

David Hume. Il problema dello scetticismo e la nascita del soggetto come attività pratica.

La filosofia politico-morale di Hume è stata, spesso, messa in secondo piano rispetto alle innovazioni epistemologiche. Il nesso che lega epistemologia, morale e politica è stato oggetto di controversie che hanno favorito la collocazione dell'autore entro precise etichettature che non riflettono la complessità del suo pensiero.

Il progetto di elaborare una *scienza dell'uomo* sufficientemente esaustiva era già ampiamente accettato nel secolo in cui venne pubblicato il *Trattato*.

Uno dei problemi principali della critica è quello di definire la relazione tra i diversi libri del *Treatise*. Il sistema filosofico è composto da tre parti che apparentemente risultano slegate, specialmente se si fa riferimento al primo libro nei confronti degli altri due, poiché trattando di questioni epistemologiche si allontana dai problemi pratici che affliggono l'uomo sul versante morale e politico. In realtà i tre volumi manifestano stretti legami e, sebbene il contenuto analizzato sembri differire notevolmente, possono essere rintracciati dei nessi che legano le varie parti.

Se vogliamo cogliere le novità del sistema filosofico di Hume bisogna – innanzitutto – tenere presente il rifiuto di delineare una visione semplicistica della natura umana che si riduca a fondare la supremazia di una parte su di un'altra: “*Con Hume entra in crisi un modo tradizionale – tuttora duro a morire – di considerare l'ordine tra i diversi rami del sapere. Va infatti rifiutata una lettura di tipo semplicistico che vede nel I libro del Trattato la presentazione dell'epistemologia, logica e gnoseologia che sorreggono e fondano quanto poi Hume espone nelle altre due parti della sua opera. La ricostruzione della natura umana fatta da Hume non comporta il privilegiamento di una parte che è fondante rispetto alle altre [...] Per Hume è casomai la «scienza dell'uomo» nel suo complesso che fonda le diverse discipline ed applicazioni ed in questa scienza dell'uomo rientrano paritariamente l'analisi dell'intelletto, delle passioni e della morale*”¹.

A livello morale Hume è stato ritenuto un precursore dell'etica contemporanea proprio perché distingue la trattazione morale dalle altre tipologie di analisi, ma in realtà i contenuti di tutti i libri sembrano seguire una sorta di *fil rouge* che lega tacitamente le partizioni del sistema. Questo ci permette di sottolineare la distanza tra la morale humeana e l'etica contemporanea, la quale concorda nel definire l'etica un campo prevalentemente autonomo ed indipendente da qualsivoglia premessa antropologica.

In Hume il pensiero antropologico è il frutto delle riflessioni svolte sul piano empirico; Cobbe in tal senso scrive: “*in un rovesciamento decisivo dell'epistemologia tradizionale, nell'analisi humeana non è più l'antropologia a definire il criterio della «società», ma lo spazio della società a definire qualitativamente l'antropologia individuale*”².

In questo senso epistemologia, morale e politica risultano strettamente collegate. Immaginare una società come un sistema di condotta significa principalmente individuare i fattori più importanti presenti nella natura umana. Il problema morale e politico non riguarda esclusivamente la psicologia individuale; antropologia ed epistemologia indagano il rapporto tra “*ordine del pensiero e della conoscenza, ordine delle passioni e delle volizioni e ordine morale e politico*”³.

L'uomo è l'insieme di pensare, sentire, volere e agire; questi piani non possono essere separati e manifestano un'indissolubile interconnessione. La natura umana si manifesta attraverso l'intreccio di diversi fattori razionali, sensibili, intuitivi. L'uomo di Hume sembra incarnare proprio la poliedricità di questi elementi che si legano l'un l'altro.

Per comprendere l'originalità di quest'antropologia è necessario sottolineare gli elementi di

1 E. Lecaldano, *Hume e la nascita dell'etica contemporanea*, Laterza & Figli, Bari, 1991, pp. 50-51.

2 L. Cobbe, *Il governo dell'opinione. Politica e costituzione in David Hume*, Eum, Macerata, 2014, p. 117

3 Ivi, p. 115.

continuità e quelli di discontinuità con le antropologie con cui lo stesso autore si confronta.

Hobbes ed Hutcheson rappresentano, seppure in maniera dicotomica, due punti di riferimento essenziali.

Malgrado non ci siano eccessivi riferimenti diretti, è evidente il continuo confronto di Hume con la filosofia di Hobbes. La prima differenza sostanziale è legata al rifiuto humeano di basare la sua antropologia esclusivamente sull'egoismo. Il metodo empirico lo portava sottolineare l'esistenza di altre qualità umane, quali la generosità e la benevolenza che, seppur limitate, possono essere rintracciate nei comportamenti umani.

Hume, nella sua antropologia, analizza le medesime passioni e gli stessi dati empirici analizzati da Hobbes, ma *“ciò che è diverso è l'ordine e il rilievo dato alle diverse passioni e inoltre il tipo di relazioni che si istituisce tra di esse”*⁴.

Per Hobbes, l'uomo “naturale”, posto in una condizione di precarietà e di scarsità di risorse, oscilla tra la paura di una morte violenta e l'affermazione di sé, che ha come presupposto la ricerca della sicurezza personale; per Hume, nelle stesse condizioni, l'uomo è motivato da una parte dall'egoismo che lo spinge verso l'attività, il movimento, la ricerca del successo, dall'altra è spinto dalla benevolenza e dalla generosità ad associarsi.

Dal punto di vista metodologico, di Hobbes viene conservata la struttura di una scienza dell'uomo composta da logica, morale e politica. Dal punto di vista dei contenuti, si riscontra un tipo di socievolezza problematica, fondata su bisogni e interessi prevalentemente individuali che possono, se spinti all'estremo, diventare distruttivi per la società stessa. L'uomo, infatti, fonda la società per rispondere a problemi di tipo materiale e che riguardano principalmente la possibilità di soddisfare innanzitutto i propri bisogni primari.

Hume si confrontava con un contesto politico-sociale molto più sicuro di quello in cui aveva vissuto Hobbes. Ma, oltre a questa ovvia distinzione, la differenza principale che possiamo rilevare tra le due antropologie è il diverso contesto teorico. Il tentativo di Hume è delineare una morale e una politica scientifica puramente descrittive, anche se il tentativo parte chiaramente dal bisogno di risolvere questioni che affliggono praticamente gli uomini: *“pur avendo impostato la ricerca morale in un contesto programmatico che doveva portare ad una derivazione naturalistica della morale dalla «scienza dell'uomo», Hume evita di fare l'errore naturalistico solo in quanto non presenta nessuna esplicita etica normativa nei suoi scritti. Applicando rigorosamente le regole della sua ricerca anatomica e sperimentale sull'uomo Hume delimita l'ambito della sua etica in modo tale da farci rientrare esclusivamente una ricostruzione scientifica della natura morale dell'uomo e da escludere da essa una presunzione esplicita di ciò che l'uomo deve fare per essere virtuoso o giusto. In questo soprattutto l'etica di Hume si presenta come fundamentalmente diversa da quella di Hobbes”*⁵.

Studiare scientificamente la natura umana significa innanzitutto trovarne le costanti universali; L'ostacolo principale era sicuramente quello di superare la convinzione che esista in essa una sorta di normatività intrinseca.

Hume si convinse che la risposta alle discussioni politico-morali poteva essere trovata solo applicando il metodo empirico, ma per raggiungere questo obiettivo bisognava elaborare una teoria in grado di raccogliere tutti i dati in un unico principio. La preoccupazione principale di Hume era che la sua antropologia rispondesse ai criteri di scientificità: unicità, sistematicità e semplicità. L'analisi, infatti, non poteva essere riduzionista, in quanto doveva comprendere e spiegare l'intero universo di passioni e le differenti dimensioni della natura umana: *“l'uomo non è né solo amore di sé come voleva Hobbes, né caratterizzato da una benevolenza universale come volevano Shaftesbury e Hutcheson, ma è piuttosto – in un modo qui più chiaramente realistico ed intermedio – un impasto di interesse egoistico e benevolenza limitata”*⁶.

A differenza di Shaftesbury ed Hutcheson, la generosità presentata da Hume non è affatto universale e non è riconducibile ad un fondamento divino; la ricerca empirica non consente di

4 E. Lecaldano, *Hume e la nascita dell'etica contemporanea*, Laterza & Figli, Bari, 1991, pp. 53.

5 Ivi, p. 21.

6 Ivi, p.56.

introdurre questo tipo di considerazioni.

Hume introduce la benevolenza e la generosità all'interno della sua antropologia per renderle più vicine alla realtà e maggiormente verificabili a livello empirico; osserva che già a partire dalla famiglia si può sperimentare questo tipo di benevolenza limitata che ci induce a pensare ai nostri familiari, implicando inevitabilmente una rinuncia ai propri interessi egoistici: *“l'immagine della natura umana che Hume presenta nella sua opera giovanile è quella di un individuo debole, incapace per natura di bastare a se stesso, di un rapporto intersoggettivo conflittuale che necessita di una mediazione istituzionale artificiale per assicurare la sopravvivenza e la soddisfazione dei desideri”*⁷.

La nozione di “simpatia” non è certamente un'invenzione di Hume, ma ha caratteri di notevole originalità. La descrizione del meccanismo della simpatia ci allontana sostanzialmente dall'antropologia edonistica, ma si allontana in egual modo dall'interpretazione che ne fa Hutcheson. Infatti, Hutcheson nella prima parte del suo *Inquiry* definisce la simpatia una sorta di “contagio emotivo” attraverso cui le passioni si trasmettono da una persona all'altra; nella seconda parte, invece, la nozione di simpatia viene accostata, quasi come un sinonimo, a quella di “senso pubblico”.

In Hume non troviamo nessuna delle due cose: la nozione di simpatia serve come criterio generale entro cui raccogliere la diversità dei dati empirici. La sua visione non era quella di un contagio o di una trasmissione immediata di passioni. Inoltre, il *senso pubblico* viene collegato da Hutcheson ad un sentimento religioso che garantisce la generosità universale; a suo avviso, queste passioni servono a dare prova della bontà dell'Autore della natura.

Per Hume, invece, la simpatia si sviluppa per mezzo dei principi associativi propri della mente che, quando percepisce gli effetti di una determinata passione, passa naturalmente alla ricerca delle sue cause; quest'idea si presenta alla nostra mente così vividamente, in maniera così forte, da trasformarsi nella passione corrispondente. Soltanto in questo modo siamo in grado di percepire e quindi di comprendere le passioni degli altri. Ovviamente non si può “sentire” la stessa emozione o passione dell'altro, in quanto essa si trova esclusivamente nella persona che la percepisce; ma attraverso l'immaginazione possiamo farcene un'idea, che sarà talmente vivida da trasformarsi nella passione corrispondente. Si può tracciare un'analogia tra la funzione che la simpatia esercita nel campo dei sentimenti e quella che esercita la credenza nel campo della conoscenza. La credenza, infatti, ci consente di oltrepassare l'orizzonte sensibile allo stesso modo in cui la simpatia ci consente di oltrepassare l'orizzonte delle nostre passioni al fine di *«farci sentire il sentire altrui»*⁸.

Simpatia e credenza si distinguono soprattutto perché la prima si basa esclusivamente sulla relazione della rassomiglianza, mentre la credenza si fonda soprattutto sulla relazione di causalità; inoltre, mentre la credenza non trasforma l'idea propriamente in un'impressione, la simpatia trasforma invece un'idea in un'impressione a tutti gli effetti. In ogni caso, tanto la credenza quanto la simpatia ci permettono di vivere nel mondo e comunicare con gli altri: *«senza la credenza, noi saremmo incapaci di muoverci nel mondo; e senza la simpatia saremmo chiusi in perpetuo isolamento»*⁹.

La funzione dei due principi è la medesima: il primo ci fa immaginare l'esistenza reale delle cose, il secondo ci introduce positivamente nel mondo degli uomini; il fondamento di entrambi, però non è la ragione, ma il sentimento. La simpatia è il principio cardine su cui si basa l'intero sistema morale costruito da Hume; senza di essa l'uomo rimarrebbe chiuso in se stesso, nel suo mondo percettivo costituito esclusivamente da ciò che ognuno sente o pensa. La chiave attraverso cui l'io si apre agli altri è indissolubilmente collegata al principio della simpatia, che ci riporta alla base della svolta humiana nel senso della prassi.

Il fondamento della morale non può che essere una teoria dell'azione mossa da impulsi concreti. La ragione non fa che seguire le passioni, non avendo la forza di opporsi ad esse.

Il principio della simpatia non può essere però considerato un principio empirico in senso stretto.

7 L. Cobbe, *Il governo dell'opinione. Politica e costituzione in David Hume*, Eum, Macerata, 2014, p. 113.

8 M. Dal Pra, *David Hume. La vita e l'opera*, cit., p. 261.

9 Ivi, p. 261.

Allo stesso modo della credenza, Hume non sa spiegarlo letteralmente, ma rimanda il lettore ad una ricerca introspettiva che rintracci quella sensazione che si prova quando si crede o quando ci si immedesima nella passione altrui, quell'essenza non descrivibile, ma che tutti conosciamo poiché l'abbiamo sperimentata: *“Per Hume il principio di simpatia è un'ipotesi esplicativa, non una conclusione strettamente derivata o provata dall'esperienza, ma piuttosto un'interpretazione dei dati raccolti che incontra una sua giustificazione proprio sul piano della sua fertilità esplicativa. E tale fertilità secondo Hume va ritrovata non sul piano logico o linguistico, ma su quello osservativo e empirico”*¹⁰.

L'individuo di Hume non è esclusivamente passivo, non si accontenta di svolgere il ruolo dell'osservatore del mondo, ma agisce, prova dei sentimenti e manifesta la sua volontà. In altre parole, diviene soggetto attivo. Attraverso l'effetto di abitudini e costumi consolidati, la mente si popola delle credenze che consentono al soggetto di ordinare e conoscere il mondo.

La simpatia è un punto fondamentale in Hume poiché gli permette di derivare la vita associata da quelle norme e pratiche consolidate piuttosto che da qualche entità astratta: *“il concetto di simpatia ricopre un ruolo decisivo sia al di qua dell'instaurazione artificiale delle regole di giustizia -quindi, senza forzarne eccessivamente il significato all'interno della condizione «naturale» dell'individuo-, sia al di là dell'intervento dell'artificio pienamente dispiegato, rendendo conto del sentimento morale che genera l'approvazione rispetto agli interessi della società, e dunque rispetto alla giustizia e al governo”*¹¹.

La simpatia è ciò che consente agli uomini di associarsi, permettendo loro di comunicare tramite l'invenzione del linguaggio; il limite della simpatia è che essa unisce, ma allo stesso tempo divide in quanto agisce esclusivamente in determinate circostanze: non si prova simpatia verso l'umanità intera, solitamente gli uomini preferiscono simpatizzare per i loro vicini, i simili, i parenti. Il raggio d'azione della simpatia è alquanto limitato. Per questo motivo Cobbe vede in Hume la consapevolezza della distinzione tra società e socialità. Il problema della società sarà dunque quello di mediare i rapporti tra le numerose associazioni favorite dalla simpatia e di superare la parzialità ed i limiti di quest'ultima.

L'intento da cui parte il progetto filosofico humeano è proprio il tentativo di svincolare la natura umana dall'impianto normativo tradizionale. La scienza dell'uomo deve legarsi il più possibile a quei criteri di scientificità che avevano aperto nuovi orizzonti di spiegazione in altri campi del sapere. Il tentativo è, dunque, quello di descrivere la natura umana attraverso i dati empirici che potevano essere raccolti piuttosto che caratterizzarla attraverso caratteristiche normative presupposte.

La questione della normatività nell'impianto filosofico humeano è, però, più complessa. La componente naturalistica presente nell'intero sistema delle scienze dell'uomo comporta alcune problematiche inerenti al tentativo di costituire una scienza il cui carattere fosse esclusivamente descrittivo.

Si ricordi uno dei passi del *Trattato* che ha sollevato un'ampia riflessione critica a riguardo: *“I cannot forbear adding to these reasonings an observation, which may, pheraphs, be found of some importance. In every sistem of morality, which I have hitherto met whith, I have always remark'd, that the author proceeds for some time in the ordinary way of reasoning, and establishes the being of a God, or makes observations concerning human affairs; when of sudden I am surpriz'd to find, that instead of usual copulations of propositions, is, and is not, I meet with no proposition that is not connected with an ought, or an ought not. This change is imperceptible; but is, however, of the last consequence. For as this ought, or ought not, expresses some new relation or affirmation, 'tis necessary that it shou'd be observ'd and explain'd; and at the same time that a reason should be given, for what seem altogether inconceivable, how this relation can be a deduction from others, which are entirely different from it [...] and I'm persuaded, that this small attention wou'd subvert all the vulgar systems of morality, and let us see, that the distiction of vice and virtue is not founded*

10 E. Lecaldano, *Hume e la nascita dell'etica contemporanea*, Laterza & Figli, Bari, 1991, p. 97.

11 L. Cobbe, *Il governo dell'opinione. Politica e costituzione in David Hume*, Eum, Macerata, 2014, p. 139.

merely on the relations of objects, nor os perceiv'd by reason"¹².

Questo capoverso è stato ritenuto importantissimo dalla critica per la definizione della cosiddetta "legge di Hume" con cui si esplicita l'impossibilità di ridurre il dovere all'essere, il valore ai fatti, in altri termini l'impianto normativo ad uno puramente descrittivo. In questo senso, come sappiamo, molti autori hanno visto in Hume un precursore dell'etica contemporanea.

Più lineare sembra, invece, il ragionamento sostenuto da Lecaldano in cui la riflessione di Hume viene letta a partire dalla consapevolezza della distinzione tra un piano descrittivo/esplicativo ed un piano normativo/ricostruttivo.

Ma l'aspetto più importante riguarda il risvolto pragmatico della filosofia di Hume, quando sostiene che l'unico modo per aggirare il dubbio scettico è quello di rivolgerci a ciò che proviamo e sentiamo. È proprio il *sentire* che sta alla base delle scienze umane: *"in mezzo a quello che potrebbe sembrare un vero e proprio labirinto di materiali empirici, di percezioni, impressioni, idee, passioni, sentimenti, alcuni concetti, alcune qualità della natura umana ricoprono tuttavia un ruolo di orientamento decisivo per la strutturazione del modello di individualità: immaginazione, credenza, simpatia"*¹³.

La svolta in senso moderno di Hume può essere rintracciata nella nuova soggettività delineata dal suo empirismo. Una soggettività, come osserva Deleuze¹⁴, fondata su tre pilastri rivoluzionari: il soggetto si costituisce nel dato; le relazioni sono esterne ai loro termini; il soggetto è essenzialmente pratico.

Il *Treatise* è un saggio sulla natura umana, ma il contenuto di questa nuova *scienza* è sfuggente, indeterminato ed indeterminabile perché -come Hume riconosce- nulla di ciò che la riguarda è esclusivamente razionale. La mente è *affezione, sentimento, passione*.

Il problema della conoscenza in Hume è un problema empirico e riguarda principalmente il *fatto della conoscenza*¹⁵; in questo senso si può rintracciare il superamento, la trascendenza: *"Io affermo più di quanto so, il mio giudizio oltrepassa l'idea. In altri termini: io sono un soggetto"*¹⁶.

Tale definizione non è, per Hume, il punto d'arrivo, piuttosto il punto da cui far partire la riflessione. La mente coincide con quel luogo immaginario, il *teatro*, in cui si susseguono, senza fissarsi, tutte le impressioni; il superamento di tali dati si configura già come una pratica. La mente non è un soggetto, ma la soggettività empirica si costituisce nella mente attraverso le affezioni.

La filosofia di Hume non critica la ragione, ma svolge una profonda critica del razionalismo basato sull'idea di *rappresentazione*. La critica si basa sull'idea che tale principio non riesce a spiegare le relazioni: *"facendo della rappresentazione un criterio, ponendo l'idea nella ragione, il razionalismo ha posto nell'idea ciò che non si lascia costituire nel primo senso dell'esperienza, ciò che non si lascia dare senza contraddizione in un'idea, la generalità dell'idea stessa e l'esistenza dell'oggetto, il contenuto delle parole «sempre, universale, necessario o vero»; ha trasferito la determinazione della mente agli oggetti esterni, sopprimendo per la filosofia il senso e la*

12 La prima edizione del Trattato sulla natura umana è stata pubblicata anonima – i primi due volumi nel gennaio 1739 e il terzo volume nell'ottobre 1749, l'edizione critica qui riportata è tratta da: L. A. Selbie-Bigge, *Hume's Treatise of human Nature*, Oxford, Clarendon Press, 1888, pp. 469-470, *"Non posso evitare di aggiungere a questi ragionamenti un'osservazione, che forse può avere una certa importanza. In ogni sistema morale che ho finora incontrato, ho sempre trovato che ho finora incontrato, ho sempre trovato che l'autore procede un po' nel consueto modo di ragionare, e afferma l'esistenza di Dio o si esprime riguardo alle questioni umane; e poi improvvisamente trovo con una certa sorpresa che, invece delle abituali copule è e non è incontro soltanto proposizioni connesse con un deve, o non deve. Questo cambiamento è impercettibile; ma è comunque molto importante. Infatti dato che questo deve, o non deve, esprime una certa nuova relazione o affermazione, è necessario che siano osservati e spiegati; e allo stesso tempo è necessario spiegare ciò che sembra del tutto inconcepibile, ossia che questa nuova relazione possa costituire una deduzione da altre deduzioni completamente diverse [...] e sono persuaso che questa piccola attenzione stravolgerà tutti i comuni sistemi morali, e scopriremo che la distinzione tra vizio e virtù non si fonda sulla semplice relazione tra oggetti, e non viene percepita dalla ragione"*, D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, tr. it. Paolo Guglielmoni, tr. it. Paolo Guglielmoni, Bompiani, Milano, 2001, p. 929.

13 L. Cobbe, *Il governo dell'opinione. Politica e costituzione in David Hume*, Eum, Macerata, 2014, pp. 117-118.

14 G. Deleuze, *Empirismo e soggettività. Saggio sulla natura umana secondo Hume*, Cronocopio, Napoli, 2000.

15 Ivi, p. 14.

16 Ivi, p. 14.

*comprensione della pratica e del soggetto. Infatti la mente non è ragione, è la ragione che è un'affezione della mente. In questo senso, essa sarà detta istinto, abitudine, natura*¹⁷.

Lo scetticismo porterà Hume ad individuare nel flusso dei dati empirici l'unico oggetto della mente. Il dato coincide con l'idea che trova nella mente il luogo della sua manifestazione. Attraverso la ragione non è possibile andare oltre la singola percezione che si presenta nella mente sotto forma di un'idea. Non esistono connessioni razionali che ci permettono di fare inferenze di qualsiasi tipo, poiché le relazioni di somiglianza, causalità e continuità avvengono esclusivamente per via immaginativa, frutto di un associazionismo irrazionale che il soggetto sviluppa per controllare il caos delle percezioni sensibili. Cosa sarà, dunque, la conoscenza per Hume, se non si possono determinare i principi della ragione su cui si basano le associazioni tra le idee?, *“La conoscenza non sarà altro che il «fatto» di quest'incompatibilità? Sarà la perenne contraddizione tra il principio che attesta l'esistenza distinta di tutte le nostre percezioni e quello per cui ci rappresentiamo delle cose, e forse anche un mondo di cose, la cui rassomiglianza con le idee non può che prevenire da una nostra confutabile pretesa?”*¹⁸.

La risposta di Hume a questa domanda è sicuramente affermativa. Alla base della filosofia troviamo l'impossibilità di rinunciare a ragioni false senza avere altre ragioni che si sostituiscano a queste. Sempre meglio una ragione falsa che nessuna! *«Innumerevoli esempi in contrario l'hanno definitivamente convinto che non è conveniente distogliere lo sguardo dal volto della Medusa e non certo a causa dell'illusione, di cui siamo tutti beneficiari, che il connubio di ragione e immaginazione cessi, anche per un solo istante di essere mostruoso. Il fatto è che, nella vicendevoles incompatibilità che lega invariabilmente ragione e immaginazione, Hume vede crearsi lo spazio di quel fondamento naturale che i filosofi trascurano quando suppongono che la mente ospiti qualcosa di più della semplice determinazione di passare dalla causa all'effetto. Invece è proprio così: al centro del nostro essere non c'è null'altro»*¹⁹.

La conoscenza si attua nel superamento dell'idea stessa, nell'atto di affermare più di quanto l'idea ci suggerisce. Ed è proprio per tale motivo che la conoscenza è un atto pratico, in quanto si manifesta nell'attività di trascendere i dati empirici. La ragione è passiva nei confronti di questi dati. Non può far altro che accoglierli. Non c'è costanza ed uniformità nelle nostre percezioni e nelle nostre idee; è solo attraverso i principi che *affettano* la mente che la nostra conoscenza prende forma ordinando sistematicamente il materiale che la mente ha passivamente accolto.

Attraverso questi principi il soggetto va al di là dei dati sensibili, li oltrepassa; *“ma se il soggetto può oltrepassare così il dato, è innanzitutto perché esso è, nella mente, l'effetto di principi che oltrepassano la mente, che la modificano”*²⁰. La mente non può identificarsi con il soggetto poiché è essa stessa assoggettata; il soggetto giunge ad una consapevolezza di sé a causa dei principi che regolano la mente, ma allo stesso tempo la mente si percepisce come un Io. A tale proposito, come si spiegherà meglio in seguito, uno dei più grandi problemi per le *bon David* sarà proprio quello di far coesistere l'Io come collezione di idee e la tendenza dell'Io a definirsi come soggetto.

La soggettività di Hume, nonostante oltrepassi costantemente i dati sensibili, è un effetto e non la causa. Essa si costituisce a partire dalle relazioni associative dell'immaginazione. Il soggetto è movimento, trascendenza e in questo senso esso si sviluppa in una duplice dimensione: da un lato il soggetto si supera, dall'altro lato il soggetto si riflette.

Il problema della verità (che riguarda la credenza) è dunque un problema del soggetto, è il soggetto ad arrogarsi il diritto di affermare più di quanto non sappia, *“tra le qualità sensibili e i poteri della natura noi inferiamo una connessione, una connessione che non è conosciuta”*²¹.

Il soggetto di Hume si esplica anche in un altro senso, nel senso estetico, morale e sociale; in questo modo riflette e si riflette poiché inventa, è artificio: *“Questo soggetto che inventa e crede si costituisce nel dato in modo tale da fare del dato stesso una sintesi, un sistema. [...] nel problema*

17 Ivi, p. 16.

18 Carlo Montaleone, *L'io, la mente, la ragionevolezza*, Bollati Boringhieri, Torino, 1989, p. 84.

19 Ivi, p.85.

20 Ivi, p.10.

21 Ivi, p. 88.

posto in questo modo noi scopriamo l'essenza assoluta dell'empirismo. Della filosofia in generale si può dire che essa ha sempre cercato un piano di analisi dal quale poter intraprendere e portare avanti l'esame delle strutture della coscienza, cioè la critica, e giustificare il tutto dell'esperienza"²².

Il tentativo di Hume è di superare il problema della scepsi attraverso il *positivismo dei sentimenti*. La critica al razionalismo intende chiarire proprio il fondamento non razionale della natura umana: la ragione non è altro che un'affezione della mente.

Come giustamente chiarisce Deleuze, il problema principale dell'empirismo è la costituzione del soggetto. La ragione deve essere applicata sempre ad un mondo già dato: *"scetticismo e positivismo si implicano in uno stesso ragionamento della filosofia. Il positivismo della passione e della morale produce uno scetticismo sulla ragione; questo scetticismo interiorizzato, divenuto scetticismo della ragione, produce a sua volta un positivismo dell'intelletto, concepito a immagine del primo, come la teoria di una pratica"*²³.

Il problema principale di questo tipo di soggettività è proprio la sua fondazione epistemologica. Se, infatti, seguendo il ragionamento scettico, non si giunge alla definizione di un io semplice ed unitario, come risulta possibile la costituzione di un soggetto capace di ascrivere azioni e sentimenti, ma soprattutto un io capace di convivere in una società in cui è necessario definire diritti e doveri? Ognuno di noi immagina il proprio sé come ciò di cui è intimamente cosciente e consapevole e per tale motivo crediamo non solo nella sua esistenza, ma anche nella sua perfetta identità e semplicità. Tuttavia, analizzando razionalmente il problema, l'idea del sé non può essere derivata da alcuna impressione. Tutte le impressioni si riferiscono al sé, ma – scrive Hume:– *"for my part, when I enter most intimately into what I call my self, I always stumble on some particular perception or other, of heat or cold, light or shade, love or hatred, pain or pleasure. I never can catch my self at any time without a perception, and never can observe any thing but the perception. When my perceptions are remov'd for any time, as by sound sleep; so long am I insensible of my self, and may truly be said not to exist"*²⁴.

Si ripropone il dualismo tra mondo della conoscenza e mondo naturale; il primo, seguendo la nuova logica istituita da Hume, ci avvicina ad uno scetticismo che ci fa considerare l'inintelligibilità dell'idea dell'io; dall'altra parte i principi della natura sono più forti e ci inducono costantemente a ragionare come se fossero teoreticamente validi.

Il solipsismo metodologico viene, così, accantonato a favore di un tipo di conoscenza pragmatica utile a vivere, per dirla con Husserl, *nel mondo e con gli altri*. Il fondamento di questo tipo di conoscenza è da ricercare proprio nella *simpatia* e nella *credenza*, elementi imprescindibili dell'antropologia humiana.

La credenza è, per Hume, la *maniera* attraverso cui ci formiamo le opinioni sulle idee, si fonda principalmente sull'abitudine, ci permette di mettere in relazione alcuni elementi dell'esperienza in grado di indirizzare le nostre azioni. L'analisi di Hume si orienta nella comprensione di alcune dinamiche che ci permettono di agire in un determinato modo. Ed è proprio questa la ragione per cui tali dinamiche si legano all'indagine sociale e politica. Senza la credenza nessuna società e nessun governo potrebbero essere legittimati; inoltre, ma non di minore importanza *"l'autorità della credenza rappresenta la condizione per la quale determinati ordini e comandi sono compresi ed accolti. Essa manifesta quindi il dispiegarsi, per il tramite delle regole dell'immaginazione e del potere del custom, di ordine simbolico o di comunicazione che sebbene in prima istanza nulla abbia a che fare con entità quali la realtà e la natura, ne determina di fatto la produzione per via*

22 Ivi, pp. 88-89.

23 Ivi, pp. 20-21.

24 L. A. Selbie-Bigge, *Hume's Treatise of human Nature*, cit., p. 252. *"Per parte mia, quando mi addentro più intimamente in ciò che chiamo e stesso, m'imbatto sempre in qualche percezione di caldo o di freddo, di luce o d'ombra, d'amore ed odio, di dolore o di piacere. Non riesco mai ad afferrare me stesso senza una percezione, né posso mai osservare qualcosa che non sia una percezione. Quando le mie percezioni vengono interrotte per un certo periodo, come nel sonno profondo, non riesco a percepire il me stesso e a ragione si può dire che durante quel periodo non esisto"*, D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, cit., p. 505.

immaginativa”²⁵.

È proprio attraverso custom e credenza che si costituisce il soggetto, poiché esse fanno sì che si conosca il mondo, favoriscono la strutturazione di idee e attraverso di esse si effettua il passaggio dal ruolo passivo della ragione ad uno statuto cognitivo attivo. Non è la ragione ad influenzare i comportamenti, piuttosto sono le convinzioni e le passioni del soggetto a spingere l'azione in una determinata direzione: *“We may mingle, and unite, and separate, and confound, and vary our ideas in a hundred different ways; but 'till there appears some principles, which fixies one of these different situations, we have in reality no opinion: And this principle, as it playnly make no addition to our precedent ideas, can only change the manner of our conceiving them”*²⁶.

Se la credenza si applica al mondo delle idee, la simpatia produce costanza e uniformità nel mondo socio-morale: *“la simpatia è l'esplicazione teorica della forma pratica, morale e giuridica delle regole d'applicazione [...] sembra mettere ordine in quell'instabilità dei giudizi frutto della fluttuazione della nostra situazione rispetto a cose ed individui”*²⁷. Essa è indispensabile al soggetto nell'attività pratica che si esplica attraverso l'invenzione e l'artificio. Il soggetto inventa, crea, istituisce norme e regole generali sintetizzando i dati empirici.

Per comprendere meglio, non bisogna tralasciare quel tipo di critica che considera la svolta pragmatica di Hume il fattore principale della sua analisi epistemologica. Le tesi a riguardo divergono notevolmente, ma si può fare chiarezza distinguendo tra la corrente continuista²⁸ – la quale sostiene un percorso lineare tra lo scetticismo presente nel primo libro del *Treatise* e le tesi morali e politiche analizzate nei due testi successivi – e la tesi discontinuista²⁹ – che, invece, rileva un sostanziale punto di rottura.

Si ritrova in queste correnti il risvolto pragmatico della filosofia humiana. Hume, *“lungi dall'essere un pensatore negativo e filosoficamente infecondo, si propone come un'alternativa reale e produttiva, e vuole farlo attraverso un impianto filosofico che è il risultato del connubio tra naturalismo e senso comune”*³⁰. Seguendo questa prospettiva si può comprendere il passaggio, analizzato da Capaldi, dalla *“I Think Perspective”* alla *“We Do Perspective”*³¹.

L'*I Think Perspective* si ispira al modello cartesiano in cui il soggetto tenta di cogliere il mondo esterno a lui. In questa prospettiva risulta privilegiata l'analisi teoretica. Seguendo empiricamente tale percorso, si giungerebbe ad uno scetticismo radicale irreversibile, poiché si seguirebbe una metodologia autoreferenziale.

La *We Do Perspective*, invece, *“concepisce l'impresa filosofica non come esercizio puramente speculativo, ma come una forma di attività pratica. Protagonista non è più un soggetto pensante, ma un agente, un essere attivo e non soltanto intellettuale, il cui scopo primario è di tipo pratico”*³². Il rapporto tra soggetto e mondo, in questa prospettiva, prevede un'attività, un soggetto

25 L. Cobbe, *Il governo dell'opinione. Politica e costituzione in David Hume*, cit., p. 133.

26 L. A. Selbie-Bigge, *Hume's Treatise of human Nature*, cit. p. 96, *“E' possibile mescolare, unire, separare confondere, e variare le nostre idee in cento modi diversi; ma, fino a che non interviene un qualche principio a fissare una di queste differenti situazioni, in realtà non abbiamo alcuna opinione: e inoltre, essendo chiaro che non può aggiungere nulla alle nostre precedenti idee, questo principio può soltanto agire sul nostro modo di concepirle”*, D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, tr. it. Paolo Guglielmoni, cit. p. 209.

27 L. Greco, *L'io morale. David Hume e l'etica contemporanea*, Liguori Editore, Napoli, 2008, p.136.

28 Tra gli autori appartenenti alla corrente continuista bisogna ricordare L. McIntyre, *Personal Identity and the Passions*, “Journal of the history of philosophy”, 27, 1989 in cui egli sostiene che Hume avrebbe una tesi unitaria sull'io, il quale viene analizzato attraverso prospettive differenti. L'analisi epistemologica che giunge all'inintelligibilità di un io semplice ed unitario non escluderebbe la possibilità della costruzione di un'identità personale che poggia sull'associazione di idee stabilita attraverso la memoria.

29 Di notevole importanza in questa prospettiva è l'analisi che fornisce Nicholas Capaldi in *Hume's Place in Moral Philosophy*, New York, Peter Lang, 1992. In quest'opera Capaldi ritiene che Hume compia due analisi differenti: una sull'idea dell'io ed una sull'io propriamente detto. L'analisi epistemologica si basa su un'analisi epistemologica per cui diviene impossibile parlare di un io semplice ed unitario. L'io di cui parla Hume non si riferisce soltanto a questo tipo di prospettiva, ma deve tener conto della base sentimentale su cui poggia. Orgoglio ed umiltà sono propriamente le passioni attraverso cui è possibile scorgere questa tipologia di identità.

30 L. Greco, *L'io morale. David Hume e l'etica contemporanea*, cit., p. 91.

31 N. Capaldi, *Hume's Place in Moral Philosophy*, New York, Peter Lang, 1992.

32 L. Greco, *L'io morale. David Hume e l'etica contemporanea*, cit., p. 93.

che deve relazionarsi con il mondo per conoscerlo e che deve relazionarsi anche con gli altri soggetti per convivervi. La componente pragmatica risulta, dunque, imprescindibile per comprendere la natura dell'uomo, ma anche per dare giusta importanza alla dimensione prevalentemente speculativa.

A differenza di Hobbes, Hume non vede il soggetto solo, ma lo considera all'interno di un contesto sociale in cui gli individui risultano legati da una sorta di *ragionevolezza pratica*: “*la ragione, da sola, è incapace di comprendere perfino se stessa; essa non è depositaria di nessun principio a priori permanente, poiché i precetti a cui noi ci appelliamo sono il risultato di un processo in cui l'ultima forma d'ordine e la prospettiva a cui si applica sono mutuamente inclusive*”³³.

D. Livingston sottolinea in modo dettagliato la componente pragmatica nella filosofia di David Hume, la quale ci porta a considerare il suo percorso di riflessione come una presa di consapevolezza del ruolo pratico che la filosofia deve svolgere. Lo scetticismo viene accantonato attraverso la *filosofia del senso comune* inteso come *orizzonte di significato all'interno del quale soltanto il tragitto compiuto diventa intellegibile*³⁴.

Sia in Capaldi che Livingston ritroviamo l'importanza del contributo di Hume per una *rivoluzione concettuale* che vede nella ragionevolezza lo strumento attraverso cui interpretare l'esperienza.

Il rifiuto di uno scetticismo radicale risulta quindi evidente. Hume, soprattutto nel primo libro del *Trattato* ha stilato una caratterizzazione delle varie forme di scetticismo.

Lo scetticismo radicale viene spiegato come un atteggiamento sostanzialmente improduttivo che cerca di sovvertire qualsiasi tipo di opinione o credenza. C'è, poi, un tipo di scetticismo meno radicale e più funzionale, un tipo di atteggiamento capace di mettere in discussione i propri dubbi e le proprie certezze. Inoltre, è necessario distinguere uno scetticismo prevalentemente gnoseologico da uno di tipo pratico-morale. In quest'ultimo tipo di scetticismo la natura interviene per guarire il filosofo affetto dal *delirio*.

Quando ci soffermiamo sulla riflessione di un tipo di scetticismo pratico-morale bisogna distinguere due diversi piani di analisi: da un lato “*si può caratterizzare un pensatore come scettico o meno sul piano etico a seconda che rifiuti o meno quella particolare moralità che è corrente nella società in cui è cresciuto*”³⁵; un altro tipo di scetticismo è, invece, quel tipo di atteggiamento in cui risulta infondato considerare qualsiasi tipo di distinzione morale.

Nel primo senso Hume può sicuramente essere considerato uno scettico, in quanto contestava da più punti di vista la morale condivisa. Per quanto riguarda l'ultima tipologia di scetticismo bisogna sottolineare come il problema di Hume non sia quello di trovare un fondamento teoreticamente valido alle distinzioni morali, ma sia piuttosto quello di rintracciare la genesi delle passioni e delle distinzioni morali, andare a verificare come queste sorgano e si sviluppino. La sua filosofia, in generale, non arriva a delucidazioni normative, ma le sue riflessioni sono di tipo descrittivo-esplicativo. Sono proprio le esigenze normative – a suo parere – a portare ad uno scetticismo radicale. Hume, in questo senso, è il primo sostenitore di una forma coerente di scetticismo moderato.

Oltre alla considerazione sullo scetticismo è necessario soffermarsi anche sul relativismo morale. Anche sul termine “relativismo” si possono trovare diverse sfumature semantiche, e anche qui bisogna distinguere un relativismo normativo da uno puramente descrittivo. La prima tipologia presuppone una teoria in cui i diversi giudizi morali sono legati a persone o culture differenti che non potranno mai essere comparate poiché fanno riferimento a sistemi di valore inconfondibili.

Nella filosofia di Hume viene rifiutata questa visione; infatti è possibile rintracciare nella sua etica quelli che vengono definiti i principi universali dal punto di vista morale; Hume fa riferimento al fatto che una virtù è considerata tale solo se utile o piacevole alla persona stessa che la possiede o agli altri. Tutte le morali hanno in comune la loro legittimazione attraverso i criteri dell'utilità o del piacere. Le differenze possono essere spiegate attraverso il diverso contesto storico. In Hume possiamo rintracciare il tentativo di elaborare una teoria universale della morale: “*La nozione di*

33 Ivi, p. 95.

34 D. W. Livingston, *Hume's Philosophy of Common Life*, University of Chicago Press, Chicago-London 1984.

35 E. Lecaldano, *Hume e la nascita dell'etica contemporanea*, Laterza & Figli, Bari, 1991, p. 248.

morale implica qualche sentimento comune a tutta l'umanità, che raccomandi lo stesso oggetto all'approvazione generale e faccia che ogni uomo, o la maggiorparte degli uomini, si accordi nella stessa opinione o decisione intorno ad esso. Essa implica altresì qualche sentimento così universale e comprensivo da estendersi a tutto il genere umano, e da rendere le azioni o la condotta, anche delle persone più lontane, oggetto di plauso o di censura a seconda che esse si accordino o non si accordino con quella regola che si è stabilita"³⁶.

Lo scetticismo e il relativismo humaneo devono essere letti, in ultima analisi, come degli strumenti, sono mezzi che ci consentono di evitare ogni tipo di superstizione e fanatismo (che sia esso religioso, epistemologico o morale), ma non possono essere considerati come chiavi di lettura radicali delle sue riflessioni: *"scetticismo può pertanto, trionfare nella scuola, ma appena viene sconfitto con le nostre passioni ed i nostri sentimenti svanisce nel fumo e lo scettico si trova necessariamente nella stessa condizione di tutti i mortali (...) per un'assoluta e irresistibile necessità – afferma Hume – la natura ci porta a giudicare come a respirare e a sentire; ne possiamo più facilmente non riguardare certi oggetti sotto una luce più forte e completa a causa della loro abituale connessione con un'impressione presente, di quel che possiamo impedirci di pensare finché siamo svegli, o di veder i corpi circostanti quando volgiamo gli occhi in pieno mezzogiorno"*³⁷.

Tuttavia, il dubbio scettico sarà esclusivamente evitato, poiché solo attraverso l'associazione delle idee siamo in grado di ordinare il caos sensibile e vivere nel mondo. Il dubbio permane, invece, ad un livello più profondo e ci si rivelerà ogni qual volta spingeremo la nostra ragione verso riflessioni di natura teoretica, infatti: *"This sceptical dubt, both with respect to reason and the senses, is a malady, which can never been radically cur'd, but must return upon us every moment, however we may chace it away, and sometimes may seem entirely free from it"*³⁸.

È solo attraverso la costituzione del soggetto come attività pratica che può essere accantonato uno scetticismo infecondo che trascinerebbe l'individuo in una condizione di staticità radicale e di assoluta passività. È il soggetto che, oltrepassando il dato, inventando e credendo, accantona il problema della scepsi in quanto esso risulta pragmaticamente inutile.

36 M. Dal Pra, David Hume. La vita e l'opera, Editori Laterza, Bari, 1984, pp. 374-375.

37 Mario Dal Pra, David Hume. La vita e l'opera, Editori Laterza, Bari, 1984, pp. 374-375.

38 L. A. Selbie-Bigge, *Hume's Treatise of human Nature*, cit. p. 218. *"Questo dubbio scettico, sia riguardo alla ragione sia ai sensi, è un malanno che non è mai possibile curare radicalmente, ma, anzi, deve ritorcersi sempre contro di noi, per quanto lo cacciamo, e talvolta crediamo di essercene liberati completamente (...) il dubbio scettico aumenta sempre quanto più noi spingiamo lontano le nostre riflessioni, sia opposte sia conformi ad esso".* D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, cit. p.443.

Bibliografia in sintesi:

Opere di Hume:

- D. Hume, *Saggi e Trattati morali letterari politici e economici*, Utet, Torino, 1974.
- D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, tr. it. Paolo Guglielmoni, Bompiani, Milano, 2001.
- D. Hume, *Sul suicidio e aggi morali*, Laterza & Figli, Roma-Bari, 2008.

Letteratura critica:

- Nicholas Capaldi in *Hume's Place in Moral Philosophy*, New York, Peter Lang, 1992.
- L. Cobbe, *Il governo dell'opinione. Politica e costituzione in David Hume*, Eum, Macerata, 2014.
- Mario Dal Pra, David Hume. *La vita e l'opera*, Editori Laterza, Bari, 1984.
- G. Deleuze, *Empirismo e soggettività. Saggio sulla natura umana secondo Hume*, Cronocopio, Napoli, 2000.
- L. Greco, *L'io morale. David Hume e l'etica contemporanea*, Liguori Editore, Napoli, 2008.
- Carlo Montaleone, *L'io, la mente, la ragionevolezza*, Bollati Boringhieri, Torino, 1989
- E. Lecaldano, *Hume e la nascita dell'etica contemporanea*, Laterza & Figli, Bari, 1991.
- Passmore, J., *Hume's Intentions*, Cambridge University Press, Cambridge, 1952.
- Santucci, A., *L'umanesimo scettico di David Hume*, Zanichelli, Bologna, 1965.
- L. A. Selbie-Bigge, *Hume's Treatise of human Nature*, Oxford, Clarendon Press, 1888.

Riviste:

- L. McIntyre, *Personal Identity and the Passions*, «Journal of the history of philosophy», 27, 1989.
- Purviance, S. M., *The Moral Self and the Indirect Passions*, "Hume Studies", 23, 1997.