

Giovanni Piana

*Commenti
a Hume*

1972

Queste conversazioni sono state proposte nella prima parte del corso intitolato «Due modelli di filosofia empiristica: l'«empirismo psicologico» in David Hume e l' «empirismo logico» nel primo Carnap» tenuto presso l'Università degli Studi di Milano nell'anno accademico 1972 – 73.

I

Introduzione

1. *L'atteggiamento intellettuale dell'empirismo sullo sfondo del razionalismo seicentesco*
2. *Il dubbio empirista*
3. *Locke. La svolta verso l'intelletto e il tema dei limiti della conoscenza umana*
4. *La verità al lume di candela*
5. *Metodo naturalistico e metodo storico*
6. *La critica della nozione di sostanza ed il persistere del problema del realismo nella dottrina della sua inconoscibilità*
7. *La distinzione tra qualità primarie e secondarie*
8. *Le qualità primarie non sono qualità della sostanza, e tuttavia esse ripresentano il problema di una realtà in sé delle cose*
9. *Berkeley: La radicalizzazione della critica della nozione di sostanza e la dissoluzione della distinzione tra qualità primarie e secondarie*
10. *Berkeley: Il realismo si trova in contrasto con l'empirismo. Empirismo e fenomenismo*

II

Lineamenti dell'empirismo di Hume

1. *Il Trattato e le Ricerche.*
2. *L'idea di una scienza della natura umana*
3. *Il metodo sperimentale*
4. *Impressioni e idee. Percezioni semplici e complesse. Il principio di separabilità*
5. *Le idee come immagini delle impressioni*
6. *Il principio della corrispondenza tra le impressioni e le idee semplici. La regola della chiarificazione delle idee*
7. *Riformulazione del principio di corrispondenza in un principio di derivazione delle idee semplici dalle impressioni semplici*
8. *Una singolare eccezione al principio: il caso delle sfumature cromatiche*
9. *Memoria e immaginazione*
10. *L'associazione delle idee e le sue regole*
11. *Tentativo di ricondurre la somiglianza alla contiguità*
12. *La teoria dell'astrazione in Locke e la critica di Berkeley*
13. *La posizione di Hume sulle idee astratte e la teoria del nome comune*

14. *La “distinzione razionale” nella reinterpretazione di Hume*
15. *La nozione di causa*
16. *Problematica della credenza e dell'abitudine*
17. *L'inferenza causale come una specie di sensazione*
18. *Riflessioni sull'analisi humeana della nozione di nesso causale*
19. *La percezione della causalità secondo Michotte*
20. *Se esista il mondo esterno*
21. *Discussione*
22. *Lo scetticismo di Hume*

I

Introduzione

1. L'atteggiamento intellettuale dell'empirismo sullo sfondo del razionalismo seicentesco

Con *empirismo inglese* si intende la corrente di pensiero che si può fare iniziare con John Locke e che trova sviluppo in George Berkeley e in David Hume. In realtà, nei paesi di lingua anglossassone, questa tendenza rappresenta per certi versi una sorta di impronta che si ritrova in forme diverse fino ai giorni nostri; ma per quanto riguarda i suoi momenti fondativi possiamo indubbiamente ricollegarci ad un arco di tempo che, tra la data di nascita di Locke (1632) e la data di morte di Hume (1776), abbraccia quasi due secoli. In particolare Locke appartiene interamente al secolo XVII (1632–1704), mentre Berkeley (1685–1753) e Hume (1711–1776) al secolo XVIII.

Hume può essere considerato una sorta di punto di arrivo e di consolidamento. Ciò fa pensare ad una stretta concatenazione, ad una certa compattezza di sviluppo nelle idee di questi autori. In realtà, questa “messa in catena” di pensatori come presupposti l'uno dell'altro fa parte di un luogo comune di certa storiografia filosofica. Ma ciò non toglie che, quando si sia consapevoli dei limiti di simili catene, si possa far riferimento ad esse soprattutto allo scopo di mostrare l'esistenza di nessi concettuali effettivi, pur all'interno di elaborazioni e progetti filosofici fortemente differenziati. Si mostrano analogie, per poi dar risalto a differenze.

È anzitutto vero che vi è una graduale estensione ed

estremizzazione degli elementi metodologici fondamentali. Hume può rappresentare il culmine di questa tendenza proprio nella misura in cui nel suo pensiero le formulazioni iniziali trovano la loro espressione più coerente, più ampia e più radicale. Potremmo dire che proprio in Hume si misura la profondità del rivolgimento metodologico e teorico operato da Locke.

Le personalità sono tuttavia molto diverse, e diverse sono anche le motivazioni di fondo della loro elaborazione filosofica e il significato ciascun pensatore annette ad essa.

Le motivazioni di fondo della filosofia di Berkeley sono apologetiche. Come cristiano impegnato – era vescovo anglicano – egli imbecca la strada lockiana e la sviluppa essenzialmente guidato dall'intenzione di una confutazione di concezioni materialiste sulla cui base potessero allignare posizioni ateistiche. Questa preoccupazione è interamente estranea a Locke ed a Hume, che a loro volta sono caratterizzati da differenze molto importanti.

Lo sfondo critico dal quale la tematica lockiana prende le mosse e se ne distacca segnando un solco che diventa via via più profondo è il razionalismo europeo i cui rappresentanti maggiori possono essere indicati nei nomi di Cartesio (1596 – 1650), Spinoza (1632–1677), Malebranche, 1638–1715) e Leibniz (1646–1716).

Un utile punto di riferimento cronologico è peraltro rappresentato dall'anno 1642. Il 1642 è l'anno della morte di Galileo (1564–1642) ed anche la data di nascita di Newton (1642–1727). In quella data possiamo fissare la linea di demarcazione di due epoche nella storia della scienza, ed anche nella storia della filosofia. Cartesio e Galileo sono contemporanei; mentre contemporanei a Newton sono gli altri autori che abbiamo ricordato or ora: Leibniz, Spinoza, Malebranche. Contemporaneo a Newton è inoltre l'iniziatore dell'empiri-

simo inglese, John Locke; ed in realtà il riferimento a Newton è significativo in particolare in rapporto al filone empiristico.

In queste annotazioni introduttive, vogliamo arrischiarci nel tentativo di fornire una caratterizzazione sommaria dell'atteggiamento intellettuale che sta alla base di queste due correnti – che ci potrà essere utile per raccogliere le idee, anche se certamente non si potrà evitare di delineare uno schema troppo semplice e rigido.

I termini di *ragione* e di *esperienza* possono servirci da elementare filo conduttore. Con questi due termini abbiamo di mira due fonti delle nostre conoscenze. È molto semplice renderci conto di ciò che significa una “conoscenza che deriva dall'esperienza” considerando questa espressione nel suo uso quotidiano. *Esperienza* ed *eventualmente esperienza diretta* sta per un constatazione, un'osservazione che io stesso compio direttamente, attraverso le mie capacità percettive, attraverso la vista, il tatto, ecc. Potremmo cominciare a caratterizzare come “empiriche” conoscenze di questo genere. Si possono dare esempi di conoscenze che non sembrano in linea di principio poter essere ricondotte a questa fonte: si tratta di verità generali come “il tutto è maggiore delle parti” oppure di principi logici come “un fatto non può al tempo stesso sussistere e non sussistere”. Queste proposizioni non descrivono nessun dato di fatto osservabile, ed hanno questo di caratteristico: esse sembrano presentarsi come valide senza bisogno di spiegazione alcuna. Malebranche diceva che se rifiutassimo il nostro assenso a queste proposizioni sentiremmo in noi stessi “i segreti rimproveri della ragione”. Leibniz aveva fissato chiaramente questa distinzione parlando di *verità di fatto*, cioè di verità confermabili o confutabili per mezzo dell'osservazione, e *verità di ragione*, cioè verità che mi si presentano come immediatamente *evidenti*. Converrà tenere a mente questi termini: al loro posto possiamo anche parlare di *verità empiriche* o *a posteriori*; e di verità *logiche, razionali* o *a priori*.

Fra le *verità a priori* includeremo senz'altro tutti i principi che impieghiamo nelle argomentazioni: la ragione stessa verrà dunque intesa soprattutto come capacità di cogliere verità evidenti in se stesse e nello stesso tempo come capacità di metterle a frutto nell'argomentazione.

Come razionalisti, daremo il massimo peso nella costruzione della nostra filosofia alla ragione intesa in questo senso, cercheremo dunque di formulare dei principi generali che possano fornire le premesse sicure per le nostre conclusioni filosofiche. Inoltre la verità a priori rappresenteranno il modello forte di un sapere effettivo. Certamente, il filosofo razionalista è consapevole che molte conoscenze non possono essere ricondotte a quel modello, ed anche del fatto che la maggior parte delle cose che sappiamo deriva dall'osservazione e dell'esperienza. Ma il punto sta nel fatto che tali conoscenze saranno esposte all'errore, prive di un'autentica certezza.

Da questo punto di vista è assai caratteristica la posizione di Leibniz. Benché distingua nettamente verità di ragione e verità di fatto, tuttavia egli sottolinea anche come questa distinzione valga solo per noi uomini, ma non per l'infinita intelligenza divina. Una simile affermazione – qualunque sia il modo di giustificarla e di interpretarla – rappresenta un modo per indicare che in linea di principio vi è *un solo modello della verità*: quello delle verità di ragione.

Con tutto ciò è connesso l'ideale deduttivo della filosofia. La forma di conoscenza più compiuta e perfetta di cui disponiamo – così argomenta il filosofo razionalista – è la conoscenza della matematica; e in particolare, per l'epoca che stiamo considerando, ha carattere di modello soprattutto la geometria. Ciò che attrae nel riferimento alla geometria è la forma deduttiva nella quale essa ci è stata tramandata dai greci, nella sistemazione assiomatica di Euclide. In essa si prendono le mosse da principi primi che debbono essere accettati nella loro evidenza per poi dedurre l'intero contenuto della disci-

plina secondo regole di inferenza logica razionalmente necessarie. Questo modello ha esercitato un enorme fascino: qui avevamo un esempio di rigosità da imitare e da realizzare anche nella filosofia.

Quest'ideale metodologico della pura deduzione si traduce molto spesso anche nella forma letteraria del libro filosofico. Basti rammentare l'*Etica* di Spinoza. In essa procediamo a partire da definizioni e da assiomi dimostrando via via le tesi che intendiamo far valere a titolo di teoremi che traggono la loro validità dall'evidenza delle proposizioni primitive e dal rigore delle procedure deduttive applicate.

Ma anche nei casi in cui non ci si serve di una simile forma letteraria, tuttavia nelle ricerche del filosofo razionalista si fa valere di continuo l'istanza metodologica di una rigorosa sistematicità.

Tuttavia né la priorità data alle verità razionali né l'ideale metodologico della deduzione pura basterebbe a caratterizzare l'atteggiamento intellettuale razionalistico. Questi aspetti assumono il loro significato più profondo se consideriamo quale scopo persegua il "sistema" del filosofo razionalista. Il punto veramente importante è che tale sistema punta a presentare la vera natura delle cose, la natura profonda della realtà. Perciò esso deve dare una risposta alle domande ultime che si impongono alla vita dell'uomo, deve fornire chiarimenti sulla sua "posizione nel cosmo", sulla sua localizzazione effettiva rispetto alle cose, agli altri uomini, al bene ed al male, a dio stesso.

È importante richiamare l'attenzione sul fatto che la stessa formulazione dello scopo presuppone anzitutto che la realtà non sia, nella sua verità, quella che ci appare. Vi deve essere invece qualcosa di più profondo, un significato o un insieme di significati latenti che non sono immediatamente a portata di mano. Inoltre si presuppone anche che questa realtà, considerata in questa dimensione profonda, sia attra-

versata da una legalità e da un ordine determinato. Una ricostruzione razionale della realtà significa una ricostruzione della realtà come è oggettivamente, considerata dunque non già dal punto di vista degli uomini che vivono in essa, ma da un punto di vista assoluto.

Il pensiero filosofico – pur nei limiti delle facoltà umane attraverso cui si esercita – deve poter accedere in qualche modo a questa struttura profonda della realtà, deve poter fino ad un certo punto essere in grado lacerare i veli che stanno alla superficie, riuscendo non già a scoprire le motivazioni profonde di questo o quell'evento, ma a fornire una coerente interpretazione dell'universo capace di dare un senso alla *totalità* degli eventi. Il sistema perseguito è un *sistema orientato ontologicamente* – ed un tale sistema lo vogliamo chiamare *sistema metafisico*.

2. *Il dubbio empirista*

Potremmo cominciare a proporre per contrapposizione l'atteggiamento intellettuale del filosofo empirista, richiamando l'attenzione su un modo interamente diverso di considerare la distinzione tra verità di ragione e verità di fatto. Come abbiamo visto, almeno in linea di principio, modello della conoscenza sono le verità di ragione. A ciò ci si può opporre in modo particolarmente radicale contestando che quella distinzione sia realmente fondamentale. Ad esempio, si potrebbe affermare che verità del tipo "l'intero è maggiore delle sue parti" sia attinto dall'esperienza come ogni altra – così non vi sarebbero differenze di principio tra i fondamenti del conoscere. Una tesi di questo genere è stata talora sostenuta da un punto di vista empiristico, ad esempio, nel secolo XIX, da J. Stuart Mill. Ma questa tesi radicale non è propria di questa prima fase dell'empirismo ed in particolare non lo è in rapporto a Hume.

È possibile in effetti sostenere una tesi più moderata: senza negare la legittimità di quella distinzione, non è detto che sia obbligatorio attribuire alle verità di ragione carattere di modello per ogni forma di conoscenza, come se esso dovesse essere perseguito ovunque nelle pratiche conoscitive, ed in particolare nella filosofia. Questa posizione più moderata è sufficiente per marcare una differenza netta e invalicabile rispetto all'atteggiamento intellettuale razionalistico.

In effetti in base ad essa si può sostenere che, come empiristi è possibile mantenere una piena fiducia nei principi della logica e nella certezza delle verità geometriche e matematiche, senza per questo sentirsi tenuti ad andare alla ricerca di "assiomi" su cui basare l'intero ambito della riflessione filosofica. Certo non sono da escludere principi generali o criteri secondo cui orientare questa riflessione, ma essi non andranno in ogni caso intesi come premesse iniziali da cui trarre deduttivamente le verità ulteriori: viene così a cadere l'idea di una costruzione sistematica, organizzata deduttivamente. La filosofia è piuttosto una *ricerca*, un'indagine che si sviluppa liberamente secondo un ordine di accertamenti compiuti via via, e non il tentativo di realizzare un'esposizione sistematica a partire da principi.

Ciò non significa che in generale dal punto di vista empiristico l'unico strumento di indagine sia l'osservazione e che non ci si affiderà, quando lo si ritenga opportuno, ad argomentazioni logiche. Ma mentre per il razionalismo tutto era affidato o avrebbe dovuto essere affidato a tali argomentazioni, ora esse compaiono come *strumenti di lavoro accanto ad altri*. Il ricorso ad argomentazioni serve allora essenzialmente ad arricchire la buona fondatezza delle tesi proposte, per rafforzare la loro plausibilità. Se non siete convinti, in base a quanto si è detto finora, della giustezza di ciò che io sostengo, sono in grado, in questo caso, di addurre *anche* una dimostrazione logica! È chiaro quanto la differenza di atteggiamento intellet-

tuale sia in ogni caso netta, anche in questa versione moderata. In ultima analisi è qui in questione la nostra posizione nei confronti del problema della certezza. Per il filosofo razionalista si tratta di un problema centrale: è necessario nella filosofia raggiungere verità assolutamente definitive e certe. È *necessario*, ed anche è *possibile*. Chi si avvicina per la prima volta, ingenuamente, al principio *cogito, sum* di Cartesio può forse stupirsi di esso e del grande dibattito che si aprì allora fra i dotti sulla validità effettiva di questo principio: per comprenderne il senso, non bisogna in realtà soltanto comprendere ciò che esso letteralmente dice e i discorsi da cui esso è preparato, ma bisogna disporlo entro l'atmosfera di una straordinaria enfasi posta sul problema della certezza, nella quale era implicata anche la validità dell'elaborazione metafisica che di lì avrebbe potuto avere inizio, con tutte conseguenze di ordine etico e morale implicate.

La storia dell'empirismo inglese è la storia del consumarsi di questo atteggiamento nei confronti della certezza – storia che si conclude esemplarmente con lo scetticismo mezzo serio e mezzo ironico di Hume, anche se, come vedremo, le cose stanno piuttosto diversamente nel caso di Berkeley.

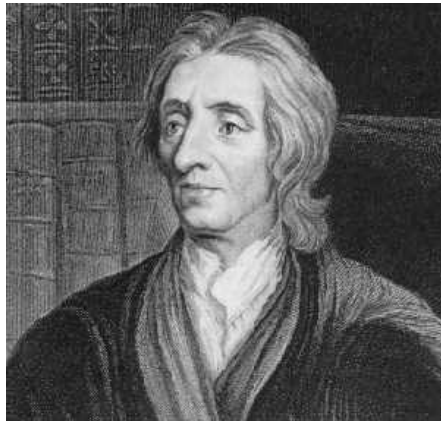
Nell'empirismo, in luogo dell'enfasi vi è il disincanto. Anche noi, filosofi empiristi, intendiamo far valere le nostre buone ragioni, intendiamo provare le nostre tesi, e persino vogliamo dare ad esse il carattere della massima certezza. Ma il nostro accanimento nel dimostrarle non andrà molto oltre certi limiti: se la cosa non ci dovesse riuscire, allargheremo le braccia. Se non potremo provare la *verità*, ci accontenteremo di buon grado della *verosimiglianza*.

Accade in Hume che, al termine di una minuziosa dimostrazione, si osservi: ora la tesi è stata dimostrata in modo chiaro e definitivo. Le cose stanno veramente così. Ma subito si apre una parentesi nella quale si aggiunge: e tuttavia ora sono improvvisamente preso dal dubbio di essermi in qualche

punto ingannato. In luogo di ritenere certa la nostra affermazione sarà dunque meglio assumerla come *verosimile*. In certo senso è *metodico* anche il dubbio di Hume: quando ritieni di aver acquisito la certezza, è buona norma che tu comunque dubiti di essa. Ma in questi dubbi non spingerti tuttavia troppo oltre! Vi è un momento in cui, di fronte al dubbio rinascete, dobbiamo essere in grado di dire: ora basta!

3. Locke. La svolta verso l'intelletto e il tema dei limiti della conoscenza umana

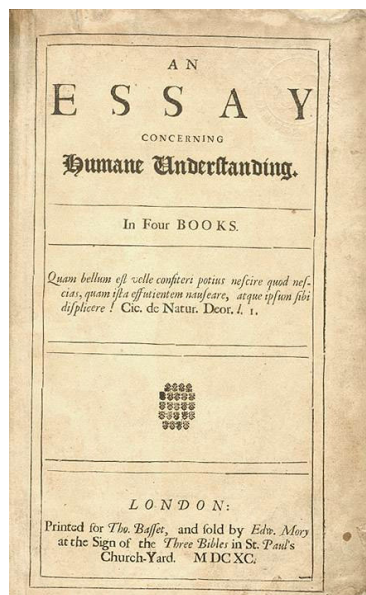
Testo di riferimento: J. Locke, *Essay concerning human Understanding* (1690), trad. it. *Saggio sull'intelletto umano* a cura di C. Pellizzi, Laterza, Bari 1972



Tuttavia il *punto principale* che più nettamente contraddistingue l'atteggiamento empiristico da quello razionalistico è la posizione che viene ad assumere in entrambi il problema gnoseologico. L'idea del sistema, nel campo del razionalismo, ha una netta accentuazione *ontologica*. Ciò significa: il sistema prospettato deve in certo senso rappresentare la cornice in cui possono essere racchiuse *tutte le cose che sono* e fornire a questa totalità i suoi autentici fondamenti. Il problema della conoscenza dovrà essere affrontato come un problema tutto interno al sistema così concepito, cosicché la struttura del conoscere deve essere fatta dipendere strettamente da ciò che si è deci-

so intorno alla struttura metafisica della realtà. La descrizione delle nostre facoltà umane di conoscere, lo studio e l'evidenziazione dei loro meccanismi, la tematica della possibilità della verità e dell'errore, l'intera questione dei metodi del conoscere rappresenta un fascio di problemi che debbono essere risolti in armonia con i nostri assunti metafisici fondamentali.

Il passo decisivo operato da Locke, che sta alla base degli sviluppi successivi è lo spostamento del centro dell'attenzione filosofica: come problema cruciale viene posto lo studio dei *modi* e quindi anche dei *limiti* dei processi conoscitivi, rivolgendo tutta la nostra attenzione di filosofi non più alle cose, ma anzitutto all'*intelletto umano*.



Potrebbe sembrare che si tratti soltanto di condurre un'indagine preliminare al sistema metafisico, un'indagine cioè che di per sé non dovrebbe escludere la riproposizione dell'idea e della prospettiva del sistema nel senso del razionalismo e che dunque abbia uno scopo semplicemente preparatorio nei confronti di una costruzione metafisica futura. Ma le cose non stanno così: già in Locke questo *orientamento verso l'intelletto*, verso i

modi del conoscere ha fin dall'inizio il carattere di un dubbio sollevato sul dominio onnilaterale della ragione, sulla possibilità di accedere ovunque mediante mezzi razionali, di poter sempre operare decisioni razionali ultime e definitive. Questo dubbio non farà altro che approfondirsi nel corso della ricerca, arrivando a mettere in questione la possibilità di cogliere la realtà da un punto di vista assoluto, al di là di ciò che possia-

mo sapere di essa attraverso i metodi dell'esperienza.

In Locke assume subito una forma chiara e precisa il radicale mutamento di punto di vista che riguarda il compito della ricerca filosofica.

Vi è un passo ben noto nella *Epistola al lettore* con cui si apre il *Saggio sull'intelletto umano* (1690) nel quale Locke fa risalire la prima idea dell'opera ad una conversazione tra amici: si discuteva di svariati argomenti teologici e morali, e ben presto ci si trovò "ad un punto morto per le difficoltà che sorsero da ogni parte"; e di fronte a queste difficoltà ed ai dubbi crescenti "mi venne fatto di pensare che eravamo su una strada sbagliata; e che prima di impegnarci in ricerche di quel genere, era necessario esaminare la nostra stessa capacità e vedere quali oggetti siano alla nostra portata, e quali invece siano superiori alla nostra comprensione".

Questo mutamento può essere descritto proprio in modo così semplice: mentre ci dibattiamo nelle difficoltà delle varie tesi proposte, siamo improvvisamente colpiti dall'"ingenuità" con cui ci immergiamo nella discussione senza aver stabilito se il suo oggetto ci sia accessibile, se dunque la domanda che è stata proposta sia legittima, naturalmente non già in se stessa, ma in rapporto alla nostra capacità di conoscere. Ci rendiamo allora conto che siamo continuamente immersi nell'attività del pensare, ma ben poco sappiamo sul modo in cui essa si esercita.

L'intelletto è nascosto a se stesso: "L'intelletto come l'occhio ci fa compendere e vedere tutte le altre cose, ma non si accorge di se stesso" (p. 25).

Questa consapevolezza si traduce in un compito nuovo. È necessario operare un ripiegamento dello sguardo rivolgendolo, per quanto è possibile, all'occhio stesso. Deve cambiare non solo il tema delle nostre ricerche, ma anche il loro stile. Non dobbiamo più operare vaste sintesi, ma essenzialmente condurre delle "analisi" che non aspirano ad obiettivi totali

ed onnicomprensivi, ma ad illuminare gli aspetti che riguardano i modi, la struttura ed i processi della nostra facoltà di conoscere.

Si tratta dunque di una ricerca che si annuncia come essenzialmente modesta, accontentandosi di apportare chiarimenti attraverso analisi pazienti che possano essere ripetute per conto proprio dal lettore così da subirne il controllo e che siano chiaramente intelligibili ad ogni passo ed esenti da oscurità speculative.

La polemica contro i metafisici si sviluppa anche da questo lato:

“Preferisco di gran lunga che gli spiriti speculativi e penetranti si lamentino perché in qualche parte li annoio, che non apprendere che altre persone, non avvezze a speculazioni astratte, o prevenute da concetti diversi, fraintendano o non comprendano il senso delle mie parole”.

Questa istanza di chiarezza e di semplicità viene da Locke associata alla critica di quell’“abuso del linguaggio”, di quei “modi di dire vaghi e privi di senso” che passano per dei “misteri del sapere”(p. 12).

Sempre nell’*Epistola al lettore* si nota che “parole difficili e male applicate che significano assai poco o nulla sono andate acquistando per prescrizione un tal diritto di venire prese falsamente come espressioni della più profonda sapienza ed alta speculazione, che non sarà facile persuadere coloro che parlano questo linguaggio, o che lo sentano parlare che esso non è niente altro che un mezzo per nascondere la propria ignoranza e per ostacolare la vera conoscenza” (p. 13). Tale è l’importanza che Locke annette a questo aspetto di critica linguistica e in generale di interesse verso il problema del linguaggio, che egli vi dedica l’intero terzo libro del suo *Saggio*.

4. *La verità al lume di candela*

Forse ci si può chiedere se già da questi primi inizi non si inserisca qualcosa di simile ad un motivo scettico. Io penso che a questa domanda si potrebbe rispondere con buone ragioni sia affermativamente che negativamente. Intanto non vi è dubbio che siamo alla presenza di un indebolimento delle istanze che poniamo alla ragione. Il mutamento del tema e l'abbandono di progetti sistematici nel senso del razionalismo, la voluta inappariscenza e persino la superficialità dello stile, in una polemica talora implicita e talora esplicita contro le profondità della speculazione – tutto ciò significa anzitutto che ora non si consente più che i nostri pensieri vaghino senza freni nel “vasto oceano dell'essere” – come Locke dice una volta (p. 30). Il nostro scopo non è più quello di raggiungere “una conoscenza universale e perfetta di tutto ciò che esiste” (p. 28).

Secondo simili considerazioni non saremo certo portati ad enfatizzare il problema della certezza e della verità.

Un filosofo inglese che può essere annoverato tra i razionalisti e che era ben noto a Locke, Herbert di Cherbury (1538–1648), formula tra gli assiomi del suo sistema filosofico, la proposizione: *Est veritas*. La verità c'è. Può sembrare una stravaganza, ed invece si tratta di una presa di posizione icastica ed efficace di ogni filosofia razionalistica.

Anche per Locke la verità c'è, egli in realtà non è un filosofo scettico. Ma si tratta di una verità al lume di candela. Questa immagine è sua (p. 29). Il lume di candela sparge una luce fioca nelle circostanze immediate, ed in esse riusciamo certo ad intravedere qualcosa. Non forse la verità ultima delle cose, che si trova troppo lontano, ma riusciamo almeno a “distinguere ciò che per noi è di assoluta importanza sapere” (p. 28). Un motivo pragmatico comincia a farsi avanti: ciò

che è veramente importante sapere è in che modo ci dobbiamo arrangiare nella vita. Un po' più elegantemente egli dice: "Non è affar nostro in questo modo conoscere tutte le cose, bensì quelle che riguardano la condotta della nostra vita" (p. 30). Ed anche: "Non ci è consentito di volare, ma non per questo rinunceremo a camminare" (p. 29). Ciò che è venuto in primo piano è dunque una "teoria della conoscenza" nella quale si chiarisca quali sono le facoltà che sono messe in gioco nei processi conoscitivi, quali rapporti sussistano tra loro, quali funzioni esse assolvano, quale siano in generale i meccanismi che conducono all'acquisizione di conoscenze. Entro questo ambito si tratterà poi di operare le opportune differenziazioni tra le forme del conoscere, individuando le sue fonti fino ad assolvere il compito che si profilava fin dall'inizio, quello di delineare i confini che non avrebbe senso oltrepassare nell'effettuazione degli atti conoscitivi.

5. *Metodo naturalistico e metodo storico*

In rapporto a questi temi e ad ogni altro che possa essere ascritto al titolo di "teoria della conoscenza", possiamo percorrere due strade.

Vi è anzitutto la strada di una *considerazione naturalistica*, in cui la "mente" si presenta soprattutto come un apparato psicofisico che può diventarci noto attraverso una metodologia scientifico-naturale, mettendo in atto determinate procedure sperimentali.

Prendiamo ad esempio il problema della *memoria*: essa è una delle facoltà intellettuali che hanno certamente una grande importanza nella formazione di conoscenze. Di essa ci dovremo certo occupare in una teoria della conoscenza, mostrando anche le interazioni della memoria con la percezione e l'immaginazione. Ma secondo quale modo di approccio? In

rapporto ad essa, come ad ogni altra facoltà della mente, è possibile porre domande a cui *solo* una considerazione naturalistica può dare una risposta. Il fenomeno della memoria ci è ben noto e riflettendo su di esso potremmo portare alla luce ciò che accade nei processi memorativi nella misura in cui noi siamo di essi consapevoli. Ma seguendo questa via dell'auto-riflessione nulla sappiamo e nulla potremmo sapere dei processi fisici reali che avvengono nel nostro cervello quando effettuiamo un atto memorativo. La pura e semplice percezione del calore è per noi un'esperienza ben nota, di cui possiamo anche dare una qualche persuasiva descrizione nei termini della sensazione che abbiamo quando ci scottiamo, ma in questa descrizione non potranno avere alcuna parte i mutamenti materiali che avvengono nel contatto tra il fuoco e la nostra pelle. Solo una considerazione naturalistica ci può dare insegnamenti in proposito – una considerazione cioè che si occupa dei processi naturali che decorrono parallelamente, ed eventualmente secondo nessi causali, ai processi di cui noi siamo coscienti nella percezione, nella memoria o nell'immaginazione.

Aver distinto chiaramente questo duplice punto di vista è stato certamente uno dei grandi meriti di Locke. Egli dice che, nell'accingersi all'esame dei modi della conoscenza, noi non considereremo “la natura dell'anima come farebbe un fisico”, ma ci atterremo piuttosto alle spiegazioni del funzionamento della conoscenza così come ci può apparire alla riflessione. Le spiegazioni di ordine fisico, per interessanti ed istruttive che siano, “le eviterò come quelle che non hanno alcun rapporto con il fine che mi propongo in quest'opera” (p. 26).

In effetti la questione riguarda un problema di adeguatezza tra mezzi e fini: per ciò che riguarda l'intento perseguito, basterà “esaminare le facoltà di conoscere dell'uomo in quanto esse operano nei riguardi dei diversi oggetti che si presentano al suo spirito” (p. 26).

Locke caratterizza il proprio metodo come *metodo storico*, un'espressione che può a tutta prima sembrare singolare e che merita di essere un poco illustrata. Si tratta infatti di una dizione che si ricollega all'assunto empiristico fondamentale che viene fatto valere da Locke nel corso dell'opera intera: ogni *idea*, cioè tutto ciò che è presente nella nostra mente, *ha origine dall'esperienza*. L'esperienza di cui si parla è anzitutto l'esperienza sensibile, la sensazione. Ma è un'esperienza anche quella dalla quale attingiamo riflessivamente le idee delle *operazioni della coscienza*. Non vi sono soltanto idee delle cose percepite, ma anche degli atti del percepire e dei loro oggetti, del desiderare e di ciò che in esso viene desiderato. È questo richiamo al problema dell'origine dall'esperienza, così concepita, che suggerisce a Locke di caratterizzare come *storico* il proprio metodo.

Sensazione e riflessione stanno all'origine di ogni idea, dall'una o dall'altra o da entrambe insieme. Si può allora dire che ogni contenuto della mente ha una storia, uno sviluppo. Più in generale: vi è una *storia dell'intelletto* nella misura in cui vi è acquisizione progressiva, a partire dai dati più elementari dell'esperienza, di formazioni intellettuali sempre più complesse. Una *teoria della conoscenza* che pone al suo centro il problema dell'origine, della genesi, dello sviluppo deve risolversi in una *storia della conoscenza*.

6. *La critica della nozione di sostanza ed il persistere del problema del realismo nella dottrina della sua inconoscibilità*

Di qui deriva un modo particolare di concepire la coscienza ovvero l'anima, che dir si voglia, quando sia considerata idealmente all'inizio di questa storia. Nello stadio iniziale del

processo essa sarà una sorta di *locale vuoto* (p. 45), che viene arredato man mano che i sensi fanno entrare in essa i loro contenuti, man mano che essi vengono sempre più elaborati. Oppure – impiegando un'altra immagine divenuta famosa – essa è qualcosa di simile ad una lavagna (*tabula rasa*) che l'esperienza riempie a poco a poco di segni.

Date queste premesse, si comprende subito che il primo obbiettivo polemico di Locke non potesse che essere l'*ipotesi innatistica*, alla cui critica è interamente dedicato il primo libro del *Saggio sull'intelletto umano*.

Secondo questa ipotesi si ammette che nell'anima si trovino già un insieme di idee, in essa poste da dio stesso, che rappresenterebbero il patrimonio razionale comune ad ogni uomo. L'origine di questo problema nell'orizzonte del razionalismo è chiara: se da un lato ammettiamo che vi siano conoscenze non derivabili dall'esperienza e dall'altro che queste conoscenze formino un patrimonio stabile per tutti gli uomini, ci esponiamo subito all'interrogativo: di dove esse vengono attinte? È allora relativamente naturale rispondere che attingiamo tali idee e principi da noi stessi nella misura in cui essi sono “per così dire caratteri impressi nell'anima nostra la quale riceverebbe fin dal primo momento della sua esistenza portandoli con sé nel mondo” (p. 35).

Il *locale vuoto*, la *tabula rasa* di Locke taglia corto anzitutto con questa tradizione. Ma quelle immagini hanno anche un'altra importante implicazione: se da un lato siamo *empiristi* nella misura in cui riconosciamo nell'esperienza la fonte unica della conoscenza, dall'altro assumendo la coscienza come *tabula rasa*, siamo anche *realisti*, ammettiamo cioè *qualcosa che esiste indipendentemente* e oggettivamente da noi e rappresenta la *causa* delle nostre sensazioni. Con *realismo* infatti non intendiamo altro che la tesi dell'esistenza di una realtà oggettiva che si trova in rapporto con la soggettività

nella conoscenza e nell'azione. Il realismo può essere sostenuto con argomentazioni filosofiche, ma si tratta comunque di una "filosofia" che vive come una sorta di atteggiamento immediato ed irriflesso in ognuno.

Empirismo e realismo non sono nozioni identiche. Ci si può anche chiedere se una posizione realistica possa essere considerata uno sviluppo conseguente di una posizione empiristica. Così sembrerebbero stare le cose in Locke. Con apparente consequenzialità si procede da un'assunzione empiristica ad una critica delle idee innate, e sul versante positivo questa critica afferma che tutti i contenuti iniziali della mente provengono dall' "esterno". Vi deve essere una causa delle sensazioni. Cosicché il postulato che esista una realtà indipendente dal conoscere non può essere altro che un dato di fatto indiscusso.

Che invece sussistano dei problemi è mostrato dalla critica lockiana della nozione di *sostanza* che rappresenta uno dei ben noti pezzi forti della sua teoria (Libro II, cap. XXIII). Questa critica è richiesta dalla nostra posizione di empiristi, d'altra parte essa non può spingersi sino alla completa dissoluzione della nozione di sostanza senza compromettere in modo irrimediabile il nostro realismo. Ci muoviamo dunque tra due istanze contrastanti, e come subito vedremo, la soluzione che saremo in grado di abbozzare non potrà che essere una soluzione di compromesso.

Attiriamo anzitutto l'attenzione sul fatto che la nozione di sostanza trova elaborazione nel quadro delle concezioni razionalistiche. Va da sé infatti che, se si va alla ricerca di un'essenza della realtà che non è immediatamente accessibile sul piano fenomenico, e quindi sul piano delle cose che si possono vedere e toccare, ma che è tuttavia posta come accessibile alla ragione pura, si ammetterà che i fenomeni poggino su strutture stabili che formeranno l'impianto profondo della realtà stessa. Naturalmente intorno a come debbano essere

concepiti questi nuclei sostanziali le opinioni divergeranno. Ma per quanto riguarda la nostra discussione ci basta l'ammissione che sussista qualcosa che "sta sotto" alla superficie dei fenomeni e che è posto in linea di principio come *razionalmente* conoscibile.

Contro la validità di questa nozione Locke esercita la propria critica mostrandoci anche, nel contempo, un bell'esempio di applicazione del suo "metodo storico" oltre che l'importanza che assume nel suo modo di argomentare il riferimento al linguaggio.

Anzitutto egli si chiede: donde ha *origine* l'idea di sostanza? Questa domanda peraltro richiede di essere meglio determinata. In primo luogo deve essere sottolineato che in realtà abbiamo in qualche modo un'idea di sostanza anzitutto rispetto alle cose materiali che ci circondano: i *corpi*. Noi pensiamo ai corpi come sostanze, cioè distinguiamo tra il corpo e le sue qualità, ritenendo che esso posseda una natura indipendente dalle qualità *che ci appaiono in inerenza ad esso*.

Tuttavia, argomenta Locke, *se ci disponiamo nella condizione iniziale della conoscenza* nella quale nessuna cognizione è presupposta, noi sperimentiamo unicamente delle sensazioni di vario genere che si presentano costantemente unite insieme. Si formerà così la presunzione che esse ineriscano ad un sostrato identico; per richiamarsi a tale sostrato sul piano linguistico si tenderà ad usare un unico nome, ad esempio "mela", "tavolo", ecc. Questo nome designa l'intero aggregato di qualità attribuito alle cose, una collezione di "idee". Il nome della cosa è in realtà il nome di un complesso. Ma su questa base può sorgere l'equivoco che un simile nome possa essere assunto come se designasse invece qualcosa di semplice, di distinto e di indipendente.

In questo modo ha origine l'idea della sostanza. Anzitutto vi è solo una molteplicità di sensazioni. Questa molte-

plicità di sensazioni si trova in un'unione costante; a questo complesso, che viene sempre più inteso come rinviante ad un sostrato identico, viene attribuito un nome unitario cosicché alla fine questo nome sembra mirare proprio a qualcosa di semplice e di distinto dall'aggregato delle qualità, alla cosa stessa, dunque alla sostanza.

Il *metodo storico* e la *consuetudine linguistica* hanno una *funzione chiarificatrice*: l'idea di sostanza è l'idea di un sostegno delle qualità, idea che sorge dall'unione costante di certe collezioni di sensazioni. Ma allora non ha senso porre una domanda *filosofica* intorno alla natura della sostanza in se stessa. Se ci si chiede che cosa sia l'oro o il ferro, risponderemo enunciando le qualità dell'uno o dell'altro – cosicché queste sostanze meglio del filosofo le conosce certamente un gioielliere o un fabbro. Ogni tentativo di una *perlustrazione trans-empirica* delle cose sembra dunque essere privo di senso – occorre attenersi ai fenomeni ed evitare di andare alla ricerca di qualità occulte che si ipotizza si possano trovare al di là di quelle che sono a portata di mano.

La radicalità questa critica deve tuttavia essere in qualche modo frenata, ed esattamente nel punto in cui minaccia di dissolvere l'idea di sostanza in una sorta di interpolazione creativa della mente sui dati della sensazione.

Indubbiamente, in alcuni luoghi Locke sembra punti in una direzione così estrema. Lo stesso esempio dell'oro e del ferro sembra poter essere interpretato come un annientamento del problema. Che volete che sia l'oro come sostanza! Ma niente altro che tutto ciò che i gioiellieri possono dirvi di esso. Una collezione di qualità, nominata, per comodità di discorso, da un unico nome. Quando il nome viene pronunciato esso non fa altro che richiamare nella nostra mente quelle molteplici idee che esso raccoglie in un fascio.

Locke non dice tuttavia che quel nome non designa nulla. Ciò che egli afferma è che, se analizziamo l'idea di so-

stanza, se ne riconsideriamo la storia, vediamo che essa si riduce all'idea di un *sostegno di qualità*; e quando dice che tutto ciò che sappiamo delle sostanze sono le loro qualità percepibili, egli non intende negare che esse abbiano un sostegno, ma che della natura di questo sostegno non ne sappiamo e non ne possiamo sapere nulla.

La favola che narra di ciò che sostiene il pianeta terra (II, p. 283) gli fa gioco: prima l'elefante, poi la tartaruga, poi..., poi... E poi? non so!

Come il gioielliere, anche il filosofo nulla sa su ciò a cui ineriscono le qualità dell'oro. Da un lato, dunque, si evita una risoluzione *fenomenistica*, che lascia vivere solo i fenomeni, e non la realtà in sé. Dall'altro, la realtà in sé viene comunque affermata ma come qualcosa di inattingibile.

Il sostegno c'è, ma è "misterioso". Tuttavia è misterioso forse anche questo tentativo di trovare al problema una simile via di uscita!

7. *La distinzione tra qualità primarie e secondarie*

Un altro segnale importante del fatto che Locke non vuole affatto abbandonare l'idea di un oggettività della realtà è la distinzione che egli propone tra qualità primarie e qualità secondarie (libro II, capp. VIII e XXIII).

Si tratta di una distinzione che non è originale di Locke; gli antecedenti più prossimi sono Galileo e Cartesio. Peculiare di Locke è invece il significato che egli attribuisce ad essa e che è strettamente integrato nel quadro della sua posizione filosofica.

Per introdurla ci serviremo di un esempio tratto da Locke stesso.

Noi attribuiamo alle cose qualità di vario genere. Ad esempio, il colore vale per noi come qualità di una cosa esat-

tamente come la sua forma; ma ciò che dobbiamo notare è che non tutte le qualità che attribuiamo ad una cosa “appartengono” ad essa nello stesso modo. Il colore varia al variare dell’illuminazione, della sua intensità, della posizione della fonte luminosa, ecc. In assenza della luce il colore “scompare”. Dovremmo allora riconoscere che una simile qualità dipende dalle *circostanze* della cosa, cioè da relatività indotte dall’ambiente che gli sta intorno. Fra queste relatività talora vi è il nostro stesso corpo. Così la stessa acqua potrà sembrare fredda alla mano destra e tiepida alla mano sinistra se la temperatura delle nostre mani nel momento in cui la tocchiamo fosse differente per l’una e per l’altra mano.

Prendiamo ora la forma di una cosa. Se essa è sferica, resterà tale sia alla luce che al buio. Se si dicesse che la forma scompare al buio esattamente come il colore, risponderemmo che al buio possiamo ancora toccare la cosa accertandone la forma, cosa che non è possibile con il colore. E non potrà certo accadere che una cosa che appare sferica se la afferro con la mano destra, potrà apparire cubica se la afferro con la mano sinistra.

A dire il vero non si tratta di un esempio troppo soddisfacente e saremmo tentati di accingerci immediatamente ad una critica. Esso è tuttavia sufficiente per illustrare il significato della distinzione lockiana. Tra tutte le qualità che attribuiamo alle cose dobbiamo distinguere due specie secondo il modo della loro appartenenza: chiameremo *qualità primarie* quelle che appartengono alla cosa e sono inseparabili da essa indipendentemente dal variare delle circostanze; *secondarie* saranno invece quelle che dipendono dalle circostanze, dal contesto nel quale la cosa è inserita ed eventualmente dallo stato del nostro corpo (cfr. II, cap. VIII). Come esempi di qualità primarie Locke annovera la solidità, l’estensione, la figura (forma geometrica), il numero (quantità), il movimento o la quiete.

Per Locke resta fuor di dubbio che una simile distinzio-

ne sia fondata sui fenomeni, che anche le qualità primarie siano attinte attraverso la sensazione – esse infatti “producono in noi delle idee semplici, come ognuno, credo, può accertare da se stesso”. E tuttavia non appena cerchiamo di elaborare un poco questa distinzione, ci troviamo in difficoltà.

Intanto va attirata l’attenzione sul fatto che essa ripropone il problema di un insieme di determinazioni oggettive della cosa, e ciò richiama indubbiamente la questione del *realismo*, ovvero di una realtà in sé che l’empirismo di Locke non arriva ad intaccare.

Ciò risulta ancora più chiaro dalla tesi, che viene immediatamente affermata, della dipendenza delle qualità secondarie da quelle primarie. In altri termini, noi non ci limitiamo a fissare questa distinzione come una distinzione tratta dall’esperienza e dall’osservazione; e nemmeno ci limitiamo a far notare che le qualità primarie circoscrivono ciò che nella cosa vi è di oggettivo, ma tentiamo di sostenere che le qualità primarie sono la causa delle qualità secondarie, cosicché queste vengono ad essere manifestazioni esterne di una struttura più profonda della cosa.

Una simile tesi potrebbe diventare in qualche modo plausibile se ci fosse consentito di compiere sulla natura delle cose *un’assunzione atomistica*. Locke imbocca perciò proprio questa strada. Assumiamo così che i corpi non siano come di fatto ci appaiono, ma siano piuttosto agglomerati di “particelle molto minute”, da nuclei di materia tanto piccoli da non poter cadere sotto il nostro sguardo. Questi atomi sono ancora corpi e come tutti i corpi essi possiederanno una certa forma geometrica, si muoveranno o staranno in quiete, possiederanno insomma varie qualità primarie, ma nessuna qualità secondaria. Questi corpuscoli si muovono secondo velocità differenti, si incontrano, si urtano, formando costellazioni ed addensamenti più o meno stabili, configurazioni complesse di vario genere. Un mondo fatto in questo modo non è certo il

mondo così come ci appare: inversamente possiamo ritenere di poter spiegare il mondo così come ci appare proprio a partire dagli atomi e dai loro movimenti e agglomerazioni.

Si può infatti ipotizzare che alla base di ogni fenomeno, quindi in particolare delle qualità secondarie, vi sia una determinata struttura o un determinato movimento di simili corpuscoli. Così potrebbe darsi che “la sensazione e l’idea a cui diamo il nome di bianchezza sia prodotta in noi da un certo numero di globuli i quali, girando attorno al loro centro, vengono a colpire la retina dell’occhio, con un certo grado di rotazione, oltre che di rapidità di movimento” (libro IV, cap. II, p. 18). In generale “abbiamo il diritto di supporre che questa specie di particelle, diverse nel movimento, nella figura, nella grandezza e nel numero, quando vengono a colpire i diversi organi dei nostri sensi, producano in noi le diverse sensazioni che abbiamo dei colori e degli odori dei corpi” (libro II, cap. VIII, p. 52).

Dobbiamo allora distinguere tra l’*idea sensoriale* che noi riceviamo dalla *causa* che produce in noi questa sensazione: essa è una determinata conformazione del corpo che viene descritta facendo riferimento alla forma delle particelle, al modo della loro connessione, al loro stato di quiete e di movimento: “Voglio dire che nei corpi ai quali diamo certe denominazioni fondate sulle sensazioni prodotte dalla loro presenza, non c’è niente altro che il potere di produrre in noi quelle sensazioni: per cui, ciò che nell’idea è dolce, azzurro o caldo, non è nei corpi ai quali assegnamo questi attributi niente altro che una certa grandezza, figura e movimento delle particelle insensibili di cui esse si compongono” (ivi, p. 53).

8. Le qualità primarie non sono qualità della sostanza, e tuttavia esse ripresentano il problema di una realtà in sé delle cose

Da questi sviluppi si comprende che la tesi della dipendenza delle qualità secondarie dalle primarie in Locke non è un'ipotesi aggiuntiva a quella distinzione, ma è strettamente connessa ad essa, in certo modo la illustra e ne rende ragione. Ipotetica sembra invece restare per lui sia l'assunzione atomistica, sia ogni spiegazione proposta su quella base. La determinazione della loro verità spetta al "fisico", allo scienziato della natura. In realtà Locke si rende conto che avviando la discussione in una simile direzione, viola il principio metodologico che aveva posto all'inizio della propria indagine: "Forse – egli osserva – mi sono impegnato in indagini fisiche un po' più di quanto non avessi deciso di fare" (libro II, cap. VIII, p. 57). Ma qualunque spiegazione venga proposta dallo scienziato della natura, resta il postulato di una distinzione di principio tra ciò che la realtà è oggettivamente e ciò che essa è per noi.

Vi è allora da chiedersi se in questo modo, seguendo una via interamente diversa, non venga riproposta una tematica che in realtà la nozione di sostanza aveva in linea di principio escluso. Non si assumono forse, sia pure a livello ipotetico, delle conoscenze su un terreno che avevamo posto come inconoscibile? Se così fosse ci troveremmo in presenza di una contraddizione stridente.

Locke cerca di aggirare il problema sostenendo che le qualità primarie non sono in ogni caso qualità della sostanza. Ad esempio, l'estensione appartiene ai corpi molto grandi come ai corpi molto piccoli. Prendiamo allora una cosa materiale e immaginiamo di suddividerla in parti piccolissime. Queste parti, non meno dell'intero più grande, possiederanno certo l'estensione, la solidità, la figura ecc. Esse avranno dun-

que delle qualità primarie che a loro volta ineriranno ad una sostanza, e l'inconoscibilità della sostanza vale sia per i corpi molto grandi che per quelli molto piccoli. Così argomenta Locke (II, cap. VIII, p. 50).

La critica della nozione di sostanza da un lato chiude ogni possibilità di speculazione filosofica sulla costituzione ultima delle cose, dall'altro apre interamene il versante di un accertamento scientifico sempre più approfondito sulla loro costituzione interna. In fin dei conti, queste particelle – con le loro particolari proprietà e movimenti – ci sfuggono perché sono “particelle minutissime”. Il limite dunque è puramente fattuale, e dunque in linea di principio superabile. Non abbiamo sensi “abbastanza acuti”. Se fossimo forniti di “occhi microscopici” allora non vi sarebbe dubbio che “ciò che ora è il colore giallo dell'oro scomparirebbe, e in suo luogo vedremmo una mirabile struttura di parti, di una certa mole e figura”(Libro II, cap. XXIII, p. 290). L'inconoscibilità della sostanza è invece insuperabile.

Ma che il venire meno di un contrasto diretto e di superficie, non tolga le difficoltà lo si nota proprio in quest'ultima osservazione: come può accadere che si riesca a vedere, sia pure con *occhi microscopici* una struttura mirabile di particelle che non siano anche colorate? In realtà non riusciamo nemmeno a rappresentarci una situazione di esperienza e di osservazione nella quale le qualità secondarie si siano del tutto dissolte. Il nodo irrisolto della questione sta nel fatto che da un lato si vuol tener ferma l'idea di una realtà oggettiva, ammettendo la conoscibilità della costituzione interna delle cose, sia pure in senso fisico-sperimentale, e non filosofico-speculativo; dall'altro si vuol escludere la conoscibilità della sostanza la cui istanza coinvolge la stessa idea di un'oggettività della realtà. In realtà l'apparato teorico di Locke non era in grado di venire a capo di questo conflitto.

9. Berkeley: *La radicalizzazione della critica della nozione di sostanza e la dissoluzione della distinzione tra qualità primarie e secondarie*

Testi di riferimento: *A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge* (1710) e *Three Dialogues between Hylas and Philonous* (1713), trad. it. *Trattato sui principi della conoscenza umana e Dialoghi tra Hylas e Philonous*, a cura di M. M. Rossi, Laterza, Bari 1955.



I manuali di storia della filosofia presentano spesso la posizione di Berkeley (1685–1753) come un anello di congiunzione tra Locke e Hume. E questo è giusto solo per un verso, perché tenendo conto delle caratteristiche complessive del suo pensiero e delle sue motivazioni può essere sollevato legittimamente il dubbio che egli possa essere considerato in generale un filosofo “empirista”.

In realtà l’inserimento di questo autore in questa linea di tendenza è reso legittimo, ed in una certa misura necessario, essenzialmente in base a due circostanze, entrambe vincolate all’impostazione lockiana: la radicalizzazione della critica della nozione di sostanza e, in stretta connessione con essa,

la critica operata nei confronti della distinzione tra qualità primarie e secondarie. Entrambi questi punti appaiono a tutta prima come uno sviluppo critico necessario della posizione di Locke e d'altro lato i risultati di questa critica sono presupposti nell'impostazione humeana, cosicché si giustificherebbe senz'altro una prospettiva che consideri Berkeley come una sorta di "anello" tra Locke e Hume.

Le cose stanno però molto diversamente se consideriamo il quadro complessivo in cui queste critiche vengono affermate. In realtà, al centro delle preoccupazioni di Berkeley vi è la difesa della religione. I suoi intenti di fondo sono apologetici, ed in rapporto ad essi il significato delle sue tesi acquistano accenti del tutto particolari. Non si tratta soltanto del fatto che Berkeley scrisse in seguito (quando del resto anche l'orizzonte complessivo della sua filosofia era mutato) opere essenzialmente dedicate alla difesa della religione e di critica dell'ateismo: questo sfondo è già presente come motivazione di ordine generale nella stessa posizione che egli sostiene sul terreno gnoseologico. Berkeley approfondisce la critica di Locke della nozione di sostanza, ma a differenza di Locke nel problema della posizione di qualcosa che sta al di là di ciò che vediamo e in generale del problema di una realtà in sé, Berkeley vede essenzialmente la postulazione di una materia indipendente dallo spirito. Il filosofo "realista" contro cui Berkeley si oppone gli appare soprattutto come un filosofo "materialista", in un'accezione che ha ovvie risonanze sul piano della polemica religiosa. Si aggiunge poi il fatto che, se ammettiamo con Locke l'inconoscibilità della sostanza, secondo Berkeley si apre la via ad uno *scetticismo* che potrà arrivare ben presto a coinvolgere nella propria scempi dio stesso e le cose della religione, se non addirittura a presentarsi come *ateismo* aperto.

La tematica gnoseologica viene perciò considerata da Berkeley nella chiave delle sue conseguenze sul piano religioso e la posizione che egli assume nei confronti di Locke deve ave-

re anche il senso di sbarrare il passo a possibili sviluppi scettici, a rilanciare il problema della certezza, a ristabilire su basi evidenti l'esistenza di dio oltre che a sancire, per dirla con una frase fatta, la "superiorità dello spirito sulla materia". Il punto che fa della posizione di Berkeley qualcosa di realmente nuovo e che rende la sua filosofia ricca di interesse e di spunti geniali sta tuttavia nel fatto di non effettuare nessun ritorno al razionalismo del passato (benché certamente sia avvertibile la presenza di motivi attinti da esso), ma di assumere a questi fini il terreno lockiano per mostrare come da esso si possano trarre, in uno sviluppo coerente, anzi con maggior coerenza di quella messa in atto da Locke, ben altre conseguenze.

Nella posizione della sostanza come qualcosa di inconoscibile e della distinzione tra qualità primarie e secondarie il realismo di Locke si afferma come un realismo connesso, attraverso un nodo apparentemente indissolubile, con la posizione empiristica. Le critiche di Berkeley non fanno altro che tagliare questo nodo, e tendono a stabilire una posizione opposta: non solo come empiristi non abbiamo bisogno di porre una realtà al di là di ciò che vediamo, ma se lo facciamo ciò può accadere solo a patto di essere inconseguenti. Locke è stato, secondo Berkeley, troppo poco radicale, non ha spinto la critica fino al punto in cui non solo poteva, ma doveva essere spinta.

Assumendo senz'altro la posizione lockiana secondo la quale l'idea della sostanza, nei corpi materiali, non sarebbe altro che l'idea di un sostegno che unifica le loro diverse qualità, Berkeley si chiede come mai Locke continui a ritenere che questo sostegno sia realmente "qualcosa". Invece è necessario completare la critica riducendo il misterioso sostegno ad una *finzione* associata a certi complessi sensoriali. Locke sembra comportarsi proprio come nella favola dell'animale che sostiene il pianeta terra. In luogo di togliere di mezzo la sensazione del problema, mantiene l'idea che vi deve essere alla

fine un ultimo animale che sorregge il mondo, benché di esso non sappiamo nulla.

Si tratta in effetti di una semplice estensione della stessa critica lockiana, che del resto talora è sfiorata da Locke stesso. Altrettanto elementare è la critica della distinzione tra qualità primarie e secondarie. Sulla base di che cosa – si chiede Berkeley – giustifichiamo l’oggettività e quindi l’assolutezza delle determinazioni che chiamiamo qualità primarie? Non certo sulla base dell’esperienza. Stando ad essa infatti la stessa relatività rispetto alle circostanze che vale per le qualità secondarie, vale anche per quelle primarie. La figura che noi vediamo come forma di un corpo muta di continuo con il variare del punto di vista dalla quale lo osserviamo, dalle condizioni e dai modi dell’osservazione, esattamente come il colore. E perché mai non potrebbe accadere che un corpo appaia sferico alla mano destra e cubico alla mano sinistra? In realtà nulla può escludere che la mia mano destra abbia caratteristiche tattili differenti da quelle della mia mano sinistra, cosicché non vi è alcuna “assurdità” effettiva nell’immaginare una simile circostanza.

“Quegli stessi argomenti che tu hai accettato come conclusivi contro l’esistenza di qualità secondarie, valgono contro le qualità primarie, senza bisogno di prove ulteriori” (*Dialoghi*, p. 235).

Con ciò vengono meno la distinzione stessa e le sue conseguenze: in particolare viene meno l’intero discorso della qualità primarie come causa delle qualità secondarie, e dunque la necessità di postulare una teoria fisica come l’atomismo per dare plausibilità all’intera impostazione teorica. Lo sviluppo consequenziale dell’argomentazione porta anche coerenza nel metodo: ogni considerazione naturalistica viene bandita assai più nettamente di quanto possa avvenire in Locke. “Pensa pure quello che vuoi riguardo ai colori invisibili degli scienziati. Non è affar mio discutere di essi” (*Dialoghi*, p. 226).

10. Berkeley: Il realismo si trova in contrasto con l'empirismo. Empirismo e fenomenismo

Si tratta di sviluppi critici che hanno una portata vastissima. Le cose con le loro qualità di vario genere e con le relatività dipendenti dalle condizioni dell'osservazione sono il mondo stesso esattamente come lo vediamo dinanzi a noi. Prendere le mosse dall'esperienza significa attenersi proprio a questo mondo, a non fare congetture che oltrepassino necessariamente il piano dei fenomeni. Un atteggiamento realistico nel senso di Locke non si trova in accordo con un empirismo coerente; in accordo con l'empirismo è invece proprio una concezione della realtà tutta risolta sul piano fenomenico – una concezione che peraltro concorda, secondo Berkeley, anche con il senso comune, che nulla sa di sostanze inconoscibili o di qualità primarie e secondarie.

Berkeley volle anche sugellare in una formula questa presa di posizione filosofica: *l'essere delle cose si risolve nel loro essere percepite. Esse est percipi.*

Sui significati possibili di questa formula si potrebbe discutere a lungo. Tuttavia le considerazioni precedenti illustrano a sufficienza il suo significato primo ed elementare. Nella formula risulta forse con particolare chiarezza la dissoluzione di qualsiasi forma di indipendenza della realtà dalla conoscenza e dunque dalla soggettività che effettua le operazioni conoscitive. Con essa si fa avanti, in connessione con una posizione empiristica, una *istanza antirealistica*, che forse potremmo caratterizzare, per le ragioni a cui abbiamo accennato, come *immaterialistica*.

Credo sia opportuno aggiungere che Berkeley ha in ogni caso probabilmente torto quando ritiene che una simile concezione della realtà finisca con il coincidere con la coscienza ingenua di essa. Certo, al di là e prima di ogni considerazione

filosofica, noi siamo convinti che la realtà sia quella che vediamo proprio così come la vediamo, ma siamo anche convinti che essa sia indipendente da noi.

Inoltre vi è un problema che Berkeley coglie immediatamente. *L'esse est percipi* è una formula che rinvia ad un *relativismo assoluto*. Non soltanto ognuno avrebbe un mondo assolutamente proprio e non confrontabile con quello di ogni altro, ma anche una cosa vi sarebbe solo in quanto io o qualcun altro la percepisse. E nessuno può realmente credere che noi avremmo la straordinaria facoltà di porre in essere le cose al solo battere di un ciglio.

Berkeley ha dunque bisogno di aggiungere qualcosa per evitare conseguenze tanto disastrose. Egli sostiene infatti che per rendere conto dell'indipendenza del mondo dalla mia percezione non è necessario abbandonare il principio dell'*esse est percipi*, poiché è sufficiente ritenere che ogni cosa sia percepita in permanenza dall'eterno occhio di dio.

Il radicalismo di Berkeley ci porta a questo risultato singolare: non abbiamo bisogno di una sostanza inconoscibile. Abbiamo invece assolutamente bisogno di dio che, nella permanenza del suo sguardo, garantisce la permanenza del mondo, e rappresenta così il suo sostegno. Possiamo anche presentare le cose come se la stessa incontrovertibile permanenza e costanza delle cose mostra che è necessario che esse siano costantemente percepite, e possono esserlo solo da parte di dio. In questo modo *l'esse est percipi* può essere utilizzato addirittura per fornire una nuova prova dell'esistenza di dio.

Su questo sfondo di problemi si presenta la tematica della filosofia humeana. In Hume non vi è spazio per un realismo di impronta lockiana, per una sostanza che *trascende* i fenomeni; le critiche berkeleyane rappresentano per lui un dato acquisito. Ma non vi è spazio nemmeno per una posizione come quella berkeleyana che deve alla fine poter contare sulla

trascendenza divina. Il punto di vista di Hume è un punto di vista radicalmente *immanente*. I dati della sensazione possono essere assunti come dati ultimi, e contro la posizione di Berkeley che si vedeva costretto a postulare l'esistenza di dio come garante della costanza e della coerenza dei fenomeni, Hume propone invece il compito di un'*analisi puramente immanente* per accertare se, restando strettamente all'interno di questi stessi dati e prendendo in esame i processi conoscitivi, sia possibile arrivare a rendere conto in modo completo e soddisfacente del mondo stesso così come ci appare.



II

Lineamenti dell'empirismo di Hume

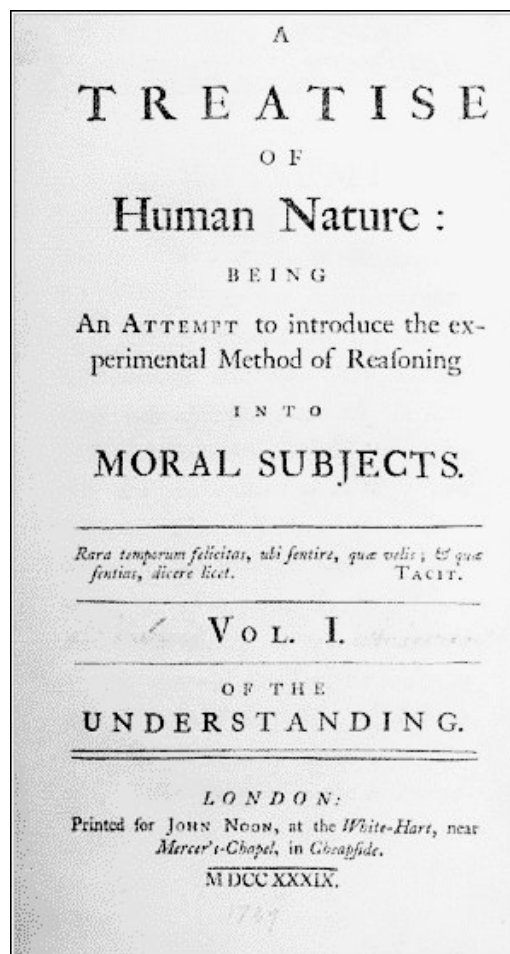
1. Il «Trattato» e le «Ricerche»

Testi di riferimento: D. Hume, *Treatise of Human Nature*, Libro I, *Of the Understanding*, 1739, trad. it. *Trattato sull'intelletto umano*, a cura di A. Carlini, riveduta da E. Lecaldano ed E. Mistretta, Laterza, Bari 1972; *An Enquiry concerning Human Understanding* (1748) e *An Enquiry concerning the Principles of Morals* (1751), trad. it. *Ricerche sull'intelletto umano e sui principi della morale*, a cura di M. Dal Pra, Laterza, Bari 1957. Inoltre: D. Hume, *An Abstract of a Treatise of Human Nature*, pubblicato a cura di J. M. Keynes e P. Sraffa, Cambridge, 1938, trad. it. a cura di M. Dal Pra, Laterza, Bari 1968. Cfr. anche D. Hume, *Opere*, a cura di E. Lecaldano ed E. Mistretta, Laterza, Bari 1971. - Come testo bibliografico relativo agli argomenti qui considerati è fondamentale: M. Dal Pra, *Hume e la scienza della natura umana*, Laterza, 1973. Fonti internet: <http://comp.uark.edu/~rlee/semiau98/humelink.html>

Per esplicita dichiarazione di Hume, sappiamo che l'idea di scrivere il *Trattato sulla natura umana* e la sua stessa stesura risale agli anni 1734–1736. In essa confluiscono peraltro anche materiali anteriori a questa data. Hume non aveva dunque oltrepassati a quel tempo i venticinque anni di età. Il primo e il secondo libero dell'opera – *Sull'intelletto* e *Sulle passioni* – vennero pubblicati insieme nel 1739, il terzo – *Sulla morale* – nel 1740.

Questo lavoro ricevette qualcosa di più di un'accoglienza fredda: passò semplicemente inosservato. Hume attribuì ben presto questo insuccesso alla difficoltà degli argomen-

ti trattati ed alla scarsa limpidezza dello stile, derivante dall'aver voluto concentrare nell'opera troppe cose, molto delle quali ancora insufficientemente elaborate. Nel corso della sua vita egli ripeté molte volte che quell'opera fu il frutto di un entusiasmo giovanile e che la sua pubblicazione fu un errore. Questo giudizio rimase sostanzialmente immutato con il passare del tempo.



Non molti anni dopo la sua pubblicazione, quando Hume aveva ormai raggiunto una certa notorietà, egli si propone di

riprendere ex novo il contenuto di quell'opera; nascono così la *Ricerca sull'intelletto umano* (1748, intitolata in questa prima edizione *Saggi filosofici sull'intelletto umano - Philosophical Essays concerning Human Understanding* - mutato nel 1758 in *An Enquiry concerning Human Understanding*), relativa al contenuto del primo libro del *Trattato* e la *Ricerca sui principi della morale* (*An Enquiry concerning the Principles of Morals*, 1751).

Il *Trattato* divenne un'opera dimenticata fino alla seconda metà dell'Ottocento, quando cominciò a ridestare interesse. Si ebbero allora le prime traduzioni in lingua straniera, ma per la prima traduzione italiana si dovette attendere sino al 1926. È accaduto così che il pensiero di Hume abbia agito nella storia della filosofia per lo più nella forma che esso assume nelle *Ricerche*.

È inutile dire che sulla questione del rapporto tra il *Trattato* e le *Ricerche*, e in particolare se il "vero" Hume sia da rintracciare nell'una o nell'altra opera (o in entrambe, come si è anche piuttosto ragionevolmente sostenuto) si è aperta la discussione – sul cui merito comunque non entreremo. Per noi questo problema si riduce semplicemente alla decisione intorno a quale delle due opere risulti più interessante, più ricca di spunti e di elementi di discussione in rapporto alle tematiche della teoria della conoscenza. In proposito io credo che il *Trattato*, proprio in ciò che in esso ha di giovanile, nell'exasperazione delle sue tesi, nel tentativo di applicazione rigida dei principi, nel suo estremismo teoretico, insomma nei suoi aspetti azzardati, ci sembra assai più stimolante. Senza dire poi del fatto che vi sono interi argomenti presenti nel *Trattato* che in seguito non subiscono soltanto una drastica riduzione, ma addirittura un'eliminazione. Nelle *Ricerche* Hume è essenzialmente preoccupato di presentare al pubblico il nucleo centrale delle proprie teorie nella forma più accettabile, evitando quindi le asperità teoriche, sopprimendo le parti più di-

scutibili e meno elaborate. In quest'opera di revisione non è sempre chiaro quando agiscano le motivazioni teoretiche e quando invece le motivazioni estrinseche che hanno avuto una parte certamente non indifferente negli stimoli al progetto di rielaborazione.

Cominciamo con qualche osservazione sul titolo dell'opera e sul suo sottotitolo che suona: *Un tentativo di introdurre il metodo sperimentale di ragionamento negli argomenti morali*.

Le ragioni dell'uno e dell'altro vengono spiegati nella breve introduzione premessa all'opera.

In rapporto a Locke abbiamo messo in evidenza un mutamento di orientamento nell'oggetto della ricerca filosofica: lo sguardo doveva essere distolto dal "vasto oceano dell'essere" dentro il quale i nostri pensieri si confondono, per rivolgerlo all'"intelletto umano", ai processi conoscitivi. Questo mutamento continua a vivere in Hume: tutto il primo libro del *Trattato* è appunto dedicato all'intelletto e contiene i principi fondamentali della sua gnoseologia. Ma il titolo dell'opera ci avverte che la cornice complessiva è ora *profondamente diversa*.

Il piano dell'opera intende sviluppare sistematicamente, secondo uno stile metodico unitario, sia la struttura della vita conoscitiva, sia quella della vita etico – pratica. Nel primo volume non si formulano soltanto i principi per una teoria della conoscenza ed i suoi metodi: questi stessi principi e i moduli argomentativi messi in gioco in questo campo verranno poi fatti valere secondo opportune trasposizioni e mutamenti negli sviluppi successivi. Ciò che suggerisce il riferimento più generale alla *natura umana* è dunque anzitutto la tematica che si intende trattare e il modo unitario e sistematico dello sviluppo. A questo aspetto se ne aggiunge un altro. Analizzare il problema della conoscenza significa per Hume essenzialmente analizzare un aspetto dell'operare dell'uomo, portare alla luce le strutture della conoscenza significa illuminare un lato importantissimo della vita umana, ponendo un

problema di scoperta e di chiarificazione delle regolarità che reggono e costituiscono nel loro insieme la “natura umana”. Perciò il compito proposto è tutto essenzialmente *positivo*: non si tratta di determinare un *limite*. Il vecchio problema lockiano, che sta all’origine del *Saggio* e che è presente ovunque in esso *passa del tutto sullo sfondo*. Nell’introduzione al *Trattato* esso non viene nemmeno ricordato. Il compito proposto è invece quello di chiarire quelle regolarità che sono operanti nelle forme della nostra vita conoscitiva e pratica, analizzandone il fondamento e la legittimità.

2. *L’idea di una scienza della natura umana*

Con questa direzione positiva dell’indagine è immediatamente connesso un ulteriore significativo sviluppo. Poiché viene posto il problema della conoscenza come un problema interno a quello più generale della chiarificazione della natura umana, viene avanzata un’istanza positiva anche per i risultati eventualmente ottenuti: essi saranno cioè risultati da annoverare nel quadro di una *scienza vera e propria*, una scienza di cui vediamo ora solo i primi inizi, ma la cui elaborazione si impone come un completamento necessario delle nostre conoscenze.

Hume sostiene che noi disponiamo di una scienza effettiva soltanto in rapporto alle cose ed agli eventi della natura. Solo in questo campo sono state raggiunte conoscenze autentiche che, in particolare ad opera di Newton, hanno ricevuto fondamento e rigore, oltre che una forma di massima unificazione. Nel campo della natura umana invece, non vi è nulla di simile: disponiamo di molte cognizioni, ma sparse e prive di metodo. Si tratta di un campo ancora oscuro e inesplorato. Eppure i successi conseguiti nell’ambito della “filosofia naturale” può farci sperare che si possiamo raggiungere successi

analoghi anche nelle cose che riguardano l'uomo. Si intravede così la possibilità di una scienza dell'uomo che non si accontenti di semplici osservazioni più o meno casuali, ma che sia invece basata su principi e realizzata conseguentemente secondo una precisa metodologia.

“La maggior parte dei filosofi antichi – osserva Hume nell'*Estratto* – che hanno trattato della natura umana hanno dato prova più di finezza di giudizio, di un sano sentimento morale o di grandezza di spirito che di profondità nel ragionamento e nella riflessione; essi si accontentano di rappresentare il sentimento comune dell'umanità nella luce più viva e con il miglior giro di pensiero e di espressione, ma senza sviluppare sino in fondo con metodo una catena di proposizioni e senza organizzare le distinte verità in una scienza regolare. Ma vale quanto meno la pena di tentare se la scienza dell'uomo non comporti lo stesso rigore di cui si sono mostrate suscettibili molte parti della filosofia naturale. Pare che ci siano tutte le ragioni del mondo per immaginare che la si possa portare al massimo grado di esattezza” (pp. 75-76).

Ma c'è di più. Poiché la scienza della natura umana si occupa in particolare dell'acquisizione di conoscenze in genere, essa non può che assumere una particolare importanza nel quadro del sistema delle scienze, cosicché non si apre soltanto la prospettiva di portare ad una considerazione rigorosa quei temi che sono stati al più affidati alla finezza dell'osservazione letteraria, ma addirittura di procedere nella prospettiva, una volta reso saldo questo terreno, di assumerlo come base per una ricostruzione sistematica del patrimonio scientifico: “Noi in realtà miriamo ad un sistema di tutte le scienze costruito su una base del tutto nuova, e la sola su cui possano poggiare con sicurezza” (*Trattato*, p. 6).

3. *Il metodo sperimentale*

Il sottotitolo dell'opera adombra poi il problema del metodo. Se il successo che ha goduto la *filosofia naturale* (termine che deve essere inteso come un sinonimo di scienza della natura) ci propone il compito parallelo per la *filosofia morale* (sinonimo, in questa opposizione, a scienza della natura umana) il metodo che dovremo utilizzare in questo campo dovrà essere quello stesso che ha garantito quel successo: si tratta del *metodo sperimentale*, della costante adesione ai risultati dell'*esperienza* e dell'*osservazione*.

Quando si parla di *metodo sperimentale* è naturalmente a Newton che si fa riferimento; l'opera newtoniana rappresenta per Hume un punto fermo da assumere come modello. Anche nel campo della mente occorre procedere "con accurati ed esatti esperimenti e con lo studio degli effetti risultanti dalla differenze delle circostanze e delle sue particolari condizioni", senza oltrepassare ciò che è consentito dagli esperimenti, cioè senza formulare "ipotesi" (ovvero congetture arbitrarie), senza pretendere di scoprire le qualità "ultime e originarie" della natura umana, spiegando gli effetti "con poche e semplicissime cause" (*Trattato*, p. 7). Occorre ricercare gli aspetti comuni nella *varietà dei fenomeni*, risalendo ai principi che li regolano ed attenendosi ad un'esigenza di massima semplicità e di massima adesione all'esperienza ed all'osservazione.

Nell'introduzione tuttavia che cosa si debba intendere propriamente con esperienza ed osservazione non ci viene detto, ed in seguito dovremo riprendere la questione. Sugli *esperimenti* invece Hume fa invece un'annotazione che merita di essere segnalata. In un esperimento noi tentiamo di *verificare una congettura attraverso una costruzione artificiale*. Costruiamo artificialmente certe condizioni e osserviamo poi se in quelle condizioni un certo evento si verifica o meno. Hume

si rende tuttavia subito conto che i criteri qui presupposti – la costruibilità della condizione dell'esperimento e il corollario ovvio che queste condizioni non siano influenzate dallo stato dell'osservatore, altrimenti verrebbero meno le necessarie garanzie di oggettività nella valutazione dei risultati dell'esperimento – nel campo della "filosofia morale" sono difficili, se non impossibili da rispettare.

"La filosofia morale ha, invero, uno svantaggio in confronto alla filosofia naturale: e cioè che i suoi esperimenti non li può fare deliberatamente, con premeditazione, e in modo da chiarire a se stessa ogni particolare difficoltà che possa sorgere. Quando voglio conoscere gli effetti di un corpo su un altro in certe condizioni, non ho da far altro che metterli in quelle condizioni ed osservare quel che ne risulta. Ma se cercassi similmente di chiarire un dubbio di filosofia morale, ponendomi nelle stesse condizioni di ciò che indago, è evidente che la riflessione e la premeditazione verrebbero a disturbare l'attività dei miei principi naturali tanto da non permettermi di trarre dal fenomeno nessuna legittima conclusione" (p. 8).

Sperimentare con gli uomini non si può; e se si potesse lo stato dell'osservatore entrerebbe nell'esperimento in modo da determinarne il risultato.

Hume non vede tuttavia in ciò una difficoltà cruciale. In ultima analisi gli uomini, nel loro vivere, nella loro condotta, nei loro costumi li abbiamo letteralmente sotto gli occhi. È vero che non possiamo manipolarli a nostro piacimento per creare artificialmente le condizioni per effettuare esperimenti; ma è altrettanto vero che possiamo, sulla base dell'osservazione delle loro reazioni, constatare circostanze che si ripetono con maggiore o minore regolarità, traendo conclusioni fondate in simili constatazioni. L'osservatore peraltro dovrà assumere quell'atteggiamento di obiettività che qui si richiede, e non vi sono ragioni per escludere che egli sia in grado di fare questo.

“Quindi i nostri esperimenti in questa scienza noi li dobbiamo cogliere con una cauta osservazione della vita umana, così come si presentano comunemente nella condotta degli uomini che vivono in società, negli affari o nei piaceri. E quando esperimenti di questa specie siano accortamente raccolti e paragonati, potremo sperare di stabilire su essi una scienza non inferiore in certezza, e molto superiore in utilità ad ogni altra” (p. 7).

Se ora leggessimo la prima sezione della *Ricerca sull'intelletto umano* che è destinata ad assolvere un'analogia funzione introduttiva, il giudizio che abbiamo formulato in precedenza verrebbe probabilmente molto rafforzato. Hume perde qui gran parte del suo tempo a spiegare che è necessario in un'opera di filosofia, commisurare la profondità delle argomentazioni con la leggerezza e la facilità dello stile. Il *Trattato* si apre con ben altro tono: il discredito nel quale è caduta la filosofia deriva proprio dal fatto che nelle discussioni “non è la ragione che ha la meglio, ma l'eloquenza; ed ognuno, purché sappia presentarla con arte può far proseliti all'ipotesi più stravagante. La vittoria non è dei guerrieri che maneggiano la picca e la spada, ma dei trombettieri, tamburini e musicanti dell'esercito”. Ammonendo poco dopo che non dobbiamo chiamare “metafisico” qualunque argomento un po' astruso che richieda un certo sforzo di penetrazione; questo deve essere sempre richiesto, al punto che riterremo “un forte argomento” contro la nostra filosofia “se essa fosse troppo facile e ovvia” (p. 4).

Ma ciò che colpisce maggiormente è la caduta del discorso sulla scienza della natura umana, ricordata appena di sfuggita, e del sistema delle scienze. È chiaro che Hume riteneva quelle considerazioni troppo impegnative e forse anche utopiche. Ed in ciò aveva presumibilmente ragione. Senonché, per oscure che fossero in se stesse, quelle idee fornivano una chiara cornice agli sviluppi del *Trattato* e ne fissavano la

prospettiva – una prospettiva inconsueta: lontanissima in particolare da quella lockiana.

Di contro nelle *Ricerche* leggiamo:

“L’unico metodo per liberare, una buona volta, il sapere da questi problemi astrusi, è di svolgere un’indagine seria sulla natura dell’intelletto umano e di mostrare, in base ad un’analisi rigorosa dei suoi poteri e delle sue capacità che esso non dispone dei mezzi per argomenti così remoti ed astrusi” (p. 11).

Le idee del *Trattato* vengono così riproposte nella vecchia cornice lockiana. Non vi è dubbio che per Hume, anche nelle *Ricerche*, il problema dei limiti della conoscenza, quando compare, abbia un carattere assai diverso da quello lockiano. Ma il vantaggio di questa cornice derivava da questo: essa era ormai, ad una sessantina d’anni dalla pubblicazione del *Saggio*, una cornice consueta per il pubblico. Su di essa non si sarebbero sollevati problemi.

4. *Impressioni e idee. Percezioni semplici e complesse. Il principio di separabilità*

Il primo libro del *Trattato* consta di quattro parti, suddivise a loro volta in sezioni. La prima parte formula “gli elementi primi della nostra filosofia”, cioè fissa le indicazioni più importanti di ordine metodologico e le distinzioni terminologiche correlative; la seconda rappresenta già una consistente applicazione dei principi elaborati nella prima parte in rapporto alle nozioni di spazio e di tempo. Noto di passaggio che il contenuto di questa parte non compare nella *Ricerca sull’intelletto umano*: ciò è dovuto al fatto che in questa trattazione Hume, trattando del problema dello spazio e del tempo, esponeva il proprio punto di vista sul problema della matematica e della geometria in una forma e secondo risultati che egli do-

vette ritenere più tardi insoddisfacenti. La terza parte, che rappresenta il centro teoretico del *Trattato*, è dedicata al problema della certezza e della probabilità e contiene essenzialmente la discussione e la ricostruzione critica della nozione di causa. Infine, mentre le prime tre parti del *Trattato* presentano gli aspetti costruttivi della teoria, la quarta parte contiene la sua *pars destruens* – ed in particolare la teorizzazione dello scetticismo.

Lo stile di Hume è nel complesso molto sciolto e particolarmente leggibile – questa è la prima impressione che riceviamo dal testo. Le cose si complicano da un altro punto di vista: mentre all’inizio siamo propensi ad accettare o almeno ad assumere provvisoriamente le tesi presentate, a poco a poco il chiaro filo conduttore che ci sembrava di tener ben fermo tende a sfuggirci di continuo. Sappiamo già che Hume in realtà riteneva quest’opera difficile e oscura, troppo astratta nei suoi argomenti e nel modo in cui vengono sviluppati. Forse questa valutazione potrebbe essere condivisa ma con l’avvertimento che questa oscurità riguarda piuttosto, più che lo stile, l’addensarsi di problemi e difficoltà intorno ad un nucleo di idee molto elementari, anzi forse troppo elementari.

Molto elementari sono anzitutto le distinzioni con cui si apre il *Trattato*. Anzitutto la distinzione tra impressioni (*impression*) e idee (*idea*).

“Tutte le percezioni (*perception*) della mente umana si possono dividere in due classi: che chiamerò *impressioni* e *idee*” (p. 11). Quindi la distinzione delle percezioni in percezioni *semplici* e *complesse*.

“Ma c’è un’altra divisione delle nostre percezioni da non trascurare, la quale comprende tanto le impressioni quanto le idee: quella delle percezioni *semplici* e *complesse*” (p. 12).

Un tentativo di specificare il significato di questi termini mostra già alcune difficoltà.

Il termine di *percezione* viene qui usato in senso molto lato per indicare qualsiasi fatto della mente umana, ad esempio il rosso che ora vedo di fronte a me è una percezione, una percezione è un atto del ricordo, una fantasia, l'immaginare un triangolo, ecc. Se intendiamo la mente (*mind*) umana in un'accezione abbastanza ampia da includere anche la vita emotiva, e Hume intende questa parola in questa accezione estesa, allora tra le percezioni annovereremo anche i sentimenti, le passioni, le emozioni, e persino ciò che chiameremo istinto o bisogno, come la fame o la sete.

Ora, in apertura del *Trattato*, Hume sostiene che noi possiamo operare una distinzione tra le percezioni, e tuttavia questa distinzione riguarderà soltanto il grado di vivacità (*vivacity*) o di vividità con il quale esse si presentano nella nostra mente: in particolare parleremo di impressioni per le percezioni più vivaci e di idee per le percezioni più deboli (*faint*) – che tendono ben presto a venire meno, a impallidire.

La visione diretta di qualcosa e la sua rappresentazione mentale illustra questa distinzione: ora io ho di fronte a me, mentre sto parlando, un'aula ed ho di essa, così come delle cose e delle persone che sono alla mia presenza, una percezione vivida e chiara, in certo modo, particolarmente persistente. Se invece mi rappresento ad occhi chiusi questa stessa aula di tutto ciò, secondo Hume, ho percezioni che si differenziano dalle precedenti solo per il fatto che sono molto più labili, più indecise nei loro contorni, più sfumate.

Questa differenza intende dunque riprodurre e interpretare la differenza tra pensiero ed esperienza sensoriale. Ad occhi chiusi, potrei dire che “sto pensando alla stanza”; mentre ad occhi aperti la stanza la vedo, potrei addirittura dire: *la sento*. Proprio questa del resto è la terminologia di Hume: la differenza tra impressioni e idee è anche definita in termini di differenza tra il sentire (*feeling*) e il pensare (*thinking*) (benché

la parola *feeling* verrà anche impiegata in un senso differente). Questa differenza può sembrarci relativamente ovvia, e tale sembrava anche a Hume.

Sul termine di *idea*, Hume fa notare che Locke aveva usata questa parola nello stesso senso in cui egli usa il termine di percezione, essendo in effetti, per Locke, *idea* “tutto ciò che è oggetto del nostro intelletto quando pensiamo” (Locke, *Saggio*, I, p. 31). Occorre perciò far attenzione a non equivocare tra questi differenti impieghi terminologici.

Nell’italiano corrente dei nostri giorni, “essere impressionato” o ricevere un’“impressione” significa essere particolarmente colpito, se non turbato dalla percezione di qualcosa, da un’informazione ricevuta relativamente ad un evento, e simili. In Hume questo stesso termine non viene usato per indicare una qualità della percezione, ma un suo grado. Peraltro qualcosa dell’uso corrente è presente anche nell’impiego che di esso fa Hume: l’impressione si addice a contesti in cui vogliamo proprio indicare che qualcosa ci ha colpito con particolare vivacità; siamo ad esempio rimasti “impressionati” dalla vivezza con cui un attore ha rappresentato il suo personaggio; e se guardiamo la luce del sole non troveremmo fuori luogo parlare di impressione, piuttosto che di sensazione.

Una cosa è comunque certa: caratterizzando la differenza come una differenza di grado, non può rappresentare un’obiezione il fatto che possa succedere, in circostanze particolari, che un dato dell’esperienza sensibile sia evanescente e debole e quindi che possa essere assunto come “idea” oppure inversamente che una rappresentazione mentale abbia una tale forza e vivacità da apparirmi come un’impressione.

Pensiamo ai sogni: non vi è dubbio che le rappresentazioni del sogno siano rappresentazioni mentali. Eppure esse sono tanto vivide da farci ritenere di essere in presenza della realtà stessa. La stessa cosa si può dire in rapporto alle allucinazioni nella follia e nella febbre. Oppure, nel caso opposto,

potremmo intravedere nella nebbia una figura umana di cui tuttavia abbiamo una percezione tanto debole da farci dubitare che si possa trattare di una nostra fantasia, di un'immagine mentale, dunque di un' *idea*. La distinzione è resa in linea di principio precaria dal fatto stesso che essa è posta come una differenza di grado.

Inoltre si è distinto tra percezioni semplici e complesse – cosicché potremmo dire che fra le percezioni (impressioni e idee) ve ne sono alcune nelle quali possiamo distinguere delle parti, altre in cui nessuna parte è distinguibile. Detto questo, possiamo realmente ritenere chiarita la distinzione tra semplicità e complessità? In proposito Hume fa come esempio di percezione complessa il caso di una mela. In essa percepisco le varie qualità, colore, odore, sapore... Perciò la percezione della mela sarà da caratterizzare come una percezione complessa. Le qualità della mela sono appunto *parti* di un intero. Ad esempio, il rosso della mela è una parte di essa. Ciò è garantito dalla sua *separabilità*, ovvero dal fatto che questo stesso rosso potrebbe presentarsi in un complesso percettivo interamente diverso, e quindi esso potrà essere pensato come separato dalle altre percezioni con cui esso è ora associato.

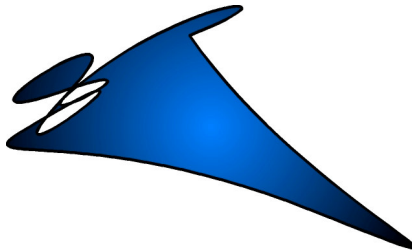
Hume tuttavia non dice che la percezione di questo rosso debba essere intesa come una percezione semplice: talora sembra suggerire qualcosa del genere; ma senza particolari giustificazioni. Sembra quasi che la nozione di percezione semplice dipenda dalla postulazione di percezioni complesse – la cui esemplificazione appare più a portata di mano – come se l'esistenza stessa di percezioni complesse potesse garantire in qualche quella di percezioni semplici.

Forse l'esempio del colore potrebbe essere perfezionato così: di fronte a noi vi sia una macchia di colore blu. Ora possiamo pensare che la percezione di questa macchia sia una percezione complessa, come se essa fosse il risultato di una somma di percezioni di ogni suo punto. La percezione di un

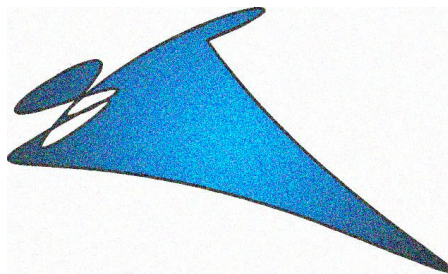
punto blu in questa macchia potrebbe forse essere un buon esempio di percezione semplice.

Ma in realtà qui saremmo alla presenza non tanto di una *descrizione* controllabile in un'analisi di ciò che è effettivamente visto nella percezione, ma di una *spiegazione* che potrebbe forse essere interessante prendere in esame nel contesto dei meccanismi psicofisiologici del percepire. In un'analisi che pretende di essere immanente non posso che accertare il fatto che nella figura A vedo una situazione simile a quella della figura B, ma anche profondamente diversa per la presenza della "punteggiatura" nella figura B, che "non c'è" nella figura A.

A.



B.



Tuttavia Hume non si pone nemmeno un simile problema, ponendo la distinzione come ovvia, esattamente come nel caso di quella tra impressioni e idee. Eppure si tratta di una questione che ha delle conseguenze di vastissima portata per il procedere delle analisi del *Trattato*.

Intanto ammettere la complessità della percezione nel senso or ora illustrato, secondo il quale in una percezione complessa sono distinguibili parti sino a raggiungere parti indivisibili, significa ammettere un principio generale di separazione delle percezioni che verrà in seguito esplicitamente formulato e che rappresenterà un costante punto di riferimento metodologico ed esplicativo. In generale si ammetterà che, dato un complesso percettivo, le sue parti potranno avere una sussistenza separata da esso. In rapporto alle impressioni: ogni impressione è separabile da ogni altra. Secondo una diversa formulazione: non ci sono due impressioni che siano perfettamente inseparabili. Se le impressioni sono due, cioè se in una percezione posso discernere due impressioni, allora è possibile *immaginare* l'una e l'altra impressione separatamente, sia che esse si presentino di fatto separatamente in complessi diversi, sia che ciò non accada.

Si comincia qui ad intravedere che dietro a queste distinzioni terminologiche e concettuali vi è una vera e propria teoria della percezione: alla sua base vi sono le impressioni semplici, puntuali, indipendenti e separabili. Perciò tra esse non vi sarà nessuna *relazione interna*. Si potrebbe forse parlare di “atomi percettivi” sulla base dei quali si costruisce poi tutto il resto.

Una particolare attenzione va posta sul significato dei termini di *distinzione* e di *separazione* quando si dice che “le percezioni semplici... sono quelle che non permettono nessuna distinzione o separazione (*distinction or separation*)” (p. 12). In realtà queste due parole non sono usate in senso equivalente: la distinzione indica la discernibilità di qualcosa dentro un complesso. Nell'esempio della mela, il rosso e il dolce sono *distinguibili* – possiamo prendere atto che l'una cosa non è l'altra. Con *separazione* invece indichiamo una *separazione effettiva*, avvenga essa nella mente (ad esempio, immagino

queste qualità separatamente) o nelle cose (accade effettivamente che un simile rosso mi si presenti in un altro complesso).

È un principio metodologico fondamentale del *Trattato* che *laddove sia possibile operare una distinzione sia possibile anche operare una separazione, e inversamente*.

Vogliamo richiamarci ad esso parlando di *principio di separabilità*. Hume lo formula così: “Tutte le volte che gli oggetti sono differenti, sono distinguibili e se distinguibili, sono separabili da parte del pensiero e dell’immaginazione. Anche l’inverso, possiamo qui aggiungere, è vero: e cioè: tutti gli oggetti che siano separabili sono anche distinguibili e, se sono distinguibili, sono anche differenti” (p. 30).

5. Le idee come immagini delle impressioni

Tutto fa ormai prevedere che l’intera tematica verrà da Hume circoscritta nel gioco tra impressioni e idee. E pur tuttavia dovrebbe imporsi anche per lui il problema della causa delle impressioni che, sia pure con diversa terminologia, era ben presente nell’impianto della filosofia lockiana.

A questa questione Hume fornisce due risposte che confluiscono in un unico discorso. Anzitutto egli osserva che le cause delle impressioni ci sono ignote e la loro ricerca ci pone nella condizione di costruire delle congetture arbitrarie (“ipotesi”). La causa ultima delle impressioni proveniente dai sensi è “a mio avviso, assolutamente inesplicabile da parte della ragione umana” (p. 103). Sembrerebbe ad un primo sguardo che in questa considerazione intervenga il problema dei limiti della conoscenza, ma in realtà Hume, anche in essa mira altrove. Indubbiamente – così si sviluppa la sua argomentazione – è possibile formulare varie ipotesi sulla causa delle impressioni e quindi, in ultima analisi, sulla nozione di realtà. Possiamo ad esempio postulare l’esistenza di oggetti da cui

provengono gli stimoli che provocano le sensazioni – e questa la potremmo chiamare ipotesi *realistica*. Oppure potremmo supporre che la mente abbia un tale poter produttivo da far sorgere da se stessa queste impressioni – e questa la potremmo chiamare ipotesi *idealistica*. Oppure ancora potremmo pensare che alla base di esse vi sia dio stesso secondo l'ipotesi *fenomenistica* di tipo berkeleyano. Di queste ipotesi non abbiamo nessuna possibilità di venire a capo. Ma la vera grande novità che caratterizza l'atteggiamento di Hume sta nell'affermazione seguente: “Al nostro intento tale questione non ha nessuna importanza; noi possiamo ragionare fondandoci sulla coerenza delle nostre percezioni, siano esse vere o false, rappresentino esattamente la natura o siano mere illusioni dei sensi” (p. 104).

Il compito del filosofo *non è dunque quello di operare una scelta intorno alla nozione di realtà nella direzione del realismo, dell'idealismo o del fenomenismo*. Ciò che deve destare la sua attenzione è il fatto che la nozione di realtà si costituisce con certi determinati materiali, che vengono elaborati dalla mente in base a regole o a principi generali che possono essere portati alla luce ed esplicitamente formulati. E quando si fosse riusciti a rendere conto dei processi e dei modi di costituzione della realtà secondo questo punto di vista, il compito filosofico potrebbe considerarsi assolto ed il risultato ottenuto non muterebbe, qualunque ipotesi si volesse poi adottare intorno alla natura ultima delle cose.

Si tratterebbe infatti di una ipotesi aggiuntiva – appartenente ad un diverso terreno di discussione – che non deve intervenire nel corso del compito di proposto. Così, ad esempio, per rendere conto della costanza relativa delle cose di questo mondo non è lecito né appellarsi alla percezione divina nello stile di Berkeley, e nemmeno all'assunzione dell'esistenza di un nucleo oggettivo a titolo di supporto sostanziale delle qualità nello stile di Locke.

Tolto di mezzo il problema della causa delle impressioni, possiamo procedere oltre per fissare meglio sia la differenza che il rapporto tra *impressioni* e *idee*. Uno stesso contenuto, come sappiamo, può essere dato nell'uno o nell'altro modo, come impressione oppure come idea. Ogni percezione “è per così dire doppia, potendosi mostrare come impressione o come idea” (p. 12). Saremmo anche tentati di dire, per agevolare la comprensione del problema, attraverso varianti terminologiche: come dato dell'esperienza sensibile oppure come rappresentazione mentale. Rammentiamo ancora l'esempio della stanza ad occhi aperti e ad occhi chiusi: tra l'una e l'altra vi è certamente un rapporto di corrispondenza, che Hume caratterizza propriamente come rapporto di somiglianza (*resemblance*), volendo con ciò certamente presentare le cose come se la rappresentazione mentale della stanza fosse da intendere come una *copia* dell'impressione corrispondente, come una sorta di disegno che resta nella mia mente.

Si tratta di un tema che era stato anticipato fin dall'inizio: “Per idee intendo le immagini (*image*) illanguidite delle impressioni” (p. 11).

La produzione di immagini – nel duplice senso di rappresentarsi qualcosa mentalmente e di produrre una raffigurazione in un disegno – è in effetti il modello a cui sembra atenersi Hume in rapporto alle sue “idee”. Avere una idea di Pietro significa in qualche modo “figurarselo” nelle sue fattezze nello stesso modo in cui possiamo copiare queste fattezze in un disegno. Tenendo conto di ciò si spiega subito il motivo per cui alla fine l'idea dovrà essere caratterizzata da una minore vivacità. Una rappresentazione mentale di Pietro sarà sempre sul punto di svanire, debbo concentrare l'attenzione per tenerla sotto presa, ed avrà sempre qualcosa di incompleto, di difficile da afferrare. Ciò che naturalmente si può discutere è se possiamo realmente attribuire a questa situazione un carattere di esemplarità per ogni atto mentale in genere, come se

essa potesse realmente costituire una sorta di modello secondo il quale interpretare la natura di ogni “idea”. Ma una volta effettuata questa scelta risulta del tutto naturale la caratterizzazione delle idee come “immagini illanguidite delle impressioni”.

Ora, ci si può chiedere se per ogni idea vi è sempre un’impressione esattamente corrispondente oppure se le cose non stanno così. In effetti il riferimento a qualche esempio mostra che una simile corrispondenza non sussiste sempre e necessariamente. È intanto subito chiaro che vi possono essere idee a cui non corrisponde nessuna impressione: così posso immaginare una città “che abbia il selciato d’oro e le mura di rubini” (p. 13); “cavalli alati”, “draghi fiammeggianti”, “giganti mostruosi” (p. 20); e non mi è mai certamente accaduto di trovarmi faccia a faccia con simili cose. Si tratta di esempi di idee – e precisamente di idee *complesse* – a cui non corrisponde nessuna impressione. Si possono citare anche esempi di impressioni a cui non corrisponde un’idea esattamente corrispondente. L’idea che mi sono fatto della città di Parigi è il risultato di una somma di impressioni che ho ricevuto percorrendo le sue strade, guardando le sue case ecc. e queste impressioni si ritrovano, in certo senso *confusamente*, in una idea complessiva che tuttavia non può certo in via di principio avere carattere di copia. Anche l’idea della città di Parigi è in ogni caso un’idea complessa.

6. Il principio della corrispondenza tra le impressioni e le idee semplici. La regola della chiarificazione delle idee

La corrispondenza tra impressioni e idee sussiste invece in modo del tutto generale se consideriamo le percezioni semplici. Anche questo principio che potremmo chiamare *principio*

della corrispondenza tra impressioni e idee semplici – “ogni idea semplice ha un’impressione semplice che le somiglia e ogni impressione semplice ha un’idea che le corrisponde” (p. 13) – ha una notevole importanza per il *Trattato*, sia dal punto di vista del contenuto che da quello del metodo. Di esso non si dà una effettiva giustificazione – ma come in precedenza si poteva ritenere confutato con la semplice esibizione di esempi l’affermazione generale sulla corrispondenza tra impressioni e idee, ora si lascia ad altri l’onere di una simile confutazione. Si formula una tesi e la si ritiene valida a meno anche di un solo contro-esempio.

Una giustificazione *ex contrario* sembra avere anche la tesi secondo cui l’idea semplice corrispondente all’impressione semplice deve possedere una particolare chiarezza, benché sia meno intensa di essa. La scarsa chiarezza di un’idea sembra legata appunto sul suo carattere di complessità, quindi alla complessità dell’impressione di cui essa è una copia. La confusione sembra sorgere dal fatto che le articolazioni che erano presenti nell’impressione *si fondono* nella sua immagine. L’unificazione delle parti dell’impressione complessa che viene così operata tende a sfumare i contorni tra parte e parte e quindi anche dell’insieme. L’idea diventa imprecisa in quanto non vi è corrispondenza netta tra ciascuna parte dell’idea con ciascuna parte dell’impressione. Ma ciò vale soltanto in rapporto alle percezioni complesse, perché vi è articolazione solo là dove vi è complessità. Se invece l’impressione è semplice, ad essa corrisponderà un’unica idea che sarà necessariamente un’immagine precisa di essa.

E’ il caso di notare al margine, come nostro commento, che potremmo in realtà “intendere” la città di Parigi con perfetta chiarezza senza che sia necessario formarsi alcuna immagine di essa. Ad esempio, l’espressione verbale “città di Parigi” ha un chiaro oggetto di riferimento che viene colto come tale. *Ma il modello dell’intendere di Hume è sempre quello della raffi-*

gurazione, l'oggetto del pensiero è sempre una rappresentazione mentale concepita come un'immagine.

Quanto all'affermazione secondo il quale ogni idea semplice ha un'impressione semplice che le corrisponde, anch'essa può essere estratta dal modo in cui viene considerata la complessità. Come abbiamo detto or ora, il non sussistere di impressioni corrispondenti alle idee sembra derivare unicamente dal fatto che tali idee sono complesse, ed in esse contenuti effettivamente esperiti ("uomo", "cavallo") vengono combinati in un intero ("centauro") che non è un dato esperito. Cosicché potremmo sostenere che se l'insussistenza dell'impressione può essere derivata dalla complessità dell'idea, la semplicità dell'idea presuppone la sussistenza dell'impressione.

Le impressioni *semplici* sono dunque i materiali ultimi di ogni costruzione mentale, di ogni pensiero. In particolare, ammettere che un'idea semplice debba avere un'impressione semplice corrispondente significa ammettere che nessun contenuto interamente nuovo possa essere inventato – e che la novità consista unicamente nella combinazione di elementi già dati.

È interessante infine notare che *il principio della corrispondenza tra impressioni e idee semplici* suggerisce un'altra regola di particolare importanza dal punto di vista metodologico. Anche in rapporto ad essa noi prendiamo l'iniziativa di attribuirle un nome, e la chiameremo *regola della chiarificazione delle idee* enunciandola così: *Laddove vi è oscurità e confusione, vi è complessità. E si potrà operare la chiarificazione di un'idea confusa ed oscura solo se saremo in grado di produrre le impressioni semplici che sono parti dell'impressione complessa a cui quell'idea corrisponde.*

7. *Riformulazione del principio di corrispondenza in un principio di derivazione delle idee semplici dalle impressioni semplici*

Fin qui abbiamo mantenuta l'intera discussione su un piano statico. Da un lato c'erano le impressioni. Dall'altro le idee. Ci ponevamo poi vari problemi intorno ai loro rapporti, sempre staticamente intesi. Ma è possibile anche dare ad essi una inclinazione genetica. Il fatto che si è ritenuto di dover assumere il principio di corrispondenza tra impressioni e idee semplici e che quindi si verifici, fino ad esempio contrario, una simile unione costante (*constant conjunction*) tra impressioni e idee non suggerisce forse di estendere l'esame per accertare se le impressioni dipendano (ovvero abbiano origine da..) dalle idee o se valga invece l'inverso? Sulla base di ciò che si è detto fin qui, sulla risposta ad una simile domanda non vi sono dubbi. La caratterizzazione definitoria delle nozioni di impressione e di idea contiene già quella risposta. Occorrerà dunque soltanto riformulare il principio di corrispondenza in senso genetico.

Sempre al fine di dare ordine alla nostra esposizione, parleremo di *principio della derivazione delle idee semplici dalle impressioni semplici* attenendoci all'enunciazione di Hume: "Tutte le idee semplici, al loro primo presentarsi, derivano dalle impressioni semplici corrispondenti e le rappresentano esattamente" (p. 14). Richiamiamo esplicitamente l'attenzione sul fatto che questo principio assume per Hume una tale importanza da poter essere caratterizzato come "primo principio che io pongo nella scienza della natura umana" (p. 17).

Hume adduce vari argomenti per mostrare la plausibilità di questa tesi. Questi argomenti tenderanno a mostrare l'asimmetria del rapporto, in modo tale che da essa si possa indurre anzitutto la priorità *temporale*, e quindi anche la con-

dizione più forte della dipendenza causale (la parola *causa* andrà per ora impiegata nel senso che associamo abitualmente ad essa, non essendo ancora stata reinterpretata nel quadro dell'impostazione filosofica complessiva, come avverrà in seguito).

Un primo elemento di valutazione su questo punto è fornito dalla "costante esperienza": se considero le idee *al loro primo presentarsi* vediamo che esse sono costantemente precedute da impressioni (p. 15). È importante sottolineare due volte che nello spirito della filosofia humeana una simile affermazione deve essere considerata strettamente come una constatazione empirica. Ciò significa: che io sappia, non si è mai verificato il caso che qualcuno posseda l'idea del rosso senza aver avuto prima un'impressione del rosso. Il riferimento al primo presentarsi (*first appearance*) lo spieghiamo così: può accadere che io abbia un'idea del rosso e che tuttavia essa sia connessa non tanto ad un'impressione, ma al ricordo di un'impressione. Si tratterebbe allora, argomenta Hume, di una rappresentazione mentale che poggia su una specifica rappresentazione memorativa, dunque di un'idea di un'idea, di una copia di secondo grado. "Come le nostre idee sono immagini delle nostre impressioni, così noi possiamo formare idee secondarie che siano immagini di quelle primarie... le idee riproducono le immagini di altre idee..." (p. 16). Perciò può accadere che una idea sia preceduta da un'idea, ma non appunto *al suo primo presentarsi*.

Un argomento molto forte nella direzione di una tesi di dipendenza causale (sempre nel senso usuale) delle idee dalle impressioni è rappresentato dal fatto che "per dare ad un bambino l'idea del colore scarlatto o dell'arancione, del dolce o dell'amaro, io gli presento gli oggetti, ossia, in altri termini, gli procuro queste impressioni e non commetto l'assurdo di cercare di produrre in lui le impressioni eccitandone le idee" (p. 15). Analogamente possiamo constatare che chi ha una

certa menomazione fisica negli organi dell'esperienza sensibile, e quindi non ha la facoltà di ricevere certe impressioni, non possiede nemmeno le idee corrispondenti.

8. Una singolare eccezione al principio: il caso delle sfumature cromatiche

Peraltro Hume cita molto acutamente anche un caso che fa eccezione al principio di derivazione, dunque un caso di produzione di un'idea semplice senza che essa sia preceduta dalla corrispondente impressione. Si tratta di un caso notevole perché apre uno spiraglio verso un dibattito che, qualora venisse condotto fino in fondo – cosa che Hume non fa – sarebbe in grado inserire delle crepe profonde nell'impostazione complessiva di una filosofia empiristica dell'esperienza.

Supponiamo di non esserci mai imbattuti in una particolare sfumatura (*shade*) di blu, quindi di non avere nessuna idea di essa, mentre abbiamo idee di ogni colore e di ogni loro sfumatura. Ora ci viene presentata una tabella che contiene tutte le sfumature di blu, tranne quella in questione, secondo un ordine dalla più scura alla più chiara. Nel punto in cui dovrebbe trovarsi quella sfumatura percepiremo presumibilmente una lacuna, esattamente come nel caso in cui ci venisse presentata una scala i cui pioli siano separati da intervalli eguali e dalla quale un piolo sia stato tolto. Inoltre saremo propensi a ritenere che chiunque sia in grado di ricostruire quella sfumatura riempiendo quella lacuna. Ciò significa che in qualche modo abbiamo prodotto un'idea di essa (una sua immagine), senza aver mai ricevuto l'impressione corrispondente.

Questo esempio dimostra la finezza della riflessione humanea in questo ambito di problemi. Non altrettanto si può dire per il modo in cui se ne sbriga: “il caso è, tuttavia,

così particolare e insolito che è appena degno di essere osservato, e non merita che per esso la nostra massima generale venga alterata” (p. 16). L’eccezione c’è: ma mentre talora siamo disposti a prendere molto sul serio queste eccezioni, al punto da poterle ritenere invalidanti rispetto ai principi, ora invece si approfitta nella misura più ampia del fatto che comunque le nostre “massime generali” non pretendono in alcun modo di avere una validità assoluta. Si tratta allora soltanto di vedere se le eccezioni che possono essere in ogni caso ammesse sono così consistenti da farci rifiutare la massima, oppure se esse siano tanto insolite e particolari da essere relegate appunto tra le eccezioni che confermano la regola più che invalidarla.

Eppure un esame anche di poco più accurato dell’esempio mostra subito che esso indurrebbe ad un significativo ripensamento delle enunciazioni fondamentali di Hume.

Questo esame dovrebbe cercare di rispondere almeno alle seguenti domande: come mai nel caso in questione percepiamo in quel punto una lacuna? In seguito a quale meccanismo concludiamo senz’altro di essere in grado di integrarla? Ciò che abbiamo detto finora sarebbe in grado di rendere conto di questa possibilità?

In realtà sulla base dell’“atomismo delle impressioni” una simile circostanza risulta inesplicabile. Infatti noi dobbiamo assumere di avere un’idea completa della gamma di sfumature blu solo se abbiamo effettivamente ricevuto le impressioni delle singole sfumature, ad una ad una. Ogni impressione infatti sta per se stessa, non si prolunga, per così dire, in un’altra; e non vi è nessuna relazione interna tra impressioni tale che l’una faccia presagire l’altra. Così la tesi atomistica dovrebbe escludere che la lacuna sia percepita e che essa possa essere riempita. Se la lacuna viene invece percepita ed anche riempita (cosa che Hume dà per scontata), allora ci mancano i mezzi di una spiegazione. Notiamo di passaggio che una

“sperimentazione” in proposito è ben difficile da realizzare in quanto non si vede come potrebbe essere escluso che un determinato soggetto non si sia mai imbattuto in una certa sfumatura di colore. L’unica cosa che potremmo accertare, ragionando in termini empiristici, è che un numero abbastanza grande di persone o anche tutte le persone consultate in proposito, poste di fronte ad una gamma di sfumature con una lacuna, *vede* una lacuna ed è in grado di riempirla.

9. *Memoria e immaginazione*

La tematica della memoria e dell’immaginazione (sez. III) dovrà certo essere elaborata, nel quadro dell’impostazione di Hume, come una discussione su una possibile distinzione tra le idee. Ma prima di passare ad essa, non dovremmo forse, si chiede Hume, seguendo l’ordine delle cose, chiederci anzitutto se vi siano distinzioni nell’ambito delle impressioni, visto che queste precedono e stanno all’origine delle idee?

In effetti Hume avvia una breve giustificazione di questo passaggio alla tematica delle idee nonostante la possibilità che egli riconosce di proporre una distinzione tra impressioni, che merita di essere rammentata benché venga lasciata priva di effettiva elaborazione.

Ricorriamo per spiegarci ad una situazione esemplificativa particolarmente chiara: pensiamo al ricordo di un avvenimento che ha provocato in me un senso di paura: ora, mentre lo ricordo, sono ancora percorso da un brivido di paura. Nel ridestarsi di quel ricordo, ho paura esattamente come se mi trovassi in presenza di quel fatto. Rabbrivisco ora esattamente come allora; e dunque questo brivido non è il ricordo del brivido. In che modo descriveremmo una situazione tanto peculiare? È chiaro che qui ci troviamo di fronte ad un’*impressione effettiva* che tuttavia è generata da una rappresenta-

zione mentale, un' "idea". Questa impressione a sua volta può generare un'idea. Ad esempio, più tardi potrò ricordarmi del brivido che ho provato al *ricordo di quell'avvenimento*. Impressioni che sono generate da un'idea nel senso illustrato da questo esempio, Hume le chiama *impressioni di riflessione*. Si tratta di un'impressione in certo senso indiretta, mediata da un'idea e non indotta direttamente dalla sensazione. Quando d'altronde volessimo parlare delle impressioni in senso stretto e proprio evitando equivoci con le impressioni di riflessione potremmo parlare invece di *impressioni di sensazione*.

L'impressione di sensazione genera l'idea. Al suo ripresentarsi l'idea può generare un'impressione di riflessione, e questa a sua volta può generare un'idea. Il principio di derivazione resta comunque sempre valido dal momento che un'impressione di riflessione è anteriore all'idea che essa genera, ed è posteriore all'idea da cui è generata e quindi all'impressione di sensazione che genera quell'idea.

Queste osservazioni, che rappresentano anch'esse un bel'esempio dell'*attenzione descrittiva* di Hume, vengono da lui impiegate in apparenza soprattutto per rendere conto del fatto che, dopo l'esposizione generale dei principi, è possibile senz'altro passare ad esaminare la distinzione tra le idee. *In fin dei conti ogni nostra impressione è concepibile come impressione di riflessione*. Questa possibilità è per Hume interessante soprattutto per una ragione generale. Finché rimaniamo sul terreno delle impressioni, e precisamente su quello delle *impressioni di sensazione*, siamo sempre ad un passo dalla domanda "naturalistica" intorno alla loro causa, quindi al *trascendimento del piano dei fenomeni*, qualunque sia il modo di realizzarlo. Accentuando l'importanza delle impressioni di riflessione e della possibilità, sia pure astratta, di considerare ogni impressione di sensazione come una impressione di riflessione, si stringe invece l'anello dell'*analisi immanente*, ribadendo

che l'intera problematica delle cause relative alle impressioni di sensazione può essere interamente affidata all'"anatomia" (fisiologia) ed alla "filosofia naturale" (scienza naturale).

Dopo questo interessante chiarimento, possiamo passare senz'altro alla problematica delle idee della memoria nel loro rapporto con le impressioni. La memoria conserva ciò che è dato come impressione – e naturalmente non lo conserva del tutto immodificato. Una sensazione di rosso data nel ricordo è meno viva dello stesso rosso quando è data nell'impressione. Il criterio della differenza è appunto la *vivacity*, il grado di intensità.

Perché non tentare di proporre qualche osservazione a favore di una simile tesi? Pensiamo allora ad un dialogo a cui abbiamo assistito. Ora ritorniamo nel ricordo su di esso, cerchiamo di rievocarlo. Questa rievocazione potrebbe essere concepita come una sorta di riproduzione mentale dell'evento in cui cercheremo di riprodurre sia il senso complessivo dei discorsi fatti, sia le frasi vere e proprie che sono state udite. Già considerando questo aspetto ci renderemmo ben presto conto che ci è più facile rammentare il senso complessivo del discorso, piuttosto che ogni frase in dettaglio, anche se può naturalmente accadere che questa o quella frase ci sia rimasta in mente in tutta chiarezza: nel passaggio alla memoria, qualcosa è andato perduto, qualcos'altro si è conservato. Nel ricordo vi è una minore articolazione, qui e là vi sono vere e proprie lacune, vi è stato insomma un indebolimento complessivo dell'esperienza dell'evento. Certo, la rievocazione conterrà anche altri momenti – in essa *risento* l'agitazione delle voci, *rivedo* il gesticolare delle persone nel dialogo: usiamo proprio espressioni come queste: lo sento ancora risuonare nelle mie orecchie, è come se egli fosse ancora di fronte a me... Ma proprio perché ci esprimiamo in questo modo dobbiamo anche pensare che la scena rappresentata nella memoria, potremmo dire con parole nostre, la "scena memorativa",

non sia tanto viva da darci l'impressione che l'evento si ripeta effettivamente di fronte ai miei occhi. Non è tanto viva da proporre quella che chiameremmo un'allucinazione. In effetti, se un ricordo superasse un certo limite nella sua *vivacity* allora esso non si presenterebbe più come ricordo, ma come evento che si ripete ancora una volta.

Eppure, pur riconoscendo che la spiegazione di Hume, per quanto possa essere considerata elementare, contiene qualcosa di giusto, essa solleva anche qualche perplessità. Ciò su cui si può dubitare è che "ricordare un evento trascorso" significhi senz'altro qualcosa di simile a "riprodurre immagini quasi visive, quasi uditive, ecc. dell'evento stesso". "Ricordare qualcosa" significa realmente la stessa cosa che produrne l'immagine?

Certo, vi possono essere ricordi in qualche modo accompagnati da immagini, una rievocazione può essere caratterizzata in questo modo. È discutibile invece che caratteristica essenziale del ricordo sia proprio riprodurre un'immagine, una copia dell'evento ricordato. Di fatto proprio questo si intende in Hume quando si parla di *idee della memoria*.

Supponiamo di aver visto una figura disegnata su un foglio di carta. Io posso ora *ricordarla*; ed arrivare anche a riprodurre la figura disegnandola a mia volta. Oppure potrei ritenere che la frase "mi pare quasi di vederla" sia pertinente alla mia esperienza del ricordo. Così può accadere che guardando un libro di una collana, esso mi sembri un poco più largo degli altri libri della stessa collana. Di fatto ho realizzato un confronto, attraverso il ricordo: ma ciò non significa che mi è balenata una sorta di immagine quasi-visiva degli altri libri della collana e che ho potuto effettuare questo confronto tra il libro che ora vedo e le immagini degli altri libri conservati nella memoria. Ed allora come fai a dare questa valutazione che potrebbe anche rivelarsi esatta? Questo proprio non lo so, non so che cosa sia esattamente avvenuto nella mia testa ma

questo libro mi è sembrato proprio un poco più largo, appena appena, rispetto agli altri libri della stessa collana. *Lo ho visto così.*

Inoltre è normale distinguere tra gradi di chiarezza *all'interno del ricordo*. Riflettiamo su questo punto. Talora si parla di ricordi più o meno confusi, più o meno chiari. Se riesco a disegnare ora la figura che ho visto ieri, e dal confronto le figure risultano assai simili, il ricordo era particolarmente chiaro. Se risultano esattamente eguali in forma e dimensioni il ricordo era perfettamente chiaro. Parlando di perfetta chiarezza del ricordo alludiamo ad una chiarezza che raggiunge il massimo grado, e tuttavia un ricordo perfettamente chiaro non si traduce in una impressione. Resta un ricordo. Dovrei allora sostenere con Hume che in ogni caso resta in esso un qualche margine di oscurità, di confusione, di labilità? Quando Hume parla di vivacità forse pensa ad una simile chiarezza che prevede possibili gradi differenti oppure, come sembra più probabile, a qualcosa di completamente diverso? Ma a che cosa? E non potremmo trovare qualche altra via di accesso allo stesso problema?

Se ci mettessimo alla ricerca di un'altra via, certamente dovremmo allontanarci molto da Hume e dai suoi presupposti di base: la *vivacity*, e il suo tacito sottinteso: che le idee abbiano carattere di *immagini*, di copie più o meno adeguate di un originale, la *vivacity* il suo *deus ex machina* ovunque presente. Naturalmente è ancora essa che contraddistingue le idee della memoria da quella dell'immaginazione.

Potremmo così concepire uno stesso contenuto che è dato nell'impressione, nella memoria e nell'immaginazione come un contenuto che si differenzia per vivacità decrescente. Come contenuto dell'impressione, esso ha la maggior forza e chiarezza, come ricordo esso è ancora vivo in specie se si tratta del ricordo di un'impressione appena trascorsa, nell'immaginazione infine quella vivacità iniziale è totalmente perduta e

ci troviamo di fronte ad una “idea compiuta” (*a perfect idea*). Occorre subito notare che, detto questo, non disponiamo certo di un qualche sicuro criterio per giudicare se un contenuto sia dato secondo l’una o l’altra modalità: può accadere che il ricordo di un fatto si sia totalmente affievolito con il passare del tempo al punto da farci dubitare che quel fatto sia realmente accaduto, che esso sia dunque frutto della mia fantasia: “Mi pare di ricordare un tale avvenimento, dice uno, ma non ne sono sicuro: il lungo tempo lo ha fatalmente oscurato nella mia memoria al punto che sono incerto se non sia un parto della mia fantasia” (p. 105). E inversamente può accadere che un parto della mia fantasia si fissi nella mia mente con tale vivacità da considerarlo come un ricordo di qualcosa di realmente accaduto: “I mentitori come è noto, con la frequente ripetizione delle loro bugie finiscono per crederle e rammentarle come cose vere” (p. 106). Questi scambi possibili *fanno parte della natura del problema*, e proprio la caratterizzazione della differenza in termini di “vivacità” può rendere conto di essi.

Vi sono anche altre differenze che riguardano la *funzione* della memoria e dell’immaginazione piuttosto che la natura delle loro idee. La memoria ha questo di caratteristico: che essa mantiene l’ordine delle cose date nell’impressione, e dunque non è “libera” rispetto ai contenuti ricordati. La sua funzione in effetti è quella di conservare le impressioni nell’ordine in cui mi si sono presentate e non in una disposizione qualsiasi. È caratteristico del metodo di Hume che persino una caratterizzazione come questa – che potrebbe essere considerata come una caratterizzazione descrittiva ma anche definitiva del “concetto” di memoria – venga invece proposta come una sorta di *constatazione empirica* fondata su “fenomeni comuni e ovvi”. Quasi si dicesse: come tutti possono sperimentare, la memoria tende a conservare gli eventi ricordati in modo che nel ricordo sia possibile fissarne l’ordine tempo-

rale. Non può sfuggire qui un sottile nonsenso o, se vogliamo, una sorta di circolo vizioso. Non considererò un contenuto mentale come un ricordo se ciò non si verifica, ma come faccio su questa base a fissare una simile tendenza a conservare gli eventi nell'ordine loro come una funzione specifica della memoria come facoltà psicologica?

L'immaginazione sarà invece caratterizzata da una funzione di intervento attivo sui materiali dell'impressione. Essa separa e riconnette a piacimento le impressioni semplici formando sempre nuove idee complesse che, come già sappiamo, potrebbero non avere un contenuto impressionale corrispondente. Principio dell'immaginazione è *la libertà di trasportare e cambiare le idee*. Un'idea *semplice* immaginaria non avrebbe senso così come in generale non vi saranno *impressioni immaginarie*. L'immaginario è vincolato alla complessità.

Nel far notare quest'ultimo punto si affaccia un altro problema. Sono i contenuti delle impressioni che si propongono anzitutto come "reali" – e così vengono posti come reali i contenuti del ricordo di eventi realmente accaduti. Nel caso del ricordo tuttavia la questione non è subito risolta richiamandosi all'ordine delle impressioni originarie – questa circostanza potrebbe non essere sufficiente a stabilire una differenza con le idee dell'immaginazione.

In proposito Hume cita l'esempio di un amico che mi racconta un fatto di cui, a suo dire, entrambi saremmo stati protagonisti e spettatori. Ma per un buon tratto il suo racconto mi sembra essere una sua fantasia. Naturalmente, in quanto egli mi presenta quel racconto come un ricordo, si deve supporre che l'ordine degli eventi nel ricordo segua il loro ordine effettivo. Ma il fatto è che né io né lui possiamo realizzare un confronto tra le idee presenti e le impressioni passate per verificare se l'ordinamento è lo stesso – nel caso che questo confronto fosse possibile dovrei inevitabilmente riconoscere che non di una fantasia si tratta, ma di un ricordo autenti-

co. Ad un certo punto accade tuttavia che l'amico accenna ad un dettaglio – ed all'improvviso l'intero racconto riceve per me un senso interamente nuovo. *Ora anch'io ricordo*. Che cosa è accaduto? Che cosa è mutato? Non certamente il contenuto dei fatti esposti. È mutato invece – questa è la risposta da Hume – il mio modo di sentirli (*feeling*) (p. 105). Ancora una volta per rendere conto del sorgere di questo *feeling* sembra appropriato richiamarsi ad un'intensità che investe improvvisamente i contenuti del racconto e che prima essi non detenevano. La nozione stessa di *realtà* diventa una sorta di *qualità del fenomeno*, una sorta di *sentimento* che si aggiunge ad esso.

A sua volta è ancora la nozione di realtà che ci orienta verso una limitazione della libertà dell'immaginazione. Le ragioni per cui l'attenzione si sposta in direzione delle idee dell'immaginazione non è certo quella di occuparci di racconti e fiabe. Il fatto è questo: quando abbiamo cominciato con il distinguere tra impressioni semplici e complesse, quando abbiamo ricondotto tutte le formazioni complesse alle impressioni semplici, la nostra nozione quotidiana di mondo – il mondo così come ci appare ogni giorno, nelle cose di cui è composto, nelle sue regolarità e nelle forme di coesione che ci accompagnano e ci orientano nella nostra vita pratica – si è in certo senso interamente *dissolta*. La grande casa in cui abitiamo è tutta di fronte noi, ma nella forma di un enorme cumulo di mattoni nuovamente da ricomporre.

Poiché l'immaginazione è la facoltà caratteristica della *connessione delle idee*, essa deve assolvere una funzione fondamentale proprio in rapporto a questo compito ricostruttivo. Nell'orientare la propria funzione in questa direzione, essa si lascerà per lo più guidare dai contenuti, dalla circostanza che certe idee tendono a ricongiungersi spontaneamente ad altre – o a ritrarsene. L'immaginazione si lascia sospingere da questa

dolce forza (*gentle force*) che proviene dalle cose e che spinge ad una determinata connessione associativa piuttosto che ad un'altra. Si apre così il grande tema *dell'associazione delle idee*.

10. *L'associazione delle idee e le sue regole*

Lo spunto da cui prende le mosse questo tema è assai semplice. Se consideriamo le idee, noteremo ben presto che esse non se ne stanno l'una accanto all'altra, guardandosi per così dire con indifferenza. Un'idea (un contenuto, una rappresentazione mentale) ce ne fa *venire in mente* un'altra. Questo *venire in mente* è ora il nostro problema. Nello spirito della filosofia di Hume, che una cosa possa farcene venire in mente un'altra è una constatazione che ciascuno di noi può effettuare nella vita di ogni giorno. Che si verifichino associazioni è un dato di fatto dell'osservazione. Se qualcuno dice "cavallo" ad un altro potrebbe venire in mente "stalla". Non è necessario che accada proprio così – ma spesso accade così. Se diciamo "fuoco" a qualcuno potrebbe venire in mente "fulmine". E se la stufa fa fumo, a qualcuno potrebbe venire in mente che il camino sia di nuovo otturato.

Le idee sono tese dinamicamente le une rispetto alle altre. Un'idea rappresenta una sorta di centro gravitazionale per una molteplicità di altre idee. Se poi cerchiamo di osservare che cosa propriamente accada quando un'associazione ha luogo, ci rendiamo subito conto che essa avviene secondo *regole*. La nozione stessa di associazione rimanda dunque ad una qualche interna legalità, non troppo rigorosa, certo, ma sufficiente ad escludere il puro caso. Gli esempi or ora citati possono essere utili per illustrare le tre regole formulate da Hume: così l'idea di una cosa si congiungerà con l'idea di una cosa ad essa simile più facilmente che all'idea di una cosa da essa dissimile (fuoco-fulmine); all'idea di una cosa ad essa vicina

nello spazio o nel tempo piuttosto che ad una lontana (cavallo-stalla); l'idea di una causa richiamerà quella dell'effetto e inversamente (fumo – camino otturato).

Eccoci dunque approdati alle tre grandi regole dell'associazione secondo Hume: la somiglianza, la contiguità spaziale e temporale, il rapporto causale. Peraltro possiamo notare fin d'ora che, poiché, come vedremo, la relazione causale può essere risolta in una relazione di contiguità, le regole associative di base si riducono a due: contiguità e somiglianza.

Il fatto che esistano principi di associazione delle idee e la loro formulazione esplicita è un caposaldo del *Trattato* altrettanto importante quanto lo è il principio generale della derivazione delle idee dalle impressioni. In esso cominciamo ad intravedere la struttura fondamentale di un insieme di meccanismi in base ai quali potremo arrivare a rendere conto delle operazioni della mente e delle loro formazioni. Hume è ben consapevole del fatto che l'associazione delle idee che potrebbe apparire come una circostanza marginale rappresenta in realtà la principale via di accesso per un'indagine volta a ricercare le funzioni della mente. In effetti egli sottolinea che anche nel campo della vita di coscienza dominano regole, e che dunque sulla loro base è possibile fornire spiegazioni. Perciò è significativo che Hume faccia un cenno allusivo alla teoria newtoniana della gravitazione universale. Anche nel mondo mentale vi è “una specie di gravitazione” che ha “non meno di quella naturale, degli effetti straordinari, mostrandosi in forme non meno numerose e svariate” (p. 23).

L'associazione delle idee è una funzione tipica dell'immaginazione. Quando dico “cavallo” e tu dici “stalla”, la situazione non sarebbe correttamente descritta notando che ora ti ricordi di aver visto ieri un cavallo nella stalla. Non si tratta propriamente di un ricordo – anche se si potrebbe dire: il cavallo *mi ricorda* la stalla. Ma questa espressione “mi ricorda” è del tutto equivalente nel suo senso ad un semplice “venire in

mente”. Naturalmente, alla base dell’associazione di contiguità sta il fatto che le cose in questione si sono presentate insieme in qualche esperienza anteriore proprio in questo rapporto di contiguità. Ma nell’associazione non vi è alcun ricordo in senso proprio. Il legame con la memoria sta nel fatto che le esperienze anteriori di contiguità hanno stabilito un collegamento tra i contenuti – anzi: una rete di collegamenti. La memoria funge da serbatoio dell’immaginazione. Nella memoria vi è la molteplicità delle esperienze passate ed in base ad esse certi contenuti si sono collegati tra loro in forma più o meno stabile.

Nel caso della somiglianza le cose sembrano essere un poco più complicate. Certo la regola associativa di per se stessa è del tutto chiara, essendo ovvio che due cose simili possano essere associate in virtù della somiglianza. Ci si può chiedere invece se la memoria debba svolgere qui quella funzione essenziale che svolge nel caso della contiguità. Nell’esperienza della contiguità, un legame prima inesistente comincia a proporsi e poi si rafforza nella misura in cui questa stessa esperienza viene ripetuta. Se consideriamo la rete di relazioni istituite dalla contiguità dovremo tener conto di differenze di grado nella forza dei legami dovute proprio all’iterazione dell’esperienza. Tale grado potrebbe essere così elevato che, in certi casi, potrebbe essere difficile separare le idee associate l’una dall’altra. Un legame inizialmente del tutto accidentale potrebbe assumere i caratteri della necessità. La memoria, e quindi, l’*accumulazione di esperienze*, rappresenta una mediazione per l’immaginazione anche in questo senso.

Diversamente stanno le cose nel caso della somiglianza. Una cosa è simile ad un’altra per qualche aspetto oppure non lo è. L’iterazione dell’esperienza delle due cose non le rende più simili tra loro di quanto ci siano già apparse simili quando le abbiamo viste per la prima volta. L’accumulazione di esperienze non produce nessun rafforzamento dell’associazione: in

linea generale, anche in questo caso possiamo parlare di differenze di grado, nel senso che saremo disposti ad ammettere che una cosa sarà tanto più fortemente collegata all'altra quanto più saranno numerosi gli aspetti in riferimento ai quali esse ci appaiono simili. Ma la rete di relazioni è stabilita proprio per il fatto che i contenuti sono quelli che sono, il legame dipende da essi soltanto e così anche la differenza di grado nel legame.

In rapporto alla somiglianza esiste un problema di cui Hume è scarsamente consapevole. Da un lato è importante per lui sottolineare l'*occasionalità delle associazioni*, il fatto cioè che l'esistenza di un nesso associativo tra un contenuto e l'altro non dipende dai contenuti, ma dal fatto che un certo contenuto si presenta insieme ad un altro nell'esperienza soggettiva, cosicché si istituisce un legame più o meno forte tra essi in forza della frequenza del loro ripresentarsi. Nello spirito della posizione humeana, si deve poter affermare che un qualunque contenuto potrebbe essere in via di principio collegato ad un altro contenuto qualunque. Ma se volessimo far valere un simile principio di occasionalità in un senso stretto, dovremmo far riferimento soltanto alla contiguità, anzi, *solo* alla contiguità temporale, dal momento che la contiguità spaziale richiede intanto una relativa omogeneità dei contenuti collegati e ciò ha delle conseguenze sui modi del loro collegamento.

In effetti, puntando l'attenzione sulla contiguità temporale, possiamo agevolmente render conto dell'affermazione secondo cui qualunque evento può essere associato ad un altro evento qualunque, alla sola condizione che essi siano frequentemente dati l'uno dopo l'altro, e in questo senso l'uno insieme all'altro. La connessione di contiguità temporale può intervenire in piena indipendenza dai contenuti collegati, e dunque può esemplificare nel modo migliore l'occasionalità delle associazioni in genere.

Accade l'evento A e poi l'evento B, ed allora si crea il

nesso $A \rightarrow B$. Ma in luogo di B può accadere dopo A un qualunque evento C. Se ogni modo di ordine dell'esperienza fosse riportabile a questo modello, allora la tesi dell'ocasionalità varrebbe nel senso più forte del termine.

Che le cose non stiano così lo si vede invece già se spostiamo la nostra attenzione sulla contiguità spaziale, ed in particolare se questo tema viene posto nei termini della percezione della contiguità. Due oggetti "vicini" possono essere colti come una "coppia" e la "coppia" è una "formazione di senso" nella quale la temporalità non esplica alcuna funzione, così come non la esplica l'esperienza iterata. Questo problema risulta ancora più evidente nel caso dell'associazione per somiglianza. Mentre per la contiguità (e in particolare la contiguità puramente temporale) è possibile prescindere dai contenuti connessi, e quindi l'associazione può avvenire per contenuti qualsivoglia, nel caso della somiglianza il contenuto viene in primo piano e sarebbe puro controsenso pretendere che qualunque contenuto possa essere associato per somiglianza con un altro contenuto qualsiasi. A Hume sfuggì questa differenza tra le "leggi associative" o meglio questa differenza non viene esplicitamente tematizzata e soprattutto non vengono tematizzate le sue conseguenze. Così da un lato egli parla delle leggi associative come di una "dolce forza" che attira le idee, e dunque anzitutto le impressioni le une alle altre, alludendo così ad un'attrazione interna che certo si addice in modo particolare alla somiglianza; dall'altro il modo in cui si articola l'intero impianto del suo discorso presuppone tacitamente la relazione di contiguità come una sorta di modello.

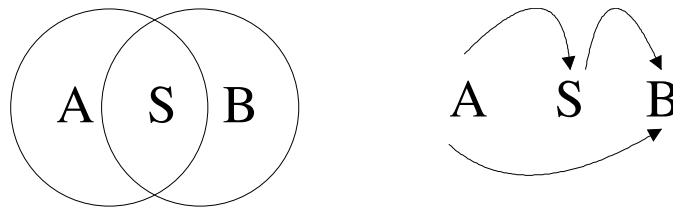
11. Tentativo di ricondurre la somiglianza alla contiguità

Questo problema si ripresenta lungo lo sviluppo successivo della psicologia che eredita dall'empirismo classico l'idea dell'associazione. All'interno di questo sviluppo si affaccia di continuo l'esigenza di un'ulteriore ed ancora più drastica semplificazione delle leggi associative, una semplificazione che è orientata nel senso delle nostre considerazioni precedenti.

L'impianto teorico proposto da Hume potrebbe essere reso in qualche modo più coerente – così si argomenta – se fosse possibile fare a meno della tematica della somiglianza, che non può che indebolire la componente temporale e rafforzare la relazione di contenuto. Molto significativi risultano a questo proposito i tentativi di ridurre il concetto di somiglianza a quello di contiguità attraverso un'argomentazione che val la pena di riferire.

Che cosa significa, ci si chiede, parlare di due cose che sono tra loro simili? Sembra subito chiaro che il rapporto di somiglianza richieda che le cose poste come simili siano composte di parti. La somiglianza è somiglianza di una parte. Due oggetti rossi hanno una parte in comune – il colore. Se questa premessa è corretta, allora si può “ridurre” la somiglianza ad una sorta di doppia contiguità.

Siano ad esempio simili la cosa A e la cosa B. Questa somiglianza la potremmo illustrare in questo modo.



Si procederà così anzitutto dall'intero A alla parte S che saranno associati per contiguità; quindi verrà effettuato il passaggio da S all'intero B ancora per contiguità. In questo modo A verrà associato a B secondo una concatenazione che passa attraverso la parte S come anello intermedio. Il rapporto di somiglianza verrebbe così ridotto ad una catena di elementi contigui.

In apparenza si compie una sorta di “analisi logica” del concetto di somiglianza dalla quale dovrebbe risultare la *riduzione del simile al contiguo*. Eppure si vede subito che qui si commettono errori su errori, non solo dal punto di vista fenomenologico, ma anche, e direi soprattutto, dal punto di vista logico. Dal punto di vista fenomenologico siamo tenuti in effetti ad accertare la netta distinzione della condizione percettiva della contiguità rispetto a quella della somiglianza. Lo stesso progetto di risolvere argomentativamente l'una nell'altra si presenterà come un progetto privo di senso. In linea generale verranno escluse, assumendo un punto di vista fenomenologico, quelle riduzioni che avanzano la pretesa di logicizzare il rapporto esperienziale come se la dimensione fenomenologica dovesse essere depurata e purificata dai suoi rinvii alla concretezza e ripresentata secondo uno schematismo puramente razionale.

Quel modo di ricondurre la somiglianza alla contiguità potrebbe dunque essere respinto già in via di principio, tenendo conto delle delimitazioni tematiche implicate dall'assunzione di un punto di vista fenomenologico. Ma a ciò si aggiungono veri propri errori logico-analitici.

Il primo errore sta nel passaggio che viene effettuato dall'idea che la somiglianza sia una parte alla rappresentazione della parte come se essa fosse semplicemente il pezzo della cosa. Una cosa può essere fatta a pezzi, ma non vi sarà certamente un pezzo che è il suo colore. Su questo equivoco che gioca sull'ambivalenza della parola parte – che viene presa in

un primo tempo come “aspetto” che concerne la totalità della cosa stessa, e poi invece, tacitamente, come un suo frammento – si innesta l’altro equivoco fondamentale che consiste nel riportare il rapporto di contiguità (quindi di vicinanza) al rapporto tra intero e parte. Dovrebbe essere chiaro infatti che non ha nessun senso parlare di una vicinanza della cosa al suo colore, come non ha senso il parlare di un colore come un pezzo comune tra una cosa e l’altra, come se due cose, essendo rosse, per questo solo fatto fossero “attaccate” insieme.

Questa argomentazione tuttavia, nonostante la sua erroneità, resta estremamente interessante, perché mostra in certo senso clamorosamente almeno due circostanze che sono per noi di particolare interesse: in primo luogo la motivazione che sta alla sua base è proprio quella di operare un’effettiva riduzione dei complessi fenomenologici alla componente puramente temporale, e quindi ad una tesi particolarmente forte dell’occasionalità e della relatività delle connessioni associative. Naturalmente è sempre possibile in rapporto alla somiglianza mettere l’accento sull’aspetto relativistico. La somiglianza non è una sorta di proprietà obbiettivamente inerente alle cose, ma è una relazione che viene in qualche modo proposta da un qualche punto di vista e dunque rimanda alla relatività soggettiva dei punti di vista. Nello stesso tempo, il fatto stesso che si tenti la strada di una pretesa “soppressione logica” della somiglianza mostra che si teme che questa relatività sia in qualche modo vincolata, che vi sia un vincolo intrinseco che opera – rispetto alle possibili “interpretazioni” – una sorta di delimitazione necessaria.

Infine quell’argomentazione mostra anche che per far valere una tesi particolarmente forte della “contingenza”, è necessaria una concezione dell’intero come aggregato di pezzi, che non hanno nulla in comune l’uno con l’altro, ma che sono tenuti insieme dal puro e semplice dato di fatto del loro essere insieme.

Traggo l'argomentazione sulla riduzione della somiglianza a contiguità da Paul Guillaume, *Manuale di Psicologia*, a cura di A. Marzi, Giunti, Firenze 1946. Guillaume fornisce come motivo di simili tentativi il seguente: "La teoria sembra guadagnare in chiarezza e in semplicità quando riduce la somiglianza (e il contrasto) ad una forma particolare di contiguità, o più in generale, quando riconduce ogni unità di un tutto, ogni coesione fra i suoi elementi a un effetto della loro sovrapposizione nella percezione, indipendentemente dal loro contenuto" (p. 206).

12. *La teoria dell'astrazione in Locke e la critica di Berkeley*

Una prima interessante applicazione dei principi che siamo venuti formulando la troviamo nella *teoria delle idee astratte* con la quale si conclude la prima parte del primo libro del *Trattato* (sez. VII).

La natura del problema può essere direttamente illustrato considerando le cose dal lato linguistico. Probabilmente nessuno avrà dubbi su ciò che designano le parole *Socrate* e *questa lavagna* che compaiono come soggetti nelle proposizioni "Socrate è saggio" e "Questa lavagna è nera". Nel caso della lavagna si tratta di una cosa che mi sta di fronte, che potrei indicare a dito, che posso vedere e che potrei eventualmente toccare. Nel caso di *Socrate* si tratta di una persona ben determinata che qualcuno in passato avrebbe potuto indicare a dito, vedere e toccare. Sulle differenze tra i due casi si potrebbe naturalmente sottilizzare a lungo, ma per i nostri scopi è sufficiente notare che nell'ambito della tematica humana dovranno essere considerati oggetti di un'impressione possibile e quindi di una rappresentazione mentale più o meno vivace di essa.

Si considerino ora gli esempi "L'uomo è un essere razio-

nale” oppure “Il triangolo è una figura geometrica”. Se proponiamo la stessa domanda di prima intorno ai soggetti di queste proposizioni, ci troviamo in qualche difficoltà – per quanto possa esserci chiaro il loro senso. Gli oggetti designati non si potranno indicare, in via di principio, a dito. Non si tratta dunque di cose particolari. La via per una soluzione potrebbe allora essere cercata ammettendo che accanto a cose particolari, vi siano anche cose generali – che potremmo chiamare *concetti*, o in qualche altro modo: anche il termine di *idea* potrebbe rivelarsi appropriato, purché si sia consapevoli del senso differente che deriva ora a questo termine dagli esempi attraverso i quali esso è stato introdotto. Potremo allora dire che termini come “l’uomo” o “il triangolo” designeranno delle idee, in una nuova accezione. Essi potranno essere considerati come *nomi* di idee: nomi *generali* o *universali*.

È subito chiaro tuttavia che da un punto di vista empiristico non si potrà in ogni caso ammettere che simili idee siano da considerare veri e propri oggetti appartenenti ad un mondo differente da quello delle cose particolari; inoltre tali “oggetti” dovranno essere costituiti in qualche modo attraverso atti di esperienza. E si vede subito anche che sorgono in questo caso particolari difficoltà. L’esperienza, per quanto lato sia il senso in cui decidiamo di usare questa parola, sembra esigere in ogni caso un riferimento alla possibilità dell’osservazione, e dunque un legame assai stretto con la particolarità. Per istrada potremo imbatterci in questo o quell’uomo, ma non nell’uomo in generale.

Nell’affrontare questo problema Locke aveva preso le mosse dalla premessa che se chiamiamo idea ciò a cui si riferiscono i nomi generali, questa sarà in primo luogo una rappresentazione mentale. Caratteristica eminente e apparentemente ovvia di questa rappresentazione mentale è che essa non potrà contenere nessuna determinazione individualizzante. “L’uomo” non è nessun uomo particolare, non Pietro, Socrate, Paolo...

e nemmeno è tutte queste cose insieme. Così quando ci rappresentiamo il triangolo in generale, non ci rappresenteremo nessun'altezza determinata, nessuna determinata proporzione tra angoli e lati, ecc.

Per Locke è importante spiegare in che modo si pervenga a simili rappresentazioni generali, ed è qui che interviene la tematica dell'*astrazione*. All'inizio della *storia dell'esperienza* avremo certo a che fare solo con cose particolari, e non vi sarà nella nostra testa nessuna idea generale. Da queste cose particolari si otterrà un'idea generale attraverso un'operazione astrattiva consistente nel *considerare separatamente* l'aspetto comune di un insieme di cose. *Astrarre* significherebbe dunque anzitutto *separare*: da Pietro, Socrate, Paolo... isoliamo l'attributo comune *uomo* rappresentandolo separatamente da ogni altra determinazione individualizzante. Questa rappresentazione verrà appunto chiamata *idea astratta*.

Contro questa soluzione prese acutamente posizione Berkeley, ed a questa critica egli annesse una tale importanza da dedicare ad essa l'intera introduzione al *Trattato sui principi della conoscenza umana*.

Riassumiamola schematicamente:

1. Se cerco di formare nella mia mente un'idea astratta nel modo in cui la concepisce Locke, ad es. l'idea di un triangolo sprovvisto di determinazioni particolari, che non sia dunque né equilatero, né isoscele, né scaleno fallisco continuamente in questo mio intento. Può essere che ciò dipenda da una mia particolare incapacità psicologica, ma si può anche dubitare che la difficoltà sia più di ordine logico che psicologico. È inconcepibile che si possa percepire un triangolo sulla lavagna che abbia simili caratteristiche; e sembra altrettanto inconcepibile che esso possa essere dato in una rappresentazione mentale.

2. L'errore di Locke deriva dal fatto che egli ritiene che

ogni nome, se ha un significato, debba designare qualcosa. Dal fatto che vi sono nomi generali egli trae perciò senz'altro che vi siano idee generali. Di passaggio osserviamo che respingere quel principio lockiano ha per Berkeley anche implicazioni di ordine religioso: di molti termini teologici non è spesso affatto facile dire che cosa essi designino...

3. Non vi sono dunque idee astratte nel senso di Locke. Ogni idea è particolare. Essa “diventa generale quando la si usa per rappresentare ovvero sostituire tutte le altre idee particolari della medesima specie” (*Trattato*, p. 15). Accade qui proprio come per il triangolo disegnato alla lavagna. Noi possiamo considerarlo nelle sue caratteristiche individuali oppure come *segno* di tutti i triangoli, come *rappresentante* di una determinata classe di oggetti. Analogamente per l'idea. *Astrarre* significa allora, nel contesto di questa teoria, assumere l'idea in questa *funzione rappresentativa*.

13. La posizione di Hume sulle idee astratte e la teoria del nome comune

Hume riprende la posizione di Berkeley e la indica come una delle più importanti scoperte “che siano state fatte in questi ultimi anni nella repubblica delle lettere” (p. 29). Ma la riprende a modo suo, rafforzandola e riformulandola all'interno del proprio apparato concettuale. Analizzata da vicino, come subito vedremo, la posizione di Hume è molto diversa da quella di Berkeley.

Se ammettiamo che esistano idee astratte o generali come rappresentazioni ci troviamo di fronte ad un dilemma: o l'idea astratta contiene tutte le determinazioni individuali o nessuna di esse. La prima soluzione deve essere senz'altro respinta come assurda. Si tratterebbe infatti di un'idea infinitamente complessa cosicché implicherebbe “una capacità infi-

nita della mente”. Occorrerà allora mostrare che va respinta anche la seconda alternativa in modo tale che in questo modo viene respinta la tesi dell’esistenza di idee astratte in quanto rappresentazioni mentali distinte da quelle particolari. Si tratta dunque di attaccare la posizione di Locke. Stando alla sua teoria si deve ammettere che si possa dare una rappresentazione di qualcosa senza alcuna determinazione individualizzante. Dunque che si possa rappresentare una qualità o una quantità senza determinazione di grado oppure che si possa, come osservava polemicamente Berkeley, rappresentare il corpo di un animale “senza una forma o figura specifica, perché non c’è una forma o una figura comune a tutti gli animali. E questo corpo non sarebbe coperto né di pelo né di penne né di scaglie e tuttavia non sarebbe nemmeno nudo: perché il pelo, le penne, le scaglie, la pelle glabra sono caratteri peculiari a certi animali e quindi non possono entrare nell’idea astratta di animale” (Berkeley, *Trattato*, p. 17)

Contro di ciò Hume adduce tre argomenti. Il primo argomento mette in questione il principio di separabilità, che appartiene alle premesse generali della sua teoria. Saremmo quasi tentati di dire che esso appartiene all’*apparato logico* di essa, anche se forse questa formulazione potrebbe sembrare non troppo appropriata (in realtà ovunque sono presenti nel *Trattato* principi e strutture tipicamente argomentative). Esso diceva che laddove sia possibile operare una distinzione (ovvero dove vi è in generale una differenza) è possibile anche operare una separazione e inversamente. Rammentiamo ancora che con “distinzione” intendiamo la discernibilità di due cose; con separazione l’effettivo pensare o immaginare separatamente qualcosa. Il primo argomento di Hume riguarda la spiegazione che sta alla base della teoria delle idee astratte, ovvero l’astrazione come separazione. Basterà in tal caso far notare che la nozione di grado di qualità o di quantità non è distinguibile da quello della qualità stessa, per concludere

senz'altro, in base al principio di separabilità, che essa non è separabile da essa. Non si può dunque parlare di astrazione in questo senso. Se in una certa sensazione di rosso potessimo in qualche modo sottrarre gradualmente la sua intensità, toglieremmo anche quella sensazione di rosso. Analogamente per la linea e la sua lunghezza, ecc.

Il secondo argomento poggia invece sul principio di derivabilità delle idee semplici dalle impressioni, nel quale era anche inclusa la concezione secondo cui le idee semplici forniscono una rappresentazione esatta delle impressioni corrispondenti. Questo principio “deve essere applicato nei nostri ragionamenti” – sottolinea Hume (p. 17): da esso possiamo trarre un preciso criterio dimostrativo. Così, se vi è da dimostrare qualcosa intorno alle idee, noi cerchiamo di realizzare la dimostrazione anzitutto in rapporto alle impressioni, e se questa riesce potremo, in forza di quel principio, ritenerla valida anche in rapporto alle idee. L'argomentazione di Hume applica questo criterio incrociandolo con il principio di separabilità, e costruendo una sorta di dimostrazione per assurdo. Si ammetta infatti che una cosa sia rossa, ma non determinata nel grado. Poiché come si è or ora osservato, la sottrazione del grado sottrae la qualità stessa, essa sarà non-rossa. Cosicché la cosa dovrebbe essere ad un tempo rossa e non-rossa incorrendo “nella più grossolana di tutte le contraddizioni”. Ne consegue la falsità della premessa – ogni cosa deve essere determinata nel grado. E se ciò vale per le impressioni deve valere anche per le idee.

Vi è un altro principio generale che va annoverato nell' “apparato logico” della teoria humeana e che viene frequentemente utilizzato sia nel *Trattato* che nelle *Ricerche*. Esso può essere formulato così: “Nessuna cosa della quale possiamo formarci un'idea chiara e distinta è assurda e impossibile” (p. 31) che vale, secondo Hume, anche nella sua variante inversa: “Una cosa di cui non possiamo formarci un'idea chiara e di-

stinta è assurda e impossibile”. La *concepibilità* dell’idea è connessa alla sua *non contraddittorietà*, e con concepibilità intendiamo la rappresentabilità dell’idea provvista di chiarezza e distinzione. Inutile sottolineare che tutti questi termini sono intesi secondo un’inflexione psicologizzante che caratterizza l’intera impostazione filosofica di Hume.

Si dia dunque, a titolo di esempio, l’idea di “quadrato rotondo”. Che questa idea sia contraddittoria lo desumiamo dal fatto che, per quanto sforzi possiamo fare, non riusciamo ad avere di essa una rappresentazione chiara. Possiamo invece rappresentarci mentalmente senza problemi un cavallo alato, che dunque rientrerà nel novero delle idee non contraddittorie. Ma ciò significa anche che esiste la possibilità di principio che questa entità immaginaria si presenti realmente alla mia vista. Concepibilità, rappresentazione chiara e distinta, possibilità di riferimento dell’idea a qualcosa di reale sono per Hume nozioni che si richiamano a vicenda. In particolare possiamo concludere intorno all’assurdità non solo attraverso la mancanza di chiarezza e distinzione, ma anche attraverso l’impossibilità di riferire l’idea ad alcunché di reale. E le idee astratte nel senso di Locke sono certamente prive di un referente reale, cosicché esse sono assurde non meno dei quadrati rotondi.

Si tratta di argomentazioni indicative del modo di procedere di Hume, ma sulla cui bontà non è il caso di indugiare. Vi è alla loro base una mancanza di chiarezza sul livello a cui si situano i principi dell’argomentazione e sul modo in cui si concatenano tra loro i passi di cui essa è costituita. Hume fa ogni sforzo per dare un fondamento logico alla critica delle idee astratte, ma l’elemento psicologizzante resta in ogni caso dominante.

In base a questi argomenti si ritiene dimostrata la tesi secondo cui “la mente non può formarsi una nozione di quantità o di qualità senza insieme formarsi una nozione pre-

cisa del loro grado” (p. 30); cosicché risulta completa la critica dell’esistenza di idee astratte in genere.

Naturalmente né Berkeley né Hume intendono affermare che nel pensiero siamo vincolati alla particolarità – ciò equivarrebbe ad un’autentica negazione del pensiero. Si tratta invece, come aveva già proposto Berkeley, di rendere conto della generalità come una funzione della mente, che non richiede di per sé che le idee stesse siano intese come dei dati per così dire paralleli alle idee particolari.

La tesi berkeleyana viene ripresa da Hume assumendo una inclinazione conforme al quadro teorico complessivo che egli traccia. Noi percepiamo le cose e l’eventuale somiglianza che intercorre tra esse. Alle cose diamo dei *nomi*, ed *accade che lo stesso nome venga utilizzato per indicare cose tra loro simili*. Si tratta di una sorta di abitudine che si va formando a poco a poco. Dovremmo allora dire che la designazione del nome comune è ambigua e indeterminata? La spiegazione è in realtà più complessa.

Anzitutto si impone, in certo modo *inavvertitamente*, l’uso di designare cose diverse ma simili per certi aspetti con lo stesso nome. Non appena il nome risuona e noi lo udiamo, allora è una determinata idea particolare che viene mente, una qualsiasi idea di quelle cose particolari che abbiamo incontrato in precedenza. Il nome designa dunque anzitutto, e in modo non ambiguo, un’idea particolare. Tuttavia in questa idea particolare “viene ridestata anche l’abitudine che è ad essa associata”, l’abitudine cioè ad usare il nome non solo in riferimento a questa idea, ma a molteplici altre. Queste non sono *attualmente* presenti nella mia rappresentazione, altrimenti l’idea astratta sarebbe rappresentata come un’idea che contiene tutte le determinazioni individualizzanti possibili, ricadendo nel primo corno del dilemma di cui si diceva all’inizio. Le altre idee sono presenti alla coscienza, ma solo in potenza. Questa circostanza conferisce all’idea particolare designata dal

nome un'esistenza in certo senso precaria, potendo essere sostituita, e forse potremmo ammettere anche in questo caso *inavvertitamente*, da un'altra idea particolare qualsiasi che sia designabile con lo stesso nome. Secondo l'esempio di Hume: quando parliamo del triangolo ed argomentiamo su di esso, nella nostra mente non vi un'idea generale di triangolo, ma un'idea particolare, dunque, ad esempio, quella di un triangolo equilatero. Ma se mi accingo a dimostrare che i tre angoli di un triangolo in generale sono eguali tra loro "le altre idee individuali di scaleno e di isoscele che avevamo trascurato, farebbero ressa immediatamente su di noi per farci cogliere la falsità di quella proposizione, per quanto vera in relazione all'idea che ci eravamo formata" (p. 34). Accade qui qualcosa di realmente straordinario! Stiamo effettuando una dimostrazione su un triangolo particolare e stiamo per essere indotti in errore dalla sua particolarità, ed ecco che un altro triangolo particolare si avvicenda al precedente senza che noi ce ne accorgiamo, e si tratta proprio di quel triangolo che "l'occasione richiede". Forse ciò è ancora più difficile da accettare di quanto sia l'idea che il nome comune designi un'idea particolare intorno alla quale sta acquattato un intero corteo di idee particolari latenti, pronte a farsi avanti quando sia il caso. Ma prima ancora che discutere il dettaglio della spiegazione humeana occorrerebbe riflettere se la strada giusta da battere sia proprio quella di tentare una spiegazione dell'astrazione tramite il ricorso ad un processo psicologico, in rapporto al quale, tra l'altro, non è chiaramente stabilita la via di accesso.

Hume avverte la presenza di difficoltà, cercando di trarre profitto da situazioni ben note che presentano rispetto al nostro problema almeno certe *analogie*. Ritengo che il ricorso ad analogie possa essere annoverato tra i metodi argomentativi messi in opera da Hume.

In tutta la discussione si presuppone che non solo non si possa dare la rappresentazione generale di triangolo, ma nep-

pure la rappresentazione della classe infinita di tutti i triangoli. Ciò non significa tuttavia che di essa non abbiamo proprio nessuna rappresentazione. Un caso analogo può essere ritrovato nella rappresentazione di una quantità abbastanza elevata di cose. Così, se penso a mille cose, l'idea che mi formo non è una idea adeguata (*adequate*) e nemmeno un'idea chiaramente distinta, ad esempio, dalla rappresentazione mentale mille e una cosa. Di contro ho un'idea molto chiara del *segno* numerico 1000 come un'idea perfettamente distinta da quella del *segno* numerico 1001. Il caso non è lo stesso, ma analogo a quello dell'idea astratta. Se non posso rappresentare chiaramente una quantità molto grande di cose, *posso tuttavia rappresentare chiaramente il loro segno*. Un'idea particolare nella sua funzione generalizzante – dunque l'idea astratta – opera in modo simile a questo.

Per rendere plausibile la funzione di riattualizzazione di una molteplicità di idee particolari da parte di un'idea particolare, l'analogia potrebbe essere rappresentata dal caso in cui una parola o un frammento di frase richiama alla memoria una poesia intera che ci sembrava di aver dimenticato. Questa situazione molto comune, di cui ciascuno può avere esperienza diretta, non è né più né meno straordinaria della riattualizzazione operata dalle idee particolari nella loro funzione di idee astratte.

Quando ragioniamo con idee astratte ci troviamo di fronte a qualcosa che non è effettivamente “distinto e completo”, si tratta piuttosto di una situazione di ambiguità, poiché intorno all'idea particolare attualmente data si affolla una molteplicità di altre idee latenti. Si potrebbe allora obiettare che una simile situazione favorisce l'errore, piuttosto che la corretta argomentazione. Una risposta a questa obiezione viene ricercata da Hume nell'analogia con i termini collettivi, come *governo* o *chiesa* oppure con termini a cui non corri-

sponde nulla di esattamente determinato come *commercio* o *conquista*. Si tratterà in generale di idee complesse e nello stesso tempo relativamente “confuse” dal momento che anch’esse rimandano ad un fascio difficile da determinare di altre idee. Eppure non per questo risulta impossibile argomentare correttamente con queste nozioni.

Un richiamo analogico ad una circostanza di ordine generale serve infine anche per illustrare la capacità più straordinaria che deve essere ammessa nella teoria: la capacità di attualizzare idee latenti proprio secondo che “l’occasione richiama”. Eppure, osserva Hume, cose di questo genere accadono di continuo nel corso abituale del pensiero, nella riflessione e nella conversazione comune. “L’immaginazione corre da un capo all’altro dell’universo per accogliere quelle idee che appartengono a ciascun argomento: si direbbe che il mondo intellettuale delle idee fosse già tutto esposto nella nostra vita e che noi non avessimo fatto altro che scegliere ciò che più si adattava al nostro intento” (pp. 36–37).

14. *La “distinzione razionale” nella reinterpretazione di Hume*

Un ulteriore sviluppo di notevole interesse della teoria humeana dell’astrazione è costituita dalle conclusioni che, sulla sua base, possiamo trarre a proposito della cosiddetta teoria della *distinzione razionale*, che Hume attribuisce genericamente all’insegnamento tradizionale. In essa si osserva che pur non essendo possibile separare o distinguere un corpo dalla sua figura oppure il movimento dal corpo che si muove, questa distinzione o separazione può ben essere operata dalla ragione. Il movimento può essere pensato indipendentemente dal corpo che si muove, una sfera indipendentemente dal suo colore, ecc.

Sembra a Hume che qui si presenti come soluzione

quello che invece è un problema. L'aggiungere alla parola *distinzione* l'aggettivo *razionale* non rappresenta di per sé una spiegazione. Ma come sappiamo con "pensiero" o "ragione" Hume non intenderà di norma qualcosa di diverso da una facoltà che opera con *idee*: l'intelletto o la ragione non sono per lui facoltà che si aggiungano alla memoria o all'immaginazione. Perciò alla distinzione razionale nel senso illustrato si contrappone il principio di separabilità che sostiene che "tutte le idee che sono differenti [distinte] sono anche separabili" e inversamente (p. 37).

Eppure Hume non nega che la questione implicata dalla teoria della distinzione razionale esista realmente.

Prendiamo il caso della somiglianza. Quando parliamo di cose simili non dobbiamo ritenere che esse siano dette tali perché hanno alcune in parti in comune e sono dunque necessariamente separabili in parti. Certamente ciò può anche accadere, ma probabilmente non è il caso più generale. Questo problema è presente in particolare quando si parla di somiglianza tra le impressioni. Hume precisa esplicitamente che intendere la somiglianza come vincolata a complessi di parti distinguibili rappresenta una concezione interamente erronea. Noi parliamo di somiglianza anche in casi in cui non vi è distinzione di parti. Ad esempio, diciamo che due sfumature di rosso – una più intensa e l'altra meno sono tra loro simili, più di quanto lo sia una certa sfumatura di rosso e una certa sfumatura di blu. In questo caso non facciamo alcuna considerazione relativa a parti comuni – anzi possiamo supporre di essere in presenza di impressioni semplici. Nello stesso modo si possono confrontare odori, suoni, ecc., senza che sia necessario postulare la composizione in parti. (Come è chiaro da queste considerazioni Hume stesso sarebbe lontanissimo dall'argomentazione in precedenza riferita sul tentativo di ricondurre la somiglianza alla contiguità)

Ciò in rapporto a cui due impressioni si dicono simili non sono dunque necessariamente parti di esse, ma meglio parleremmo di aspetti (*aspect*) o circostanze (*circumstance*) rispetto alle quali esse possano essere confrontate.

Questa premessa è importante per ciò che ora ci apprestiamo a sostenere. In realtà assumiamo senz'altro che corpo e figura, movimento e corpo, colore ed estensione ecc. non siano distinguibili o separabili. Qual è allora il nucleo di verità che pur siamo disposti a riconoscere alla teoria della distinzione razionale?

Disponiamoci in una considerazione di ordine genetico, elaborando l'esempio della relazione tra forma e colore di un corpo. Supponiamo dunque di vedere *per la prima volta* una sfera di marmo bianco. Il bianco e la forma sferica formeranno allora una unità indissolubile. In seguito tuttavia ci imbatiamo in una sfera di marmo nero e in un cubo di marmo bianco. Ecco che queste nuove esperienze avranno un'azione retroattiva sull'esperienza precedente – oppure, che è la stessa cosa, se ancora una volta la sfera di marmo bianco ci si presentasse alla vista, non la vedremmo nello stesso modo di prima. La differenziazione avviene in forza dell'azione della somiglianza. La sfera di marmo bianco ci appare simile nella forma alla sfera di marmo nero e simile nel colore al cubo di marmo bianco. Nell'evoluzione della nostra esperienza succede che la stessa cosa sia distinta secondo gli aspetti per i quali essa può essere simile ad altre. Distinguere e separare tuttavia in casi come questi non implicano una distinzione ed una separazione effettiva, o anche soltanto immaginata. “Se uno mi invitasse a considerare la figura di marmo bianco, senza pensare al suo colore, ci chiederebbe una cosa impossibile” (p. 38). È possibile invece considerare questo oggetto secondo l'aspetto per il quale esso è simile ad una classe di altri oggetti, ad esempio, alla classe degli oggetti sferici.

Anche in questo caso Hume cerca spiegazioni nella ricostruzione di processi psicologici, che avvengono in realtà sotto la soglia della coscienza. *All'inizio* nessuna "distinzione razionale" è possibile. Sono necessari l'arricchimento dell'esperienza e la sedimentazione di certe abitudini. Il processo dell'associazione secondo la somiglianza è un processo "inavvertito", qualcosa di simile ad una riflessione inconscia. Vedendo nuovamente la sfera di marmo bianco, l'attenzione si fissa sulla forma, mentre il colore passa in secondo piano, nella misura in cui "il nostro occhio corre inavvertitamente alla somiglianza con la sfera di marmo nero" (p. 38).

15. *La nozione di causa*

Nella teoria delle idee astratte abbiamo avuto un'importante esempio di applicazione della metodologia proposta da Hume oltre che della particolare angolatura del suo "empirismo". Ora vogliamo cercare di schematizzare da quest'angolatura quello che Hume stesso considerava uno dei punti focali della propria problematica gnoseologica del *Trattato*: l'analisi critica della nozione di causa.

Per ragioni di semplicità, faremo qui riferimento, in luogo che al *Trattato*, in cui questa analisi occupa l'intera terza parte, la brevissima riesposizione che Hume volle dare di essa nell'*Estratto*, uscito anonimo nel 1740 ed al quale anche in precedenza ci siamo richiamati in qualche punto.

A ben vedere, l'assunzione delle impressioni come materiali di base e il frequente ricorso all'esperienza della "prima volta" implicava una sorta di dissoluzione del mondo nelle forme in cui esso ci appare, cosicché il problema fondamentale di Hume diventa quello di indicare in che modo il mondo stesso possa essere ricostituito in queste sue apparenze quotidiane, facendo ricorso sia a quei materiali di base sia alle facoltà della mente ed alla loro azione.

La strada per affrontare questo problema è naturalmente già tracciata dal riconoscimento dell'esistenza di regole dell'associazione delle idee come regole che guidano l'immaginazione e la cui azione omogenea fornisce ai contenuti delle nostre rappresentazioni quella costanza relativa che normalmente riconosciamo ad esse. Tra queste regole vi è anche, accanto alla somiglianza ed alla contiguità spaziale o temporale, il rapporto di causa e di effetto. Intorno a queste due ultime nozioni tuttavia non si forniva alcuna indicazione nella prima enunciazione delle regole. Esse venivano date per ovvie, nell'accezione comunemente intesa dei termini. "Ognuno riconoscerà – così si sarebbe potuto dire – che vi è una propensione ad associare l'idea di un certo evento che è causa di un altro all'idea di quest'altro; e con causa ed effetto io intendo ciò che voi stessi intendete con questi termini". Ma che cosa noi intendiamo con "causa" ed "effetto"? L'analisi critica di queste nozioni si risolve nel tentativo di descrivere ciò che noi effettivamente intendiamo quando affermiamo che un certo evento è la causa di un altro. Quindi anche di descrivere l'esperienza – *ammesso che di ciò vi sia esperienza* – nella quale qualcosa mi si presenta come effetto, qualcos'altro come sua causa.

Per far ciò basterà appoggiarci ad un esempio molto semplice di situazione in cui noi effettuiamo questa attribuzione di significato. Si tratta del famoso esempio del biliardo: una cosa in movimento ne urta un'altra in quiete, mettendola a sua volta in movimento: ad un simile evento – questa è una sottolineatura importante – *noi dobbiamo supporre di assistere come spettatori diretti*. Cosicché ci possiamo accingere a descrivere che cosa effettivamente vediamo.

Anzitutto vediamo il fenomeno dell'urto: una cosa in movimento entra in contatto con l'altra e nello stesso istante ha inizio il suo movimento. Ciò che accertiamo è qui la contiguità sia spaziale che temporale. Fra gli eventi connessi in

questo modo non ci è alcun “buco” o lacuna. Ciò significa intanto che secondo Hume non è possibile nessuna azione a distanza della causa sull’effetto. Qualcosa che accade *qui* non può essere causa di qualcosa che accade *là* – e ciò vale anche in rapporto alla successione temporale. Se ci esprimiamo in questo modo, bisogna in ogni caso supporre una catena di cause, nello stesso modo in cui posso dire, in rapporto ad una colonna di cubetti sovrapposti, che lo spostamento del primo cubo è la causa dello spostamento dell’ultimo, essendo causa dello spostamento del secondo, e questo del terzo e così via.

Vediamo subito tuttavia che questa condizione è troppo debole. Il sussistere di questo nesso non viene attribuito a qualsiasi coppia di eventi contigui. Se ora io guardo l’orologio ed entra il bidello per annunciare la fine della lezione, nessuno penserebbe che guardando l’orologio ho *causato* l’entrata del bidello. La condizione della contiguità è considerata come necessaria, ma non sufficiente per l’istituzione tra due eventi di un nesso causale.

Ritorniamo allora all’esempio del biliardo: notiamo che il movimento causante è temporalmente precedente al movimento causato, e attribuiamo senz’altro la condizione della *precedenza temporale* come un’altra circostanza che si richiede per ogni causa. Tuttavia contiguità spaziale e temporale e precedenza temporale della causa non sembrano ancora essere condizioni sufficienti, poiché vi sono eventi che le soddisfano senza che per questo si attribuisca ad essi il sussistere di un rapporto causale.

Il fatto è che, se ci atteniamo alla nostra *esperienza attuale* non sembra vi sia null’altro da aggiungere, la situazione sembra essere in questo modo completamente descritta. Spieghiamoci meglio: che cosa significa attenersi alla nostra esperienza attuale? Significa attenersi a ciò che possiamo osservare *qui ed ora*, a ciò che è contenuto *soltanto* in questa osservazio-

ne. Ma forse nemmeno questa formulazione risulta chiara. La direzione della critica sta essenzialmente nel sottolineare che se noi attribuiamo ora alla sequenza di due fatti il carattere di una connessione causale, questo stesso carattere non avrebbe potuto essere attribuito se questa stessa sequenza fosse stata osservata *per la prima volta* o, come potremmo dire brevemente, *in una situazione temporale primitiva*.

In realtà questo rinvio metodico ad una possibile situazione temporale primitiva merita qualche riflessione aggiuntiva. L'espressione "se per la prima volta ci accadesse di osservare..." ricorre molte volte in Hume, e la relativa ovvietà con cui Hume propone una simile situazione ci impedisce forse di valutare appieno il peso ed il rilievo che ha un avvio come questo. Forse non ci rendiamo conto che si tratta di un vero e proprio artificio metodico, di una vera e propria forma di argomentazione. È chiaro che non si dà mai per noi una situazione ben determinata nella quale vediamo per la prima volta qualcosa. Naturalmente può accadere che vi siano *prime esperienze*: ad esempio un certo giorno, recandoci allo zoo, vediamo per la prima volta un rinoceronte. Ma quando si parla di esperienze temporalmente primitive intendiamo esperienze prive di passato, e questa formulazione deve essere illustrata con esempi di tutt'altro tipo: come "vedere per la prima volta il colore rosso senza avere mai avuto esperienza di altri colori" oppure "udire per la prima volta un agglomerato di suoni che risuonano simultaneamente". E' chiaro che ci troviamo di fronte a condizioni ipotetiche che potrei bensì immaginare, ma difficilmente realizzare. La domanda avrà allora la forma: "Che cosa sperimenterei se vedessi il colore rosso per la prima volta, senza aver avuto prima esperienza di altri colori?". Oppure: "In una simile situazione iniziale un agglomerato di suoni mi si presenterebbe come agglomerato di una molteplicità di suoni insieme oppure come un suono singolo?".

A ciò si potrebbe obiettare che il problema è privo di

sensu, poiché “per la prima volta” diventa una nozione del tutto indeterminata non essendovi nessuna situazione concreta che possa rappresentare il riferimento per una risposta. Di fronte a questa obiezione si potrebbe notare che in quelle domande non si vuole realmente sostenere la possibilità che si dia concretamente una simile situazione, ma piuttosto proporre una sorta di ragionamento, forse meglio: una sorta di esperimento mentale. L’obbiettivo dell’esperimento è il tentativo di scindere nell’esperienza attuale ciò che appartiene all’esperienza stessa in quanto è attuale, e ciò che invece appartiene ad essa solo nella misura in cui rinvia a contenuti passati che sono ora in qualche modo ancora presenti.

Ora, nella sua riduzione ad una situazione temporalmente primitiva intesa in questo modo, l’esperienza del nesso causale perderebbe proprio la sua specificità, saremmo in presenza di movimenti contigui, mentre verrebbe a cadere l’idea della produttività della causa rispetto all’effetto, così come quella della connessione necessaria tra i due eventi. Queste idee possono aggiungersi soltanto se una simile esperienza di unione costante tra i due eventi si è ripetuta più e più volte, se dunque questa unione si è stabilmente depositata nella memoria. Si forma così un’abitudine che si rafforza al punto di generare quell’idea di legame intrinseco che caratterizza l’esperienza del nesso causale e che la contraddistingue dall’esperienza di una pura contiguità tra eventi. Essa deve dunque essere considerata come una costruzione fittizia, che peraltro ha un fondamento in un meccanismo di ordine psicologico.

16. Problematica della credenza e dell’abitudine

Occorre situare questa argomentazione da un lato nel contesto dell’esperienza quotidiana del mondo, dall’altro in una discussione sui fondamenti di quelli che Hume chiama

“ragionamenti di probabilità” e che poggiano su inferenze causali.

Un’inferenza causale consiste nell’indurre da un evento presente ad un evento futuro, quindi dalla causa presente all’effetto che non si è ancora realizzato oppure inversamente, da un evento presente ad un evento passato – dall’effetto alla causa. In entrambi i casi, da ciò che è attualmente sperimentato a ciò che non è dato nell’esperienza attuale. Nella terminologia di Hume: dall’impressione all’idea. Mentre siamo alla presenza di un certo evento, ci raffiguriamo un evento futuro, potremmo anche dire: lo anticipiamo immaginativamente. Qual è, in questo caso, la funzione dell’immaginazione e della memoria? In che modo esse cooperano in questa operazione peculiare? L’immaginazione opera l’anticipazione, ma può farlo solo sulla base della memoria: in essa vi è il ricordo dell’unione costante, da cui l’immaginazione trae l’anticipazione. Senza questa base nella memoria l’immaginazione non può far nulla: “...L’impressione presente non ha questo effetto per proprio potere ed efficacia e considerata per sé sola, come singola percezione limitata al momento presente. Un’impressione della quale nella sua prima apparizione non posso trarre nessuna conclusione, può in seguito diventare fondamento di una credenza, quando io abbia avuto esperienza delle sue abituali conseguenze” (p. 125). Qui la tematica dell’esperienza in Hume presenta un risvolto che la mostra ben lontana da un’impostazione atomistica. Viene infatti presupposto che lo sviluppo dell’esperienza abbia un carattere di costante aggregazione e integrazione: cosicché le cose non stanno come se esperienza venisse *aggiunta* ad esperienza e conservata nel grande serbatoio della memoria. La situazione ora descritta è ben diversa: *l’esperienza passata pesa sull’esperienza attuale e ne modifica il senso*. L’accezione in cui si parla ora di *memoria* ha bisogno poi di essere precisata. Essa non è una semplice facoltà del ricordare, come se essa consistesse e si

risolvesse in atti memorativi espliciti e coscienti. La memoria compare qui invece nella forma dell'abitudine.

L'abitudine è qualcosa di simile ad una memoria inconscia, è una metamorfosi della memoria, nella quale la memoria diviene istinto. Tante volte è accaduto così, tante volte ho osservato un certo evento associato ad un certo altro, cosicché alla presenza dell'uno la mia mente corre *immediatamente* all'altro. *Immediatamente*: cioè senza nessuna riflessione, *senza nessun ricordo esplicito*. Un uomo giunge sulle rive di un fiume – e si arresta. Forse ricorda qualcosa? “Dobbiamo credere che in questo caso egli rifletta sopra tutte le esperienze passate, ed abbia bisogno di richiamare alla memoria i casi che ha veduto e di cui ha sentito parlare per scoprire gli effetti dell'acqua sui corpi animali?” In certo senso viene compiuto un ragionamento, ma un ragionamento inconscio. “L'abitudine agisce prima che abbia il tempo di riflettere”. Avvengono qui “operazioni segrete” della mente (p. 127).

Ad una simile operazione segreta è dovuto anche il sorgere di una *credenza*.

Hume si chiede: che cosa contraddistingue una certa proposizione a cui diamo il nostro assenso, da una proposizione sulla cui verità sospendiamo il giudizio? Che cosa contraddistingue la *semplice concezione* di un'idea dalla *credenza* nell'idea?

È un merito importante di Hume l'aver sollevato questo problema, indipendentemente alla soluzione deludente che egli propone. Hume vide ciò che costituiva una speciale difficoltà nel tentativo di spiegare in che cosa si differenzi una proposizione come “Cesare morì nel suo letto” quando viene da me enunciata come una opinione altrui sulla quale non prendo posizione, dalla stessa proposizione quando viene da me enunciata come una *mia opinione*, quindi come una proposizione nella quale io credo. La proposizione non resta la stessa. Non è facile tuttavia stabilire che cosa cambi nell'uno e

nell'altro caso? A quanto sembra, dall'analisi della proposizione non posso decidere se essa è creduta o no. Debbo concludere che la credenza sta fuori della proposizione, fuori dall'idea espressa.

Questo stesso problema era in realtà sorto anche in rapporto alla distinzione tra idee della memoria e idee dell'immaginazione. Uno stesso contenuto è un evento reale o fittizio a seconda se viene dato nel ricordo o nell'immaginazione. Là come qui la risposta è deludente: essa rieccheggia infatti il vecchio motivo della maggiore vivacità – questa chiave magica che apre tutte le porte. Si ripresenta in questo contesto anche il motivo del sentimento (*feeling*), che poi non è troppo lontano da quello della vivacità. Si pensi all'uso della parola *sentire* in esempi come questi: in questo ritratto *senso* la sua presenza. L'immagine arriva quasi alla forza della realtà.

17. L'inferenza causale come una specie di sensazione

Vi è tuttavia un aspetto del tema della credenza che riguarda proprio l'inferenza causale. Infatti, l'idea dell'evento futuro suscitata da un evento presente è provvista del carattere della credenza. Per spiegare questa circostanza dobbiamo ricorrere all'immediatezza dell'inferenza causale, quindi alla sua natura irriflessa ed istintiva. Questa immediatezza significa che nessun'altra idea viene interposta tra l'impressione presente e l'immagine che essa suscita. Ricevo l'impressione e l'immagine viene suscitata. È come se l'impressione *si prolungasse* nell'immagine, e in questo prolungamento prestasse ad essa buona parte della propria vivacità. L'intera inferenza causale in fondo non è altro che una "specie di sensazione" (p. 126).

Questi ultimi esiti fanno riflettere sul vero senso dell'analisi humeana del nesso causale e di ciò che egli intende con

inferenza causale. Il problema generale di indicare il modo in cui si costituisce sul materiale delle impressioni semplici la concezione quotidiana del mondo, sembra prendere il sopravvento su questioni che toccano in modo più ristretto la teoria della conoscenza.

La concezione quotidiana del mondo è caratterizzata da un lato dal riconoscimento di mutamenti, ma dall'altro, e forse soprattutto, da certe strutture di coesione, coerenza ed uniformità. In queste strutture ha un peso determinante la funzione dell'attesa. Noi ci muoviamo in ogni istante della nostra vita di ogni giorno anticipando costantemente, in modo esplicito o implicito, ciò che sta per avvenire. Se cammino per le strade della città di continuo mi aspetto che accadano certe cose, o che altre non accadano, in modo del tutto implicito, senza riflessione o un esplicito pensiero o atteggiamento di attesa. Se apro una finestra su una strada, non mi attendo nulla; ma mi sorprenderei se sull'altro lato della strada non vedessi i soliti edifici (segno dunque che mi attendevo di vederli). In questa molteplicità di attese normalmente confermate vi è una parte consistente del senso della realtà, che dunque vive su elementi di coesione. Questa coesione non ha bisogno di garanzie che vadano oltre i fenomeni, i dati osservabili, l'esperienza.

La tematica di Hume sembra nettamente orientata in questa direzione di ricostituzione dell'esperienza quotidiana del mondo, ed in particolare quando definisce il nesso causale "una specie di sensazione". Eppure vi è nell'insieme della sua discussione una confusione di fondo che va attentamente districata.

Infatti Hume pensa di poter dare un unico fondamento a queste "specie di sensazione", che accadono di continuo nella nostra vita quotidiana, ed ai ragionamenti causali veri e propri, che pure intervengono come giudizi esplicitamente formulati oppure che sono effettuati nelle scienze per istituire

verità di ordine generale relative a determinati campi di conoscenza. Inoltre le strutture di attesa che assolvono una parte così importante nella coesione della realtà, tanto da essere ineliminabili dal concetto della realtà stessa, vengono senz'altro subordinate al titolo generale dell'inferenza causale.

Un esempio di ragionamento causale della vita quotidiana è stato già citato in precedenza: "La stufa fa fumo. Dunque il camino è di nuovo otturato" (Wittgenstein). Ci chiediamo allora se tra queste proposizioni è interpolata e sottintesa la frase: Ogni volta che il camino è otturato, la stufa fa fumo". Hume negherebbe nettamente questo punto, riportando questo caso a quello della "specie di sensazione": "Noi inferiamo una causa dal suo effetto immediatamente, e questa inferenza non soltanto è una vera specie di ragionamento, ma è più forte delle altre e convince di più proprio perché tra le due idee estreme non se ne interpone un'altra per connetterle" (p. 117). Ma non potremmo egualmente sostenere che quella frase sia comunque presupposta implicitamente in quel passaggio? In realtà il vero problema sta nel dare una spiegazione di questa presupposizione implicita, cercando di allontanare il più possibile questo modello di ragionamento, dal momento deduttivo. Spieghiamo così che, nel contesto del nostro discorso, la presupposizione implicita si risolve nel fatto che nello sviluppo della nostra esperienza la connessione tra causa ed effetto si è talmente sedimentata da associare senz'altro quell'impressione a quella rappresentazione: subordinando quel ragionamento come ogni "ragionamento probabile" (cioè, fondato sul nesso causale) all'idea che esso non sia altro che una "specie di sensazione".

Un caso un po' diverso è quello di un puro comportamento immediato, senza alcuna esplicita enunciazione giudicativa. Ritraggo la mano che è tesa per afferrare un ferro che mi appare arroventato. Il caso dell'inferenza quotidiana esplicita e quello del comportamento immediato hanno qualcosa

in comune: in entrambi i casi possiamo richiamarci ad esperienze passate. Quindi all' "abitudine". Eppure il fatto stesso che l'elemento istintivo ed abituale ci sembra essere meglio esemplificato dal secondo esempio piuttosto che dal primo dovrebbe metterci sull'avviso sulla necessità di cogliere anche le differenze.

Tanto più poi se consideriamo le inferenze nell'ambito della ricerca scientifica. Se si vuol istituire una certa verità generale all'interno di una scienza empirica, si procederà sulla base di produzione di esperimenti che verranno più volte ripetuti e variati – utilizzando nell'ideazione e nell'apprestamento di tali esperimenti opportuni strumenti teorici. In nessun caso potremmo accettare che la proposizione generale così istituita sia a sua volta fondata su una "specie di sensazione".

Attenendoci ad una nostra terminologia, potremmo sintetizzare ciò che vogliamo dire osservando che la trattazione di Hume oscilla tra considerazioni di *dottrina dell'esperienza* e considerazione di *dottrina della scienza*, senza avere chiara la netta distinzione che deve essere operata tra esse. Le spiegazioni di Hume appaiono estremamente interessanti per illustrare i meccanismi delle aspettative induttive immediate, nel quadro di un problema di costituzione esperienziale del mondo; la sua attenzione non è tanto rivolta a penetrare nei moduli argomentativi delle scienze empiriche e dei loro metodi, quanto piuttosto ad illustrare la struttura e le funzioni messe in gioco nella costituzione della concezione quotidiana del mondo.

18. Riflessioni sull'analisi humeana della nozione di nesso causale

Di fronte all'argomentazione critica di Hume, condotta sull'esempio del biliardo, non si può non avvertire, almeno ad

un primo approccio, che essa ha una grande forza di convinzione. Essa ci sembra soddisfacente sia perché mostra che l'intrinsecità del legame e la capacità produttiva della causa non sembra avere un fondamento effettivo, sia perché rende in ogni caso ragione del modo in cui queste idee si formano, fornendo una spiegazione della loro origine.

Ma se la riconsideriamo più da vicino vedremo ben presto sorgere delle difficoltà. Esse non riguardano soltanto il suo senso effettivo, ma anche le sue conseguenze sul terreno della teoria della conoscenza. Sorge inoltre il dubbio che vi sia in essa uno scivolamento dal terreno epistemologico vero e proprio verso un orizzonte di altri problemi.

Cerchiamo dunque di avviare sull'intera argomentazione una riflessione un poco più approfondita.

Il primo punto da mettere in rilievo riguarda l'aspetto che è effettivamente maggiormente convincente nella critica di Hume. Tutta la discussione potrebbe essere intesa come orientata dal tentativo di mettere in rilievo la distinzione tra necessità empirica che è propria del nesso causale e in generale delle leggi della natura e la necessità logica, tra *nesso causale* e *nesso razionale*. Il parlare di connessione necessaria o di legame intrinseco per eventi causalmente connessi rappresenta la premessa per confondere l'una forma di legame con l'altra. Hume insegna così che la questione del sussistere tra due eventi di un legame causale è una questione di fatto, cosicché una legge formulata sul fondamento di nessi causali ammetterà in via di principio delle eccezioni – in questo senso può essere inteso l'intero tentativo di mostrare come il nesso causale sia fondato sulla constatazione di una congiunzione costantemente sperimentata di eventi.

D'altra parte per far valere questa tesi non vi è bisogno di sviluppare l'intera argomentazione humeana, ma è sufficiente proporla nel quadro della distinzione tra questioni di fatto (*matter of facts*) e relazioni tra idee (*relations of ideas*).

Del resto Hume per dimostrare che il nesso causale non è necessario nel senso della necessità logica ricorre anche ad una argomentazione di natura completamente diversa. La parola “conseguenza” viene spesso usata per indicare non solo la deduzione logica – come quando diciamo che da certe premesse consegue una certa conclusione – ma anche per indicare il nesso causale: da un certo evento A consegue l’evento B. Si tratta allora essenzialmente di mostrare che questo termine è usato equivocamente, chiarendo la differenza: nessuna contraddizione sorgerebbe se immaginassimo che ad una certa causa non segua il suo effetto; mentre vi sarebbe contraddizione se dalle premesse “Tutti gli uomini sono mortali”, “Socrate è uomo” traessimo a titolo di conclusione “Socrate non è mortale”. Nel caso del nesso logico dall’analisi delle premesse possiamo estrarre la conclusione, mentre si può analizzare fin che si vuole un evento che chiamiamo causa senza ritrovare in esso l’idea del suo effetto.

Ma se proponiamo le cose in questo modo *ci limitiamo ad operare una chiarificazione che riguarda la forma logica delle inferenze causali e non abbiamo nessun bisogno di intervenire sull’esperienza della causalità e sul modo in cui essa può essere descritta.*

Che cosa accade invece in Hume? Il problema logico-epistemologico di una spiegazione della legge viene fuso con quello di una spiegazione dell’*esperienza* di una connessione causale, anzi questo nesso tende ad essere stabilito in modo così stretto da dar luogo ad una vera e propria relazione fondativa. In altri termini *la dissoluzione della necessità del legame causale sul piano epistemologico sembra essere fondata sull’interpretazione del meccanismo psicologico di formazione dell’esperienza della causa.* Tant’è vero che l’argomentazione di Hume sembra convincerci simultaneamente non solo della non necessità del nesso causale, ma anche dell’assenza di un’effettiva e genuina esperienza della causalità. Dobbiamo

invece richiamare l'attenzione sul fatto che il primo è un problema epistemologico, il secondo un problema "psicologico". Fondare il primo sul secondo significa fraintendere psicologicamente il senso della chiarificazione epistemologica.

Perciò potremmo a nostra volta ritenere che, anche se sostenessimo qualcosa di diverso da quanto Hume sostiene in rapporto al problema dell'esperienza della causalità, non per questo dovremmo abbandonare la chiarificazione epistemologica relativa alla differenza tra nesso causale e nesso razionale.

Vogliamo dunque procedere per qualche tratto per conto nostro. Nella vita quotidiana noi effettuiamo di continuo valutazioni causali e ragionamenti che rinviamo all'esistenza di un nesso causale tra i fatti. Istituyendo una relazione tra il fumo e l'otturazione del camino, viene effettuato un ragionamento (un'inferenza) causale nel senso che in esso un certo fatto attualmente percepito viene connesso come effetto ad un altro fatto come sua causa. Il ragionamento è dunque dall'effetto alla causa. Se d'altronde otturassimo il camino, potremmo prevedere che la stufa farà fumo. Su che cosa si fondano in generale ragionamenti come questi? Sull'*esperienza* – naturalmente, e precisiamo che qui si intende l'esperienza nel senso dell'*osservazione*. Ed ancora dovremmo aggiungere: sull'esperienza passata. Sulla sua base quella inferenza viene giustificata con un grado molto elevato di probabilità. La stufa in effetti potrebbe far fumo per qualche altra causa, ad esempio per via dell'umidità della legna, il camino potrebbe non essere fatto come si deve, la pressione atmosferica o il vento potrebbero impedire il normale deflusso del fumo, ecc. L'inferenza è solo probabile per il fatto che la causa del fumo della stufa potrebbe essere diversa dall'otturazione del camino. E tuttavia il *senso effettivo* della posizione di Hume non è adeguatamente colto da questa osservazione. Essa è in certo senso troppo debole. Stando allo spirito dell'impostazione humeana dovremmo essere disposti ad ammettere non solo che vi sia

una netta differenza tra nesso causale e nesso razionale, ma anche che non vi siano “ragioni” oltre quelle della contiguità e dell’unione costante per l’istituzione di un nesso causale tra eventi, cosicché potremmo liberamente immaginare un mondo governato da regolarità interamente diverse da quelle che regolano il nostro mondo. Nel nostro mondo *constatiamo* questo nesso, in un altro il contenuto delle nostre constatazioni potrebbe essere diverso. *Constatare* significa all’incirca: *vedere e prendere atto*. La constatazione, nel nostro caso, non riguarda mai una qualche relazione interna tra gli eventi. Interpretata nel senso di Hume una simile affermazione significa che possiamo concepire che “un qualsiasi effetto tenga dietro una causa qualunque” (*Estratto*, p. 88) – ovvero che qualunque evento possa essere connesso causalmente con qualunque altro, purché si dia l’esperienza di una unione costante tra essi. Se dunque constatassimo che ogni volta che lanciamo una pietra in alto, si oscurasse il sole, finiremmo con il ritenere che il lancio della pietra sia la *causa* dell’oscuramento del sole.

Vogliamo addirittura spingerci oltre: noi abbiamo costantemente sperimentato nel passato delle uniformità nel decorrere degli eventi, e perciò si parla di natura e di leggi di natura. Su questa base riteniamo di poter assumere che in futuro si daranno ancora queste uniformità – che il futuro sia simile al passato. Prendiamo dunque atto che nel nostro mondo vale in generale *il principio dell’uniformità della natura*. Ma può essere che capitiamo in un mondo in cui, a differenza del nostro, le connessioni tra gli eventi siano molto precarie: ora B segue ad A, ora non lo segue, in modo del tutto capriccioso, e così in generale. Gli esseri che incontriamo in questo mondo non avranno alcuna nozione di causa, e dunque di fronte ad alcun evento si pongono il problema delle sue cause, sono, per dir così, abituati all’irregolarità e non si

sorprendono di nulla. Ammesso che tra noi e loro sia possibile un dialogo, essi ci spiegherebbero: qui è tutto a posto. È regolare che sia irregolare. Ciò che voi chiamate straordinario, è ciò che qui regolarmente accade. Anche di tutto questo non potremmo far altro che prendere atto.

Una conferma ci viene anche dall'esemplificazione caratteristica di Hume: l'urto delle palle del biliardo. Si tratta di una esemplificazione che mostra in realtà molto bene il nodo del problema che in realtà deve essere sciolto. Richiesti di descrivere ciò che si vede in quella situazione, forse saremmo tentati di esprimerci così: l'oggetto *A* si dirige verso l'oggetto *B*, lo *urta generando* così il suo movimento. Ma uno spettatore reso sapiente dalle spiegazioni humeane, potrebbe rimproverarci per una simile descrizione. "Bada realmente a quello che vedi! Vedi forse veramente l'oggetto *A* dirigersi verso *B*, come se avesse un'anima e fosse animato da una simile intenzione? Dovresti dire invece di vedere il movimento di una cosa da un luogo nello spazio ad un altro luogo, occupato da *B*. E vedi forse un *urto* e addirittura una *generazione*, come se il movimento di una cosa potesse *tramutarsi* nel movimento dell'altra? Certamente no! Puoi dire di vedere soltanto due movimenti del tutto indipendenti e una condizione di *contatto* tra l'una cosa e l'altra. Dire *urto* è già dire troppo!"

Che la reazione dello spettatore humeano debba essere questa lo sappiamo già. Ciò che ora dobbiamo notare è che, in realtà, ad essere in primo piano non è, *in questo esempio*, la chiarificazione concettuale, che fa tipicamente parte di una considerazione di teoria della conoscenza, della nozione di legge causale, di inferenza causale, ecc. Il problema qui posto è invece: come spiegare la differenza tra *movimenti contigui effettivamente percepiti come tali e movimenti contigui che percepiamo come causalmente connessi*? In questo problema possono essere messi del tutto tra parentesi tutte le questioni epi-

stemologiche, dal momento che si tratta unicamente di effettuare un chiarimento intorno alla *struttura dell'esperienza della causalità* – cioè della struttura di un *complesso percettivo* che ha il senso: “*nesso causale*”.

Il problema di determinare la *sussistenza* di un rapporto causale può essere caratterizzato come un *problema fisico*, mentre il problema della chiarificazione di ciò che significa in generale l'accertamento del sussistere di un rapporto causale può essere caratterizzato come *problema epistemologico*. Dall'uno e dall'altro si contraddistingue il problema di indicare i caratteri dell'esperienza del rapporto causale, cioè della percezione della causalità, e questo problema può essere caratterizzato come un problema di *filosofia dell'esperienza* e, secondo il punto di vista adottato in essa, come un problema *psicologico* oppure come un problema *fenomenologico*.

Come abbiamo visto or ora la questione proposta da Hume, considerata nella sua esemplificazione, non riguarda l'aspetto epistemologico, o più esattamente in Hume il problema epistemologico si presenta erroneamente come fondato su quello psicologico. È importante tuttavia rendersi conto che essa non ricade naturalmente nemmeno tra le questioni di ordine fisico. Hume non si interroga evidentemente sulla circostanza se tra due palle che si urtano in un biliardo sussista o non sussista un rapporto causale.

Che cosa sia propriamente oggetto dell'indagine può forse essere illustrato nel modo più chiaro supponendo che i movimenti in questione vengano ripresi cinematograficamente. Nella proiezione del filmato noi vediamo ancora un nesso causale, pur essendo chiarissimo che *tra le immagini dello schermo* non sussiste nessun nesso di questo genere. Sarebbe inoltre del tutto erroneo ritenere che la visione del nesso causale tra le immagini sia determinato dal fatto che esse sono immagini di eventi realmente connessi in modo causale. In-

fatti, se stiamo ai puri dati visivi, non vi è nessuna differenza di principio tra ciò che ci viene presentato sullo schermo e gli eventi reali di cui quelle immagini sono immagini. La scena percettiva è esattamente la stessa. Del resto si può anche far riferimento ad un cartone animato.

Accade invece che i movimenti abbiano delle caratteristiche – afferrabili nella percezione – in base alle quali essi *si manifestano* o *ci appaiono* come causalmente connessi (causalità fenomenica). Si tratta allora di fornire una descrizione della scena percettiva che sia tale da evidenziare in che modo, i dati in essa presenti, conducano alla manifestazione di una connessione causale, *indipendentemente sia dall'accertamento se questa connessione esista realmente o meno sia da una qualsivoglia interpretazione epistemologica di un nesso causale in generale.*

19. *La percezione della causalità secondo Michotte*

Ci si può chiedere se, anche relativamente a questa più ristretta delimitazione del problema, le spiegazioni humeane siano realmente soddisfacenti. A questo proposito anche soltanto un cenno alle ricerche condotte proprio su questo problema da Albert Michotte in un libro famoso intitolato *La percezione della causalità* basterà a mostrare un modo di approccio del tutto differente ed a chiarire meglio il senso di tutta la nostra discussione.

A. Michotte, *La percezione della causalità*, trad. it. Giunti, Firenze 1972. Le ricerche di Michotte risalgono agli anni 1935–40. Sul problema della causalità da un punto di vista fenomenologico e gheistaltistico vedi soprattutto: P. Bozzi, *Unità. Identità. Causalità*. Un'introduzione allo studio della percezione, capp. V – VI, Edizione digitale Internet, *Spazio Filosofico* – “Il dodecaedro”, 2001

Lo sfondo del problema in cui si presenta in Michotte la tematica della percezione della causalità è quello della percezione dell'azione. Anzitutto dell'azione delle cose tra loro.

Noi *vediamo* un coltello *tagliare* il pane. In certo senso vediamo che una cosa *agisce* sull'altra. È proprio questo che vediamo oppure soltanto il movimento di un coltello ed una fessura che si apre nel pane? Che il caso del biliardo di Hume sia da annoverare tra esempi come questi appare chiaro. E ciò che viene proposto come tema di indagine è proprio quell'aspetto di attività dell'una cosa sull'altra che aveva resa così sospetta questa situazione agli occhi di Hume. Quanto all'impostazione preliminare dell'indagine essa presuppone una chiara distinzione dell'aspetto epistemologico da quello psicologico-fenomenologico: si individua dunque con chiarezza la nozione di causalità fenomenica e ci si appresta ad analizzarla attraverso esperimenti.

Le ricerche di Michotte sono ricerche *sperimentali* e se in rapporto ad esse si parla di ricerche *fenomenologiche* – come talora si esprime lo stesso Michotte – è opportuno precisare che si tratta di ricerche di *fenomenologia sperimentale* o di *fenomenologia psicologica*.

Naturalmente non è qui il caso di entrare nei dettagli per ciò che concerne l'apparato sperimentale messo in azione. Basterà notare che, in conformità a ciò che abbiamo già notato, non abbiamo nessun bisogno di operare con situazioni reali, essendo sufficienti *figure* elementari in movimento. Si opera dunque con immagini. Figure e movimenti saranno sotto il controllo dello sperimentatore, cosicché le une e gli altri potranno essere variati a piacere nei loro diversi parametri possibili, in modo da poter creare una grande varietà di movimenti di vario tipo. Si può benissimo pensare a qualcosa di simile ad un cartone animato che si possa manovrare interattivamente. Tali sequenze di immagini verranno proposte a

degli osservatori che hanno il compito di fornire descrizione verbali delle situazioni percepite. Tra queste sequenze alcune di esse proporranno il comportamento delle palle da biliardo di Hume: gli osservatori lo descriveranno dicendo che A si muove verso, B, lo urta e lo mette in movimento. Ora, poiché le sequenze sono sotto il nostro controllo, potremo variare la velocità relativa dei movimenti, la pausa tra il primo e il secondo movimento, la traiettoria del secondo oggetto rispetto al primo, ecc. In questo modo si ottengono rafforzamenti della manifestazione della causalità oppure sue attenuazioni sino alla sua completa scomparsa.

In alcuni casi il risultato dell'esperimento è facilmente prevedibile.

Pensiamo all'ampiezza della pausa tra il primo e il secondo movimento. È chiaro che se questa pausa, restando immutate le altre condizioni, è abbastanza lunga, i movimenti saranno colti come interamente indipendenti tra loro. Beninteso qui non abbiamo a che fare con un ragionamento, ma come una pura questione percettiva. Si parla di *urto* e non di semplice *contatto*, solo se la pausa tra i due movimenti contigui è praticamente impercettibile. Ecco una precisa *condizione* distintiva tra movimenti solo contigui e movimenti causalmente connessi che appartiene alla configurazione complessiva dei due movimenti nel loro decorso attuale.

Supponiamo ancora che la scena percettiva sia tale da presentare una boccia che si avvicina molto lentamente ad un'altra e questa, urtata, scatti in un movimento rapidissimo. Ecco un altro buon esempio di allentamento del legame causale che potrebbe anche suggerire la totale indipendenza dei movimenti e quindi la loro mera contiguità. Anche una determinata relazione tra la velocità dei movimenti rappresenta una *condizione* per l'apprensione causale.

Il risultato complessivo della ricerca di Michotte – che è vastissima e molto approfondita e solleva una notevole quan-

tità di questioni di metodo e di contenuto – può essere considerato il seguente: per operare la distinzione tra movimenti contigui e movimenti causalmente connessi è decisiva la configurazione complessiva dei due movimenti nei loro vari elementi costitutivi e nei loro rapporti. Secondo la configurazione data vi saranno momenti interni ad essa che agiranno da fattori di aggregazione o di disaggregazione. Sul piano fenomenico con nesso causale intendiamo una modalità di manifestazione integrata dei movimenti che si verifica quando sono date determinate condizioni chiaramente specificabili.

In questo modo la percezione della causalità è fondata dalla parte degli oggetti. In Hume invece lo è essenzialmente dalla parte del soggetto. La spiegazione di Hume dovrebbe convincerci che l'esperienza passata e un determinato meccanismo di rafforzamento immaginativo sarebbe in grado di effettuare il passaggio da movimenti percepiti come contigui a movimenti percepiti come casualmente connessi. Ma come potrebbe una configurazione di movimenti tale per cui essa appare disaggregata, venire aggregata nella ripetizione dell'esperienza? Inversamente, se sono date le condizioni fenomenologiche per una apprensione di causalità, questa apprensione è da subito data e la finzione di una ipotetica *prima volta* non sarebbe in grado di sopprimerla.

Tra gli esperimenti di Michotte ve ne è anche uno nel quale si mostra come una pallina di legno urti contro un raggio luminoso e lo metta in movimento. L'impressione causale si impone nettamente contro ogni possibile esperienza passata, e l'eventuale giudizio relativo al sussistere o meno di un nesso causale si separa nettamente dalla descrizione di ciò che effettivamente viene percepito.

20. *Se esista il mondo esterno*

Il problema dell'esistenza di cose fuori dalla mente, di corpi materiali indipendenti dalla percezione mostra le conseguenze conclusive dell'impostazione di Hume, e ci introduce alla tematica dello scetticismo, elaborata nella quarta parte del primo libro del *Trattato*. Questo problema può essere in ogni caso impostato in uno sviluppo lineare con la tematica generale che fa da sfondo all'illustrazione critica della nozione di causa.

Il mondo di esperienza, nel quale i nessi causali assicurano coesione e uniformità, è anche un mondo che si presenta come indipendente da noi e dalle nostre percezioni. Noi siamo circondati da cose che continuano ad esistere – tutti la pensiamo in questo modo – anche se chiudiamo gli occhi; e la loro esistenza è distinta dalla mia esistenza in quanto soggetto che le percepisce. “Se gli oggetti dei nostri sensi continuano ad esistere anche quando non sono percepiti, indubbiamente la loro esistenza è indipendente e distinta dalla percezione; e viceversa, se la loro esistenza è indipendente e distinta dalla percezione, essi debbono continuare ad esistere anche se non sono percepiti” (p. 218).

Ciò aveva rappresentato un problema cruciale anche per Locke che lo aveva risolto assumendo ad un tempo l'esistenza della sostanza e la sua inconoscibilità. Non meno cruciale lo era stato per Berkeley che, postosi sulla via di una radicale dissoluzione dell'idea della sostanza, aveva poi proposto una soluzione di ordine teologico: l'esistenza continua delle cose, quindi la loro indipendenza da noi, è garantita dalla permanente percezione divina.

Nel caso di Hume, sembra difficile sfuggire ad una posizione fenomenistica di tipo berkeleyano, ma nello stesso tempo una soluzione teologica è certamente esclusa. Rispetto a Berkeley ci sono in ogni caso significative differenze anche ri-

spetto all'impostazione del problema. In conformità a tutta la sua impostazione complessiva, Hume richiama subito l'attenzione sul fatto che il vero *problema non è quello di stabilire se i corpi esistano o no, ma quali sono le ragioni che ci inducono a credere alla loro esistenza*. Della prima questione non possiamo venire a capo: su di essa si possono escogitare varie ipotesi, senza riuscire a pervenire ad argomenti realmente conclusivi. Ma è un fatto che *noi crediamo* all'esistenza di corpi, e rendere conto di questa credenza non solo è un problema accessibile alla riflessione filosofica, ma ci farebbe fare un ulteriore passo avanti, dopo la spiegazione del nesso causale, in direzione di una ricostruzione immanente della nostra nozione di mondo.

Intanto questa credenza deriva o dai sensi o dall'immaginazione o dalla ragione (*reason*). Altre fonti non vi sono. Notiamo come qui Hume parli di ragione come una facoltà accanto all'immaginazione. In realtà il termine di immaginazione viene impiegato di norma in un'accezione molto generale per indicare qualunque operazione compiuta con le idee, quindi anche quegli atti che si potrebbero chiamare atti del pensiero. Tuttavia, quando egli si serve del termine di ragione, intende di solito la facoltà di operare dimostrazioni razionali, deduzioni logiche.

Il primo passo consisterà allora nel tentativo di escludere, con vari motivi, che la credenza nell'esistenza di cose esterne possa essere derivata dalla ragione o dai sensi. Escludiamo senz'altro la ragione con l'osservazione molto semplice che tale credenza è fatta propria da bambini e contadini e in genere da persone non acculturate, e non possiamo certo supporre che essi siano pervenuti ad una simile convinzione mediante sottili argomenti logici e filosofici, che anzi sono "noti a pochissimi".

Più complicata risulta la confutazione che tale credenza possa sorgere dai sensi. Questa origine sembra a tutta prima molto plausibile: "La carta sulla quale scrivo in questo mo-

mento è al di là della mia mano; il tavolo al di là della carta; i muri della camera sono al di là del tavolo; e guardando dalla finestra vedo una grande estensione di campi e di cose al di là della mia camera. Se ne potrebbe concludere che non c'è bisogno di altre facoltà oltre i sensi per convincerci dell'esistenza esterna dei corpi" (p. 220).

Rammentiamo ora che il problema consiste di due aspetti, da considerare separatamente: l'esistenza continua e l'esistenza distinta.

Che dai sensi possa derivare un'esistenza continua, questo è senz'altro escluso. Se stiamo unicamente ai sensi, la cosa c'è quando viene percepita e cessa di esserci quando cessa di essere percepita. Ammettere che la credenza nell'esistenza continua sorga di qui significa ammettere "che i sensi continuino ad agire, quando non agiscono più affatto" (p. 218).

Quanto alla distinzione delle cose dalla mente, se si ammette che essa sia data dai sensi allora essa sarà proposta nell'originale o in una sua rappresentazione. In entrambi i casi incorreremmo in difficoltà. Supponiamo infatti che le nostre impressioni siano rappresentazioni di qualche cosa di esterno. Questa tesi potrebbe essere suggerita da ciò che tendiamo a pensare spontaneamente. La cosa è infatti là, nella sua oggettività. Nel mio occhio dunque non vi è la cosa stessa, ma una sua immagine. Attraverso questa immagine io vedo la cosa. Con ciò spiegheremmo anche eventuali distorsioni della percezione. Così quando premiamo un dito sull'occhio avvengono delle modificazioni che noi riferiamo all'immagine della cosa e non alla cosa stessa. Tuttavia nonostante l'apparente chiarezza di questo modo di porre il problema, vi sono oscurità proprio nella proposta di considerare il vedere come "vedere attraverso un'immagine". In un disegno di una montagna, posso dire di vedere attraverso un'immagine una *certa* montagna solo se la montagna stessa mi è data nell'originale, cosicché io possa effettuare un confronto. Analogamente do-

vremo sostenere che se la cosa mi è data attraverso una sua rappresentazione, insieme alla rappresentazione deve essere data la cosa stessa. Se d'altra parte prendiamo in esame l'altra possibilità, che la cosa mi sia data nell'originale, e dunque, stando all'esempio, che la montagna stessa sia presente, ci imbattiamo in una difficoltà simmetrica alla precedente: la montagna è comunque data in un'impressione ed è dunque interna alla mente; ma nella misura in cui l'impressione coincide con l'oggetto stesso, deve essere esterna ad essa. L'impressione deve avere così una "doppia esistenza" – come percezione e come oggetto, deve essere ad un tempo qualcosa di interno e di esterno.

Questi argomenti escludono dunque che la fonte della credenza nell'esistenza di oggetti esterni siano i sensi. Essa non è un "dato immediato". E poiché abbiamo già escluso anche la ragione, la ricerca deve volgersi verso il lato dell'immaginazione.

Occorre premettere che ogni giorno operiamo di continuo la distinzione tra due specie di impressioni, secondo che le attribuiamo a cose esterne o a fenomeni psichici interni. Presupporre questa distinzione non implica alcuna circolarità, perché ciò che noi dobbiamo spiegare sono soltanto i motivi per i quali, ad esempio, un desiderio ci si presenta come un fenomeno interno, e quindi privo di un'esistenza continuata e distinta, ed attribuiamo invece queste caratteristiche alle impressioni di una casa o di una montagna.

Se ora esaminiamo ciò che l'esperienza comune caratterizza come esperienza di oggetti esterni, possiamo rilevare almeno due circostanze su cui è necessario riflettere. Anzitutto all'oggetto esterno attribuiamo un maggiore grado di *costanza* rispetto ai sentimenti. Paragoniamo l'intermittenza di un desiderio con la visione intermittente di una montagna. Io apro e chiudo gli occhi alternativamente e la montagna è sempre là – identica, immobile. Nel caso di un desiderio che mi si pre-

senta oggi e poi fra un mese, la situazione è interamente diversa. Il problema dell'identità e della permanenza ha in questo caso ben poco interesse. La seconda circostanza riguarda la *coerenza*: ad esempio, la coerenza di un mutamento oppure la coerenza di un fenomeno con i fenomeni con cui esso è normalmente associato. Il rumore che ora odo sarà ritenuto un fenomeno esterno se è connesso con altri fenomeni con cui è abitualmente intessuto; altrimenti sarà da me considerato come un'allucinazione uditiva. Ad esempio, sono solo nella stanza e sento una voce a me vicina che mi chiama. Vi è, in questo caso, un'incoerenza con le circostanze attuali e in generale con le circostanze che abitualmente accompagnano un simile evento.

A proposito della *coerenza* Hume propone il bell'esempio della porta che si apre alle mie spalle. Ora me ne sto seduto nella mia camera con spalle rivolte alla porta. Per me esistono gli oggetti che ho di fronte. Naturalmente la memoria mi rammenta molti altri oggetti; vi è un "ricordo" – peraltro implicito – che certi oggetti in precedenza, quando ero rivolto alla porta, esistevano ed io li vedevo come tali. La porta stessa si trova *ora* alle mie spalle? Questo non posso saperlo. Ora non la vedo e "la testimonianza della memoria non si estende oltre la loro precedente esistenza" (p. 226). Ora odo un cigolio che ho sempre sperimentato essere associato alla porta che si apre e improvvisamente mi appare il portiere che mi consegna la lettera di un amico. Ciononostante non ho ragioni effettive per ammettere che la porta continui ad esistere. Tuttavia se non lo ammettessi "il presente fenomeno sarebbe in contraddizione con tutte le precedenti esperienze" (p. 226). A questo punto interviene l'immaginazione: noi "fingiamo" che la porta continui ad esistere in modo tale che il suono che io odo, che sarebbe in altro modo inesplicabile, riceva un'interpretazione usuale.

A tutta prima sembrerebbe che tutto ciò rientri nell'or-

dine di idee della concezione del nesso causale, vi sarebbe un'inferenza dall'effetto (cigolio) alla causa (porta che si apre). Poiché siamo abituati ad osservare i due fenomeni insieme, la presenza dell'uno ci fa indurre la presenza dell'altro. Ma le cose stanno realmente così? Hume lo nega. Ed il suo argomento è assai sottile ed interessante.

La funzione qui compiuta dall'immaginazione, nota Hume, serve non già a mantenere ed a riprodurre una regolarità osservata, ma a rafforzare una regolarità che minaccia di continuo di cadere in un'irregolarità. L'immaginazione in questo caso produce qualcosa di realmente nuovo: nell'altro caso invece essa si limita ad una funzione riproduttiva. Noi osserviamo due eventi in un'unione costante, e di qui sorge un'abitudine. Se invece si considerano le percezioni che ho avuto della porta ed i fenomeni eventualmente connessi ad essa, ho una costanza relativa, che tuttavia è di continuo interrotta: "un volger della testa, un chiuder di occhi basta per romperla" (p. 228). Il problema che deve essere risolto ora è proprio la fissazione e il rafforzamento delle regolarità osservate, e ciò non può essere opera dell'abitudine dal momento che "nessuna abitudine può eccedere il grado di regolarità" da cui è fondata. Perciò vi è un intervento attivo dell'immaginazione che è il fenomeno primario, mentre la base dell'abitudine è secondario – e si tratta di un intervento attivo di nuovo genere rispetto che abbiamo finora riconosciuto ad essa. Essa va al di là dei limiti dell'immediatamente percepibile "come una galea messa in movimento dai remi prosegue nel suo corso senza il bisogno di un nuovo impulso" (p. 228).

Il criterio della costanza solleva una nuova difficoltà. Noi apriamo e chiudiamo alternativamente gli occhi di fronte ad una montagna. Che cosa vi è nel contenuto effettivo di questa esperienza, che cosa vediamo propriamente? La risposta di Hume è: vediamo *due* montagne *indubbiamente molto simili tra loro*. Eppure per noi si tratta della stessa montagna –

la stessa montagna è sempre là. Ma come posso realmente parlare di una identità dell'oggetto se ho a che fare con una molteplicità di impressioni? Il dato di fatto dell'esperienza mi insegna che in effetti in questa molteplicità si costituisce per me l'idea di un unico oggetto, di un oggetto che resta identico. Il nostro scopo non è certo quello di rifiutare questo dato, ma di renderlo "intelligibile".

Occorre insistere un poco su questo punto. Il problema appare "paradossale", ed anche Hume lo sa. Tuttavia val la pena di prenderlo in attenta considerazione. Esso non si presenta in termini molto diversi dalla questione della causalità. La prima azione di Hume è sempre un'azione disaggregante. Essa prende le mosse da un'esperienza preventivamente scompaginata. Nel caso del nesso causale un unico movimento che trapassa da un oggetto all'altro viene interpretato in primo luogo come due movimenti nettamente separati tra loro. Ora tu dici di vedere una sola montagna, ed invece ne vedi due – per il semplice fatto che due sono le impressioni.

Potremmo allora obiettare: Hume si trova aggrovigliato in questo paradosso perché il suo orientamento e la sua impostazione rifiutano la via di un sano realismo. *Non si dovrebbe prendere le mosse dal fatto che vi sono impressioni, e poi montagne, ma dal fatto che vi sono montagne, e poi impressioni di montagne.* Poiché le montagne sono piuttosto pesanti e non è facile spostarle, tanto meno in un batter d'occhi, è chiaro che la molteplicità delle impressioni non pone alcun problema di molteplicità di montagne.

Nonostante il buon senso di una simile obiezione, essa non tocca il problema di Hume. Prendendo l'avvio dalle impressioni piuttosto che dalle montagne, Hume non voleva dire che le montagne si risolvono in impressioni, ma piuttosto rispondere alla domanda: in che modo, a partire da dati sensoriali, si arriva ad una nozione di mondo in quanto si presenta con una consistenza assai diversa da quella dei dati sen-

soriali? *In Hume non ci si pone il problema della struttura della realtà, ma della struttura dell'esperienza nella quale la realtà si manifesta.* Ciò che va criticato non è il problema stesso, quanto eventualmente il modo della sua soluzione, che peraltro ci riporta all'impianto di principio della filosofia dell'esperienza di Hume.

È lecito allora chiedersi come possa darsi un oggetto identico nella molteplicità delle impressioni, cominciando ad interrogarsi in che cosa consista anzitutto l'idea dell'identità. Questa domanda di chiarificazione assume un'inclinazione genetica. Donde sorge questa idea? Si esclude senz'altro che essa possa sorgere da una molteplicità di oggetti – come è ovvio. Di qui sorge appunto l'idea della quantità, del numero. Ma si esclude anche che un unico oggetto possa rappresentare la base dell'idea dell'identità. Come da una molteplicità di oggetti otteniamo l'idea della quantità, da un unico oggetto otteniamo quella dell'unità – e questa non è ancora l'idea dell'identità. In certo senso, abbiamo bisogno di qualcosa di intermedio tra unità e molteplicità, benché ciò possa sembrare a tutta prima assurdo. Ma questa apparenza di assurdità viene meno se pensiamo all'esperienza di un oggetto in un tratto di tempo: l'oggetto resta quello che è nel variare del tempo. In senso stretto vi è, in questo caso, una molteplicità di percezioni; ma l'unità dell'oggetto non viene intaccata dal variare del tempo, cosicché questa situazione potrebbe essere assunta come base per la formazione dell'idea dell'identità. Diciamo che l'oggetto è lo stesso quando esso non subisce variazioni in un decorso temporale. Nella terminologia di Hume: quando l'oggetto è *invariabile e ininterrotto*.

Si tratta allora di vedere in quali circostanze, nella percezione, si danno queste condizioni dell'oggetto. Come abbiamo già notato, essendo vincolati alla molteplicità delle impressioni, possiamo al più affermare che esse sono simili tra

loro, ma ciò non basta per effettuare una valutazione di identità numerica.

Se ciononostante una simile valutazione viene effettuata, anche in questo caso diremo che ciò è dovuto ad un intervento dell'immaginazione che "finge" qualcosa, che ci fa commettere un errore di cui peraltro abbiamo bisogno. La fonte dell'errore è la somiglianza tra le impressioni. Tra impressioni simili può avvenire facilmente lo "scivolamento" dall'una all'altra. A questa prima confusione se ne aggiunge un'altra tra l'atto di percepire una successione di impressioni e l'atto di percepire ininterrottamente lo stesso oggetto in un determinato decorso temporale. Il primo atto "scivola" nel secondo. L'oggetto viene così appreso come se fosse dato in una percezione continua e non intermittente.

Analogamente al caso precedente, l'immaginazione interviene per sanare un conflitto. Da un lato siamo convinti che ciò che percepiamo siano le cose stesse, nella loro identità e permanenza; dall'altro di fatto abbiamo soltanto delle impressioni intermittenti. L'immaginazione interviene a sopprimere il "disagio" che sorge a questo punto.

21. *Discussione*

In rapporto alla problematica ora discussa, di cui ciascuno avverte l'importanza per la tenuta dell'intera impostazione humaneana, ci vogliamo concedere qualche libera riflessione aggiuntiva rammentando sinteticamente il percorso compiuto.

Abbiamo preso le mosse da una distinzione molto elementare. Ci sono le impressioni e le idee; e le idee derivano dalle impressioni. Già all'inizio si poteva porre il problema: e le impressioni donde derivano? La risposta era: questo non ci riguarda. Puoi assumere che esista un mondo esterno che sia causa delle impressioni o qualunque altra possibile ipotesi. Il

nostro problema non è quello di indagare su queste ipotesi, ma mostrare come l'intero campo della nostra esperienza possa essere fondato sulla base delle impressioni e delle idee.

Ciò non esclude che si possa ripresentare il problema di un mondo esterno. Anzi, esso *deve* ripresentarsi, benché in una nuova forma, dal momento che esso rappresenta per il metodo proposto una sorta di *prova del fuoco*. Tale metodo può essere caratterizzato come un metodo di *analisi immanente*: ma la sua teorizzazione non è vincolata ad un'assunzione teorica secondo la quale l'essere è ciò che viene percepito. Forse qui sta tutta la profonda differenza tra Berkeley e Hume. Per Berkeley il principio metodico si converte senz'altro in un principio ontologico. Ciò non accade in Hume: e la ragione per cui il problema del mondo esterno assume carattere di prova del fuoco dipende dal fatto che si deve mostrare come si possa, nella considerazione pura dei dati della mente, costituire qualcosa *che è posta* come al di là della mente stessa, quindi come si possa attraverso un'analisi immanente costituire una trascendenza.

Fino a che punto si può considerare questo compito assoluto o comunque in via di soluzione? Quali sono, portati ad un'effettiva chiarezza, gli esiti conclusivi?

La tesi centrale del *Trattato* potrebbe essere formulata così: *l'intera nostra concezione del mondo può essere ricostruita richiamandoci ai dati sensoriali ed a certe peculiari funzioni o operazioni della mente.*

L'esito della nostra discussione sull'esistenza di un mondo esterno è questa: *l'esteriorità è comunque una finzione*. Ed ancora va ribadito: non si tratta di un'affermazione intorno all'essere o al non essere delle cose. L'interrogativo riguarda la credenza, e ciò che si vuol dire è che la credenza nell'esteriorità poggia in ogni caso su una finzione. Hume ripete più volte che l'idea che le cose continuino ad esistere anche quan-

do non sono attualmente date è un'idea falsa; che l'identità che attribuiamo ad impressioni molteplici è un inganno ed un errore. L'immaginazione interviene per spiegare l'origine di queste falsità ed errori – essa non ha per Hume evidentemente soltanto, come avrebbe potuto apparirci all'inizio, la funzione di associare le idee, ma l'immaginazione trae profitto dalla sua peculiare libertà rispetto ai materiali immediati, trascorrendo secondo regole e principi al di là di questi materiali, colmando lacune, fungendo da momento di unificazione e di organizzazione dell'esperienza.

Diciamo di più: mediante il richiamo all'immaginazione e considerando questa tematica nell'ampiezza che essa a poco a poco finisce con il ricevere, viene riscattato fino ad un certo punto l'"atomismo psicologico" del *Trattato*. Stando alle indicazioni che incontriamo inizialmente intorno alla funzione associativa dell'immaginazione, si potrebbe pensare che all'immaginazione fosse attribuito solo il compito di formare "molecole" a piacere, a partire da idee "atomiche". Tutta la nostra discussione mostra invece che all'immaginazione spettano ben altre funzioni. In particolare in rapporto al problema del mondo esterno emerge vivacemente la capacità dell'immaginazione di istituire una coesione producendo qualcosa di effettivamente nuovo.

L'assunzione immaginativa della continuità non avviene per via puramente associativa connettendo impressione ad impressione, idea ad idea; e vi sono differenze anche rispetto all'intervento dell'immaginazione nel caso del nesso causale. Anche in questo caso l'immaginazione inventa qualcosa come soluzione di un conflitto irrimediabile. Il nodo con la memoria viene tagliato. Niente altro ricordo se non di aver più volte aperto gli occhi e ritrovato di fronte a me l'impressione di montagne molto simili. La memoria non mi dice altro. E sulla base della memoria non posso operare il passaggio al punto essenziale.

Le soluzioni proposte da Hume appaiono certo assai

dubbie, ma l'interesse che proviamo nella lettura sta piuttosto nel fatto che, una volta che si sia chiaramente compreso il senso dell'analisi immanente e la natura delle domande che in essa si pongono, si è portati a riconoscere l'effettiva sussistenza dei problemi che vengono toccati: e da quelle soluzioni vengono sollecitati nuovi e fecondi interrogativi e nuovi problemi. Hume ci provoca alla riflessione proprio per le difficoltà che incontriamo nell'accogliere le sue soluzioni.

Riconsideriamo nuovamente il problema dell'esteriorità. Nel suo sviluppo procediamo argomentativamente secondo un metodo di esclusione: escludiamo che la nozione di esteriorità dei corpi possa essere derivata da una qualche argomentazione razionale e così anche dalla sensazione. Di qui concludiamo che essa debba essere derivata dall'immaginazione. Dobbiamo allora supporre che l'immaginazione intervenga in questo o quel modo se vogliamo dare una spiegazione della credenza in una realtà esterna. Ma da che cosa attingiamo la conoscenza che l'immaginazione opera proprio così? La soluzione di Hume non può che essere puramente *congetturale*. Ed ha il sapore di una congettura anche troppo *ad hoc*. Da un lato, vi è l'interruzione continua delle impressioni, dall'altro la convinzione dell'esistenza ininterrotta della cosa: l'immaginazione interviene a sistemare le cose. Ma vi è forse una qualche *esperienza* nella quale possiamo cogliere che l'immaginazione opera proprio in questo modo? Il frequente rimando all'operare inconscio equivale ad una risposta negativa a questa domanda.

Nel caso del problema dell'identità, dal punto di vista in certo senso rovesciato nel quale ci disponiamo, non vi è l'oggetto identico e le qualità sensoriali ad esso riferite. Ma vi sono certe qualità sensoriali e quindi un qualche processo della loro sintesi nell'unità e nell'identità dell'oggetto. In realtà anche questo è un problema effettivo, che potrebbe essere affrontato tentando di ricostruire questo processo documentandolo attraverso dati di esperienza.

Come procede invece Hume? Egli pone senz'altro come erronea questa identificazione e si accinge a congetturare il meccanismo psichico di questo errore. Si tratterà dell'associazione del simile con il simile, attraverso la quale Hume non fa altro che tentare di dare un fondamento di plausibilità all'errore nei termini delle regole molto semplici e generali a suo tempo enunciate.

Certamente è importante che Hume riconosca che nell'esperienza non è solo il dato immediato che si fa valere, ma che agiscono anche importanti componenti immaginative. Tuttavia queste non sono assunte come *componenti effettive dell'esperienza attuale*. Esse intervengono per così dire dal di fuori per illustrare una situazione altrimenti inintelligibile. Hume pone il problema delle componenti immaginative come se vi fosse la componente percettiva attuale e una componente immaginativa che si aggiunge dall'esterno, rendendo conto della situazione che si viene a creare, ma anche prospettandola come fittizia.

Se il problema era quello di dare una ricostituzione della trascendenza all'interno dell'analisi immanente, questo compito non si può dire giunto a buon fine. La trascendenza deve comunque rimanere in Hume una finzione. L'intera analisi non fa che confermare questo punto, anche se spieghiamo l'origine di questa finzione così come il fatto che essa assuma i caratteri della credenza. Questo finzionismo comprende anche il problema del rapporto di causa e di effetto. La costituzione dell'esteriorità e quindi dell'identità della cosa deve precedere quella del rapporto causale. Affinché io possa riconoscere il ripetersi di un evento, la costante unione, ecc., deve esserci già per me un mondo come mondo di cose "identiche a se stesse", che possano appunto ripresentarsi ed essere riconosciute in questa ripresentazione. Perciò anche il problema dell'istituzione del nesso causale, benché si fondi in se stessa su una funzione meramente proiettivo-riproduttiva dell'im-

maginazione, deve alla fine rinviare alla sua funzione produttivo-finzionistica.

A questo punto non può che aprirsi una duplicità irriducibile tra la coscienza ingenua, irriflessa, che crede senz'altro, in certo senso, d'istinto, nell'esistenza di un mondo esterno, e la coscienza riflessiva, filosofica che offre queste piegazioni e che porta alla luce la finzione e spiega il suo meccanismo. Questo contrasto risulta fissato e inconciliabile nell'impostazione di Hume. Sul piano della riflessione filosofica siamo spinti ad effettuare una negazione, su quello dell'esperienza comune un'affermazione: ciò che crediamo spontaneamente entra in duro conflitto con ciò che dobbiamo ritenere come filosofi.

22. Lo scetticismo di Hume

Forse, se ripensiamo al percorso compiuto, il presentarsi nelle conclusioni di una tematica scettica potrebbe trovarci abbastanza impreparati. Fin dall'inizio abbiamo sottolineato che l'impostazione di Hume è "positivamente" orientata essendo essa guidata dal proposito esplicito di edificare una nuova scienza o almeno di far valere all'interno degli argomenti "moralì" lo stile di una ricerca capace di arrivare, come accade nelle scienze della natura, a conoscenze ben fondate. Essa non ha, in particolare, come scopo quello di determinare i limiti della conoscenza umana.

In che modo allora si presenta il problema dello scetticismo nel *Trattato*? Quali sono gli aspetti che conferiscono all'empirismo humeano la forma di uno scetticismo?

Come abbiamo visto, la credenza in una realtà esterna può sopravvivere solo in quanto seguiamo "il modo di vedere volgare" (p. 249), cioè quando ci comportiamo in modo immediato e diretto, e non siamo invece impegnati nell'esercizio

della riflessione filosofica. Altrimenti essa si rivela essere una finzione dell'immaginazione. Questo risultato può essere generalizzato, e l'intera quarta parte del *Trattato* è una costante riconferma di questa scissione tra l'immediatezza preriflessiva e il risultato nelle nostre riflessioni filosofiche. Questo è il realtà il punto di origine dello scetticismo di Hume.

Noi argomentiamo, ragioniamo, riflettiamo, ed in questo esercizio della riflessione, nelle nostre argomentazioni più sottili, entriamo in un contrasto irrimediabile con le nostre convinzioni più radicate. Di fronte alla "ragione", ovvero alla riflessione filosofica, vi sta la "natura" ovvero l'istinto, l'abitudine, la forza immediata delle convinzioni che sono diventate per così dire una sorta di abito attraverso il quale noi consideriamo le cose e il mondo. Per Hume in questo contrasto deve avere sempre il sopravvento la natura, e ciò proprio sulla base dei principi generali a cui fin qui ci siamo attenuti. Le opinioni che sono diventate per noi un abito hanno quei caratteri di vivacità e di immediatezza che non possono pretendere di possedere le opinioni che invece abbiamo acquisito attraverso un'indagine filosofica paziente e faticosa. Così le argomentazioni sull'origine della credenza in un mondo esterno non hanno nessuna efficacia sulle nostre naturali convinzioni.

Se ci limitassimo ad una simile considerazione, non ci troveremmo ancora nell'ambito della teorizzazione di una posizione scettica. Potremmo arrestarci a questa rilevazione del contrasto. Ma indubbiamente ci troviamo su un terreno inclinato verso una soluzione scettica, e Hume si addentra sempre più su questa china. Nel procedere della ricerca siamo costretti ad attribuire all'immaginazione come facoltà produttiva di finzioni un'importanza crescente, e nello stesso tempo cresce sempre più il peso che vengono ad assumere le abitudini, e quindi il peso delle opinioni "istintive". Alla fine ogni legalità deve essere risolta nel suo fondamento e nelle sue

giustificazioni in legalità concernenti processi di ordine psicologico che sono quello che sono e che seguono regole che non hanno in sé nulla di intrinsecamente razionale.

A questi aspetti interni all'impostazione humaneana, si aggiungono tutte le classiche argomentazioni scettiche.

Vi sono scienze nelle quali il metodo dell'acquisizione di nuove conoscenze a partire da conoscenze già assodate appare del tutto certo come l'aritmetica o la geometria – le scienze che Hume chiama *dimostrative*. Eppure si tratta solo di una certezza in linea di principio. Il fatto è che siamo noi ad applicare queste procedure e questi metodi e noi possiamo sempre cadere in errore: “In tutte le scienze dimostrative le leggi sono certe e infallibili ma, quando le applichiamo, le nostre facoltà incerte e fallaci tendono ad allontanarsene ed a cadere nell'errore” (p. 209).

Dobbiamo dunque considerare puramente probabili anche le opinioni che noi acquisiamo all'interno delle scienze dimostrative. Così in generale: noi sappiamo di incorrere spesso in errori. Ed allora, quando abbiamo acquisito una certa conoscenza, dobbiamo indebolire la sua forza tenendo conto di questa consapevolezza. Benché Hume in tutta la sua esposizione dimostri una amplissima fiducia in argomentazioni di ogni genere, ora avverte ad ogni passo che ogni conoscenza e argomentazione può essere messa in dubbio sulla sola base dell'esperienza degli errori passati.

Si potrebbe a questo proposito osservare che dichiarazioni di questo genere, più che ad una forma di scetticismo, siano il corollario dell'atteggiamento “sperimentale” di cui il *Trattato* vuol essere portatore e promotore: come se si trattasse di un criterio di prudenza scientifica, come un antidogmatismo che ci preavverte della possibile rivedibilità di ogni tesi considerata anche sicura. Per un verso le cose stanno proprio così, e ciò vale in particolare se consideriamo la formulazione che Hume diede del proprio scetticismo nelle *Ricerche sul-*

l'intelletto umano. Come molti altri aspetti del *Trattato*, anche questo riceve nelle *Ricerche* una considerevole attenuazione. In esse si dice che lo scetticismo è una posizione puramente teorica, sostenibile anche in forme estreme (pirronismo), ma uno scetticismo estremo è in ultima analisi un'esercitazione intellettuale che non reca nessun giovamento alla società. Noi sosteniamo invece uno scetticismo moderato – sottolinea Hume – il cui senso è in ultima analisi quello di renderci sempre avvertiti che le nostre capacità intellettuali hanno dei limiti molto precisi.

Questo non è tuttavia il discorso condotto nel *Trattato*. Anche in quest'opera si insiste sul fatto che lo scetticismo è una posizione puramente teorica e che gli scettici sono in realtà una "setta fantastica"; ma si aggiunge che il risultato dell'intero lavoro sta proprio nella ricongiunzione con questa setta, pur sapendo che, come uomini se non come filosofi, noi continueremo ad essere profondamente convinti delle comuni opinioni.

La lettura delle ultime pagine del primo libro del *Trattato* (Parte IV, sez. VII) non lascia dubbi su questo esito distruttivo. Il risultato della riflessione filosofica è quella di isolarci dal resto degli uomini, di porre in questione tutte le credenze e le certezze più radicate senza proporre alcuna alternativa che possa prenderne il posto. La ragione ci fa entrare in una sorta di "delirio filosofico" dal quale è possibile uscire soltanto con il tornare a immergersi ciecamente nella vita quotidiana: "Ecco, io pranzo, gioco a tric-trac, faccio conversazione, mi diverto con gli amici: quando, dopo tre o quattro ore di svago, ritorno a queste speculazioni esse mi appaiono così fredde, così forzate e ridicole, che mi viene meno il coraggio di rimettermi dentro" (p. 304).

L'unico modo di uscire dai dubbi sempre rinascenti è questo: "Non curarsene, non badarci: ecco l'unico rimedio" (p. 250).

Nello stesso tempo Hume arriva a dichiarare che la propria dedizione alla filosofia deriva unicamente da un fatto emotivo; l'origine della mia filosofia è il piacere – il piacere che io provo nelle argomentazioni astratte, piacere che, come abbiamo visto, dura quello che dura.

Eppure dopo avere seguito con tanta cura i passi della costruzione humeana, non si può certo non sottolineare come Hume mostri un impegno quanto mai intenso e approfondito nella propria costruzione teorica. Nel discorso scettico di Hume va riconosciuto l'esito di un conflitto che nei termini della sua filosofia non è possibile sanare, ma anche molto autocompiacimento e autoironia. Lo scetticismo di Hume è il punto di approdo in una situazione senza vie di uscita, che viene ironicamente drammatizzata, sapendo di poter sempre balzar fuori da essa ritornando al piacere della speculazione. L'indagine può così proseguire.

