli epicurei” (E, 296). In ogni caso, la sua critica è certamente diretta contro l’Utilitarismo associazionistico, che sorge, con le parole di Hume, che sono un po’ quelle di chi si attribuisce una maggior virtù, da “quell’amore della *semplicità* che è stato la fonte di tanto falso ragionare in filosofia” (E, 298). “All’osservatore meno attento”, egli scrive, “sembra che esistano disposizioni quali la benevolenza e la generosità; affezioni quali l’amore, l’amicizia, la compassione, la gratitudine. Questi sentimenti hanno le loro cause, i loro effetti, i loro oggetti e le loro operazioni, cose rimarcate dal linguaggio e dall’osservazione comuni, e palesemente distinte da quelle delle passioni egoistiche”. Nel *Treatise* egli esprime la questione così: certe delle nostre passioni nascono “direttamente” nella nostra mente, o da dolore o piacere oppure “da un impulso naturale o da un istinto, totalmente inesplicabile” (T, 439).<sup>292</sup> Di queste passioni “dirette”, a Hume non importa molto (proprio come non è molto interessato alle impressioni ed alle idee, come tali); il problema psicologico centrale è di costruire le più complicate “passioni indirette” partendo dalle passioni dirette, con l’ausilio dei principi associativi.

Le passioni che egli considera in maggior dettaglio sono l’orgoglio ed “il suo diretto contrario” – l’umiltà (T, 277). Queste passioni hanno lo stesso *oggetto*; quando noi siamo mossi da una o dall’altra delle due, “il nostro sguardo si concentra sempre” su noi stessi. L’io, tuttavia, non può essere la *causa* di queste passioni; la causa non può essere qualcosa di comune all’orgoglio ed all’umiltà, in quanto non potremmo in tal caso spiegare perché talvolta nasca una passione e talvolta l’altra. Apparentemente, ciascuna ha una molteplicità di cause – “ogni qualità di valore” della mente, o del corpo, o di qualsiasi cosa che abbia “con noi un minimo di relazione personale o di riferimento”, può essere una fonte d’orgoglio, ed il suo opposto una fonte di umiltà (T, 279).<sup>293</sup> Ma Hume pensa di poter semplificare notevolmente questa apparente eterogeneità delle cause. Per prima cosa, egli [125] distingue tra la *qualità* che suscita orgoglio, ed il *soggetto* (cioè la “sostanza”) in cui la qualità appare. La bellezza della nostra casa è la qualità, in questa, che suscita il nostro orgoglio; ma la bellezza come tale non suscita orgoglio, se non è nostra, e neppure siamo orgogliosi di qualunque cosa sia nostra. Osservando in questo modo le cause dell’orgoglio, noi

vediamo, osserva Hume, che la qualità che assiste nella produzione dell'orgoglio è sempre una che *ci dà piacere*, ed il soggetto a cui quella qualità inerisce *ha sempre qualche relazione con noi stessi* (T, 285).<sup>294</sup> Considerando ora la passione dell'orgoglio stessa, Hume intraprende un'analisi parallela: l'orgoglio è una sensazione *piacevole* – egli arriva al punto di affermare che il piacere costituisce il suo “stesso essere ed essenza” (T, 286)<sup>295</sup> – ed è sempre *rivolta verso noi stessi*. Così vi è un'associazione di impressioni (questa cosa è stata ora ufficialmente aggiunta all'associazione di idee, sebbene si sia insistito su una “notevole differenza” – essa opera “soltanto per rassomiglianza” (T, 283))<sup>296</sup> tra la sensazione di piacere che la qualità del soggetto produce in noi, e la sensazione piacevole dell'orgoglio stesso; e vi è, assieme a quella, un'associazione di idee tra l'idea di noi stessi e l'idea di ciò che ci appartiene. Questa duplice associazione dà origine ad una facile transizione, dalla presenza di una proprietà piacevole in qualcosa che possediamo, alla passione dell'orgoglio. E possiamo facilmente capire perché l'orgoglio così rapidamente si trasformi in umiltà; perché l'umiltà è identica all'orgoglio nel suo oggetto (noi stessi) e nel carattere del soggetto che la causa (qualcosa che ci appartiene). Non appena, allora, la *qualità* di quel soggetto muta (per esempio, la nostra casa subisce un degrado), il nostro orgoglio si converte rapidamente in umiltà.

Questa analisi ha la stessa importanza, nella teoria di Hume sulle passioni, di quella della causalità nella sua teoria della comprensione; in questo caso, e soltanto in questo, il meccanismo associativo necessita di un'assistenza relativamente scarsa da parte di inclinazioni aggiuntive. Pur essendo così, Hume – dobbiamo dire “con candore disarmante”, oppure con “un esasperante disinteresse per la coerenza”? – ammette “certe limitazioni per questo sistema”. Non ogni oggetto piacevole che sia in relazione con noi stessi ci rende orgogliosi; la relazione deve essere “stretta”; l'oggetto deve essere sostanzialmente qualcosa di “speciale per noi stessi”, “di chiara evidenza per gli altri” e “durevole” (T, 291-2).<sup>297</sup> [126] Anche delle “regole generali” entrano, una volta di più, a far parte del quadro – una persona può essere orgogliosa di un oggetto dal quale non ne ricavi, a causa di qualche specifico motivo di salute o di temperamento, il minimo piacere, se c'è una “regola generale” secondo cui tali oggetti sono simboli di

rango sociale. Hume aveva sperato di iniziare una rivoluzione copernicana nella teoria della passioni. La filosofia morale, diceva, “si trova nella stessa condizione della naturale, se si pensa all’astronomia prima dell’epoca di Copernico”; era suo compito sostituire gli “intricati sistemi” di quella con qualcosa di più “facile e naturale”; egli parlava con disprezzo di coloro che “inventano senza alcuno scrupolo un nuovo principio per ogni nuovo fenomeno, invece di adattarlo ad uno già noto” (T, 282).<sup>298</sup> Ma le complicazioni usavano sollevare il loro disgustoso capo.

Ci sono altre difficoltà, a parte queste “limitazioni”, nella teoria di Hume su orgoglio e umiltà. Egli non è certamente qualificato, ad esempio, a parlare di una “idea di noi stessi” – che diviene, quando egli ha bisogno di una fornitura extra di vivacità, “l’idea o piuttosto l’impressione di noi stessi” (T, 317);<sup>299</sup> e le sue transizioni tra le cose indipendenti, le quali solamente possono essere “in stretta relazione con noi” e “di chiara evidenza per gli altri”, e le idee, le quali solamente possono essere associate, sono anche più clamorose di quelle che egli regolarmente si permette. Un problema particolarmente importante sorge dalla sua descrizione delle passioni – che, dopo tutto, sono solo “impressioni” – come dotate di “oggetti”. Il fatto è che Hume non trova mai realmente la relazione tra la sua epistemologia e la sua teoria delle passioni; a volte “lo sguardo” (qualsiasi cosa esso sia) “si concentra su noi stessi”, quando l’orgoglio “ci fa muovere” (T, 277); a volte l’orgoglio “produce” l’idea dell’io (T, 287); a volte l’orgoglio è descritto come qualcosa che non può mai “guardare oltre se stessi” (T, 286). Se quanto realmente accade è che l’orgoglio “produce” l’idea di sé, quell’idea sarà il suo effetto, non il suo oggetto; se, d’altra parte, l’orgoglio *stesso* ha in vista l’io, questo comporterà una completa revisione dell’epistemologia di Hume. Le conseguenze non saranno di minor portata se l’orgoglio in qualche modo provoca che la mente abbia un’idea di se stessa; ed anche in questo caso quell’idea [127] in nessun senso è l’“oggetto” dell’orgoglio, ma solamente un’idea che regolarmente si ha *posteriormente* all’orgoglio.

Queste difficoltà sono accentuate nella teoria di Hume sull’amore e l’odio, poiché laddove orgoglio e umiltà possono con una certa plausibilità essere rappresentati come “pure emozioni nell’anima” (*conseguenze passive*),

amore ed odio, come Hume riconosce, “non si chiudono in se stessi, né si fermano all’emozione da essi prodotta, ma spingono la mente verso qualcos’altro” (T, 367).<sup>300</sup> E nel corso del suo esame di queste passioni, Hume si accorge di qualcosa, usando le sue parole: “comincio in qualche misura a rendermi conto di un inconveniente che ha colpito tutti i sistemi filosofici che il mondo ha finora conosciuto” (T, 366)<sup>301</sup> – un inconveniente, nondimeno, che egli si aspettava fosse del tutto evitato dalla scienza della mente. Egli si trova di fronte a fenomeni che il suo sistema non può spiegare. Questi fenomeni, così si affretta ad assicurarci, non *contraddicono* effettivamente il suo sistema; essi certamente, tuttavia, comportano un certo allontanamento da “quella semplicità che è stata finora la sua principale forza e bellezza”. Egli aveva sperato di mostrare come vi sia un preciso parallelo tra l’amore e l’odio, tra l’orgoglio e l’umiltà; ma “l’incompletezza” – il carattere dinamico – dell’amore e dell’odio, distrugge il parallelismo. Si può salvare la situazione solamente supponendo che l’amore sia “congiunto con” la benevolenza e l’odio con l’ira; così l’amore, attraverso questa congiunzione, cerca la felicità del suo oggetto, e l’ira la sua rovina. Questa congiunzione è di un genere particolarmente intimo, per il quale le idee non presentano alcun parallelo. “Le idee non formano mai una unione completa, ma sono dotate di una sorta di impenetrabilità... Impressioni e passioni, invece, possono formare un’unione completa; e, come i colori, possono mescolarsi perfettamente insieme fino a perdere la propria identità” (T, 366).<sup>302</sup> Così Hume si imbarca in una “chimica mentale” – “le passioni”, afferma nella *Dissertation*, “sono come una base ed un acido, che mescolati si distruggono reciprocamente”.<sup>303</sup> Questa è una bella distanza dalle “esistenze distinte” collegate solo da relazioni associative.

Non c’è alcun bisogno di seguire Hume nella moltiplicazione delle sue concessioni. Le passioni gradualmente divengono sempre più dissimili [128] dalle sensazioni. Noi lo ritroviamo, per esempio, a contrapporre “la facoltà delle passioni” alla “facoltà dell’immaginazione” (T, 339), ed a descrivere le passioni come “un principio più potente dell’immaginazione” (T, 334), anche se, perché siano soggette alle leggi dell’associazione, le passioni devono essere per l’immaginazione come il materiale grezzo per un artigiano. La somiglianza, ha affermato Hume, è l’unica forma di associa-

zione tra passioni; ma gradualmente emergono nuove forme – “la direzione parallela dei desideri costituisce una relazione reale e che, non meno di una somiglianza delle loro sensazioni, produce una connessione tra di essi... ogni desiderio principale può essere accompagnato da desideri subordinati, collegati con il primo, e che, se vi sono altri desideri paralleli con quelli subordinati, essi sono altresì collegati, per questa via, anche con quello principale” (T, 394).<sup>304</sup> In breve, una specie di sentimentalismo gradualmente rimpiazza l’associazionismo di Hume.

Fino a che punto egli era conscio delle deficienze presenti nel suo associazionismo? Chiaramente, egli non desiderava abbandonarlo del tutto. In quell’opera sintetica e disorganica rappresentata da *A Dissertation on the Passions*, egli insiste ancora che “la presente teoria delle passioni dipende interamente dalle duplici relazioni dei sentimenti e delle idee, e dalla mutua assistenza che queste relazioni si prestano tra loro”;<sup>305</sup> ed egli conclude avvisando di non aver assolutamente esaurito il suo soggetto, che “è sufficiente per il mio scopo, se ho reso manifesto che, nella produzione e nella condotta della passioni, esiste un certo meccanismo regolare, il quale è suscettibile di una disquisizione accurata al pari delle leggi del moto, dell’ottica, dell’idrostatica, ovvero di qualsiasi settore della filosofia naturale”.<sup>306</sup>

Se non avessimo nessun’altra evidenza, certamente dovremmo supporre che la *Dissertation* sia così deludente solo perché si tratta dell’abbozzo d’un piano; Hume poteva bene aver scoperto, quando giunse a scriverla, che i suoi intricati argomenti non potevano essere sintetizzati con successo – e potrebbe aver inteso la *Dissertation* solo come un modo per attirare l’attenzione sul *Treatise*. Ma questi accaniti richiami all’associazione contrastano stranamente con i mutamenti sopravvenuti nella sua teoria della simpatia. Nel *Treatise* questa è una delle più importanti applicazioni della psicologia associazionistica. Invocata per la prima volta allo scopo di spiegare il nostro “amore della fama” [129] o “interesse per le opinioni degli altri”, risulta poi essere la più potente delle nostre inclinazioni (T, 316); per mezzo suo, noi “riceviamo per comunicazione” da altre persone “le loro inclinazioni e i loro sentimenti, per quanto possano essere differenti dai nostri, e persino contrari”. L’inferenza causale da “segni esterni” ci fornisce della nostra evidenza che altra gente ha affezioni: ma non ci procura niente

di più di un'idea di queste affezioni (si deve semplicemente dimenticare la teoria generale della causalità di Hume). La "simpatia" comporta la conversione di questa idea in un'impressione che "acquista un tale grado di forza e vivacità da divenire proprio la passione stessa" (T, 317);<sup>307</sup> questa conversione è opera di altre relazioni associative. La passione con la quale entriamo in simpatia *somiglia* alle nostre passioni; noi simpatizziamo solamente con coloro che sono fisicamente prossimi a noi (contiguità), o che hanno con noi una relazione di sangue ("una specie di causalità"), o con cui abbiamo una certa familiarità (la familiarità in questo senso "agisce allo stesso modo dell'educazione e delle abitudini") (T, 318).<sup>308</sup> Tutte queste influenze cooperanti riescono a trasformare la nostra idea in una impressione.

Questo argomento comporta l'abbandono di ogni distinzione tra impressioni ed idee, eccetto la vivacità; ma, anche allora, la nostra "idea" è di un "essere irato di X", non semplicemente di "ira" – noi simpatizziamo con una particolare *persona* – e per quanto vivido questo divenga, non può mai esser convertito nella *mia* ira; poiché una tale conversione comporterebbe un mutamento nel contenuto, oltre che nella vividezza. Per questa o per altre ragioni, una teoria della simpatia piuttosto diversa è sviluppata nei *The Principles of Morals*. Newton è utilizzato contro Newton; "noi dobbiamo arrestarci da qualche parte nel nostro esame delle cause"; perché non fermarci alla simpatia? "Non è probabile" che la simpatia possa essere "risolta in principi più semplici ed universali, per quanti tentativi possano esser stati fatti a questo scopo" (E, 219n).<sup>309</sup> Fino a qui almeno, e su di un punto molto importante, l'analisi associazionistica delle passioni è stata modificata. Ma, dopo tutto, Hume aveva già messo in rilievo che vi sono passioni "naturali", che non possono essere analizzate associativamente, ma devono essere prese così come sono date: aggiungerne una in più alla sua lista non significava abbandonare l'associazionismo.

Che cosa ne è della sua teoria associazionistica dell'intelligenza? Nel *Treatise* egli aveva confessato che l'associazione non è sufficiente: [130] "L'intelletto, quando agisce da solo e secondo i suoi più generali principi, distrugge del tutto se stesso" (T, 267).<sup>310</sup> Se non fosse per "le volgari suggestioni della fantasia" (cioè, le sue inclinazioni non associative), precipiteremmo in un totale scetticismo. E tuttavia è nell'*Abstract* che egli fa le



sue affermazioni di maggior portata in favore dell'associazione; e queste affermazioni, come abbiamo visto, non sono mitigate nella *Dissertation*. La prima *Enquiry*, tuttavia, è molto più circospetta; l'associazione non è più paragonata alla gravitazione. Resta il fatto che, in tutte le edizioni eccetto l'ultima, si trova un lungo passaggio in cui Hume estende l'associazione ad un altro campo ancora – quello dell'estetica. Egli era ancora intenzionato, tanto è ovvio, ad applicare i principi associazionistici all'intero campo delle scienze morali. Egli aggiunge una nota, ad intendere che “questi accenni sparsi [possono] generare un sospetto almeno, se non una piena persuasione, che questo argomento sia molto ampio, e che molte operazioni della mente umana dipendano dalla connessione o dall'associazione di idee, che è qui spiegata”; e conclude così: “La spiegazione completa di questo principio e di tutte le sue conseguenze ci farebbe inoltrare in ragionamenti troppo profondi e troppo ampollosi per questa indagine”.<sup>311</sup> In parte, allora, è un effetto della sua politica letteraria – evitare ragionamenti che siano “troppo profondi o troppo ampollosi” – che egli ponga un così debole accento sull'associazione nell'*Enquiry*. Nella quarta edizione, tuttavia, questo passaggio scompare; forse Hume, verso la fine della sua carriera, venne in ultimo guarito dal vizio delle sue ambizioni associazionistiche.

Ma perché il processo fu tanto graduale, nonostante egli faccia una concessione dopo l'altra? Per un solo motivo, egli era determinato a sviluppare una scienza dell'uomo; nessuna psicologia *sistematica*, eccetto l'associazionismo, si trovava per lui a portata di mano – la sua psicologia sentimentalistica (malgrado avesse Hutcheson e Shaftesbury ai quali attingere) era qualcosa di frammentario e rabberciato. E neppure qualche altra psicologia prometteva veramente altrettanto bene, o come ingrediente per il suo positivismo psicologico, o come contributo alla sua critica della logica formale. (Non è accidentale che la “logica empirica” sia stata così spesso combinata con una psicologia associazionistica.) Il massimo che Hume poteva fare, senza creare un serio impedimento a più d'uno dei suoi principali intenti, era di restringere il campo del [131] suo associazionismo, “integrando” questo su un punto dopo l'altro; abbandonarlo completamente sarebbe stato rovinoso per l'intero schema della sua filosofia. E le integrazioni dovevano essere introdotte con moderazione, quasi clandestinamen-

te, se Hume doveva ancora presentarsi come un grande semplificatore, nello stile di Newton e di Copernico.

Hume, bisogna ancora una volta metterlo in rilievo, aveva un'insensibilità per la coerenza del tutto straordinaria; pochi uomini sono così pronti ad enunciare un principio generale e ad ammettere per esso delle eccezioni, tutto in un solo fiato, oppure, avendo ammesso eccezioni, procedere tuttavia come se queste non esistessero. Forse Hume era anche sentimentalmente legato alla "associazione". Nella sua lettera al dottor George Cheyne, egli ci fa sapere che, "intorno ai diciotto anni di età", gli sembrò che gli si fosse spalancata "una nuova scena del pensiero".<sup>312</sup> Non è possibile determinare, in modo del tutto definitivo, in cosa consistesse questa "nuova scena del pensiero" – Kemp Smith<sup>313</sup> suggerisce trattarsi della scoperta che la scienza, non meno della morale, riposava sul "sentire". Ma quando consideriamo il modo in cui Hume aderisce, ad ogni costo, alla teoria dell'associazione, il modo in cui, nell'*Abstract*, insiste su questa teoria, più di tutte le altre, come la novità che egli ha introdotto nella filosofia, il modo in cui egli vi ritorna in continuazione, come il filo che lo condurrà con sicurezza attraverso i labirinti della filosofia, noi possiamo più che sospettare che l'associazionismo fosse la "nuova scena del pensiero", il fondamento delle sue "indagini filosofiche" nelle scienze morali. Ed allora è più facile che mai comprendere il suo devoto attaccamento all'associazione, la prima grande idea della sua gioventù. E fu sull'associazione, dopo tutto, che Hume fondò la sua pretesa di essere il Newton delle scienze morali, l'ambizione, sicuramente, che doveva avere la maggior probabilità, nell'atmosfera intellettuale del suo tempo, di infiammare il suo giovanile entusiasmo.



CAPITOLO VII

**LO SCETTICO**



Hume prende lo scetticismo con molta serietà; per questo aspetto, come per tanti altri, la sua attitudine è quella di un filosofo francese, piuttosto che inglese. In Francia, lo scetticismo era un tema vivo; ma volumi immensi come l'*Examen du Pyrrhonisme Ancien et Moderne* di de Crousaz (1733), non avevano nessun equivalente inglese. Quando Berkeley inveiva contro “gli scettici”, lo scetticismo che aveva in mente era una faccenda relativamente all’acqua di rose, molto diversa dalle ardite speculazioni di Montaigne e Bayle. Esso aveva due costituenti principali: la dottrina che noi non possiamo “penetrare entro l’essenza e la costituzione interiori delle cose”, e la dottrina che “la mente dell’uomo essendo finita” è costretta a cadere in “assurdità e contraddizioni” quando “tratta di cose che partecipano dell’Infinità”.<sup>314</sup> A Hume piaceva decisamente lo scetticismo in questa forma, la forma di Locke e Malebranche; ne fece uso nel suo attacco alla metafisica e nel castigare le pretese della scienza fisica. Il pirronismo era una questione differente: utile servitore, nella misura in cui era diretto contro la possibilità di risolvere dubbi filosofici per mezzo di metodi filosofici, esso minacciava di divenire il padrone, e di distruggere la scienza dell’uomo stessa.

E tuttavia l’immaginazione di Hume certamente era sensibile al coraggio ed alla portata del pirronismo, come Bayle lo descriveva. “Un tentativo di stroncare ogni scienza”, scriveva Bayle, “e di rifiutare non solo la testimonianza del Senso, ma anche quella della Ragione, è il più audace che mai sia stato concepito nella Repubblica delle Lettere. È paragonabile a quello degli Alessandri, e di altri conquistatori, che vollero sottomettere tutte le nazioni”.<sup>315</sup>

Progetti audaci di questo tipo attiravano Hume; il suo intento, secondo l’Introduzione al *Treatise*, è di “muovere direttamente alla capitale, al centro di queste scienze, ossia alla stessa natura umana: [133] padroni di esso, potremo sperare di ottener ovunque una facile vittoria” (T, xx).<sup>316</sup> Nondimeno, era la scienza che egli sperava di conquistare; ed il pirronismo minacciava di trasformare i suoi domini in un regno di sogni. Il progetto scettico che Bayle immaginava era qualcosa che Hume poteva realizzare piuttosto facilmente, e tuttavia, allo stesso tempo, non aveva nessuna intenzione di restare fermo permanentemente in una conclusione scettica.

La scienza, e non semplicemente la pace mentale, era il suo obiettivo; questo fatto lo separava nettamente dagli scettici classici.

Nel *Treatise*, lo scetticismo che Hume ha imparato da Bayle, semplicemente ricopre la struttura positivistico-associazionistica del suo argomento originario; di conseguenza, Hume cade in incoerenze delle più impressionanti. La conoscenza e la probabilità sono nettamente distinte tra loro – e tuttavia “ogni conoscenza si risolve nella probabilità” (T, 181);<sup>317</sup> le ordinarie operazioni della fantasia non sono “né inevitabili per l’umanità, né necessarie... ma, al contrario, si vede che prendono piede solamente nelle menti deboli” (T, 225)<sup>318</sup> – e tuttavia “la risoluzione di rigettare tutte le volgari suggestioni della fantasia... sarebbe pericolosa, e potrebbe avere conseguenze fatali” (T, 267).<sup>319</sup> Il disorientamento che Hume manifesta alla fine del Libro I del *Treatise* è abbastanza genuino, sebbene, incapace di resistere all’occasione che lo scetticismo gli offre per presentarsi in una luce tragica, egli cada in un tono teatrale, melodrammatico. (“Non posso fare a meno di alimentare la mia disperazione con tutte quelle scoraggianti riflessioni che il presente argomento mi fornisce in abbondanza” (T, 264).)<sup>320</sup> Al tempo in cui egli giungeva a scrivere le *Enquiries* ed i *Dialogues on Natural Religion*, i suoi sentimenti, le sue idee, e i suoi impulsi “letterari”, erano meglio controllati; noi comprenderemo i suoi intenti scettici in modo più chiaro, se facciamo di queste opere più tarde il nostro punto di partenza, riferendoci, quando ne appaia il bisogno, agli argomenti più dettagliati del precedente *Treatise*.

Nell’*Enquiry*, Hume inizia (E, 149)<sup>321</sup> chiedendo cosa si intenda per “scetticismo”: una domanda veramente necessaria, poiché sebbene “i teologi, e i filosofi di maggior peso” siano costantemente spinti ad indignarsi da questi “nemici della religione”, nessuno ha mai incontrato la creatura che essi trionfalmente confutano – “che non avesse alcuna opinione o alcun principio intorno a qualche argomento sia di ordine pratico che speculativo”. [134] In questo senso della parola, non esistono scettici. Qual è, allora, la reale identità degli “scettici”? “Fino a che punto è possibile spingere questi principi filosofici del dubbio e dell’incertezza?”

Prima di tutto, vi è lo scetticismo *antecedente*, del tipo raccomandato dai cartesiani; essi ci consigliano di dubitare persino delle nostre personali

facoltà. È *possibile*, essi affermano, che le nostre facoltà ci ingannino, e fino a quando questa possibilità non possa essere esclusa, noi non dovremmo fidarci di esse. Essi richiedono una qualche garanzia che le nostre facoltà siano affidabili, una garanzia che si basi su di un primo principio immediatamente evidente. Ma, osserva Hume, non vi è un primo principio di tal genere, né, se ci fosse, noi potremmo fare un solo passo oltre ad esso “se non attraverso l’uso di quelle stesse facoltà, delle quali si suppone che noi già siamo diffidenti”. Il dubbio cartesiano, perciò, se potessimo prenderlo seriamente (in quanto chiaramente non possiamo farlo), “sarebbe assolutamente irrimediabile” (E, 150).<sup>322</sup>

Lo scetticismo antecedente è in stretta relazione con lo “scetticismo in merito alla ragione” che Hume presenta nel *Treatise*, sebbene in esso sia commisto, come lo è in Cartesio, a quello che Hume chiama “scetticismo conseguente” – lo scetticismo derivante dalla nostra scoperta che le nostre facoltà non soltanto potrebbero indurci in errore, ma che di fatto lo fanno. L’argomento di Hume procede, a grandi linee, nel modo seguente: noi sappiamo che a volte commettiamo degli errori, persino in matematica, e perciò non possiamo acriticamente affidarci alla nostra Ragione. Si supponga di attribuire ad essa un grado di affidabilità *R*. Ma ora noi riflettiamo che è solamente affidandoci alla nostra Ragione che siamo giunti ad attribuire ad essa questo grado di affidabilità. Ne consegue che la proposizione “la nostra Ragione ha il grado di affidabilità *R*” ha solamente l’affidabilità *R*; ma che essa abbia questo grado di affidabilità noi lo scopriamo soltanto con l’aiuto della nostra Ragione, e quindi questa nuova asserzione ha solamente l’affidabilità *R*... un regresso *ad infinitum*. “Se anche, quindi, la nostra prima credenza non sia stata mai più solida, pure essa deve finir distrutta passando attraverso tante nuove investigazioni, ognuna delle quali toglie un po’ della sua forza e del suo vigore”. Così siamo ridotti ad uno scetticismo totale: “la logica richiede una continua diminuzione e infine la scomparsa totale di ogni credenza ed evidenza” (T, 183).<sup>323</sup>

Questo argomento è stato severamente criticato; Reid lo esamina per intero,<sup>324</sup> e Prichard ne segue fedelmente le tracce.<sup>325</sup> [135] Nel giudicare se una proposizione abbia una certa affidabilità, essi obiettano, noi stiamo affermando che essa ha *di fatto* questo grado di affidabilità; la riflessione



generale che la nostra Ragione sia fallibile (che noi *a volte* facciamo errori) non può avere l'effetto di turbare la nostra convinzione che in questo particolare caso noi non abbiamo fatto errori. Se è certo che due più due faccia quattro, allora questo è certo, per quanto fallibili possano essere le nostre facoltà.

Ma Hume, si deve ricordare, opera all'interno della tradizione cartesiana; ed entro questa, il suo argomento è effettivo *ad hominem*. L'assunzione cartesiana era che "*p*" è certo solo se "*p*" è conosciuto per mezzo di un metodo infallibile; parimenti, suggerisce Hume, "*p*" è probabile" deve significare che "*p*" è conosciuto attraverso facoltà che sono *solitamente* affidabili". Con questa assunzione resa esplicita, l'argomento di Hume procede così: nessuna facoltà è infallibile, quindi "*p*" non è mai certo; la probabilità di "*p*" sarà proporzionata all'affidabilità delle facoltà che lo scoprono. Noi avremo bisogno di un'indagine per determinare l'affidabilità di quelle facoltà. I risultati di questa nuova indagine sono affidabili solamente in proporzione all'affidabilità delle facoltà che intraprendono *quella* indagine... I cartesiani avevano evitato un tale regresso o trovando in Dio un garante ultimo dell'affidabilità, oppure anche (allo scopo di evitare il "circolo vizioso cartesiano") assumendo che l'affidabilità delle nostre facoltà potesse essere, per così dire, "letta a parte" per mezzo di quelle stesse facoltà. Così Locke ci esorta a "esaminare accuratamente la nostra intelligenza" per cercare di scoprire ciò che possiamo conoscere; non gli viene mai in mente che ci potrebbe essere qualche difficoltà nell'intraprendere quest'esame stesso, o che esso potrebbe eventualmente aver bisogno di una garanzia proprio come qualsiasi altra indagine. Le proposizioni intorno alle nostre facoltà, in questa tradizione, sono in una posizione particolarmente privilegiata: la loro affidabilità è l'unica che rimane indiscussa. Quello che Hume sta suggerendo, è che esse non hanno nessun diritto ad un simile privilegio; se è così, quest'analisi neocartesiana della probabilità conduce inevitabilmente ad un regresso.

Si tratta di un regresso vizioso: quest'analisi richiede che noi ci fermiamo ad un certo punto (l'esame delle nostre facoltà) nella valutazione delle affidabilità, e tuttavia essa non ci può fornire nessuna spiegazione del perché, se dobbiamo procedere fino a quel punto, non dovremmo, per esatta-

mente le stesse ragioni, continuare fino ad un punto successivo, e poi [136] ancora ad un altro, senza la possibilità di raggiungere mai un punto, sul quale poter convenientemente fermarci. Il reale risultato dell'argomento di Hume, perciò, è che lo "scetticismo antecedente" è illogico. L'"affidabilità delle nostre facoltà" non può essere il test della probabilità di una proposizione. Questo punto, secondo me, è implicito nella critica di Hume, nell'*Enquiry*, dello scetticismo cartesiano (lo scetticismo "antecedente"); nel *Treatise*, tuttavia, egli scrive come se il regresso fosse semplicemente un processo infinito, che si interromperebbe una volta che tutta la confidenza nelle nostre credenze fosse distrutta. E noi non possiamo mai recuperare quella confidenza, suggerisce allora, per mezzo di qualche argomento filosofico; siamo salvati solamente da un artificio della nostra immaginazione. La "confutazione" filosofica dello scetticismo ne chiude il caso in "modo rapido" ritenendolo in se stesso contraddittorio, per il motivo che "se i ragionamenti degli scettici sono validi... è questa una prova che la ragione ha forza e autorità; se sono deboli, non possono essere sufficienti a infirmare le conclusioni a cui il nostro intelletto è portato" (T, 186).<sup>326</sup> Ma questa confutazione, arguisce Hume, non può essere sostenuta. La forza degli argomenti scettici può essere ridotta solamente da una corrispondente riduzione dell'autorità della ragione; e la loro forza sarà totalmente distrutta solamente nel momento in cui la ragione stessa perde completamente la sua autorità. Entrambi "si perdono nel nulla attraverso queste gradualità e giustificate diminuzioni" (T, 187).<sup>327</sup> Finché la prova è possibile, si può provare che la posizione scettica è vera; se la prova è impossibile, allora la posizione scettica non può più essere provata, ma sarà vera. Così, ancora una volta, il problema filosofico – in questo caso, la confutazione dello scetticismo – è insolubile; l'unico problema risolvibile sta nell'ambito della scienza della mente – perché gli argomenti degli scettici, sebbene "non ammettano risposta", tuttavia "non producono una convinzione"?

Noi siamo salvati dallo scetticismo grazie ad "una proprietà ordinaria della fantasia". Il ragionamento scettico è troppo forzato; come procede dall'affidabilità di "*p*", a quella delle nostre facoltà nell'investigare l'affidabilità delle nostre facoltà... le sue proposizioni divengono sempre più complicate e remote. Dopo non molto tempo, esse sono del tutto incapaci

di catturare la piena attenzione della mente; di conseguenza, l'idea scettica in cui il nostro ragionamento termina mancherà completamente di vividezza. Non fosse per il fatto che “la credenza è propriamente più un atto sensitivo che un atto [137] cogitativo della nostra natura” (T, 183)<sup>328</sup> – una questione di vividezza, in quanto distinta dalla dimostrazione razionale – lo scetticismo “sovvertirebbe ogni credenza ed opinione”. Ma, di fatto, la nostra irrazionalità protegge la nostra Ragione.

Questo argomento è di considerevole importanza nello stabilire l'indole scettica del *Treatise*; perché è a questa particolare “fantasia ordinaria” che Hume si riferisce specificamente, quando desidera mostrare che noi non possiamo, senza “conseguenze fatali”, affidarci alle proprietà “stabili”, in quanto distinte dalle “ordinarie”, dell'immaginazione. Tuttavia, chiaramente, Hume non ha successo su questo punto come non lo ha altrove, nel sostituire un problema psicologico ad uno filosofico. Proposizioni come “l'intelletto distrugge del tutto se stesso”, “noi siamo salvati da una proprietà ordinaria della fantasia”, “la credenza è propriamente più un atto sensitivo che un atto cogitativo della nostra natura”, non sono esenti da dubbi scettici più di qualunque altra. Hume non può realmente eludere gli argomenti tradizionali contro lo scetticismo. Egli dichiara di *mostrare* che ragionamento e scetticismo si distruggono l'un l'altro simultaneamente; ma se il ragionamento fosse realmente distrutto, anche quell'argomento dovrebbe crollare. A meno che lo scetticismo non possa essere confutato, la scienza dell'uomo deve essere distrutta assieme ad ogni altra forma di ragionamento; ma se il ragionamento è distrutto, non esiste modo di mostrare neppure che lo scetticismo *non possa* essere confutato, o che il ragionamento *sia stato* distrutto.

Nell'*Enquiry*, qualunque sia il motivo che lo spinge, Hume non fa nessuna menzione di questo genere di scetticismo; forse, come ho suggerito, egli ha notato le difficoltà alle quali conduce, forse lo ha semplicemente messo a disagio l'“eccessivo scetticismo” che temporaneamente ha sovvertito i suoi principali scopi nel *Treatise*. Il dubbio cartesiano deve essere mantenuto solamente in un senso “moderato” e “ragionevole”, come un principio metodologico positivo. Noi dovremmo, nella maniera che il metodo cartesiano suggerisce, “incominciare con principi chiari ed eviden-

ti in se stessi, avanzare con passi cauti e sicuri, rivedere spesso le nostre conclusioni ed esaminare attentamente tutte le loro conseguenze” (E, 150)<sup>329</sup> - un passaggio che, coi suoi echi verbali del *Discorso sul Metodo*,<sup>330</sup> indica [138] fino a che punto la filosofia cartesiana abbia ora influenza sul suo pensiero.

Lo scetticismo cartesiano intorno alla percezione sensoria – un tipo di scetticismo “conseguente” – non causa seri fastidi a Hume. Lo scetticismo, afferma, può essere spinto al punto che “anche i nostri stessi sensi sono messi in discussione da certi filosofi; e le massime che regolano la vita quotidiana vengono sottoposte allo stesso dubbio cui vanno incontro i principi o le conclusioni più profonde della metafisica e della teologia” (E, 150).<sup>331</sup> Ma gli argomenti ordinari (alla maniera cartesiana) contro l’affidabilità dei nostri sensi, mostrano soltanto che “solamente dai sensi non si deve dipendere implicitamente”. Dobbiamo correggere la loro evidenza – per esempio, “l’apparenza distorta di un remo nell’acqua” – per mezzo della ragione. Tuttavia, “vi sono altri argomenti più profondi contro i sensi, che non ammettono una soluzione così facile”.

Questi “argomenti profondi” costituiscono, in termini generali, lo “scetticismo in merito ai sensi” di Hume, riferendoci al titolo *Scepticism with Regard to the Senses*, che era presentato nel *Treatise*. Ma la sua dettagliata teoria della percezione non trova, nella situazione presente, spazio, o perché è troppo intricata per l’*Enquiry*, oppure perché la sua stessa minuziosità induceva Hume a sospettare di essa. Le implicazioni scettiche, in quanto distinte dalle psicologiche, del suo argomento, sono ora quelle su cui si insiste. “Un cieco e potente istinto della Natura” – quello che Cartesio chiamava “una certa inclinazione spontanea”<sup>332</sup> – ci conduce a “riporre fede nei nostri sensi”. Questo istinto, tuttavia, ci farebbe supporre che “le immagini stesse dei sensi” siano oggetti esterni; se dovessimo acriticamente accettare i suoi stimoli immediati, non realizzeremmo mai che le immagini non sono “null’altro che rappresentazioni”. La “più elementare filosofia”, d’altra parte, ci insegna che “nulla può mai esser presente alla mente, che non sia un’immagine o percezione, e che i sensi sono soltanto i varchi, attraverso cui queste immagini sono trasmesse”. In questa misura, la Ragione ci costringe a rifiutare gli insegnamenti dell’Istinto, e ad “abbracciare un nuovo sistema in merito all’evidenza dei sensi”.

Ma come questo nuovo sistema può essere giustificato? Certamente non facendo appello agli istinti naturali, poiché “questo ci conduceva ad un sistema del tutto diverso, che è riconosciuto fallibile e persino [139] erroneo”. Non vi è neppure “una qualunque sembianza di argomento” che possa giustificare “questo preteso sistema filosofico”. A questo punto, per la prima volta, Hume si separa nettamente dal sistema cartesiano. Non è possibile in alcun modo mostrare che le nostre percezioni sorgono da oggetti esterni. “La mente non ha mai presenti se non percezioni e non è possibile che le riesca di conseguire esperienza alcuna della connessione delle percezioni cogli oggetti”. “Far ricorso alla veracità dell’Essere supremo”, alla maniera dei cartesiani,<sup>333</sup> “per provare la veracità dei nostri sensi, è certamente fare un giro molto impreveduto”. Se la veracità di Dio fosse chiamata in causa, “i nostri sensi sarebbero assolutamente infallibili” – ed inoltre, “una volta che il mondo esterno sia messo in questione, saremmo imbarazzati a trovare argomenti coi quali poter provare l’esistenza di quell’Essere o qualcuno dei Suoi attributi” (E, 153).<sup>334</sup>

Su tale questione, allora, “gli scettici più profondi e più filosofici” trionferanno sempre. La teoria della percezione rappresentativa, così Hume scrive nel *Treatise*, è “un mostruoso connubio di due principi opposti, i quali vengono abbracciati insieme dalla mente incapace di distruggerne uno con l’altro” (T, 215).<sup>335</sup> La vitalità della teoria deriva proprio da questo fatto; essa “asseconda” tanto la Ragione che l’Istinto – l’Istinto, concedendo che esistano i corpi esterni; la Ragione, negando che le nostre percezioni siano esse stesse i corpi esterni. Tuttavia né la Ragione né l’Istinto possono essere impiegati per difenderla.

La Ragione ora non soltanto combatte contro l’Istinto, ma essa è addirittura in disaccordo con se stessa. Poiché la Ragione, nella forma dei “moderni indagatori”, ci dichiara che le qualità secondarie non sono, a differenza di quelle primarie, “negli oggetti stessi”; ma la Ragione può anche provare che se le qualità secondarie non sono negli oggetti, neppure quelle primarie possono esserlo. Nel *Treatise* – nella sezione intitolata *Of the Modern Philosophy* – l’argomento di Hume per arrivare a questa conclusione faceva uso della sua teoria dello spazio. Secondo quella teoria, un “oggetto esteso” è una disposizione di punti colorati o solidi. Secondo la “moderna filosofia”,

il colore non è altro che una “falsa idea”, mentre la solidità è una proprietà reale degli oggetti. Ma solidità, afferma Hume, significa impenetrabilità; per [140] riconoscere un corpo come solido, perciò, dobbiamo essere in grado di distinguerlo da altri corpi che non riescono a penetrarlo. Tali distinzioni sono impossibili a meno che i corpi non abbiano *altre* proprietà *diverse dalla* loro solidità – e queste altre qualità possono essere soltanto le cosiddette “qualità secondarie”. Perciò, conclude Hume, “c’è un’opposizione diretta... fra le ragioni che ricaviamo da relazioni causali, e quelle che ci persuadono della continuità e indipendente esistenza dei corpi” (T, 231).<sup>336</sup>

Nell’*Enquiry*, egli non può far uso della sua teoria dello spazio, che ha ommesso da quest’opera. E sembra che abbia ormai apprezzato la forza del ragionamento di Berkeley, che egli si contenta di sintetizzare. “Se tutte le qualità percepite dai sensi, sono nella mente e non nell’oggetto, la stessa conclusione deve applicarsi all’idea di estensione, che dipende interamente dalle idee di sensazione e dalle idee di qualità secondarie” (E, 154).<sup>337</sup> Può salvarci da questa conclusione solamente l’*Astrazione* – e Berkeley aveva provato che l’*Astrazione* è “inintelligibile e persino assurda”. Così, conclude Hume, “l’evidenza del senso ovvero l’opinione di un’esistenza esterna” è in effetti *contraria* alla ragione – “almeno, nel caso sia un principio di ragione, che tutte le qualità sensibili siano nella mente e non nell’oggetto”. Poiché “l’esistenza esterna” allora si riduce all’esistenza di “un *qualcosa* di sconosciuto e inesplicabile”, che è una “nozione tanto imperfetta che nessuno scettico la considererà degna di essere combattuta” (E, 155).<sup>338</sup>

Antitesi di questo tipo – Ragione contro Istinto, Ragione contro Senso, Ragione contro Ragione – sono, naturalmente, un espediente scettico preferito: in particolare, Hume qui imita la pratica di Sesto Empirico.<sup>339</sup> Berkeley pensava di aver mostrato [141] che “la nuova filosofia” fosse del tutto insostenibile; se essa prevaleva, affermava, i filosofi erano naturalmente portati allo scetticismo, ma con il suo rigetto, lo scetticismo crolla.<sup>340</sup> La gran massa degli uomini non è turbata dallo scetticismo perché segue “i dettati della Natura”;<sup>341</sup> i filosofi possono conseguire la stessa libertà dalle inquietudini scettiche, cessando di distinguere tra idee e cose. Se Hume avesse seguito Berkeley, allora non ci sarebbe stato scontro tra la Ragione e la Ragione, o tra la Ragione e il Senso.

Ma Hume si rifiuta di accettare la replica di Berkeley allo scetticismo; ai suoi occhi, “gli scritti di quest’autore molto ingegnoso formano le migliori lezioni di scetticismo che si possano trovare sia presso i filosofi antichi che presso i moderni, incluso Bayle” (E, 155n).<sup>342</sup> È scettica qualunque teoria metta in dubbio il “senso”, ora identificato con la credenza in un’esistenza esterna e indipendente. Inoltre, Hume impiega costantemente quella specie di argomento scettico, che era in modo particolare l’oggetto delle obiezioni di Berkeley, l’argomento che “le facoltà che noi abbiamo sono poche, e quelle sono designate dalla natura per sostenere e dar piacere alla vita, e non per penetrare nell’intima essenza e costituzione delle cose”;<sup>343</sup> con l’ausilio precisamente di questo argomento, Hume spera di mostrare che noi siamo “arrivati ben oltre la portata delle nostre facoltà” quando “portiamo le nostre speculazioni... nella creazione e formazione dell’universo” (D, 135). Entro questo limite, egli è disposto ad accettare e ad usare per i propri scopi il tipo di scetticismo che si può trovare nella logica di Porto Reale, lo scetticismo sostenuto nei *Dialogues* da Demea.

Come metteva in evidenza Berkeley, quello scetticismo dipende, per la sua forza, dalla contrapposizione tra idee (la cui natura interiore noi possiamo conoscere) e cose (la cui natura interiore resta per sempre celata, proprio perché noi non abbiamo un accesso diretto ad esse). Hume poteva con Berkeley arrivare al punto di affermare che i colori, oltre alle forme, debbano essere “nell’oggetto” – questo era essenziale per la sua teoria dello spazio – ma non poteva accettare né la visione di Berkeley che le cose siano idee, né l’opinione “popolare” che le idee siano [142] cose.<sup>344</sup> Egli riconosceva la validità degli argomenti di Berkeley contro la percezione rappresentativa, ma negava la verità della conclusione che quest’ultimo ne traeva; era d’accordo con le “persone comuni” che noi percepiamo cose, ma con “i moderni filosofi” che noi siamo *direttamente* consapevoli solo delle idee. Così la Ragione (cioè “la moderna filosofia”) si scontra con la Ragione (cioè gli argomenti di Berkeley), entrambe le forme della Ragione sono in opposizione all’Istinto (cioè l’opinione della gente comune), e la Ragione nella sua forma berkeleyana si scontra col Senso. Quella tra idee e cose era una distinzione che non soddisfaceva pienamente né la Ragione né l’Istinto; tuttavia Hume continua a credere

che la filosofia sia affidata ad essa. Il risultato di simili incertezze è inevitabilmente scettico.

Molto più serio, agli occhi di Hume, è lo scetticismo intorno alla Ragione, che, nell'*Enquiry*, assume la forma dello scetticismo riguardo allo Spazio ed al Tempo – in ragione della loro importanza per la “scienza della quantità” – ed alla Causalità – il fondamento del “ragionamento morale”. Su Spazio e Tempo, Hume inizia alla maniera di Bayle. “Nessun dogma chiesastico”, scrive Hume, “urtò mai il senso comune più della dottrina dell’infinita divisibilità dell’estensione colle sue conseguenze, secondo che vengono pomposamente spiegate da tutti gli studiosi di geometria e di metafisica, con un piglio di trionfo e di esultanza... Ma quel che rende la cosa ancor più straordinaria è che queste opinioni che paiono assurde sono sorrette da un seguito di ragionamenti, il più chiaro e il più naturale; né possiamo concedere le premesse, senza accettare le conseguenze” (E, 156).<sup>345</sup> Bayle aveva espresso la questione così: “Noi abbiamo senza dubbio dei grandi obblighi verso la matematica; essa dimostra l’esistenza di quanto è contrario alle nozioni più evidenti del nostro intelletto... Se queste idee [di estensione] sono false, ingannevoli, chimeriche e illusorie, esiste allora una nozione nella nostra mente, che non dovremmo ritenere un puro fantasma o una cosa da diffidare?”<sup>346</sup>

E tuttavia, proprio a questo punto, Hume si ribella contro lo scetticismo. Egli non vedeva come avrebbe potuto abbandonare l’ordinaria distinzione tra idee e cose, a qualsiasi conclusione scettica [143] essa conducesse; ma egli poteva, e lo fece, rifiutare la dottrina ordinaria dell’infinita divisibilità, sulla quale in particolare si basavano gli argomenti scettici contro la Ragione. Questo è lo scopo centrale della teoria dello spazio e del tempo, sviluppata nel *Treatise*; nell'*Enquiry*, il testo principale espone semplicemente il caso scettico, ma egli aggiunge una nota a piè di pagina, ad intendere che “non mi sembra impossibile evitare queste assurdità e queste contraddizioni, quando si ammetta che non vi siano cose come le idee astratte o generali, propriamente parlando” (l’influenza di Berkeley, ancora una volta, è adesso forte). Nei *Dialogues*, certamente, Filone enfatizza “le contraddizioni legate a... estensione, spazio, tempo, movimento; e, in una parola, alla quantità di tutti i generi, l’oggetto dell’unica scienza che possa



legittimamente pretendere a qualche certezza o evidenza” (D, 131) – ma Filone sta costruendo un elaborato *argumentum ad hominem* contro la teologia di Demea, e non si deve prenderlo, su ogni punto, come il portavoce delle opinioni di Hume.

Ci sono due altre ragioni, strettamente connesse tra loro, del perché Hume non sia propenso ad accettare una spiegazione puramente scettica di Spazio e Tempo. La prima è che una tale spiegazione faceva parte dell'armamentario proprio agli apologeti della teologia. Così l'*Art de Penser* di Porto Reale, per esempio, raccomandava ad ogni filosofo di studiare i paradossi della divisibilità, “al fine di controllare la sua presunzione, ed allontanare da sé l'audacia che lo condurrebbe ad opporre la sua debole intelligenza alle verità che la Chiesa gli propone, sotto il pretesto che egli non può comprenderle”.<sup>347</sup> In quanto contrario a questo tipo di oscurantismo, Hume sosteneva la causa della “Ragione”. “Certamente interessa tutti coloro che amano la scienza”, scriveva, “di non esporsi al ridicolo ed al disprezzo degli ignoranti, a causa delle loro conclusioni” (E, 158n),<sup>348</sup> e non intende fare dell'ironia, come si potrebbe pensare. Secondariamente, come la citazione dai *Dialogues* rende particolarmente chiaro, Hume pensava che le incertezze nella teoria dello spazio e del tempo portassero con sé delle incertezze nell'intera “scienza della quantità”. Ed egli non voleva attenuare le sue affermazioni in favore della Ragione, nella sua forma pura, ossia “dimostrativa”, o matematica. In quella forma, le idee chiare sono la sua materia; Hume [144] è ancora abbastanza cartesiano da essere convinto che “come un'idea chiara e distinta possa contenere delle circostanze che la contraddicono o che contraddicono un'altra idea chiara e distinta, è cosa assolutamente incomprendibile” (E, 157).<sup>349</sup> Non servirà, allora, parlare di “difficoltà”. “Una dimostrazione... o è irresistibile, o non ha nessuna forza. Quindi, in una questione come questa, parlare di obiezioni, di repliche, di pro o contro, è dichiarare o che la ragione umana non è altro che un gioco di parole, oppure che chi parla così non è all'altezza di tali argomenti” (T, 31-32).<sup>350</sup> La Ragione è un faro in un mondo incerto; se fosse completamente spenta, non dovremmo sapere nemmeno che cosa significhi essere scettici – prendendo a prestito una frase di Hegel, “nella notte tutte le vacche sono nere”.

Ma il ragionamento “morale” non può, tramite gli stessi metodi, conservarsi intatto. Come nel caso dello scetticismo in merito ai sensi, questo tipo di scetticismo, afferma Hume, può prendere sia una forma “popolare”, sia una forma “filosofica”. Lo scetticismo “popolare” insiste sulla “naturale debolezza dell’intelligenza umana”, oppure segnala “le variazioni del nostro giudizio”. Ma è subito cacciato; poiché noi non possiamo *fare a meno* di ragionare – “noi in ogni momento ragioniamo intorno a questioni di fatto e di esistenza” - un fatto che è, per se stesso, sufficiente a distruggere tutte le “obiezioni popolari” riguardo al ragionamento morale. Lo scettico, perciò, dovrebbe tenersi entro la sua sfera propria, *filosofica*, dando enfasi a quelle obiezioni che sorgono dalle sue “più profonde ricerche” (in altri termini, dalla teoria della causalità di Hume). Queste ricerche hanno provato che tutti i “ragionamenti morali” non si basano su nulla “eccetto la consuetudine cioè un certo istinto della nostra natura; al quale è in verità difficile resistere, ma che, come altri istinti, può essere fallace ed ingannevole” (E, 159).<sup>351</sup> L’effetto di questa scoperta, Hume procede col suggerire, è di “distruggere ogni sicurezza e convinzione”. La sua teoria della causalità, ci è ora dato ad intendere, è una varietà di pirronismo, ossia di “eccessivo” scetticismo; se la dovessimo prendere seriamente, “cesserebbero immediatamente tutti i discorsi e tutte le azioni e gli uomini resterebbero in un letargo totale fino a che le necessità della natura, insoddisfatte, porrebbero fine alla loro miserabile esistenza” (E, 160).<sup>352</sup> Se queste conseguenze catastrofiche di fatto non assillano lo scettico, questo avviene solamente perché “la Natura” interviene, e ci impedisce di [145] considerare i nostri “dubbi e scrupoli” come qualcosa di diverso da “un mero divertimento”, con nessun effetto, salvo “mostrare la stravagante condizione in cui si trova l’umanità che deve agire e ragionare e credere; per quanto gli uomini non riescano nemmeno colle più diligenti ricerche, a trovare una risposta soddisfacente intorno alla fondazione di queste operazioni, oppure a togliere di mezzo le obiezioni che si possono muovere contro di esse” (E, 160).<sup>353</sup>

Lo scetticismo di Hume a questo punto è interamente cartesiano. Non è apparentemente del tutto ovvio, perché la scoperta che noi non possiamo mai *mostrare* che “oggetti che sono stati, nella nostra esperienza, frequentemente congiunti, saranno anche, in altri casi, congiunti nella stessa

maniera” dovrebbe farci sprofondare in un “letargo totale”. Noi scopriamo che nessuna “regola generale” giustificherà le nostre inferenze causali; dobbiamo perciò decidere di desistere completamente dal prevedere? Le nostre credenze, ora scopriamo, sono “parte della nostra natura sensitiva”; ne consegue forse che dovremmo, se prendessimo sul serio questa teoria, desistere completamente dal credere? Hume ha certamente in fondo alla mente il detto cartesiano che “dovrebbero attrarre la nostra attenzione solamente quegli oggetti, per la cui sicura e indubitabile conoscenza le nostre facoltà mentali appaiano essere adeguate”.<sup>354</sup> Nel *Treatise*, similmente, egli scrive nel modo seguente: “il nostro scopo, in tutti i nostri studi ed in tutte le nostre riflessioni, è” di scoprire “quell’energia nella causa, mediante la quale essa opera sul suo effetto; quel legame, che li connette assieme; e quella proprietà efficace, dalla quale il legame dipende” (T, 266).<sup>355</sup> Se questo fosse vero, allora certamente la teoria della causalità di Hume dovrebbe necessariamente farci abbandonare “ogni studio e riflessione”; ma che ciò sia vero, è un’assunzione che Boyle e Newton avevano già contestato. Esprimendosi come se la sua teoria della causalità minacciasse, in mancanza di quello speciale intervento da parte della “Natura”, di distruggere ogni azione, Hume sta certamente esagerando la portata del suo scetticismo; essa non distruggerebbe neppure la scienza – eccetto nella misura in cui essa si fonda su una teoria dei particolari discreti, in quanto distinti dalle autentiche “congiunzioni costanti” – sebbene essa distruggerebbe sicuramente certe ambizioni “scientifiche” (la ricerca di “connessioni razionali” e quella della “certezza”). Hume [146] non distingue in modo adeguato quel che è *genuinamente* scettico nella sua teoria, da quel che è scettico solo agli occhi di un razionalista.

Come, esattamente, la “Natura” può salvarci dallo scetticismo? In questo appello alla Natura, Hume è figlio del suo tempo: e tuttavia i suoi *Dialogues on Natural Religion* furono diretti in maniera specifica contro l’idea della Natura, come la sua epoca per lo più la intendeva – come un singolo disegno ordinato.<sup>356</sup> Inoltre, l’*Enquiry* non fa affatto quell’uso della Natura che ci potremmo al principio aspettare; Hume non era, in senso pieno, un naturalista. Da nessuna parte suggerisce che la causalità debba essere affidabile *perché si fonda sull’Istinto*. La Ragione non è “nient’altro che

un meraviglioso ed inintelligibile istinto delle nostre anime” (T, 179),<sup>357</sup> ma Hume non conclude, come farebbe Pope, che se essa è un istinto, tanto meglio. *L'Essay on Man* è naturalismo nella sua forma meno mitigata:

Dì, dove l'istinto è in pieno l'infallibile guida,  
Di qual papa o concilio posson più aver bisogno?

Certo di mai fallire il segno, ma di colpir giusto;  
Mentre ancor ben largo o corto è l'intelletto umano;  
Sicuro attraverso la rapida natura di ottenere la felicità,  
Verso cui la più pesante ragione fatica invano.  
Quest'anche serve sempre, la ragione mai a lungo;  
Uno andar dritto deve, l'altra può pur errare.<sup>358</sup>

Se Hume fosse stato disposto ad accogliere questa concezione, Beattie avrebbe trovato in lui un alleato, non un nemico. Beattie ci ammonisce che “faremmo bene a lasciar da parte i nostri sistemi, e ad osservare con più attenzione quegli impulsi della Natura in cui la Ragione non ha parte”<sup>359</sup> e non vede nulla di scettico nell'asserzione che “io considero vero quello che la costituzione della mia natura mi induce a credere”.<sup>360</sup> Ma questa concezione *teologica* della Natura non ha un ruolo nel pensiero di Hume.

Ad un certo punto dell'*Enquiry* – la sezione intitolata *The Sceptical Solution of These Doubts* – noi potremmo ben immaginare che Hume stia lavorando in questa direzione, la replica dei naturalisti allo scetticismo. “È più conforme alla saggezza ordinaria della natura, di garantire [147] un atto così necessario della mente [l'inferenza causale], per mezzo di qualche istinto o tendenza meccanica, che può essere infallibile nelle sue operazioni” (E, 55).<sup>361</sup> Ma questa osservazione appare in un contesto religioso, che per se stesso ci rende sospettosi: “coloro che si dilettono nella scoperta e nella contemplazione delle cause finali”, scrive, “hanno qui un'ampia materia di meraviglia ed ammirazione”.<sup>362</sup> E la frase piuttosto inappropriata – “che può essere infallibile” – è presaga della conclusione finale di Hume; egli non vuole dire “che è infallibile”, e tuttavia non desidera neppure, così presto, escludere questa possibilità. La sua conclusione finale, tuttavia, è che la ragione “come gli altri istinti, può essere fallace o ingannevole” (E,

159).<sup>363</sup> Se l'istinto può ingannarci al punto da indurci ad immaginare che "le nostre stesse percezioni" siano oggetti esterni, com'è possibile riporre una qualsiasi fiducia in esso?

L'Istinto, allora, non può salvarci dallo scetticismo; la "Natura" che interviene è semplicemente *la nostra personale natura*, che è incapace di prendere seriamente gli argomenti scettici. Bayle aveva espresso un punto simile: "Non ci fu mai né mai ci sarà", scriveva, "che un piccolo numero di uomini capaci di essere ingannati dagli argomenti degli scettici... L'inclinazione naturale che gli uomini hanno perentoria, [è] uno scudo impenetrabile ai dardi dei pirroniani".<sup>364</sup> Questa "inclinazione naturale che gli uomini hanno perentoria", diviene nel *Treatise* di Hume "indifferenza e disattenzione" (T, 218);<sup>365</sup> nell'*Enquiry* essa è "l'azione, il lavoro e le occupazioni della vita quotidiana" (E, 159).<sup>366</sup> Noi siamo incapaci, per ragioni puramente psicologiche, di prendere seriamente il pirronismo. "Uno stoico od un epicureo sviluppano dei principi che possono non essere durevoli ma che hanno un influsso sulla condotta e sul comportamento. Ma un pirroniano non può aspettarsi che questa filosofia abbia un influsso costante sulla mente" (E, 160).<sup>367</sup> Questo non mostra che il pirronismo è falso – le conseguenze pratiche non sono, per Hume, un criterio di verità – ma solamente che è insostenibile. Dirci di non esprimere giudizi perché possono essere falsi, equivale a darci un consiglio che è per noi assolutamente impossibile accettare – "per un'assoluta e irresistibile necessità, la Natura ci porta a giudicare come a respirare e a sentire" (T, 183).<sup>368</sup> [148]

In modo simile, non ha senso avvertirci che non dovremmo credere nell'esistenza di corpi esterni. "La Natura non [ci] ha lasciato l'alternativa; ed ha, senza dubbio, stimato questa credenza cosa di troppa importanza per essere affidata alle nostre incerte speculazioni. Possiamo ben chiedere *quali sono le cause che c'inducono a credere nell'esistenza dei corpi*; ma è vano domandare *se i corpi esistono o no*: questo è un punto che dobbiamo presupporre in tutti i nostri ragionamenti" (T, 187).<sup>369</sup> Se noi interpretiamo letteralmente questo passaggio, ci verranno in mente certamente delle obiezioni, quelle che H. H. Price ha evidenziato in modo particolare.<sup>370</sup> Hume asserisce, apparentemente, che è psicologicamente impossibile dubitare che i corpi esistano. Tuttavia ammette (T, 217)<sup>371</sup> di sentirsi egli stesso in dubbio sulla questione, anche se

il dubbio non permane molto a lungo; e, infatti, a meno che questo dubbio non fosse possibile, la nostra credenza nell'esistenza dei corpi non sarebbe genuinamente una *credenza* – noi non “crediamo” quello che è del tutto impossibile dubitare. Hume, in realtà, deve intendere, pensa Price, che “I corpi esistono?” sia una domanda *logicamente* impossibile da porre. “Questa espressione interrogativa, sebbene grammaticalmente corretta, non formula affatto una domanda. (Da equiparare all'espressione interrogativa “quante miglia intercorrono da qui alla metà della scorsa settimana?”)”

Ma l'interpretazione di Price non è certo quello che intende Hume: “quante miglia intercorrono da qui alla metà della prossima settimana?” è una domanda per la quale nessuna risposta ha senso, mentre chiaramente Hume pensa che abbia perfettamente senso asserire che i corpi *davvero* esistono, sebbene “sia vano asserire” che essi *non* esistano. Il significato da lui inteso, interpretato il riferimento alla “Natura”, come dev'esserlo, in termini psicologici, è che nessuno può seriamente (regolarmente o coerentemente) sostenere che i corpi non esistono. Gli argomenti scettici possono gettarci in un “momentaneo smarrimento, stupore e confusione” (E, 155n),<sup>372</sup> in cui siamo “avvolti dalle tenebre più profonde e privati interamente dell'uso di ogni senso e facoltà” (T, 269),<sup>373</sup> ma questi stati, lo scopriamo con l'esperienza, non durano. La Natura ci salva, allora, non perché i suoi stimoli immediati siano infallibili – al contrario, si sa che sono fallibili – ma perché la nostra personale natura [149] ci previene dal prendere in modo realmente serio i nostri ragionamenti. Non possiamo mantenere la risoluzione di seguire la Ragione, sebbene, ugualmente, non possiamo in maniera consistente seguire la Natura. Entrambe le linee di condotta ci porteranno nella confusione e nella contraddizione. “Per parte mia, non so a qual partito convenga meglio appigliarsi. Posso soltanto osservare quel che si fa comunemente: che è di non pensare alla difficoltà, mai o raramente; e se anche una volta questa si è presentata alla mente, viene subito dimenticata, e non lascia quasi nessuna traccia dietro di sé” (T, 268).<sup>374</sup> E quello che comunemente si fa, anche noi filosofi dobbiamo farlo, non perché lo vogliamo, o perché lo dovremmo, ma proprio perché questo è il modo in cui siamo fatti. La “risposta” allo scetticismo non è un argomento filosofico ma un fatto psicologico.

Ovviamente, questa dottrina può con facilità condurre all'oscurantismo ed al filisteismo. Se, dopo tutto il nostro ragionare, alla fine dobbiamo ritornare all'indifferenza che "la gente comune" ottiene senza la fatica di pensare, qual è lo scopo di far filosofia? Qualora sia vero che quando "noi crediamo, che il fuoco brucia, o l'acqua rinfresca" questo "è perché ci costa troppa fatica pensare altrimenti" (T, 270),<sup>375</sup> non ne consegue forse, che una credenza piacevole sia buona proprio quanto un'altra? Lo scettico, afferma Filone nei *Dialogues*, "deve agire, e vivere, e conversare, come gli altri uomini; e per questa condotta egli non è obbligato a dare una qualunque ragione, diversa dall'assoluta necessità di far così, cui egli è soggetto" (D, 134). Ma egli non è, si potrebbe replicare, costretto dalla stessa necessità a far filosofia – perché intraprendere un'attività così penosa? La prima risposta di Hume è che non è penosa, almeno per coloro che ne hanno l'inclinazione. Se egli stesso dovesse abbandonare la filosofia per altre attività, "ci perderei dal lato del piacere"; e "questa", dice, "è l'origine della mia filosofia" (T, 271).<sup>376</sup> Certa gente ama far filosofia; qualunque cosa possa dire il più severo moralista, questa è in se stessa una giustificazione del far filosofia.

Ma questa non è l'intera risposta di Hume: è quella cui lo porta il pirronismo, però egli le aggiunge una giustificazione più generale. "Noi dobbiamo sottoporci a questa fatica, per poter dopo vivere sempre in tranquillità di spirito" (E, 12). Come Epicuro, egli pensava che noi avessimo bisogno della filosofia nella misura in cui essa ci aiutasse a liberarci dalla superstizione. "A questo scopo io mi permetto di raccomandare la filosofia, e non [150] mi faccio scrupolo di dare a essa la preferenza su ogni specie e tipo di superstizione" (T, 271).<sup>377</sup> Gli uomini, per natura, passano oltre quello "stretto cerchio degli oggetti della conversazione e della vita quotidiana"; ed al di fuori di quest'ambito, la filosofia è una guida di gran lunga migliore della religione, se non altro perché essa "raramente arriverà sino a interrompere il corso delle nostre naturali inclinazioni" (T, 272).<sup>378</sup>

Che tipo di filosofia dovremmo scegliere come guida? Certamente non la "metafisica", che è semplicemente un alleato della superstizione (E, 12). Ed il pirronismo non può essere la nostra guida, perché non ci conduce da nessuna parte. Ciò di cui abbiamo bisogno, è una teoria contenente sufficiente pirronismo da proteggerci dal dogmatismo, ma non abbastanza da

portarci all'inattività. Ed un tale "scetticismo moderato" Hume pensava di poterlo scorgere nella "Nuova Accademia": lo scetticismo che derivava dagli insegnamenti di Filone, lo scetticismo che il "Filone" di Hume insegna nei *Dialogues*, e che Hume stesso abbozza sommariamente nell'*Enquiry*.

Un simile scetticismo moderato ci renderà tolleranti verso gli altri, perché esso insiste sul fatto che "v'è un grado di dubbio, di cautela e di moderazione che, in tutte le specie di ricerca e di determinazione, dovrebbe sempre accompagnare il ragionatore rigoroso" (E, 162).<sup>379</sup> Ma, più che questo – ed in questo modo esso si inserisce adeguatamente nel programma principale di Hume – esso dirigerà la nostra attenzione "verso quelle indagini che sono le più adatte alla ristretta capacità dell'intelligenza umana". L'immaginazione dell'uomo, a meno che non sia in qualche modo soggiogata, è "affascinata da qualunque cosa sia remota e straordinaria, correndo, senza controllo, verso le più lontane parti dello spazio e del tempo, al fine di sfuggire agli oggetti, che la consuetudine le ha reso troppo familiari". Una volta divenuti del tutto convinti della "forza del dubbio pirroniano", non saremo più tentati "di andare oltre la comune vita" – la nostra filosofia non conterrà null'altro che "le riflessioni della vita quotidiana, rese metodiche e corrette". E queste riflessioni sistematizzate sono la scienza dell'uomo. "Fino a quando limitiamo le nostre speculazioni al commercio, o alla morale, o alla politica, o alla critica, noi facciamo appello, in ogni momento, al senso comune ed all'esperienza, che rafforzano le nostre conclusioni filosofiche, e rimuovono (almeno [151] in parte) la diffidenza, che noi così giustamente manteniamo nei riguardi di ogni ragionamento che sia molto sottile e raffinato" (D, 135). Al di là di questi campi, entro le cosmogonie della teologia, oppure in quel "mondo tutto suo" (T, 271) che la superstizione costruisce, la mente che sia stata castigata dallo scetticismo non si muoverà mai. "Mentre non possiamo dare una ragione soddisfacente del perché crediamo, dopo mille esperimenti, che una pietra cadrà o che il fuoco brucerà, possiamo forse rimanere soddisfatti di qualche risoluzione che possiamo prendere, riguardo all'origine dei mondi e alla situazione della natura dall'eternità e per l'eternità?" (E, 162).<sup>380</sup>

Questa, allora, è la conclusione che più efficacemente soddisfa i diversi fini di Hume. La scienza è salva: lo scetticismo porta con sé, non soltanto



la libertà dalla superstizione, ma, più positivamente, un interesse per il “giusto genere” di scienza – una scienza che è sia matematica (quell’onnipresente “caso eccezionale”) sia anche “morale” (con l’ingresso consentito forse alla fisica, ma ad una fisica sottomessa, del tutto priva di pretese alla superiorità); ed oltre la scienza non si trova nulla, di nessun genere. Ma lo scetticismo si muove continuamente oltre i limiti del suo ruolo subordinato, minacciando la sicurezza delle scienze sociali, minando le basi del senso comune oltre a quelle della metafisica, aprendo le porte all’arbitrarietà di tanto, che il metafisico vi può entrare al galoppo, liberamente quanto lo scienziato. Hume non poteva riuscire a compiere l’impossibile – una scienza fondata sullo scetticismo da nessun livello di ingegnosità può essere costruita con successo.

EPILOGO

**I RISULTATI DI HUME**



La reputazione di Hume non fu conquistata facilmente: in Inghilterra, risale solamente agli ultimi decenni del diciannovesimo secolo. E persino ora ha i suoi detrattori. A. E. Taylor dubitava che Hume fosse un grande filosofo – descriverlo come “un uomo molto abile” è il massimo riconoscimento che aveva intenzione di concedere.<sup>381</sup> Ma questa è una critica benevola, paragonata alla denuncia categorica di Prichard: “Il *Treatise*”, scriveva, “è uno dei libri più tediosi, ed un suo esame accurato mi rende non scettico, ma infuriato. Naturalmente, vi si trova un bel po’ di abilità, ma è solo quella dell’ingegnosità o della perversità, e l’ingegnosità è superata solamente dalla perversità... Sarebbe forse una cosa desiderabile se gli studenti di filosofia potessero essere risparmiati da ogni contatto con Hume, e, grazie a questo, dalla pena di estirpare alcune delle forme più gratuite di confusione comuni in filosofia”.<sup>382</sup>

Hume certamente aveva una mente ingegnosa: egli provava un tale diletto nel riconciliare apparenti eccezioni con le sue ipotesi, che lo stesso ingegno con cui questo è fatto testimonia contro di lui. L’“abilità”, nel senso biasimevole della parola, non è una descrizione inadeguata di Hume nei suoi momenti peggiori. Si deve tuttavia aggiungere, che il *Treatise* è molto più soggetto a questo difetto dell’*Enquiry*; l’“abilità” è un vizio tipico di chi non ha ancora ricevuto alcun riconoscimento accademico, e Hume lo conquista ampiamente, come non tutti i filosofi sono riusciti a fare. Ma la mente di Hume, anche al meglio, non era delle più disciplinate. Rigore e coerenza non erano i suoi punti di forza, e queste sono le qualità che ci aspettiamo di solito da un grande filosofo.

D’altro canto, il rigore filosofico è talora difficile da distinguere dal *rigor mortis*; Hume è genuinamente speculativo, genuinamente sperimentale, senza inclinazioni a proporre assiomi o a costruire sistemi deduttivi. Se è così spesso condotto a delle [153] incoerenze, o in ingegnosità tortuose e poco plausibili, in parte il motivo è che egli ha un reale rispetto per i fatti; egli non è mai tentato di chiudere il caso delle eccezioni ritenendole “apparenze”. Noi siamo sempre consci, leggendo Hume, di una mente filosofica attivamente all’opera; e, in una misura inconsueta, egli “fa vedere la sua mano”. Non abbiamo mai la sensazione, come ci accade a volte studiando altri filosofi, che la sua filosofia non sia nulla più di un sistema

difensivo, dipendente per la sua forza da principi ad essa estrinseci – da attitudini morali e religiose che il filosofo sta ben attento a non menzionare, ma che tuttavia sono le uniche concepibili “giustificazioni” del sistema che sta costruendo.

Il risultato di Hume era forse “puramente negativo”? Questo è il comune modo di porre il problema, e sorge dall’assunzione che “negativo” sia un’espressione di disapprovazione, che un filosofo “negativo” debba essere inferiore ad uno “positivo”. Ma non è così: mostrare che una certa posizione plausibile sia insostenibile, è esso stesso un risultato, mentre una filosofia “positiva” può non far altro che aggiungere un’altra alla già tediosa aggregazione di ostinate fantasie. Se tutto ciò che si può dire in favore di Hume, è che mostrò (persino inconsciamente, come dice la leggenda) come la teoria delle idee non potesse mai dare una spiegazione della percezione ordinaria, questa sarebbe in se stessa una lezione degna di essere insegnata, che tuttora ci prendiamo a cuore solo limitatamente.

Ma quello che i filosofi hanno mancato di realizzare, è che il *Treatise* costituisce un attacco alla *filosofia*, almeno nel senso in cui questo argomento era ordinariamente concepito. È una delle ironie della storia, che Hume svegliasse Kant dal suo “torpore dogmatico”, solo di quel tanto da ispirargli l’idea di costruire lo stesso genere di sistema filosofico, nei confronti del quale maggiormente Hume sollevava obiezioni. E gli epistemologi continuano, in onore di Hume, a costruire sistemi in cui cose indipendenti sono magicamente create partendo da percezioni. La penetrante potenza della critica di Hume è stata senza dubbio indebolita dall’inaccettabilità delle alternative da lui proposte: lo spirito filosofico non può mai esser soddisfatto con una “cura per lo scetticismo” che consiste in null’altro che “indifferenza e disattenzione”. Ma i suoi risultati sono stati anche mal interpretati, in modo grave; come quando si pensava che contribuisse ad un’epistemologia, che egli di fatto ha rigettato come una mera confusione, come o [154] psicologia o niente. Si è persino supposto che egli, per qualche inconveniente, non riuscisse a “distinguere i problemi filosofici da quelli psicologici”, o che, per una svista, “non riuscì mai del tutto a tracciare la distinzione, cosa che Kant più tardi fece, tra l’Immaginazione Trascendentale e l’Immaginazione Empirica”.<sup>585</sup> In breve, si è obiettato

contro Hume, che egli non riuscisse a fare precisamente quello che, così egli dichiarava deliberatamente, non poteva mai essere fatto. Quello che disse Kant sui critici di Hume – “essi assumevano sempre proprio quello di cui egli dubitava, e dimostravano sempre, con ardore e persino con arroganza, proprio quello che egli non pensava mai di disputare”<sup>381</sup> – rimane ancora vero, ed è applicabile a Kant come a chiunque altro.

Si può, dovrei dire si deve, rifiutare il tentativo di Hume di sostituire la filosofia con la psicologia; ma non serve a nulla cercare di continuare con il *genere* di filosofia di cui egli aveva mostrato in particolare l’instabilità, e questo, abbastanza stranamente, è esattamente ciò che i suoi ammiratori hanno fatto tanto spesso. Una filosofia che non distingue *nettamente* se stessa dalla psicologia, o una filosofia che concepisce il suo compito come quello di rendere “sicura” la scienza, non può mai “rispondere a Hume”. Il grande risultato conseguito da Hume, sebbene, nei suoi momenti cartesiani, egli stesso ne fosse in qualche modo allarmato, sta nel suo contributo ad una concezione del tutto diversa della scienza, in cui la speculazione, non la sicurezza, è la nota fondamentale, in cui la scienza non può più pavoneggiarsi per la sua superiorità sull’“immaginazione”, ma proprio per quella ragione appare nei suoi reali colori, come una forma dell’iniziativa umana.

Le due principali lezioni di logica che Hume ha da insegnare, sono succintamente espresse nei suoi *Dialogues on Natural Religion* – e sono là liberate da concrezioni psicologiche. La prima è che “c’è un’evidente assurdità nel pretendere di dimostrare una questione di fatto” (D, 189); in altre parole, è sempre possibile, per una proposizione empirica, essere falsa. La seconda è che “ogni evento, prima dell’esperienza, è ugualmente difficile e incomprensibile; ed ogni evento, dopo l’esperienza, è ugualmente facile e intelligibile” (D, 182). In altre parole, l’intelligibilità non è altro che la familiarità; non esiste uno schema totale [155] delle cose, un ordine razionale, riferendoci al quale noi siamo capaci di vedere – o avremmo la possibilità di farlo, se le nostre facoltà fossero più potenti – che quanto accade non potrebbe, in modo intelligibile, accadere altrimenti. Un’ipotesi è intelligibile se, e soltanto se, noi abbiamo avuto una precedente esperienza del genere di connessione che essa indica; noi giungiamo ad accettarla come vera, non perché scopriamo che essa *deve* esser vera, ma perché, in vari

modi, essa “cresce su di noi”. E nella nostra accettazione di essa, vi è sempre un elemento di affidamento. È in questo senso che la credenza è “propriamente più un atto sensitivo che un atto cogitativo della nostra natura”.

Hume è un critico, allora, tanto del razionalismo nella sua forma classica, quanto di quella teoria della scienza come pura esperienza, che spesso va sotto il nome di “empirismo”. La conoscenza empirica non può mai essere dedotta *a priori*, né è riducibile ad una collocazione di percezioni. Ma Hume non si scuote di dosso completamente la tradizione cartesiana. C'è qualcosa, insiste, su cui non possiamo errare: ciò che si trova direttamente davanti a noi – le impressione e le idee, e le relazioni di contiguità e di somiglianza che intercorrono tra loro. Egli spera di conservare intatta la certezza della matematica, come una “relazione tra idee” che non faccia riferimento ad una “esistenza esterna” (E, 25); e di preservare, anche, la certezza della scienza dell'uomo, nella misura in cui tale scienza semplicemente descriva quello che la nostra mente contiene. Ed allora il mondo ordinario incomincia ad apparire *specialmente* dubbio, incerto, pieno di insicurezza, in antitesi con il mondo interno delle impressioni e delle idee. Non vi è nulla che induca allo scetticismo nel mero fatto che le nostre credenze potrebbero essere false, a meno di non guardare questo fatto dalla posizione eminente di una sicurezza che è assoluta; e Hume spesso scivola in questo tipo di scetticismo, questo razionalismo perverso, proprio perché la teoria delle idee gli offre una tale posizione eminente. Però era comunque un grande risultato demolire quell'altra immagine del mondo, che ci porta nello scetticismo mettendo in contrapposizione i provvisori risultati sperimentali, le “mere ipotesi”, della scienza, con una conoscenza intrinsecamente intelligibile, alla quale, si suppone, uno scienziato che fosse simile a Dio dedicherebbe interamente il suo interesse.

Naturalmente, l'assalto di Hume al razionalismo non si è dimostrato del tutto vincente; persino la teoria del disegno ci appartiene. [156] Questo non sorprende. Gli uomini si aggrappano all'ideale di una scienza completamente certa e sicura, proprio come all'ideale di un mondo del tutto certo e sicuro: l'Utopia esercita ancora il suo fascino. Ma anche l'alleanza di Hume con la teoria delle idee riduceva considerevolmente la forza del suo argomento; e per peggiorare le cose, egli si era affidato ad una specie di

nominalismo. Le “percezioni”, oltre ad essere trasparenti, sono anche “particolari”, generali solo nella misura in cui si somigliano tra loro. Questa riduzione dell’universalità alla somiglianza, per quanto possa rispondere ai disegni associazionistici di Hume, diminuisce notevolmente la forza della sua logica. Ovviamente non è vero, per esempio, che una causa sia “un oggetto, seguito da un altro, e dove tutti gli oggetti simili al primo sono seguiti da oggetti simili al secondo” (E, 76),<sup>385</sup> ad una persona che asserisce che una malattia è causata dalla penetrazione di un certo virus nel corpo, non è concesso di affermare che qualunque cosa sia in qualche modo simile all’entrata di quel virus (vale a dire, la penetrazione di un differente virus) faccia insorgere una simile malattia. Il nominalismo di Hume, di fatto, gli rende impossibile una qualunque spiegazione della regolarità. L’esperienza, come egli la descrive, è “disordinata e separata”, non semplicemente nel senso (vitale per una filosofia antirazionalistica) che non è un sistema di implicazioni reciproche, ma pure nel senso che essa consiste integralmente di qualcosa che è meramente particolare; dunque Hume provoca inevitabilmente una reazione razionalistica, i cui capi potrebbero, con plausibilità, professarsi apertamente o parlando in nome della scienza, come i difensori della generalità.

Nonostante questi difetti, tuttavia, Hume era un logico di prim’ordine; mentre come psicologo, a dispetto della preminenza della “scienza dell’uomo” nei suoi scritti, la sua opera ha un effetto minimo. Si potrebbe, senza alcuno scrupolo, scrivere una storia della psicologia senza far menzione di Hume; mentre non si potrebbe trascurare Hartley. E tuttavia entrambi si proposero di essere i Newton della “scienza dell’uomo”; ed entrambi trovavano nell’associazionismo la chiave di quella scienza. Dove sta la differenza?

Il fatto è che, proprio perché Hume cerca di volgere la logica in psicologia, egli non vede a cosa corrisponda un tema psicologico; cercando di fare della psicologia la *scientia scientiarum*, egli la distrugge [157] in quanto scienza. Ancora una volta è fuorviato dal cartesianesimo; la teoria delle idee non soltanto causa quella serie infinita di costruzioni epistemologiche, che ha così gravemente distratto la filosofia dal suo reale compito, essa perpetua anche quella confusione tra questioni filosofiche e psicologiche, a



causa della quale stiamo ancora soffrendo. Essa portò Hume a supporre di trovarsi impegnato in una “geografia mentale”, delineando “le distinte parti e facoltà della mente” (E, 13); egli pensava di avere di fronte una serie di oggetti “interni”, che potevano essere classificati proprio allo stesso modo in cui classifichiamo le regioni geografiche, quando stava in effetti discutendo cosa significhi essere reale, o in cosa consista l’evidenza per una proposizione scientifica. “Ogni credenza è associata con un’impressione presente” non è realmente parallela, come Hume pensava che fosse, a “ogni valle è associata con una discontinuità”; non asserisce che una certa connessione intercorra tra “oggetti interni”: significa che una proposizione della scienza è sempre basata sull’osservazione. La sua teoria della credenza, com’è ora, è un amalgama di psicologia e logica; ma noi possiamo separarne la psicologia, lasciando una logica, mentre quel che rimane come “psicologia” è solo l’ovvia osservazione che il credere differisce in qualche modo dall’immaginare.

Questo è il punto cruciale della differenza tra Hume e Hartley. Anche quest’ultimo era vittima del cartesianesimo; ma è la *logica* in Hartley ad essere (nella maggior parte dei casi) un luogo comune, mentre la psicologia rappresenta una novità importante. Quando leggiamo Hartley, incontriamo continuamente ipotesi che possiamo testare attraverso i processi ordinari dell’indagine psicologica – come quando, per esempio, egli sviluppa la sua opinione intorno al modo in cui si impara a parlare. Hartley descrive la maniera in cui la gente si comporta, distinguendo tra il comportamento di questo e di quel genere di individuo, ed in questo risiede l’importanza psicologica della sua opera. L’opera di Hume, invece, non ci spinge ad intraprendere un’ulteriore indagine psicologica. I suoi “esperimenti” (T, 332)<sup>386</sup> sono del tutto artificiali; non sono scienza, ma scientismo. Un autentico esperimento è esplorativo: gli “esperimenti” di Hume sono modi elaborati di asserire luoghi comuni quali, per esempio, che noi siamo orgogliosi solamente di ciò che ha qualche importanza. Un genuino esperimento conferma un’ipotesi in qualche situazione inaspettata: gli “esperimenti” di Hume [158] non ci forniscono nessuna ragione per preferire l’associazionismo ad una qualunque altra spiegazione *ad hoc* dei modi di funzionamento dell’orgoglio. Essi sono delle illustrazioni, semplicemente, e non hanno la forza di un autentico esperimento.

Per dar senso alle teorie di Hume, infatti, dobbiamo leggere “cose” al posto di “impressioni”, e “proposizioni empiriche” al posto di “credenze”; sono le cose ad essere costantemente congiunte, sono le proposizioni, non le “idee”, ad essere “associate con” le osservazioni che abbiamo fatto. Allo stesso tempo, Hume aveva perfettamente ragione, dovrei dire, nell’affermare che noi non possiamo spiegare completamente i modi di funzionamento della scienza per mezzo solamente di nozioni logiche. Quando si chiede, per esempio, perché una certa ipotesi sia considerata come “fondata” ed un’altra come “dubbia”, la risposta non può mai essere data in termini puramente formali (ad esempio, sostenendo che un’ipotesi avesse portato a delle conclusioni più vere dell’altra). La congiunzione costante, come Hume vedeva, è necessaria, ma non sufficiente, a spiegare la nostra accettazione (quando pensiamo in modo scientifico) di un’ipotesi. Se nel tentativo di mantenere la scienza “pura” e “razionale”, cerchiamo di escludere gli effetti di speciali interessi, modi di pensiero prevalenti, il desiderio di far progressi in un lavoro, noi distruggiamo la sua vitalità; e ci troviamo di fronte ad un meccanismo di conferma che sembra del tutto inadeguato per il compito che ha fino a quel momento svolto con tanto successo. I successori di Hume pensavano che egli avesse mostrato l’esigenza di formulare “una logica induttiva”; ma quello che egli realmente mostrò, è che non esiste una simile logica. Aveva torto nel concludere che la logica non avesse un ruolo nel ragionamento scientifico – torto nel pensare che la scienza deve essere o dimostrativa o induttiva – ma aveva ragione ad insistere che il pensiero scientifico non può essere descritto come una semplice applicazione della logica. La sua teoria dell’immaginazione è grezza e fuorviante, ma la sua insistenza sull’importanza dell’immaginazione come una consociata all’osservazione ad ogni stadio del nostro pensiero, contiene una lezione che abbiamo ancora oggi da apprezzare in pieno. Un crudo positivismo, un “empirismo” fenomenistico, è del tutto alieno allo spirito della filosofia di Hume.

Allo stesso tempo, naturalmente, una non piccola parte del risultato conseguito da Hume era la sua critica della metafisica. La metafisica, nel senso trascendentale, è “non propriamente una scienza (E, 11);<sup>387</sup> e la “scienza” non ha le sue connotazioni moderne più ristrette, ma significa

[159] “corpo di conoscenze”. Il metafisico, o non dice nulla del tutto, oppure quello che dice non è trascendentale ma empirico. Come abbiamo visto, la forza del positivismo di Hume è diminuita dalla sua fedeltà alla dottrina delle impressioni e idee, e la sua conseguente incapacità di fornire qualunque spiegazione precisa di quel che intende con “fondarsi sull’esperienza”. Ma è tuttavia abbastanza chiaro nel *Treatise*, e più chiaro nei *Dialogues on Natural Religion*, di come appunto fosse potente l’attacco di Hume alla metafisica. I *Dialogues* prendono *seriamente* l’argomento in favore del disegno, e Hume è in grado di mostrare che, sebbene esso pretenda di essere un argomento dell’esperienza, è incapace di indicare delle circostanze che sarebbero incompatibili con ipotesi del tutto diverse intorno al modo in cui le cose vengono ad essere: esso non può mostrare che qualcosa, di qualunque genere, sarebbe differente se il mondo *non* fosse progettato. Ed in questo sta la prova della sua vanità.

Il risultato di Hume, allora, deve essere descritto in modo differenziato; la sua filosofia non rientra esattamente in nessuna delle categorie ordinarie. Egli preminentemente compie un lavoro da pioniere: è un filosofo che spalanca nuove linee di pensiero, che ci suggerisce una varietà senza fine di esplorazioni filosofiche. Nessuno potrebbe essere humiano, nel senso in cui potrebbe essere un hegeliano; essere un humiano significa precisamente non assumere come definitivo nessun sistema, niente come ultimo salvo lo spirito di indagine.

APPENDICE

**HUME E L'ETICA DELLA  
CREDENZA**



Hume è generalmente incluso tra coloro che negano in maniera specifica che noi possiamo in qualsiasi modo scegliere quel che crederemo. E c'è una buona giustificazione nei testi. Si consideri, ad esempio, l'argomento di *reductio* che Hume impiega nella sua Appendice al *Treatise* (T, 623-4). Egli si trova qui occupato a confutare la visione che una credenza sia distinguibile da altre idee in virtù del suo avere "qualche idea nuova, come quella ad esempio di *realtà* od *esistenza*" annessa a sé. Ed il suo argomento procede così: "La mente è padrona di tutte le sue idee, e può separarle, unirle, mescolarle e variarle come vuole: se, quindi, la credenza consiste meramente in una nuova idea aggiunta alla rappresentazione, sarebbe in potere dell'uomo di credere quel che gli piace".<sup>389</sup> L'argomento termina a questo punto, la *reductio* è completa. In altre parole, Hume presume che sia una dottrina evidentemente assurda che un uomo abbia il potere di credere quel che gli piace. Qualunque teoria della credenza che lasci aperta questa possibilità può immediatamente, egli afferma, essere scartata. Si possono abbastanza facilmente trovare altri passaggi negli scritti di Hume, che esprimono un senso simile. Che la credenza sia qualcosa che ci accade, piuttosto che qualcosa che noi facciamo, è implicito nella sua osservazione che "la credenza è propriamente più un atto sensitivo piuttosto che un atto cogitativo della nostra natura" (T, 183).<sup>390</sup> La supposizione che noi possiamo credere ciò che ci piace è, ce lo dice in modo più diretto, "contrario a quel che riscontriamo dall'esperienza quotidiana" (E, 48).

Abbastanza, si potrebbe ben pensare, è stato detto. La posizione di Hume rispetto alla credenza ed alla decisione è, ad un livello inconsueto, indiscutibile. Tuttavia, sfogliando Hume, gli studiosi hanno talora supposto che egli si attenesse ad una concezione del tutto opposta. "Un uomo saggio", essi leggono nell'*Enquiry Concerning the Human Understanding*, "proporziona la sua credenza all'evidenza" (E, 110).<sup>391</sup> Sicuramente "proporzionare" è un atto cogitativo, se qualcosa [161] lo è! E non ci sta forse Hume esortando, quando scrive quella frase, a decidere di non credere fino a quando non abbiamo esaminato l'evidenza – come se avessimo il potere, almeno, di *sospendere* la nostra credenza? Nel caso sia così, se noi possiamo a volte scegliere di non credere, non ne consegue forse che la credenza sia in una certa misura sotto il nostro controllo?

Dopo tutto, potremmo aggiungere, una cosa è affermare che noi non possiamo scegliere di credere a volontà, se questo significa che non possiamo, rispetto proprio ad ogni proposizione, decidere se crederle o no. È una cosa del tutto diversa affermare che in *nessuna* circostanza noi possiamo decidere se credere o no ad una proposizione. La prima prospettiva, si può esser d'accordo con Hume, è del tutto contraria all'esperienza, a tal punto da farmi dubitare che un qualsiasi filosofo l'abbia mai seriamente sostenuta, sebbene alcuni abbiano certamente scritto come se l'avessero fatto. Se scroscia la pioggia, io non posso semplicemente decidere di credere che non stia piovendo, non più di quanto, malgrado Dostoevskij sostenga il contrario, io possa semplicemente decidere di credere che due più due faccia cinque. Ma non ne segue che, quando l'evidenza sia inconcludente, diciamo tra  $p$  e  $q$ , io non possa decidere di credere  $p$  piuttosto che  $q$ , che la frase di un giudice "ho deciso di crederci", o quella di un amico "mi rifiuto di credere che egli possa agire in questo modo", non siano da prendere letteralmente. Questo è l'unico punto realmente in discussione – se mai Hume ammetta, come fa Locke, che ci siano *certe* circostanze in cui la credenza sia volontaria.<sup>392</sup>

Tra i commentatori di Hume, Price, per esempio, afferma un tanto.<sup>393</sup> Ovvero egli argomenta che vi siano almeno dei punti, in cui i procedimenti filosofici di Hume hanno senso solamente assumendo che la credenza possa talvolta essere sotto il nostro controllo. La pratica filosofica di Hume, nell'opinione di Price, è, in quella misura, incompatibile con la sua teoria meccanicistica della credenza. Un'incompatibilità più franca, come abbiamo già visto, è almeno suggerita dall'osservazione di Hume che "il saggio proporziona la sua credenza all'evidenza". Quindi, nonostante [162] la nostra tendenza iniziale sia di considerare Hume un proponente, eccezionalmente senza riserve, dell'idea che noi crediamo come necessariamente dobbiamo, vale la pena esplorare l'argomento un po' più a fondo – e più particolarmente perché, se c'è un grado di tensione nel nostro comune modo di pensare tale questione, ci potremmo attendere di trovarla rispecchiata, come molte altre tensioni di questo genere, nella filosofia di Hume. E che vi sia una tale tensione è suggerito con forza dal fatto che, mentre alcuni filosofi ci dichiarano che è logicamente impossibile, incompatibile

con la natura stessa della credenza, supporre che possiamo a volte scegliere di credere  $p$  piuttosto che  $q$ , altri filosofi considerano di per sé evidente la nostra capacità di agire in tal modo – come tutti noi sembriamo fare quando, in modo tanto spontaneo e naturale, usiamo frasi del tipo “preferisco credere”, “non posso persuadermi a credere”, “mi sento al momento incline a credere”.<sup>394</sup>

Cominciamo allora esaminando ancora una volta la teoria di Hume sulla credenza. Una cosa che ci sorprende subito è che Hume, in modo così ovvio, si consideri un pioniere. Nessun altro, ci racconta, ha neppure sospettato che ci sia qualche difficoltà nel determinare in cosa consista la credenza (T, 628).<sup>395</sup> Siamo sorpresi, perché Locke, per non parlare di altri predecessori eminenti, come un Platone, aveva discusso della credenza molto ampiamente, anche se talora, come Hume stesso, sotto il nome di assenso. Hume cercherebbe di dissipare la nostra sorpresa arguendo che né Locke né Platone avevano supposto che ci fosse qualche difficoltà legata all’atto di credere come tale – era un atto dell’intelligenza, e non occorre dire altro. Egli stesso era il primo a compiere una dissezione dell’atto di credere, in quanto cosa distinta dal “situare” la credenza, alla maniera epistemologica, nella sua relazione con la conoscenza.

Si consideri, in questa luce, la definizione di credenza data da Locke: “credenza...che consiste nell’ammettere o ricevere per vera una qualche proposizione, in base ad argomenti o prove di cui si trova che ci persuadono a riceverla come vera, pur senza avere conoscenza certa che tale essa sia” (*Essay*, IV, xv, 3).<sup>396</sup> Hume obietterebbe a questa definizione per tre ragioni: la prima, che espressioni vaghe come “l’ammettere”, “il ricevere”, [163] nascondono il fatto che non ci è detto in che cosa *il credere* consista in quanto fenomeno psicologico; la seconda, che definire la credenza come un ammettere o ricevere una proposizione come vera sulla base di *argomenti o prove*, suggerisce erroneamente che le nostre credenze siano tutte conclusioni di argomentazioni; la terza, che la frase “ammettere o ricevere” – “ricevere” ha qui lo stesso valore che ha in “l’ambasciatore ricevette gli ospiti” – fa sembrare che noi crediamo come crediamo solamente dopo un’indagine critica, mentre di fatto le nostre credenze sono risposte automatiche a forme particolari di esperienza.



Hume può giustamente considerarsi un innovatore, allora, almeno per due motivi. In primo luogo, perché definisce la “credenza” in termini puramente psicologici, come una percezione vivida, invece che, come Platone e Locke, come una proposizione che noi riteniamo vera su un’evidenza insufficiente a dimostrarne la verità; e, in secondo luogo, perché nega che le credenze necessariamente o normalmente abbiano la loro origine in un argomento o in una deliberazione.

Possiamo immediatamente vedere quanto nettamente Hume differisca dai suoi predecessori, esaminando la spiegazione iniziale della credenza, che egli presenta nella sua seconda, considerevolmente riveduta, discussione su “i sensi e la memoria”. “La *credenza* o *assenso* che sempre accompagna la memoria e i sensi”, ci informa in quella, “non consiste in altro che la vivacità delle loro percezioni...” (T, 86).<sup>397</sup> Locke aveva affermato che i sensi ci danno conoscenza; Hume non avrà niente di tutto ciò – essi ci offrono credenze, la credenza che qualcosa sta in un certo modo. E da questo consegue che una credenza può possedere tutta l’immediatezza, sebbene non l’infallibilità, di un’intuizione; essa non ha bisogno di basarsi, non più di quanto per Locke la conoscenza aveva bisogno di basarsi, su argomenti o prove. L’intero processo del giungere a credere è spontaneo, completamente involontario; una percezione vivida è, ad un tempo, una sensazione od un ricordo, ed una credenza. La credenza “accompagna” la nostra memoria ed i nostri sensi non come un’inferenza da essi, ma come un loro aspetto. E questo è ancora vero, dichiara in seguito, anche quando la credenza dipende, per la sua esistenza, da una congiunzione costante di esperienze, in quanto distinta da una singola esperienza. “La credenza, che accompagna l’impressione presente, ed è prodotta da numerose [164] impressioni e congiunzioni passate... sorge immediatamente, senza alcuna nuova operazione né della ragione né dell’immaginazione” (T, 102).<sup>398</sup> La nostra credenza che fuori stia piovendo, non è una conclusione che ricaviamo, con uno speciale processo di inferenza, dalla nostra esperienza passata che un particolare tipo di suono accompagna la pioggia; è qualcosa che *possediamo come risultato di quell’esperienza*.

Ancora per segnare il contrasto tra Hume e Locke, possiamo spostare l’attenzione sul fatto che nella spiegazione di Locke della credenza, due fat-

tori distinti siano sempre da tenere in mente. In primo luogo, la probabilità oggettiva di una proposizione alla quale diamo il nostro assenso; secondariamente, il grado di sicurezza che attribuiamo a quella proposizione. Idealmente, e per lo più di fatto, questi due sono proporzionati uno all'altro. Quando non lo sono, ciò avviene perché sbagliamo i nostri calcoli: "la radice dell'errore risiederà nelle misure errate di probabilità" (*Essay*, IV, xx, 16).<sup>399</sup> Come possano insorgere simili errori, come gli uomini possano essere così attaccati a false credenze, è una questione che turba profondamente Locke; egli cerca di spiegare tale perversità in vari modi. Ma in ogni caso, certamente, il grado di probabilità è una cosa, mentre quello di sicurezza è una cosa del tutto diversa.

In un passaggio noto, Hume ripercorre tutta la bifronte analisi di Locke, e con essa tutti i problemi di Locke, riguardo a come i gradi di sicurezza possano arrivare ad essere dissociati dai gradi di probabilità. "Cosicché qualsiasi ragionamento di probabilità", scrive, "si riduce a una specie di sensazione. Non è soltanto nella poesia e nella musica che dobbiamo seguire il nostro gusto e il nostro sentimento, ma anche in filosofia. L'esser io convinto di un principio, non vuol dir altro se non che c'è un'idea che mi colpisce più fortemente. Quando do la preferenza a un ordine di argomenti su di un altro, non faccio che decidere, con il mio sentimento, la superiorità della loro influenza" (T, 103).<sup>400</sup> Questo dà l'impressione che il problema di Locke – come possiamo avere un grado di sicurezza che non è conforme alle probabilità – non dovrebbe, per Hume, nemmeno porsi. La domanda non ha senso. *Poiché la probabilità ed il grado di sicurezza sono, per la natura delle cose, esattamente la stessa cosa.*

Ci sono, comunque, delle stranezze nella spiegazione di Hume di ciò che accade quando io trovo una serie di argomenti più [165] convincente di un'altra. "Io decido da come sento", dice. Questo dà l'impressione che accada qualcosa di simile a quanto segue. Io chiedo a me stesso: "Qual è la più vivida, la mia idea di  $p$  o quella di  $q$ ? Decido che  $p$  è più vivido di  $q$ . Perciò decido di credere  $p$ ". Ma se io dunque "decido da come sento", in quanto cosa distinta dal semplice *sentire*, allora un atto cogitativo è centrale per l'intera analisi. Una teoria meccanicistica completa dovrà argomentare, piuttosto, che quanto noi chiamiamo "dare la preferenza ad un argo-

mento piuttosto che ad un altro” *consiste semplicemente* in un’idea più vivida che in qualche modo scaccia una meno vivida. Se Hume non afferma questo, non è solo, penso, perché egli momentaneamente ricorre al linguaggio della gente comune. Piuttosto, egli ha un’immagine in fondo alla mente, un’immagine che non può del tutto cancellare, dell’esitazione di un essere umano tra due concezioni alternative, incerto su quale accettare, e che alla fine decide tra esse. Quella, suggerisce, non è una decisione intorno alla forza dell’evidenza, ma piuttosto una decisione intorno alla vividezza. Non tenere interamente conto di ciò significherebbe nell’insieme far troppa violenza ai fatti.

Man mano che l’argomento di Hume procede, cominciamo a chiederci, inoltre, se egli davvero identifichi, *di fatto*, la probabilità con il grado di sicurezza. Come io interpreto Hume, questo è uno dei punti sui quali c’è un conflitto tra Hume lo scienziato morale – Hume lo scettico *moderato* – e lo Hume pirroniano.

Si consideri la sua distinzione tra probabilità “filosofica” e “non filosofica”. La ragione per una tale distinzione, si sarebbe naturalmente inclini a supporre, è che la prima, sebbene lungi dall’essere dimostrativa, genera delle credenze che sono in qualche modo razionali, mentre la seconda ne genera di un tipo che non è giustificato sostenere, per le quali possiamo essere ritenuti colpevoli, o almeno rimproverati, se vi persistiamo. Hume lo scettico pirroniano non ci permetterà di fare una qualunque distinzione di tal genere. La probabilità filosofica e quella non filosofica, egli dichiara in questo spirito, chiamano in causa lo stesso meccanismo psicologico. In ciascun caso quel che accade è che la nostra idea è ravvivata; non c’è una base razionale per preferire l’idea filosoficamente vivificata a quella che diviene tale in modo non filosofico. Tuttavia sotto il tema della [166] probabilità non filosofica, Hume include ciò che egli chiama “pregiudizio”; egli fa l’esempio di una persona che, avendo incontrato un francese disonesto, crede fermamente, di conseguenza, che tutti i francesi siano disonesti. Un pirroniano si diletterebbe nel concludere che è un mero pregiudizio da parte nostra condannare credenze che insorgono in un simile modo come pregiudizi, in quanto si producono nello stesso modo di quello che scegliamo di chiamare le nostre credenze “giustificate”, ovvero come

un'idea resa vivida da un'impressione ad essa relativa. Ma Hume l'illuminato, Hume il filosofo morale, non darebbe mai il benvenuto ad una considerazione simile.

Per il momento, non condurrò più avanti questa linea interpretativa. Ritorniamo piuttosto alla frase di Hume, “la credenza che accompagna la memoria e i sensi”. È ben più che leggermente strano parlare di “credenza” in questa connessione. “Credo di essere una volta andato a Cambridge” suggerirebbe normalmente qualcosa di ben diverso da “mi ricordo di essere andato a Cambridge” – un elemento di esitazione e di dubbio, un'incapacità di ricordare, o almeno di ricordare chiaramente, se ci sia andato o no. Esiste un simile elemento di esitazione, normalmente, in “credo che ci sia un uomo su quella collina”, in confronto a “vedo un uomo su quella collina”. Ma Hume sta dicendo che, anche se noi ordinariamente supponiamo che ci sia una differenza del tipo suggerito dalla nostra scelta di linguaggio in questi esempi, la nostra scelta della parola “credere” invece di “ricordare”, questa supposizione è erronea; noi stiamo credendo quando ricordiamo o percepiamo, proprio nella stessa misura di quando usciamo oltre il limite di quel che possiamo ricordare o percepire. La parola “ricordare” serve solo ad indicare il genere di credenza in questione, la sua modalità di relazione con una precedente esperienza.

Crederci, per Hume, è considerare qualche cosa come accaduto (memoria o inferenza causale retrodittiva), accadente (sensazione), o in procinto di accadere (inferenza causale predittiva). Che egli pensi la credenza in questo modo, spiega perché, nel passaggio dell'*Appendix* che ho già citato, quando chiede se credere potrebbe consistere nell'annettere un'altra idea ad un'idea non creduta, e così convertirla in un'idea creduta, i candidati che immediatamente gli vengono in mente per tale ruolo di [167] idea annessa, sono “realtà” ed “esistenza”, invece di, diciamo, “sicurezza”. Affermare che la credenza non sia altro che un'idea vivida, equivale per Hume ad affermare che prendere  $x$  per esistente, o sul punto di esistere, o esistito, sia identico ad *avere un'idea vivida di  $x$* .

Non abbiamo l'esigenza di descrivere ora le difficoltà in cui incorre Hume, quando cerca di spiegare questa “vivacità”, oppure la maniera in cui procede gradualmente in direzione della concezione, differente per

certi aspetti, che una credenza sia “concepita in modo diverso” dalle altre idee. Possiamo mettere da parte anche il fatto che, man mano che il suo argomento procede, egli offra delle definizioni più ristrette della credenza, sia come “*un’idea vivace, relativa, o associata, a un’impressione presente*” (T, 96),<sup>401</sup> sia come risultante solamente dalla causalità (T, 107).<sup>402</sup> Queste variazioni, queste differenziazioni nel genere “idea vivida”, testimoniano il fatto che egli non è, in ogni momento, felice di identificare “un entusiasmo poetico” ed “una seria convinzione” – come egli *effettivamente* fece quando scrisse che “non è solamente nella poesia e nella musica che dobbiamo seguire il nostro gusto ed il nostro sentimento, ma anche nella filosofia”. Le convinzioni *serie*, a differenza dell’entusiasmo poetico, sorgono, suggerisce la sua seconda linea di pensiero, solamente quando la nostra credenza è associata con un’impressione presente, o anche, suggerisce la sua terza linea, solo quando essa viene fuori dalla causalità. Ma egli non sta tornando indietro sulla sua concezione che la credenza, qualsiasi altra cosa possa essere, sia un’idea vivida; nell’*Enquiry* egli suggerisce ancora che questo sia almeno un modo di descrivere il carattere distintivo di una credenza. Per i nostri scopi non ha grande importanza se essa possa essere descritta anche come un’idea “concepita in una certa maniera” – qualunque cosa questo possa significare secondo una visione umana – o persino, come certe delle cose che egli afferma nell’*Enquiry* potrebbero suggerire, come uno strano tipo di sentimento, piuttosto simile all’amore e all’odio. È sufficiente che la credenza, secondo una qualsiasi di tali interpretazioni, sia comunque qualcosa con cui ci troviamo a che fare, qualcosa che ci accade. Quindi per brevità atteniamoci solo all’analisi sulla vivacità, con la riserva che l’espressione alternativa – “maniera di concepire” – sicuramente suggerisce che una credenza sia, dopo tutto, cogitativa piuttosto che sensitiva.

Si considerino, alla luce dell’analisi sulla “vivacità” della credenza, le osservazioni fatte da Hume proprio alla fine del Libro I del *Treatise*. Egli [168] qui chiede quali conclusioni generali possa trarre dal proprio argomento nel suo complesso. “La meditazione *intensa* delle molteplici imperfezioni e contraddizioni della mente umana”, scrive, “ha tanto agito su di me e tanto riscaldato il mio cervello ch’io son pronto a rigettare ogni credenza e ragionamento, e a non riguardare più nessun’opinione come più

probabile o verosimile di un'altra" (T, 268-9).<sup>403</sup> "Sono pronto a rigettare ogni credenza...". Cosa può voler dire? Potrebbe significare qualcosa del genere: "La mia mente è tanto stimolata dal considerare contraddizioni, che non posso più avere alcuna idea vivida". Ma Hume rende perfettamente chiaro che questo non è tutto ciò che intende. Egli si sta lamentando, infatti, che le sue idee sono solamente troppo intense, troppo vivide; altrimenti non avrebbe problemi. Egli deve pranzare, giocare a tavola reale, conversare, divertirsi coi suoi amici, prima che le sue opinioni scettiche perdano la loro vividezza, divengano "fredde, innaturali e ridicole". Quando è "pronto a rigettare ogni credenza", questo non può significare, neppure, che egli sia pronto ad impedirsi di avere idee vivide; è una cosa impossibile. Quel che è pronto a fare, è qualcosa di totalmente diverso: "non riguardare nessun'opinione come più probabile o verosimile di un'altra". E questo mette in luce il fatto che avere un'idea vivida e considerare un'opinione come probabile, non siano dopo tutto la stessa cosa.

È palesemente difficile, naturalmente, determinare cosa Hume voglia dire relativamente al grado in cui, quando pensiamo in maniera filosofica, possiamo riuscire a non credere, od a sospendere la nostra credenza, in merito a ciò che altre volte, così ci dice, noi *non possiamo evitare* di credere – non avendo la natura lasciato a noi la capacità di decidere se crederci o no.<sup>404</sup> Dobbiamo insistere solamente su un fatto: Hume certamente presume che noi possiamo almeno *mettere in dubbio* le nostre credenze, anche quando esse siano estremamente vivide. In questa misura, come Price afferma, la sua pratica filosofica non è compatibile con la sua teoria filosofica. Poiché "mettere in dubbio una credenza" non può significare chiederci se essa sia realmente vivida oppure realmente concepita in una certa maniera; questo non è il tipo di cosa di cui si può dubitare. Cos'altro può allora significare, se non chiederci se essa sia *realmente* probabile? Dunque essere vivido ed essere [169] probabile non possono identificarsi. Questa medesima conclusione sembrerebbe risultare da un altro passaggio, alquanto singolare, nell'*Appendix*: "Per una riflessione sulle *regole generali*...", ci dice in quel punto, "ci tratteniamo dall'aumentare la nostra credenza ad ogni accrescimento di forza e vivacità delle nostre idee" (T, 632).<sup>405</sup> Così, sembrerebbe, credere *p* piuttosto che *q* non è, dopo tutto, equivalente ad avere

un'idea più vivida di  $p$  rispetto a  $q$ ; possiamo avere un'idea più vivida di  $p$  ma non crederci. Lo scienziato, appoggiandosi su "regole generali", ha sempre questa capacità.

Nell'atmosfera meno accesa dell'*Enquiry*, le agitazioni metafisiche di Hume sono attenuate. Ma allo stesso tempo diviene sempre più evidente che egli non pensa coerentemente la credenza come una reazione automatica, sulla quale non abbiamo in nessun modo un qualunque controllo. Una lunga nota aggiunta alla sua discussione "Of the Reason of Animals" (E, 107)<sup>406</sup> evidenzia questo punto molto chiaramente. La sua collocazione è interessante. Hume è disposto ad attribuire la credenza agli animali. Dopo tutto, essi possono ricordare, e prevedere. Che essi, non possedendo un linguaggio, non possano assentire a proposizioni, potrebbe portare altri filosofi a concludere altrimenti, ma non Hume. Però, è Hume realmente disposto a concedere che le credenze degli animali, vivide come senza dubbio possono essere, siano, in ogni senso, buone quanto quelle degli esseri umani? E questo può essere incluso in un'altra domanda: Le credenze di un certo uomo sono proprio buone quanto quelle di un altro? Hume non è ora pronto a rispondere di sì. Tuttavia, se ogni ragionamento probabile non è altro che sensazione, non sembra esserci la minima ragione per negare agli animali, o agli stolti, di avere credenze tanto razionali quanto quelle dell'uomo più sapiente. Può Hume, compatibilmente con la sua teoria, evitare questa conclusione?

Come scettico, potrebbe non desiderarlo. Ma di fatto, egli compie il tentativo, indicando non una sola ragione della distinzione, ma molte. Dopo una lunga esperienza, egli dice, gli uomini saggi, come risultato dell'essersi abituati all'uniformità della natura, acquisiscono un'abitudine generale ad argomentare dal conosciuto lo sconosciuto. Dopo "anche un solo esperimento... ci aspettiamo un simile evento con un simile grado di certezza, purché l'esperimento sia stato fatto accuratamente e liberato da tutte le [170] circostanze estranee" (E, 107n).<sup>407</sup> Quando vi sia una complicazione di cause, ancora, l'uomo saggio è migliore dello stolto nel considerare la situazione nel suo insieme, vedendo come una certa cosa vada con un'altra. Anche la formulazione di massime generali è un affare delicato; a differenza di chi ha pregiudizi, i saggi non si lasciano condurre fuori strada dalla fretta o da una visione limitata. E così via.

Quindi possiamo con certezza dire almeno questo di Hume; egli non scrive sempre come se le nostre credenze fossero il prodotto automatico della consuetudine. Egli ammette che un uomo saggio, quando incontra  $p$ , possa aspettarsi  $r$  invece di  $q$  perché ha esaminato la situazione accuratamente, non solo perché  $r$  è più vivido di  $q$ . In questa misura, almeno, la credenza può essere cogitativa piuttosto che sensitiva. Ma questo lascia ancora aperta per Hume la possibilità di affermare che, quando l'uomo saggio ha compiuto il suo esame, la sua idea di  $r$  sia automaticamente ravvivata – anche se, sembrerebbe, non attraverso qualcuno dei processi che Hume ha esplicitamente descritto – senza che egli abbia il potere di impedire che questo avvenga.

Se, secondo questa interpretazione, un uomo può essere esposto alla censura morale se crede  $r$  invece di  $q$ , lo sarà per la ragione che Locke molto spesso suggerisce: non ha guardato con sufficiente attenzione; ha mancato di esaminare la situazione adeguatamente come avrebbe dovuto fare. Persino in questo caso, suggerisce ancora Hume, il fatto che alcuni uomini siano più dotati di altri, abbiano migliori capacità di attenzione, osservazione e memoria, ha per conseguenza che biasimare gli uomini perché ritengono  $r$  piuttosto che  $q$  sarebbe come biasimare un animale perché non può prevedere un'eclissi. Ma sicuramente questa non è tutta la storia. Poiché non sembra possibile spiegare, esclusivamente in termini di doti naturali, perché degli uomini attenti e osservatori, di fronte ad un particolare quadro di evidenza, l'accettino come fondamento adeguato per credere  $q$ , ed altri invece non lo facciano. La sapienza non è la stessa cosa che avere buone "facoltà" del tipo che Hume ha enumerato.

Ora alla fine raggiungiamo il passaggio cruciale: "un uomo saggio proporziona la sua credenza all'evidenza". Ma prima di esaminarlo, guardiamo innanzi tutto le frasi immediatamente precedenti: "Si trova che alcuni eventi [171] sono stati sempre congiunti insieme, in tutti i paesi ed in tutte le età; si trova che altri eventi sono stati più variabili ed a volte hanno deluso le nostre aspettative, così che, nei nostri ragionamenti relativi a questioni di fatto ci sono tutti i gradi immaginabili di sicurezza, dalla più alta certezza alla specie più modesta di evidenza morale" (E, 110).<sup>408</sup> Se questo stesse da solo, potremmo interpretarlo nei termini della teoria mec-



canicistica. Quelle congiunzioni che sono invariabili, potremmo pensare che Hume stia dicendo, producono in noi delle idee estremamente vivide – abbiamo un'idea vivida dell'effetto ogni qual volta si presenta la causa; altre congiunzioni sono più variabili e perciò producono idee meno vivide. “I nostri ragionamenti relativi a questioni di fatto” dovrebbe allora essere letto, nello spirito dello scetticismo pirroniano, come “*quelli che a noi piace chiamare i nostri ragionamenti*”.

In tal caso, tuttavia, sarebbe assurdo continuare affermando che “l'uomo saggio proporziona la sua credenza all'evidenza”. Tentiamo allora una traduzione humiana. “Un uomo saggio è uno che ha idee la cui vividezza si correla con le variazioni nella sua esperienza”. Ma secondo l'interpretazione che abbiamo proposto sopra, questa correlazione si applica alle credenze di *chiunque*, a quelle degli stolti come a quelle dei saggi, a quelle degli animali come a quelle degli uomini. Tradurre in questa maniera, allora, significherebbe eliminare quella contrapposizione, ovviamente voluta, tra l'uomo saggio e lo stolto. In apparenza, solo se noi siamo stati invitati a pensare l'uomo saggio come uno che ha per prima cosa guardato l'evidenza, e poi *deciso* che cosa credere – o almeno con quanta forza credere – avviene che Hume ci stia dicendo qualcosa di assolutamente distintivo intorno agli uomini saggi.

È interessante osservare come questa solenne dichiarazione intorno all'uomo saggio sia preludio alla discussione di Hume sui miracoli, interessante perché nel discutere questi ultimi Hume parla della classe di credenze che più toccavano Locke, quelle in cui noi accettiamo, o rifiutiamo, la testimonianza di qualcuno. (Dove le annotazioni di Hume per mettere in guardia gli indagatori erano finora ruotate intorno all'analisi delle cause, quelle proprie a Locke, per la maggior parte, ruotano intorno alla valutazione critica dei testimoni.<sup>409</sup>) Senza dubbio, quasi rendendosi conto di aver [172] cambiato terreno, Hume tenta di assimilare gli argomenti della testimonianza agli argomenti causali. Ai lettori che esitano, cosa non innaturale, di fronte a questa assimilazione, egli replica in una maniera notevolmente sbrigativa: “Io non starò a discutere su una parola” (E, 111).<sup>410</sup> È sufficiente, secondo questa opinione, che proprio come non esiste connessione necessaria tra causa ed effetto, ugualmente non ci sia connessione

necessaria tra una testimonianza e la sua verità. Se tuttavia non ci curiamo di affermare che la testimonianza *causi* la sua verità, questo è un puro cavillo verbale. Ma di fatto ben più dell'uso verbale è chiamato in causa. Poiché è una concezione del tutto inammissibile che noi arriviamo ad accettare delle testimonianze solo come risultato della passata esperienza di una congiunzione costante tra le testimonianze di quel tipo e la verità. Inammissibile nei termini della teoria generale di Hume; che cos'è esattamente "la verità" in una tale congiunzione? Ma anche empiricamente inammissibile. All'inizio, infatti, un bambino crede automaticamente a quanto gli è detto; quel che egli acquisisce come risultato dell'esperienza, è una tendenza ad essere più critico in merito alla testimonianza, più prudente nell'accettarla.

Hume riconosce, infatti, che la nostra tendenza iniziale sia di accettare la testimonianza. Noi, afferma, "abbiamo una tendenza spiccata a credere qualunque cosa ci venga riferita... le cose insomma più contrarie all'esperienza e all'osservazione quotidiana" (T, 113).<sup>411</sup> Ma quanto esattamente sia rilevante questa tendenza, secondo la sua assimilazione degli argomenti della testimonianza all'inferenza causale, egli non si sofferma a considerarlo. Poiché i suoi interessi reali, ancora una volta, sono le maniere di procedere dei saggi, sono coloro che *resistono* a questa inclinazione.

Esiste un'altra differenza tra le credenze che sorgono dalla testimonianza e quelle che sorgono dalla congiunzione costante. Quando abbiamo sospetti intorno ad una testimonianza, noi non procediamo ad esaminarla con l'ausilio delle regole che Hume formula per "giudicare delle cause e degli effetti". Noi consideriamo, come Hume stesso ci riferisce, il carattere dei testimoni, la plausibilità iniziale di quello che affermano, la loro lontananza temporale dagli eventi, e così via. Qualora si replichi, come fa Hume, che nell'agire così noi ci affidiamo a quelle massime basate sull'esperienza, cui implicitamente si fa appello in "La signora protesta veramente troppo, mi pare", queste massime, di nuovo, non sono causali; la falsità di quel che la signora dice non è affatto [173] una *conseguenza* del suo ripetuto protestare il contrario. Senza dubbio, possiamo arrivare a credere che quanto essa afferma sia falso in conseguenza del suo eccessivo protestare. Non di meno, la massima "quelli che protestano troppo, spesso fanno dichiarazioni false" non è in se stessa una massima causale.

Nel caso speciale dei miracoli, così ci riferisce Hume, quello che io faccio è di chiedermi se sia più probabile che il testimone mi stia deliberatamente ingannando, o sia stato egli stesso ingannato, oppure che gli eventi da lui descritti siano davvero accaduti.<sup>412</sup> “Io peso un miracolo contro l’altro; e secondo la superiorità, che io scopro, pronuncio la mia decisione, e respingo sempre il miracolo più grande” (E, 116).<sup>413</sup> Questo è lockiano nel tono; ci sono due ordini di probabilità, io confronto questa con quella, rilevo che una è superiore all’altra, e quindi...

Cosa viene dopo “e quindi”? Hume è sufficientemente preciso: “Pronuncio la mia decisione”. Se questo è il modo giusto di mettere la cosa, allora io *decido* di credere che la testimonianza sia falsa, piuttosto che il miracolo sia accaduto. Ammettendolo, egli continua così: “Se la falsità della sua testimonianza fosse più miracolosa dell’accadimento che la persona in questione riferisce, allora e soltanto allora, essa potrà pretendere di imporsi alla mia credenza od opinione”.<sup>414</sup> Questo potrebbe suggerire che una volta che noi guardiamo ai fatti, essi determinano il risultato, ci lasciano incapaci di prendere qualunque decisione, che essi ci impongono di credere in un particolare modo. Ma qual è, allora, il valore di “pretendere” in “pretendere di imporre”? Non suggerisce forse “imporre *propriamente*”? Se è così, allora Hume sta affermando che noi *non dovremmo* preferire la testimonianza alle credenze che abbiamo ricavato dall’esperienza, che, cioè, l’uomo saggio non lo farà.

Diamo ancora un’occhiata alla descrizione di Hume in merito a quel che accade. “Io peso questo contro quello”, la testimonianza con la verosimiglianza. Chi è questo “io”? Hume certo non sta descrivendo, puramente e semplicemente, ciò che egli stesso, come individuo, compie. Allo stesso modo di quando scriveva, poco prima, che “noi [174] siamo spesso esitanti circa i resoconti altrui” (E, 112),<sup>415</sup> egli funge da portavoce dell’uomo saggio – quell’uomo saggio che presta “una fede realmente accademica ad ogni resoconto che favorisce la passione di colui che lo riferisce” (E, 125).<sup>416</sup> Un pirroniano è, almeno per principio, un egualitario; per lui una visione equivale ad un’altra. Ma nel gergo dei nostri giorni, Hume era un elitario. Sebbene vi siano punti in cui egli scrive alla maniera scettica, come se il saggio e lo stolto fossero esattamente nella stessa situazione, vittime passi-

ve della loro esperienza, questo, come abbiamo già visto, non è assolutamente una sua opinione immutabile. In questa sezione dell'*Enquiry*, non è affatto la sua opinione. Forse allora Hume sta semplicemente descrivendo le credenze di quegli uomini che noi scegliamo di chiamare "saggi"? Noi scegliamo di chiamare "saggi" quegli uomini le cui idee sono ravvivate da congiunzioni costanti, scegliamo di chiamare "stolti" quelli le cui credenze hanno altre fonti. E questo è tutto.

In certi punti del *Treatise*, Hume cerca di adottare quest'attitudine puramente descrittiva: egli è l'elegante spettatore settecentesco, che contempla dal suo caffè le stravaganze dei passanti. Oppure, se vogliamo, egli è il fenomenologo che ci racconta ciò che il nostro concetto di sapienza include. Ma se questa fosse tutta la storia, la sua impresa sarebbe inutile. Poiché egli sta *argomentando contro* coloro che accettano i miracoli; egli esorta "i saggi ed istruiti", i "prudenti ed esperti", a divenire più scettici. È abbastanza vero, che egli non si aspetta di convertire "la gente comune"; come Gibbon, ha un forte senso della "disonestà e insensatezza dell'uomo". Ma se i suoi argomenti sono validi, allora sarà sbagliato per il saggio, almeno, accettare come decisiva qualunque testimonianza in favore dei miracoli.

Di fronte al detto di Clifford, che "è sempre sbagliato, ovunque e per chiunque, credere qualunque cosa su un'evidenza insufficiente", Hume potrebbe, nei suoi momenti più scettici, replicare: "L'evidenza è sufficiente se, di fatto, induce gli uomini a credere; affermare che sbagliano a credere su un'insufficiente evidenza equivale ad affermare che sbagliano a credere, in circostanze nelle quali non è proprio possibile che essi credano". Ma in altri momenti, e specialmente nell'*Enquiry*, la sua replica sarebbe molto diversa. Le persone comuni, sosterebbe allora, non [175] esaminano l'evidenza; le loro credenze sono interamente il prodotto dell'"educazione". Non è *sbagliato* per loro credere su un'insufficiente evidenza; quello è il modo in cui sono fatti. Ma i saggi, anche se solo come effetto dell'esperienza, sviluppano dei principi critici, "regole generali",<sup>417</sup> che li mettono in grado di proporzionare le loro credenze all'evidenza. A questo punto, tuttavia, "l'evidenza" non significa semplicemente "quello che automaticamente genera idee vivide". I saggi resistono all'influenza della loro educazione, resistono di fronte a storie vivide ma non plausibili, valuta-

no l'evidenza addotta prima di accettarla. E se essi non fanno questo, agiscono in modo errato. Poiché "v'è un grado di dubbio, di cautela e di moderazione che, in tutte le specie di ricerca e di determinazione, dovrebbe sempre accompagnare il ragionatore rigoroso" (E, 162).<sup>418</sup> Le loro convinzioni dovrebbero essere "serie", non semplicemente "entusiasmi poetici" (T, 631).<sup>419</sup>

Alla fine, dunque, Price sembra aver ragione. Se le credenze degli uomini fossero così automatiche come Hume a volte suggerisce, se fossero sempre, puramente e semplicemente, il prodotto dell'abitudine operante sull'immaginazione, molte delle procedure filosofiche di Hume sarebbero del tutto vane. Vi sono dei momenti, certamente, in cui egli suggerisce che questo, per la loro stessa natura, sia il loro destino; inevitabilmente, dovremo alla fine ignorare quanto egli ci ha insegnato, sottomettendoci ai nostri sensi ed alla nostra "intelligenza" (T, 269). Non fa di certo parte del suo obiettivo convertire in filosofi scettici gli uomini in generale, specialmente quegli onesti gentiluomini di campagna che rappresentavano l'ideale sociale di Hume – "occupati nei loro affari domestici, o che si divertono in comuni svaghi" (T, 272).<sup>420</sup> Ma egli *veramente* vuole distruggere la superstizione; se la filosofia è spesso ridicola, così ci spiega, la superstizione è ad un tempo ridicola e pericolosa. Questo è esattamente il motivo che lo induce a scrivere come se fosse possibile e desiderabile tenerci indietro rispetto alle nostre idee vivide, decidere, in certe circostanze, di non includerle tra le nostre credenze.

Hume, si potrebbe allora dire, cerca di persuaderci ad adottare una "politica della credenza": la politica di esaminare criticamente tutte le credenze che sorgono da certe fonti sospette quali "l'educazione", cioè il modo in cui siamo allevati. In questa misura, egli suggerisce che, per quanto [176] vivida possa essere un'idea, dovremmo talvolta esser disposti a metterla da parte, almeno temporaneamente. In questo modo mettere da parte non è, naturalmente, lo stesso che decidere di credere il suo contrario. Ma significa, certamente, che la credenza si trova in qualche misura sotto il nostro controllo; noi possiamo deliberatamente impedirci di credere, anche quando la nostra educazione ci tenta fortemente a credere. E questo è il modo in cui *dovremmo* comportarci. Coloro che adottano una politica diversa, per esempio quella di accettare qualunque cosa sia

loro raccontata, sono giustamente soggetti a censura. In questa misura, almeno, Hume difende un’etica della credenza”.



## Note

- <sup>1</sup> Le citazioni delle pagine dell'edizione del *Treatise* di Selby\_Bigge del 1896, usata da Passmore, sono identiche alla recente riedizione dello stesso, rivista da Nidditch, Oxford, 1987.
- <sup>2</sup> Prima edizione italiana delle opere di Hume. Traduzione italiana di Carlini, rivista da Lecaldano, per il I libro del *Treatise*, e di Lecaldano\_Mistretta per il II ed il III libro.
- <sup>3</sup> Altre poche citazioni (*Dialogues*, ecc.) sono traduzioni personali [N.d.T.].
- <sup>4</sup> *My Own Life* (ristampato in *Letters*, Vol. I).
- <sup>5</sup> La citazione di Huxley è tratta dal suo *Hume*, p. 11. Per un'esauritiva e decisiva critica della leggenda di Hume, si veda E. C. Mossner, "Philosophy and Biography: The Case of David Hume" (*Philosophical Review*, aprile 1950).
- <sup>6</sup> Huxley, *loc. cit.*
- <sup>7</sup> J. H. Randall Jr. su "David Hume: Radical Empiricist and Pragmatist" in *Freedom and Experience* (ed. S. Hook e M. R. Konvitz), p. 294.
- <sup>8</sup> T., in *Hume, Opere*, Laterza, Bari, 1971 (2 voll.), vol. I, p. 23.
- <sup>9</sup> G.G., IV, 151n. Questa nota non fu aggiunta fino all'edizione del 1760, ma la dottrina che la proprietà sia una specie di causa era già insegnata nel *Treatise* (T, 310).
- <sup>10</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 7.
- <sup>11</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 284.
- <sup>12</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 8.
- <sup>13</sup> La prima citazione dall'*Essay on Man* è Epistle IV, v. 398, la seconda è Epistle I, vv. 35-6.
- <sup>14</sup> *Recherche*, Vol. I, p. xiii. Cfr. trad. ital., *La ricerca della verità*, Laterza, Bari, 1983, p. 12.
- <sup>15</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 282.
- <sup>16</sup> *Discourse on Method* (Vol. I, p. 92).
- <sup>17</sup> *Observations on Man*, Proposizione LXXXVII.
- <sup>18</sup> G.G., III, 99. Saggi, *op. cit.*, trad. ital., vol. II, pp. 412-413.
- <sup>19</sup> *Essay*, Libro IV, Cap. xiv.
- <sup>20</sup> *Analogy of Religion*, Introduzione. Sull'ansietà di Hume, si vedano le *Letters*, Vol. I, p. 27.
- <sup>21</sup> Estr., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, pp. 672-673.
- <sup>22</sup> *De Corpore*, Libro I, Cap. i, 7.
- <sup>23</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 482.
- <sup>24</sup> Estr., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 688.
- <sup>25</sup> Cfr. N. Kemp Smith, *The Philosophy of David Hume, passim*; benché io, ad un certo punto, mi trovi a suggerire che Kemp Smith in qualche modo sottovaluta la vitalità, nel pensiero di Hume, dell'approccio newtoniano. Egli venne in contatto con le idee di Newton quando era molto giovane, all'università di Edimburgo (cfr. Mossner: *Life*), per opera dei suoi insegnanti.
- <sup>26</sup> *Essay on Truth*, p. 401 (settima edizione).
- <sup>27</sup> *Philosophy of David Hume*, p. 43.



- <sup>28</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 118. Il termine “filosofia” è usato dagli scrittori del diciassettesimo e diciottesimo secolo in tre modi differenti, anche se strettamente connessi (cfr. l’edizione di E. Gilson del *Discours de la Méthode* di Cartesio, p. 275). In primo luogo, nel significato di indagine in generale, quel che Cartesio chiama “lo studio della Sapienza” (“l’étude de la Sagesse”) e Berkeley “lo studio della sapienza e della verità” (*Principles*, Introduzione § 1). Questa è una traduzione dell’espressione di Cicerone “studium sapientiae” (*De Officiis*, II, ii, 5). La definizione ciceroniana, secondo l’*Oxford English Dictionary*, “era considerata autorevole”. In secondo luogo, nel senso della teoria che si interessa dei primi principi (la *philosophia prima* della Scolastica). In terzo luogo, per significare una qualsiasi di quelle che oggi chiamiamo scienze, a volte con un attributo (“filosofia naturale”, “filosofia morale”), altre volte senza simili qualificazioni. Hume chiama Locke e Malebranche “filosofi” (E, 7), ma è ugualmente un “filosofo” (senza l’aggiunta di “naturale”) chi “determina le leggi e le forze, dalle quali sono governate e dirette le rivoluzioni dei pianeti” (E, 14). Già nel 1661, Joseph Glanvill nel *The Vanity of Dogmatising* (p. 236) aveva suggerito la parola “scienza” per denominare “quella parte della filosofia che si occupa della Natura”, ma la distinzione tra scienza e filosofia non ebbe effetto fino a quando non ebbe preso piede la dottrina che la scienza desse una spiegazione completa dei fenomeni lasciando però le questioni ultime, ossia le sottostanti ragioni, o la Realtà, alla filosofia. Nel caso presente, Hume sembra che usi il termine “filosofia” nel senso di “indagine nelle questioni di fatto”, includendo perciò le scienze fisiche, ma anche quelle morali, e dunque quelle parti della metafisica che non sono totalmente prive di contenuto. E questo è il senso in cui ordinariamente usa la parola. Noi perciò non dobbiamo mai prendere la “filosofia”, alla maniera contemporanea, come “non scientifica”. Malebranche e Cudworth, Newton e Harvey, nella misura in cui essi non stanno dicendo cose senza senso oppure parlano di matematica, sono “filosofi”.
- <sup>29</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, pp. 276-277.
- <sup>30</sup> Nella trad. ital. gli inserti dell’Appendice sono riportati, tra parentesi quadre, alla sezione cui si riferiscono. Per questo passo, cfr. T., *op. cit.*, vol. I, p. 138.
- <sup>31</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 9.
- <sup>32</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 7.
- <sup>33</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 7.
- <sup>34</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 6.
- <sup>35</sup> *Second Meditation* (Vol. I, p. 157).
- <sup>36</sup> R., *op. cit.*, trad. ital., vol. II, p. 159-160.
- <sup>37</sup> *Of Some Remarkable Customs*, G.G., III, 374.
- <sup>38</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 244.
- <sup>39</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 384.
- <sup>40</sup> E., *op. cit.*, trad. ital., vol. II, p. 12.

- <sup>41</sup> *Essay*, quarta edizione, pp. 430-71. Nella settima edizione (p. 431) Beattie elimina la parola “vivace”.
- <sup>42</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 270.
- <sup>43</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 482.
- <sup>44</sup> Estr., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 669.
- <sup>45</sup> *Letters*, II, 253.
- <sup>46</sup> Pubblicata per la prima volta nell’edizione postuma del 1777.
- <sup>47</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 7.
- <sup>48</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 189.
- <sup>49</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 180.
- <sup>50</sup> *Essay*, IV, iii, 18. Locke, Saggio sull’intelligenza umana, Laterza, Bari, 1988, 2 voll. Cfr. trad. ital., vol. II, pp. 620-621.
- <sup>51</sup> R., *op. cit.*, trad. ital., vol. II, p. 173.
- <sup>52</sup> *Recherche*, VI, I, 2 (Vol. II, p. 262). Cfr. La ricerca della verità, trad. ital. Laterza, Bari, 1983, p. 555.
- <sup>53</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 109-110, nota.
- <sup>54</sup> *Essay* IV, xvii, 4; *Port Royal Logic*, Parte III, Cap. i.
- <sup>55</sup> Cfr. L. Roth, *Descartes’ Discourse on Method*, p. 114 ss. Roth sottolinea che, nei primi abbozzi del saggio di Locke, il ragionamento è “intuizione” – vedere che un proposizione deve essere vera – e che soltanto nella versione finale dell’*Essay* Locke accetta la dottrina cartesiana della mediazione. Egli suggerisce inoltre che quel che condusse Locke in questa direzione sia stata la sua riflessione sulla teoria cartesiana della matematica. Locke, secondo questa interpretazione, vide le difficoltà, delle quali Hume rimase inconsapevole, presenti nella teoria di Malebranche della conoscenza come “visione”.
- <sup>56</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 110, nota.
- <sup>57</sup> R., *op. cit.*, trad. ital., vol. II, p. 173.
- <sup>58</sup> *Essay*, IV, i, 5. Saggio..., trad. ital., Laterza, 1988, vol. II, p. 595.
- <sup>59</sup> Salvo dove altrimenti indicato, tutte le citazioni nella discussione che segue sono tratte dal Libro I, Parte I, § 5 del *Treatise*. T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, pp. 25-27.
- <sup>60</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 27.
- <sup>61</sup> R., *op. cit.*, trad. ital., vol. II, p. 174.
- <sup>62</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 57.
- <sup>63</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 86.
- <sup>64</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, pp. 86-87.
- <sup>65</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 185.
- <sup>66</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 184.
- <sup>67</sup> R., *op. cit.*, trad. ital., vol. II, p. 83.
- <sup>68</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 24.

## Note

- <sup>69</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 119.
- <sup>70</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 87.
- <sup>71</sup> Introduzione al *Treatise* di Hume, § 331.
- <sup>72</sup> *Studies*, p. 186.
- <sup>73</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 123.
- <sup>74</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 123.
- <sup>75</sup> R., *op. cit.*, trad. ital., vol. II, p. 117-118.
- <sup>76</sup> *De Corpore*, traduzione inglese, ed. Molesworth (*Works*, Vol. I, p. 3).
- <sup>77</sup> R., *op. cit.*, trad. ital., vol. II, p. 82.
- <sup>78</sup> "Mechanical and Teleological Causality", *Proc. Ar. Soc.*, Supp., Vol. XXIV, p. 1. Si veda anche *Mind and Matter* (*passim*) e *God and Nature*, con la mia memoria in quest'ultimo volume.
- <sup>79</sup> R., *op. cit.*, trad. ital., vol. II, p. 36.
- <sup>80</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 100.
- <sup>81</sup> R., *op. cit.*, trad. ital., vol. II, p. 33.
- <sup>82</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 100.
- <sup>83</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 100.
- <sup>84</sup> R., *op. cit.*, trad. ital., vol. II, p. 40.
- <sup>85</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 102.
- <sup>86</sup> "First Dialogue Between Hylas and Philonous" (*Works*, ed. Fraser, Vol. I, p. 403).
- <sup>87</sup> Come ho cercato di mostrare in un certo dettaglio nei miei articoli sul "Logical Positivism", e più specialmente nel primo di essi (*Austr. Jnl. of Psych. And Phil.*, Vol. XXI, p. 65). Si veda anche John Anderson, "Empiricism" (*ibid.*, Vol. V, p. 241) e "The Problem of Causality" (*ibid.*, Vol. X, p. 81).
- <sup>88</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 197.
- <sup>89</sup> *Meditations* I (I, 144); *The Great Instauration*, proemio.
- <sup>90</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 7.
- <sup>91</sup> *Regulae*, IV (I, 9).
- <sup>92</sup> *Regulae*, IV (I, 3).
- <sup>93</sup> *Mathematical Principles*, libro III (vol. II, pp. 160-2).
- <sup>94</sup> Estr., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 672.
- <sup>95</sup> Egli fa riferimento a Bacone due volte nelle *Enquiries* (129, 219) ma mai nel *Treatise*.
- <sup>96</sup> Newton, I principi matematici della filosofia naturale, UTET, Torino, 1965, pp. 603-604; trad. ital. di Pala.
- <sup>97</sup> R. sui principi della morale, *op. cit.*, trad. ital., vol. II, pp. 215-216.
- <sup>98</sup> Newton insiste, tuttavia, sul bisogno di dimostrare che la conformità davvero sussista nei fatti, attraverso l'uso dell'evidenza sperimentale (*Opticks*, p. 76). Per l'utilizzazione da parte di Hume del principio, si veda, per esempio, T, 290 (T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 305).

- <sup>99</sup> *Principles*, § 106.
- <sup>100</sup> Newton, *Principi* (*op. cit.*), p. 606.
- <sup>101</sup> *Query 34*, p. 404.
- <sup>102</sup> Estr., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 672.
- <sup>103</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 305.
- <sup>104</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 362.
- <sup>105</sup> *Principles*, II, 314.
- <sup>106</sup> *The Great Instauration*, p. 22 (Ed. McKeon).
- <sup>107</sup> *Opticks*, p. 404.
- <sup>108</sup> *Letters*, Vol. I, p. 16.
- <sup>109</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 96.
- <sup>110</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 230.
- <sup>111</sup> R., *op. cit.*, trad. ital., vol. II, p. 42.
- <sup>112</sup> *Opticks*, p. 404.
- <sup>113</sup> II, 314.
- <sup>114</sup> *Opticks*, p. 401.
- <sup>115</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 237.
- <sup>116</sup> R., *op. cit.*, trad. ital., vol. II, p. 155.
- <sup>117</sup> *Aphorisms*, Libro I, n. 48.
- <sup>118</sup> *Opticks*, p. 376.
- <sup>119</sup> p. 280.
- <sup>120</sup> II, 314.
- <sup>121</sup> *Spring and Weight of the Air*, Experiment I (Collected Works, 1772, Vol. I).
- <sup>122</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 24.
- <sup>123</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 97.
- <sup>124</sup> R., *op. cit.*, trad. ital., vol. II, p. 36.
- <sup>125</sup> *Principles*, II, 312-13.
- <sup>126</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 8.
- <sup>127</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, pp. 187-189.
- <sup>128</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 398.
- <sup>129</sup> G.G., III, 321. Saggi, *op. cit.*, trad. ital., vol. II, p. 704.
- <sup>130</sup> Su Newton, cfr. E. A. Burtt, *The Metaphysical Foundation of Modern Science*, p. 215.
- <sup>131</sup> Introduzione alla sua edizione dell'*Enquiry*, p. xiv.
- <sup>132</sup> *Principles*, § 101 ss.
- <sup>133</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 164.
- <sup>134</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 279.
- <sup>135</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, pp. 163-164.
- <sup>136</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 238.
- <sup>137</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 140.

## Note

- <sup>138</sup> Ristampato in *Dialogues*, p. 77 (ed. Kemp Smith).
- <sup>139</sup> *Letters*, I, 187.
- <sup>140</sup> *Letters*, I, 350.
- <sup>141</sup> *Analogy*, introduzione.
- <sup>142</sup> "Hume on the Miraculous" (*Philosophical Studies*, p. 355).
- <sup>143</sup> R., *op. cit.*, trad. ital., vol. II, p. 172.
- <sup>144</sup> Cfr. G. E. Moore: "Hume Philosophy" e "The Nature and Reality of Objects of Perception"; entrambi nei suoi *Philosophical Studies*.
- <sup>145</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 146.
- <sup>146</sup> T, 131. Il corsivo è mio in entrambe le citazioni.
- <sup>147</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 146.
- <sup>148</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 157.
- <sup>149</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 158.
- <sup>150</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 158.
- <sup>151</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 134.
- <sup>152</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 109.
- <sup>153</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 122.
- <sup>154</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, pp. 117-118.
- <sup>155</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, pp. 276-277.
- <sup>156</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 131.
- <sup>157</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 657.
- <sup>158</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 124.
- <sup>159</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 123.
- <sup>160</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 131, nota.
- <sup>161</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 279.
- <sup>162</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, pp. 164-165.
- <sup>163</sup> R., *op. cit.*, trad. ital., vol. II, p. 175.
- <sup>164</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 45.
- <sup>165</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 247.
- <sup>166</sup> *Essay on Truth*, pp. 403-4.
- <sup>167</sup> R., *op. cit.*, trad. ital., vol. II, pp. 10-11.
- <sup>168</sup> *Of Commerce*, G.G., III, 287.
- <sup>169</sup> Saggi., *op. cit.*, trad. ital., vol. II, p. 661.
- <sup>170</sup> R. sui principi della morale, *op. cit.*, trad. ital., vol. II, p. 305.
- <sup>171</sup> Estr., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 674.
- <sup>172</sup> R., *op. cit.*, trad. ital., vol. II, p. 68.
- <sup>173</sup> *Philosophy and Logical Syntax*, p. 15. Il corsivo è mio. William James parimenti insiste sul carattere previsionale della sua teoria pragmatica del significato, come del suo grande motivo di superiorità su ogni tipo di teoria dell'immagine-copia.

- <sup>174</sup> R., *op. cit.*, trad. ital., vol. II, p. 156.
- <sup>175</sup> R., *op. cit.*, trad. ital., vol. II, p. 150.
- <sup>176</sup> *Essay*, Libro IV, Cap. xxi (Locke, *Saggio*, *op. cit.*, p. 820): “Il fine di questa [filosofia naturale] è la semplice verità speculativa; e tutto ciò che possa fornire alla mente dell’uomo una verità di questo genere cade in questa categoria, sia che si tratti di Dio stesso, degli angeli, degli spiriti o dei corpi, o di una qualunque delle loro affezioni, come sarebbero il numero, la figura, eccetera”. Autori come Beattie pongono la teologia naturale nel campo della “pneumatologia”, cioè la scienza della mente, per la ragione che Dio è una mente (*Elements of Moral Science*, Introduzione, § 7). Ma Hume sta negando che essa faccia parte sia delle scienze naturali (che includono le scienze morali) sia di quelle dimostrative – ne segue, perciò, che essa non sia affatto un’autentica indagine, ma consista semplicemente in un’attività congetturale.
- <sup>177</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 232.
- <sup>178</sup> *Philosophy and Logical Syntax*, p. 30.
- <sup>179</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 235.
- <sup>180</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 237.
- <sup>181</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 283.
- <sup>182</sup> Che questi problemi siano dissolti, ma non possano essere risolti, è una visione attribuita a Wittgenstein da John Wisdom (“Metaphysics and Verification”, *Mind*, ottobre 1938).
- <sup>183</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 274.
- <sup>184</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 267.
- <sup>185</sup> R., *op. cit.*, trad. ital., vol. II, p. 86.
- <sup>186</sup> R., *op. cit.*, trad. ital., vol. II, p. 87.
- <sup>187</sup> R. sui principi della morale, *op. cit.*, trad. ital., vol. II, p. 331.
- <sup>188</sup> R. sui principi della morale, *op. cit.*, trad. ital., vol. II, p. 329.
- <sup>189</sup> *Logical Syntax of Language*, p. 278.
- <sup>190</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 180.
- <sup>191</sup> R., *op. cit.*, trad. ital., vol. II, p. 81.
- <sup>192</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 181.
- <sup>193</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 180.
- <sup>194</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 233.
- <sup>195</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 216.
- <sup>196</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 244.
- <sup>197</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 264.
- <sup>198</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 265.
- <sup>199</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 265.
- <sup>200</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 333.
- <sup>201</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 300.

- <sup>202</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 266.
- <sup>203</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 271.
- <sup>204</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 271.
- <sup>205</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 279.
- <sup>206</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 664.
- <sup>207</sup> *Essays on the Intellectual Powers of Man*, Essay IV, Cap. iii.
- <sup>208</sup> Introduzione alla sua edizione degli *Essays* di Reid, p. xii.
- <sup>209</sup> "History of the Editions" (p. 40) in G.G., III.
- <sup>210</sup> Boswell: *Life* (Ed. Everyman: Vol. I, p. 272).
- <sup>211</sup> *Essay on Truth*, p. 282.
- <sup>212</sup> J. H. Randall, in *Freedom and Experience*, p. 299.
- <sup>213</sup> *Op. cit.*, Essay VI, Cap. iv.
- <sup>214</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 664.
- <sup>215</sup> *Recherche*, I, 69 (Libro I, Cap. x). Questo è il punto cruciale sul quale Berkeley si rifiuta di seguire la teoria di Malebranche sulla visione, nei cui confronti per altri aspetti era molto indebitato.
- <sup>216</sup> R., *op. cit.*, trad. ital., vol. II, p. 78.
- <sup>217</sup> *Recherche*, III, 2, 8.
- <sup>218</sup> E, 197. R. sui principi della morale, *op. cit.*, trad. ital., vol. II, p. 207, nota 5. Malebranche e Cudworth si avvicinano in molti punti; se guardiamo semplicemente alle rispettive date di pubblicazione (*Recherche*, 1675; *True Intellectual System*, 1678), potremmo pensare che l'escursione storica di Hume fosse un'accurata descrizione dei fatti. Ma di fatto il *True Intellectual System* fu completato intorno al 1671, e l'"etica razionale" di Cudworth era formulata fin dal 1644 (si veda il mio *Ralph Cudworth*). Se, allora, ci fosse un qualche indebitamento in questo caso, sarebbe Malebranche ad aver preso il prestito, ma il fatto che entrambi fossero platonici cartesiani spiegherebbe sufficientemente i loro punti di somiglianza. Quanto a Clarke – Grotius, Cicerone e Cumberland furono i suoi maestri.
- <sup>219</sup> *Op. cit.*, Essay II, Cap. vii.
- <sup>220</sup> *Philosophy of David Hume*, p. 4.
- <sup>221</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 80.
- <sup>222</sup> *Dictionary*, art. *Pyrrho* (nota B).
- <sup>223</sup> *Hume's Philosophy of Human Nature*, p. 25.
- <sup>224</sup> R., *op. cit.*, trad. ital., vol. II, p. 162.
- <sup>225</sup> *Knowledge and Perception*, p. 178.
- <sup>226</sup> *Letters*, I, 375.
- <sup>227</sup> "Derivato" nel suo senso più ampio, nel quale il termine includerebbe: dedotto da, costruito con, "ragionevolmente inferito da", eccetera. Per esemplificazioni di tali derivazioni si vedano le opere di Russell, come ad esempio la sua *History of Western*

*Philosophy*, p. 699, o la sua *Human Knowledge, passim*. Ma Russell oggi riconosce che noi abbiamo bisogno di almeno un principio ausiliario che non è una percezione, né è derivato dalle percezioni.

<sup>228</sup> Cfr. Laird, *Hume's Philosophy*, p. 26.

<sup>229</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 19.

<sup>230</sup> Cfr. Laird, *op. cit.*, pp. 32-3, per i riferimenti a Cartesio, Malebranche e Berkeley.

<sup>231</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, pp. 97-98.

<sup>232</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 95.

<sup>233</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 97.

<sup>234</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 99.

<sup>235</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, pp. 334-335.

<sup>236</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 120.

<sup>237</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 80.

<sup>238</sup> R., *op. cit.*, trad. ital., vol. II, p. 174.

<sup>239</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 80.

<sup>240</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 99.

<sup>241</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 109.

<sup>242</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, pp. 122-123.

<sup>243</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 657.

<sup>244</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, pp. 658-659.

<sup>245</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 111.

<sup>246</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 111.

<sup>247</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 138.

<sup>248</sup> Estr., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 688.

<sup>249</sup> *De Memoria et Reminiscentia* (451 B), cfr. A. C. Warren, *History of the Associationist Psychology*.

<sup>250</sup> Estr., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 688.

<sup>251</sup> "Avvertenza" al T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 3.

<sup>252</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 24.

<sup>253</sup> R. sui principi della morale, *op. cit.*, trad. ital., vol. II, pp. 215-216.

<sup>254</sup> *Observations*, Cap. i.

<sup>255</sup> *Essay*, II, xxxiii, 5. Locke, *Saggio*, *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 443.

<sup>256</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 22.

<sup>257</sup> *Leviathan*, Cap. 3.

<sup>258</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 32, nota.

<sup>259</sup> *Hume's Theory of the Understanding* (pp. 35-7).

<sup>260</sup> *Observations*, Prop. XI.

<sup>261</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 53.

<sup>262</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 54.



## Note

- <sup>263</sup> *Studies in the Philosophy of David Hume*, p. 152.
- <sup>264</sup> E. C. Mossner: *The Life of David Hume*, Nelson, 1954, p. 78.
- <sup>265</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 183.
- <sup>266</sup> *Hume's Philosophy*, p. 42.
- <sup>267</sup> *Principles of Psychology*, Vol. I, p. 551. In questo punto, come altrove, James non sembra accorgersi di riformulare semplicemente i concetti di Hume.
- <sup>268</sup> *Principles of Psychology*, Vol. I, p. 565.
- <sup>269</sup> *Principles of Psychology*, Vol. I, p. 553.
- <sup>270</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 320.
- <sup>271</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 664.
- <sup>272</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 25.
- <sup>273</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 185.
- <sup>274</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 202.
- <sup>275</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 204.
- <sup>276</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 207.
- <sup>277</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 209.
- <sup>278</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 208.
- <sup>279</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, pp. 208-209.
- <sup>280</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, pp. 209-210.
- <sup>281</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 211.
- <sup>282</sup> *Hume's Philosophy*, p. 149.
- <sup>283</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 211.
- <sup>284</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 212.
- <sup>285</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 216.
- <sup>286</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 204.
- <sup>287</sup> T., *op. cit.*, trad. itai., vol. I, pp. 221-222.
- <sup>288</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 222.
- <sup>289</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 223.
- <sup>290</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 248.
- <sup>291</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 249.
- <sup>292</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 461.
- <sup>293</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, pp. 291-293.
- <sup>294</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 300.
- <sup>295</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 300.
- <sup>296</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 298.
- <sup>297</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, pp. 306-307.
- <sup>298</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 296.
- <sup>299</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 333. Hume sta facendo l'eco a Malebranche: "Noi non abbiamo affatto idea chiara di nessuna modificazione della nostra anima. Non vi è che

il sentimento interiore che ci fa apprendere che noi siamo, e ciò che noi siamo” (“Nous n'avons point d'idée claire d'aucune modification de notre âme. Il n'y a que le sentiment intérieur qui nous apprenne que nous sommes, et ce que nous sommes”) (I<sup>er</sup> Eclaircissement alla *Recherche*, Vol. IV, p. 20, edizione del 1762).

<sup>300</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 384.

<sup>301</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 383.

<sup>302</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 383.

<sup>303</sup> G.G., IV, 143.

<sup>304</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 413.

<sup>305</sup> *Ed. cit.*, p. 158.

<sup>306</sup> *Ed. cit.*, p. 166.

<sup>307</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 333.

<sup>308</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 334.

<sup>309</sup> R. sui principi della morale, *op. cit.*, trad. ital., vol. II, p. 232.

<sup>310</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 279.

<sup>311</sup> G.G., IV, 19-23n. Questo passaggio non è presente nell'edizione di Selby-Bigge.

<sup>312</sup> *Letters*, Vol. I, p. 23. Mossner suggerisce che questa lettera fosse indirizzata al dottor John Aburthnot. Si veda E. C. Mossner: *Life of David Hume* (p. 84). Le ricerche di Mossner hanno anche reso chiaro che, quando scrisse questa lettera, Hume aveva letto il *De Origine Mali* di King, nell'edizione che include il saggio preliminare di John Gay. Questo significa che già in giovane età egli era a conoscenza di una posizione associazionistica sviluppata. (Si veda la *Life* di Mossner, p. 80, e la p. 124 [edizione inglese (N.d.T.)] di questo mio lavoro.)

<sup>313</sup> *David Hume*, p. 20.

<sup>314</sup> *Principles*, Introduzione § 2. Abbiamo già incontrato la visione newtoniana (p. 50) [edizione inglese (N.d.T.)]; discuteremo in seguito della dottrina di Arnauld e Malebranche.

<sup>315</sup> *Dictionary*, art. *Arcesilas*, nota G.

<sup>316</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 7.

<sup>317</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 195.

<sup>318</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 238.

<sup>319</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 279.

<sup>320</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 276.

<sup>321</sup> R., *op. cit.*, trad. ital., vol. II, p. 159.

<sup>322</sup> R., *op. cit.*, trad. ital., vol. II, p. 160.

<sup>323</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 197.

<sup>324</sup> *Essay*, VII, § 4.

<sup>325</sup> *Knowledge and Perception*, pp. 192-6.

<sup>326</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 200.

- <sup>327</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 201.
- <sup>328</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 197.
- <sup>329</sup> R., *op. cit.*, trad. ital., vol. II, p. 160.
- <sup>330</sup> Parte II; Vol. I, p. 92. Hume può, naturalmente, aver letto queste regole nella *Port Royal Logic*, che le cita integralmente (Parte IV, Cap. i).
- <sup>331</sup> R., *op. cit.*, trad. ital., vol. II, p. 160.
- <sup>332</sup> *Third Meditation*, Vol. I, p. 160.
- <sup>333</sup> *Sixth Meditation*, Vol. I, p. 191.
- <sup>334</sup> R., *op. cit.*, trad. ital., vol. II, p. 163.
- <sup>335</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 228.
- <sup>336</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 244.
- <sup>337</sup> R., *op. cit.*, trad. ital., vol. II, p. 164.
- <sup>338</sup> R., *op. cit.*, trad. ital., vol. II, p. 165.
- <sup>339</sup> L'articolo di Bayle su Pirrone fa riferimento all'opera *De fine logicae* di Gassendi, una parte della quale, *Modi Epoches Scepticorum circa Veritatem* (Opera omnia, Lugduni, 1658, Vol. I, p. 72) è una ricapitolazione dei "dieci modi" dello scetticismo pirroniano. Secondo Bayle, "il nome di Sesto Empirico era a malapena noto nelle scuole; ciò che egli propose con così grande sottigliezza intorno alla sospensione del proprio giudizio, era qui non meno ignoto della Terra Australis quando Gassendi ce ne diede un riassunto, che ci aprì gli occhi". Ma c'è qualche evidenza che suggerisce come Sesto sia stato tradotto in inglese già nel 1590, sebbene nessuna copia della traduzione oggi sopravviva, e la *History of Philosophy* di Stanley (1665-62) contiene una porzione considerevole di Sesto in traduzione. Almeno al tempo in cui giunse a scrivere *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* (E, 180n), Hume poteva direttamente riferirsi agli scritti di Sesto.
- <sup>340</sup> *Principles*, § 86-9.
- <sup>341</sup> *Op. cit.*, Introduzione § 1.
- <sup>342</sup> R., *op. cit.*, trad. ital., vol. II, p. 164, nota.
- <sup>343</sup> *Op. cit.*, Introduzione § 2.
- <sup>344</sup> Se questa sia una corretta interpretazione tanto di Berkeley quanto dell'opinione comune, è un'altra questione; ciò che ci interessa è di presentare il problema come Hume lo vedeva.
- <sup>345</sup> R., *op. cit.*, trad. ital., vol. II, p. 166.
- <sup>346</sup> Art. *Zeno*, Nota I.
- <sup>347</sup> Parte IV, Cap. i.
- <sup>348</sup> R., *op. cit.*, trad. ital., vol. II, p. 168, nota.
- <sup>349</sup> R., *op. cit.*, trad. ital., vol. II, p. 167.
- <sup>350</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 45.
- <sup>351</sup> R., *op. cit.*, trad. ital., vol. II, p. 169.

- <sup>352</sup> R., *op. cit.*, trad. ital., vol. II, p. 170.
- <sup>353</sup> R., *op. cit.*, trad. ital., vol. II, p. 170.
- <sup>354</sup> *Regulae*, II. Non intendo, naturalmente, che questo implichi che Hume avesse in effetti letto le *Regulae*. Questo passaggio sintetizza convenientemente la caratteristica dottrina cartesiana.
- <sup>355</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 278.
- <sup>356</sup> Cfr. C. L. Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers* (Cap. 2).
- <sup>357</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 193.
- <sup>358</sup> *Epistle III*, ll. 83-94.
- <sup>359</sup> *Essay on Truth*, p. 64.
- <sup>360</sup> *Essay on Truth*, p. 35.
- <sup>361</sup> R., *op. cit.*, trad. ital., vol. II, p. 61.
- <sup>362</sup> R., *op. cit.*, trad. ital., vol. II, p. 60.
- <sup>363</sup> R., *op. cit.*, trad. ital., vol. II, p. 169.
- <sup>364</sup> Art. *Pyrrho*.
- <sup>365</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 231 (dove però “indifferenza” e “disattenzione” vengono tradotti: “non curarsene, non badarci” – N.d.T.).
- <sup>366</sup> R., *op. cit.*, trad. ital., vol. II, p. 169.
- <sup>367</sup> R., *op. cit.*, trad. ital., vol. II, p. 170.
- <sup>368</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 197.
- <sup>369</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 201.
- <sup>370</sup> *Hume's Theory of the External World*, pp. 11-12.
- <sup>371</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 230.
- <sup>372</sup> R., *op. cit.*, trad. ital., vol. II, p. 165, nota.
- <sup>373</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 280.
- <sup>374</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 280.
- <sup>375</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 282.
- <sup>376</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 282.
- <sup>377</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 283.
- <sup>378</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 283.
- <sup>379</sup> R., *op. cit.*, trad. ital., vol. II, p. 172.
- <sup>380</sup> R., *op. cit.*, trad. ital., vol. II, p. 172.
- <sup>381</sup> “Hume on the Miraculous (*Philosophical Studies*, p. 365).
- <sup>382</sup> *Knowledge and Perception*, p. 174.
- <sup>383</sup> *Hume's Theory of the External World* (H. H. Price), p. 15.
- <sup>384</sup> *Prolegomena to any Future Metaphysic* (trad. inglese di Mahaffy e Bernard), p. 5.
- <sup>385</sup> R., *op. cit.*, trad. ital., vol. II, p. 83.
- <sup>386</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, pp. 348-349.
- <sup>387</sup> R., *op. cit.*, trad. ital., vol. II, p. 9.

- <sup>388</sup> Quest'appendice è una versione ampiamente riveduta di uno studio presentato alla conferenza tenutasi a Edimburgo nel 1976, per commemorare il bicentenario della morte di Hume. Io non potevo, naturalmente, presumere che i miei ascoltatori avessero letto *Hume's Intentions*; qualche ripetizione di quanto ho detto nei precedenti capitoli è perciò inevitabile. Ma, spero, non ad un livello intollerabile.
- <sup>389</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, pp. 657-658.
- <sup>390</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 197.
- <sup>391</sup> R., *op. cit.*, trad. ital., vol. II, p. 117.
- <sup>392</sup> Si veda J. A. Passmore: "Locke and the Ethics of Belief", *Proceedings of the British Academy*, 1978, per Locke in merito a questo tema.
- <sup>393</sup> H. H. Price: *Belief*, Londra, 1969, pp. 239-40.
- <sup>394</sup> Si confronti, ad esempio, Bernard Williams: *Problems of the Self* (Cambridge, 1973) con Cartesio: *Principles of Philosophy* (Parte I, XXXIV Principio), oppure J. H. Newman: *An Essay in Aid of a Grammar of Assent* (New York, ristampa del 1955, p. 189).
- <sup>395</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, pp. 110-111.
- <sup>396</sup> Locke, Saggio, *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 745.
- <sup>397</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 99.
- <sup>398</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 117.
- <sup>399</sup> Locke, Saggio, *op. cit.*, trad. ital., vol. II, p. 817.
- <sup>400</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, pp. 117-118.
- <sup>401</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 109.
- <sup>402</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, pp. 121-122. Si vedano le pp. 61-64 qui sopra [ed. inglese (N. d. T.)].
- <sup>403</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 280.
- <sup>404</sup> Si confronti la mia discussione su Price alla precedente p. 148 [ed. inglese (N. d. T.)].
- <sup>405</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 139.
- <sup>406</sup> R., *op. cit.*, trad. ital., vol. II, p. 113, nota.
- <sup>407</sup> R., *op. cit.*, trad. ital., vol. II, p. 113, nota.
- <sup>408</sup> R., *op. cit.*, trad. ital., vol. II, pp. 116-117.
- <sup>409</sup> Non interamente, è naturale. Ma, come ho detto, per la maggior parte. Si confronti Locke: *Essay*, IV, xv, 4.
- <sup>410</sup> R., *op. cit.*, trad. ital., vol. II, p. 117.
- <sup>411</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 127.
- <sup>412</sup> Questa è una spiegazione stenografica di quanto Hume sostiene, che può trarre in inganno, ma i dettagli sarebbero qui fuori luogo. Si veda, per tali dettagli, Antony Flew: *Hume's Philosophy of Belief*, New York, 1961, Cap. VIII.
- <sup>413</sup> R., *op. cit.*, trad. ital., vol. II, p. 122.
- <sup>414</sup> R., *op. cit.*, trad. ital., vol. II, p. 122.
- <sup>415</sup> R., *op. cit.*, trad. ital., vol. II, p. 118.

<sup>416</sup> R., *op. cit.*, trad. ital., vol. II, p. 135.

<sup>417</sup> Per alcuni dei problemi relativi si vedano le precedenti pp. 62-4 [ed. inglese (N. d. T.)].

<sup>418</sup> R., *op. cit.*, trad. ital., vol. II, p. 172.

<sup>419</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 137.

<sup>420</sup> T., *op. cit.*, trad. ital., vol. I, p. 283.



finito di stampare nel mese di novembre 2000  
presso le Officine Grafiche StanModa - Bagnaria Arsa (UD) - Italia  
tel. +39 0432 99.63.32 - fax +39 0432 99.69.00





Claudio Manzoni, prof. associato di Storia della filosofia nella Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Trieste, oltre ad alcuni saggi apparsi in riviste come "La Cultura", "Rivista di filosofia", "Giornale critico della filosofia italiana", "Filosofia", ha pubblicato i seguenti volumi: *L'epistemologia di E. Meyerson*, Roma, 1971; *Umanesimo ed eresia: M. Serveto*, Napoli, 1974; *I cartesiani italiani (1660-1760)*, Udine, 1984; *Il 'cattolicesimo illuminato' in Italia tra cartesianismo, leibnizismo e newtonismo-lockismo nel primo Settecento (1700-1750)*, Trieste, 1992.

Caterina De Pretis, cultore di filosofia nella Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Trieste.

L. 25.000 (i.i.)

ISBN 88-6303-058-3



9 788883 030581