

Emilio Mazza

Il filosofo sul precipizio: "the vulgar, the wise and the sceptic"

Da tempo sospetto delle decisioni dei filosofi su qualsiasi argomento e trovo in me una maggiore inclinazione a disputare anziché ad assentire alle loro conclusioni.

DAVID HUME, *The Sceptic*

1. *Tra paradossi e dottrine straordinarie*

Con *scrupolosa esitazione*. Ecco come i filosofi avrebbero dovuto accogliere ogni nuova ipotesi, senza possibili eccezioni. Fosse dipeso dall'educazione, suggeriva Hume, quanto meno all'inizio, qualsiasi sistema avrebbe corso il rischio di essere respinto soltanto perché nuovo ed inconsueto¹. Non stimava quei filosofi che, pur di mostrarsi superiori, abbracciano qualunque paradosso, ottenendo in cambio il favore dei discepoli ammirati e pertanto soddisfatti. Ma nemmeno evitava i paradossi. Consapevole di ciò che stava proponendo, esibiva compiaciuto il suo timore che la tesi più violenta del *Treatise* non riuscisse a superare i pregiudizi radicati. Sarebbe apparsa a molti stravagante e perfino un po' ridicola. Insomma, diffidava dell'ambigua compiacenza tra chi somministra strane e inspiegabili opinioni e quanti solleciti vi credono². Preferiva la soddisfazione del lettore, appagato dall'impossibilità di andare oltre, e quella più delicata dell'autore, che alla libera confessione d'ignoranza unisce la prudenza e non cade nell'errore di spacciare, come certe, congetture personali³.

¹ T, 10607, 118. Per le opere di David Hume ho utilizzato le seguenti sigle, seguite dal numero di pagina: T = *A Treatise of Human Nature*, ed. by L.A. Selby-Bigge, rev. by P.H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1978²; A = *An Abstract of a Book lately Published; Entitled "A Treatise of Human Nature"*, in *A Treatise of Human Nature*, cit.; D = *Dialogues concerning Natural Religion*, ed. by N. Kemp Smith, Edinburgh, T. Nelson, 1947²; EU = *An Enquiry concerning Human Understanding*, in *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, ed. by L.A. Selby-Bigge, rev. by P.H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1975³; EM = *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, in *Enquiries*, cit.; ES = *Essays Moral, Political, and Literary*, ed. by E.F. Miller, Indianapolis, Liberty Classics, 1987; L = *The Letters of David Hume*, ed. by J.Y.T. Greig, 2 voll., Oxford, Clarendon Press, 1932.

² T, 26, 166-168.

³ T, xvii.

Emilio Mazza Il filosofo sul precipizio

In fondo, Hume aveva davvero la speranza di riuscire a liberare le persone dai sistemi più comuni. Una volta convinti dei principi, avrebbero accettato agevolmente perfino la dottrina, per quanto sembrasse straordinaria. In certi casi temeva addirittura l'evidenza di principi e deduzioni: poteva indurre in conclusioni (eccezionali) in modo incauto e inavvertito, come se non vi fosse nulla di curioso. E il ragionamento accolto facilmente, per la stessa inavvertenza, sarebbe stato ancor più facilmente dimenticato. Dopo tutto, scriveva, lo stupore che accompagna le cose straordinarie diventa poi disprezzo o stima a seconda della nostra approvazione⁴. In generale, Hume si compiaceva di convincere gli uomini che principi in apparenza così privi di importanza possono avere effetti tanto rilevanti. Gli piaceva l'idea di poter mostrare loro che quelle proprietà un po' troppo trascurate dai filosofi hanno un'influenza sorprendente. Diceva che la più stravagante delle ipotesi può avere i propri seguaci, se presentata ad arte e nella giusta luce. Ma conosceva le difficoltà, e non si aspettava molti proseliti mentre sosteneva che la maggior parte dei ragionamenti, come le azioni e le passioni, li dobbiamo all'abitudine⁵.

2. *Hume o delle ambiguità. Scetticismo e regole generali*

Talvolta, nel *Treatise*, Hume si esprime in forma volutamente paradossale, non senza qualche compiacimento. È il caso delle regole generali. Frequente causa d'errore, divengono rimedio a se stesse:

Seguire le regole generali è una specie di probabilità decisamente non-filosofica; e, tuttavia, soltanto seguendole possiamo correggere questa e tutte le altre probabilità non-filosofiche.⁶

Altre volte, come riconosce a proposito di *Of Morals*, Hume si esprime in forma anche leggermente ambigua⁷, soprattutto per quanto riguarda i rapporti con lo scetticismo (ma questo non lo dice). Sempre a proposito delle regole generali, in un passo che secondo John Passmore manifesta in forma mascherata la tensione irrisolta tra scettico e scienziato⁸, Hume presenta una curiosa situazione. La tendenza naturale, che ci fa sbagliare e che di solito guida la gente comune, viene corretta da quella riflessiva caratteristica delle persone sagge. Lo scettico resta ad osservare:

La gente comune è solitamente guidata dalla prima influenza [delle regole generali], e gli uomini saggi dalla seconda. Nel frattempo gli scettici possono avere qui il piacere di osservare una nuova e notevole contraddizione nella nostra ragione, e di

⁴ *T*, 138-139 (cfr. *T*, 107, 170), 156, 166-167.

⁵ *T*, xiv, 118 (cfr. *T*, 597-99), 283.

⁶ *T*, 150.

⁷ *L*, I, 32.

⁸ J. PASSMORE, *Hume's Intentions*, London, Duckworth, 1980³, p. 64.

vedere tutta la filosofia pronta ad essere sovvertita da un principio della natura umana, e nuovamente salvata da una nuova direzione dello stesso identico principio.⁹

Hume osserva gli scettici rilevare la nuova contraddizione che lui stesso ha appena finito di mostrare. Ma dietro quale punto di vista si nasconde? Dietro quello delle persone sagge, dirette dall'influenza riflessiva, oppure dietro quello degli scettici, di chi cioè dovrebbe guardare con piacere? Gli interpreti tradiscono incertezza; qualcuno riproduce l'ambiguità del passo¹⁰. E se l'osservatorio esterno dello spettatore, di quei *by-standers* che sfortunatamente sono pochi¹¹, distingue Hume dagli scettici, in che cosa consiste questa differenza?

A proposito dell'esistenza del mondo esterno e della distinzione tra qualità primarie e secondarie, Hume presenta lo scetticismo altrui come lo sviluppo conseguente, anche se non sempre intenzionale, dell'opinione filosofica "moderna"; mentre il proprio dubbio gli appare il risultato di un'intensa riflessione sulle contraddizioni tra l'opinione naturale e quella filosofica, compreso il suo esito scettico. In questo caso, invece, gli scettici si limitano ad osservare con piacere una contraddizione. Nel frattempo Hume, dalla riva sicura della sua filosofia, li osserva e li descrive. E differenti considerazioni sembrano ora allontanarlo ora avvicinarlo alla loro posizione.

Lo allontana, innanzi tutto, la venatura ironica dell'osservazione: "gli scettici possono qui avere il piacere di osservare una nuova e notevole contraddizione nella nostra ragione". Nella prima *Enquiry* un'espressione simile descriverà il piacere di certi filosofi nell'osservare le cause finali: "coloro che si diletano nella scoperta e nella contemplazione delle *cause finali* hanno qui ampia materia per esercitare la loro meraviglia e la loro ammirazione"¹². Senza dubbio, in tale circostanza, non c'è molta ambiguità. Diversamente da Cleante o da Maclaurin, Hume non sembra condividere la passione per l'ammirevole accordo delle cause finali, che gli era parsa, già dal 1739, piuttosto incerta e ben poco filosofica¹³.

⁹ T, 150.

¹⁰ Cfr. A.C. BAIER, *A Progress of Sentiments. Reflections on Hume's "Treatise"*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1991, pp. 57-59, 105-106; P.D. CUMMINS, *Hume's Diffident Skepticism*, "Hume Studies", XXV, 1-2, 1999, pp. 46-47; R.J. FOGELIN, *Hume's skepticism in the "Treatise of Human Nature"*, London, Routledge & Kegan Paul, 1985, p. 62; L.E. LOEB, *Hume on Stability, Justification, and Unphilosophical Probability*, "Journal of the History of Philosophy", XXXIII, 1995, p. 119; H.W. NOONAN, *Hume on Knowledge*, London, Routledge, 1999, pp. 126-127; D. OWEN, *Hume's Reason*, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 208; J. PASSMORE, *Hume's Intentions*, cit., pp. 64, 151.

¹¹ D. HUME, *The Natural History of Religion*, in ID., *Four Dissertations*, London, Millar, 1757 (rist. anast. Bristol, Thoemmes, 1995), p. 77.

¹² T, 150; EU, 55. L'espressione si avvicina più ad *A Dialogue* ("sembri provare piacere con questo argomento", EM, 330) che al libro II del *Treatise* ("coloro che provano piacere a declamare contro la natura umana", T, 352).

¹³ L, I, 33 (cfr. T, 171; L. TURCO, *Un'ipotesi sull'occasione dei "Dialoghi sulla religione naturale" di David Hume*, "Rivista di filosofia", LXXI, 1980, p. 394).

Emilio Mazza Il filosofo sul precipizio

Lo allontana la natura della contraddizione tra le due direzioni delle regole generali. È vero, Hume svela la "nuova" opposizione contemplata degli scettici. Ma, per quanto la giudichi "notevole", le sue conseguenze non sono poi drammatiche. Se la prima direzione, che possiamo chiamare naturale, minaccia di sovvertire la filosofia, la seconda, quella riflessiva, con altrettanta prontezza riesce a metterla in salvo. Siamo persone comuni o persone sagge, ci comportiamo ora come le prime ora come le seconde, ma il nostro essere saggi corregge il nostro essere comuni. La contraddizione è, per così dire, a lieto fine. Per quanto minacciata, la filosofia non sembra essere mai stata seriamente in pericolo. In questa contraddizione pacificata qualcuno ha visto addirittura una contraddizione "zoppa"¹⁴.

Infine, lo allontana la questione del piacere che gli scettici dovrebbero provare con la loro osservazione. È vero, il piacere è l'origine della filosofia umana, Hume lo ricorda esplicitamente nella Conclusione del libro I del *Treatise* e lo ripete nella prima *Enquiry* e nei *Dialogues*¹⁵. Inoltre, come denuncia Cleante, il piacere dello scettico Filone consiste nel sollevare obiezioni¹⁶. Ma il riferimento al piacere non deve ingannare. Hume, infatti, non solo pensa che le argomentazioni degli scettici non possano produrre una totale sospensione del giudizio, è anche certo che la stessa contraddizione procuri alla mente un sensibile disagio¹⁷. La riflessione intensa sulle contraddizioni della ragione umana senza dubbio non si rivela, nella Conclusione, un'attività piacevole. Precipita la mente in uno stato temporaneo di malinconia e disperazione. Al piacere, se mai, possono condurre la corrente della natura e il rifiuto della filosofia tipici di una disposizione, anch'essa temporanea, indolente e splenetica; oppure, il passaggio dall'agitazione del dubbio alla tranquillità della credenza¹⁸. Ancora una volta due cose molto diverse dalla scoperta o dall'osservazione di contraddizioni.

Tuttavia, un aspetto non privo di importanza riavvicina ancora Hume al piacere degli scettici. L'attività che li contraddistingue, infatti, è una delle principali occupazioni del *Treatise*¹⁹. Nel corso del libro I Hume ritiene di aver mostrato le "contraddizioni e assurdità" che di necessità avvulpano il mondo esterno o materiale. In particolare, si compiace di aver svelato un'opposizione

¹⁴ R.J. FOGELIN, *Hume's skepticism*, p. 62; A.C. BAIER, *A Progress of Sentiments*, cit., p. 58. Secondo Loeb la probabilità non-filosofica che deriva dalle regole generali è "un locus di instabilità eliminabile" (L.E. LOEB, *Hume on Stability*, cit., pp. 114, 119).

¹⁵ *T*, 271 (cfr. *T*, 449-452; *EU*, 11, 162; *D*, 128, 134).

¹⁶ *D*, 189 (cfr. *EM*, 330).

¹⁷ *T*, 184 (cfr. *D*, 216, 226-227), 205-206.

¹⁸ *T*, 269-270, 625-626. In certi casi un'opposizione che non scoraggi completamente può avere l'effetto contrario, e la mente può, in certa maniera, ricercare l'opposizione (*T*, 433-434, 435; cfr. *T*, 449; *ES*, 343).

¹⁹ Cfr. J. FIESER, *Hume's Pyrrhonism: A Developmental Interpretation*, "Hume Studies", XV, 1, 1989, pp. 93-119; M. KUEHN, *Hume's Antinomies*, "Hume Studies", IX, 1983, 1, pp. 25-45.

irriducibile tra il ragionamento causale (filosofico e moderno) e la credenza nell'esistenza continuata e indipendente. E se nel libro I pensa o spera ancora che il mondo intellettuale venga risparmiato, nell'Appendice cambia idea, e trova contraddizioni anche nella propria spiegazione dell'identità personale²⁰. Nella Conclusione del libro I Hume considera il proprio temporaneo scetticismo, disperato e malinconico, come il risultato della "veduta *intensa* delle molteplici contraddizioni e imperfezioni della ragione umana"²¹. E Cleanthe, quando ridescrive l'esperienza della Conclusione, ammette che una persona possa temporaneamente sprofondare nella malinconia filosofica dello scetticismo totale dopo una "riflessione intensa sulle molte contraddizioni e imperfezioni della ragione umana"²². Filone, a sua volta, osserva le "contraddizioni" che s'accompagnano alle nostre idee, annuncia di aver scoperto, in regioni ben più familiari della teologia, "le imperfezioni e perfino le contraddizioni della ragione umana"²³. Sotto questo aspetto, sembra che Hume non si limiti ad offrire la contraddizione alla contemplazione degli scettici, ma condivide almeno in parte il loro passatempo.

3. "Apparentemente futile". La probabilità non-filosofica

L'affermazione paradossale sulle regole generali e quella ambigua sul piacere degli scettici si trovano entrambe in una sezione del *Treatise*, in apparenza poco importante e humanamente molto significativa, che si intitola "La probabilità non-filosofica"²⁴. In ogni caso, malgrado il desiderio degli interpreti, soltanto un lettore disattento potrebbe pensare che con ciò si intenda probabilità non-influente, e sperare di trovare qualcosa di più risolutivo in una sezione (che non esiste) dal titolo "La probabilità filosofica". A maggior ragione nel libro I del *Treatise*, dove Hume, in più di un'occasione, mostra l'influenza di proprietà dell'immaginazione soltanto apparentemente futili (*seemingly trivial*)²⁵, cioè trascurate dai filosofi, inclini come tutti a preferire quanto appare di note-

²⁰ T, 214-215, 231, 232, 266, 366, 633.

²¹ T, 268-269.

²² D, 132.

²³ D, 131 (cfr. D, 137), 149.

²⁴ Nel 1985 Fogelin definisce la probabilità non-filosofica "un importante aspetto della teoria di Hume che è stato quasi totalmente trascurato" (R.J. FOGELIN, *Hume's skepticism*, cit., p. 60). Malgrado gli studi successivi, in particolare quelli di Louis L. Loeb, la definizione mi sembra oggi ancora valida. Loeb, a sua volta, nel 1995, ha riconosciuto che, di fatto, "non c'è nessuna discussione dei primi tre tipi di probabilità non-filosofica" e "c'è poca discussione del quarto tipo" (L.E. LOEB, *Hume on Stability*, cit., pp. 114 n. 14, 119 n. 23). *The Cambridge Companion* dedica una sola nota all'intera sezione XIII (*The Cambridge Companion to Hume*, ed. by D.F. NORTON, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 60-61 n. 12).

²⁵ T, 118, 217, 254 n. 1, 265, 268 (cfr. T, 393, 566, 611, 614; F. BARONCELLI, *Un inquietante filosofo perbene. Saggio su David Hume*, Firenze, La Nuova Italia, 1975, p. 102).

Emilio Mazza Il filosofo sul precipizio

vole importanza ed attrae per primo l'attenzione²⁶; e dove Hume mostra anche come il sistema filosofico, pur essendo contrario a quello comune, di fatto lo presupponga, ne derivi la propria autorità o provenga dalla stessa origine²⁷. In ogni caso, non-filosofico, altrove sinonimo di non-riflessivo, assume qui il significato, quasi circolare, di ripudiato dai filosofi²⁸.

La sezione è la XIII della parte III ("Conoscenza e probabilità") del libro I del *Treatise*, e contribuisce alla trattazione di quelle probabilità e altre misure di evidenza che, recita l'*Abstract*, guidano la nostra vita e la maggior parte delle nostre speculazioni filosofiche, per quanto poco studiate dai filosofi²⁹. È il campo delle riflessioni profonde sulle facoltà intellettuali della mente, come dichiara la sezione XII, non senza osservare che, in queste speculazioni sublimi, la filosofia – perlomeno quella altrui – può fornire poca luce e le ipotesi comuni mostrano facilmente la loro imperfezione. L'osservazione si guadagnerà l'ironia della "Bibliothèque Raisonnée", che nel 1740 proclama ancora di non riuscire a cogliere tale imperfezione³⁰.

Il titolo della sezione non deve stupire, anche perché nelle sezioni precedenti Hume aveva già discusso una distinzione simile tra ciò che è ritenuto filosofico e ciò che non lo è. Oltre la metà delle nostre opinioni, ricorda, le dobbiamo all'educazione, e i principi accettati in modo implicito sono più numerosi di quelli accolti in base a qualsiasi tipo di ragionamento. Tuttavia, i filosofi misconoscono l'educazione, perché la giudicano una causa artificiale e perché le sue massime sono spesso contrarie alla ragione e perfino l'una all'altra in tempi e luoghi differenti. Insomma, mentre l'educazione prevale nel mondo, i filosofi la respingono in quanto fallace terreno d'assenso per qualsiasi opinione. Eppure, osserva Hume, in realtà l'educazione ha "quasi lo stesso fondamento" dei ragionamenti causali, cioè abitudine e ripetizione³¹.

²⁶ *T*, 342 (cfr. *T*, 26, 223-224, 258).

²⁷ *T*, 211, 213, 217-218.

²⁸ La probabilità "non-filosofica" è quella che "non ha avuto la fortuna di ottenere la medesima sanzione [filosofica]", cioè che non è "accettata dai filosofi e riconosciuta come ragionevole fondamento di credenza e di opinione", "non accettata dai filosofi come solida e legittima", "misconosciuta dai filosofi" o che incontra "l'opposizione della filosofia" (*T*, 143). Benché Hume non usi mai l'espressione "probabilità filosofica", alcuni interpreti sono soliti opporre la probabilità "filosofica" a quella "non-filosofica" (cfr. H.W. NOONAN, *Hume on Knowledge*, cit., p. 125; G. FOGLIA, *Immaginazione e natura umana. Studio sulla teoria della conoscenza di David Hume*, Napoli, Istituto per gli Studi Storici, 1998, p. 113; L.E. LOEB, *Hume on Stability*, cit., pp. 112-113).

²⁹ *A*, 647. Seguendo Leibniz, Hume lamenta che i comuni sistemi di logica – l'*Essay* di Locke, la *Recherche* di Malebranche e l'*Art de penser* di Arnauld e Nicole – siano eccessivamente concisi su tutto ciò che non è conoscenza e dimostrazione (*A*, 647), e si propone di rimediare a questo difetto soprattutto per quanto riguarda il rapporto tra credenza e concezione, una questione alla quale, a suo avviso, nessun filosofo aveva ancora pensato (*A*, 652; cfr. *T*, 97 n.1, *A*, 627-628, 657).

³⁰ *T*, 138-139; cfr. "Bibliothèque Raisonnée des Ouvrages des Savans de l'Europe", Avril-Mai-Juin 1740, t. XXIV, pt. II, art. V, p. 354; cfr. "The History of the Works of the Learned", November-December, 1739, vol. II, art. XXVI, p. 378. Sulle due recensioni, cfr. M. FRASCA-SPADA, *Space and the Self in Hume's "Treatise"*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 108-119.

³¹ *T*, 117-118.

Quanto alla probabilità, all'inizio della sezione XI Hume avverte i filosofi: se dividono à la *Locke* l'evidenza in conoscenza e probabilità, sotto quest'ultimo titolo dovranno poi comprendere tutti i ragionamenti causali, e finiranno – cosa ridicola, oltre che contraria al discorso comune – col ritenere soltanto probabili affermazioni come "il sole sorgerà domani". Così, per conservare il significato comune delle parole e insieme riconoscere i diversi gradi di evidenza, Hume preferisce distinguere tra conoscenza, prove e probabilità (o evidenza accompagnata da dubbio e incertezza), come avevano suggerito perfino gli avversari Ramsay e Baxter³². Hume individua due tipi di probabilità: quella che nasce dai casi e quella che nasce dalle cause. E si dedica, in particolare, alla spiegazione di quest'ultima, a sua volta suddivisa in tre specie: quella che deriva da un'esperienza imperfetta, quella che deriva da esperimenti contrari e quella che deriva dall'analogia. Tutte queste probabilità sono accettate dai filosofi e, a differenza dell'educazione, vengono riconosciute come ragionevoli fondamenti di credenza e di opinione³³.

La sezione XIII sembra ripercorrere il discorso sull'educazione. Oltre alle probabilità dei casi e delle cause, ne esiste un'altra, che non manca di esercitare un'influenza, anche se non ha avuto la fortuna di ottenere la medesima sanzione filosofica. Eppure, osserva Hume, per quanto rifiutata quale ragionevole fondamento di credenza, deriva dagli "stessi principi" da cui derivano quelle accettate dai filosofi. Questa è la "probabilità non-filosofica"³⁴. Hume ne riconosce quattro specie che corrispondono a quattro casi in cui si verifica una diminuzione dell'evidenza, a sua volta connessa con una diminuzione di forza

³² T, 124 (cfr. T, 153-54); EU, 56 n. 10; A.M. RAMSAY, *La Nouvelle Cyropédie, ou les Voyages de Cyrus* [1727], Édition augmentée, 2 voll., S. Malo, 1786, vol. II, p. 22 n. a; A. BAXTER, *An Enquiry into the Nature of the Human Soul* [1733], 2 voll., London, A. Millar, 17372 [ristampa anastatica: Bristol, Thoemmes, 1990], vol. II, p. 317 n. v. Nella prima *Enquiry*, dove discute soltanto le probabilità dei casi, delle cause (EU, 56-59) e dell'analogia (EU, 104), Hume è più esplicito nell'indicare in *Locke* l'origine dell'incompleta distinzione tra conoscenza e probabilità (EU, 56 n.10; cfr. D. HUME, *A Letter From A Gentleman to His Friend in Edinburgh*, ed. by E.C. Mossner and J.V. Price, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1967, p. 22; L, I, 187).

³³ T, 143.

³⁴ T, 143 (cfr. T, 147). Per le interpretazioni della probabilità non-filosofica, cfr. A.C. BAIER, *A Progress of Sentiments*, cit., pp. 56-58, 86-88; R.J. FOGELIN, *Hume's skepticism*, cit., pp. 59-63; G. FOGELIA, *Immaginazione e natura umana*, cit., pp. 107-134; D. GARRET, *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*, New York - Oxford, Oxford University Press, 1997, pp. 144-145, 154; T.K. HEARN, "General Rules" in *Hume's "Treatise"*, "Journal of the History of Philosophy", VIII, 1970, pp. 405-422; ID., *General Rules and the Moral Sentiments in Hume's "Treatise"*, "Review of Metaphysics", XXX, 1976, pp. 57-72; L.E. LOEB, *Hume on Stability*, cit., pp. 101-132; ID., *Instability and Uneasiness in Hume's Theorie of Belief and Justification*, "British Journal for the History of Philosophy", III, 1995, pp. 301-329; ID., *Causal Inference, Associationism, and Skepticism in Part III of Book I of Hume's "Treatise"*, in *Logic and the Workings of the Mind*, ed. by P. Easton, Atascadero, Ridgeview, 1997, pp. 283-305; T. MAGRI, *Contratto e convenzione. Razionalità, obbligo e imparzialità in Hobbes e Hume*, Milano, Feltrinelli, 1994, pp. 161-162; M.A. MARTIN, *The Rational Warrant for Hume's General Rules*, "Journal of the History of Philosophy", XXXI, 2, 1993, pp. 245-257; D. OWEN, *Hume's Reason*, cit., pp. 206, 208, 212-214, 218-219; J. PASSMORE, *Hume's Intentions*, cit., pp. 59-60, 64, 212-213.

dell'idea: quando l'impressione presente è pallida e oscura; quando l'esperienza è in certa misura cancellata dalla memoria; quando la connessione dipende da una lunga catena di oggetti e, infine, quando "l'inferenza deriva dalle regole generali e nondimeno non è conforme ad esse"³⁵. Hume sembra maggiormente interessato alla terza e, soprattutto, alla quarta specie, cioè alle differenze nei gradi di evidenza e di credenza prodotte dall'immediatezza dell'inferenza o dalla lunghezza della catena di argomentazioni connesse, e dall'avventatezza delle regole generali. Queste ultime, in particolare, come scrive nel libro II, creano una specie di probabilità che influenza sempre l'immaginazione e talvolta il giudizio³⁶.

La discussione della probabilità non-filosofica fornisce l'occasione per spiegare le regole generali, cosa che Hume si era ripromesso di fare verso la fine della sezione precedente³⁷. Queste regole, scriverà nel libro II, hanno un'influenza potentissima sull'intelletto e sulle azioni, e sono in grado di imporsi agli stessi sensi. Nei loro confronti, aggiungerà nel libro III, noi mostriamo una pesante dipendenza: estendiamo spesso le nostre massime al di là delle ragioni che ci hanno inizialmente indotto a stabilirle³⁸. Di fatto, Hume introduce ufficialmente le regole generali nella sezione IX della parte III del libro I e le riprende nella sezione XII. In entrambi i casi svolgono una funzione positiva e correttiva³⁹. Così, nella sezione XIII, Hume prima espone un caso di probabilità non-filosofica che deriva dalle regole in quanto fonte d'errore; poi spiega come l'abitudine agisca sull'immaginazione mettendola in opposizione al giudizio, e illustra l'opposizione con due esempi: quello tradizionale dell'uomo in gabbia e quello personale della contraddizione tra influenze delle regole; infine, conclude con una riflessione sulla possibilità di correggere le probabilità non-filosofiche. La successione è, forse, meno lineare, e i soliti interpreti hanno lamentato sia una certa difficoltà sia la mancanza delle dovute spiegazioni⁴⁰.

³⁵ T, 154.

³⁶ T, 585.

³⁷ T, 142.

³⁸ T, 293, 374, 551.

³⁹ T, 110, 141-142. Nell'Appendice viene aggiunto un riferimento alle regole relativo alla sezione X (T, 631-632).

⁴⁰ Cfr. T.K. HEARN, "General Rules" in Hume's "Treatise", cit., pp. 411, 413; L.E. LOEB, *Hume on Stability*, cit., pp. 115, 119. La discussione della probabilità non-filosofica si svolge nello spazio di sei capoversi (capp. 7-12; T, 146-150) e si articola in tre punti: (1) Introduzione: le regole illegittime (cap. 7; T, 146-147); (2) Spiegazione: l'abitudine talvolta mette l'immaginazione in opposizione al giudizio (capp. 8-9; T, 147-148); (2.1) Esempio "familiare" tratto dalla tradizione filosofica (cap. 10; T, 148-149); (2.2) Esempio "ovvio" tratto dalle regole generali: la contraddizione tra regole illegittime o naturali e regole legittime o riflessive (cap. 11-2; T, 149-150); (3) Conclusione: gente comune, uomini saggi e scettici e la possibilità di correggere le regole (cap. 12; T, 150). Di fatto, ciascun capoverso propone un'opposizione tra un elemento naturale ed uno riflessivo, ma soltanto nell'ultimo capoverso, dove si configura come esame delle operazioni mentali, l'elemento riflessivo corregge e condanna quello naturale (cap. 12; T, 150). Negli altri casi l'elemento naturale, cioè le regole, si impongono o resistono a quello riflessivo.

La presentazione delle regole generali non è delle migliori. Le formiamo in maniera avventata e sono l'origine di errori e pregiudizi, per esempio nazionalisti⁴¹. Il francese Malebranche, nella *Recherche*, aveva fatto incontrare un suo connazionale con un inglese e un italiano, lo scozzese Hume espone allo sguardo britannico un francese e un irlandese. Uno non potrà mai essere solido, l'altro arguto. Perfino se facessero mostra di una conversazione rispettivamente gradevole e giudiziosa, il pregiudizio nei loro confronti è tale che il francese dovrà essere un damerino e l'irlandese un tonto, "a dispetto della ragione e del buon senso". Incorriamo spesso in questo tipo di errori "e forse questa nazione quanto ogni altra", aggiunge soddisfatto Hume a proposito della Gran Bretagna. Le regole generali, per quanto rifiutate dai filosofi, influenzano il giudizio "perfino in maniera contraria all'osservazione e all'esperienza presenti". E questo accade per quegli stessi principi da cui dipendono tutti i giudizi su cause ed effetti, cioè per abitudine ed esperienza⁴². Sembra così realizzarsi il progetto, manifestato all'inizio della sezione XI, la prima delle tre sezioni sulla probabilità, di rendere più forte e autorevole il sistema spiegando "sulla base degli stessi principi altre specie di ragionamento, derivate dalla stessa origine"⁴³. Alla fine della sezione XIII, Hume si dirà convinto di aver offerto l'unica spiegazione soddisfacente e coerente: "se non consideriamo questi giudizi come gli effetti dell'abitudine sull'immaginazione ci perderemo in eterne contraddizioni e assurdità"⁴⁴.

L'abitudine a osservare due oggetti uniti fa sì che la mente passi dall'uno all'altro in modo naturale, prima di qualunque riflessione e senza che questa glielo possa impedire. Per natura, inoltre, l'abitudine continua ad agire anche in presenza di oggetti non esattamente identici ma soltanto simili a quelli a cui siamo stati abituati, almeno finché certe circostanze considerevoli rimangono immutate. Ciò che cambia è la forza dell'azione, che viene meno a seconda delle differenze. In breve, chi sia diventato un ubriaccone col vino rosso – un caso tipico della probabilità non-filosofica – si getterà sul bianco "quasi con la stessa violenza". Questo stesso principio, con cui Hume ha spiegato la probabilità derivante dall'analogia, può essere spinto oltre e spiegare la probabilità che deriva dalle regole generali⁴⁵.

⁴¹ T, 155. Sul significato dell'avverbio "avventatamente [*rashly*]", inteso come "sulla base di un campione troppo piccolo" o come "in accordo con le nostre passioni", cfr. R.J. FOGELIN, *Hume's skepticism*, cit., p. 61; L.E. LOEB, *Hume on Stability*, cit., pp. 114, 118 n. 1.

⁴² T, 146-147 (cfr. ES, 197); N. MALEBRANCHE, *De la Recherche de la vérité*, éd. par G. Rodis-Lewis, 3 voll., Paris, Vrin, 1991³, vol. I, p. 484. Ci sono casi in cui la stretta aderenza alla regola si avvicina più a "bigotteria e superstizione" che alla ragione (T, 562).

⁴³ T, 124 (cfr. T, 154-155). Per l'insistenza sull'uniformità di origini, fondamento e principi, cfr. T, 113, 117, 123, 130, 132, 136-137, 143, 154.

⁴⁴ T, 155. Hume svolgerà considerazioni simili a proposito del mondo intellettuale (T, 232) e dell'esistenza del vuoto (T, 639).

⁴⁵ T, 147 (cfr. T, 142, 153-154). In accordo con la seconda specie di probabilità non-filosofica, più un'esperienza è fresca nella memoria, tanto più è influente e produce sicurezza. Un ubriaccone, che

Emilio Mazza Il filosofo sul precipizio

Talvolta l'abitudine, che è il fondamento di tutti i giudizi, ha un effetto sull'immaginazione "in opposizione" al giudizio e produce così una "contrarietà" di opinioni riguardo allo stesso oggetto. Quasi tutti i tipi di cause presentano una complicazione di circostanze: alcune sono essenziali e assolutamente necessarie alla produzione dell'effetto, altre superflue e congiunte soltanto per accidente. Le ultime, quando siano numerose, notevoli e, soprattutto, frequentemente congiunte con le circostanze essenziali, esercitano una notevole influenza sull'immaginazione e ci danno una propensione a concepire con forza e vivacità l'effetto consueto, anche in assenza delle prime. Tuttavia, osserva Hume, benché l'abitudine parta certamente avvantaggiata e predisponga l'immaginazione, è possibile correggere questa propensione con una riflessione sulla natura delle circostanze che la producono⁴⁶. L'operazione che distingue ed elimina le circostanze superflue, per quanto difficile, si rivela indispensabile in filosofia morale, dove la complicazione di circostanze è ancora più grande che in filosofia sperimentale⁴⁷.

4. *Uomo in gabbia. Dall'esempio "familiare" alla "nuova" contraddizione*

L'opposizione tra immaginazione e giudizio prodotta dall'abitudine è illustrata da Hume con due esempi: quello dell'uomo in gabbia, preso a prestito dalla tradizione, e quello delle regole generali, tratto dallo stesso tema della probabilità non-filosofica. Un uomo, chiuso dentro una gabbia di ferro appesa a un'alta torre, guarda il precipizio sotto di lui e non può impedirsi di tremare. Eppure, osserva Hume, l'esperienza della solidità del ferro che lo sostiene lo rende perfettamente sicuro di non cadere, e le sue idee di caduta e morte non derivano che dall'abitudine e dall'esperienza. Ma l'abitudine, in accordo con la propria natura, "va al di là dei casi dai quali deriva, e ai quali perfettamente corrisponde" (è il tratto distintivo delle regole) e "influenza le idee di quegli oggetti che sono per qualche aspetto somiglianti, ma che non cadono precisamente sotto la stessa regola". Insomma, le circostanze dell'altezza e della caduta impressionano l'uomo a tal punto da farlo tremare; e la loro influenza sull'immaginazione non può essere distrutta dalle circostanze opposte del sostegno e della solidità, che dovrebbero dargli invece una sensazione di perfetta sicurezza⁴⁸.

abbia visto morire di stravizi il suo compagno, ne resterà colpito e per un certo tempo avrà paura che gli capiti la stessa cosa; poi gradatamente il ricordo scomparirà, egli ritornerà sicuro e il pericolo gli apparirà meno certo e meno reale (T, 148).

⁴⁶ T, 147-148 (cf. T, 175).

⁴⁷ T, 104, 175, 631 (cf. T, 374, 551, 584-585); EU, 107 n. 1, ES, 254. Nei *Political Discourses* Hume individua un'altra consueta "fallacia" che consiste nello scambiare un effetto collaterale per una causa (ES, 290, 294, 303-304).

⁴⁸ T, 148.

Come è stato notato, a buon diritto Hume definisce "familiare" il caso dell'uomo in gabbia⁴⁹. Montaigne, infatti, verso la fine dell'*Apologie*, se ne serve per illustrare il dominio e gli errori dei sensi, capaci di costringere la ragione a ricevere impressioni che giudica false. Montaigne è impegnato a mostrare come debolezza e menzogna caratterizzino tanto l'esterno quanto l'interno dell'uomo, e come i sensi e l'intelletto facciano a gara nell'ingannarsi a vicenda. Oltre al filosofo chiuso in una gabbia di sottili e radi fili di ferro, appesa alle alte torri di Notre-Dame, Montaigne propone altre due versioni dell'esempio. Un "io" in piedi a più d'un metro dal ciglio di un precipizio, che non può impedirsi di tremare per quanto possa scegliere se fare un passo avanti e mettersi in pericolo, e una ferma saggezza filosofica, che passeggia su una trave sufficientemente grande, gettata sempre tra le solite torri di Notre-Dame, alla quale manca però il coraggio di camminare come camminerebbe se la trave fosse a terra⁵⁰.

Pascal sceglie quest'ultima versione e, seguendo Montaigne (ma l'esempio è già in Tommaso), fa camminare il più grande filosofo del mondo su una tavola più larga del dovuto, ma con sotto un precipizio, e nota che, per quanto la ragione lo convinca della propria sicurezza, prevale l'immaginazione, che rende pallidi e sudati. Anche in questo caso si tratta di mostrare la debolezza naturale e inevitabile dell'uomo. Signora d'errore è la fantasia, potenza superba e nemica della ragione, peraltro soggetta al suo dominio. In seguito, quando metterà in scena la miseria dell'uomo, Pascal riprenderà perfino l'inganno reciproco tra sensi e ragione descritto da Montaigne. E coglierà l'occasione per ammonire quanti s'intrattengono denunciando la bassa vanità dei divertimenti umani. Questi, infatti, mentre esibiscono una buona conoscenza dell'aspetto esteriore della miseria degli uomini, mostrano anche di non conoscerne il fondo: l'aspetto esteriore è necessario a distrarsi da quella miseria interiore e naturale che consiste nel non poter sopportare la vista di se stessi⁵¹. Malebranche, nella *Recherche*, anziché descrivere il caso, ne offrirà una spiegazione in termini di relazioni naturali tra determinate tracce cerebrali, e tra queste e le emozioni

⁴⁹ Cfr. G. FOGLIA, *Immaginazione e natura umana*, cit., pp. 122-124; D. HUME, *A Treatise of Human Nature*, ed. by D.E. Norton and M.J. Norton, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 465 n. 10.

⁵⁰ MONTAIGNE, *Apologie de Raimond Sebond*, in ID., *Les Essais*, éd. par P. Villey, 3 voll., Paris, PUF, 1992, vol. II, pp. 592, 594-595 (cfr. P. DE LA PRIMAUDAYE, *Academie Francoise*, Quatrième Edition, Paris, G. Chaudiere, 1587). Alle torri Ficino e Pomponazzi preferiscono le "finestre alte" (M. FICINO, *Teologia Platonica*, 2 voll., a cura di M. Schiavone, Bologna, Zanichelli, 1965, vol. II, p. 188; P. POMPONATIUS, *De naturalium effectuum causis sive de Incantationibus*, Hildesheim - New York, G. Olms, 1980, p. 34).

⁵¹ *Pensées de M. Pascal sur la Religion & sur quelques autres sujets*, Paris, G. Desprez e J. Desessartz, 1715, p. 128. La trave di Avicenna, diversamente da quella di Tommaso, non è posta "in alto" ma "sull'acqua" (SAN TOMMASO D'AQUINO, *Summa Contra Gentiles*, III, 103, in *Sancti Thomae Aquinatis Opera Omnia*, Iussu Edita Leonis XIII P.M., Romæ, Typis Riccardi Garroni, 1926, vol. XIV, p. 322a; AVICENNA LATINUS, *Liber de anima seu Sextus de naturalibus IV-V*, IV, IV, éd. crit. par S. Van Riet, Louvain-Leiden, éditions Orientalistes - E.J. Brill, 1968, p. 64 e n. 27).

Emilio Mazza Il filosofo sul precipizio

degli spiriti animali. C'è un legame naturale e immutabile tra la traccia di una grande altezza sotto di noi e quella che rappresenta la morte, e tra queste e l'emozione degli spiriti che dispone alla fuga⁵².

L'esempio dell'uomo che trema quando guarda il precipizio – per il quale l'*Apologie* rinvia a Tito Livio e che Charron e Kant riprendono, molto probabilmente, da Montaigne⁵³ – è un caso "familiare" anche all'interno degli scritti humiani. Comparso nel primo libro del *Treatise (Of Understanding)*, si ripresenta nel secondo (*Of Passions*), riappare nella *Enquiry Concerning the Principles of Morals* e, infine, com'è naturale, nella *Dissertation on the Passions*. Altrettanto naturale è che quest'ultima versione sia identica a quella del secondo libro del *Treatise*⁵⁴. Essa si distingue dalla versione esposta nel libro precedente perché presenta un "noi" sul ciglio del precipizio; un "noi" che trema pur sapendo di essere perfettamente al sicuro e potendo scegliere se fare un passo avanti, coerentemente con l'assenza della gabbia e con la seconda versione di Montaigne. Quando Hume riprende l'esempio nella *Enquiry* sembra mescolare le due versioni: abbandona il "noi" per ritornare all'"uomo", che non si trova più chiuso nella gabbia, come nel libro primo, bensì, come nel secondo, sul ciglio del precipizio, dove è stato condotto e dal quale non può guardare giù senza tremare.

Hume ritiene inutile cercare altri esempi oltre all'uomo in gabbia. Lo stesso argomento della probabilità non-filosofica – osserva con un procedimento poi ripreso nella sezione I della parte IV⁵⁵ – ne offre uno "ovvio" nell'"opposizione" tra immaginazione e giudizio prodotta dagli effetti dell'abitudine. Secondo il sistema humiano, però, i ragionamenti non sono che effetti dell'abitudine, e l'influenza di quest'ultima consiste soltanto nel ravvivare l'immaginazione e nel farci concepire con forza un oggetto. Perché, quindi, l'abi-

⁵² N. MALEBRANCHE, *De la Recherche de la vérité*, cit., vol. I, p. 223. Anche Hume offre una spiegazione in termini di vivacità delle idee e reciproco sostegno tra immaginazione e passioni (T, 148-149). All'esempio dell'altezza e della caduta Malebranche associa quello di "un grande corpo che è sul punto di cadere su di noi e di schiacciarsi" (N. MALEBRANCHE, *De la Recherche de la vérité*, cit., vol. I, p. 223). La stessa associazione è presente nel *Soliloquy* di Shaftesbury: "colui che in una pianura si immagina precipizi ai piedi, rocce incombenti sulla testa" (SHAFTESBURY, *Soliloquy ovvero consigli a un autore*, a cura di P. Zanardi, Padova, Il Poligrafo, 2000, p. 151; sulla relazione tra paura, spiriti e gambe che muovono alla fuga, cfr. *ivi*, p. 133 e n. 5; R. DESCARTES, *Les passions de l'ame*, in *Œuvres de Descartes*, éd. par C. Adam et P. Tannery, 11 voll., Paris, Vrin, 1996, vol. IX, pp. 356, 358). Devo l'informazione a Paola Zanardi.

⁵³ MONTAIGNE, *Apologie*, cit., p. 595 (cfr. ID., *De l'ivrognerie*, vol. II, p. 346); LIVY, *Livy*, XLIV, 6, 14 vols., LOEB, London, Harvard University Press, 1951, vol. XIII, p. 108; P. CHARRON, *De la sagesse*, Paris, Fayard, 1986, pp. 112-113; I. KANT, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, Milano, TEA, p. 52 n. a.

⁵⁴ T, 148, 445; D. HUME, *Dissertation of Passions*, in ID., *Four Dissertations*, cit., pp. 141-142; *EPM*, 217. Nel libro II del *Treatise* l'esempio compare nella sezione "Le passioni dirette" (T, 445), dove Hume rinvia alla parte III del libro I, sia per la probabilità in generale (T, 439-440; cfr. T, 154) sia per quella dei casi e delle cause (T, 440; cfr. T, 124-125).

⁵⁵ T, 149, 185 (cfr. T, 101, 169). In altri casi è la difficoltà che viene convertita in prova a favore (T, 110, 205 n.1, 324).

tudine possa agire sull'immaginazione rendendola "opposta" al giudizio, perché immaginazione e giudizio possano ritrovarsi "contrari", si deve sopporre l'influenza delle regole generali: deve verificarsi un'"opposizione" tra principi, e le regole generali devono essere "in certa maniera messe in opposizione tra loro"⁵⁶.

Così, Hume ripropone il caso di una circostanza frequentemente congiunta con la causa efficiente. Per decidere se essa faccia davvero parte della causa dobbiamo fare ricorso ad "alcune regole generali per mezzo delle quali dobbiamo regolare il nostro giudizio riguardo a cause ed effetti". Queste regole, prosegue Hume, vengono formate in base alla natura dell'intelletto e alla nostra esperienza delle sue operazioni nei giudizi. Esse insegnano a "distinguere le circostanze accidentali dalle cause efficienti": se un effetto può essere prodotto senza il concorso di una particolare circostanza, concludiamo che essa non fa parte della causa efficiente, "per quanto frequentemente congiunta con essa". Hume rinvia ufficialmente alla sezione XV ("Regole per mezzo delle quali giudicare delle cause e degli effetti"), dove vengono fissate proprio "alcune regole generali per mezzo delle quali possiamo sapere quando gli oggetti sono realmente cause o effetti". Tuttavia, la circostanza (accidentale), in virtù della sua frequente congiunzione con la causa efficiente, esercita necessariamente un'influenza sull'immaginazione "a dispetto della conclusione opposta raggiunta in base alle regole generali"⁵⁷. L'opposizione tra questi due principi o inferenze produce una "contrarietà" nei nostri pensieri e fa sì che la mente ascriva al giudizio la prima inferenza o "regola generale", in quanto più estesa e costante, e la seconda inferenza o "eccezione" all'immaginazione, in quanto più capricciosa e incerta⁵⁸.

In realtà, l'opposizione tra immaginazione e giudizio denuncia la presenza delle due differenti influenze delle regole, quella per così dire naturale e quella riflessiva. Le regole agiscono sull'immaginazione perfino "in maniera contraria" al giudizio. In base a questa prima influenza, quando un oggetto somiglia a una causa per circostanze assai considerevoli, l'immaginazione ci fa concepire con vivacità l'effetto consueto, anche se l'oggetto è diverso dalla causa per circostanze ben più importanti ed efficienti⁵⁹. In base alla seconda influenza, che implica la condanna della prima ed ha come oggetto le nostre facoltà (anziché le circostanze), quando riconsideriamo questo atto della mente e lo confrontiamo con "le più generali ed autentiche operazioni dell'intellet-

⁵⁶ T, 149. La maggior parte dei ragionamenti filosofici (tutti meno quelli dimostrativi) dipende dalla quarta regola generale, cioè dal principio, derivato dall'esperienza, secondo il quale la stessa causa produce sempre lo stesso effetto e questo non nasce mai se non dalla stessa causa (T, 173).

⁵⁷ T, 149, 173 (cfr. T, 301). Le regole, per esempio la settima e l'ottava, vengono ovviamente utilizzate nel corso del *Treatise* anche prima della loro esposizione ufficiale (T, 76, 136).

⁵⁸ T, 149. Per il prevalere della "regola generale" sull'"eccezione", cfr. T, 309, 362, 371.

⁵⁹ T, 149-150.

Emilio Mazza Il filosofo sul precipizio

to", esso si rivela "di natura irregolare, e distruttivo di tutti i principi di ragionamento più stabiliti", e per questo lo rifiutiamo⁶⁰.

Come si risolve questa sorta di opposizione? Quale influenza prevale e per quale ragione? Prevalgono a turno, risponde Hume, ora l'una ora l'altra, a seconda della disposizione e del carattere delle persone. Solitamente, le persone comuni – quelle che "prendono le cose secondo la loro prima apparenza", come vengono definite, in opposizione ai filosofi, nella sezione precedente⁶¹ – sono guidate dall'influenza naturale, gli uomini saggi da quella riflessiva. Hume sembra parlare tanto agli scettici come ai filosofi. Ai primi non potrà che far piacere osservare una nuova e notevole contraddizione nella ragione. E quella che Hume ha mostrato, tra le due direzioni delle regole generali, è davvero una "nuova" contraddizione, e come tale si aggiunge a quella "familiare" riportata da Montaigne. Tuttavia, per quanto gli scettici provino piacere, a ben guardare lo spettacolo deve essere modesto. La contraddizione non comporta conseguenze devastanti. Al contrario, ai loro occhi deve rivelarsi a doppio taglio: lo stesso principio, che naturalmente minaccia di sopprimere la filosofia, prende una nuova e riflessiva direzione e finisce per salvarla, proprio in quanto condanna e contraddice la direzione naturale.

Ma c'è dell'altro. E qui Hume sembra rivolgersi soprattutto ai filosofi. Senza dubbio non ne prende le parti, come è stato suggerito, e neppure li identifica con gli uomini saggi, mostrandoli per una volta più saggi delle persone comuni⁶². In particolare, Hume sembra rivolgersi a tutti coloro che, come Arnauld e Nicole, Malebranche e Locke, hanno respinto o trascurato la probabilità non-filosofica⁶³. È vero, ammette pensando alla direzione naturale, seguire le regole generali è decisamente una specie di probabilità non-filosofica.

⁶⁰ *T*, 150 (cfr. *T*, 374). Le regole generali, in questo caso, sono un giudizio riflesso, che rivede, controlla e corregge la natura e l'operato delle facoltà (*T*, 47, 148-150, 175, 180-185). L'elemento riflessivo non è più costituito soltanto da una "riflessione sulla natura di queste circostanze [superflue]" (*T*, 148), bensì da regole "formate in base alla natura del nostro intelletto e alla nostra esperienza delle sue operazioni nei giudizi che formiamo sugli oggetti" (*T*, 149): "passiamo in rassegna questo atto della mente e lo confrontiamo con le operazioni dell'intelletto più generali ed autentiche" (*T*, 150). Mentre Hearn distingue tra regole che sono il risultato di "mere propensioni" e regole "riflessive" ("correttrici" e "direttive"), Loeb, che critica Hearn, oppone generalizzazioni di "primo" e di "secondo" ordine (T.K. HEARN, 'General Rules' in Hume's "Treatise", cit., pp. 410-413; L.E. LOEB, *Hume on Stability*, cit., p. 117 e n. 8).

⁶¹ *T*, 132.

⁶² A.C. BAIER, *A Progress of Sentiments*, cit., p. 80; H.W. NOONAN, *Hume on Knowledge*, cit., pp. 126-127. Per l'ambivalenza di Hume verso i filosofi, cfr. L.E. LOEB, *Hume on Stability*, cit., pp. 112-113.

⁶³ Cfr. A. ARNAULD - P. NICOLE, *La Logique ou l'Art de penser*, éd. crit. par P. Clair et F. Girbal, Paris, Vrin, 1993, pp. 280-281; N. MALEBRANCHE, *De la Recherche de la vérité*, cit., vol. I, pp. 267-268, 484-86; J. LOCKE, *An Essay concerning Human Understanding*, ed. by P.H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1985, pp. 657-668; G. BERKELEY, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, in *The Works of George Berkeley*, ed. by A.A. Luce and T.E. Jessop, 9 voll., London-Edinburgh, T. Nelson, 1948-1957, vol. II, p. 87.

Tuttavia, aggiunge richiamando la direzione riflessiva, soltanto seguendole, possiamo correggere questa e tutte le altre probabilità non-filosofiche. Solo il meccanismo dell'abitudine, che talvolta ci fa prendere una circostanza accidentale per una causa, può aiutarci a distinguere la causa dalla circostanza accidentale. Soltanto la probabilità non-filosofica può opporsi alla probabilità non-filosofica. I filosofi sembrano privarsi dell'unico rimedio. Portano la filosofia sul precipizio. Se guardano giù, pur restando immobili, non possono impedirsi di tremare. E Hume, ricordandoglielo, si procura il suo piacere.

5. *L'accordo delle parti: la sezione XIII e il resto del Treatise*

L'accordo delle parti, osserva Hume alla fine della sezione XIII, conferisce autorità al sistema. Ciò che secondo l'Introduzione manca perfino ai sistemi più eminenti, rende il *Treatise* perfettamente convincente, come dichiara la sezione II della parte IV⁶⁴. "La probabilità non filosofica" esibisce tale accordo in maniera esemplare. Si rivela importante anche perché rivela inattese relazioni con sezioni e libri successivi. Hume sembra fare le prove di meccanismi e stili argomentativi che utilizzerà in seguito, e che ne rendono particolare tanto la dottrina quanto il modo di fare filosofia⁶⁵.

Innanzitutto vi sono i rinvii espliciti alle sezioni XV e I delle parti, rispettivamente, III e IV. Come si è visto, la sezione XIII chiama in causa, per la prima volta in maniera ufficiale, le "Regole per mezzo delle quali giudicare delle cause e degli effetti". Qui, prima di attaccare i logici, la loro pretesa superiorità rispetto alla gente comune e i loro sistemi inutilmente lunghi, e dopo aver sobriamente esposto le proprie (otto) regole, con qualche civetteria Hume osserva: "questa è tutta la logica che ritengo opportuno utilizzare nei miei ragionamenti, e, forse, nemmeno questa era poi così necessaria, ma avrebbe potuto essere fornita dai principi naturali del nostro intelletto"⁶⁶. Tutto considerato, sembra dire dopo aver dispiegato le proprie abilità filosofiche, non ci voleva tanta filosofia (intendendo, soprattutto, quella altrui). Un atteggiamento simile si trova già nell'Introduzione, dove Hume prima riconduce i fenomeni a qualche raffinato principio generale, che dichiara inesplicabile, poi si compiace di fornire in suo favore la ragione più comune, cioè l'esperienza della sua realtà, mentre osserva che non ci voleva tanto studio per giungere a una tale conclusione; e si manifesterà di nuovo nel corso del libro III, proprio in relazione alle regole generali, dove Hume osserva come la gente si formi spesso, in maniera naturale e senza riflessione, quegli stessi ragionamenti speculativi che costano tanta fatica ai filosofi⁶⁷.

⁶⁴ T, xiii, 154, 209-210.

⁶⁵ R.J. FOGELIN, *Hume's skepticism*, cit., pp. 60-61; L.E. LOEB, *Hume on Stability*, cit., p. 119.

⁶⁶ T, 175.

⁶⁷ T, xviii (cfr. T, 320, 569; D, 135, 163); T, 572 (cfr. T, 267-268).

Emilio Mazza Il filosofo sul precipizio

La sezione XIII chiama in causa, in due occasioni differenti, anche "Lo scetticismo riguardo alla ragione". Nel primo caso Hume descrive il movimento, già delineato a proposito del criterio di eguaglianza, che caratterizzerà l'argomentazione scettica riguardo alla ragione probabile: in generale ogni nuova probabilità, in quanto soggetta a dubbio e incertezza, diminuisce la convinzione originaria e questa, per quanto grande sia inizialmente, non può resistere a reiterate diminuzioni. E segnala l'esistenza di un'eccezione "memorabile" che si rivelerà della massima importanza⁶⁸. Nel secondo caso, Hume spiega l'eccezione, e descrive le ragioni per cui argomentazioni lunghe e sottili, come quella scettica, sono di fatto inefficaci e faticano a convincere: un ragionamento è tanto meno convincente quanto meno appare singolo e unito, e tanto più esercizio richiede all'immaginazione per raccoglierne le parti e correre da queste all'idea correlata che fa da conclusione. La fatica del pensiero disturba il procedere regolare dei sentimenti. L'idea non ci colpisce con gran vivacità e così non ha molta influenza su passioni ed immaginazione⁶⁹.

La discussione della probabilità non-filosofica derivata dalle regole generali presenta molteplici corrispondenze con i temi di tutto il *Treatise*, ad iniziare dalle stesse regole generali. Quando spiega il comportamento dell'uomo in gabbia Hume descrive l'abitudine come qualcosa che va "al di là" dei casi dai quali deriva ed ai quali perfettamente corrisponde. Si tratta di uno dei meccanismi chiave del *Treatise*, anch'esso tratteggiato per la prima volta a proposito del criterio di eguaglianza⁷⁰. Questo meccanismo, per cui un medesimo atto della mente continua anche quando l'oggetto o la ragione viene meno, è caratteristico dell'immaginazione e svolge un ruolo fondamentale nella produzione della credenza nell'esistenza continuata. Per Hume, come per Hobbes, "l'immaginazione, una volta immessa in una concatenazione di pensieri, è incline a proseguire, anche quando il suo oggetto viene meno, e, come una galea messa in movimento dai remi, continua il suo corso senza bisogno di nessun nuovo impulso"⁷¹. Questo è il marchio delle regole generali, le quali si estendono "al di là" dei casi da cui nascono, dei principi su cui si fondano e delle ragioni che ci hanno indotto a stabilirle. Perché siano caste le donne in età fertile devono esserlo perfino quelle in età prepubere o in pieno climaterio⁷².

Un altro aspetto rilevante della discussione humiana è il dispiegamento di opposizioni tutte riassumibili come contrasto tra un elemento naturale ed uno

⁶⁸ *T*, 145 (cfr. *T*, 46, 182-183); *T*, 145-46 (cfr. *T*, 184-185).

⁶⁹ *T*, 153 (cfr. *T*, 185).

⁷⁰ *T*, 148 (cfr. *T*, 48-49).

⁷¹ *T*, 198 (cfr. *T*, 565; *EM*, 203) T. HOBBS, *Human Nature and De Corpore Politico*, ed. by J.C.A. Gaskin, Oxford, Oxford University Press, 1994, p. 27; ID., *Leviathan*, ed. by J.C.A. Gaskin, Oxford, Oxford University Press, 1996, p. 11.

⁷² *T*, 293, 362, 374, 499, 531, 551, 572-573; *EM*, 207. Perché si sbrilibisca una regola generale, e la si possa estendere al di là dei suoi giusti e appropriati confini, è necessaria uniformità d'esperienza e superiorità dei casi conformi rispetto a quelli contrari alla regola (*T*, 362).

riflessivo: le probabilità rifiutate e quelle accettate dai filosofi; il pregiudizio da una parte e il buon senso e la ragione dall'altra; il giudizio influenzato dalle regole generali e l'osservazione e l'esperienza; l'immaginazione influenzata dall'abitudine (o congiunzione frequente) e il giudizio e la riflessione. Quest'ultima opposizione, a sua volta, si determina come contraddizione tra principi che hanno la medesima origine, cioè le regole generali: tra un'inferenza ascrivibile all'immaginazione e una ascrivibile al giudizio; tra un'operazione mentale irregolare e distruttiva ed una generale ed autentica; tra una direzione delle regole che minaccia la filosofia e l'altra che la salva⁷³.

Così Hume prepara a un'altra serie di opposizioni che verranno prese in esame nella parte IV del *Treatise*. In generale, annuncia tutte le opposizioni tra principio naturale e principio riflessivo, come quella tra identità e interruzione, che, insieme alle finzioni della mente per eluderle, ricordano le illusioni dell'amor proprio descritte da Nicole⁷⁴. In particolare, prefigura la distinzione tra principi (deboli e incostanti o forti e costanti) dell'immaginazione che contraddistingue le sezioni IV e VII, e che si determina anche come distinzione tra filosofia antica e moderna. La prima, infatti, nasce da principi che, per quanto comuni, non sono né universali né inevitabili; la seconda pretende di nascere da principi solidi, permanenti e coerenti; la prima ha il difetto di lasciarsi implicitamente guidare da tutte le suggestioni e le propensioni futili dell'immaginazione, la seconda ha la pretesa di essere del tutto libera da questo difetto⁷⁵. La distinzione, adombrata nella sezione IX, viene ripresa in una nota della sezione X, dove si definisce l'immaginazione, in opposizione all'intelletto, come la stessa facoltà esclusi i ragionamenti dimostrativi e probabili. In seguito, nella sezione II della parte IV, il riferimento al ruolo delle futili qualità dell'immaginazione nella spiegazione della credenza nel mondo esterno lascia immaginare l'esistenza di qualità non-futili⁷⁶. Anche se bisogna distinguere tra proprietà futili che svolgono un ruolo necessario e fondamentale (cioè, di fatto, apparentemente futili) e quelle che producono credenze, se non nocive, nient'affatto necessarie, come le finzioni della filosofia antica.

All'inizio della sezione IV Hume discerne i principi dell'immaginazione permanenti, irresistibili e universali, come il passaggio abituale dalle cause agli effetti, dai principi mutevoli, deboli e irregolari, come quelli che guidano la filosofia antica (ma una filosofia può essere antica anche in epoca moderna). I primi sono il fondamento irremovibile d'ogni pensiero ed azione. I secondi non sono né inevitabili né necessari, e neppure tanto utili alla condotta della vita. Se

⁷³ T, 143, 146-150 (cfr. T, 374).

⁷⁴ P. NICOLE, *De la connoissance de soi-même*, in ID., *Essais de morale*, éd. par L. Thirouin, Paris, PUF, 1999, pp. 312, 316, 340; cfr. N. BOCCARA, *Il buon uso delle passioni. Hume filosofo morale: una biblioteca possibile*, Napoli, Liguori, 1999, pp. 219-226.

⁷⁵ T, 224-226.

⁷⁶ T, 107-108, 118 n. 1 (cfr. T, 371 n. 1); T, 217.

Emilio Mazza Il filosofo sul precipizio

debitamente opposti ai primi, vengono facilmente sovvertiti, e, infatti, trovano spazio soltanto nelle menti deboli (ma, si dovrebbe aggiungere, queste non sono poche, nemmeno tra i filosofi). Per questo la filosofia accetta i primi e rifiuta i secondi. I ragionamenti in base ai principi permanenti sono naturali e giusti; quelli in base ai principi mutevoli, pur essendo naturali perché prodotti da cause naturali, non sono affatto giusti⁷⁷. Nella sezione VII, dove tratta dell'immaginazione in tutte le sue variazioni, Hume in qualche modo riformula la distinzione come opposizione tra le illusioni e le futili suggestioni dell'immaginazione da una parte, e le sue proprietà generali e più stabilite, cioè l'intelletto e i suoi principi più generali dall'altra. Le prime si contraddicono e inducono in errore; le seconde distruggono se stesse e conducono allo scetticismo⁷⁸.

Alla fine della sezione IV, invece, Hume scopre e descrive una "opposizione diretta e totale" tra un principio naturale (i sensi) e uno riflessivo (la ragione), tra le conclusioni che ci convincono dell'esistenza continuata e indipendente dei corpi e le conclusioni formate per causa ed effetto, secondo le quali non c'è nulla che possieda una simile esistenza. Nella sezione VII egli riprende l'opposizione come "contraddizione manifesta" interna al medesimo principio, cioè l'immaginazione o vivacità delle idee. L'immaginazione ci fa ragionare per cause ed effetti e ci convince dell'esistenza continuata degli oggetti esterni. Queste due operazioni, egualmente naturali e necessarie, in alcune circostanze sono "direttamente contrarie", e non ci è possibile, allo stesso tempo, ragionare giustamente e regolarmente per cause ed effetti e credere all'esistenza continuata della materia⁷⁹. A sua volta, la sezione I si era conclusa con un "combattimento" tutto interno alla sfera riflessiva, tra due ragioni "dello stesso tipo", anche se "contrarie" per tendenza e operazione: la ragione dogmatica e la sua "nemica", la ragione scettica. E la sezione II aveva proposto "una lotta e opposizione", simile a quella della sezione IV, tra opinioni abbracciate per istinto e opinioni formate sulla base di una riflessione, che a sua volta traduce la "contraddizione" riguardo all'esistenza indipendente e continuata tra "nemici" inconciliabili, quali la natura o immaginazione e la ragione o riflessione⁸⁰.

⁷⁷ *T*, 225-226. La distinzione ricorda la differenza fondamentale tra giustizia (o diritto alla proprietà) e superstizione comune: la prima è assolutamente richiesta per il benessere dell'umanità e per l'esistenza della società, la seconda è frivola, inutile e gravosa (*EM*, 199).

⁷⁸ *T*, 267. Nel libro I Hume definisce l'intelletto come "le generali e più stabilite proprietà dell'immaginazione" (*T*, 267), nel III l'immaginazione come "le più frivole proprietà del nostro pensiero e della nostra concezione" (*T*, 504 n. 1).

⁷⁹ *T*, 231 (cfr. *T*, 214), 266. Nell'Appendice Hume dichiara di trovare una "contraddizione", temporaneamente irresolvibile, anche nella teoria del mondo intellettuale ovvero nella sezione del *Treatise* sull'identità personale (*T*, 633). Si tratta di una contraddizione tra due principi riflessivi tra loro non "coerenti": tutte le nostre distinte percezioni sono esistenze distinte, e la mente non percepisce mai nessuna connessione reale tra le percezioni (*T*, 635-636).

⁸⁰ *T*, 186-187, 214-216. Su Hume e "il linguaggio del conflitto psicologico", cfr. L.E. LOEB, *Hume on Stability*, cit., pp. 115, 119.

L'opposizione descritta nella sezione XIII riguarda due influenze o direzioni del medesimo principio. Questa opposizione fa sì che l'influenza eccezionale delle regole venga attribuita all'immaginazione e quella regolare al giudizio, perché più estesa e costante. Sembrano quasi le prove della lotta, che si svolgerà nel libro II, tra passioni violente e passioni calme, impropriamente descritta dai filosofi come lotta tra passioni e ragione. Le passioni calme vengono scambiate per ragione perché agiscono con tranquillità, non producono che piccole emozioni e sono conosciute soprattutto per i loro effetti⁸¹. Soltanto alcune regole generali, o una loro particolare direzione, possono correggere le altre regole generali e la probabilità non-filosofica. Allo stesso modo soltanto un impulso contrario può opporsi o ritardare l'impulso di una passione: la presunta ragione capace di opporsi alle passioni non è altro che la loro calma determinazione fondata su una vedute o riflessioni remote⁸². Così, nel caso delle influenze naturali o riflessive delle regole generali, "prevale talvolta l'una talvolta l'altra, a seconda della disposizione e del carattere della persona"; nel caso dell'influenza sulla volontà delle passioni violente o calme, "laddove siano contrarie, prevale una delle due, a seconda del carattere *generale* o della disposizione *presente* della persona". L'uomo saggio è guidato dall'influenza riflessiva, l'uomo di carattere è governato dalle passioni calme⁸³.

Più in generale, quando Hume sostiene che le regole divengono rimedio a se stesse, e che si può "correggere" l'errore soltanto in virtù di una "nuova direzione" del principio che l'ha prodotto, illustra un altro meccanismo fondamentale del *Treatise*. Farò alcuni esempi. Prendiamo precauzioni nei confronti della nostra negligenza verso gli oggetti remoti soltanto perché vi siamo naturalmente inclini: non potendo correggere o cambiare la propensione naturale per la quale preferiamo ciò che è presente, possiamo soltanto cambiare "circostanze e condizione" e rendere l'osservanza della giustizia l'interesse più immediato di alcune persone. Così, un'infermità della natura umana diventa "rimedio a se stessa"⁸⁴. Qualunque cosa freni le passioni, in realtà, non ne è che il prodotto, un modo più artificioso e raffinato di soddisfarle⁸⁵. Non c'è nessuna passione capace di controllare l'affezione interessata se non la stessa affezione grazie a una "alterazione della sua direzione"⁸⁶. Non potendo correggere egoismo e ingratitudine, il massimo che possono pretendere moralisti e politici è imprimere "una nuova direzione" a queste passioni naturali, e insegnarci che possiamo soddisfare meglio i nostri desideri in modo obliquo e artificiale anziché assecondandone il moto impetuoso⁸⁷. Lo stesso amor di sé che rende

⁸¹ *T*, 413, 415, 417-419, 437-438.

⁸² *T*, 150, 415, 583.

⁸³ *T*, 150, 418.

⁸⁴ *T*, 536-537.

⁸⁵ *T*, 526.

⁸⁶ *T*, 492.

⁸⁷ *T*, 521.

Emilio Mazza Il filosofo sul precipizio

gli uomini assai molesti gli uni agli altri, prendendo una "nuova e più conveniente direzione", genera le regole della giustizia ed è il primo motivo della loro osservanza⁸⁸. In maniera simile, Hume prova una certa soddisfazione a prendere in contropiede il filosofo e a mostrargli che quanto di solito immagina utile è in realtà dannoso. Le nostre riflessioni, per esempio, non fanno che accrescere il dubbio scettico nato dalla riflessione intensa e profonda; qualunque tentativo di difendere e giustificare l'intelletto e i sensi sulla base di un sistema non può che esporli a pericoli ulteriori⁸⁹. La nobile affezione della generosità limitata, anziché rendere gli uomini adatti per società più ampie, è contraria ad esse quasi quanto l'egoismo più stretto⁹⁰. Perlomeno in qualche caso, di fronte al rischio di passare per il sostenitore di paradossi oltremodo stravaganti, Hume si ferma prima⁹¹. Ma questo non cancella l'impressione che il piacere provato nel mostrare il meccanismo superi perfino l'interesse per la tesi che ne segue.

Un altro aspetto della sezione XIII prepara le discussioni successive. Hume descrive una sorta di scena *à trois* (con spettatore): la gente comune, guidata dall'influenza naturale erronea delle regole, gli uomini saggi, guidati da quella riflessiva emendatrice, gli scettici che osservano la contraddizione tra le due influenze e l'ondeggiare della filosofia tra distruzione e salvezza. Nel corso del *Treatise* si rappresenteranno scene simili. A proposito dell'esistenza del mondo esterno, i protagonisti sono la gente comune, i filosofi e gli scettici stravaganti. L'opinione comune sostiene l'esistenza continuata e indipendente degli oggetti o percezioni. L'opinione filosofica, muovendo da alcuni esperimenti, prima contraddice l'idea dell'esistenza indipendente e continuata delle percezioni, in seguito si sdoppia: o distingue le percezioni dagli oggetti ininterrotti e indipendenti, approdando al sistema filosofico della duplice esistenza, oppure nega che in natura vi sia qualcosa come l'esistenza continuata e si muta in scetticismo stragavante, sostenuto soltanto da pochi e soprattutto a parole⁹².

A proposito dell'idea di potere separato dalla mente e appartenente alle cause, si confrontano la gente comune, con la sua noncuranza e stupidità, i falsi filosofi, con la loro conoscenza errata e le loro illusioni, e i veri filosofi con il loro scetticismo moderato. L'opinione comune si immagina di cogliere una connessione naturale e percepibile tra oggetti. L'opinione filosofica, anche in questa occasione, facendo astrazione dagli effetti dell'abitudine, prima corregge l'errore comune e in seguito si sdoppia: o continua a ricercare la connes-

⁸⁸ *T*, 543.

⁸⁹ *T*, 218.

⁹⁰ *T*, 487 (cfr., *T*, 498-499).

⁹¹ *T*, 558.

⁹² *T*, 214-215. Per il "giocare su tre tavoli", caratteristico degli *Essays* e dei *Dialogues*, cfr. G. CARABELLI, *Il filosofo sull'altalena*, Annali dell'Università di Ferrara, Università degli Studi di Ferrara, 1991, pp. 138-139 e n. 13.

ne reale e percepibile nella materia e nelle cause, oppure conclude che non abbiamo nessuna idea di potere separata dalla mente. In questo modo lo scetticismo moderato dei veri filosofi, la loro indifferenza per le disquisizioni e le ricerche della cattiva filosofia, li avvicina a *la Berkeley* ai convincimenti della gente comune più che a quelli dei falsi filosofi⁹³. Quanto all'esistenza del vuoto, sulla scena si ritrovano tre protagonisti: le opinioni comuni e popolari; la filosofia newtoniana male interpretata, con le sue indagini spinte al di là delle apparenze degli oggetti ai sensi e le sue conclusioni piene di scetticismo e di incertezza; e la filosofia newtoniana correttamente intesa, con il suo scetticismo modesto fino a un certo grado e la sua equa confessione di ignoranza in temi che superano le capacità umane. Hume, pur non disponendo di argomentazioni decisive al riguardo, si dichiara incline all'opinione più conforme a quella comune, secondo la quale la distanza invisibile e intangibile non è sempre piena di corpi. E ritiene che questo scetticismo modesto sia quanto di più conforme alla filosofia newtoniana correttamente intesa, dal momento che, limitandosi alle apparenze degli oggetti, non pretende di descrivere la natura reale dei corpi ma soltanto i suoi effetti sui sensi⁹⁴. Sia riguardo al problema del potere sia riguardo a quello del vuoto (forse più esplicitamente nel secondo caso), benché racconti la scena dall'esterno, Hume pare condividere lo scetticismo moderato della vera filosofia e lo scetticismo modesto del newtonianesimo correttamente interpretato.

Tutto questo mostra bene il ruolo della sezione XIII rispetto a quanto accadrà in seguito nel *Treatise*, soprattutto nella parte IV. In generale, si può ancora osservare che in questa sezione ciò che mette in pericolo la filosofia e il ragionamento è la tendenza naturale, ciò che li salva, invece, è la tendenza riflessiva, che prende in esame e corregge l'inferenza naturale. Nelle sezioni I e VII della parte IV ciò che minaccia di distruggere la filosofia e la vita è la tendenza riflessiva, che prende in esame prima la propria inferenza poi lo stesso esame, mentre ciò che li salva è una proprietà naturale⁹⁵. Anche nelle sezioni II e IV, sempre della parte IV, ciò che contraddice o minaccia la credenza nell'esistenza del mondo esterno è la tendenza riflessiva, e ciò che stabilisce o difende la credenza una proprietà naturale⁹⁶. Nella Conclusione, inoltre, se la tendenza riflessiva minaccia di distruggere filosofia e vita, quella naturale minaccia di bandire filosofia e scienza. Ma in questo caso si tratta di un dilemma nient'affatto pacificato che oppone la distruzione della ragione a una ragione falsa, lo scet-

⁹³ *T*, 222-224 (cf. *T*, 158-161, 168). G. BERKELEY, *Three Dialogues between Hylas and Philonous*, in *The Works*, cit., vol. II, pp. 170, 262-263; E. RONCHETTI, *Hume e il problema dell'identità personale: filosofia rigorosa e senso comune*, in *Scienza e filosofia scozzese nell'età di Hume*, a cura di A. Santucci, Bologna, Il Mulino, 1976, pp. 151-152.

⁹⁴ *T*, 639.

⁹⁵ *T*, 150, 184-185, 267-268, 269.

⁹⁶ *T*, 214-215, 217-218.

Emilio Mazza Il filosofo sul precipizio

ticismo totale alla credulità più assurda⁹⁷. Passando dalla "Probabilità non-filosofica" alla parte IV la situazione appare capovolta. Ancora una volta i rapporti tra Hume, i filosofi e gli scettici sembrano presentare dei problemi.

6. *Filosofia, scetticismo e natura*

Prima di provare a sciogliere alcuni di questi problemi, più apparenti che reali, vorrei chiarire qualche aspetto della sezione XIII riguardante il ruolo dei filosofi moderni e il piacere degli scettici. Non sono d'accordo con chi ritiene che la distinzione tra "gente comune" e "uomini saggi" equivalga alla distinzione tra "filosofi antichi" e "filosofi moderni". Essa, se mai, rinvia a un'analoga distinzione presente nel saggio *Of National Characters*, dove gli "uomini di buon senso" condannano i giudizi indistinti della "gente comune". Questa, infatti, dopo aver stabilito come un principio certo che un determinato popolo ha un determinato carattere, non ammette eccezioni e comprende ogni individuo sotto il medesimo giudizio⁹⁸. Ridurre gli "uomini saggi" ai "filosofi moderni" mi pare inopportuno quasi come ridurre i principi permanenti, irresistibili e universali dell'immaginazione al principio fondamentale della filosofia moderna, secondo il quale le percezioni sensibili sono semplici impressioni della mente⁹⁹. Si tratta, invece, come scrive lo stesso Hume, di vedere se la pretesa di questa filosofia sia davvero fondata, se essa cioè derivi soltanto da principi solidi, permanenti e coerenti e sia in grado di spiegare le operazioni degli oggetti esterni. La conclusione humiana è che, se coerente, questa filosofia riduce allo scetticismo stravagante. Hume non fa proprio il rifiuto della probabilità non-filosofica proprio come non fa propria la distinzione dei filosofi tra qualità primarie e secondarie.

Con questo non voglio suggerire che Hume respinga *tutte* le opinioni della filosofia moderna (o che accetti *soltanto* la probabilità non-filosofica), e tanto meno che le respinga in nome del punto di vista comune. C'è un primo passo che Hume compie sempre insieme alla filosofia, grazie al quale la tendenza riflessiva corregge gli errori di quella naturale. Sotto questo aspetto la sezione XIII è l'antecedente di tutti quei luoghi in cui la riflessione, più o meno filosofica (spesso, infatti, quello che c'insegnano i filosofi è anche piuttosto ovvio di per sé), corregge l'opinione comune naturale¹⁰⁰. Quello che Hume,

⁹⁷ *T*, 267-268.

⁹⁸ *ES*, 197. In accordo con la prima *Enquiry* si potrebbe definire l'uomo "saggio" colui che, à la Locke (J. LOCKE, *Essay*, cit., p. 663), proporziona la credenza o l'assenso all'evidenza (*EU*, 110; cfr. *D*, 136); D. OWEN, *Hume's Reason*, cit., p. 213.

⁹⁹ Sui principi universali dell'immaginazione, cfr. R.P. WOLF, *Hume's Theory of Mental Activity* [1960], in *Hume*, ed. by V.C. CHAPPEL, London, MacMillan, 1966, pp. 107-108, 128; J. FIESER, *Hume's Pyrrhonism*, cit., pp. 98-99.

¹⁰⁰ *T*, 148, 150, 209-210, 223, 225, *NHR*, 17-18. Sulla poca filosofia necessaria a comprendere che nulla è mai realmente presente alla mente se non le sue percezioni, cfr. *T*, 61, 193, 210, 213, 239; *EU*, 152.

di solito, non condivide è il passo successivo (non sempre conseguente o necessario) della filosofia "moderna", cioè la sua pretesa di sostituirsi alla veduta comune in nome di una presunta superiorità filosofica. In questi casi la medicina è di gran lunga peggiore del male, come scrive Bacone di quei filosofi che, dopo aver giustamente sospettato dell'intelletto abbandonato a se stesso, si sono consegnati alla dialettica¹⁰¹. L'atteggiamento umano è descritto piuttosto bene dallo schema disegnato in modo esplicito nella sezione "La filosofia antica". Hume distingue una veduta comune e una veduta filosofica, la quale, come si è visto, prima di sdoppiarsi in falsa e vera filosofia, corregge l'errore comune. Per quanto la vera filosofia si avvicini alla veduta comune, questo non significa che la faccia propria o che non ne veda più l'errore. Tutt'altro. Gente comune e filosofi condividono la medesima indifferenza per le disquisizioni della falsa filosofia, ma per gli uni è questione di noncuranza e stupidità, per gli altri di scetticismo moderato¹⁰². Così, nella sezione sul mondo esterno, Hume giudica il sistema filosofico la "prole mostruosa" di due principi contrari, inconciliabili ed entrambi irrinunciabili. Si tratta di un "rimedio palliativo", di un sistema compromissorio, contraddittorio e arbitrario, che – osserva *à la Berkeley* – aggiunge le proprie difficoltà a tutte quelle del sistema comune. Ma non per questo l'ipotesi comune e naturale smette di essere falsa ed erronea, oltre che contraria all'esperienza più piana¹⁰³.

Quanto al piacere degli scettici nell'osservare la contraddizione, è un poco impertinente sostenere, come qualcuno ha fatto, che non è immediatamente chiaro di che cosa lo scettico sia "tanto compiaciuto"¹⁰⁴. Nessuno scettico viene detto molto compiaciuto, e mi sembra chiaro che quanto può procurare piacere agli scettici è la "nuova e notevole" contraddizione contenuta nell'esempio "ovvio", ed aggiunta da Hume alla contraddizione descritta dal caso "familiare" di Montaigne. Mi pare naturale che gli scettici guardino con piacere alle contraddizioni. Sesto Empirico nelle *Hypotyposes* descrive lo scetticismo come quell'"abilità che contrappone apparenze e giudizi in qualsiasi modo, per cui, in ragione dell'eguaglianza di forze tra fatti e ragioni opposte, perveniamo prima alla sospensione del giudizio poi all'imperturbabilità". Per vocazione filosofica gli scettici scoprono e mostrano ogni genere d'antitesi¹⁰⁵.

¹⁰¹ F. BACON, *Novum Organum*, a cura di T. Fowler, Oxford, Clarendon Press, 1889², p. 165.

¹⁰² T, 222-224.

¹⁰³ T, 209-211, 213, 215-216, 218, 266. G. BERKELEY, *Three Dialogues*, cit., p. 214; ID., *A Treatise*, cit., pp. 64-65.

¹⁰⁴ R.J. FOGELIN, *Hume's skepticism*, cit., p. 62. La "chiave", scrive Fogelin, è che Hume considera il seguire le regole generali come una specie di probabilità: "con ciò penso voglia dire che il mero atto di ricondurre una prospettiva futura sotto una regola generale le conferisce un certo grado di accettazione anche quando tale sussunzione è in certo grado arbitraria" (*ibid.*).

¹⁰⁵ SEXTUS EMPIRICUS, *Outlines of Pyrrhonism*, LOEB, London, Harvard University Press, 1990, pp. 6-7; per le antitesi, *ivi*, pp. 22-23.

Emilio Mazza Il filosofo sul precipizio

Ma c'è di più. Lo scettico Montaigne avrebbe voluto vivere soltanto in compagnia di persone "sane e gaie". Forse anche per questo, nel saggio *The Sceptic*, Hume ne celebra la "gaiezza" e lo ascrive alla schiera degli *entertaining moralists* (Malebranche considerava la lettura degli *Essais* un pericoloso divertimento che sconfinava nel piacere criminale)¹⁰⁶. Ora, secondo il gaio Montaigne, in accordo col "più saggio" partito dei filosofi, non c'è ragione che non ne abbia una contraria. "Le contraddizioni dei giudizi – ammette – non mi danno noia né fastidio: mi svegliano e mi esercitano soltanto". Così, a dispetto di Arnauld e Nicole, che lo accusavano di confutarsi a colpi di contraddizione, Montaigne può perfino ritenere l'opinione dei pirroniani "più ardita e tuttavia più verosimile" di quella degli accademici; può negare ammettendo la verosimiglianza¹⁰⁷. E lo scettico Montaigne, nel saggio *Comme nostre esprit s'empesche soy-mesmes*, di poco successivo all'*Apologie* (dove compare l'esempio "familiare"), prende pubblicamente piacere ad osservare, se non una contraddizione, l'equilibrio paralizzante della mente tra due principi opposti: "è un'idea piacevole – riconosce – concepire uno spirito esattamente bilanciato tra due desideri identici. È, infatti, indubitabile che non prenderà mai partito"¹⁰⁸.

Ritorniamo ai problemi lasciati in sospeso. La scoperta e la riflessione sulle contraddizioni è attività specificamente umana, soprattutto nella parte IV ("Il sistema scettico e gli altri sistemi di filosofia") del *Treatise*. Tuttavia, nella sezione XIII della parte III ("Conoscenza e probabilità"), Hume attribuisce questa attività ad altri, cioè agli scettici, mentre nelle sezioni II e VII egli non solo conduce una riflessione intensa sulle contraddizioni della ragione umana e filosofica, ma rivendica a sé sia il dubbio scettico riguardo a ragione e sensi sia lo scetticismo disperato e malinconico, entrambi prodotti da tale riflessione. La contraddizione, credo, è solo in superficie¹⁰⁹. In entrambi i casi Hume persegue un'opera di aggiornamento delle argomentazioni scettiche in relazione ai temi della filosofia moderna: nella sezione XIII della parte III in relazione al tema delle probabilità non riconosciute dai filosofi; nelle sezioni I, II e IV della parte IV in relazione ai temi filosofici del giudizio probabile e dell'assenso, dell'esistenza del mondo esterno e della distinzione tra qualità primarie e secondarie. Hume non si descrive come uno scettico compiaciuto dalla contraddizione così come non si identifica con lo scettico totale rispetto alla

¹⁰⁶ MONTAIGNE, *Essais*, cit., vol. I, p. 97; ES, 179 n. 17; N. MALEBRANCHE, *De la Recherche de la vérité*, cit., vol. I, p. 360.

¹⁰⁷ MONTAIGNE, *Essais*, cit., vol. II, pp. 561, 612; vol. III, p. 924; A. ARNAULD - P. NICOLE, *La Logique*, cit., p. 19.

¹⁰⁸ MONTAIGNE, *Essais*, cit., vol. II, p. 611.

¹⁰⁹ Nella parte III, dove discute ciò che i filosofi hanno trascurato, cioè la probabilità, Hume si distingue dagli scettici; nella parte IV, dove discute la filosofia (moderna), lo scetticismo irrompe in maniera esplicita. In ogni caso lo scetticismo è qualcosa che, come si afferma nelle sezioni I, II e IV della parte IV, ha a che fare con la filosofia (moderna), è l'altro lato della ragione filosofica, è il prodotto della riflessione intensa o del ragionamento causale conseguente (*T*, 186-187, 214, 218, 228, 267-268).

ragione probabile né con lo scettico stravagante rispetto al mondo esterno. Questo non significa che disconosca la contraddizione o la coerenza filosofica di entrambi questi scetticismi. Caso mai, è la riflessione su questi scetticismi che produce il dubbio humiano.

Nella parte III Hume aggiunge all'esempio tradizionale dell'uomo in gabbia il proprio esempio tratto dalla contraddizione tra regole generali, proprio come alle argomentazioni tradizionali riportate da Sesto Empirico e Cicerone, Montaigne e Bayle, si affiancano quelle tratte da Berkeley o Collier e quelle predisposte dallo stesso Hume. Queste argomentazioni mostrano che le pretese della filosofia, se fossero realizzabili, avrebbero conseguenze devastanti. Se le cose stessero davvero come pretendono i filosofi, le argomentazioni scettiche tradizionali aggiornate *à la Hume* non incontrerebbero nessuna resistenza. La sezione XIII mostra che se rifiutassimo tutte le specie di probabilità non-filosofica, e quindi anche le regole generali, non potremmo più correggere né le regole generali né le altre specie di probabilità non-filosofica. La parte IV, in generale, mostrerà che se la credenza dipendesse dal solo lato "cogitativo", se fosse un semplice atto del pensiero senza una peculiare maniera di concepire o un'aggiunta di forza e vivacità, si distruggerebbe completamente producendo una totale sospensione del giudizio¹¹⁰. Così, per quanto riguarda il mondo esterno, se si potesse spingere fino in fondo il ragionamento causale, dopo aver negato l'esistenza continuata e indipendente delle percezioni, si dovrebbe poi negare l'esistenza continuata in generale e giungere allo scetticismo stravagante. Allo stesso modo, dopo aver negato l'esistenza continuata e indipendente delle qualità sensibili secondarie, si dovrebbe poi negare anche quella delle supposte qualità primarie, e si giungerebbe nuovamente allo scetticismo stravagante¹¹¹. Se la facoltà di giudicare venisse stabilita dalle argomentazioni filosofiche tutto sarebbe incerto e gli scettici trionferebbero. Se credere all'esistenza dei corpi dipendesse dalla scelta del filosofo, e la questione fosse affidata ai suoi ragionamenti incerti, forse non potremmo crederci¹¹². Se potessimo rifiutare tutte le futili suggestioni dell'immaginazione e aderire solo alle proprietà generali e più stabilite, perseguendo questa scelta con fermezza, le proprietà generali si distruggerebbero precipitandoci nello scetticismo totale¹¹³. Se toccasse alla ragione disperdere le nubi della malinconia e del delirio dello scetticismo filosofico, nulla potrebbe allontanarle¹¹⁴. Non diversamente, se davvero la sola ragione, astratta o causale, si opponesse alle passioni, queste prevarreb-

¹¹⁰ *T*, 183-184 (cfr. *T*, 103, 145-146).

¹¹¹ *T*, 214 (cfr. *T*, 211), 231 (cfr. *T*, 227-228).

¹¹² *T*, 183, 187.

¹¹³ *T*, 267-268.

¹¹⁴ *T*, 269.

Emilio Mazza Il filosofo sul precipizio

bero sempre e non ci sarebbe mai nessuna lotta¹¹⁵. Per fortuna, osserva Hume, le cose stanno altrimenti.

Ancora una volta, grazie allo scetticismo aggiornato, Hume sembra comporre un quadro delle contraddizioni, debolezze e ristretti limiti della ragione filosofica "moderna" in senso stretto prima ancora che umana. Per questo gli scettici della sezione XIII hanno sì il piacere di osservare una contraddizione, ma la filosofia in generale, per quanto minacciata, viene poi tratta in salvo. Allo stesso modo, pur mostrando tutti problemi della filosofia moderna, gli scettici totali riguardo alla ragione formano una fantastica setta inesistente, e nessuno è mai stato in maniera sincera, cioè costante, della loro opinione. E i pochi scettici stravaganti riguardo al mondo esterno sostengono la propria opinione soltanto a parole, e nemmeno loro sono mai stati in grado di crederci sinceramente. Per questa ragione perfino il dubbio scettico humiano rispetto alla ragione e ai sensi è un dubbio temporaneo, e noncuranza e inattenzione vi pongono immediato, per quanto non definitivo, rimedio; e la natura allontana in fretta le nubi dello scetticismo disperato e malinconico¹¹⁶.

Futili qualità dell'immaginazione ci fanno credere all'esistenza continuata. Una qualità apparentemente così futile e così poco fondata sulla ragione fa sì che diamo l'assenso, spingiamo le nostre vedute al di là dei pochi oggetti presenti ai nostri sensi e attribuiamo a tali oggetti un'esistenza indipendente. Un'illusione, sempre dell'immaginazione, fa sì che nella vita comune non cogliamo la deficienza delle idee e non siamo consapevoli di ignorare il principio ultimo che lega insieme causa ed effetto tanto nelle congiunzioni straordinarie quanto in quelle più consuete. Una sua singolare e apparentemente futile proprietà ci salva dallo scetticismo totale perché fa sì che ci addentriamo con difficoltà nelle remote vedute delle cose e non le accompagniamo con impressioni sensibili come nel caso delle vedute più facili e naturali. La natura, rilassando l'inclinazione della mente e per mezzo di qualche distrazione e vivace impressione dei sensi, fa svanire il delirio filosofico dello scetticismo disperato e malinconico¹¹⁷.

Nell'*Abstract* Hume riassume tutto questo con una battuta: "la filosofia ci renderebbe interamente *Pirroniani*, se la natura non fosse troppo forte". E la ritiene tipica di una filosofia "molto scettica"¹¹⁸. Diversamente da quanto accade nella parte IV del *Treatise*, nella "Probabilità non-filosofica" la filosofia non viene salvata da un principio naturale, ma da un principio riflessivo, o più correttamente dalla tendenza riflessiva di un principio naturale. E questo, credo, rende le cose meno drammatiche. Non si tratta di far valere il principio natu-

¹¹⁵ T, 413, 414-415.

¹¹⁶ T, 183, 214, 218, 269.

¹¹⁷ T, 217, 265, 267-268 (cf. T, 153, 185, 186-187), 269.

¹¹⁸ A, 657 (cf. "Bibliothèque Raisonnée", Avril-Mai-Juin 1740, cit., p. 349).

rale di contro a quello riflessivo unicamente ammesso dai filosofi, bensì di riattivare il lato riflessivo del principio naturale completamente sconosciuto dai filosofi. In entrambe le occasioni la filosofia "moderna" si mostra inadeguata. Agli occhi di Hume, mette in guardia la "Bibliothèque Raisonnée", "i Locke e i Clarke spesso non sono altro che ragionatori pietosi e superficiali"¹¹⁹.

Sempre nell'*Abstract* Hume si attribuisce il titolo di "inventore" per l'uso (positivo) dell'associazione delle idee. Glielo si potrebbe riconoscere anche per l'uso dello scetticismo e delle regole generali. Ancora una volta, come nel saggio *The Sceptic*, Hume non nasconde il suo sospetto per le decisioni dei filosofi, e rivela "una maggiore inclinazione a disputare anziché ad assentire alle loro conclusioni".

¹¹⁹ "Bibliothèque Raisonnée", Avril-Mai-Juin 1740, cit., p. 353. Questo pirroniano dogmatico, denuncia il recensore, smercia con notevole fiducia i propri paradossi: "non è certo dubitando che osa sostituire le sue speculazioni al convincimento dei filosofi più grandi sulle questioni più astratte" (*ivi*, p. 353; cfr. *ivi*, pp. 349 n. a, 350).