

LORENZO GRECO

HUME COME TEORICO DELLA VIRTÙ: VARIETÀ E DIFFERENZE D'INTERPRETAZIONE

Abstract. In this essay, I compare various attempts of interpreting Hume's morality as a form of virtue ethics, focusing in particular on those ones recently made by some neo-Aristotelian philosophers. I consider Philippa Foot, Rosalind Hursthouse, Julia Annas, and Alasdair MacIntyre, and I maintain that they all misunderstand Hume as a virtue theorist. I also examine, and reject, Christine Swanton's *response-dependent* take on Hume. I offer an alternative understanding of Humean virtue ethics that depends on contingency, pluralism, and the mixed nature of human character. By doing this, I highlight the importance individuality plays in Humean virtue ethics as a value to be preserved and defended.

Keywords. Hume, Virtue Ethics, Neo-Aristotelians, Response-Dependence, Situationism, Pluralism.

Sin dalla pubblicazione di un noto saggio di Jerome B. Schneewind¹, l'interpretazione della filosofia morale di Hume come una forma di etica della virtù è ormai ampiamente accettata². Resta tuttavia legit-

¹ J.B. SCHNEEWIND, *The Misfortunes of Virtue*, «Ethics», 101, 1990, 1, pp. 42-63.

² Tra i lavori più recenti, cfr. R. COHON, *Hume's Morality. Feeling and Fabrication*, Oxford, Oxford Univ. Pr., 2008, cap. 6; R. CRISP, *Hume on Virtue, Utility*,

timo domandarsi se Hume sia effettivamente un teorico della virtù e, se lo è, che tipo di teoria elabori³. In questo intervento mi soffermo su alcune letture della filosofia morale di Hume alla luce dell'etica della virtù: partendo dalle critiche che sono state mosse da parte di alcuni filosofi neoaristotelici, e discutendo varie proposte che sono state avanzate riguardo alla maniera di concepire humeanamente virtù e vizio, vorrei interrogarmi sulla natura di un'etica della virtù che si ispiri a Hume, e quindi suggerire la struttura teorica che, a mio avviso, andrebbe adottata per inquadrarla al meglio.

1. Per cominciare, è opportuno isolare le ragioni principali che giustificano una lettura di Hume nei termini dell'etica della virtù⁴.

and Morality, in *Virtue Ethics, Old and New*, ed. by S.M. Gardiner, Ithaca, Cornell Univ. Pr., 2005, pp. 159-178; S. DARWALL, *Motive and Obligation in Hume's Ethics*, «Noûs» 27, 1993, 4, pp. 415-448; J. DRIVER, *Ethics. The Fundamentals*, Oxford, Blackwell, 2007, cap. 8; D. GARRETT, *Hume*, New York-London, Routledge, 2015, cap. 8; L. GRECO, *Toward a Humean Virtue Ethics*, in *Aristotelian Ethics in Contemporary Perspective*, ed. by J. Peters, New York-London, Routledge, 2013, pp. 210-223; P. RUSSELL, *Hume's Anatomy of Virtue*, in *The Cambridge Companion to Virtue Ethics*, ed. by D.C. Russell, Cambridge, Cambridge Univ. Pr., 2013, pp. 92-123; C. SWANTON, *Can Hume Be Read as a Virtue Ethicist?*, «Hume Studies», 33, 2007, 1, pp. 91-113; J. TAYLOR, *Hume*, in *The Routledge Companion to Virtue Ethics*, ed. by L. Besser, M. Slote, New York-London, Routledge, 2015, cap. 12. Tra i primi ad avere visto una correlazione tra la filosofia morale di Hume e l'etica della virtù cfr. A.C. BAIER, *A Progress of Sentiments. Reflections on Hume's Treatise*, Cambridge (MA), Harvard Univ. Pr., 1991, capp. 8-9; S.D. HUDSON, *Human Character and Morality. Reflections from the History of Ideas*, London, Routledge and Kegan Paul, 1986, capp. 6-7; E. LECALDANO, *Hume e la nascita dell'etica contemporanea*, Roma-Bari, Laterza, 1991, cap. 3. L'idea che Hume sia un filosofo della virtù, sebbene sia oggi generalmente accolta, non è condivisa da tutti; per un'opinione contraria, cfr. J. HARRIS, *Hume on the Moral Obligation to Justice*, «Hume Studies», 36, 2010, 1, pp. 25-50.

³ Questa domanda corrisponde al titolo di un saggio di C. SWANTON, *What Kind of Virtue Theorist is Hume?*, in *Hume on Motivation and Virtue*, ed. by C.R. Pigden, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2009, pp. 226-248. Il cap. 5 del recente libro di Swanton, *The Virtue Ethics of Hume and Nietzsche*, Southern Gate, Chichester, West Sussex, Wiley Blackwell, 2015, ha un titolo simile («What Kind of Virtue Ethicist is Hume?»).

⁴ In *Modern Moral Philosophy and the Virtues*, in *How Should One Live? Essays on the Virtues*, ed. by R. Crisp, Oxford, Clarendon Pr., 1996, pp. 1-18, Roger Crisp distingue tra "teoria della virtù", intesa come quell'area di ricerca che

In primo luogo, Hume non sembra interessato a fornire principi definiti per l'azione, né egli prende l'avvio da una definizione esplicita di azione giusta. In apparenza la sua filosofia morale non si configura come una teoria etica normativa; piuttosto, Hume afferma di volere stilare una lista di virtù e di vizi:

analizzeremo quel complesso di qualità mentali che costituisce ciò che, nella vita comune, chiamiamo merito personale; considereremo ogni qualità della mente che possa rendere un uomo oggetto sia di stima e di affetto che di odio e di disprezzo, ogni abitudine o sentimento o facoltà che, se attribuiti a qualcuno, implicano o lode o biasimo, e possono rientrare o in un panegirico o in una satira del suo carattere e del suo comportamento (R 1.10, p. 184)⁵.

Il «catalogo» (R 1.10, p. 184) che ne risulta è parte di una più ampia genealogia della morale che ha le sue basi in una descrizione empirica della natura umana.

Come conseguenza di questo interesse per la varietà delle virtù e dei vizi, quando si tratta di valutare moralmente, Hume si sofferma principalmente sui motivi che generano l'azione e non sulle azioni stesse: «tutte le azioni virtuose derivano il loro merito solo da motivi virtuosi e vengono considerate semplicemente come segni di questi motivi» (T 3.2.1.4, p. 505). A loro volta, questi motivi vanno ricondotti a tratti del carattere dell'agente:

indaga sulle virtù in generale, ed "etica della virtù", la quale, più specificamente, vuole promuovere le virtù in un senso prescrittivo. In quanto segue farò riferimento a "teoria della virtù" ed "etica della virtù" come sinonimi, e intenderò "etica della virtù" nella maniera indicata da Crisp.

⁵ I riferimenti al *Trattato* di Hume (*A Treatise of Human Nature* [1739-1740], ed. by L.A. Selby-Bigge, P.H. Nidditch, Oxford, Clarendon Pr., 1978² [= *Trattato sulla natura umana*, trad. it. di A. Carlini, E. Lecaldano e E. Mistretta, in HUME, *Opere filosofiche*, a c. di E. Lecaldano, Roma-Bari, Laterza, 1987, I]) sono indicati con la lettera T tra parentesi nel corpo del testo, seguita dal libro, dalla parte, dalla sezione e dal paragrafo – tutti in numeri arabi – e quindi dalla pagina della traduzione italiana. I riferimenti alla seconda *Ricerca* di Hume (*Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals* [1748, 1751], ed. by L.A. Selby-Bigge, P.H. Nidditch, Oxford, Clarendon Pr., 1975³ [= *Ricerca sui principi della morale*, trad. it. di M. Dal Pra, in HUME, *Opere filosofiche*, cit., II]) sono indicati anch'essi nel corpo del testo con la lettera R seguita dal numero della sezione, del paragrafo e della pagina dell'edizione italiana.

[u]n'azione è virtuosa o viziosa se è segno di una qualità o d'un carattere. Essa deve dipendere da durevoli principi della mente che si estendono a tutta la condotta e fanno parte del carattere personale. Le azioni, di per sé, se non derivano da un principio costante, non hanno alcuna influenza sull'amore o sull'odio, sull'orgoglio o sull'umiltà, e di conseguenza non sono mai prese in considerazione in morale (T 3.3.1.4, p. 608).

Hume non si concentra solo sui motivi e sui tratti caratteriali corrispondenti presi isolatamente. Ciò a cui è davvero interessato è il modo in cui questi tratti si compongono in caratteri unitari. Non sono tanto i singoli motivi che producono certe azioni a essere eticamente importanti, ma i tratti caratteriali da cui dipendono; d'altra parte, questi tratti contano in quanto realizzano tutti insieme i caratteri virtuosi o viziosi delle persone. In questo Hume si pone nel solco della tradizione classica greca e latina, che concepisce l'etica soprattutto come una forma di sviluppo della personalità prima che come una guida per agire⁶. Identificare l'agente virtuoso nella sua interezza è più importante che precisare le singole virtù che possiede; esse acquisiscono senso non separatamente, bensì come parte di un insieme più ampio corrispondente al carattere dell'individuo giudicato. A sua volta, la valutazione del carattere è precedente rispetto alla determinazione delle azioni giuste; si può apprendere come agire giustamente solo dopo avere sviluppato un carattere virtuoso. L'idea che l'etica abbia a che fare con la formazione del carattere si collega quindi con un altro elemento di primo piano nell'etica della virtù: quello della crescita attraverso l'educazione morale⁷.

⁶ Sullo sviluppo del carattere nell'etica della virtù classica, cfr. C. HORN, *Antike Lebenskunst: Glück und Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern*, München, Verlag C.H. Beck, 1998 (= *L'arte della vita nell'antichità. Felicità e morale da Socrate ai neoplatonici*, a c. di E. Spinelli, trad. it. di F. Longo, F. Dipalo, Roma, Carocci, 2004).

⁷ Ad esempio, ecco come Hume si esprime riguardo all'acquisizione della virtù della giustizia: «[c]ome la lode e il biasimo accrescono la nostra stima per la giustizia, così l'educazione e l'istruzione privata contribuiscono allo stesso effetto. Infatti i genitori osservano facilmente che un uomo è tanto più utile a se stesso e agli altri quanto più è probro e onorato; e che questi principi hanno maggior forza quando il costume e l'educazione secondano l'interesse e la riflessione. Per questa ragione i genitori sono spinti a inculcare nei loro bambini, fin dalla prima infanzia, i principi della probità e a insegnare loro a considerare degno e onorevole il rispetto di queste regole grazie alle quali si conserva la società, e bassa e infamante la loro violazione. A questo modo i sentimenti

Dati questi elementi – il desiderio di fornire un elenco di virtù e di vizi e non di sviluppare una chiara teoria etica normativa; l'attenzione per il carattere e non per le azioni; l'importanza dell'educazione per la realizzazione di un carattere virtuoso – la proposta morale di Hume si presenta con i tratti dell'etica della virtù. Potrebbe tuttavia sembrare che essa non sia nient'altro che una versione moderna dell'etica aristotelica, e che le differenze tra Hume e Aristotele siano solo di dettaglio. Non avrebbe però molto senso sforzarsi oggi di elaborare un'etica della virtù humeana se essa non offrisse una piattaforma teorica differente da quella aristotelica e alternativa a essa. Credo che l'approccio all'etica della virtù di Hume sia effettivamente diverso da quello di Aristotele (e dei neo-aristotelici contemporanei). Infatti, e soprattutto, Hume è un sentimentalista, vale a dire, concepisce la virtù e il vizio come funzioni dei sentimenti di approvazione e disapprovazione sentiti dagli esseri umani. Questo aspetto è cruciale per comprendere il modo in cui l'etica della virtù humeana è strutturata: chiunque voglia ricavare un'etica della virtù da Hume non può prescindere dal suo sentimentalismo. Tuttavia, come si vedrà più avanti, le opinioni circa il modo di intendere il sentimentalismo humeano in relazione alla virtù divergono.

2. Diversi filosofi neo-aristotelici hanno preso seriamente la sfida di Hume: Philippa Foot, Rosalind Hursthouse, Julia Annas e Alasdair MacIntyre rappresentano tutti degli esempi in questo senso. Per loro è chiaro che la proposta humeana aspiri a essere classificata come etica della virtù, e questo può rappresentare una minaccia per le loro versioni alternative di derivazione aristotelica. Essi si concentrano su aspetti differenti dell'etica della virtù humeana, ma tutti sono convinti che, in conclusione, vada rifiutata.

dell'onore possono radicarsi nelle loro tenere menti e acquisire una tale fermezza e solidità da essere ben poco diversi dai principi più essenziali della nostra natura e più profondamente radicati nella nostra costituzione interna» (T 3.2.2.26, p. 528 s.). Sull'educazione in Hume, cfr. D. O'BRIEN, *Hume on Education*, «Pacific Philosophical Quarterly», 98, 2017, S1, pp. 619-642; cfr. anche J.D. WALLACE, *Virtue of Benevolence and Justice*, in *Virtue Ethics and Moral Education*, ed. by D. Carr, J. Steutel, London-New York, Routledge, 1999, pp. 82-94. Sull'importanza dell'educazione per un corretto sviluppo morale cfr. S. LOVIBOND, *Ethical Formation*, Cambridge, MA, Harvard Univ. Pr., 2002.

Nel suo saggio *Virtù e vizi*, raccolto nel libro omonimo del 1978, Foot inserisce Hume nella tradizione dell'etica della virtù; tuttavia, nell'edizione del 2002 dello stesso testo, il nome di Hume è espunto⁸. Ciò non deve sorprendere: Foot, infatti, è convinta che Hume sia il promotore di una teoria della razionalità pratica non-cognitivistica e centrata sul desiderio che corrisponde, sul piano etico, a una forma di soggettivismo⁹. A sua volta, ciò apre le porte a quell'immoralismo di tipo nietzscheano che rappresenta il principale bersaglio dell'etica della virtù che Foot sviluppa dal naturalismo di Aristotele¹⁰.

Anche Hursthouse reputa che Hume sia un filosofo della virtù e anche lei lo avversa, ma per una ragione diversa rispetto a Foot. Secondo Hursthouse, il problema principale di Hume è che presenta un criterio "disgiuntivo" per determinare virtù e vizi¹¹. Per Hume, infatti, una virtù è un tratto del carattere che è utile oppure immediatamente gradevole a se stessi o ad altri (T 3.3.1.30, p. 624 s.; R Un dialogo.37, p. 355), e ciò, sostiene Hursthouse, entra in contrasto col paradigma aristotelico secondo il quale deve aversi una singola misura per determinare cosa sia la virtù.

Similmente, per Annas questo criterio quadripartito impedirebbe a Hume di rendere conto dell'agente virtuoso come di un ideale che possa essere presentato come esempio di condotta ammirevole. La concezione humeana della virtù dipende dalle circostanze in cui le persone si trovano a giudicare e agire, e questo, osserva Annas,

⁸ P. FOOT, *Virtues and Vices*, in EAD., *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, Oxford, Basil Blackwell, 1978, e Oxford, Oxford Univ. Pr., 2002, pp. 1-18 (= *Virtù e vizi*, in *Virtù e vizi*, trad. it. di L. Ceri, Bologna, Il Mulino, 2008, pp. 3-24. Nella traduzione italiana il nome di Hume non compare).

⁹ Cfr. P. FOOT, *Hume on Moral Judgement*, in EAD., *Virtues and Vices*, cit., pp. 74-80 (il saggio non è stato tradotto nell'edizione italiana di *Virtù e vizi*).

¹⁰ P. FOOT, *Natural Goodness*, Oxford, Clarendon Pr., 2001 (= *La natura del bene*, trad. it. di E. Lalumera, Bologna, Il Mulino, 2007). Si tenga presente che Foot giunge a difendere una posizione neoaristotelica muovendo da una di tipo humeano molto simile a quella che avrebbe finito per criticare aspramente: cfr. EAD., *Morality as a System of Hypothetical Imperatives*, originariamente in «The Philosophical Review», 81, 1972, 3, pp. 305-316, ristampato, con l'aggiunta di una nota chiarificatrice riguardo al cambiamento di tesi, in *Virtues and Vices*, cit., pp. 158-167 (= *La moralità come sistema di imperativi ipotetici*, in *Virtù e vizi*, cit., pp. 89-106).

¹¹ R. HURSTHOUSE, *Virtue Ethics and Human Nature*, «Hume Studies», 25, 1999, 1-2, pp. 67-82.

rappresenta la negazione stessa della virtù, che consiste invece in una tensione verso il bene che trascende le circostanze stesse. Ciò che conta, per Annas, non è se capita che un tratto del carattere sia utile oppure immediatamente gradevole a se stessi o ad altri, ma se esso si integra armonicamente nel carattere di un agente virtuoso, il quale deve essere un modello e una fonte di ispirazione per coloro che lo circondano¹².

Foot, Hursthouse e Annas ritengono tutte che Hume vada visto in riferimento all'etica della virtù, ma che sia destinato al fallimento, o per colpa del suo soggettivismo, o per il suo metro disgiuntivo di distinguere virtù e vizi, oppure per la sua concezione eccessivamente contingente dell'agente morale. Tuttavia, non tutti i filosofi neoaristotelici sono così critici verso Hume. Secondo MacIntyre, infatti, non solo Hume è senz'altro un esponente dell'etica della virtù, ma andrebbe letto sulla falsariga di Aristotele – stante il modo in cui quest'ultimo è interpretato da MacIntyre. La teoria di Hume, per MacIntyre, è senz'altro meno sofisticata di quella di Aristotele e si sviluppa nella direzione sbagliata: in particolare, dato il suo espressivismo, Hume non sarebbe in grado di concepire il desiderio razionale nel modo in cui lo fa Aristotele, finendo così col ridurre il bene al piacere. Ciò nonostante, MacIntyre è convinto che le intenzioni di Hume e di Aristotele siano simili: ambedue concepiscono la filosofia morale come una psicologia morale empiricamente fondata; e, come nel caso di Aristotele, la concezione della razionalità pratica di Hume dipende intrinsecamente dalla comunità e dalla tradizione particolari a cui gli individui appartengono¹³. Pertanto, anche se Hume ambisce a sviluppare una teoria universale della natura umana, in realtà quello che fa, nota MacIntyre, è descrivere la natura

¹² Cfr. J. ANNAS, *Intelligent Virtue*, Oxford, Oxford Univ. Pr., 2011, pp. 96 e 105-109.

¹³ Cfr. A. MACINTYRE, *Whose Justice? Which Rationality?*, London, Duckworth, 1988, in part. p. 321 (= *Giustizia e razionalità*, trad. it. di C. Calabi, Milano, Anabasi, 1995, II, p. 139); ID., *Artifice, Desire, and Their Relationship: Hume against Aristotle*, in *Persons and Passions. Essays in Honor of Annette Baier*, ed. by J. Jenkins, J. Whiting, C. Williams, Notre Dame (IN), Univ. of Notre Dame Pr., 2005, pp. 192-210; ID., *Ethics in the Conflicts of Modernity. An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*, Cambridge, Cambridge Univ. Pr., 2016, pp. 79-81.

umana secondo i modelli della società in cui egli vive, vale a dire la società commerciale britannica del diciottesimo secolo¹⁴.

3. Se osservata attraverso la lente neo-aristotelica, l'etica della virtù humanea può essere variamente connotata: Foot ne dà una lettura soggettivista; Hursthouse ne sottolinea la dipendenza da un criterio disgiuntivo; Annas ne enfatizza la dimensione contingente; MacIntyre fa di Hume una sorta di comunitarista. C'è una quinta maniera di intendere Hume che, ritengo, vada, in maniera più o meno consapevole, in una direzione neo-aristotelica: si tratta dell'interpretazione di Christine Swanton.

Swanton ha di recente elaborato un'etica della virtù "pluralista" che ha in Hume e in Nietzsche i suoi punti di riferimento¹⁵. Nella sua esegesi, per Hume «la moralità non è una questione di fatto riguardante i nostri sentimenti, bensì è una questione di fatto riguardante la virtù e il vizio, che stanno negli oggetti», con il risultato che «le virtù corrispondono a proprietà dipendenti dalla risposta sentimentale del soggetto (*response-dependent properties*), e non sono perciò delle mere proiezioni, come affermano certi commentatori»¹⁶. Lo Hume di Swanton appartiene dunque sia alla tradizione sentimentalista sia a quella dell'etica della virtù¹⁷; ma virtù e vizio sono a tutti gli effetti proprietà reali degli oggetti, le quali, perché possano rivelarsi, dipendono dalla reazione sentimentale che gli esseri umani hanno quando le incontrano.

Si tratta di una tesi che si inserisce bene in un quadro neo-aristotelico, in particolare nella versione "sensibilista" resa famosa da John McDowell¹⁸; tuttavia, c'è motivo di dubitare che questo sia il modo migliore di interpretare il sentimentalismo di Hume e, con

¹⁴ Cfr. MACINTYRE, *Whose Justice? Which Rationality?*, cit., p. 298 (=Giustizia e razionalità, cit., II, p. 112). ID., *Ethics in the Conflicts of Modernity*, cit., pp. 81-85.

¹⁵ Cfr. SWANTON, *The Virtue Ethics of Hume and Nietzsche*, cit.

¹⁶ SWANTON, *Can Hume Be Read as a Virtue Ethicist?*, cit., p. 96 s.

¹⁷ Cfr. SWANTON, *The Virtue Ethics of Hume and Nietzsche*, cit., cap. 3; EAD., *Can Hume Be Read as a Virtue Ethicist?*, cit.

¹⁸ Cfr. J. MCDOWELL, *Virtue and Reason e Values and Secondary Qualities*, ambedue in ID., *Mind, Value, and Reality*, Cambridge (MA), Harvard Univ. Pr., 1998, pp. 50-73 e 131-150. Swanton riconosce il suo debito verso McDowell in *The Virtue Ethics of Hume and Nietzsche*, cit., cap. 2.4.

esso, la sua etica della virtù¹⁹. Il tentativo più famoso di elaborare una forma di sensibilibismo di tipo humeano è stato provato da David Wiggins²⁰. Ma non solo per Wiggins la sua teoria differisce da quella del «vero Hume»²¹; Wiggins è anche scettico circa la categoria stessa di etica della virtù come alternativa alle teorie normative consequenzialiste e deontologiche²². Da parte sua, Swanton interpreta invece Hume come un sensibilibista, e fa del senso morale humeano una sorta di capacità percettiva in grado di cogliere la dimensione morale della situazione: il senso morale humeano viene fatto coincidere da Swanton con la benevolenza, rendendo così Hume molto simile a Francis Hutcheson²³. Credo che questa interpretazione sia in contrasto con un'altra, a mio avviso più convincente, per la quale il senso morale humeano non consente di percepire alcuna proprietà morale; piuttosto, l'espressione "senso morale" sta a indicare in Hume quel principio della simpatia grazie al quale gli esseri umani sono in grado di comunicare a livello sentimentale.

Fare di Hume un sostenitore di una concezione *response-dependent* non rende giustizia della sua etica della virtù²⁴. A soste-

¹⁹ Swanton non è l'unica a interpretare Hume sia come un sentimentalista sia come un teorico della virtù, e a provare a sviluppare il suo sentimentalismo in una direzione sensibilibista e *response-dependent*. Altri due esempi sono Jesse J. Prinz (*The Emotional Construction of Morals*, Oxford, Oxford Univ. Pr., 2007) e Michael Slote (*Moral Sentimentalism*, Oxford, Oxford Univ. Pr., 2010).

²⁰ Cfr. D. WIGGINS, *A Sensible Subjectivism?*, in Id., *Needs, Value, Truth. Essays in the Philosophy of Value*, Oxford, Clarendon Pr., 1998, pp. 185-214; Id., *Ethics. Twelve Lectures on the Philosophy of Morality*, London, Penguin, 2006, cap. 12.

²¹ WIGGINS, *Ethics*, cit., p. 371.

²² Ivi, p. 264, n. 34.

²³ Cfr. SWANTON, *The Virtue Ethics of Hume and Nietzsche*, cit., p. 52. Sulla differenza tra Hutcheson e Hume riguardo al senso morale, cfr. M. GILL, *The British Moralists on Human Nature and the Birth of Secular Ethics*, Cambridge, Cambridge Univ. Pr., 2006, parte 4; LECALDANO, *David Hume e la nascita dell'etica contemporanea*, cit., capp. 1.3, 3.1-2; P. RUSSELL, *The Riddle of Hume's Treatise. Skepticism, Naturalism, and Irreligion*, Oxford, Oxford Univ. Pr., 2008, cap. 17; J. TAYLOR, *Reflecting Subjects. Passions, Sympathy, and Society in Hume's Philosophy*, Oxford, Oxford Univ. Pr., 2015, capp. 1-2.

²⁴ Sulle teorie *response-dependent*, cfr. A. KAUPPINEN, *Moral Sentimentalism*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2017 Edition), ed. by E.N. Zalta, URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/moral-sentimentalism/>> (consultato in marzo 2018).

gno di questa affermazione, si prendano due passi molto noti del *Trattato sulla natura umana*: quello in cui Hume sostiene che non sia contro ragione preferire la distruzione del mondo intero a un graffio sul dito²⁵, e quello dove Hume spiega in cosa consista l'omicidio premeditato²⁶. Presi assieme, questi due passi sembrano indicare in maniera molto decisa che per Hume la moralità dipende soltanto dagli stati soggettivi interni delle persone e non dal fatto che gli esseri umani siano capaci di discernere, attraverso il corretto uso della ragione oppure attraverso il sentimento, alcuna proprietà morale rilevante nel mondo. Ora, Swanton discute il passo dell'omicidio premeditato criticando coloro che lo impugnano in un senso soggettivista e non sensibilista²⁷. Tuttavia, nei termini delle interpretazioni possibili che si possono dare del testo humeano, quella di Swanton è sullo stesso piano di un'interpretazione soggettivista, e Swanton non avanza alcun argomento davvero definitivo a favore della sua versione. Un'interpretazione soggettivista è perciò possibile, ed è più semplice e immediata di una *response-depen-*

²⁵ «Non è contrario alla ragione che io preferisca la distruzione del mondo intero piuttosto che graffiarmi un dito; né è contrario alla ragione che io scelga la mia completa rovina per risparmiare il più piccolo dolore a un indiano o a una persona che mi è del tutto sconosciuta. Allo stesso modo, non è per nulla contrario alla ragione preferire il bene che so essere più piccolo a quello più grande e provare un desiderio più ardente per il primo piuttosto che per il secondo» (T 2.3.3.6, p. 437).

²⁶ «Prendiamo un'azione ritenuta viziosa, ad esempio un omicidio premeditato: esaminiamola da tutti i punti di vista e vediamo se riusciamo a scoprire il dato di fatto, o esistenza reale, che chiamiamo *vizio*. In qualsiasi maniera la prendiate troverete solo certe passioni, motivi, volizioni e pensieri; non vi sono altri dati di fatto. Il vizio sfuggirà completamente fino a quando considerate l'oggetto. Non potrete mai scoprirlo fino a che non volgerete la vostra riflessione al vostro cuore in cui troverete che è sorto un sentimento di disapprovazione nei confronti di questa azione. Ecco allora un dato di fatto, ma oggetto del sentimento e non della ragione. Esso si trova in voi, non nell'oggetto. Così, quando dichiarate viziosa un'azione o un carattere, non intenderete dire niente altro che, data la costituzione della vostra natura, voi provate un senso o un sentimento di biasimo nel contemplarli. Il vizio e la virtù possono, perciò, essere paragonati ai suoni, ai colori, al caldo e al freddo che, secondo la filosofia moderna, non sono qualità degli oggetti, ma percezioni della mente» (T 3.1.1.26, p. 495 s.).

²⁷ Cfr. SWANTON, *The Virtue Ethics of Hume and Nietzsche*, cit., cap. 3.2.

dent: considerare i passi summenzionati soggettivamente ha senz'altro senso, ed è questa la linea che vorrei seguire.

Foot ha ragione: Hume è un soggettivista, poiché per lui i giudizi morali vanno ricondotti al modo in cui gli agenti morali sentono e non a ciò che essi percepiscono delle circostanze in cui si trovano. Malgrado ciò, le conseguenze che se ne ricavano non sono così negative come crede Foot. Analogamente a Foot, anche per Swanton è la paura di ciò che può derivare dal soggettivismo etico il motivo principale che la fa propendere per una soluzione *response-dependent*. Ma non c'è bisogno di forzare Hume in questa direzione per contrastare le supposte minacce del soggettivismo. Infatti, per Hume i giudizi morali possono essere spiegati facendo riferimento a un punto di vista fermo e generale o comune (cfr. T 3.3.1.15, p. 614 s.; T 3.3.1.30, p. 624 s.; R 9.6, p. 288 s.) che è il risultato della convergenza, dettata dalla simpatia, di differenti prospettive individuali. Ciò permette agli esseri umani di adottare una prospettiva condivisa e di esprimere dei giudizi morali che siano mutualmente comprensibili e accettabili²⁸.

Dal punto di vista comune della moralità le virtù e i vizi sono tratti del carattere utili o immediatamente gradevoli per se stessi o per gli altri. Pertanto, hanno ragione anche Hursthouse e Annas: il criterio humeano è effettivamente disgiuntivo. Tuttavia, contrariamente a quanto credono, non si tratta di un difetto dell'etica della virtù humeana, bensì di un punto di forza: dato l'approccio empirico di Hume alla moralità, non è possibile dare per scontata l'esistenza di un singolo criterio unitario per determinare virtù e vizi. Da quanto si può osservare, gli esseri umani danno risposte differenti quando si tratta di stabilire cosa è virtuoso o vizioso. A volte queste risposte non sono concordi tra loro né si compongono in un quadro armonico generale. Per esempio, un tratto del carattere può essere immediatamente gradevole ma anche dannoso, come nel caso delle virtù eroiche (cfr. T 3.3.2.15, p. 634). Insistere che un singolo criterio unitario per determinare virtù e vizi invece esista e sia valido *a priori* assume ciò che va ancora dimostrato: in una prospettiva humeana questa pretesa si scontra con l'esperienza, e l'esperienza per Hume

²⁸ Sul ruolo della simpatia in Hume per la formazione del punto di vista generale dell'etica rimando a L. GRECO, *Simpatia ed etica: in difesa della prospettiva humeana*, «I castelli di Yale online», 4, 2016, 2, pp. 1-14.

conta quando si tratta di esprimere giudizi ragionevoli sul comportamento delle persone.

4. Ho sostenuto che l'etica della virtù di Hume è "soggettivista" e "disgiuntivista". Credo inoltre che il fatto che le virtù e i vizi vengano valutati da Hume grazie all'appello all'utile o all'immediatamente gradevole a se stessi o agli altri abbia delle conseguenze per l'identificazione dell'agente virtuoso, rendendo anch'egli profondamente dipendente dalle circostanze: la virtuosità o la viziosità non può essere presupposta, ma è determinabile solo *a posteriori*.

Questa caratteristica dell'etica della virtù di Hume va contro la concezione dell'agente virtuoso di Annas. Annas ritiene che un agente virtuoso degno di questo nome possa rappresentare un ideale e una fonte d'ispirazione solo se non è invischiato nelle circostanze, bensì le trascende. Questo non può aversi per Hume; tuttavia, ancora una volta ciò è un punto di forza, non di debolezza della sua proposta teorica. Infatti, che cos'è di preciso l'ideale di bontà a cui Annas fa riferimento, che dovrebbe guidare la condotta dell'autentico agente virtuoso nonostante le circostanze? E a chi corrisponde l'agente virtuoso pienamente integro a cui Annas pensa? Come Annas, anche Hume è interessato a fornire una spiegazione convincente di ciò in cui consiste un agente virtuoso. Tuttavia, per lui non è possibile rendere conto anticipatamente del carattere di questo agente: un agente che possieda un carattere virtuoso può senz'altro rappresentare un esempio per gli altri, ma individui esemplari di questo tipo non possono aversi indipendentemente dai modi in cui le persone simpatizzano tra loro in situazioni specifiche²⁹. Tutto

²⁹ Al riguardo, ecco come Hume si esprime circa un carattere eticamente perfetto: «[q]uando invece enumeriamo le buone qualità di una persona, ricordiamo sempre quegli aspetti del suo carattere che ne fanno un compagno fidato, un buon amico, un padrone benevolo, un marito piacevole o un padre indulgente; la osserviamo in tutte le sue relazioni sociali, e l'amiamo o la odiamo a seconda delle affezioni che suscita in coloro che hanno con lei dei rapporti immediati. Questa è una regola più che certa: se non esiste relazione al mondo che non potrei non desiderare di avere con una certa persona, dovrò riconoscere che il suo carattere è quindi perfetto. Se poi costui non ha mancanze né verso di sé né verso gli altri, il suo carattere sarà assolutamente perfetto. E questo è il criterio ultimo del merito e della virtù» (T 3.3.3.9, p. 640). La

questo è coerente con l'approccio empirico alla moralità di Hume; può senz'altro lasciare alcuni insoddisfatti, ma evita un'idealizzazione dell'agente virtuoso che è lontana da quanto una concezione della natura umana che voglia essere realistica ci permette di concepire.

Quanto detto finora favorisce un'interpretazione "situazionista" dell'etica della virtù humeana, secondo la quale le virtù e i vizi, e lo stesso agente virtuoso, possono essere determinati come il risultato di un compromesso sempre rivedibile tra l'individuo e l'ambiente in cui agisce. Come osserva correttamente Maria Merritt, ciò che interessa Hume è l'affidabilità della persona e la stabilità del suo carattere, e non la definizione di un modello immutabile di agente virtuoso che non sia influenzato dalle circostanze, come è invece il caso per i neo-aristotelici, i quali vanno in cerca di «ideali di un carattere che sia motivazionalmente autosufficiente»³⁰. Al contrario, Merritt sottolinea che la stabilità del carattere dipende strettamente dalle relazioni tra le persone in situazioni differenti, e che questo era stato ben compreso da Hume. Credo che Merritt sia sulla strada giusta. Se infatti quanto lei osserva è vero, allora il caso ha un ruolo preponderante nella determinazione del carattere delle persone, ma ciò non impedisce a Hume di elaborare una concezione dell'agente virtuoso stabile e unificata, e con essa uno standard per la virtù capace di reggere il test dell'esperienza.

Quanto detto finora favorisce anche un'interpretazione "pluralista" dell'etica della virtù humeana, secondo la quale è possibile ammettere che diverse virtù e diversi vizi coesistano nello stesso individuo³¹: ciò significa che gli esseri umani possono avere allo stesso tempo alcuni tratti caratteriali che sono virtù con altri che sono vizi. Inoltre, un individuo può mostrare tratti del carattere che, data la sua personalità, sono virtù, ma che possono essere dei vizi in un differente individuo, data la differente personalità di quest'ultimo.

perfezione del carattere di cui parla Hume non è quindi altro che il risultato dei rapporti simpatetici che la persona intrattiene con coloro che le sono prossimi.

³⁰ M. MERRITT, *Virtue Ethics and Situationist Personality Psychology*, «Ethical Theory and Moral Practice», 3, 2000, 4, pp. 363-383: p. 374.

³¹ Cfr. M. GILL, *Humean Moral Pluralism*, Oxford, Oxford Univ. Press, 2014; C. SWANTON, *Virtue Ethics. A Pluralistic View*, Oxford, Oxford Univ. Pr., 2005 (ma si tenga presente, per quel che riguarda il pluralismo di Swanton, quanto detto circa la sua interpretazione *response-dependent* di Hume).

Tutto questo è una diretta conseguenza del criterio quadripartito di Hume ed è in contrasto con l'idea dell'unità delle virtù cara ai teorici neo-aristotelici³²: contrariamente all'ideale aristotelico del *phronimos*, il quale include in sé tutte le virtù, per l'etica della virtù pluralista humeana le persone possiedono caratteri "misti", degli amalgama di vari e a volte contrastanti tratti che possono essere sia virtù sia vizi³³.

5. Quest'ultimo aspetto è stato recentemente evidenziato da Erin Frykholm, che parla di un'etica della virtù humeana "imperfezionista", nella quale possono aversi «dilemmi irrisolvibili»³⁴ che non permettono di tracciare il profilo di un agente virtuoso ideale. Per questo motivo Frykholm interpreta Hume come un "particolarista", per il quale le virtù e i vizi dipendono dalla situazione e non sono codificabili in alcun principio o insieme di principi³⁵.

³² Per il contrasto tra la prospettiva humeana e quella neoaristotelica circa la tesi dell'unità delle virtù rimando a GRECO, *Toward a Humean Virtue Ethics*, cit.

³³ In tal senso, Dan O'Brien nota che «[l']unità delle virtù sembra essere in conflitto con l'approccio naturalistico e catalogatore di Hume verso i vari tratti e le varie capacità che approviamo e disapproviamo, e con la maniera "mista" in cui solitamente ci descriviamo: lei è gentile (virtù), ma anche un po' prepotente (vizio); intellettualmente coraggiosa e però disattenta; spiritosa ma di vedute ristrette». (D. O'BRIEN, *Hume, Intellectual Virtue, and Virtue Epistemology*, in *The Bright and the Good. The Connection Between Intellectual and Moral Virtues*, ed. by A.L. Anton, London, Rowman & Littlefield International, 2018, pp. 153-168: p. 157). Sui caratteri misti in Hume cfr. RUSSELL, *Hume's Anatomy of Virtue*, cit.; DRIVER, *Ethics*, cit., cap. 8; GRECO, *Toward a Humean Virtue Ethics*, cit. Di recente Christian Miller ha presentato una forma di etica della virtù basata su tratti del carattere misti: cfr. C.B. MILLER, *Moral Character. An Empirical Theory*, Oxford, Oxford Univ. Pr., 2013; ID., *Character and Moral Psychology*, Oxford, Oxford Univ. Pr., 2014.

³⁴ E. FRYKHOLM, *A Humean Particularist Virtue Ethic*, «Philosophical Studies», 172, 2015, 8, pp. 2171-2191: p. 2182.

³⁵ Data la sua definizione di particolarismo, per Frykholm valgono le seguenti affermazioni: «(a') la virtù non è codificabile in un insieme di principi generali; oppure (a'') non c'è un insieme unitario e codificabile di virtù; (b') i tratti che sono virtù in un certo contesto possono essere vizi, o possono essere moralmente neutrali, in un altro; (c') non ci sono tratti che siano invariabilmente virtuosi; e (d') la valenza di un tratto in un contesto – positiva, negativa, o

Come nel caso di Merritt, credo che Frykholm abbia colto nel segno: l'etica della virtù humeana è "imperfetta" sia perché non ammette un archetipo dell'agente virtuoso sia perché non corrisponde all'applicazione di principi morali, come è invece per le teorie consequenzialiste e deontologiche. Tuttavia, sono meno convinto riguardo alla qualifica di Hume come particolarista. Il particolarismo dipende da un modello metaetico cognitivista che fa dell'etica una questione di percezione: l'agente virtuoso è colui o colei che è capace di cogliere correttamente la dimensione morale della situazione in cui si trova e di agire di conseguenza³⁶. Questo è molto simile al modello *response-dependent* di Swanton (non è un caso che uno degli autori centrali tanto per i particolaristi quanto per Swanton sia McDowell). Pertanto, come la sua interpretazione di Hume risulta poco convincente, per lo stesso motivo lo è quella che vede Hume come un cognitivista morale. Piuttosto, se vale quanto detto circa il fatto che l'etica per Hume ha a che fare con i sentimenti provati da singoli individui e con il modo in cui essi vengono modificati grazie alla simpatia, allora una forma di non-cognitivism sembrerebbe essere la spiegazione migliore sul piano metaetico della sua etica della virtù³⁷.

D'altra parte, credo che il tema riguardante i caratteri misti sia centrale per lo sviluppo di un'etica della virtù humeana. Ciò non è dovuto soltanto al fatto che questo tema sposta il fuoco dall'analisi delle virtù e dei vizi presi separatamente alla considerazione di caratteri unitari; soprattutto, quello che spicca dalla considerazione che i caratteri sono misti è l'irriducibile diversità tra gli esseri umani. Ogni persona è contraddistinta da un carattere suo proprio che la rende unica e differente da chiunque altro, e questa diversità sfugge a un giudizio che faccia appello a un modello di agente virtuoso ideale o a un criterio della virtù dato per presupposto. Si è visto come per Hume il punto di vista comune della moralità sia il risultato di uno scambio simpatetico continuo tra gli esseri umani; esso si sviluppa nel corso del

neutrale – dipende da altre caratteristiche di quel contesto». EAD., *A Humean Particularist Virtue Ethic*, cit., p. 2174.

³⁶ Cfr. D. McNAUGHTON, *Moral Vision. An Introduction to Ethics*, Oxford, Basil Blackwell, 1988; J. DANCY, *Ethics without Principles*, Oxford, Clarendon Pr., 2004; ID., *Cos'è il particolarismo in etica?*, «Ragion Pratica», 26, 2006, 1, pp. 113-131.

³⁷ Una discussione del complesso dibattito sulla metaetica di Hume va al di là degli scopi di questo saggio.

tempo ed è continuamente rivedibile, risentendo delle circostanze particolari e dei rapporti specifici tra le persone che lo rendono possibile. Da questo punto di vista comune della moralità la diversità tra le persone è qualcosa da cui non si può prescindere quando si tratta di apprezzarle o biasimarle. Prendere atto di questa diversità rappresenta un elemento forte a favore di un'interpretazione dell'etica della virtù humeana in un senso individualista: le persone possiedono caratteri differenti e non traducibili l'uno nell'altro, che valgono in se stessi e la cui valutazione è l'esito di un compromesso regolato dalla simpatia. La prospettiva humeana sulla virtù è capace di rendere conto di tutto questo, permettendo di riconoscere l'individualità delle persone come un valore da preservare e da promuovere. Questo non significa che un carattere che sia vizioso non possa essere criticato dal punto di vista comune della moralità per il solo fatto di appartenere a un individuo singolo. Può esserlo senz'altro; quello che voglio dire è che nel modello humeano presentato qui la diversità caratteriale tra le persone ne fa risaltare l'individualità, la quale si distingue come un valore in sé, indipendentemente dal fatto che le persone siano poi lodate per la loro virtù o deplorate per il loro vizio. Si tenga presente che una difesa dell'individualismo così espressa non è esplicitamente presente in Hume. Essa è un'elaborazione della sua impostazione filosofica che tuttavia resta fedele ai suoi assunti di base, e ritengo che costituisca un elemento forte a favore di un'etica della virtù di stampo humeano.

6. Si noti che Frykholm insiste molto nel sostenere che gli elementi contingenti che determinano le virtù e i vizi sono di natura fondamentalmente sociale³⁸. Ora, sebbene la dimensione sociale sia cruciale in Hume, è importante non schiacciare completamente la virtù e il vizio su di essa. Ciò renderebbe l'etica della virtù di Hume eccessivamente relativistica. Al contrario, Hume è esplicito nel sostenere che la natura umana, sebbene si esprima in realtà specifiche, non si riduca a esse, bensì resti stabile in società e tempi differenti. Come Hume si esprime in *Un dialogo* (che può essere considerato un ma-

³⁸ Cfr. FRYKHOLM, *A Humean Particularist Virtue Ethic*, cit.; EAD., *Narrative and History in Hume's Moral Epistemology*, «The Journal of Scottish Philosophy», 14, 2016, 1, pp. 21-50.

nifesto in questo senso), «i principi in base ai quali gli uomini ragionano in campo morale sono sempre gli stessi, pur se le conclusioni che ne derivano sono spesso diverse» (R Un dialogo.36, p. 355)³⁹. I criteri generali di giudizio che Hume offre – utile o immediatamente gradevole a se stessi o agli altri – rendono la sua posizione teorica meno dipendente dalla società di quanto ritenga Frykholm.

Pertanto l'aspetto sociale, sebbene sia effettivamente importante, non va spinto troppo in là. Senz'altro non tanto quanto avviene nell'interpretazione "comunitarista" dell'etica della virtù di Hume fatta da MacIntyre. La comunità non offre per Hume il metro di misura per definire che cosa è moralmente buono o cattivo: una cosa è sostenere che la valutazione morale può aversi solo *a posteriori*; un'altra, ben diversa, è sostenere che essa dipende dalla comunità o dalla tradizione a cui capita di appartenere. Le persone sono ben capaci di accettare o di rifiutare, dopo avere riflettuto, i precetti, i

³⁹ La tesi dell'uniformità della natura umana nel corso del tempo è espressa da Hume in maniera chiara anche nella *Ricerca sull'intelletto umano*: «Si riconosce universalmente che c'è grande uniformità fra le azioni degli uomini, in tutte le nazioni e in tutte le età, e che la natura umana resta sempre la stessa nei suoi principi e nelle sue operazioni. Gli stessi motivi producono sempre le stesse azioni; gli stessi eventi derivano dalle stesse cause. Le passioni come l'ambizione, l'avarizia, l'amor proprio, la vanità, l'amicizia, la generosità, il forte desiderio del bene pubblico, mescolate in vari gradi e distribuite attraverso la società, sono state dal principio del mondo, e sono ancora, la fonte di tutte le azioni e di tutte le imprese che si sono verificate nella storia del genere umano. Vorreste conoscere i sentimenti, le inclinazioni e il modo di vivere dei greci e dei romani? Studiate bene il temperamento e le azioni dei francesi e degli inglesi; non potete ingannarvi molto nel trasferire ai primi la *maggior parte* delle osservazioni che avete fatto riguardo ai secondi. L'umanità è tanto la stessa, in tutti i tempi ed in tutti i luoghi, che la storia non ci informa di nulla di nuovo o di insolito a questo proposito. L'utilità principale della storia consiste soltanto nello scoprire i principi costanti ed universali della natura umana, mostrando gli uomini in tutte le varie circostanze e situazioni e fornendoci il materiale da cui ci sia possibile ricavare le nostre osservazioni e sulla cui base ci sia possibile informarci delle sorgenti regolari dell'azione e del comportamento umani» (*Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, cit. [= *Ricerca sull'intelletto umano*, trad. it. di M. Dal Pra, in Hume, *Opere filosofiche*, cit., II], sez. 8, par. 7, p. 89). Jacqueline Taylor, la quale fa grande affidamento sulla dimensione sociale nella sua interpretazione di Hume, riconosce tuttavia l'importanza del principio di umanità come l'elemento che resta costante nel variare degli usi e delle abitudini umani. Cfr. TAYLOR, *Reflecting Subjects*, cit.

principi e le usanze della loro comunità o tradizione, e l'etica della virtù di Hume è in grado di giustificare tutto questo.

7. In questo intervento ho messo a confronto varie maniere di spiegare la concezione morale di Hume come una forma di etica della virtù. Ho esaminato le interpretazioni neo-aristoteliche di Philippa Foot, Rosalind Hursthouse, Julia Annas e Alasdair MacIntyre, e ho sostenuto che tutte fraintendono Hume come teorico della virtù. Ho anche considerato, e quindi rifiutato, la lettura *response-dependent* difesa da Christine Swanton. Ho quindi fatto riferimento alla soluzione "situazionista" di Merritt e a quella "particolarista" di Frykholm, e ho offerto alcune ragioni in favore di un'interpretazione dell'etica della virtù humeana in cui la contingenza, il pluralismo e una comprensione dei caratteri degli esseri umani come misti hanno un ruolo centrale. Nel farlo, ho evidenziato come questa versione dell'etica della virtù humeana permetta di difendere l'individualità delle persone come un valore morale essenziale.