

La riscoperta

FRAMMENTO SUL MALE *

DAVID HUME

Sez. 7

Quarta obiezione

La *quarta* obiezione non è rivolta contro l'intelligenza della divinità, ma contro i suoi attributi morali, che sono ugualmente essenziali al sistema del teismo.

Il tentativo di provare gli attributi morali in base a quelli naturali, la benevolenza dall'intelligenza, deve apparire vano, quando consideriamo che queste qualità sono totalmente distinte e separate. La *ragione* e la *virtù* non sono la stessa cosa, né sembrano avere una qualsiasi immediata connessione nella natura delle cose. Persino nell'uomo un qualsiasi grado dell'una non fornisce alcuna presunzione a favore di un eguale grado dell'altra. Un intelletto sano e un cuore duro sono del tutto compatibili. Ammettendo, dunque, che l'intelligenza della divinità sia provata da fenomeni, <mai tanto certi> <<mai tanto chiari e decisivi>>, non possiamo trarre alcuna inferenza riguardo la sua benevolenza, senza un nuovo insieme di fenomeni ugualmente chiari e decisivi.

Se l'Autore della natura sia benevolo o meno può essere provato solo dagli effetti e dal predominio nell'universo del bene o del male, della felicità o dell'infelicità. Se il bene prevale di molto sul male possiamo <<, forse, >> presumere che l'Autore dell'universo, se è un principio intelligente, sia anche un principio benevolo. Se il male prevale di molto sul bene, possiamo trarre l'inferenza contraria. Questo è un criterio <sicuro> mediante il quale possiamo decidere una questione simile <<, con qualche parvenza di

* Per chiarimenti circa la datazione e i problemi interpretativi legati al manoscritto di Hume, qui tradotto, si veda il commento di L. Turco, *infra*, pp. 231-234.

certezza>>; ma quando la questione viene ricondotta a questo criterio <<e ci disponiamo a < accertare> <<determinare>> i fatti in base ai quali dobbiamo procedere nel nostro ragionamento, scopriamo che>> è assai difficile, se non assolutamente impossibile, [p. 2] <deciderlo> <<accertarli>>. Infatti chi è in grado di fare un calcolo esatto di tutta la felicità e infelicità che ci sono al mondo e di confrontarle esattamente? So che è opinione comune che il male prevale di gran lunga sul bene, persino <tra gli uomini> <<nel genere umano>>, che di tutte le creature sensibili è la più favorita dalla natura. Eppure alcuni pensano che hanno motivo di mettere in dubbio <la> <<questa>> opinione popolare <a questo riguardo>. Quello che si può dichiarare con sicurezza su questo argomento è che, se confrontiamo dolori e piaceri nei loro *gradi*, i primi sono infinitamente superiori; dal momento che vi sono molti dolori, persino quelli durevoli, estremamente acuti e che non c'è alcun piacere che sia al tempo stesso assai acuto e assai durevole. L'amore tra i sessi è, credo, l'unico che possa vantare la qualità di un piacere intenso e squisito, sia che consideriamo il godimento corporeo <<che>> procura, sia la tenerezza e l'eleganza dell'amicizia che ispira. Forse gli uomini di grande ingegno possono trovare piaceri altrettanto elevati nello studio e nella contemplazione. Ma che cosa è tutto ciò in confronto a quei malanni crudeli e quelle tristezze violente a cui è soggetta la vita umana? Da questo punto di vista, dunque, i dolori e i piaceri non possono controbilanciarsi. D'altra parte, se confrontiamo la *frequenza* dei dolori con quella dei piaceri, scopriremo che gli ultimi hanno la meglio e che per la maggior parte del genere umano i piccoli piaceri ritornano più spesso [p. 3] del dolore o del disagio. Quando un uomo è in buona salute e di buon umore, ogni comune evento della vita gli procura soddisfazione: andare a letto, alzarsi, mangiare, bere, conversare, godere del bel tempo, sbrigare i suoi affari, sentir parlare delle novità e riferirle. Questi eventi costituiscono la vita della maggior parte degli uomini e non sono privi di godimento. Ma se questi piaceri, per la loro frequenza, siano in grado di compensare l'acutezza dei nostri dolori, devo confessare di non essere in grado di stabilirlo con certezza. Quando considero

FRAMMENTO SUL MALE

questo argomento con la massima imparzialità e assumo il punto di vista più comprensivo, mi trovo più incline a pensare che il male prevalga nel mondo e sono portato a considerare la vita umana come una scena di infelicità, in accordo con i sentimenti dei più grandi saggi <<così come della stragrande maggioranza del genere umano, dall'inizio del mondo ai nostri giorni>>. Mi rendo conto, tuttavia, che ci sono <<molte>> circostanze che sono adatte a distorcere il mio giudizio a questo riguardo e a farmi nutrire visioni malinconiche delle cose. Ciò che è male ci allarma di più e produce un'impressione più persistente di ciò che è gradevole, che invece accogliamo prontamente senza indagine e a cui pensiamo di avere, in qualche misura, diritto. Inoltre, la maggiore intensità dei nostri dolori ha un'influenza assai più potente sull'immaginazione della superiore frequenza dei nostri piaceri; ed è quasi impossibile per noi stabilire una corretta compensazione tra loro. Se dovessi enumerare tutti i [p. 4] mali, <a cui è soggetta la><<che accadono nella>> vita umana e mostrarli con eloquenza, nei loro propri colori, guadagnerei certamente la mia causa con la maggioranza dei miei lettori, che sarebbero inclini a disprezzare come banali tutti i piaceri che vi si potrebbero contrapporre. I cibi, il vino, un violino, un letto caldo, la conversazione in un caffè fanno un misera figura quando li confrontiamo con i tormenti, i calcoli, l'infamia, la solitudine e le segrete. Ma non traggo vantaggio da questa circostanza e non impiegherò alcuna retorica in un argomento filosofico, in cui la sola ragione dovrebbe essere ascoltata. << [A margine:] Soltanto <concluderò> <<inferirò da tutto ciò>> che i fatti sono così complessi e disseminati che <nessuna> <<una>> conclusione certa <<non>> può mai essere derivata da essi, e che nessuna disputa su questo argomento produrrà mai un solo convertito; ma <che> ciascun disputante abbandonerà il campo con una più forte convinzione circa quelle opinioni e quei pregiudizi che vi aveva portato. Se sorgesse una controversia se siano nati più maschi o più femmine, si potrebbe mai decidere la questione passando semplicemente in rassegna tutte le famiglie di nostra conoscenza, senza l'ausilio dei certificati di morte, che rendono certa la questione?>>

DAVID HUME

Ma sebbene sia difficile decidere la questione se ci sia più bene o male nell'universo, possiamo forse trovare i mezzi, indipendentemente da essa, per decidere <<in qualche maniera tollerabile>> l'altra questione che riguarda la benevolenza della divinità. Se il male fosse predominante nel mondo, non ci sarebbe evidentemente alcuna prova della benevolenza dell'Essere supremo. Ma anche se il bene fosse predominante, dal momento che prevale in un grado così piccolo, ed è controbilanciato da così tanti mali, non potrebbe mai fornire prova alcuna di quell'attributo. Dolori e piaceri sembrano distribuiti con indifferenza lungo il corso della vita, come il calore e il freddo, l'umido e il secco sono dispersi nell'universo; e se l'uno prevale un poco sull'altro, questo è ciò che <deve necessariamente accadere> <<accadrà naturalmente>> in ogni mescolanza di principi in cui un'esatta eguaglianza non è espressamente voluta. In ogni circostanza, la natura sembra impiegare uno dei due.

La riscoperta

LA VIRILITÀ PERDUTA DEL *TRATTATO* DI HUME

LUIGI TURCO

Il frammento di Hume sul male è presentato in riproduzione fotografica e trascritto, a cura di M.A. Stewart, nel recente volume *Hume and Hume's Connexions*, una raccolta di saggi che, per il taglio storico e la qualità degli interventi, merita di figurare nella biblioteca dello studioso di Hume¹. Il commento di Stewart riguarda descrizione e datazione del manoscritto, caratterizzazione del contenuto, confronto con il *Trattato sulla natura umana* e con i *Dialoghi sulla religione naturale* e, infine, ricerca delle fonti. Questo commento è di grande interesse. Mi si consenta perciò di riassumerlo, senza la pretesa di esaurirne la ricchezza, prima di proporre alcune osservazioni che sono in buona parte suggerite da esso.

Il manoscritto è stato acquisito dalla National Library of Scotland (*Accession* 10805) in un'asta di Sotheby nel luglio 1993. Esso proviene da *The Book of Fame*, una collezione di autografi raccolta da Martha More, sorella della più nota Hannah, un'intellettuale evangelica che apparteneva al medesimo ambiente letterario di Bristol a cui aveva fatto capo, una generazione prima, lo stesso Hume; probabilmente era pervenuto a Hannah attraverso il mercante di tessuti John Peach al quale si pensa che Hume ricorresse per le correzioni stilistiche dei suoi manoscritti². Il frammento è un mezzo foglio, ripiegato in modo da formare due pagine di quattro facciate. Le dimensioni del marchio della carta, di fabbricazione inglese, sono identiche a quelle di due lettere del 1742 e del 1743, ma probabilmente Hume sta usando degli avanzi, perché non è la carta usuale delle sue lettere dello stesso periodo. La grafia non è quella delle lettere giovanili (1727-32), ma quella dello Hume maturo, anche se qualche tratto e qualche arcaismo or-

tografico può fare pensare a una ultima fase di transizione. La tesi esplicita è che il frammento possa risalire ai tardi anni trenta³.

Le numerose correzioni escludono che possa trattarsi della trascrizione o traduzione di un testo altrui. Caratterizza il contenuto la forma espositiva e non dialogica, la netta distinzione iniziale tra attributi intellettuali e morali della divinità, la distinzione altrettanto decisa tra ragione e virtù anche nella natura umana, e l'impossibilità quindi di inferire i secondi dai primi. La successiva argomentazione si fonda sulla prevalenza della felicità o dell'infelicità nella vita umana e sull'impossibilità di un calcolo attendibile. Altri elementi caratteristici sono il timore di un giudizio distorto da una propensione alla malinconia, il rilievo che il dolore desta un maggiore allarme e produce un'impressione più prolungata sull'animo umano rispetto al piacere, l'eventualità di ricorrere alla retorica per ottenere il consenso del lettore e il rifiuto di questo stratagemma in un'argomentazione filosofica⁴.

Nell'esame dei rapporti con il *Trattato*, Stewart sottolinea le connessioni con l'uso scettico degli argomenti fondati sulla probabilità del libro I, con la distinzione tra ragione e virtù nell'analisi dei motivi della condotta (libro II, pt. III, sez. 3), anche se ricorda come la distinzione tra virtù morali e intellettuali sia considerata una disputa verbale nel libro III e come Hume, nell'opera successiva, tenda a sottolineare una cesura tra virtù morali umane e divine⁵. Il riferimento al "*System of Theism*" compare due volte nei *Dialoghi*, la distinzione tra intelligenza e benevolenza è ripresa, ma in forma attenuata o un po' appannata, in tre luoghi dei *Dialoghi*⁶. Il contrasto tra gradi e frequenza del dolore e del piacere riemerge naturalmente nella parte X dei *Dialoghi*, ma il frammento presenta l'analisi più chiara, mentre nei *Dialoghi* aumenta il pathos consegnato all'enumerazione dei tormenti e dei malanni; la conclusione del frammento – se il bene prevale, ciò accade in misura troppo limitata per giustificare qualsiasi inferenza – coincide, tuttavia, con la conclusione dell'argomentazione della parte X⁷.

Titolo (*Sect. 7*) e sottotitolo (*Fourth Objection*) del frammento, scritti con inchiostri e in tempi diversi, propongono i problemi più interessanti, ma di più difficile soluzione. Per giustificare il

sottotitolo, Stewart congettura che l'argomentazione contro gli attributi intellettuali della divinità si svolgesse secondo queste tre ordini di obiezioni: 1) «L'ordine, la disposizione o l'accordarsi delle cause finali non sono di per sé affatto prova di un progetto, ma solo in quanto si esperisce che procedono da tale principio»⁸, tesi di Filone che riassume l'argomentazione della parte II e non è invalidata dagli argomenti di Cleante nella terza; 2) non abbiamo prova sperimentale della priorità della mente sulla materia, la prima potrebbe avere cause naturali, cioè la versione humiana dell'ipotesi di Stratone proposta da Bayle, che è il tema dominante della parte IV; 3) l'esperienza mostra che non esiste in natura un unico principio, bensì differenti principi che spiegano diversi tipi di ordine, come si afferma nella parte VII⁹.

La discussione del titolo generale è ancora più congetturale, ma anche la più suggestiva. La tesi avanzata è che la sezione potesse costituire una di quelle «noble Parts» che vennero espunte dal *Trattato*, per timore di offendere le persone religiose, allo stesso titolo della sezione o saggio sui miracoli (omissione certa) e del saggio sull'immortalità dell'anima (pubblicato postumo)¹⁰. Gli argomenti a favore della congettura sono i seguenti: 1) l'unico testo originariamente diviso in sezioni è il *Trattato*; 2) l'argomento non appare congruente con i libri II e III del *Trattato*; 3) nell'*Introduzione* sostiene che la scienza della natura umana ha effetti retroattivi anche sulle scienze più remote della matematica, della fisica e della religione naturale. Ora, mentre i riflessi sulle due prime scienze sono visibili nella parte II e III del libro I, non ci sono pressoché tracce che possano riferirsi alla religione naturale. C'è dunque la possibilità che la parte IV del libro I, *Of the sceptical and others systems in philosophy*, sia una combinazione tardiva che riunisce le quattro sezioni sullo scetticismo riguardo la ragione e i sensi e sulla filosofia antica e moderna con uno strano residuo di due sezioni altamente specifiche dal punto di vista tematico (sull'immaterialità dell'anima e sull'identità), mentre poteva ben figurarvi la discussione sul sistema del teismo¹¹.

L'interpretazione alternativa, che il frammento appartenga a un'opera progettata dopo la stesura del *Trattato*, quando Hume

sembra concentrato nell'adozione della forma saggistica e sembra aver definitivamente accantonato la forma espositiva, contrasta con un principio elementare di economia esplicativa. Stewart è pienamente consapevole del carattere provvisorio della sua spiegazione, che del resto non entra nel merito della completa giustificazione del titolo. In ogni caso – egli conclude – il frammento rafforza la tesi che Filone sia il portavoce di Hume nei *Dialoghi* e mostra che Hume ha distinto trattazione retorica e argomentazione filosofica ben prima del contrasto epistolare con Hutcheson.

Stewart, particolarmente esperto, oltre che del pensiero di Locke e di Hume, del contesto storico e religioso del loro pensiero, non può fare a meno di riproporsi il problema dello sviluppo del suo pensiero, il che accade di rado in ambito anglosassone, anche perché molti pensano che Norman K. Smith, seguito da Ernest C. Mossner sul piano della biografia intellettuale, abbia fatto tutto ciò che era sensato fare. In proposito vorrei sottolineare tre punti che possono sembrare elementari. Per quanto Hume abbia avuto difficoltà, o reticenza, a illustrare agli amici il piano della sua opera, è certo che il *Trattato* si dispone, sia pure solo tendenzialmente, nei suoi tre libri in questa forma: parte assiomatica in cui si enunciano i principi condivisi del sapere filosofico, parte costruttiva in cui si enunciano le proprie scoperte, parte scettica, in cui si mostrano le conseguenze filosofiche, ovvero si stabiliscono le procedure per dirimere le dispute filosofiche, di solito le più controverse del suo tempo, o per dichiararle indecidibili. Qualsiasi valore euristico abbia questo schema, credo che aver affrontato la ragione, l'orgoglio, l'amore negli animali e la modestia delle donne, a conclusione delle parti centrali dei tre libri, costituisca una sorta di verifica di quella associazione delle idee e delle passioni, per cui Hume si vanta a giusto titolo di essere inventore nell'*Abstract*, e che costituisce il fondamento della sua scienza della natura umana¹².

Un secondo punto è che l'uso positivo dell'associazionismo, contro la precedente tradizione filosofica, costituisce l'elemento trascurato, imbarazzante o rimosso (perché poco scientifico, meccanico, inattuale) dell'interpretazione di Hume. In questo caso le

stroncature sono una costante della letteratura critica britannica, dall'interpretazione di Priestley alla scuola di Bentham, fino a Kemp Smith e a Passmore¹³. Da questo punto di vista, *Trattato*, *Ricerche* e *Dialoghi* si presentano rispettivamente come “scienza della mente”, in cui non solo si propongono i meccanismi associativi, ma si mostra, per esempio, come l'immaginazione sia capace di costruire il mondo esterno, “geografia della mente”, in cui, senza rinunciare ai principi associativi e alla spiegazione del metodo sperimentale, si evidenziano soprattutto le conseguenze filosofiche, infine l'applicazione pratica dei principi associativi. In breve, la strategia dei *Dialoghi* è rivolta a indebolire l'*argument from design*, che ci colpisce come una sensazione, mediante la proposta di modelli associativi alternativi e l'uso dei contrasti retorici che hanno influenza sull'immaginazione e sulle passioni.

L'ultimo punto è il carattere intermittente e ciclico dell'impegno filosofico di Hume: la costruzione della scienza della mente procede per tentativi e delusioni che si ripetono nella vicenda umana; questo principio vale in forma generale, ma anche in casi particolari come quello della religione. Trascurando temi particolari e accogliendo la tesi di Stewart, il pensiero religioso di Hume viene elaborato in quattro periodi principali:

1. inverno 1730: stesura dell'*old manuscript book* menzionato nella lettera a Gilbert Elliot¹⁴.
2. 1735-1737: sezioni contrarie al sistema del teismo (di cui ci resta il frammento sulla male), sezione sui miracoli e sull'immortalità dell'anima¹⁵.
3. 1745-1747: eventuale revisione della sezione sui miracoli e saggio sulla provvidenza e sullo stato futuro, inclusi negli *Essays* (poi *Enquiry*) del 1748¹⁶.
4. 1750-1753(?) periodo in cui attende sicuramente alla composizione dei *Dialoghi*, probabilmente alla *Storia naturale della religione*, all'eventuale revisione del saggio sull'immortalità dell'anima e alla revisione (o composizione) del saggio sul suicidio¹⁷.

D'altra parte questi testi hanno caratteristiche formali e contestuali differenti. Procedendo per semplificazione decrescente, i saggi sull'immortalità dell'anima, sul suicidio, e sulla storia natu-

rale della religione, tutti destinati alla primitiva pubblicazione delle *Five* (poi *Four*) *Dissertations*, hanno caratteristiche di saggi autosufficienti, sembrano destinati a un pubblico non professionale, come i saggi del 1742, e presentano un elevato tasso di ironia. La *Storia naturale della religione*, come suggerisce lo stesso titolo, sembra consapevolmente iscriversi in un disegno appena un po' più impegnativo, che appartiene al genere baconiano di storia naturale¹⁸. È possibile che si tratti in realtà di una parodia della storia baconiana, visto che, se la storia naturale è una prima vendemiatio che prepara la scienza, il risultato sembra catastrofico, date le certezze iniziali dell'introduzione, la disfatta finale (il tutto è un inspiegabile enigma), i flussi e riflussi di ateismo e politeismo, come se fossero maree del sistema newtoniano.

I saggi o sezioni X e XI della *Ricerca sull'intelletto*, da un lato si iscrivono in un contesto di saggi interdipendenti tra loro, in cui le premesse sul ragionamento sperimentale sono essenziali, dall'altro ripropongono uno schema deistico, rivolto soprattutto alla critica della religione rivelata, nella demolizione successiva dei miracoli, delle profezie, della provvidenza e della credenza nella vita futura.

Diverso è il caso dei *Dialoghi*, non solo ovviamente per la forma dialogica e drammatica, ma per l'ampiezza del progetto che va ben oltre gli obbiettivi della critica deistica. Non si possono trascurare in questo caso le lettere tra Adam Smith e l'editore William Strahan: Smith avverte Strahan che, non appena avrà preso visione del manoscritto, comprenderà immediatamente le ragioni che lo spingono a dissociarsi dalla pubblicazione; l'editore risponde meravigliato, perché Hume aveva assicurato che il saggio non conteneva nulla di peggio di quanto aveva pubblicato in precedenza¹⁹. Una prova, se ce ne fosse bisogno, che la forza dei *Dialoghi* risiede nella forma retorica e nella strategia, per così dire, dissociativa.

Il manoscritto giovanile e il frammento sul male si collegano più direttamente alla materia dei *Dialoghi*. I termini in cui Hume parla del vecchio manoscritto sembrano indicare una dilacerazione interiore tra accettazione e rifiuto dell'argomento, che poi si

incaricherà di distribuire sui personaggi dei *Dialoghi*. Il frammento sul male mostra l'atteggiamento di chi vuol pervenire a una decisione imparziale mediante la pura correttezza dell'argomentazione filosofica. Benché l'imparzialità sia preoccupazione costante di tutti gli scritti di Hume, produzione storica compresa, il frammento sul male mostra forse uno dei momenti di maggiore fiducia nell'argomentazione filosofica e un'assenza completa di ironia. Persino nel *Trattato*, a parte l'animazione prodotta dall'io narrante – presente anche nel frammento – c'è almeno la tendenza a esprimere le proprie tesi mediante espressioni iperboliche. Nel frammento, l'unico elemento di animazione, a mio avviso, è introdotto dall'aggiunta interlineare, dopo l'appello alla maggioranza dei saggi, sul ricorso all'opinione popolare «from the Beginning of the World to this Day» contro la tesi dei «some», alcuni o pochi, ottimisti²⁰.

Stewart combatte con insistenza l'opinione diffusa che il frammento possa appartenere al manoscritto giovanile e osserva che residui di questa interpretazione sono contenuti nella presentazione del catalogo d'asta, dove si congetture che il frammento possa costituire «il primo tentativo noto di Hume di applicare... il “metodo sperimentale” a una questione filosofica» e che la distinzione, qui, tra ragione e virtù «è la famosa distinzione tra *is* e *ought*, che può ben essere stata sviluppata per la prima volta nel contesto di questo argomento particolare»²¹. Stewart obietta che, semmai, è proprio perché Hume ha già sviluppato queste parti della sua filosofia, che è capace di «affrontare il tema del male con tanta speditezza»²². Inoltre il punto in questione nel frammento non è la questione logica che il giudizio morale non deriva dalla ragione, «ma la questione sostanziale che l'attività morale non deriva da essa», argomento, come si è già detto, del libro delle passioni. Stewart osserva anche che il riferimento alle *melancholy Views* non rinvia necessariamente al contesto della malattia dello studioso, perché «il limite impreciso tra filosofia e malinconia» è onnipresente nell'opera filosofica di Hume²³.

La questione merita attenzione, perché l'anonimo commento del catalogo di Sotheby è un caso vistoso di deformazione di pro-

spettiva storica: inconsciamente si stabilisce una gerarchia di valori tra *is-ought passage* e distinzione tra virtù e ragione. Essendo il primo più importante, pietra miliare nella filosofia analitica e nella metaetica del Novecento, deve essere dottrina derivata da una più elementare dottrina, sviluppata semmai in un contesto obsoleto, come quello religioso (progresso filosofico). Stewart ha perfettamente ragione nella sua contro-argomentazione e tuttavia non si sottrae del tutto alla deformazione prospettica “analitica”, come mostra anche l’apprezzamento finale del fatto che Hume abbia sviluppato, ben prima del rimprovero di Hutcheson, la distinzione tra argomentazione filosofica e retorica, oltre al tenore generale del suo commento, che sembra quasi rimproverare a Hume di aver abbandonato nei *Dialoghi* la speditezza argomentativa e la chiarezza discriminante del frammento.

In alcune note Stewart osserva giustamente che la divisione (non l’indipendenza nella deduzione) di attributi intellettuali e morali risale a Samuel Clarke, che viene ripresa in altri testi sulla giustificazione del male, come quello del clarkiano Samuel Collier, a sua volta citato da Edmund Law nel commento alla versione inglese del *De origine mali* del vescovo William King, che il suggerimento di soppesare mali e beni nel mondo era proposto da Bayle nell’articolo sui Pauliciani del *Dizionario*, risolto a favore dei Manichei nella voce omonima, ed espresso in termini di gradi di intensità contro frequenza nella voce *Xenophanes*, anche se con differente terminologia²⁴. Proprio la terminologia, che non trova riscontro nel testo di Bayle, cioè la decisione di trattare il problema del male fisico, o della prevalenza del piacere o del dolore, in termini di *degrees* di intensità, *frequency* e durata ci porta direttamente ai testi di Hutcheson e semmai a quelli dei suoi avversari.

Ma prima di vedere se Hutcheson abbia a che fare con il problema del male, occorre ricordare che l’inaugurazione della cosiddetta “grande divisione” non è invenzione personale di Hume. L’intenzione di Hume di ripresentarsi al mondo come discepolo di Hutcheson – strategia retorica intermedia, dopo il fallimento dei primi due libri del *Trattato*, prima di adottare la forma saggistica alla Fontenelle – comportava tra l’altro il riferimento, un po’

sibillino, alla *is-ought question*. Per non essere (nuovamente) accusato di eccessivo soggettivismo esegetico riproporrò la questione con parole altrui:

Si è detto sopra che lo “*is-ought*” passage di Hume è immeritatamente famoso. Ora si può spiegarne la ragione: in quel passo Hume si limita quasi a ripetere Hutcheson. Nell’*Inquiry concerning Beauty and Virtue*, e di nuovo nelle *Illustrations upon the Moral Sense*, Hutcheson accusa i razionalisti di non essere in grado di spiegare certi termini importanti del vocabolario morale, specialmente “ought”, “must” and “should”. Hume fa lo stesso, recitando l’argomento di Hutcheson contro i razionalisti prima di concentrarsi sui suoi principali interessi, la giustizia, il governo, ecc. La sua spiegazione aggiunge soltanto un memorabile capoverso finale, che gli ha procurato la fama quando è stato notato da filosofi che lo leggevano per i loro scopi personali e che in accordo con questi ultimi lo fraintendevano. Questa fama tardiva, ma anche questa triste sorte è stata risparmiata a Hutcheson²⁵.

Anche la distinzione tra virtù e ragione era un caposaldo della dottrina di Hutcheson, che aveva cercato di ridurre le virtù cardinali e le abilità naturali alla benevolenza, appunto perché intelligenza, sagacia, ecc. possono essere usate per scopi immorali. Sul problema se le doti intellettuali siano o meno virtù, Hutcheson e Hume non smetteranno mai di discutere tra loro, e nelle pagine rispettive, ma la questione non è affatto accademica o verbale, come sembra sostenere Hume, perché ne va del principio dell’utile come fondamento della virtù²⁶.

Ma c’è di più. Il problema dell’ordine nel mondo, del predominio del bene e della provvidenza è un problema essenziale nella concezione neostoica che è propria di Shaftesbury e del circolo shaftesburiano di Molesworth a Dublino a cui appartiene Hutcheson. Una caratteristica del circolo, riproposta di frequente da Hutcheson, è che i trattati filosofici puramente speculativi – del tipo del *Saggio sull’intelletto umano* di Locke, per intenderci – sono inutili, che lo scopo della filosofia deve essere il miglioramento

della condotta, che questo non si attua senza la concezione di un Dio benevolo e provvidente e senza una concezione altrettanto ottimistica dell'umanità²⁷. All'ultimo punto Hume dedicherà un saggio specifico, *Of the Dignity [or Meanness] of Human Nature*, in cui, distinguendo i moralisti che avviliscono o esaltano la dignità della natura umana, riconosce l'opinione dei secondi come più favorevole alla pratica della virtù. Sul problema della divinità Hutcheson propone nella *Ricerca sulla bellezza* una prova dell'ordine del tutto singolare – se non erro – rispetto alla letteratura coeva: egli combatte l'ipotesi epicurea con argomenti fondati sulla sola probabilità dei casi, prescindendo dalla saggezza e dalla benevolenza divina²⁸. Ignoro se questa prova sia mai stata confrontata con la sezione ottava dei *Dialoghi* di Hume, ma intanto osservo che, mentre nel *Saggio sulle passioni* Hutcheson qualifica i suoi avversari (anche cristiani) come sostenitori di Epicuro, Hume, da un lato, apre la *Ricerca sull'intelletto* con la contrapposizione tra due modi di fare filosofia che descrivono esattamente la filosofia di Hutcheson e la propria, dall'altro, nell'affrontare la provvidenza e lo stato futuro, fa assumere al suo immaginario interlocutore la difesa di Epicuro²⁹. Lo stesso Stewart, in uno scritto sui miracoli del medesimo volume, osserva che Hume compilò in parte la *Ricerca* come reazione alla sconfitta del suo tentativo di ottenere la cattedra di filosofia morale a Edimburgo e che «incorporò nelle sezioni V e XI una critica di quella filosofia neostoica che si era affermata tra il clero liberale che aveva contribuito a frustrare le sue speranze, rispondendo ad esso con una vivace difesa dello scetticismo, che è nemico soltanto di interessi costituiti»³⁰.

Ora, proprio nel *Saggio sulle passioni*, data la sua concezione specifica delle passioni, in apparenza malebranchiana, ma sostanzialmente ciceroniana, Hutcheson si trova nella difficoltà di fornire una giustificazione delle passioni medesime ed è costretto a ricorrere a Simplicio e alla “scala naturae”, a citare con approvazione l'opera di William King (che conosce di persona, ricambiato poi da Edmund Law che cita con favore il suo saggio sulle passioni) e a cimentarsi proprio sul problema della prevalenza del piacere o del dolore nella vita umana³¹. A differenza di Bayle, non

isola il problema della pura prevalenza del male fisico o morale e, a differenza di Hume, non isola il ragionamento sperimentale dal ragionamento fondato sulle cause finali, tuttavia insiste anche sulla prevalenza del piacere nella vita³². Il suo argomento di base è la massima di Epicuro relativa alla paura della morte: se il male è intenso abbrevia la vita, altrimenti i mali sono intermittenti e tollerabili. Questa curiosa adesione epicurea si spiega facilmente con la preventiva e ripetuta accettazione della massima da parte di Seneca³³. Una volta tanto Hume si schiera davvero dalla parte di Cicerone che schernisce e contesta la massima epicurea nelle *Dispute tuscolane*³⁴. Tra gli argomenti secondari (che si connettono facilmente all'allarme di Hume) è la tesi che i piaceri sono solitamente trascurati, mentre diamo un gran rilievo ai mali della vita: brevemente, un mese di malattia di una persona sana costituisce il racconto di tutta una vita³⁵. Argomenti simili nell'ambito morale ricorrono in Shaftesbury e li riprende lo stesso Hutcheson per squalificare il relativismo morale prodotto dai racconti dei viaggiatori verso i quali si mostrava tanto credulo il buon Locke (e Mandeville appresso a lui)³⁶. Insomma il male fa notizia, il bene no, e questo vale anche sul piano fisico. Non si può giudicare la bontà degli uomini dalle aule di un tribunale e neppure la sofferenza umana dai reparti di un ospedale. Quando Hume sarà in vena di retorica e ironia, sosterrà nei *Dialoghi*, che se uno straniero arrivasse in questo mondo lo condurrebbe subito, tra l'altro, in un ospedale pieno di malattie e in una prigione affollata di malfattori e debitori³⁷. L'argomento di Hume nel frammento è in parte fondato sull'impossibilità di confrontare l'intensità del dolore con l'intensità dei piaceri, sul carattere eterogeneo delle grandezze in gioco, ma soprattutto sul fatto che la questione è indecidibile a meno di non ricorrere a qualcosa di analogo, per oggettività statistica, ai *bills of mortality*. Stewart ipotizza che Hume si stia riferendo ai registri della mortalità di Edimburgo e all'uso invalso di collegarli con i registri di battesimo, ma forse il collegamento va stabilito con l'argomento di Arbuthnot a favore della provvidenza, basato sulla lieve eccedenza costante di nascite maschili, ricavabili dai *bills of mortality*, a compensazione dei maggiori rischi

di morte violenta (guerre, naufragi, ecc.)³⁸. Se questo è il caso, il sottinteso del discorso di Hume è che il che il problema della dominanza del piacere o del dolore non può avere neppure la parvenza di decidibilità di un argomento come quello di Arbuthnot.

Una certa cautela si dovrà forse usare anche a proposito della malinconia: se è vero che è ricorrente nei testi di Hume, nel frammento ci sono dettagli sui piccoli piaceri della vita quotidiana che, non solo non troveranno posto nei *Dialoghi*, ma sembrano avere un diretto riferimento ai piaceri assaporati da chi esce da una lunga malattia³⁹.

Anche circa la distinzione tra argomentazione filosofica e retorica, connessa alla chiarezza espositiva e alla speditezza argomentativa presente nel frammento, c'è il rischio di farne un giudizio di valore⁴⁰. È opportuno ricordare che Hume rimane in qualche modo sbalordito, o risentito, per il rimprovero di Hutcheson di aver trattato con freddezza la virtù, replica cortesemente distinguendo tra anatomista e pittore (come avrebbe fatto esattamente Mandeville), ma quando modifica la conclusione del terzo libro, si corregge con una certa brutalità: «Se fosse plausibile, in una trattazione come questa, comprarsi l'assenso del lettore o usare altro che non solidi argomenti...»⁴¹. Già a leggere le pagine di apertura della prima *Ricerca*, per tacere dei saggi, troviamo in Hume una ben diversa flessibilità sulla funzione della retorica nell'argomentazione filosofica. In altre parole, la distinzione tra argomentazione filosofica e retorica non è forse un'acuta anticipazione: semmai non è stato acuto, e neppure coerente con la sua filosofia profonda, aver sopravvalutato la forza persuasiva dell'argomento filosofico.

Il discorso si sposta, dunque, sulla quantità di animazione e di ironia presente nelle stesse pagine del *Trattato*, e in particolare sulle sue «*noble Parts*». Da questo punto di vista converrà aprire una digressione sulla sezione dei miracoli della *Ricerca sull'intelletto*, perché abbiamo la certezza che l'argomento fu suggerito a Hume dal racconto di un gesuita al collegio di La Flèche, circa un miracolo avvenuto poco tempo prima nello stesso collegio. Naturalmente non abbiamo certezze sul fatto che il testo a noi pervenuto sia identico a quello primitivo⁴². Eppure lo stesso tenore del-

l'argomento richiede che il brano ironico finale – «Sicché, tutto sommato, possiamo concludere che la religione cristiana non soltanto fu accompagnata da miracoli alle origini, ma nemmeno oggi può esser creduta da qualunque persona ragionevole senza un miracolo»⁴³ – l'argomento iniziale di John Tillotson contro la presenza reale di Cristo nell'eucarestia, e le pagine finali di Hume della prima parte, che propongono la sostanza filosofica dell'argomento, appartengano al contesto primitivo. Nel racconto di Hume a George Campbell, il gesuita, dopo un primo imbarazzo, è rassicurato dal fatto che l'argomento, se valido, confuta troppo, perché «vale ugualmente contro i miracoli dei cattolici e del Vangelo»⁴⁴. Cioè: Hume propone un argomento filosofico (imparziale) e questo “gesuita” si tranquillizza, perché non può essere usato dai protestanti contro i cattolici. Non l'ironia superficiale, ma quella profonda del passo conclusivo si rivela soltanto in un contesto protestante ed è suggerita dallo stesso gesuita: non già che il suo argomento confuta troppo, perché distrugge alla base i miracoli del Vangelo, ma che, ammessa la tesi protestante che la religione si basa solo sui miracoli di Cristo, distrugge la tesi protestante (che non ci sono più miracoli), perché la loro credenza nei miracoli è un miracolo attuale indefinitamente ripetuto (proprio come l'eucarestia), in quanto viola la legge di natura della testimonianza attendibile a cui è tenuta ogni persona ragionevole.

D'altra parte l'argomento iniziale di Tillotson contro la presenza reale è contrario all'ironia del passo finale, in quanto contrappone l'evidenza sensoriale degli stessi apostoli alla testimonianza della scrittura, anzi alla loro stessa testimonianza. Il carattere «conciso elegante e stringente» dell'argomento di Tillotson, che Hume vorrebbe emulare, sta nel sottintendere: “anche se fosse giusta l'esegesi cattolica del racconto dell'ultima cena, tuttavia...”. L'argomento di Hume ha un andamento analogo, in quanto concede l'assoluta validità della testimonianza attendibile della persona ragionevole. In un caso simile, ci troviamo in presenza di una legge di natura (legge della testimonianza attendibile) che ne smentisce un'altra (legge della mortalità umana). L'unica procedura di decisione accettabile è ammettere la violazione della legge

meno probabile. Come si vede, è il trionfo dell'immaginazione – la quale si fonda sull'osservazione ripetuta, ecc. – tanto sui sensi che sulla ragione, una tesi perfettamente in linea con la sezione II della parte IV del *Trattato*. L'argomento di Tillotson, al contrario, è in linea con le tesi di Locke. Nell'ambito della conoscenza probabile, il primato dei sensi è un dogma di Locke, al punto che io ho certezza assoluta di ciò che vedo attualmente, anche se ho solo conoscenza probabile che fuori dalla mia stanza esista un uomo visto un minuto fa o, anche, che esistano milioni di uomini⁴⁵. La tesi di Hume è che il senso non meno che la ragione può ingannarci. Il primato sta nella ripetizione e cioè nell'immaginazione. Anche se vedo di persona un miracolo, la probabilità che i sensi mi ingannino ora è sempre superiore alla probabilità che mi abbiano ingannato fino a oggi. Per dirlo con una battuta, la teoria della conoscenza di Locke è protestante, quella di Hume è cattolica, e tutti gli argomenti storici e particolari della parte II della sezione sui miracoli stanno a indicare che, se non possiamo credere ai miracoli attuali, a fortiori non possiamo credere ai miracoli del Vangelo (in un tempo e luogo remoto, in una società primitiva, presso un popolo ignorante). È Hume stesso a suggerire al reverendo Campbell, del resto, che il suo argomento è il prodotto di un collegio "gesuita"⁴⁶.

Se il passo finale della sezione sui miracoli esprime uno dei momenti più intensi o di maggiore condensazione dell'ironia di Hume, è difficile pensare che a La Flèche abbia composto altre parti sulla religione naturale che fossero assolutamente prive di elementi ironici, a meno che qualche forma di autocensura o l'eccessiva fiducia sulla imparzialità dell'argomentazione filosofica lo abbiano indotto, o ridotto, a questo stile di scrittura. Dico questo, perché il tenore generale del frammento sul male ha un *je-ne-sçai-quoi* – per dirla con Hume – di arido e forzato, che lascia aperto il dubbio che il frammento possa costituire la trascrizione di un testo dello stesso Hume, non del manoscritto giovanile, ma del triennio precedente alla partenza per Bristol⁴⁷. Ma questa è probabilmente un'impressione del tutto soggettiva, che apre un campo di illazioni incontrollabili.

In ogni caso, l'idea che possa trattarsi di una sezione da inserire nella parte IV del *Trattato* ha una sua elevata probabilità e il vantaggio di sollevare altri problemi di composizione e datazione. Come si giustifica per esempio il numero 7 nel titolo della sezione? Se le parti originali della Parte IV del I libro sono le sezioni I-IV, bisogna supporre che le tre obiezioni precedenti fossero distribuite lungo l'arco di due sezioni. La possibilità alternativa, che la V sezione fosse dedicata all'argomento contro i miracoli, sembra meno probabile. Questo argomento trova una sua collocazione assai più naturale dopo la sezione sulla probabilità dei casi della parte III, come del resto l'argomento contro l'immortalità dell'anima avrebbe trovato la sua collocazione naturale nella parte III del libro sulle passioni, visto che la tesi principale (siamo totalmente presi dalle sollecitudini del presente e non pensiamo mai alla vita futura) è un naturale prolungamento delle sezioni VII e VIII (*Sulla contiguità e distanza nello spazio e nel tempo*) di questa parte, a loro volta generate, a mio parere, da un suggerimento di Hutcheson⁴⁸.

Qui si entra in un campo di pure congetture, ma intanto è interessante notare, che dovunque ci si muova nel *Trattato*, ci si avvia verso argomenti che favoriscono lo scetticismo religioso. In secondo luogo la tesi generale di Stewart, congiunta alla sua congettura sulla tripartizione originaria degli argomenti sugli attributi intellettuali della divinità, permetterebbe di pensare che l'attuale sezione V sull'immaterialità dell'anima sia la rielaborazione di un testo più prossimo ai *Dialoghi*. Nei *Dialoghi* si sostiene che l'intelligenza è un principio d'ordine particolare, perché innanzitutto andrebbe spiegato come si ordinino le idee nella mente. La sezione V del *Trattato* riprende temi relativi al dibattito Collins-Clarke, alla voce *Spinoza*, e a un brano della *Réponse aux questions d'un provincial* di Bayle⁴⁹. Senza assolutamente entrare in questa sede in dettagli, l'ipotesi di Stewart giustificerebbe lo sconfinamento di Hume tra la discussione sulla mente umana e la discussione sulla mente divina. D'altro canto c'è più di un indizio – a parte le tesi notorie di Kemp Smith – che la sezione sull'identità personale costituisca una aggiunta tardiva alla parte IV del *Trattato*: l'osser-

LUIGI TURCO

vazione ironica sugli inglesi che non si peritano di studiare gli argomenti più astrusi, la conclusione salomonica che dà un po' ragione a Locke e un po' ragione a Butler, e la famosa ritrattazione dell'appendice – se di ritrattazione si tratta – in cui Hume sembra non già disconoscere la negazione dell'identità personale (tesi che propone tanto nella sezione sui senti esterni, quanto nel saggio sulle passioni), ma la sua spiegazione frettolosa della nostra credenza, a cui sarebbe stato trascinato dal successo della spiegazione della nostra credenza circa l'esistenza del mondo esterno⁵⁰.

Se, molti anni fa, nel 1963, non fosse spuntata dagli archivi polacchi la famosa lettera in cui Hume invitava l'amico Michael Ramsay a leggersi alcuni celebri filosofi, probabilmente oggi staremmo ancora a discutere se Hume abbia mai letto Berkeley⁵¹. Tuttavia ci è voluto un ventennio, perché qualche esplorazione intelligente di quelle fonti humiane riprendesse con l'alacrità di un tempo. Si spera che questo frammento sul male possa costituire una più rapida occasione, perché gli studiosi di Hume, meglio se forniti di quella fertile intraprendenza costruttiva a cui dispone la tradizione analitica, dedichino qualche tempo a riproporsi quei problemi di ricostruzione storica, a cui un tempo si dedicavano gli storici del pensiero filosofico. È possibile che ci si inoltri in un mondo di improbabili congetture, ma non è detto che una simile fatica non serva almeno a dissolvere qualche pregiudizio di fondo con cui ci si accosta a Hume.

NOTE

- 1 M.A. STEWART, *An Early Fragment on Evil*, in *Hume and Hume's Connexions*, a cura di M.A. Stewart e J.P. Wright, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1994, pp. 160-170. Sul volume cfr. L. TURCO, *Pura storia o mera erudizione? La storia della filosofia nei paesi di lingua inglese*, "Rivista di Filosofia", LXXXVII, 1996, 473-495: 489-495. Nella traduzione ho rispettato la divisione in cpv. del ms. originale, i rari corsivi (sottolineati nel ms.) indicando, tra parentesi acute, le cancellature e, tra doppie parentesi acute, le sostituzioni e aggiunte di Hume, tutte interlineari, salvo l'unica lunga aggiunta a margine. In rari casi, come si può riscontrare, occorrono cancellature e sostituzioni all'interno delle correzioni. Un'al-

tra traduzione italiana del frammento appare nella bella edizione: DAVID HUME, *Dialoghi sulla religione naturale, con in appendice Frammento sul male*, Recco (GE), Il Melangolo, 1996, a cura di E. Mazza e con introd. di F. Baroncelli. In qualche caso mi sono avvalso di qualche buona soluzione della tr. di Mazza. Nelle note che seguono userò sigle, edizioni e numerazione di pagina standard per i testi, pubblicati a Oxford, Clarendon Press, di HUME e cioè: T = *A Treatise of Human Nature*, a cura di L.A. Selby-Bigge, 1978²; E1 = *An Enquiry concerning Human Understanding* ed E2 = *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, a cura di L.A. Selby-Bigge, 1975³; L = *Letters of David Hume*, a cura di J.Y.T. Greig, vol. I, 1732; NL = *New letters of David Hume*, a cura di R. Klibansky e E.C. Mossner, 1954. Per i saggi di Hume userò la sigla W = *Philosophical Works of David Hume*, a cura di T.H. Green e T.H. Grose, London, 1874-75, voll. III e IV. Eventuali numeri di pagina in parentesi si riferiscono a D. HUME, *Opere*, a cura di E. Lecaldano, Bari, Laterza, 1971. Infine userò D = *Dialogues concerning Natural Religion*, a cura di N. Kemp Smith, Indianapolis, Bobbs Merrill, 1947 (1935⁴); in questo caso eventuali numeri in parentesi si riferiscono alla tr. cit. di E. Mazza.

- 2 Cfr. STEWART, *Early fragment*, cit., p. 160.
- 3 *Ivi*, pp. 163-164.
- 4 *Ivi*, pp. 160-161.
- 5 *Ivi*, pp. 161-162.
- 6 *Ibid.* Per il teismo, cfr. D, pp. 152 e 165 (pp. 67 e 82). Per la distinzione tra intelligenza e benevolenza, cfr. D, pp. 199, 201-202, 219 (pp. 128, 132, 154-155).
- 7 Cfr. STEWART, *Early fragment*, cit., pp. 162-163.
- 8 D, p. 146 (p. 58).
- 9 Cfr. STEWART, *Early fragment*, cit., p. 163. Stewart osserva che altre tripartizioni potrebbero essere possibili, come quella dello stesso Kemp Smith, che coincide con la sua solo sull'ultimo punto.
- 10 Cfr. *ivi*, p. 164 e p. 169, nota 21. La citazione è tratta dalla lettera a Henry Home del 2/12/1737 (NL, pp. 2-3). Confesso di ignorare i motivi della precoce datazione del saggio *On the Immortality of the Soul*, a parte gli indizi interni del testo. Cfr. *infra*, nota 42.
- 11 Cfr. STEWART, *Early fragment*, cit., pp. 164-165. Stewart osserva che solo la *Storia Naturale della religione* è divisa originariamente in sezioni, ma non hanno titolo, né il tema del male vi troverebbe una facile collocazione.
- 12 Sull'argomento rinvio a L. TURCO, *Lo scetticismo morale di David Hume*, Bologna, Clueb, 1984 (in realtà rist. 1994), pp. 74-80.
- 13 Cfr. *ivi*, pp. 117-120.
- 14 «And tis not long ago that I burn'd an old Manuscript Book, wrote before I was twenty; which contain'd, Page after Page, the gradual Progress of my Thoughts on that head. It begun with an anxious Search after Arguments, to confirm the common Opinion: Doubts stole in, dissipated, return'd, were again dissipated, return'd again; and it was a perpetual Struggle of a restless Imagination against Inclination, perhaps against Reason». Lettera a G. Elliot of Minto del 10/3/1751 (L, p. 154). Quale ampiezza aveva questo manoscritto? La tendenza assolutamente prevalente è quella di ridurre possibilmente a zero quanto Hume ha scritto prima del soggiorno francese. Noto solo che, nella lettera indirizzata a Hume il

- 16/4/1773 (una sorta di testamento) Adam Smith describe il manoscritto della *Storia dell'astronomia* fino a Cartesio (una sessantina di pagine in normale edizione in ottavo settecentesca) come «a thin folio paper book», dei diciotto lasciati nei suoi scrittoi. (*The Correspondence of Adam Smith*, a cura di E.C. Mossner e I.S. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1977, p. 168). Cfr. *infra*, nota 47. Non tengo conto, qui, di temi centrali come l'entusiasmo e la superstizione, sulla cui importanza cfr. P. ZANARDI, *Hume e Trenchard*, "I castelli di Yale", I, 1996, pp. 75-88.
- 15 Poiché Hume già prima del dicembre 1737 (cfr. *supra*, nota 10) ha deciso di castrare il suo lavoro delle parti concernenti la religione, sembra del tutto improbabile che vi abbia atteso nel 1738. C'è solo una remotissima possibilità che abbia pensato di scandalizzare il pubblico dei dotti, dopo il fiasco dei primi due libri del *Trattato*, (gennaio 1739), ma le strategie effettivamente adottate nel III libro, di cui discorro più avanti, e il cambiamento di pubblico dei saggi rende questa eventualità davvero improbabile.
- 16 Nella lettera a Henry Home del 13-15/6/1745, Hume dice: «I have Leisure enough for reading; but scarce for writing at present. However I intend to continue these philosophical & moral Essays [cioè la futura prima *Enquiry*], which I mention'd to you» (NL, p. 18). Sul punto ritorno nel testo.
- 17 Cfr. la lettera all'editore A. Millar del 12/6/55, in cui Hume afferma di aver conservato «some Years by me» «four short Dissertations... in order to polish them as much as possible» (L, p. 223) tra cui la *Storia naturale della religione*. Per un periodo più prolungato, cfr. G. CARABELLI, *Hume e la retorica dell'ideologia, Uno studio dei "Dialoghi sulla religione naturale"*, Firenze, La Nuova Italia, 1972, pp. 33-34. Sulla complicata storia delle *Four Dissertations*, mi limito a rinviare a E.C. MOSSNER, *The Life of David Hume*, Oxford, Clarendon Press, 1980², pp. 319-335.
- 18 Nella ediz. del 1753, Hume aggiunge al saggio sui miracoli una citazione dal *No-vum organum* di Bacone relativa a «una storia particolare di tutti i mostri e della nascita o produzioni prodigiose e, in una parola, di ogni cosa nuova, rara e straordinaria che avvenga in natura» - E1, p. 129. (II, pp. 139-140). Sull'ironia della *Storia naturale della religione*, cfr. il brano iniziale della sez. II, in cui Hume recita secondo i canoni l'*argument from design*, ma lo smentisce subito dopo ricordando la mirabile unità di fattura della scultura del Lacoonte, di cui Plinio ci dice però che è opera di tre artisti. Devo a F. Baroncelli questo rilievo.
- 19 Cfr. la lettera a W. Strahan del 5/9/1776 e la risposta del 16/9 in *The Correspondence of A. Smith*, cit., p. 211-212.
- 20 È interessante notare che la medesima espressione ricorre nel già citato *Of the Dignity... of Human Nature* (W, III, p. 150), nel saggio, ritirato, *Of Avarice* (W, IV, p. 393); senza «to this day», nella sez. sulla libertà e necessità (E1, p. 83) e nel saggio, ritirato, *Of the Study of History* (W, IV, p. 393). A p. 389 di quest'ultimo occorre l'espressione «from the beginning of time», che ricorre anche nel saggio sul suicidio (W, IV, p. 407). Per un altro famoso appello all'autorità popolare cfr. T 3. 3. 8, pp. 342-343.
- 21 STEWART, *Early fragment*, cit. pp. 168-169, nota 9.
- 22 *Ibid.*
- 23 *Ivi*, p. 164.
- 24 *Ivi*, p. 169, note 14 e 15.

- 25 S. BUCKLE, *Natural Law and the Theory of Property, Grotius to Hume*, Oxford, Clarendon Press, 1991, p. 283. Buckle avrebbe dovuto ricordare anche lo scambio epistolare del 1725 tra Gilbert Burnet Jr. e Hutcheson, riassunto per altro da Hutcheson nella prima delle sue *Illustrations*. Cfr. F. HUTCHESON, *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections. With Illustrations on the Moral Sense*, London, 1728 (rist. in facs. in *Collected Works of F. Hutcheson*, a cura di B. Fabian, Hildesheim, Olms, 1971, vol. II) e F. HUTCHESON, *Saggio sulla natura e condotta delle passioni*, a cura di L. Turco, Bologna, Clueb, 1997, che contiene anche la traduzione delle lettere. D'ora in poi mi riferisco al saggio con la sigla EP, seguita dal numero di pagina dell'ed. inglese (a margine nella tr. it.).
- 26 Cfr. F. HUTCHESON, *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*, London, 1725 (*Works*, cit. vol. I) *Inquiry* II, sez. II, art. I, pp. 125-127 e sez. III, art. X, pp. 167-168; HUME, T, 3.3.4, ed E1, VI, pp. 233-244 (II, 246-257). Sui luoghi (e sulle correzioni) di Hutcheson e Hume sul tema, mi riservo di tornare in un secondo volume di note alla tr. cit. del *Saggio* di Hutcheson, di prossima pubblicazione. Qui mi limito a ricordare che nel saggio, ritirato dopo il 1742, *Of the Middle Station of Life* – W, IV, p. 377 (II, pp. 944-945) – Hume annuncia un nuovo argomento a favore della provvidenza: il fatto che la «condizione intermedia» (medici, avvocati) è la più favorevole al miglioramento della facoltà intellettuali, di cui hanno meno bisogno le «più elevate sfere», a cominciare dai monarchi di Francia e di Inghilterra.
- 27 Cfr., per esempio, EP, 175-185; per le critiche a Locke p. 198, ma anche la pagina iniziale della *Prefazione alla Inquiry*.
- 28 Cfr. HUTCHESON, *Inquiry*, cit. *Inquiry* I, sez. V. A conclusione della sua dimostrazione, Hutcheson afferma: «questo può sufficientemente mostrarci l'assurdità dell'ipotesi cartesiana o epicurea» (tr. it. a cura di E. Migliorini, con il titolo *L'origine della bellezza*, Palermo, Aestetica edizioni, 1989, p. 59).
- 29 Se è certamente vero – come osserva STEWART (*Early fragment*, cit., p. 169, nota 18) – che il modello di Hume è il dibattito tra stratonici e stoici presentato da Bayle nel § CVI della *Continuation de Pensée diverses*, è anche vero che in E1, sez. XI, l'amico parla in nome di Epicuro, e non di Stratone, ed è possibile che Hume abbia accolto questa sfida di Hutcheson: «Never could the boldest Epicurean bring the lightest Appearance of Argument against the Possibility of such a State [cioè lo stato futuro], nor was there ever any thing tolerable advanced against its Probability» (EP, p. 188).
- 30 M.A. STEWART, *Hume's historical view of miracles*, in *Hume and Hume's Connections*, cit. pp. 171-200: 172. Sull'argomento, cfr. JAMES MOORE, *Hume and Hutcheson*, *ivi*, pp. 23-57.
- 31 EP, pp. 43-54.
- 32 Lo scontro sulle cause finali e sul significato di «natural» è diretto tra Hutcheson e Hume, come mostra la lettera di Hume a Hutcheson del 17/9/1739 (L, p. 33). Sul carattere naturale o artificiale della virtù, Hume aveva concluso T, 3.1.2, pp. 473-476 (I, pp. 500-503), come Hutcheson aveva concluso il saggio sulle passioni (EP, pp. 197-203), riprendendo un tema caro a Shaftesbury, su cui aveva particolarmente insistito Butler, soprattutto nel II dei suoi *Fifteen Sermons preached at the Rolls Chapel*.

- 33 «As to the external Senses, the old *Epicurean* Consolation is generally just: "Where the Pain is violent it shortens our *Duration*; when it does not shorten our *Duration*, it is generally either *tolerable*; or admits of frequent *Intermissions*"» (EP, p. 161. Cfr. EP, pp. 167 e 185). È la IV delle *Ratae Sententiae* di Epicuro. Cfr. SENECA, *Lettere a Lucilio*, 24.14, 30.14, 78.7-10, 94.7 e *Dialoghi*, (*De providentia*), 6.6. Hutcheson tratta marginalmente il tema del piacere e del dolore dipendenti dai sensi esterni, ma dedica l'intera sezione V al *Comparison of the Pleasures and Pains of the several Senses, as to the Intenseness and Duration*. Inoltre non ha dubbi sulla «*Prevalence of Good in the World*» (EP, p. 186 e cfr. pp. 182, 185). Sulla giustificazione del dolore mediante le cause finali, cfr. EP, pp. 179-180, dove alla fine fantastica anche sui meccanismi che avrebbe potuto escogitare «a *malicious powerfull Being*», in realtà un Dio sadico.
- 34 Cfr. *Dispute tuscolane*, II, 44-45. Cicerone parla dell'amico continuamente afflitto dalla podagra e dello stesso Epicuro, che mostrò tuttavia una certa forza «in torminibus et in stranguria», nelle coliche renali e nelle ritenzioni vescicali.
- 35 Cfr. EP, p. 185. Molti indizi mostrano che Hutcheson ha presente soprattutto l'intera lettera 78 a Lucilio, sul disprezzo della morte, nella sez. VI, art. III, IV, sulla provvidenza e sulle benevolenza divina (EP, pp. 175-191), una lettera che doveva essere ben nota a Hume; cfr. la lettera al medico scozzese, L, pp. 13-14.
- 36 Cfr. LOCKE, *Essay*, I, III, 9, MANDEVILLE, *The Fable of the Bees*, a cura di F.B. Kaye, Oxford, Clarendon Press, 1924, vol. I, pp. 330-331, Hutcheson, *Inquiry* II, cit., sez. IV, art. III, pp. 184-185, ma soprattutto il successivo capoverso, aggiunto alla II edizione, in cui Shaftesbury è esplicitamente citato. Cfr. *Works*, cit., pp. [295-296].
- 37 Cfr. EP, p. 184 e Hume, D, p. 196 (p. 124). A proposito di contrasti fra i due, vorrei far notare che Hutcheson osserva che proprio l'opinione sulla provvidenza e lo stato futuro, sebbene non giustifichi le frodi, tuttavia «*might overballance many Evils flowing from corrupt Religions*» (EP, p. 188) – tema della disputa tra Cleante e Filone in D, sez. XII – e che, mentre nella breve introduzione alla *Storia naturale della religione*, Hume insiste nel dire che «*The first religious principles must be secondary*», dopo aver affermato che «*this preconception springs not from an original instinct or primary impression of nature, such as gives rise to self-love, affection between the sexes, love of progeny, gratitude, resentment*», Hutcheson aveva sostenuto che «*Under this head of our Internal Sense, we must observe one natural effect of it, that it leads us into Apprehensions of a Deity... No determination of our mind is more natural than this, no effect more universal. One has better reason to deny the inclination between the sexes to be natural, than a disposition in Mankind to Religion*» (EP, p. 175). Solo in questo caso i corsivi sono miei.
- 38 Il saggio di Arbuthnot, che si basava tra l'altro sul riscontro di 82 anni consecutivi a prevalenza maschile a Londra, venne pubblicato nelle *Philosophical Transactions* della Royal Society nel 1711 e il suo argomento venne immediatamente citato da William Derham nella sua *Physico-Theology*. L'argomento è discusso da I. HACKING, *The Emergence of probability*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975 (tr. it., Milano, Mondadori, 1987), cap. 18.
- 39 Può essere di qualche interesse notare che le espressioni *to go to bed, to enjoy the*

Weather, to retail [news] di questo brano e anche il familiare *a fiddle* (un violino, eventualmente usato per accompagnare una danza improvvisata), *a warm bed* del brano successivo, che si riferiscono tutte ai piccoli piaceri quotidiani, non trovano più riscontro nei testi di Hume – utilizzo l'edizione elettronica *Past Master*, IntelLex Co., Pittsboro, 1990 che esclude le *Lettere* e la *Storia di Inghilterra* –. Fa eccezione la vergine che «goes to bed» la notte di nozze di T 2.3.9, p. 447, «full of fears and apprehensions, tho' she expects nothing but pleasure of the highest kind, and what she has long wish'd for». Il brano è riproposto nella *Dissertation on Passions*, sez. I, 8 – W, IV, p. 142 (II, p. 369). È ovvio sottolineare la connessione di questa sezione, che ha per oggetto la speranza e il timore, la probabilità, il rapporto tra timore ed eventi improbabili, ecc., con il tema del frammento, così come la connessione specifica del brano della vergine con il riferimento all'amore sessuale nel frammento. Potrebbe essere un utile conferma della tesi di Stewart sulla datazione del frammento anche la doppia occorrenza del termine *betwixt*. Il termine ricorre in 228 §§ del *Trattato* contro i 4 di *between*. Per converso *between* ricorre in 266 §§ nelle opere successive, mentre *betwixt* ricorre in 2 §§ di E1 (di cui 1 nella sez. sui miracoli) e in 15 §§ degli *Essays* (di cui 3: *Of Immortality*; 1: *Of Suicide*; 8: saggi ritirati; 3: saggi conservati). Ma potrebbero esserci altre spiegazioni, visto che il termine *betwixt*, ancora presente nei testi di Locke e Berkeley con una frequenza di circa il 15% rispetto a *between*, stava cadendo in disuso.

- 40 A parte che anche qui ci sono precedenti classici. Per restare al tema delle passioni, si pensi alla distinzione tra trattazione dialettica degli stoici e parenetica degli aristotelici nel trattare le passioni, e alla decisione di Cicerone di adottare entrambe (cfr. *Dispute tuscolane*, IV, 5) imitato a mio parere da Hutcheson.
- 41 T.3.3.6, p. 619 (I, p. 653).
- 42 D. WOOTTON (*Hume's 'Of miracles': Probability and irreligion*, in *Studies in the Philosophy of the Scottish Enlightenment*, a cura di M.A. Stewart, Oxford, Clarendon Press, 1990, pp. 191-229), tende a enfatizzare il contesto francese del saggio, che subirebbe aggiornamenti rispetto al dibattito inglese solo a partire dalla ii edizione. Secondo Stewart, invece, il saggio sarebbe stato soggetto a continue revisioni nel decennio 1739-48 (*Hume's historical view*, cit., p. 195, nota 1).
- 43 E1, X, p. 131 (II, p. 141). Per l'argomento di Tillotson, cfr. p. 109 (pp. 115-116); per l'argomento filosofico, pp. 114-116 (pp. 120-122).
- 44 Lettera a George Campbell del 7/6/1762 (L, p. 361). Notare che Hume aggiunge nella lettera: «which observation I thought proper to admit as a sufficient answer».
- 45 LOCKE, *An Essay concerning Human Understanding*, IV, xi, 9. Il riferimento ai milioni di uomini esclude che Locke intenda tener conto della morte accidentale del singolo. A mio avviso, Locke sarebbe disposto a sottoscrivere la tesi che anche l'esistenza di un'altra stanza, al di là della mia porta, è solo «highly probable».
- 46 Ricordo che i riferimenti ai riti cattolici sono numerosi nel *Trattato*, ma già presenti nella bella lettera a M. Ramsay del 12/9/34 sulla differenza tra cortesia francese e inglese (L, p. 21).
- 47 Cfr. T, p. 106 e p. 612 (I, p. 121 e p. 646). Cfr. *supra*, nota 14. Fermo restando che Hume ha composto il trattato in Francia, vorrei chiamare la decisione assolu-

tamente prevalente di minimizzare il lavoro precedente di Hume “la fallacia del sabbatico” – l’ennesima assimilazione di Hume a un attuale docente di college anglosassone. L’affermazione dello stesso Stewart che «Mossner’s dating of Hume’s reading notes to the period 1730-34 is almost certainly too early» (*Early fragment*, cit., p. 169, nota 19) dovrebbe impedire di identificare quegli appunti di lettura con il lavoro del triennio in cui – dice Hume nella lettera al medico scozzese – «I find I have scribbled many a quire of paper, in which there is nothing contain’d but my own inventions», ... «the rude Materials for many volumes» (L, p. 16).

48 Cfr. EP, p. 41.

49 Sulla *Réponse* (Parte III, cap. xv) come probabile fonte di Hume, cfr. G. PAGANINI, *Hume et Bayle: conjonction locale et immatériabilité de l’âme*, in *De l’Humanisme aux Lumières, Bayle et le protestantisme*, a cura di M. Magdelaine, et al., Paris-Oxford, Voltaire Foundation, 1996, pp. 701-713.

50 Cfr. T, pp. 259, 261-262, 633-636 (I, pp. 270, 272-274, 661-665). C’è la possibilità che Hume intenda ritrattare nell’appendice proprio il “corno” butleriano della sua soluzione “salomonica” del problema dell’identità personale. Non dimentichiamo che la ragione principale della castrazione del *Trattato* (cfr. *supra*, nota 10) è l’eventualità, non solo di mostrare il ms. del *Trattato* a Butler, ma di conoscerlo di persona, e che al riguardo Hume aggiunge: «This is a Piece of Cowardice, for which I blame myself; tho I believe none of my friends will blame me». La soluzione semi-butleriana del problema dell’identità personale sarebbe un omaggio all’autore dell’*Analogy of Religion*, una captatio benevolentiae analoga a quella nei confronti di Hutcheson nel III libro, rinnovata, del resto, all’inizio della II *Enquiry* (non verso Butler, ma verso un pubblico ormai butleriano). Sfumata la possibilità di incontrare e ottenere l’appoggio di Butler (divenuto nel frattempo vescovo – cfr. L, p. 27), Hume riproporrebbe (o meglio suggerirebbe) soluzioni un po’ più coraggiose, e soprattutto più congrue con la sua filosofia (che non esige una sostanza della mente). Sul tema della *Cowardice*, rinvio ovviamente a G. CARABELLI, *Hume*, cit., specialmente pp. 21-42.

51 Cfr. A. SANTUCCI, *Problemi e orientamenti della critica humiana*, “Rivista critica di storia della filosofia”, XX, 1965, pp. 313-335 e la lettera di Hume a M. Ramsay del 26/8/1737, in E.C. MOSSNER, *Life*, cit., 626-627.