

Hume

David Hume, il maggior filosofo del Settecento inglese ed uno dei più lucidi ingegni della storia del pensiero, nacque ad Edimburgo il 26 aprile 1711, terzogenito di una famiglia di nobiltà di toga (magistrati). La Scozia era stata unita appena allora (1706) al regno d'Inghilterra, ma restava molto più arretrata della parte meridionale dell'isola. Il latifondo nobiliare e la servitù della gleba erano ancora diffusissimi, ed il controllo della chiesa presbiteriana sul costume e sulla cultura pesantissimo. Il paese aveva beneficiato solo marginalmente del rinnovamento portato dalle due rivoluzioni inglesi. Eppure esso diede un grande contributo alla fioritura della cultura britannica; basti ricordare, accanto a quello di Hume, i nomi di Butler, Hutcheson e soprattutto Smith. Trascorsa l'adolescenza nella proprietà di campagna di Ninewells, nel 1721.

Hume si trasferì ad Edimburgo per frequentare un college. Dotato di una intelligenza vivace e precocissima, in breve si impadronì di una solida cultura umanistica, basata soprattutto sui classici latini. L'insegnamento filosofico impartitogli al college fu molto modesto, mentre ottimo fu quello di filosofia naturale grazie a Robert Stewart, che era stato discepolo di Newton. In una lettera Hume ebbe una volta occasione di scrivere che, ancora giovanissimo, ebbe una sorta di illuminazione interiore sul rinnovamento da operarsi nel metodo filosofico: «Dopo molto studio e riflessione (...), mi parve infine di giungere, verso l'età di diciotto anni, all'aprirsi di una nuova scena del pensiero di fronte a me.» Fino ad allora, egli si era occupato soprattutto, ma non esclusivamente, di filosofia morale in senso specifico (cioè di etica); tuttavia come rileva il maggior studioso italiano dello scetticismo, Mario Dal Pra, quando gli si aprì dinnanzi la «nuova scena del pensiero», essa investiva il metodo filosofico in generale, non solo il campo etico. Il rinnovamento metodologico di Hume muove dalla constatazione che esistono due modi di filosofare: uno «facile ed ovvio», basato più sull'eloquenza che non su analisi accurate, ed uno «astruso ed approfondito», che si affida all'acutezza dell'analisi razionale. Perché, si chiede l'autore, la filosofia facile ed ovvia, ad esempio quella di Cicerone, gode di maggior popolarità che non la filosofia profonda, ad esempio quella di Locke? Certo ciò è dovuto anche al fatto che una filosofia superficiale ed eloquente è più facile e meno faticosa da apprendere, ma d'altra parte è innegabile che la maggior popolarità della filosofia superficiale è dovuta anche ad un difetto proprio di grandissima parte delle filosofie profonde, che troppo spesso sono zeppe di astruserie metafisiche, cagionate dalla vana ambizione di affrontare problematiche, per l'intelletto umano, sono insolubili, come ad esempio la natura di dio, della sostanza, l'esistenza di un piano provvidenziale, di una armonia prestabilita, ecc. Una volta addentratisi in questi labirinti, i filosofi profondi sono costretti a mascherare la propria impotenza di fronte ad essi trincerandosi dietro un linguaggio astruso e incomprensibile. Per riscattare la fecondità e la validità

della filosofia profonda, occorre dunque in primo luogo combattere la metafisica « malata », ed il bisturi sarà costituito da un attento esame delle reali possibilità di conoscenza dell'intelletto umano, con la duplice meta da un lato di sfruttare al massimo queste possibilità, e dall'altro di non avventurarsi in problemi ai quali il nostro intelletto non può trovare risposta alcuna. Per metafisica « sana », cioè filosofia profonda accurata ed esatta, Hume tende lo studio della natura umana condotto secondo il metodo newtoniano: risalire dai fenomeni al loro principio comune; risalire poi da questi principi ad altri principi meno numerosi e più generali, sino a giungere a pochissimi principi semplici e certi, dai quali poter infine dedurre in modo rigoroso sia i fenomeni sia le loro leggi; « in poche parole, [per lui] il sapere scientifico è caratterizzato dalla evidenza dei principi e dalla rigorosa deduzione delle conseguenze » (Dal Pra). Come Newton, anche Hume non ha la pretesa di scoprire le cause ultime; l'analisi critica delle facoltà dell'intelletto gli serve proprio per mettere in guardia dalla pretesa di arrivare a scoprire e definire cause ultime come dio, sostanza, res cogitans, res extensa. Egli insiste però con forza sulla relevantissima importanza scientifica del metodo da lui proposto: « Sebbene non ci sia possibile arrivare ai principi ultimi, è pur soddisfazione andare avanti sino a quel punto a cui ci possono condurre le nostre facoltà. » La rottura di Hume con i grandi pensatori del Seicento è quindi radicale, in quanto i sistemi di Cartesio, Hobbes, Spinoza, ecc. sono, per Hume, metafisiche « malate ». La riduzione dei fenomeni ai loro principi esplicativi non va quindi fatta con il solo pensiero astratto, ma sempre mantenendo un fecondo contatto tra pensiero ed esperienza; si tratta di analizzare criticamente quest'ultima, senza staccarsene mai. Nonostante l'esplicito richiamo a Bacone, Locke, Newton, ai moralisti inglesi, Hume ha un altissimo senso dell'originalità della « nuova scena del pensiero » da lui scoperta: egli è convinto di essere, nel campo filosofico, più rigoroso, più profondo e più sistematico dei suoi precursori, e pensa che la sua opera darà inizio ad una nuova sistemazione di tutto il sapere umano, non escluso quello della filosofia naturale. È ovvio infatti che qualora si dia una esatta analisi dell'intelletto umano (sul quale ogni scienza riposa), tutte le discipline, anche la matematica e la geometria, ne trarranno vantaggio. Il nuovo sistema del sapere, annuncia Hume, sarà così articolato: logica come scienza del ragionare (che investe quindi anche il metodo della scienza naturale) e della natura delle nostre idee; morale come scienza del sentimento; estetica, come scienza del gusto; politica, come scienza dell'uomo sociale. « In queste quattro scienze, logica, morale, estetica, politica, è compreso press'a poco tutto quello che, in una qualunque maniera, può importarci di conoscere. »

Origine e connessione delle idee

La logica humiana inizia con un'accuratissima analisi dell'origine delle nostre idee, che egli riconduce, insieme alle **impressioni**, sotto il nome comune di percezioni: « lo chiamo percezione tutto

ciò che può essere presente al nostro spirito, sia che usiamo dei sensi, sia che o siamo animati da passioni o esercitiamo il nostro pensiero e la riflessione. » Le percezioni si suddividono quindi in due categorie: quelle che sono immediatamente presenti ai nostri sensi o al nostro spirito (sensazioni o passioni), e che Hume chiama **impressioni**, e quelle che sono presenti ad esso solo mediatamente (i ricordi di quelle sensazioni e quelle passioni), che Hume chiama **idee**. La sensazione del dolore provocato dal contatto della mia mano con un corpo incandescente è una impressione; il ricordo di quel dolore, in forza del quale so che un corpo incandescente provoca dolore, è un'idea. Impressioni ed idee sono quindi della stessa natura, solo che le prime, in quanto immediate, sono vivide e forti, e le seconde, mediate, sono più deboli e scialbe. L'idea di una scottatura è sempre più scialba di una scottatura in atto. Hume ha così già delimitato un empirismo radicale, in forza del quale si è costretti ad ammettere che l'uomo, in ultima analisi, non può uscire dall'ambito dell'esperienza. Che non possa avere altre impressioni da quelle che di fatto, empiricamente, ha, è evidente. Si tratta ora di dimostrare che anche nell'ambito delle idee non può mai staccarsi dalle impressioni che a quelle idee danno origine. **Esaminando le nostre idee, osserva il filosofo, vediamo che esse sono o semplici o composte.** L'idea di ippogrifo, ad esempio, è un'idea composta che risulta dalla sintesi delle idee semplici di cavallo e di aquila; quella di centauro, risulta dalle idee semplici di cavallo e di uomo. Ogni idea composta risulta sempre scomponibile in idee semplici, le quali a loro volta possono essere condotte ad originarie impressioni di cavallo, uomo, aquila ecc. Orbene, afferma Hume, i principi generali che danno origine a tutte le possibili associazioni di idee sono tre: « la somiglianza: un ritratto ci fa naturalmente pensare alla persona per la quale fu dipinto. La contiguità: quando ricordiamo Saint-Denis [un sobborgo di Parigi], si affaccia naturalmente l'idea di Parigi. La causalità: quando pensiamo al figlio, portiamo facilmente la nostra attenzione sul padre.» Questi tre principi, afferma Hume con una suggestiva immagine, «sono per noi effettivamente il cemento dell'universo e tutte le operazioni dello spirito ne devono dipendere in larga misura». Come si vede, Hume sta concretamente applicando alla natura umana l'esigenza metodologica newtoniana di giungere, in base all'esperienza, a pochi principi, dai quali far dipendere il complesso e variatissimo mondo dei fenomeni.

«L'effetto più rilevante dell'associazione delle idee sono le idee complesse; esse nascono in genere dall'uno o dall'altro dei principi che collegano le nostre idee semplici. **Le idee complesse possono dividersi in idee di relazioni, modi e sostanze.** Le più importanti sono le idee complesse di relazioni, di cui quelle di modi e di sostanze sono solo forme particolari. Che cosa è, ad esempio quell'idea di sostanza sulla quale tanto si sono affaticati i metafisici? L'idea della sostanza «uomo», risponde Hume, non può mai essere «distinta da quella di una collezione di qualità particolari» che gli uomini hanno. Analogamente l'idea del modo « colore » altro non è che una raccolta delle idee particolari di colori sparsi nei vari oggetti delle sensazioni. Sia le sostanze sia i modi altro non sono quindi che

forme specifiche (in quanto collezioni e raffronti di idee particolari) dell'idea di relazione, cioè «di quella proprietà per cui due idee sono connesse nell'immaginazione in modo tale, che l'una introduce naturalmente l'altra». Tutte le idee sono derivate dalle impressioni e sono copie e rappresentazioni di esse; l'idea è un'impressione più debole; ora, poiché un'impressione forte deve avere necessariamente una quantità e qualità determinate, anche per la copia sarà lo stesso.» Terza osservazione: «In natura ogni cosa è individuale; è quindi assurdo supporre un triangolo veramente esistente che non abbia tuttavia, per esperienza ed abitudine sappiamo che sotto quella idea astratta di uomo possiamo ricondurre tutte le idee particolari degli uomini che abbiamo conosciuto, conosciamo e potremmo conoscere. Così accade che «alcune idee sono particolari per loro natura, ma generali per quello che rappresentano».

Scienza matematica e scienza sperimentale. Le diverse specie di certezza

Dall'analisi che Hume ha fatto dell'origine e delle connessioni tra le idee, discende la possibilità di distinguere due tipi fondamentali di conoscenze: quelle concernenti le «relazioni tra idee» e quelle concernenti le «materie di fatto». Che il quadrato costruito sull'ipotenusa di un triangolo rettangolo sia pari alla somma dei quadrati costruiti sui cateti è una relazione tra idee: non ho alcun bisogno, per dimostrare questa verità, di far ricorso all'esperienza. Il teorema può essere dimostrato studiando le relazioni intrinseche all'idea di triangolo. A questa specie di conoscenza «appartengono le scienze della geometria, dell'algebra e dell'aritmetica». Di diverso tipo è la conoscenza delle «materie di fatto». Che domattina sorgerà il sole, non è verità che io possa dedurre dallo studio delle relazioni intrinseche all'idea, derivata dall'impressione sensibile, che oggi ed in passato il sole è sorto. La verifica di una proposizione come «domani sorgerà il sole» è demandata all'esperienza, che sola può certificarla. Mentre infatti mi è inconcepibile ammettere che il teorema di Pitagora sia falso, o che $2 + 2$ non dia 4, «il contrario di ogni materia di fatto è sempre possibile, perché non può mai implicare contraddizione e viene concepito dalla mente con la stessa facilità e distinzione che se fosse del pari conforme alla realtà. Che il sole non sorgerà domani è una proposizione non meno intellegibile e che non implica più contraddizione dell'affermazione che esso sorgerà». Le scienze matematiche hanno quindi tre caratteristiche fondamentali che le distinguono dalle conoscenze concernenti materie di fatto: sono a priori, necessarie, e sintetiche. **A priori** perché possono essere escogitate con una pura operazione di pensiero, tanto che «anche se non esistessero in natura circoli o triangoli, le verità dimostrate da Euclide conserverebbero sempre la loro certezza ed evidenza». **Necessarie** perché il contrario di una verità matematica implica una contraddizione che non può essere accettata dalla mente. **Sintetiche** perché accrescono le conoscenze umane, consentendo di scoprire proprietà, teoremi ecc. prima ignoti. Nel campo delle «materie di fatto», invece, secondo Hume sono possibili

tre forme di relazioni assai diverse: quella identità (una cosa è identica a se stessa); quella di contiguità spazio-temporale (una cosa è vicina o lontana - nello spazio o nel tempo - ad un'altra); quella di causalità (una cosa è causa di un'altra). Esaminando approfonditamente queste tre relazioni, Hume dimostra poi che le prime due possono essere ridotte alla terza, giacché quando, ad esempio, percepiamo del fumo, e ne inferiamo che poco distante (contiguità spaziale) deve esserci del fuoco, in ultima analisi ci basiamo sulla relazione causale che il fumo è un effetto del fuoco; quando oggi vediamo un amico, e rivedendo lo domani gli applichiamo la relazione di identità per cui pensiamo che sia la stessa persona, ci basiamo ancora una volta, in ultima analisi, sulla relazione di causalità. In conclusione « tutti i ragionamenti riguardanti le materie di fatto sembra che siano fondati sulla relazione di causa ed effetto.

I problemi dell'esistenza del mondo esterno, dell'io e di dio

Non provenendo in modo immediato da una impressione, la credenza nell'esistenza del mondo esterno proviene forse dalla ragione? È ciò che ha sostenuto, ad esempio Cartesio, deducendo il mondo esterno a partire dal « cogito » e passando attraverso la garanzia ontologica di dio. Senza entrare qui nel merito del valore di questa dimostrazione, possiamo, con molta semplicità, chiederci: quante persone conoscono questa dimostrazione? Pochissime; quante ci credono? Ancora meno. Eppure tutti gli uomini credono all'esistenza del mondo esterno; quindi questa credenza non può discendere da una dimostrazione razionale. Alla luce del problema dell'esistenza del mondo esterno, Hume intraprende un ulteriore esame delle impressioni e rileva che hanno la qualità della costanza.

In questo momento non vedo ad esempio il monte Bianco, ma so che se andassi in Val d'Aosta lo vedrei; e se anche, rivedendolo, vi trovassi dei cambiamenti rispetto all'ultima volta che l'ho visto (se ad esempio avendolo visto d'estate, ora, d'inverno, lo trovassi molto più innevato), non mi stupirei, perché sono abituato ai mutamenti stagionali della natura. « Tutti gli oggetti ai quali si attribuisce una esistenza continuata hanno una costanza particolare che li differenzia dalle impressioni la cui esistenza consideriamo come dipendente dalle nostre percezioni. Quelle montagne, quelle case, quegli alberi che vedo adesso, mi si sono presentati sempre nello stesso ordine; se chiudo gli occhi o volgo la testa, poco dopo mi si ripresentano senza alcun cambiamento (...). Così per tutte le impressioni i cui oggetti si ritiene che abbiano un'esistenza esterna. Anche nei mutamenti poi si verifica una regolarità; essi conservano una coerenza che serve di fondamento ad una sorta di ragionamento di causalità che produce l'idea della loro esistenza continuata. » Questa sorta di ragionamento è una supposizione basata sulla credenza e l'abitudine; essa ci permette di colmare le lacune dell'impressione sensibile. Se io, ad esempio, sono abituato, quando entro in una stanza, a vedere l'uscio che, spinto da me, si apre, e ad udire un cigolio dei suoi cardini, e se, una volta che mi

trovo in quella stanza e volgo le spalle all'uscio, odo quel cigolio e poi vedo una persona accanto a me, sono del tutto naturalmente indotto a supporre che quella persona sia entrata dall'uscio e non scesa dalla cappa del camino, anche se non ho visto l'uscio aprirsi; suppongo e credo che l'uscio continui ad esistere anche quando non lo percepisco. Una critica altrettanto lucida Hume fa del concetto di « anima » e di « io », che, come ogni idea complessa di sostanza, viene ridotta ad una collezione di idee e impressioni: « Quanto più intimamente mi addentro in ciò che chiamo il mio io, sempre m'incontro in questa o quella particolare percezione, di caldo o di freddo, di dolore o di piacere, o di altro. Non riesco mai a cogliere il mio io senza almeno una percezione, non posso osservare nient'altro che la percezione. » Se togliessi tutte le percezioni, del mio io non resterebbe nulla. A questo fascio di percezioni intermittenti (interrotte, ad esempio dal sonno) e cangianti, noi attribuiamo una identità sostanziale con una forma di supposizione (basata sulla memoria) analoga a quella che facciamo a proposito del mondo esterno. Ma allora, si dirà, donde viene il nostro pensiero, che è certo cosa immateriale? Possiamo ammettere che esso sia causato da percezioni aventi una origine materiale, quindi che la memoria sia causa di cose non materiali? Perché no? chiede Hume. Certo materia e pensiero sono diversi l'una dall'altro, ma anche la fiamma e l'ustione sono diversi. Noi diciamo che la fiamma è causa dell'ustione solo a posteriori; lo stesso vale per la materia causa del pensiero: « se non si vede nessuna connessione [necessaria, a priori] tra il movimento e il pensiero, il caso non è diverso da quello di tutte le altre cause ed effetti. Pensiero e movimento sono diversi l'uno dall'altro; tuttavia per esperienza troviamo che sono costantemente uniti>>, né più né meno di come troviamo costantemente unite la fiamma e l'ustione. Possiamo quindi concludere che la materia è la causa del nostro pensiero. Se l'io è solo un fascio di percezioni causate dalla materia, l'anima è immortale o no? Per analogia, risponde Hume, possiamo inferire che l'anima sia mortale: «Quando due oggetti sono uniti così intimamente che tutte le alterazioni rilevate in uno dei due sono accompagnate da alterazioni corrispondenti nell'altro dobbiamo concludere, secondo tutte le regole dell'analogia, che, se maggiori alterazioni si producessero nel primo e lo distruggessero del tutto, ne seguirebbe una dissoluzione totale del secondo. Nell'ambito di questa problematica, Hume affronta decisamente anche la questione religiosa, particolarmente nei Dialoghi sulla religione naturale e nella Storia naturale della religione. Quali sono, chiede, i fondamenti della religione? È possibile dare una dimostrazione razionale dell'esistenza di dio? Nel contesto della secolare polemica inglese sul deismo (cfr. cap. n della presente sezione) Clarke aveva cercato di dare una dimostrazione a priori dell'esistenza di dio, sostenendo che l'affermazione della non esistenza dell'essere supremo avrebbe provocato una contraddizione logica. La critica che Hume muove alla prova a priori è semplice:

l'esistenza o meno di un essere, sia pure dio, concerne non la relazione tra idee, ma la materia di fatto; è sempre possibile, altresì, pensare il contrario di una materia di fatto senza cadere in una

contraddizione logica: si può benissimo pensare esistente una cosa che non esiste (ad esempio la chimera), ed esistente una cosa che esiste. La pretesa forza cogente della prova a priori di Clarke viene quindi a cadere. Quanto alla prova a posteriori, che induce l'esistenza di dio dall'ordine del mondo, Hume la riduce in primo luogo ad un ragionamento analogico. Questa prova, osserva, si basa sulla constatazione che il mondo è una macchina perfettissima; noi sappiamo per esperienza che le macchine terrestri sono fatte per un fine da esseri intelligenti, e da ciò induciamo per analogia che anche il mondo sia fatto per un fine, e che esista una mente ordinatrice del mondo analoga, anche se infinitamente superiore, alle menti umane. Criticando questa prova, Hume osserva: l'analogia, mancando per definizione dell'esperienza diretta, non può mai darci la certezza, ma solo una probabilità più o meno grande. Ma la succitata prova a posteriori è veramente basata su di una analogia almeno probabile? Possiamo veramente paragonare il mondo ad una macchina? Certamente no, per il semplice fatto che mentre abbiamo esperienza di migliaia di macchine, non ne abbiamo che di un mondo. Chi ci dice che, se paragonassimo questo ad altri universi, non vedremmo che esso non è affatto perfetto, ma imperfettissimo? In generale, del resto, l'analogia vale solo (pur restando in ogni caso unicamente probabile) quando il passo dal noto all'ignoto è piccolo: ad esempio quando inferiamo la circolazione sanguigna dell'uomo da quella di un mammifero. Ma quando il passo diviene più ampio, l'analogia perde ogni valore: come pretendere di studiare la circolazione sanguigna dell'uomo basandosi su di una analogia con quella linfatica delle piante? E, nel caso della prova a posteriori, « come si può fare un passo così vasto quale è quello di paragonare delle navi, delle macchine, all'universo intero ed inferire da una vaghissima somiglianza una somiglianza tra le loro cause, cioè tra dio e l'uomo? » Non solo: la prova a posteriori è blasfema, perché porta a conseguenze antropomorfe: nel mondo non troviamo mai cause infinite, ma solo finite, sicché anche dio dovrebbe essere finito; nel mondo c'è il male, e quindi dio ne sarà la causa; l'uomo non fa le macchine da solo, ma insieme ad altri uomini; sicché non ci sarà un solo dio, ma molti dei. Ma Hume, non dimentichiamo, è soprattutto un filosofo dell'esperienza, interessato, come Newton, alla spiegazione dei fenomeni; e che la religione esista e sia un fenomeno macroscopico, confermato dalle conoscenze storiche e dagli usi di tutti i popoli, è materia di fatto che non può essere ignorata da chi voglia spiegare in modo sperimentale la natura umana. Di fronte a questo dato di fatto, rilevare che l'uomo non è in grado di dare una fondazione razionale alla religione diviene irrilevante, dato che, come sappiamo, l'uomo non è in grado nemmeno di dare una fondazione razionale alla relazione di causalità, della quale sarebbe assurdo negare la grandissima importanza per la vita umana. Si tratterà quindi di risalire ai principi esplicativi della religione, così come si è risaliti alla credenza per quanto concerneva la causalità.

Morale

La morale di Hume si basa in primo luogo sull'analisi delle passioni. Si ricorderà che egli aveva diviso le impressioni in due categorie: di sensazione e di riflessione; le passioni sono appunto sensazioni di riflessione, all'interno delle quali Hume opera ulteriori distinzioni, di cui la prima è tra passioni violente (ad esempio il dolore) e passioni calme (ad esempio il gusto estetico). Le passioni vanno inoltre divise in dirette ed indirette: dirette sono quelle che derivano immediatamente dalla struttura del nostro corpo (ad esempio il dolore per una ustione); indirette quelle che dipendono da una relazione più complessa: se, bruciandomi un dito, urlo, strepito, piango, saltello goffamente, e poi mi avvedo della presenza di una persona, alla passione diretta del dolore per l'ustione si accompagna quella indiretta della vergogna per il modo in cui mi sono comportato. Questa classificazione delle passioni (violente, calme, dirette, indirette) è stata fatta considerando come loro origine il mondo esterno: il dolore per un'ustione, il sentimento della bellezza di un dipinto, la vergogna per essermi comportato goffamente, sono passioni provocate da qualche cosa di esterno a me. Esistono però, osserva Hume, passioni più originarie, che sono esse stesse fonte di piacere o di dolore: la gioia per la morte di una persona odiata, ad esempio nasce dalla passione dell'odio, che precede la morte. Quale è l'origine di queste passioni originarie? Nella risposta, Hume è ancora una volta newtoniano: non si devono fingere ipotesi, bensì solo prendere atto che le cose stanno effettivamente così: «Oltre che dal bene e dal male, ossia dal dolore e dal piacere, le passioni dirette nascono frequentemente da un impulso naturale o da un istinto perfettamente inesplicabile. Di questo genere sono il desiderio d'una punizione per i nostri nemici e quello della felicità per i nostri amici, la fame, la concupiscenza e altri appetiti corporei. Queste passioni, propriamente parlando, producono il bene ed il male e non ne derivano, come le altre passioni. » Le passioni vanno inoltre suddivise in semplici e complesse; nell'uomo, le passioni si presentano per lo più frammiste, cioè in forma complessa: io ambisco, per esempio a possedere una cosa, ed a questo desiderio si intreccia subito, proporzionatamente alla probabilità che ho di esaudirlo, la speranza di vederlo soddisfatto ed il timore di vederlo frustrato. Desiderio, speranza e timore si intrecciano e mescolano tra di loro, dando appunto origine ad una passione complessa.