

Paolo Castaldo

LA LOGICA ESISTENZIALE DI HUME

Paolo Castaldo

LA LOGICA ESISTENZIALE DI HUME

1. Per una analisi della credenza

Il libro sulla logica, cioè il libro primo del *Trattato sulla natura umana* di David Hume, intitolato *Of the Understanding*, viene di solito letto secondo una duplice declinazione: quella di manifesto epistemologico e quella di sostrato teorico dell'analisi dei due libri successivi. Tenteremo qui di spiegare perché secondo noi *Of the Understanding* non sia riducibile a queste due posizioni, in quanto gli argomenti gnoseologici sono piuttosto il mezzo per giungere a una vera e propria "comprensione esistenziale dell'uomo". Con tale espressione si vuol sottolineare il fatto che l'analisi della conoscenza delinea tutta una condotta umana e non soltanto il rapporto cognitivo tra mente e realtà. Delinea dunque un maniera di "essere nel mondo" imperniata su un gioco di consapevolezza e inconsapevolezza, coinvolgimento e distanziamento rispetto all'accadere, che comincia proprio con la nostra più alta facoltà: la ragione. Perciò la logica assume un ruolo chiave anche per la successive parti del *Trattato*, riguardanti le passioni e la morale. «L'insufficiente analisi [humeana] delle strutture conoscitive»¹ (insufficienza di cui Hume stesso era ben consapevole) spesso segnalata dagli interpreti, attribuisce alla Logica un fine strettamente epistemologico che forse essa non ha né vuole avere. Il tema esistenziale lungi dal ridursi ai riferimenti irrelati che gli interpreti ravvisano qua e là nelle questioni scettico-pragmatistiche², scalcia raffinatamente alle spalle dell'intero discorso gnoseologico.

I concetti che principalmente determinano la teoria della conoscenza humeana e attraverso cui vediamo snodarsi la riflessione humeana sull'esistenza sono tre: l'idea di causa ed effetto [*the idea of cause and effect*], l'abitudine [*custom*] e la credenza [*belief*]. Vediamo come possono inquadrarsi nella lettura qui proposta.

La relazione di causalità viene definita da Hume come un principio di associazione che la mente istituisce tra le idee: dati i numerosi casi in cui abbiamo percepito un oggetto costantemente accompagnato a un altro, concludiamo che questo sia causa di quello, che si fondono cioè su una connessione necessaria. L'argomento di Hume contro la causalità muove dalla tesi secondo cui, dal momento che tale conclusione esprime uno stato di cose che trascende i contenuti delle impressioni, l'inferenza non è più valida di un'altra a essa contraria. Per questo la mente non può fondare alcunché di necessario. Infatti, se la connessione necessaria fosse una determinazione del pensiero, diremmo che «*i casi di cui non abbiamo mai avuto esperienza devono assomigliare a quelli che abbiamo già incontrato, e che il corso della natura continua sempre in modo uniforme*»³. Tuttavia, immaginare un corso non uniforme della natura «costituisce già di per sé la confutazione di qualsiasi presunta dimostrazione del contrario»⁴. L'uniformità che la mente immagina nella natura delle cose, in realtà, non è altro che una associazione di idee derivanti dalle cose della natura, perciò è priva di fondamento. Da dove nasce allora l'idea di connessione necessaria se, come si è visto, non si origina dalla ragione? In primo luogo è nell'esperienza che gli oggetti appaiono in modo da far *credere* alla necessità del loro congiungimento. Tuttavia, conclude Hume, non è tanto l'esperienza che da se stessa genera tale idea, ma la rassomiglianza di ciò che in essa si dà. Due oggetti costantemente uniti indurranno la mente a passare facilmente e in maniera immediata a concepire la relazione che li lega in quanto l'impressione, trasferendo all'idea parte della sua forza e vivacità, le conferisce intensità e vigore. Perciò, in seguito all'urto tra due palle da biliardo, la mente non può non credere che in tutti i casi futuri la prima *causerà* il movimento della seconda.

È questa tacita operazione a far credere immediatamente che un oggetto sia necessariamente legato a un altro, non una libera e consapevole scelta o attività⁵, né tantomeno la ragione speculativa. La credenza deriva dal dominio della ripetizione, cioè da quella che Hume chiama «abitudine». La mente può associare due oggetti e concepirli in maniera più o meno vivace o credere che il futuro sarà uguale al passato, soltanto grazie al modo in cui le cose si presentano, vale a dire nel loro ineluttabile e inspiegabile ripetersi. Rispetto a ciò restiamo completamente disarmati e incapaci di decidere alcunché, se è vero, come sostiene Hume, che l'abitudine agisce «nella nostra mente in modo tanto sottile da non essere mai notata»⁶ spingendoci così a «produrre una credenza e un giudizio di causa ed

effetto, in forza di un'operazione segreta, e senza che ve ne sia mai stato pensiero»⁷. Laddove vi sarà abitudine vi saranno sempre le medesime credenze. Immaginare un corso non uniforme della natura, in quanto atto scevro di forza e vivacità, non è una condizione sufficiente per credervi. A questo proposito Hume è chiarissimo: «È 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»⁸.

L'atto del concepire, in quanto atto esclusivo del pensiero, determina un distacco della mente dai condizionamenti empirici, per questo non produce credenza alcuna. In altre parole, ciò che è in nostro possesso non può nulla di fronte all'imporsi involontario della credenza. Per questo Hume può dire che «se crediamo che il fuoco scaldi o che l'acqua rinfreschi, è soltanto perché ci costa troppa fatica credere altrimenti»⁹. Questo passo dice due cose fondamentali: tutti in riferimento alla circostanza descritta non potremmo che condividere la medesima credenza, e che essa trae la sua forza non già dall'evidenza, bensì dalla fatica di credere il contrario. Ma da cosa deriva tale fatica? Semplicemente dall'impossibilità di conservare nella mente ciò che non deriva da uno stato esterno di cose: la credenza, in altri termini, non è una deliberazione della mente.

Se da una parte concepire qualcosa di antitetico rispetto alle conclusioni delle inferenze per Hume significa decostruire il principio di causalità, dall'altra però tale atto non recide il legame tra la mente e la sua naturale propensione a credere a ciò che le si impone. L'immaginazione non solo non è un'attività in senso pieno¹⁰, ma è anche priva di realtà¹¹.

A questo punto possiamo individuare due caratteristiche della credenza: l'*impersonalità* e l'*impossibilità*. La prima può esser definita come una sorta di modalità essenziale del credere, data dall'imporsi non solo del materiale empirico ma anche dei suoi effetti sulla mente. L'uomo crede sempre a partire da ciò che è altro da sé, e per questo motivo non è libero di decidere se credere o meno; è costitutivo della sua natura. L'impossibilità, invece, è il limite dei contenuti stessi della credenza: se essa è determinata dall'imporsi delle cose alla mente, allora concederemo il nostro assenso a ciò da cui non possiamo sottrarci. Così Hume può scrivere che «il pensiero è sempre determinato, e senza possibilità di scelta né esitazione, a passare da un'impressione a un'idea, e da una certa particolare impressione a una certa particolare idea»¹². La credenza si determina come tale nell'atto stesso del darsi degli oggetti

alla mente. In un certo senso, dunque, non siamo liberi neanche di decidere a cosa credere. Le credenze non ci appartengono, siamo noi che apparteniamo ad esse.

Tutto ciò vuol dire non solo che l'uomo non ha la possibilità di decidere se credere o meno a qualcosa, ma anche che è per natura *costretto* ad avere credenze.

Da queste riflessioni intorno all'impossibilità sembrerebbe che la filosofia di Hume sottometta l'uomo a mera passività. Facciamo alcune considerazioni preliminari in proposito.

Se da una parte l'esperienza di due oggetti costantemente uniti inducono a concludere che al presentarsi del primo si darà anche il secondo, dall'altra emerge che il metafisico e il filosofo critico vi attribuiranno un diverso valore. Il primo crede quell'evento come una necessaria conseguenza empirica che determina la natura e i suoi eventi: dalla necessità all'evento. Il secondo, benché *costretto* dall'impersonalità alla medesima credenza, la ritiene pressappoco un'opinione: dall'evento alla credenza della necessità. L'uno *crede* di determinare la natura, l'altro *sa* di esserne determinato, ne ha consapevolezza.

Come emerge da tale analisi, dunque, il tema della credenza costituisce una questione eminentemente esistenziale. Il rapporto col mondo, infatti, ne va del modo in cui l'uomo si appartiene e del modo in cui è da esso appartenuto.

2. Causalità e ordine

La discussione intorno alla credenza acquista un più elevato e raffinato spessore quando Hume sostiene che causa del *belief* sono non solo le impressioni ma anche l'«educazione», cioè l'insieme delle «nozioni delle cose a cui siamo stati abituati sin dalla nostra infanzia»¹³. Non è soltanto l'esperienza la fonte della credenza, ma anche la trasmissione mediata di un'idea.

A questo punto, però, sorge un problema di cui Hume stesso non manca di render conto: come può tale credenza attecchire nella mente se non dipende dall'esperienza? Bisogna innanzitutto notare che se da una parte non ne deriva direttamente, dall'altra non può che poggiare su oggetti reali; in caso contrario cesserebbe di essere credenza. Infatti, «la frequente ripetizione di un'idea, la fissa nell'immaginazione; ma non potrebbe mai, di per sé, produrre la credenza, se quell'atto della mente [...] era annesso soltanto a un ragionamento e paragone

fra idee»¹⁴. La credenza può elevare un'idea semplice al livello delle impressioni soltanto permettendo alla prima di avvicinarsi alla forza e alla vivacità delle seconde. In che modo?

Innanzitutto credendo che la realtà sia non già un flusso mutevole di impressioni, bensì un insieme coerente e *ordinato*. Infatti, scrive Hume, «pensiamo che un oggetto abbia sufficiente realtà quando il suo Essere è ininterrotto e indipendente dalle incessanti rivoluzioni di cui siamo consapevoli in noi stessi»¹⁵. Solo così l'uomo può concedere il proprio assenso a ciò che l'educazione prescrive. Ma che cosa si determina come argine e controllo del mutamento? Soltanto la relazione causa-effetto, e cioè la stessa natura umana dal momento che «gli oggetti che [questa relazione] presenta sono determinati e inalterabili. [...] Ogni impressione si associa a un'idea precisa che prende il posto nell'immaginazione come qualcosa di solido e reale, di certo e invariabile»¹⁶. Hume sostiene che due oggetti cadono sotto tale relazione non solo «quando uno è causa di qualsiasi movimento dell'altro», ma anche quando «uno abbia il potere di produrre l'altro»¹⁷. In altri termini, per mezzo del principio di causalità pensiamo che, dati due oggetti, l'uno non può sussistere senza che l'altro vi si accompagni; che il primo non può essere se non in quanto determinato dal secondo.

A questo punto non è più soltanto il filosofo metafisico bensì la stessa natura umana a sottrarre la realtà al dominio del mutamento, riconsegnandola a un rigido *ordine* o «sistema»¹⁸. Tuttavia, è importante notare che la «realtà» di cui parla Hume non si riduce alla mera realtà empirica: essa si riferisce a tutto ciò con cui l'uomo ha a che fare, incluse le credenze trasmesse dall'educazione.

La relazione causale fa sì che nessuno dei termini associati sfugga all'ordine che li unisce, rafforzando così la nostra credenza che all'uno non può non corrispondere l'altro. Due oggetti o due eventi traggono la propria legittimità causale, per così dire, solo in quanto crediamo al loro reciproco implicarsi, includendo così l'effetto nell'ordine. Per questo possiamo ricondurlo alla nostra comprensione e crederci¹⁹.

Se la mente non immaginasse un legame indissolubile tra due eventi, dunque, non solo non potremmo credere alle opinioni trasmesse dall'educazione, ma verrebbe negata la loro stessa sussistenza. Tale condizione sottoponderebbe l'uomo al dominio della precarietà e della contingenza. La natura umana, perciò, è condizione necessaria della sopravvivenza sovente minacciata dalla provvisorietà del mondo esterno e della mente stessa. Per questo motivo, la nostra esistenza sarà stabile rispetto a tali rivoluzioni nella misura in cui lo sarà l'ordine

immaginato.

Esemplare a questo proposito è un passo del paragrafo relativo alla *Probabilità delle cause* in cui Hume sostiene che i filosofi, differentemente dall'opinione volgare, non attribuiscono l'incertezza degli eventi a un'incertezza nelle cause, bensì «al segreto agire di cause contrarie»²⁰. In altri termini, l'opinione volgare ritiene un errore del giudizio sulla causa il sottrarsi di un oggetto al *naturale* corso degli eventi, cioè a quelli che *credevamo* si sarebbero verificati. L'incertezza (opinione volgare) non elimina l'esistenza della causa, bensì la lascia dormire nel nostro non sapere di essa. Ignorare vuol dire pur sempre pensare che si dia una sola causa determinante piuttosto che tante contrarie a essa.

A questo punto si potrebbe legittimamente chiedere: non dobbiamo forse ammettere che neppure i filosofi escludono le cause, benché contrarie? Non solo non è così, dovremmo rispondere, ma è addirittura necessario dal momento che tale credenza è *impersonale*. Tuttavia, parlare di cause contrarie (filosofi) vuol dire non riconoscere alcuna necessità per cui qualcosa debba essere così e non altrimenti, come invece conclude l'opinione volgare.

La contrarietà, come vedremo meglio in seguito, si determina come elemento destabilizzante di ciò che, escludendo l'altro da sé, si credeva non solo unicamente esistente ma soprattutto unicamente legittimato ad esistere. Allo stesso modo, non si ritiene che la trasgressione di leggi o valori morali riconosciuti dalla maggioranza sia semplicemente un agire secondo altri principi, magari contrari a quelli sanciti. Per questo il trasgressore è il colpevole. E che cosa sono le idee di colpa o di responsabilità se non *credenze* su cui si sorregge qualsiasi comunità? Anziché *giustificare* l'esistenza di quell'azione, la si ritiene contraria all'ordine sociale e morale, proprio come si crede che la ragion d'essere di un oggetto derivi dall'ordine causale²¹.

Il «sistema» è un artificio della natura umana indispensabile per la sua stessa sopravvivenza, come Hume stesso sostiene laddove scrive che «gli uomini non possono vivere senza società»²². Il suo rapporto con la realtà è tanto più stabile e sicuro quanto più l'ordine è creduto fisso, cioè vero. Ed è in questo senso che la ragione metafisica, intesa come istinto della natura umana, irrigidisce il mondo esterno per mezzo del principio di causalità: essa «deve essere considerata una specie di causa, il cui effetto naturale è la verità», ma «un effetto che può [...] essere prevenuto dall'irruzione di altre cause e dall'incostanza delle nostre facoltà mentali»²³. Sebbene siamo naturalmente indotti a credere all'ordine e al sistema

di verità, tuttavia esso manca della necessità che solo il filosofo metafisico e l'opinione volgare vi pongono come fondamento in quanto *l'esperienza è il limite che rende non-fondato tutto ciò che la trascende*. Infatti,

I diversi esempi di congiungimenti rassomiglianti ci conducono alla nozione di [...] necessità. Questi esempi sono *in sé* totalmente distinti l'uno dall'altro, e la loro sola unione è nella mente che li osserva e ne collega le idee corrispondenti. La necessità, dunque, è l'effetto di questa osservazione, e non è altro che un'impressione interiore della mente, o una determinazione a portare i nostri pensieri da un oggetto a un altro²⁴.

L'esperienza non è determinata da altro che da se stessa non solo nel senso che la contingenza e la mutevolezza saranno i suoi caratteri più propri, ma in quanto è tale prima ancora che il pensiero possa fissarne rigidamente i contenuti. Ciò che è per noi, vale a dire il congiungimento costante da cui concludiamo un congiungimento necessario, è una costruzione della mente che attribuisce al decorso empirico più di quanto ritrovi in esso.

3. Libertà e casualità

Come abbiamo già ricordato, per Hume il mondo esterno è non solo l'insieme degli oggetti di cui è costituito ma anche il decorso degli eventi da cui è definito, intesi, questi ultimi, come tutto ciò che coinvolge l'esistenza umana. Essere «*in sé*» vuol dire non curarsi, per così dire, delle determinazioni metafisiche del concetto. L'esperienza non può essere de-limitata da alcun ordine necessario, postovi come fondamento dal filosofo metafisico. Il mondo esterno liberato così dal dominio del concetto, ritorna a essere latore di contingenza, nonostante la natura umana debba in esso immaginare un ordine. In altri termini: è possibile che si dia un ordine senza però crederlo necessario. Come vedremo, infatti, l'istinto metafisico può essere limitato dalla riflessività critica. Viceversa, il filosofo dogmatico e l'opinione volgare, anziché tentare di sottrarsi a tale istinto, sono totalmente sottomessi ad esso; per questo costringono la realtà alla necessità dell'ordine.

La questione della libertà ritorna non appena interroghiamo più a fondo il rapporto tra consapevolezza e credenze: se queste si reggevano sul fondamento, la decostruzione operata ne favorisce l'abbandono? La risposta a questa domanda impone una riconsiderazione di quello che inizialmente appariva come un rigido e passivo determinismo.

Bisogna innanzi tutto tenere a mente la distinzione tra le credenze che derivano direttamente dall'esperienza, e quelle che invece non hanno il mondo esterno come primo modello di discernimento in quanto trasmesse dall'educazione. Scrive Hume: «Quando si volesse variare in qualche modo l'idea di un particolare oggetto, non si dovrà fare altro che incrementarne o diminuirne la forza e la vivacità»²⁵. In che modo? Si è detto che la credenza trae la propria stabilità dall'ordine, e che la causalità come fondamento fissa un'idea nella mente in quanto la rende forte e vivace. Viene da sé che all'affievolimento di tale relazione segue quello della credenza. Secondo Hume sono i «molti argomenti intermedi»²⁶ che progressivamente riducono la vivacità di un'idea sottraendoci al suo assenso. Essi si determinano nella mente come elementi contrari a quelli stabiliti dalla relazione causa-effetto, per questo ne riducono la forza. La contrarietà è l'effetto dell'opposizione di qualcosa a qualcos'altro, e che, interponendosi tra di essi, separa il giudizio dall'assenso, il puro pensiero dalla certezza: la separazione favorisce così l'abbandono della credenza²⁷. Pertanto, il venir meno dell'assenso produce uno scarto tra realtà e necessità: produce contingenza. La causalità non è più una determinazione che esclude ciò che le si contrappone; anzi, sono proprio tali elementi contrari a sancirne la distruzione. L'assenza della causalità è assenza dell'esclusione necessaria, è il permanere dell'opposizione. Questo, però, a un livello puramente ideale in quanto solo nel caso che non vi fossero percezioni a influenzare la mente, essa non avrebbe alcuna ragione di privilegiare l'uno o l'altro di tali elementi. Sarebbe in uno stato di pura indifferenza, di per sé impossibile come vedremo a breve.

In quanto spogliati del fondamento, tanto gli oggetti quanto le idee non costituiscono l'assoluta negazione del loro contrario. La causa è ora una determinazione del tutto arbitraria: è divenuta *caso*. Così Hume scrive che «una causa traccia la via al nostro pensiero, e in un certo modo ci forza a riconoscere certi oggetti in certe relazioni. Il caso può soltanto distruggere questa determinazione del pensiero, e lasciare la mente nella sua originaria situazione di indifferenza»²⁸. Dal momento che l'assenza di causalità è assenza di esclusione e che il caso è la negazione più propria di una causa, ne viene che il caso favorisce un evento non meno che un altro; ne esprime cioè la libertà d'essere, come già si accennava a proposito del filosofo e dell'opinione volgare posti di fronte alla contrarietà delle cause. Per questo Hume, in pieno accordo con le nostre osservazioni, altrove dirà che «libertà e caso sono sinonimi»²⁹.

4. Riflessività e critica

Il caso, la contingenza, la libertà sono elementi destabilizzanti della causalità e di quello che abbiamo chiamato ‘ordine’. In quanto coerente, uniforme e perciò identico, esso garantisce stabilità alla mente e alla sua naturale propensione al facile assenso. Così, Hume scrive:

È certamente vero che un ragionamento è sempre tanto più convincente quanto più appare semplice e unito; è infatti minore il lavoro che richiede l’immaginazione per raccogliere insieme tutte le sue parti, passando così all’idea corrispondente che forma la conclusione. *Il lavoro del pensiero disturba il regolare processo dei sentimenti*³⁰.

L’esercizio del pensiero è elemento destabilizzante del sistema causale, dunque dell’assenso immediato (talvolta incondizionato). Tutto ciò deriva da una attività riflessiva della mente, come risulta più chiaramente quando Hume scrive:

Concediamo pure che la nostra prima credenza sia stata più forte che mai; ciononostante, essa finirà col dissolversi a causa di così tante investigazioni, ognuna delle quali diminuisce la sua forza e il suo vigore. [...] A ogni progresso compiuto nel vagliare i successivi giudizi sulle mie facoltà, tutte le regole della logica esigono una continua diminuzione, e infine la totale estinzione della credenza e dell’evidenza³¹.

Tuttavia, Hume ricorda subito dopo che tale operazione non conduce a una sospensione del giudizio o a uno stato di originaria indifferenza, come già si accennava. Non si dà mai il caso di una assoluta separazione tra la mente e ciò che la influenza: per questo la credenza non può che esserle connaturata, in quanto penserà gli oggetti secondo la connessione causale. Occorre tuttavia riflettere su quest’ultimo punto. Le credenze che sorgono immediatamente dall’esperienza si impongono senza arbitrio alcuno alla mente che, per questo motivo, non solo è influenzata più vivacemente dalla relazione causa-effetto, ma non può sottrarsi in alcun modo alla credenza che ne segue. Le idee dell’educazione, invece, in quanto trasmesse artificialmente, saranno diversamente legate alla mente dal vincolo causale. Vediamo perché.

Abbiamo detto che non possiamo sottrarre la realtà alla relazione di causa ed effetto senza cui non avremmo né ordine né credenza, anche nel caso in cui li sapessimo contingenti. Questo significa che casualità e causalità permangono nell’opposizione, come Hume ammette

quando scrive che «per fondare un ragionamento deve sempre esserci una combinazione di cause e di casi»³². Tuttavia, proprio in quanto le credenze artificiali derivano da una connessione di idee prima ancora che di impressioni³³, l'elemento riflessivo avrà su di esse una influenza maggiore che non sulle altre in quanto l'elemento casuale prevale su quello causale. È questo il caso delle regole generali per mezzo delle quali l'intelletto esercita un'attività regolativa sui suoi propri giudizi. Quando la mente produce un'inferenza derivante non già da una relazione causale ma da circostanze accidentali, interviene un secondo giudizio in grado di smascherare la fallacia del primo e, per questo motivo, di rifiutarlo. Per dirla con Hume, «le regole generali producono un secondo effetto, che implica la condanna del primo»³⁴: esse producono nella mente un'opposizione tra due giudizi. Ma chi decide di tale opposizione, dal momento che bisogna pur decidere se, come si è visto, lo stato di indifferenza è una pura finzione? La risposta di Hume suona così: «Talvolta prevale l'uno, talvolta l'altro, in rapporto alle attitudini e al carattere delle persone. Il primo solitamente guida l'*opinione volgare*, mentre il secondo gli *uomini saggi*»³⁵. Se per le credenze empiriche a decidere è direttamente una circostanza esterna affatto arbitraria, in questo caso invece decide un elemento interno cioè il carattere dei singoli.

L'attività riflessiva, e dunque la saggezza, consente di emanciparsi non solo dall'immediatezza del dato sensibile ma anche da ciò che viene artificialmente trasmesso, e questo in un'infinità di modi possibili in quanto «una stessa persona può variare il suo carattere e le sue disposizioni, *così come le sue impressioni e le sue idee*»³⁶. In tal modo un oggetto perde la sua originaria connessione con l'idea trasmessaci. Ma, ripetiamolo, è solo in virtù dell'indebolimento della relazione causa-effetto operata dalla riflessione che possiamo variare le nostre idee per poi rimescolarle con altre impressioni per mezzo del medesimo principio. Solo così possiamo dare origine a una molteplicità di credenze non soggette a un unico ordine.

L'attività costante del pensiero critico e l'esercizio del dubbio consentono alla mente non solo di sottrarsi alla credulità ma anche di produrre giudizi che non siano il mero riflesso del dato immediato, come quelli derivanti dal «sistema» e che guidano l'*opinione volgare*. L'occhio della mente guarderà alla realtà non già scevro bensì depurato, per così dire, da qualsiasi istinto metafisico liberando così le credenze stesse.

Solo a questo punto è possibile ridefinire quella che in precedenza avevamo chiamato

impossibilità. Se da un lato non possiamo mutare le credenze empiriche, possiamo tuttavia *decidere* di ciò che deriva direttamente dalla natura umana e solo indirettamente dall'esterno, liberandoci così dal giogo della passività³⁷. Nonostante permanga tale scissione, però, anche delle prime credenze la mente partecipa attivamente in quanto ne svela il carattere non razionale, dunque contingente.

È qui che a nostro avviso risiede non solo l'autentica attività della mente, ma anche il fine di *Of Understanding*, come risulta chiaramente dalle conclusioni di questo libro³⁸. Tali passaggi suggellano a nostro avviso l'analisi esistenziale velata dagli argomenti epistemologici di cui, lo ripetiamo, costituisce il *telos*. A partire da essa, infatti, non solo viene riconsiderata la natura delle credenze, ma soprattutto viene messo in discussione quel che ci viene dato (esperienza) o detto (educazione). Secondo noi è questo un punto centrale attorno a cui si snodano le riflessioni della Logica: individuare i differenti atteggiamenti che il filosofo critico da una parte, il dogmatico e l'opinione volgare dall'altra, intrattengono di fronte al reale per poi comprenderne gli effetti sulle loro esistenze. Stabilità, credulità e facilità sono il riflesso della debolezza dei più. Per contro, riflessività, incertezza, contingenza sono motivo di forza e, perciò, di infelicità. Infatti, dal momento che «gli uomini sarebbero molto felici nella loro vita se fossero sempre gli stessi oggetti a essere sempre congiunti fra loro»³⁹, ne deriva che qualsiasi elemento di riflessività critica è antitetico alla sicurezza, dunque alla felicità, data dalla stabilità dei giudizi intorno alle cose.

Note

¹ Cfr. Dal Pra (1984, 153).

² *Ibid.*, 390, in cui viene separata la prospettiva epistemologica da quella scettico-pragmatistica. Si veda inoltre Baroncelli (1975, 53-60).

³ Hume (1740, trad. it. I, III, 195, corsivo di Hume).

⁴ *Ivi.*

⁵ Cfr. Foglia (1998, 86-88). Quella che viene chiamata «anticipazione dell'immaginazione», è un'operazione della mente non meno naturale, dunque non libera, di quella che induce a credere alla necessità del congiungimento.

⁶ Hume (1740, trad. it. I, III, 225).

⁷ *Ivi.*

⁸ *Ibid.*, trad. it. I, III, 209.

⁹ *Ibid.*, trad. it. I, IV, 539.

¹⁰ Cfr. Santucci (1965, 64-123) e Foglia (1998, 59-67). Nel *Trattato* (trad. it. I, I, 43-49), infatti, l'attività dell'immaginazione risulta chiaramente vincolata dal modo in cui gli oggetti si presentano alla mente.

¹¹ Dal Pra (1984, 111).

¹² Hume (1740, I, III, 237).

¹³ *Ibid.*, trad. it. I, III, 249.

¹⁴ *Ivi.*

¹⁵ *Ibid.*, trad. it. I, IV, 391.

¹⁶ *Ibid.*, trad. it. I, III, 237.

¹⁷ *Ibid.*, trad. it. I, I, 47.

¹⁸ Dal momento che l'abitudine a immaginare una relazione tra le cose non subisce cambiamenti, «allora la mente le configura [le idee] in un nuovo *sistema* anch'esso insignito del titolo di *realtà*» (*ibid.*, trad. it. I, III, 233, corsivo nostro).

¹⁹ Cfr. i passi relativi alle relazioni di interesse e di dovere e ai superstiziosi (*ibid.*, trad. it. I, I, 47; I, III, 217-219).

²⁰ *Ibid.*, trad. it. I, III, 279.

²¹ In questa direzione va l'interpretazione del pensiero di Hume proposta da Deleuze (1973). Tuttavia, secondo noi la ragione, e in primo luogo il principio di causalità, non è connessa innanzitutto a un elemento pratico-utilitaristico (fondare norme e istituzioni), quanto all'esigenza di immaginare un ordine del reale. Su questo tema si veda anche Hume (1740, trad. it. II, III, 807-817).

²² Hume (1740, II, III, 797).

²³ *Ibid.*, trad. it. I, IV, 396.

²⁴ *Ibid.*, trad. it. I, III, 341, corsivo nostro.

²⁵ *Ibid.*, trad. it. I, III, 209.

²⁶ *Ibid.*, trad. it. I, III, 301.

²⁷ Il tema della "separazione" è fondamentale nella filosofia di Hume. Grazie ad esso, infatti, è possibile immaginare un corso non uniforme della natura, dunque rilevare l'assenza di fondamento della relazione causa-effetto. Il tema della separazione, inoltre, è alla base della critica delle idee astratte o generali.

²⁸ *Ibid.*, trad. it. I, III, 265.

²⁹ *Ibid.*, trad. it. I, III, 817.

³⁰ *Ibid.*, trad. it. I, III, 317-319, corsivo nostro.

³¹ *Ibid.*, trad. it. I, IV, 375.

³² *Ibid.*, trad. it. I, III, 269.

³³ Cfr. *ibid.*, trad. it. I, III, 241-243.

³⁴ *Ibid.*, trad. it. I, III, 313.

³⁵ *Ivi.*

³⁶ *Ibid.*, trad. it. I, IV, 523, corsivo nostro.

³⁷ In questo modo è possibile andare oltre quanto rilevato dal Santucci secondo cui «spontaneità e intelligenza riflessa non potevano stare l'una senza l'altra» (1965, 123). Parimenti crediamo che il carattere attivo dell'empirismo humeano non si esaurisca nel ruolo delle idee generali o nei criteri di unificazione e sistemazione

della conoscenza, come vuole il Dal Pra (1984, 82, 105). In accordo con quella che abbiamo chiamato “trasmissione mediata di un’idea”, cfr. Montaleone (1989, 34-38). Tuttavia, se l’idea fosse «il criterio fondamentale della credenza», come vuole il Montaleone, l’uomo sarebbe *assolutamente* libero di decidere a cosa credere o non credere.

³⁸ Cfr. Hume (1740, trad. it. I, IV, 543-547).

³⁹ *Ibid.*, trad. it. I, III, 277.

Bibliografia

Testi:

Hume, D., 1740, *A Treatise of Human Nature*, Oxford, University Press, 1978 (*Trattato sulla natura umana*, trad. it. di P. Guglielmoni, Milano, Bompiani 2005²).

Letteratura secondaria:

Deleuze, G., 1973, *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*, Paris, P. U. F. (*Empirismo e soggettività. Saggio sulla natura umana secondo Hume*, trad. it. di M. Cavazza, Napoli, Cronopio 2000).

Baroncelli, F., 1975, *Un inquietante filosofo perbene. Saggio su David Hume*, Firenze, La Nuova Italia.

Dal Pra, M., 1984, *David Hume: la vita e le opere*, Roma-Bari, Laterza.

Foglia, G., 1998, *Immaginazione e natura umana. Studio sulla teoria della conoscenza di David Hume*, Bologna, Il Mulino.

Montaleone, C., 1989, *L’io, la mente, la ragionevolezza. Saggio su David Hume*, Torino, Bollati Boringhieri.

Santucci, A., 1965, *L’umanismo scettico di David Hume*, Bologna, Zanichelli.