

David Hume, *Trattato sulla natura umana. Un tentativo di introdurre il metodo sperimentale di ragionamento negli argomenti morali*, Londra, 1739 (trad. it. A. Carlini, E. Lecaldano, E. Mistretta, Laterza, 1987).

Diviso in tre libri. 1) *Sull'intelletto*, 2) *Sulle passioni*, 3) *Sulla morale*.

Titolo. Vi emerge lo stesso obiettivo di Spinoza. La riduzione alla scienza di quanto tradizionalmente (prima della rivoluzione scientifica) si riteneva irriducibile: l'ambito etico-morale. Tale obiettivo è particolarmente dissacratorio nei confronti della tradizione religiosa cristiana, per la quale se è peccato di tracotanza ridurre il Creato a formula scientifica, lo è ancor più ridurre ad essa il giudizio morale, che dovrebbe spettare solo all'imperscrutabilità di Dio.

Un simile obiettivo verrà tuttavia perseguito in maniera opposta dall'empirista Hume rispetto al razionalista Spinoza. L'opposizione risiede prima ancora che nel trattamento degli "argomenti morali" – nella concezione della scienza. Per Spinoza razionalisticamente – cioè: indipendentemente dall'esperienza – la scienza è il "more geometrico", il "mos geometricus"; è la deduzione euclidea a partire da assiomi e postulati. Per Hume empiricamente la scienza è l'"esperimento". E l'esperimento è scientifico nella misura in cui è "metodico" (con "metodo" che è termine introdotto dal razionalista Cartesio un secolo prima, a dimostrazione di quanto la scuola razionalistica e quella empiristica siano tutt'altro che impermeabili l'un l'altra). L'esperimento è scientifico nella misura in cui è "metodico"; e "ragionare" significherà eseguire esperimenti con metodo, e in ogni campo, anche in quello morale. Metodo, esperimento – e quindi: ragionamento – che adesso Hume dovrà spiegarci in che cosa consistano. Noi frattanto possiamo evocare Galileo, al quale viene ascritto il "metodo sperimentale" per ciò che concerne la fisica. Anche se, bisogna precisare, il metodo galileiano univa razionalismo ed empirismo; l'assiomatica di Euclide e quella che sarà la distruzione degli "idola" mentali di F. Bacon.

Introduzione. Hume esordisce con un'espressione che poi sarà fatta propria da Kant e in generale dall'Illuminismo: "tribunale della ragione umana"; ad esso spetta il compito di risolvere le "questioni" della "filosofia e delle scienze"; e con ciò vediamo come la "ragione" sia altro dal razionalismo. "Ragione" significa – ragionare, argomentare, discutere, portare prove. E se ne possono trarre anche conseguenze empiristiche; si può concludere, cioè, che la conoscenza (la scienza) consista in una elaborazione delle esperienze (da qualificare come "idee" sensoriali, alla maniera di Locke, oppure come "idee" spirituali, alla maniera di Berkeley). "Razionalismo" invece significa ridurre la conoscenza (e la verità) a ciò che il nostro ragionamento può concludere *a priori*; indipendentemente da ogni esperienza, sia essa sensoriale o spirituale (termine applicabile all'empirismo di Berkeley e al quale trovo francamente difficoltà ad attribuire un significato).

Il "tribunale della ragione umana" serve ad Hume per rilevare come "deboli" le "basi" dei "sistemi [filosofico-scientifici, con commistione ancora premoderna tra i due ambiti] più accreditati". Deboli perché con "principi accettati ciecamente, conseguenze mal dedotte dai principi, mancanza di coerenza nelle parti e di evidenza nell'insieme". A tale *pars destruens* – che ricorda quella di F. Bacon, il quale già aveva evocato l'immagine del tribunale, per mettere a giudizio Platone e Aristotele – seguirà, possiamo congetturare, una *pars costruens*. Cosicché lo scopo di Hume sarà quello di fornire alla filosofia (o a quella che considera la scienza degli "argomenti morali") delle "basi" incontrovertibili. Si ripresenta, insomma, ad Hume lo stesso problema presentatosi ad Aristotele. Il quale – in maniera evidentemente giudicata insufficiente da Hume – cercava 1) di rendere sistematico il ragionamento col sillogismo e 2) di fondare il sillogismo (la "verità" o realtà delle sue premesse) con una non meglio precisata "intuizione", che gli faceva paradossalmente concludere che "principio della dimostrazione non è una dimostrazione" e che "principio della

conoscenza scientifica non è la coscienza scientifica” (*Analitici Secondi*, II, 19, 100 b 5-17). Ma anche l’antiaristotelico Descartes, con il suo “metodo” e con il suo argomento del *cogito* – fatto proprio, incoerentemente, come dimostrerà Hume, dalla nascente tradizione empiristica anglosassone: Locke, Berkeley – era alla “ricerca della verità” come “del tutto indubitabile” e “primo principio della filosofia” (si noti che se Locke e Berkeley possono essere accusati di avere una rilevante componente razionalistica nell’acceptare l’Io cartesiano, questo stesso, il *cogito ergo sum*, ancorché mentale risulta pur sempre un’esperienza ...)

Insoddisfatto delle soluzioni di un Aristotele o di un Cartesio, Hume vuole provarsi a sua volta a stabilire per la filosofia delle “basi” che non siano “deboli”; e con ciò risollevarla la filosofia medesima dal “discredito” in cui sarebbe caduta a causa del fallimento nello stabilire i propri fondamenti. In tal senso, il nemico di Hume – che pure verrà giudicato uno scettico – è lo scetticismo, come già fu per Aristotele (alla sua epoca si diceva: sofistica), Cartesio e anche gli empiristi suoi predecessori.

Prima di mettersi alla ricerca delle “basi” della filosofia (e della scienza), Hume fa una considerazione dalla quale trarrà una decisiva lezione di metodo Kant. Egli dice: c’è una cosa che precede la ricerca della verità (di basi fededegne di ragionamento). Si tratta di sapere quale sia la verità accessibile all’uomo (si noti con ciò quanto l’Illuminismo non possa affatto considerarsi cieca fiducia in una ragione assoluta). Si tratta, insomma, come recita il titolo dell’opera di occuparci “della natura umana”. Dimmi chi sei e ti dirò quale verità o grado di conoscenza ti sia accessibile – potremmo postillare. Risulta sennò inutile – e causa di disfattismo, scetticismo – pretendere dall’uomo ciò che la sua “natura” non può consentirgli: “è impossibile prevedere quali mutamenti e progressi noi potremmo fare in queste scienze se conoscessimo a fondo la portata e la forza dell’intelletto umano”. Tale mossa – fondamentale proprio perché condizionante la ricerca dei fondamenti della conoscenza – era già stata fatta da Locke (nell’*Epistola al lettore* che introduce il *Saggio sull’intelligenza umana*), con gli stessi scopi antiscettici, con gli stessi intenti di evitare dispute inutili come le metafisiche e così gettare discredito sulla filosofia. È una mossa che anticipa la filosofia del “limite” di Kant. Che dà a Kant lo spunto della sua “rivoluzione” (Hume parla, per sé, di “riforma”) consistente proprio nel porre alla base della ricerca non l’oggetto ma il soggetto della conoscenza (l’apparato cognitivo umano). Ed è una mossa antirazionalistica: per i razionalisti, da Parmenide in avanti, la verità è accessibile nella sua absolutezza (almeno a certi livelli) perché si identifica con l’Essere, e se noi esistiamo allora noi siamo per ciò stesso nella verità. I razionalisti – per dirla all’ingrosso – tendono a ridurre il Conoscere all’Essere. Per gli empiristi invece tra ontologia e gnoseologia c’è distacco (e semmai, come accade in Berkeley, è l’Essere a ridursi alla Conoscenza): noi noi possiamo raggiungere l’Essere assoluto perché non possiamo uscire del tutto dal Conoscere, dalle strutture con le quali accediamo al mondo.

Hume compie già, a suo modo, quella che sarà la rivoluzione filosofica di Kant – che Kant, dopo aver riconosciuto a Hume il merito di averlo svegliato dal “sonno dogmatico”, chiamerà “copernicana”, paragonandosi a Copernico nei confronti di Tolomeo. Scrive Hume (anticipando, oltre a Kant, Heidegger): finora non si è risolto nessun problema filosofico e ci si è persi nelle insensatezze metafisiche, perché non ci si è interrogati su chi si pone i problemi filosofici. E questo è l’uomo. Si tratterà allora – se si vuole filosofare, e quindi, per l’antimetafisico Hume, occuparci di logica, morale, politica in maniera assennata – di rinvenire nell’antropologia, nella scienza dell’uomo, la base o fondamento di tutte le scienze. “Non c’è questione di qualche importanza la cui soluzione non sia compresa nella scienza dell’uomo, e non c’è nessuna che possa essere risolta con certezza se prima non ci rendiamo padroni di quella scienza. Accingedoci, quindi, a spiegare i principi della natura umana, noi in realtà miriamo a un sistema di tutte le scienze costruito su di una base quasi del tutto nuova, e la sola su cui possano poggiare con sicurezza”. Si noti come l’intento di Hume sia il solito di Aristotele, solo che mentre Aristotele individuava quella base nella

“filosofia prima” (la metafisica), Hume l’individui nell’antropologia. “Un sistema di tutte le scienze” sarà poi ricercato tanto dalla tradizione antiempiristica o continentale (Hegel) quanto da quella empiristica o anglosassone (positivismo e neopositivismo). Si noti infine come l’empirista Hume utilizzi il linguaggio cartesiano della “certezza”; è come se all’epoca si pensasse ancora – e un po’ ingenuamente – alla possibilità di “certezze”; a verità in cui riporre tutto. Ciò fa tanto più effetto se lo consideriamo detto da un filosofo empirista, che si interroga sui limiti della conoscenza umana e che la tradizione giudica scettico (perché negatore delle verità metafisiche).

Passo successivo e dichiarazione di empirismo. “E come la scienza dell’uomo è la sola base solida per le altre scienze, così la sola base solida per la scienza dell’uomo deve essere l’esperienza o l’osservazione”. Perché? Perché “non possiamo mai andare al di là dell’esperienza”. Ecco il principio fondamentale. Da cui discende – gnoseologicamente – tutto. Il fondo sta dunque, per così dire, nella superficie; nell’opposto di quell’al di là della fisica ricercato dalla metafisica e che siccome, secondo Hume, “non possiamo mai andare al di là dell’esperienza” (di ciò che appare, del fenomeno), risultando impossibile da trovare ingenera la sequela degli equivoci e delle inutili fumisterie che avrebbero caratterizzato la storia del pensiero occidentale.

Quale deve essere invece l’atteggiamento del filosofo – e la sentenza del “tribunale della ragione”? Ricondurre e limitare – come dirà Kant – la ragione o la ricerca della verità, entro i suoi propri limiti. Che secondo Hume sono quelli dell’esperienza. Dell’esperienza – vedremo – compiuta non da un Soggetto ma, per così dire, dall’esperienza stessa: costituita cioè di ciò che appare, del fenomeno, e basta. E dopo aver capito che “non possiamo mai andare al di là dell’esperienza” – ogni cosa sarà quel che sarà perché ci apparirà in un certo modo, perché si presenterà come un certo fenomeno; “non possiamo mai andare al di là dell’esperienza” più di quanto non si possa scavalcare la propria ombra – avremo una “base” che non costituirà la conoscenza assoluta del tutto ma, un po’ paradossalmente, costituirà la conoscenza di ciò che non possiamo conoscere e che non ha, perciò, nemmeno senso indagare: l’al di là dell’esperienza. Ci troviamo insomma, anche se tradotta in termini empiristici, in una situazione simile alla socratica. Anche per Hume, come per Socrate, la “base”, il fondamento del discorso filosofico, è il sapere di non sapere. Solo che per Socrate il sapere di non sapere è assoluto, non ulteriormente definito. Per Hume invece riguarda espressamente ciò che – ammesso e non concesso esista qualcosa del genere – si ponga al di là dell’esperienza, di quanto appare qui ed ora, *hic et nunc*. “Così, quando ci accorgiamo di essere giunti al limite estremo della ragione umana, ci riposiamo contenti, pur se in fondo siamo perfettamente persuasi della nostra ignoranza, e sentiamo di non poter dare altra ragione dei nostri più generali e più sottili principi se non l’esperienza stessa che abbiamo della loro realtà”.

Qui i rilievi sono due. Valevoli entrambi anche per Kant. Uno teoretico: per segnare dei limiti devo pormi al di là di quei limiti (per disegnare una figura alla lavagna, bisogna che la lavagna sia più grande della figura), ma ciò è in contraddizione proprio su quanto abbiamo detto circa l’invalidabilità dei limiti dell’uomo. Seconda notazione – storica. Inconsapevolmente Hume – e Kant – sembrano riproporre a livello gnoseologico il mito ebraico del peccato originario: Adamo, Eva e il frutto proibito costituito dalla conoscenza. Mito (racconto) almeno in certa misura riconducibile alla concezione di Hume e di Kant dei limiti cognitivi dell’uomo, pena la caduta dal Paradiso terrestre: nel loro caso, quello della corretta filosofia e scienza. La differenza è che nella Bibbia la conoscenza è condannata in quanto tale; in Hume e Kant lo è soltanto la pseudoconoscenza, quella che valica i limiti intrinseci dell’uomo. E qui possiamo rilevare nell’empirista Hume una sorta di innatismo ontologico o strutturale. Aggiungiamo infine che rispetto a Kant – nel quale le componenti razionalistiche, anche per motivi di geografia culturale, sono più accentuate, cosicché l’istinto metafisico pare nonostante tutto insopprimibile – in Hume è possibile, anzi necessario, trovare la “contentezza”, ma potremmo dire soddisfazione o

realizzazione, umana e scientifica proprio nell'accontentarsi dei limiti, della situazione data. Lezione questa non solo gnoseologica ma anche ecologica.

I "principi primi" di scienza e filosofia, dunque, per Hume, risultano "impossibili da spiegare". Irraggiungibili. E con essi impossibili risultano tutte le metafisiche – che in tale ricerca si identificavano. Dal Motore immobile di Aristotele al Cogito di Cartesio. L'unica "autorità" è quella dell'"esperienza". Se si vuol considerare questo un "principio primo" lo si faccia pure; ma potrebbe trattarsi di una soluzione che rischia di creare più problemi di quanti risolve. Infatti dandosi solo esperienze, come distinguere un "principio"? come subordinare un'esperienza ad un'altra, dovendo essere, almeno in quanto esperienze, tutte sullo stesso livello?

Resta da chiarire che cosa si intenda per "esperimento". Lo fa Hume concludendo l'introduzione. Il "metodo sperimentale" da utilizzare in "filosofia morale" è il medesimo di quello già usato con successo da Galileo e Newton (*hypothesis non fingo*) in "filosofia naturale" (fisica). Le esperienze qui – e si noti che esperimento ed esperienza sono la stessa parola – consisteranno nell'osservazione della "vita umana" per quel che è; della "condotta degli uomini che vivono in società, negli affari o nei piaceri" senza interpolazioni moralistiche. L'empirista e antimetafisico Machiavelli avrebbe parlato di "verità effettuale della cosa". Dopo Hume, il "realismo" pittorico e letterario dell'Ottocento – da Balzac a Verga passando per Courbet e Fattori (il cinema ci arriverà solo negli anni Quaranta del Novecento) – continuerà su questa medesima strada. A proposito della quale bisogna notare lo slittamento in Hume del significato da attribuire al termine "esperienza" o, come potremmo a questo punto anche tradurre: realtà il più possibile immediata. Nel primo libro del *Trattato*, infatti, l'esperienza, l'esperimento, è "intellettivo", gnoseologico. Nel secondo "passionale". Nel terzo "morale". Ovviamente però anche se lo scopo ultimo di Hume riguarda la morale quanto riuscirà a dimostrare in campo gnoseologico (nel primo libro) sarà determinante – potremmo anche dire: fondativo – per quanto poi mostrerà in campo morale. Lo stesso avveniva mezzo secolo prima anche nell'*Etica* di Spinoza – suddivisa, negli argomenti, in maniera simile al *Trattato* di Hume dove significativamente scompare la sezione dedicata a Dio – il fondamento della quale era però metafisico e non empirico.

Libro primo. *Sull'intelletto* (nel 1748 ripubblicato come opera a sé, con alcune modifiche e con il titolo lockeano *Saggi filosofici riguardanti l'intelletto umano*) – diviso in 4 parti:

Parte prima. *Delle idee: loro origine, composizione, connessione, astrazione ecc.*

Hume inizia ad occuparsi della "natura umana" a partire dalla "mente" o intelletto. Con ciò dando implicitamente ragione a tutta la tradizione, da Aristotele a Cartesio; e che Linneo nel *Systema Naturae*, del 1735, aveva confermato, definendo l'uomo, con la sua nomenclatura binominale di derivazione aristotelica, "homo sapiens". La "mente umana" per Hume sarebbe precipuamente caratterizzata da "percezioni". Queste – seguendo qui Hume una dialettica socratico-platonica o diairetica – vengono a loro volta "divise in due classi", chiamate *impressioni* e *idee*. La "differenza" tra le percezioni come *impressioni* e le percezioni come *idee* è poi quantitativa – come sarà la differenza nella teoria darwiniana della selezione naturale; a proposito di cui, per la differenza fra le specie e la differenza tra organico e inorganico, si parla di gradualismo. Ciò significa – sia nella gnoseologia di Hume, sia poi nella biologia di Darwin – che non si tratta di differenze ontologiche. Che non ci sono o non sono rilevabili differenze ontologiche. Tutti i fenomeni della mente, per Hume, possono venire ridotti – cioè ricondotti o spiegati nel loro essere fondamentale – con percezioni.

"La differenza fra esse consiste nel grado diverso di forza e vivacità con cui colpiscono la nostra mente e penetrano nel pensiero ovvero nella coscienza. Le percezioni che si presentano con

maggior forza o violenza, possiamo chiamarle *impressioni*: e sotto questa denominazione io comprendo tutte le sensazioni, passioni ed emozioni, quando fanno la loro prima apparizione nella nostra anima” (si notino le approssimazioni linguistiche di Hume, che considera mente, anima, coscienza quali sinonimi; di fatto poi da concepire non come facoltà o ambiti ontologici assestanti ma come insieme di percezioni e basta). “Per *idee*, invece, intendo le immagini illanguidite delle impressioni” (e aggiunge in nota: “credo di restituire, così, alla parola idea il suo significato originario [cartesiano], dal quale Locke l’allontanò chiamando idee tutte le nostre percezioni ... Col termine impressione ... intendo proprio le percezioni stesse”).

Qui c’è tutto l’empirismo, il riduzionismo e il costruttivismo di Hume – cioè il concepire le cose come costruzioni o aggregati o connessioni di cose le più semplici di tutte, quali sarebbero le impressioni. Il resto di ciò che Hume ha da dire circa la natura umana in quanto natura mentale – in quanto gnoseologica – non è altro che una conseguenza, per quanto in vari luoghi sconcertante, di questo che Hume stesso definisce “primo principio”. La differenza rispetto all’*arché* da Aristotele attribuito ai presocratici oppure al primo principio di Aristotele stesso – il motore immobile – oppure anche ai primi principi dei razionalisti Spinoza (la sostanza) e Leibniz (le monadi) sta nel fatto che esso risiede nella mente umana, come avviene in Cartesio, ma con la differenza che Cartesio muove dalla mente per riconfermare l’esistenza del mondo così come è abituato a concepirlo il senso comune, mentre Hume non si muove dalla mente, cioè dalle impressioni, quale primo principio. Si è scritto che se per Cartesio vale il *cogito ergo sum* – per Hume vale soltanto il *cogito ergo cogito*.

“Ma c’è un’altra divisione delle nostre percezioni da non trascurare, la quale comprende tanto le impressioni quanto le idee: quella delle percezioni in *semplici e complesse*. Le percezioni semplici, impressioni o idee, sono quelle che non permettono nessuna distinzione o separazione: le percezioni complesse, al contrario, possono essere distinte in parti. Benché un particolare colore, sapore e odore siano qualità unite insieme in questa mela, è facile vedere che non sono le stesse, sì che, quantomeno, possiamo distinguerle l’una dall’altra”.

Percezioni semplici	Percezioni complesse
Impressioni	Impressioni
Idee	Idee

Ma qual è il rapporto fra impressioni e idee? Ovviamente, come le percezioni complesse si riducono alle semplici, le idee si riducono (Hume parla di “dipendenza”) alle impressioni – essendo le impressioni, di fatto, percezioni. È il “principio generale” per cui: “tutte le idee semplici, al loro primo presentarsi, derivano dalle impressioni semplici corrispondenti e le rappresentano esattamente ... Noi non possiamo formarci un’idea giusta del sapore dell’ananas se non l’abbiamo assaggiato realmente”. Nonostante quest’ordine di priorità in quella che possiamo chiamare la costruzione della conoscenza umana, Hume sostiene di non poter iniziare con l’“esaminare le impressioni prima di considerare le idee”. Infatti “le impressioni possono dividersi in due specie: di *sensazione* e di *riflessione*. Le impressioni della prima specie nascono nell’anima originariamente, da cause ignote” (Hume non ha ancora affrontato la questione se si dia o meno un rapporto mondo esterno / soggetto e se tali entità esistano). “Quelle della seconda derivano in gran parte dalle nostre idee ... Un’impressione colpisce dapprima i nostri sensi e ci fa percepire il freddo o il caldo, la sete o la fame, un qualsiasi piacere o dolore. Di questa impressione una copia resta nella mente, anche dopo che l’impressione cessa, ed è quella che chiamiamo idea. Quest’idea di piacere o di dolore, quando torna a operare sull’anima [sul nostro apparato cognitivo], produce le nuove impressioni di desiderio o di avversione, di speranza o di timore, che possono essere chiamate impressioni di

riflessione, perché da essa derivano. Queste vengono, da capo, riprodotte dalla memoria e dall'immaginazione, e diventano idee. Cosicché le impressioni di riflessione sono anteriori soltanto alle loro idee corrispondenti, ma posteriori alle idee di sensazione, e derivano da queste" [noi, insomma, ci facciamo "impressionare", non solo dalle percezioni, ma anche dalle idee, che del resto sono anch'esse derivate dalle percezioni]. Ora, "poiché l'esame delle sensazioni spetta piuttosto all'anatomia e alla filosofia naturale che a quella morale, lasciamolo da parte per il momento" [ad esso nel 1886 si dedicherà non a caso il fisico austriaco Ernst Mach]. E dacché le impressioni di riflessione, cioè le passioni, i desideri, le emozioni ... nascono per la massima parte da idee, sarà opportuno capovolgere il metodo che a prima vista sembra più naturale, e, per chiarire la natura e i principi della mente umana, trattare particolarmente delle idee prima di procedere alle impressioni. Dopo aver spiegato perché muova la sua trattazione dalle idee, Hume, a proposito di queste, compie la solita distinzione, che servirà per procedere nel discorso: così come le impressioni sono percezioni di grado di forte rispetto alle idee, le idee costituenti quella che si chiama *memoria*, saranno le idee di grado più forte rispetto a quelle costituenti quella che si chiama *immaginazione*. E proprio perché l'immaginazione è meno legata alla memoria – e in ultima istanza alla percezione – si ha (Hume lo chiama "il nostro secondo principio") "la libertà dell'immaginazione di trasportare e cambiare le sue idee".

Una questione ben più importante di quella del rapporto fra impressioni e idee sarà la seguente. L'esperienza dà la conoscenza. L'esperienza è costituita non da oggetti ma da percezioni – immediate o mediate che siano, semplici o complesse. Ma da dove provengono le percezioni – e dove giungono? C'è – come in Locke – un mondo esterno che produce quelle che poi l'io, il soggetto conoscente, elabora come percezione? In tal caso avremmo un dualismo – di derivazione cartesiana: del Cartesio che non si ferma al Cogito – oggetto/soggetto, conosciuto/conoscente. Era il problema – e l'incoerenza – di Locke. Infatti – se tutto ciò che è – conoscibile, e quindi, tutto ciò che risulta – risulta esperienza, come ammettere un mondo di oggetti o realtà non esperite? e di soggetti non riducibili alle esperienze (perché se fossero ridotti ad esse – non sarebbero più tali)? Continuiamo a leggere Hume per vedere se ha una risposta a questa domanda.

"Dato che tutte le idee semplici possono essere separate dall'immaginazione, e di nuovo unite nella forma che più le piace, le operazioni di questa facoltà sarebbero del tutto inesplicabili se non fosse guidata da principi universali che la rendano in certa misura uniforme in tutti i tempi e luoghi". Hume continua dunque a parlarci della "connessione o associazione delle idee" e non risponde subito alla domanda che pure ci ha suscitato. "Questo principio d'unione fra le idee non deve essere considerato come una connessione indissolubile" ma come una "dolce forza". "Le proprietà che danno origine a questa associazione e fanno sì che la mente venga trasportata da un'idea all'altra sono tre: *rassomiglianza*, *continguità* nel tempo e nello spazio, *causa ed effetto*".

Subito dopo questa ennesima distinzione troviamo una considerazione che può costituire un primo approccio di risposta alla nostra domanda riguardante la provenienza delle percezioni; cioè l'esistenza di un dualismo soggetto/oggetto (come in Locke) oppure la presenza universale di percezioni (come in Berkeley, che però le caratterizza spiritualmente, finendo così per avere qualche punto in comune con il razionalista Leibniz e le sue monadi). "Tali effetti [i fenomeni su citati di connessione o associazione delle idee-percezioni] sono evidenti dappertutto; ma, quanto alle loro cause, queste sono, per lo più sconosciute, e non si può altro che riguardarle come proprietà *originarie* della natura umana [innatismo ontologico non inconciliabile con l'empirismo gnoseologico], che non ho la pretesa di spiegare". E aggiunge, Hume, fornendo una lezione di metodologia filosofica antiaristotelica e newtoniana: "Non vi è cosa tanto necessaria a un vero filosofo quanto quella di frenare il desiderio intemperante di cercare le cause: una volta stabilita una dottrina su un numero sufficiente di esperimenti, egli deve arrestarsi soddisfatto, specie quando un ulteriore esame lo condurrebbe a speculazioni oscure e incerte". Nella seconda edizione dei

Philosophiae Naturalis Principia Mathematica del 1713, Newton aveva scritto a proposito della gravità: “non sono ancora riuscito a dedurre dai fenomeni la ragione di queste proprietà della gravità, e non invento ipotesi [“hypoteses non fingo”]. Qualunque cosa, infatti, non deducibile dai fenomeni va chiamata ipotesi; e nella filosofia sperimentale [la stessa che Hume vuole applicare all’uomo] non trovano posto le ipotesi sia metafisiche, sia fisiche, sia delle qualità occulte, sia meccaniche”. È un attacco non solo ad Aristotele – e agli aristotelici operanti ancora nelle università – ma anche al razionalismo moderno nella misura in cui risultava aristotelico con la sua pretesa di ottenere (anche tramite l’innatismo) la verità fondamentale, assoluta, incontrovertibile. Pretesa ben presente in Cartesio o Spinoza.

La risposta di Hume al nostro interrogativo: da dove vengono le percezioni? ci sono soggetti da una parte e oggetti dall’altra? – risulta dunque una non-risposta. Una sospensione di giudizio. In tal senso è possibile parlare per Hume di scetticismo (e non riguardo alle cose – tutte, tranne le percezioni – la cui esistenza, come vedremo, nega). Scetticismo che però è già kantismo. Con Kant che trarrà ampiamente ispirazione da Hume per elaborare una filosofia del limite; antiaristotelica e antirazionalistica – contro cioè il tentativo di ottenere verità ontologiche assolute – consistente nello stabilire i limiti della ragione umana. Siccome Hume insiste molto su questo punto (di derivazione, ricordiamo, lockeiana) e siccome – oltre che dare una risposta alla nostra domanda – anticipa quel Kant che, insieme a Hegel che da lui deriva, diverrà il filosofo storicamente più importante dai tempi di Platone ed Aristotele, mettiamo assieme i passi di pertinenza, da Hume dislocati in vari luoghi del libro primo. Si cerchi di non tenere conto di alcune incoerenze linguistiche (che potrebbero far pensare ad un dualismo ontologico mondo esterno/mondo interno) e ci si concentri sul messaggio complessivo di Hume.

“Spiegare le cause ultime delle nostre azioni mentali è impossibile: basterà darne una ragione soddisfacente, desunta dall’esperienza e dall’analogia”.

“Non ho mai avuto l’intenzione di penetrare la natura dei corpi e spiegare le cause segrete delle loro operazioni. Oltre che ciò non fa parte del mio compito attuale, io temo molto che una tale impresa vada al di là della comprensione umana, sì che non potremo mai pretendere di conoscere i corpi altrimenti che per quelle proprietà esteriori che si rivelano ai sensi”.

Lo scetticismo – circa i fondamenti ontologici dell’essere – non provoca in Hume l’impossibilità dell’azione; anzi, evita – in morale e, stando a Newton, in fisica – le incertezze derivanti dalle non risolvibili speculazioni metafisiche. “Questo basta a guida della vita, e questo basta anche per la mia filosofia, la quale pretende di spiegare solamente la natura e le cause delle nostre percezioni, cioè delle impressioni e delle idee”. “Finché limitiamo le nostre speculazioni alle *apparenze* [ciò che appare, il fenomeno, quanto poi verrà chiamata fenomenologia, la scienza di ciò che appare in quanto appare e a prescindere dalle sue eventuali cause remote] le *apparenze* sensibili degli oggetti, senz’entrare in disquisizioni riguardo alla loro vera natura e al loro modo di operare, siamo al sicuro da tutte le obiezioni e questioni imbarazzanti”.

Due ultime citazione, dove è forte ed esplicita l’anticipazione sia di Kant, di quello che Kant chiamerà trascendentalismo, sia della fenomenologia novecentesca – la scienza non dell’essere in quanto essere, come pretendeva Aristotele nella *Metafisica*, ma la scienza di ciò che appare in quanto appare a prescindere dalle sue eventuali cause remote. “Ora, se all’infuori delle percezioni non c’è altro che sia presente alla mente, e poiché tutte le idee derivano da qualcosa già presente a essa, ne segue che ci è impossibile concepire o formare l’idea di una cosa specificamente differente dalle idee e dalle impressioni. Fissiamo pure, per quant’è possibile, la nostra attenzione fuori di noi; spingiamo la nostra immaginazione sino al cielo o agli estremi limiti dell’universo: non avizzeremo d’un passo al di là di noi stessi, né potremo concepire altra specie di esistenza che le percezioni apparse entro quel cerchio ristretto. Questo è l’universo dell’immaginazione, né abbiamo nessun’idea se non di ciò che si presenta lì dentro. Il punto più lontano [e qui abbiamo, oltre che

un'esplicita risposta alla nostra domanda, Kant quasi alla lettera: la difficile parola kantiana "trascendentalismo" significa questo:] il punto più lontano a cui possiamo arrivare nella concezione di oggetti esterni, se li vogliamo supporre *specificamente* differenti dalle nostre percezioni, è quello di formarcene l'idea relativa, senza tuttavia pretendere di conoscere gli oggetti in relazione. Generalmente parlando, noi non li supponiamo specificamente differenti, ma soltanto attribuiamo loro differenti relazioni, connessioni e durate".

Un'ultima citazione – presa questa dalla Parte terza. "Quanto alle *impressioni* provenienti dai *sensi*, la loro causa ultima è, a mio avviso, assolutamente inesplicabile dalla ragione umana, e sarà sempre impossibile decidere con certezza se provengono immediatamente dall'oggetto o sono prodotte dal potere creativo della mente, oppure le abbiamo dall'autore del nostro essere. [Hume non può quindi fare nessun pronunciamento ontologico, né materialismo né spiritualismo. E in ciò consisterà anche il trascendentalismo di Kant.] Al nostro intento non ha nessuna importanza la questione: noi possiamo ragionare fondandoci sulla coerenza delle nostre percezioni, siano esse vere o false, rappresentino esattamente la natura o siano mere illusioni dei sensi".

Riprendiamo adesso il discorso di Hume, sempre stando alla fondamentale – nel senso che da essa dipende tutto il discorso di Hume – Parte prima del Libro primo del *Trattato*, dedicata alle Idee. E siccome abbiamo appena parlato di "differenti relazioni, connessioni e durate", vediamo che cosa ha da dirci Hume in proposito.

Tra gli effetti della "unione o associazione delle idee, i più notevoli sono quelle idee complesse, comune oggetto dei nostri pensieri e ragionamenti, le quali nascono generalmente dall'uno o dall'altro dei principi colleganti le nostre idee semplici. Queste idee complesse possono dividersi in idee di *Relazioni*, di *Modi* e di *Sostanze*". Quindi: che cosa sono le *Relazioni*, i *Modi* e le *Sostanze* – cioè gli oggetti tradizionali della metafisica? Unione o associazione di idee, e quindi in ultima istanza di percezioni. Cose che non esistono di per sé – potendo noi appurare solo l'esistenza di percezioni – ma che diciamo esistere per caratterizzare un certo tipo di lavoro o costruzione delle percezioni: prima in idee e poi in idee complesse.

Hume passa quindi a distruggere questi tre pilastri dell'ontologia metafisica, non empiristica. Le *Relazioni*, i *Modi* e le *Sostanze*. E lo fa non negando in assoluto le *Relazioni*, i *Modi* e le *Sostanze*; ma dicendo che si tratta di costruzioni a partire dalle percezioni o esperienze sensoriali più semplici, più elementari. Un po' come se io dicessi che Babbo Natale esiste, certo, ma non come uomo in carne ed ossa, bensì come figura di fantasia o icona elaborata nel corso dei secoli a partire da quella del vescovo del IV sec. San Nicola di Bari operante in Turchia; mescolandola con la divinità germanica Odino o Wotan e su su fino al consumismo della Coca-Cola.

Si tratta quindi – per Hume e per la tradizione empiristica e non che lo ha seguito – da un lato di decostruire o scomporre, anche secondo gli insegnamenti di F. Bacon e pure quelli del dubbio di Cartesio, quanto la filosofia e il senso comune finora hanno considerato esistente o valevole. Poi – eventualmente e per motivi di convivenza – di ricostruire il tutto sapendo però che non siamo più di fronte a delle rocciose realtà ma a delle più o meno fragili costruzioni.

Quell'unione o associazione di idee che va sotto il nome di *Relazioni* – Hume, al solito, per spiegarcela ce la suddivide, come faceva Socrate nella ricerca delle definizioni delle cose, "in sette gruppi generali": 1) *rassomiglianza*; 2) *identità*; 3) *spazio e tempo*; 4) *quantità o numero*; 5) *grado*; 6) *contrarietà*; 7) *causa ed effetto*. Tutte queste cose – o dimensioni –, che Aristotele avrebbe chiamato categorie, secondo Hume non esistono. Non esistono nel senso din cui pretende che esistano la metafisica. Cioè – appunto – come categorie; come caratteristiche primitive, fondamentali, ineliminabili, dell'essere; di tutto ciò che esiste. Sono invece costruzioni. Percezioni messe insieme – in maniera più o meno coerente e salda, e per motivazioni comunque extrafilosofiche, legate alla natura umana. Perché credendo a queste cose, ad esempio, si vive meglio o più facilmente. Torniamo all'esempio di Babbo Natale – ma lo stesso si potrebbe dire, ed è

stato detto, di Dio: a tal proposito rimando, senza scomodare Nietzsche, al libretto di Maurizio Ferraris: *Babbo Natale, Gesù adulto. In cosa crede chi crede?* (2006). Babbo Natale. Non esiste come sinolo, per dirla con Aristotele, come sostanza semplice, come persona. Esiste però come costruzione. Come espressione verbale, concetto, credenza, sogno, tradizione. Lo stesso, secondo Hume, vale per quell'unione o associazione di idee che sarebbero le *Relazioni*. Solo che se andiamo a vedere quali sono secondo Hume le *Relazioni* – ciò che non esiste di per sé ma soltanto come costruzione storica o psicologica – allora la nostra visione del mondo ne risulta sconvolta, offesa, sconcertata. Che cos'è che non esiste o esiste al più come Babbo Natale, come costruzione, tradizione, posticciamente? 1) *rassomiglianza*; 2) *identità*; 3) *spazio e tempo*; 4) *quantità o numero*; 5) *grado*; 6) *contrarietà*; 7) *causa ed effetto*. In una parola: tutto! Tutto ciò che invece siamo abituati a ritenere esistere per davvero. Autenticamente. Indipendentemente da noi e da qualsivoglia condizionamento storico o psicologico. L'uomo della strada ritiene che queste cose esistano per davvero. Inconfutabilmente. Assolutamente. 1) *rassomiglianza*; 2) *identità*; 3) *spazio e tempo*; 4) *quantità o numero*; 5) *grado*; 6) *contrarietà*; 7) *causa ed effetto*. Arriva Hume e ci dice che no. Si tratta soltanto di costruzioni. C'è qualcosa di più fondamentale e che prescinde da esse. Le percezioni. E per le percezioni in quanto percezioni non c'è 1) *rassomiglianza*; 2) *identità*; 3) *spazio e tempo*; 4) *quantità o numero*; 5) *grado*; 6) *contrarietà*; 7) *causa ed effetto* – che valgano! Ma che cosa significa in concreto che non esistono – se non come costruzioni – 1) *rassomiglianza*; 2) *identità*; 3) *spazio e tempo*; 4) *quantità o numero*; 5) *grado*; 6) *contrarietà*; 7) *causa ed effetto*? Significa che non esisti tu, il tuo gatto, i tuoi genitori, il sole, il mare. Significa anche – però – il venir meno della validità scientifica. Della stessa scienza newtoniana o sperimentale da cui Hume aveva preso le mosse! Infatti quale scienza – quale Newton – senza credenza in 1) *rassomiglianza*; 2) *identità*; 3) *spazio e tempo*; 4) *quantità o numero*; 5) *grado*; 6) *contrarietà*; 7) *causa ed effetto*? Newton – per dirla una – considerava *spazio e tempo* come assoluti. Hume insomma pare applicare Newton a Newton – il metodo sperimentale al metodo sperimentale – e così distruggerlo. Almeno nelle sue pretese di absolutezza. Di valere – per la caratterizzazione della realtà – più di Babbo Natale! Sto estremizzando, portando alle estreme conseguenze il discorso di Hume. Ma le premesse per giungere a simili conclusioni sembra proprio che sia Hume a fornircelle. Non a caso Hume passerà alla storia, in particolare, per l'attacco – a tutt'oggi il più radicale di sempre – al principio di *causa ed effetto*. Principio con cui si identifica la scienza sperimentale stessa. Prima di sferrare il suo attacco finale, Hume ha altro da dirci sulle idee. Seguiamolo.

Abbiamo detto che oltre alle *Relazioni*, anche i tradizionali concetti metafisici dei *Modi* [o attributi] e delle *Sostanze* vengono considerati da Hume – che riprende, sottolineiamolo, una tradizione decostruttiva inaugurata da Bacon e Locke – mere collezioni di idee. Nulla di fondamentale, insomma. E se si toglie la “sostanza”, “ciò che sta sotto”, l’“essenza” – è appena il caso di notare come non solo tutto Aristotele ma anche tutta l'ontologia metafisica tradizionale crolli. Ciò era già accaduto con Locke, che infatti Hume considera “un grande filosofo”. Scrive Hume: “Mi piacerebbe molto chiedere a quei filosofi che fondano la maggior parte dei loro ragionamenti sulla distinzione di sostanza e accidente e s'immaginano che noi abbiamo idee chiare [si noti l'espressione cartesiana] dell'una e dell'altro, se l'idea di sostanza ci derivi dalle impressioni di sensazione o da quelle di riflessione ... L'idea di sostanza, se realmente esiste, deve, quindi, derivare da un'impressione di riflessione. Ma le impressioni di riflessioni si riducono a nostre passioni o emozioni, nessuna delle quali è possibile che rappresenti una sostanza. Non abbiamo, quindi, nessuna idea di sostanza che sia distinta da quella di una collezione di qualità particolari, né possiamo darle nessun altro significato quando parliamo o ragioniamo di essa. L'idea di sostanza, come pure quella di modo [attributo], non è altro che una collezione di idee semplici unite dall'immaginazione, e che hanno un nome particolare a loro assegnato [cosa questa già sostenuta, nel dibattito sugli universali, dal nominalismo medievale], col quale possiamo richiamare in noi

stessi e negli altri questa collezione”. Motivazione pragmatiche, non ontologiche, dunque, per cimche concerne sostanze e attributi.

Dopo l’attacco alla sostanza ripreso da Locke, Hume completa il suo fare propria la tradizione empiristica riprendendo da Berkeley – definito come Locke “un grande filosofo” – la critica alle *idee astratte*, da Locke invece accettate. Ecco la negazione humeiana delle idee astratte, di quelli che nel medioevo si chiamavano gli universali, che Socrate chiamava le definizioni, Platone le Idee e Aristotele le categorie. Negazione che dipende da quanto abbiamo già detto circa l’essere tutto, secondo Hume, costruzione (quindi, in certo modo, posticcio) tranne le percezioni. Le uniche idee non astratte sono quelle che si rifanno alle percezioni; tutte le altre astraggono, in maniera illusoria, dalle percezioni. Scrive Hume: “la mente non può formarsi una nozione di quantità o di qualità [due categorie fondamentali dell’essere e universali, secondo Aristotele; ma anche secondo la scienza sperimentale moderna] senza, insieme, formarsi una nozione precisa del loro grado”. Che vuol dire? Che “in natura ogni cosa è individuale” (qui c’era arrivato anche Aristotele, con la nozione di sinolo, di cui proprio per ciò non si dà scienza, scienza essendoci secondo Aristotele solo dell’universale). In altri termini – e questo è il punto massimo in cui Hume arriva a considerare la possibilità di una sorta di contatto tra un postulato soggetto percipiente e mondo percepito – “poiché è impossibile formarsi l’idea d’un oggetto che, pur possedendo quantità e qualità, tuttavia non possessa queste in nessun grado preciso [non esiste, non si dà all’esperienza, esemplifico io, il Peso ma solo e sempre 3 Kg., 50 g. ecc.], ne segue che c’è un’uguale impossibilità di formare un’idea che non sia limitata e circoscritta per ciascuno di questi aspetti. Le idee astratte sono, quindi, in se stesse, individuali, per quanto possano divenir generali in ciò che rappresentano: l’immagine della mente è sempre quella di un oggetto particolare [es. non esperisco l’Uomo ma sempre e solo Francesco o Sandro], anche se la usiamo nei nostri ragionamenti come se l’oggetto fosse universale”. Alla fine della Parte seconda del Libro primo, Hume si dedicherà esplicitamente all’“idea di esistenza”, a decostruirla, applicando il rasoio di Occam; il principio, basilare per la scienza sperimentale, per cui *entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*. Principio formulato nel Trecento dal padre dell’empirismo inglese, il francescano, prof. di Oxford, Guglielmo di Occam. Il quale circa mezzo millennio prima di Hume – e ca. un millennio e mezzo dopo lo scetticismo antico – aveva posto al centro del suo pensiero la tesi dell’irripetibile individualità di ciascun essere, legandola ad una ontologia contingentistica e ad una psicologia che riconosceva il primato alla conoscenza, intuitiva con per oggetto le cose stesse nella loro esistenza puntuale. *Hic et nunc*. Ma sentiamo la riedizione di Occam proposta da Hume: “L’idea di esistenza ... è la stessa cosa dell’idea di ciò che concepiamo esistente. Non c’è differenza tra riflettere sopra una cosa semplicemente e riflettere su essa come esistente: quell’idea, unita all’idea d’un oggetto, non aggiunge niente. Qualunque cosa concepiamo, la concepiamo come esistente. Ogni idea che ci formiamo, è l’idea di un essere; e l’idea di un essere è ogni idea che ci piaccia formare”. Il che non significa che possiamo far esistere ogni pensiero; ma pensare solo l’esistente; che, se per Parmenide era l’Essere, per la sua antitesi Hume, è la singola, occasionale, *hic et nunc*, percezione.

Parte seconda. Le idee di spazio e di tempo

Ha scritto il padre della fenomenologia novecentesca Edmund Husserl, a proposito di Hume, intendendolo come suo precursore: “Tutte le categorie dell’obiettività, quelle scientifiche attraverso cui la vita scientifica pensa un mondo obiettivo ed extra-psichico, quelle prescientifiche in cui la vita prescientifica pensa del pari un mondo obiettivo ed extrapsichico, sono finzioni. [...] L’origine di questa finzione può essere spiegata benissimo psicologicamente (cioè sul terreno del sensualismo immanente) a partire dalle leggi immanenti delle associazioni e delle relazioni tra le idee. [...] Noi diciamo per esempio: “l’albero laggiù” e distinguiamo l’albero e i suoi molteplici modi di apparire.

Ma nell'immanenza psichica, nulla è presente se non questi "modi di apparizione". Si tratta di complessi di dati e poi ancora di altri complessi di dati, per quanto regolati, "collegati" gli uni agli altri mediante l'associazione; è appunto questo collegamento che spiega la possibilità dell'illusione di esperire un'identità. Lo stesso vale per la persona: un "io" identico non è un dato, bensì un accumularsi mutevole e incessante di dati. L'identità è una finzione psicologica. Tra le finzioni di questo genere rientra anche la causalità, la conseguenza necessaria. L'esperienza immanente rivela soltanto un post hoc. Il propter hoc, la necessità della conseguenza, è una sovrapposizione fittizia. Così, nel *Trattato* di Hume, il mondo in generale, la natura, l'universo dei corpi identici, il mondo delle persone identiche, e perciò anche la scienza obiettiva che lo conosce nella sua verità obiettiva, si trasforma in finzione” (da *La crisi delle scienze europee*).

Siamo giunti alla Parte seconda. Le altre tre parti del Libro primo non sono altro che deduzioni da quanto argomentato nella prima. Deduzioni però sconvolgenti e radicali; anti-intuitive proprio perché si basano sulla superficialità di ciò che appare, superficialità che noi – assuefatti alle convenzioni socialmente indotte – siamo abituati a dare per scontata, a non considerare.

La seconda parte del Libro primo si occupa delle *idee di spazio e di tempo*. Che, come sappiamo, si tratta di costruzioni. Collezioni di percezioni. Astrazioni da percezioni. Epifenomeni: manifestazioni collaterali, aspetti secondari di un fenomeno – nel nostro caso le percezioni – e che si ritengono originati da quest'ultimo. “Come l'idea di spazio la riceviamo dalla disposizione degli oggetti visibili e tangibili, così dal succedersi delle idee e impressioni ci formiamo l'idea di tempo, la quale, senza di esse, non fa mai la sua apparizione nella mente, né sarebbe da questa avvertita”. Oltre a ciò, Hume riprende dal maestro Locke anche la negazione della “divisibilità infinita delle nostre idee di spazio e di tempo”. Che significa non solo che non si danno grandezze infinite, ma nemmeno tempi tali. Che insomma non si dà l'Eternità. E con ciò possiamo parlare dell'annichilimento – almeno a livello filosofico – di Dio. Per gli stessi motivi legati all'inevitabilità della percezione come unico criterio di esistenza, Hume negherà il vuoto. Se esiste – come già asseriva Berkeley – solo ciò che percepiamo, né vuoto né il niente, in quanto non percepibili, al pari dell'Essere o degli Universali (il Bene, il Bello ecc.), potranno esistere. Ma diamo la parola a Hume.

“È universalmente riconosciuto [tranne che dai razionalisti, verso i quali sembra qui farsi dell'ironia: si pensi alla prova della dimostrazione di Dio di Anselmo poi ripresa da Cartesio] che la capacità della nostra mente è limitata, e non può mai raggiungere una piena e adeguata [Hume pare ritorcere contro Cartesio il suo stesso principio della verità come evidenza e perciò certezza] rappresentazione dell'infinito. Ancorché questa verità non fosse riconosciuta, l'osservazione e l'esperienza più comune la renderebbero evidente a sufficienza ... L'immaginazione deve raggiungere un *minimum*, e dare a sé un'idea, della quale non si possa concepire suddivisione, e che non possa esser diminuita senz'essere totalmente distrutta. Se uno mi parla di una millesima o decimillesima parte di un granello di sabbia, ho di questi numeri e delle loro differenti proporzioni un'idea distinta; ma le immagini che mi formo nella mente per rappresentarmi queste parti non sono affatto differenti l'una dall'altra, né inferiori a quell'immagine con la quale mi rappresento lo stesso granello di sabbia che, come si era supposto, deve smisuratamente sorpassarle. Ciò che si compone di parti è distinguibile in queste; e ciò che è distinguibile è separabile. Ora, si pensi quel che si vuole, ma l'idea di un granello di sabbia non è divisibile né separabile in venti, o meno ancora in mille, diecimila o un infinito numero di differenti idee”.

Parte terza. Conoscenza e probabilità

Le parti terza e quarta del Libro primo del *Trattato* – intitolate rispettivamente *Conoscenza e probabilità* e *Lo scetticismo e altri sistemi filosofici* – sviluppano i due temi più caratteristici

dell'empirismo di Hume. I due temi che fanno di Hume colui che ha condotto l'empirismo elaborato da Locke e Berkeley – e riproposto da Hume nelle prime due parti del Libro primo – alle sue estreme e più coerenti conseguenze.

Il primo tema – di cui si occupa la Parte terza – è quello della causalità: da Aristotele alla scienza sperimentale moderna, considerata indispensabile per la conoscenza. Di questo tema si era già occupato – ma incidentalmente – Berkeley.

Il secondo tema è quello dell'identità in generale e dell'identità personale in particolare. Esso – la credenza nell'Io, nella Persona, nell'Anima, nel Soggetto ecc. – costituiva la principale incoerenza – motivata da fattori extrafilosofici – degli empirismi di Locke e Berkeley per i quali, da un lato, esistevano solo le percezioni e, dall'altro, si ammetteva l'esistenza di un ente – l'Io – ontologicamente irriducibile alle percezioni. A tale incongruenza empiricamente insostenibile – ma che ritornerà anche negli humeiani Kant e Husserl – fa giustizia Hume nella sezione sesta della Parte quarta, ad essa espressamente dedicata.

Iniziamo dalla celebre – anche se di rado esposta nella sua complessità – analisi humeiana della nozione di causalità: per Aristotele, quanto per l'antiaristotelica scienza sperimentale, condizione indispensabile per la conoscenza.

“Per cominciare con ordine – scrive Hume fornendo con ciò una lezione di metodo di cui si ricorderà, ad es., Nietzsche con le sue genealogie – dobbiamo considerare l'idea di *causalità* e vedere quale ne è l'origine”. Siamo in pieno antiplatonismo. Per Platone le Idee non hanno origine, non hanno storia. Stesso dicasi per l'innatismo razionalistico moderno. “Non si può infatti – continua Hume nella sua epocale lezione di metodo – ragionare bene, se non s'intende pienamente l'idea di cui si ragiona [come aveva già insegnato Cartesio], ed è impossibile intendere perfettamente un'idea se non se ne rintraccia l'origine, e non si esamina quella prima impressione dalla quale essa nasce [come, contro Cartesio, aveva insegnato Locke]. L'esame dell'impressione dà chiarezza all'idea, e l'esame dell'idea dà una uguale chiarezza a tutti i nostri ragionamenti”. La “chiarezza” ricercata da Hume è cartesiana; ma ciò che dà chiarezza è anticartesiano: non è ciò che risulta innato (es. l'idea di Dio) ma ciò che deriva nel modo più immediato dall'esperienza più semplice.

Nell'impossibilità di trovare – empiricamente: ci provi ognuno di voi! – la percezione semplice che produca l'idea di causalità, Hume ne deduce che “l'idea di causalità deve derivare da qualche *relazione* esistente tra gli oggetti”, cioè tra le percezioni. Come tutte le relazioni deve quindi essere qualche cosa di costruito; di non fondamentale; di non inevitabile. E quali oggetti-percezioni vengono, di solito, considerati in rapporto di causa ed effetto? Quelli che ci si presentano con queste tre caratteristiche (psicologiche): 1) che sono *contigui*; 2) di cui uno vanta *priorità* di tempo sull'altro; 3) che sono in *connessione necessaria*. La contiguità – la vicinanza – e la priorità temporale di un oggetto-percezione su di un altro sono componenti meno decisive della *connessione necessaria*. Basterà quindi analizzare questa per analizzare anche quelle e con esse l'idea di causalità. Scrive Hume: “L'idea di necessità [e quindi, aggiungiamo noi, di causalità] deve pur sorgere da qualche impressione [è il principio fondamentale dell'empirismo]; ma non esiste un'impressione, trasmessa dai sensi, che possa dar luogo a questa idea [le impressioni essendo tutte *hic et nunc*, precarie, provvisorie, occasionali]. Essa deve quindi derivare da un'impressione interna, o di riflessione. Ma non c'è nessuna impressione interna, che abbia a che vedere con il nostro discorso, salvo la tendenza, generata dall'abitudine [quindi da una dimensione psicologica e sociale, extralogica, extrafilosofica, extrascientifica], a passare da un oggetto all'idea del suo usuale concomitante. È questa, dunque, l'essenza della necessità [della causalità]. In conclusione, la necessità è qualcosa che esiste nella mente, e non negli oggetti [in ciò considererà la rivoluzione che Kant chiamerà trascendentalismo]; né possiamo farci la più lontana idea di essa considerata come qualità dei corpi. O noi, quindi, non abbiamo nessun'idea della necessità, o la necessità non è altro

che la determinazione del pensiero a passare dalle cause agli effetti, e dagli effetti alle cause, conformemente alla loro unione sperimentata”.

Come Aristotele aveva fondato la logica sulla psicologia – il solligismo che si basa sulle nozioni comuni, esattamente come le dimostrazioni di Euclide sugli assiomi –, Hume sostiene che il principio basilare della scienza, quello di causalità, deriva da dinamiche sociali e psicologiche come l’abitudine, che sviluppiamo, oltre che ripetendo esperienze fra loro simili, in base alla società in cui viviamo e all’educazione che riceviamo. Però mentre in Aristotele – ed Euclide – ciò non minava l’assolutezza della conoscenza scientifica, in Hume sì. Per Hume la conoscenza si riduce a “probabilità” (di ripetersi nel futuro le medesime, cioè simili, esperienze del passato). Ma riportiamo il celebre esempio di Hume.

“La comunicazione del movimento che vedo risultare, in questo istante [si noti l’insistenza berkeleyana sull’istantaneità], dall’urto di due palle di biliardo, è totalmente distinta da quella che vidi risultare da un simile impulso un anno fa. Quest’impulsi non hanno nessun’influenza l’uno sull’altro: sono completamente divisi nel tempo e nello spazio”. Per dirla in altri termini: l’odierna visione del sorgere del sole dà solo la probabilità ma non la necessità – pretesa dalla scienza tanto aristotelica che cartesiana – che il sole sorga anche domani. Hume pare dividere il mondo in sequenze cinematografiche, in fotogrammi: le varie percezioni. Così come il cinema è un’illusione, – in realtà si tratta di immagini statiche (di fotografie) fatte scorrere a velocità arbitraria – allo stesso modo per Hume sono illusioni le cose e tanto più le cause. Le cose – le identità – sono reali soltanto in quanto percepite; i rapporti causa/effetto, anch’essi, lungi dal valere come leggi necessarie, sono soltanto delle nostre reazioni abitudinarie a certe coincidenze che si sono presentate varie volte ma che non è affatto detto si ripresentino ancora. E sulle quali quindi non si può fondare una scienza universale e necessaria – che dica l’ultima parola sull’Essere e che fornisca una verità Eterna – come pretendono sia Aristotele che Cartesio, ma anche, stando alle leggi di gravitazione universale, l’empirista Newton.

Hume è ben consapevole che prima di rassegnarci al collasso della validità assoluta – per il passato, il presente ed il futuro, per la mente e il mondo – della legge di causa/effetto, bisogna superare (e anche questo si chiama Illuminismo) “gli inveterati pregiudizi dell’umanità”: “Prima di persuaderci di questa dottrina, quante volte dovremo ripetere che la semplice osservazione di due oggetti o azioni, per quanto in relazione tra loro, non può darci nessun’idea di potenza [anche in senso aristotelico] o di connessione; che quest’idea nasce dalla ripetizione della loro unione; che la ripetizione non scopre né produce niente negli oggetti [es. relazioni causali o necessarie], ma ha soltanto un’influenza sulla mente, per l’abituale [psicologico, empirico] passaggio che produce; e che quest’abituale passaggio è, quindi, tutt’uno con la potenza e con la necessità, le quali sono, conseguentemente, qualità di percezioni, e non di oggetti, e sono internamente sentite dall’anima, e non percepite esternamente nei corpi?”.

Tutto ciò è riassumibile in “due principi”: 1) “un oggetto, considerato in se stesso, non contiene niente che ci autorizzi a trarne una conclusione che vada al di là di esso”; 2) “anche dopo aver osservato il frequente o costante congiungimento degli oggetti, noi non abbiamo nessuna ragione di trarne un’inferenza [un’illusione, una conseguenza logica] riguardante un oggetto che è al di là di quelli di cui abbiamo avuto esperienza”.

Nel giudicare il discorso di Hume la difficoltà che incontriamo è data dal fatto che egli si muove a due livelli. Uno – che possiamo chiamare veritativo – per cui, ad es., si dice che la causa non esiste, nel mondo, come esistono le cose, cioè (non esistendo, secondo Hume, nemmeno le cose), le percezioni. Il secondo livello è invece descrittivo. Nonostante sia impossibile dimostrare la causalità – o l’esistenza di cose con le loro identità – a livello ontologico, tuttavia la gente ci crede. Perché? Hume ritiene che il filosofo debba spiegare anche questo. Non limitarsi a dire quel che riguarda la verità che prescinde dagli “inveterati pregiudizi dell’umanità”. Perché con questi

pregiudizi – quali ad es. la causalità – l’umanità ci è vissuta millenni. Quindi una qualche valenza o sensatezza l’avranno. Hume vuole dissolvere le credenze filosoficamente; ma spiegarle antropologicamente. Se io mostro che, in teoria, causa ed effetto non hanno senso, non ho ancora mostrato perché in pratica – nell’esperienza – operino fra la gente. Ancora. Per spiegare la religione non basta mostrare che Dio esiste o non esiste; anche se dimostro che non esiste, devo sempre spiegare perché la gente ci crede.

Hume dice che la gente accetta il principio di causalità per due motivi che non hanno niente a che vedere con la logica o la scienza. L’abitudine – il ripetersi cioè di un certo tipo di esperienze – e la “credenza”. Secondo Hume l’uomo non crede a ciò che è vero – altrimenti non dovrebbe credere alla causalità – ma considera vero ciò a cui crede. E finché ciò funziona – come per quanto riguarda la causalità – possiamo accettarlo. Anzi, non possiamo non accettarlo – nella vita di tutti i giorni. Credere – è la nostra stessa natura, è ciò che ci fa sopravvivere. E Hume lo intende però non nel senso della religione ma nel senso delle evidenze esperienziali. Io credo che anche oggi la palla del biliardo colpendola faccia muovere la vicina, perché è accaduto ieri e ieri l’altro. Anche se tale credenza non ha niente di logico. Logicamente si tratta di esperienze – quella di ieri e quella di oggi – slegate. Logicamente potrei assentire solo all’*hic et nunc*. E così dovrebbero fare i filosofi; che invece, secondo Hume, mantengono le credenze necessarie alla vita quotidiana (quella nelle cose, quella nelle cause ecc.), anche quando filosofano. Tutto ciò lo esprimerà molto chiaramente Kant. Quando dirà che la sua rivoluzione trascendentale – ma potremmo anche chiamarla humeiana: anche se, rispetto a Hume, consisterà non tanto nel descrivere l’esperienza quanto nel chiedersi, riammettendo con ciò la spiegazione causale, “come sia possibile l’esperienza” – riguarda solo i filosofi e non gli altri uomini.

Per renderci conto di quanto sia devastante la critica di Hume all’idea di causa, per una concezione della conoscenza scientifica come assoluta – quale si pensava fosse nel Settecento, oggi siamo molto più humeiani, passando dall’assoluto al probabilistico e statistico – bisogna richiamarci a Newton.

Il metodo newtoniano consisteva in due parti fondamentali: un procedimento analitico, che procede dagli effetti alle cause, a cui segue un procedimento sintetico, che consiste nell’assumere le cause generali individuate come ragione dei fenomeni che ne derivano. È come se Hume rinfacciasse a Newton il suo “Hypotheses non fingo” e si candidasse a più empirista di lui. La III legge della dinamica secondo cui ad ogni azione corrisponde una reazione pari e contraria – stando alla critica humeiana alla causalità è un’indebita assunzione. È razionalismo – non empirismo. Perché? Perché – volendola mettere in poesia – “di doman non c’è certezza”. Ecco – è come se Hume avesse fatto dell’esistenzialismo del *carpe diem* di Lorenzo de’ Medici, di derivazione oraziana, un’intera epistemologia.

Parte quarta. *Lo scetticismo e altri sistemi filosofici*

Della Parte quarta – intitolata *Lo scetticismo e altri sistemi filosofici* – ci occupiamo soltanto della sezione sesta, intitolata all’*Identità personale*. Perché – insieme alla critica della causalità – è l’apporto più originale dato da Hume all’empirismo.

Locke aveva negato la sostanza e inaugurato così l’empirismo. Berkeley aveva negato Locke nella misura in cui Locke aveva accolto le idee astratte. Hume riprende da Locke la negazione della sostanza, da Berkeley quella delle idee astratte e supera entrambi coerentizzando al massimo l’empirismo, col negare gli strascichi di sostanzialismo operanti ancora in Locke e Berkeley e costituiti dall’Io o soggetto conoscente e – in Locke – da un mondo esterno ad esso corrispondente.

Non abbiamo tempo per leggere le devastanti – per una tradizione che da Agostino a Cartesio aveva coinvolto anche gli antiagostiniani e anticartesiani empiristi – parole di Hume. Accontentiamoci del

sunto che ci fornisce l'epistemologo M. Di Francesco, *L'io e i suoi sé. Identità personale e scienza della mente* (1998): per Hume “non esiste alcuna prova dell'esistenza di un io unitario e perdurante come identico nel tempo; la nostra identità personale è il frutto illusorio di un'attività mentale che consiste nel flusso continuo di fasci o collezioni di percezioni. L'importanza del pensiero di Hume consiste quindi nell'aver affermato che, non esistendo una sostanza perdurante e identica che fonda la nostra identità, in un certo senso non vi sono persone. Si tratta di una tesi che – malgrado esprima un apparente paradosso: l'io non esiste – è stata autorevolmente ripresa nel Novecento (per es. da B. Russell e L. Wittgenstein) ed è tuttora viva nel dibattito contemporaneo sull'identità personale, la natura dell'io, della coscienza e della soggettività (un nome per tutti è quello di D.C. Dennett)”. Bisognerebbe però aggiungere anche – dalla letteratura alla fisica – i campi non strettamente filosofici per i quali la dissoluzione dell'identità personale operata da Hume nel Settecento costituisce, ancor oggi, un imprescindibile precedente. Basti citare il flusso di coscienza, il cubismo, il metateatro, la dodecafonia, la meccanica quantistica, certi aspetti della psicanalisi. Joyce, Pirandello, Schönberg, Picasso, Heisenberg, Freud. E più in generale le avanguardie – artistiche e non – del XX secolo.

Giunti a questo punto possiamo anche porci la domanda che finalmente nel 1988 tramite i Pixies si è posto il popolo – senza avere però gli strumenti filosofici adeguati per apprezzarne tutta la radicalità ontologica e gnoseologica: *Where is my mind?*