

L'UNITÀ MOBILE DEL SOGGETTO

PIERPAOLO MARRONE

*Università di Trieste
Dipartimento Studi Umanistici
marrone@units.it*

ABSTRACT

It is precisely of the very nature of passions to be congruent with a certain temperament and imaginative similarity preserves within certain limits - constituted by personal identity, by the mobile unity of the individual's character - the ability to play his game. These limits are those essentially constituted by our biography and our biology as human beings. Biography and biology form a single argumentative chain.

KEYWORD

Personal identity, normativity, Hume

1. LA FUNZIONE NORMATIVA DELLA “MENTE NORMALE”

Si potrebbe dire che, come fa Hume in un altro luogo,¹ osservazioni e generalizzazioni tratte dalla malattia mal si adattano alla comprensione del funzionamento ‘normale’ della mente. Mi sembra, tuttavia, che nel caso delle passioni questa obiezione non sia dirimente. Infatti, è proprio della natura stessa delle passioni essere congrue a un certo temperamento – per quanto anche ciò non arresti affatto la loro dinamicità –, la somiglianza immaginativa conserva entro limiti determinati – costituiti dall’identità personale, dall’unità mobile del carattere dell’individuo –, la possibilità di effettuare il suo gioco.² Questi limiti sono quelli essenzialmente costituiti

¹ D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, Bari-Roma, Laterza, 1993, p. 238.

² Si tratta di una dinamicità focalizzata, anche se, in talune circostanze, noi possiamo avere l'impressione che giri a vuoto (questo accade soprattutto nel caso di tutte quelle che noi postmoderni ci siamo abituati a chiamare nevrosi). È un movimento generato dalla rassomiglianza fra le impressioni, più che dai meccanismi della contiguità e della causalità. Del resto, è proprio la presenza prevalente della relazione di rassomiglianza che spiega il movimento incessante delle passioni. La caratteristica dell’immaginazione nelle passioni è proprio quella di muoversi in un contesto che essa determina nel momento stesso in cui ne è determinata. Infatti, non essendo prevalenti le relazioni di contiguità e di causalità e di

dalla nostra biografia e dalla nostra biologia di esseri umani. Biografia e biologia formano un'unica catena argomentativa. «Se un viaggiatore tornando da un paese lontano, ci raccontasse di uomini completamente diversi da tutti quelli che noi abbiamo sempre conosciuto» (*Ricerche sull'intelletto umano*, p. 90),³ votati solo all'amicizia e al bene pubblico, non è che noi riterremmo soltanto e semplicemente implausibile il suo racconto: «noi scopriremmo immediatamente, sulla base di tali circostanze, la sua falsità e proveremo che è bugiardo». (*Ricerche sull'intelletto umano*, p. 90)⁴ È significativa la notazione di Hume. Se quelle che in altri luoghi Hume chiama le circostanze di giustizia sono assenti da una qualsiasi comunità umana, allora questa deve essere ritenuta una prova potente e, anzi, definitiva che ciò che viene descritto non si riferisce a esseri umani normali, o ad altri esseri le cui passioni e deliberazioni possano essere comparate con quelle a noi note, sulla base della nostra biografia e della nostra capacità osservativa.

Benevolenza limitata, egoismo e altruismo limitati, scarsità moderata si uniscono a delineare i punti di riferimento di una interpretazione della natura umana che nella *Ricerca sull'intelletto umano* sembra essere più sicura e più matura che nel *Trattato*: più disincantata e forse più pessimistica, almeno nei toni. «Le osservazioni generali, che tesaurizziamo in un corso d'esperienza, ci danno il bandolo della natura umana e ci insegnano a dipanarne tutti i nodi. Pretesti e apparenze non ci ingannano più. Le dichiarazioni pubbliche passano per speciose coloriture d'una causa». (*Ricerche sull'intelletto umano*, p. 91)⁵ Alla virtù e all'amore bisogna concedere il peso adeguato, e allo stesso tempo non attendersi che

successione temporale l'immaginazione ha un gioco più libero - anche se non mi spingerei a parlare di 'libero gioco dell'immaginazione'.

³ Si veda anche la critica a un'estensione eccessiva dell'idea di 'carattere nazionale' in *Saggi morali, politici, letterari*, pp. 203-227.

⁴ «Ma se non vi fosse uniformità nelle azioni umane e se ogni esperimento che potessimo fare a questo riguardo fosse irregolare e anormale, sarebbe impossibile raccogliere osservazioni generali qualsiasi intorno al genere umano; e nessuna esperienza, per quanto accuratamente elaborata dalla riflessione, potrebbe mai servire a qualche proposito». (*Ricerche sull'intelletto umano*, p. 91)

⁵ Ci sono, ovviamente, delle eccezioni perché l'uomo è una macchina molto complicata nel corpo così come nella mente: «quando le medicine non operano coi loro poteri abituali, quando eventi irregolari tengon dietro a una determinata causa; il filosofo ed il medico non rimangono sorpresi dalla cosa, né sono tentati di negare, in generale, la necessità e l'uniformità dei principi che governano la economia della vita animale. [...] Il filosofo, se è coerente, deve applicare lo stesso ragionamento alle azioni e alle volizioni degli agenti forniti d'intelligenza. Le risoluzioni più irregolari e inaspettate degli uomini possono spesso essere spiegate da quelli che conoscono ogni particolare circostanza del loro carattere e della loro situazione». (*Ricerche sull'intelletto umano*, 93)

siano prevalenti fra le masse e nei loro capi. Pessimismo temperato, per altro, dalla considerazione che il corso della natura non è mai assolutamente uniforme, per cui accade che circostanze simili producono risultati differenti in connessione con caratteri, pregiudizi, educazioni, biografie diverse.

La forza della consuetudine, l'abitudine e l'educazione costituiscono le forze inerziali che vincolano le nostre passioni. Queste inerzie sono certo delle forze motivanti, ma noi non ne siamo vincolati in maniera inderogabile. Il gioco dell'immaginazione che opera nelle passioni può costringere la rassomiglianza su un percorso noto e coattivo – è questo il motivo per cui spesso sembriamo condannati a ripetere gli stessi errori con persone diverse –, oppure costruire connessioni che ci portano su un sentiero inesplorato o percorso sinora solo in parte. In questo senso, le passioni possono essere interpretate come uno strumento di inferenza per i nostri comportamenti futuri e come uno strumento di previsione dei comportamenti altrui.

Propongo di usare l'espressione di 'costruttivismo emotivo' per questa funzione delle passioni. Il termine 'costruttivismo' ha avuto un suo uso diffuso in etica e filosofia politica a partire dalla prestazione filosofica di Rawls.⁶ Il problema del costruttivismo è quello di giustificare determinati contenuti (credenze) sulla base di alcune procedure. Una giustificazione delle credenze è, quindi, valida (nel senso di raggiungere l'equilibrio riflessivo) se è conforme all'insieme procedurale. Questa giustificazione è complessiva ed olistica. Se una qualche specifica regola di giustificazione non funziona, ciò non significa che tutto il nostro sistema giustificativo debba essere rifiutato. Il fallimento episodico di una inferenza non ci porta a cercare subito un sistema d'inferenza e di giustificazione alternativo delle credenze. Piuttosto siamo portati a rivedere, oltre alla regola che si è rivelata puntualmente e localmente fallace, un po' tutto il nostro sistema di giustificazione. Ad esempio: in base alla mia esperienza personale credo e presumo di sapere che se A ha un determinato comportamento b in associazione con le circostanze x, y, allora si produrrà la conseguenza c. Ne concludo allora che b produce sempre c per A. Questo può essere non vero. Mario dilata sempre le pupille quando incontra una bella donna e per conseguenza cerca di ottenere un appuntamento, ma in seguito posso

⁶ J. Rawls, *Liberalismo politico*, Milano, Edizioni di Comunità, 1994, pp. 89-120 (*Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993); si veda anche T. Hill, *Kantian Constructivism in Ethics*, "Ethics", 99, 1989, pp. 752-770. Una delle fonti del costruttivismo di Rawls è N. Goodman, *Fatti, ipotesi previsioni*, Roma-Bari, Laterza, 1985 (*Fact, Fiction, and Forecast*, Cambridge (Mass.), Cambridge University Press, 1983).

scoprire che il dilatarsi delle pupille di Mario è indice generico del fatto che egli si trova in una situazione soddisfacente – accade anche, ad esempio, quando Mario incontra dei cuccioli di gatto: Mario è, infatti, uno zoofilo. Di fronte a questa scoperta non devo abbandonare completamente il mio sistema giustificativo delle credenze, ma devo più modestamente rimodellarlo. Dovrei procedere a una revisione radicale in presenza di circostanze più complesse. Ad esempio, se scopro che Mario compie ciò solo quando Giove è nel segno zodiacale dei pesci. In senso analogo, il sistema delle passioni diviene in Hume uno strumento giustificativo del sistema delle credenze del soggetto e, mano a mano che l'individuo percorre il suo sentiero personale di maturazione, anche uno strumento esplicativo potente del comportamento dei nostri simili.⁷

Quest'ultimo caso si dà assieme, si diceva, a una certa accentuazione 'realistica', se non addirittura pessimistica, rilevabile dai toni di Hume. Il comportamento che un tempo attributivo al desiderio di perseguire il bene pubblico, ora risulta essere molto più legato a circostanze di promozione del benessere individuale dell'agente. Nietzsche direbbe che quelle che si manifestano come motivazioni razionali non sono altro che un epifenomeno distorto della volontà di potenza del soggetto. Hume non va alla ricerca, come forse fece Nietzsche, di un principio esplicativo unico del comportamento morale e personale; piuttosto questo è il risultato di più motivazioni, fra le quali non può essere trascurata la pressione sociale, che viene esercitata sull'agente, pressione che costituisce un freno all'agire egoistico. Anche qui entra in gioco l'immaginazione, come previsione dei comportamenti possibili degli altri in seguito alla mia azione, e come effetto immaginativo su di me di qualità da me attribuite ad altri.⁸ Questo effetto immaginativo è asimmetrico rispetto alla considerazione degli effetti di una mia azione su di me. Ad esempio, «Niente causa maggior vanità che una qualità brillante di una persona a noi vicina, così come nulla ci mortifica di più dei suoi vizi o delle sue scelleratezze» (*Trattato sulla natura umana*, p.

⁷ Idea che percorre la riflessione di D. Dennett, *L'atteggiamento intenzionale*, cit. Hume è un precursore della *folk psychology*? Sembra suggerirlo W. Lyons, *La scomparsa dell'introspezione*, Bologna, Il Mulino, 1993 (*The Disappearance of Introspection*, Cambridge (Mass.), The MIT Press, 1986), p. 17.

⁸ T. Magri, *Contratto e convenzione*, Milano, Feltrinelli, 1994, p. 195, identifica il carattere naturale di un motivo per la giustizia in tre elementi: a) la presenza in individui considerati isolatamente; b) il legame con singoli atti; c) l'essere relativo all'agente, e collega questi elementi a una prospettiva strategica che sarebbe l'unica a non rendere paradossale la giustizia come virtù artificiale. È da notare che questioni di coordinazione sono implicate anche nel legame fra passioni, immaginazione, altre menti. Tale legame è da considerare come la base di ogni possibile strategia implicata nel caso della giustizia.

354),⁹ annota Hume per spiegare la relazione fra un oggetto con il quale abbiamo una relazione di idee – ad esempio un fratello – e l'impressione che si produce in noi, per spiegare come il movimento delle passioni non si arresti affatto allo stato piacevole o spiacevole – amore/odio –, ma prosegua facendo sorgere anche l'orgoglio o l'umiltà. Ora, le relazioni che le passioni ci fanno intrattenere con gli altri sono più complesse di quelle che noi intratteniamo con noi stessi e con il nostro io. «Noi non amiamo né odiamo mai un figlio o un fratello per le virtù o i vizi che riscontriamo in noi stessi; mentre è evidente che queste stesse qualità, se poste in lui, ci danno un considerevole senso di orgoglio o di umiltà. Il passaggio dall'orgoglio o dall'umiltà all'amore o all'odio non è così naturale quanto quello dall'amore o dall'odio all'orgoglio o all'umiltà». (*Trattato sulla natura umana*, p. 355)¹⁰ Perché accade questo? Il motivo va ricercato nel fatto che «L'immaginazione passa con facilità da idee oscure a idee vive, ma passa con difficoltà dalle idee vive a quelle oscure». (*Trattato sulla natura umana*, p. 355)¹¹ Ossia, orgoglio e umiltà non si trasformano con la stessa facilità nelle altre due passioni indirette, quanto queste ultime riescono con facilità a volgersi nelle prime.

La nostra relazione affettiva con le altre persone è più complessa della nostra relazione affettiva con noi stessi. È più complessa perché maggiormente intrecciata a idee e impressioni che non sono così chiare alla mente come quelle che l'io intrattiene con sé. La notazione quasi-cartesiana di Hume – «È evidente che siccome siamo sempre intimamente consci di noi stessi, dei nostri sentimenti e delle nostre passioni, le loro idee debbono colpirci con maggior vivacità che le idee dei sentimenti e delle passioni di qualsiasi altra persona» (*Trattato sulla natura umana*, p. 355)¹² – viene volta in una inaspettata direzione antisolipsistica, direzione che viene forzata proprio a partire dalla realtà della nostra relazione di noi con noi

⁹ «Poiché si tratta di una persona che tramite una duplice relazione è oggetto della mia passione, lo stesso ragionamento mi porta a pensare che la passione si spingerà ancora oltre». (*Trattato sulla natura umana*, p. 354)

¹⁰ Anche perché è più semplice passare da un grado superiore a uno inferiore che viceversa.

¹¹ «Ora, ho osservato che queste due facoltà della mente, l'immaginazione e le passioni, si sostengono reciprocamente nella loro azione quando siano simili le tendenze e quando agiscano su uno stesso oggetto. La mente tende sempre a passare da una passione a un'altra che stia in relazione con la prima». (*Trattato sulla natura umana*, p. 356)

¹² Ritorna il problema dell'identità personale. Hume riteneva che l'identità personale richiedesse una connessione reale, a differenza della causalità, e quindi, che la causalità non fosse una base sufficiente per l'identità personale. Queste difficoltà sono esaminate da L. Loeb, *Causation, Extrinsic Relations, and Hume's Second Thoughts about Personal Identity*, "Hume Studies", 1992, pp. 219-232.

stessi, che appare onnipervasiva («ma ogni cosa che ci colpisce con vivacità e che ci appare in piena e viva luce si impone in qualche modo alla nostra considerazione e si presenta alla mente al più piccolo richiamo e alla più banale relazione» (*Trattato sulla natura umana*, p. 355)),¹³ ma la cui forza è anche una sorta di gabbia, da cui si sfugge non con un atto di forza – ad esempio, costituendo l'altro in me –, ma con la presenza di una struttura debole, depotenziata, che a sua volta ha effetti di *feedback* sul soggetto e sul suo modo di progettarsi.

2. L'IDENTITÀ PERSONALE COME PROGETTO INCOMPIUTO

L'idea che la critica di ogni concezione sostanziale dell'io personale volga Hume verso una concezione dell'identità personale come progetto risulta, a mio avviso, dalla preminenza data alla considerazione del futuro.¹⁴ Preminenza che viene affermata sulla base della considerazione che «una

¹³ Questo deve farci considerare che tali esperienze sono relative a un sostrato che non cambia? Una delle difficoltà segnalate nella nota precedente è che per Hume un sostrato privo di cambiamenti non avrebbe un'identità attraverso il tempo, mentre dovrebbe partecipare ai mutamenti degli oggetti con i quali entra in relazione.

¹⁴ L'immaginazione intrattiene con il tempo una relazione diversa che con lo spazio. La ragione di questa diversità di rapporto è per Hume facilmente spiegabile. «Senza dover ricorrere alla metafisica chiunque potrà facilmente osservare che lo spazio, ossia l'estensione, consiste in un certo numero di parti coesistenti disposte in un dato ordine e in grado di essere presenti contemporaneamente alla vista o al tatto. Al contrario, il tempo, ossia la successione, sebbene sia anch'esso costituito da parti, non ne presenta mai più di una alla volta, né è mai possibile che due di esse coesistano». (*Trattato sulla natura umana*, p. 451) Il passo sembra particolarmente piano e di interpretazione immediata. Tuttavia, potrebbe forse celare qualche difficoltà e qualche sorpresa. Quando Hume parla di parti dello spazio si capisce bene che cosa intenda. Io posso immaginarmi la porzione di spazio occupata dalla mia scrivania assieme a quella occupata dal mobile di metallo alla mia destra a due metri di distanza. Posso magari immaginarmi una porzione dello spazio che sia occupata da oggetti che adesso ne occupano un'altra. Ma che cosa intende Hume per parti della temporalità? Qui le cose sembrano meno chiare. Mi sembra, sulla base di ciò che Hume scrive immediatamente dopo il passo appena citato, che le parti del tempo prese in considerazione siano in definitiva soltanto due: il passato e il futuro. Per Hume, «l'incompatibilità delle parti del tempo nella loro esistenza reale le divide nell'immaginazione, e rende più *difficile* a questa facoltà seguire una lunga successione o serie di eventi». (*Trattato sulla natura umana*, p. 451) Questa difficoltà si volge subito in qualcosa d'altro, ossia in una *impossibilità* strutturale vera e propria. «Ogni parte deve presentarsi sola e staccata, né può regolarmente presentarsi nell'immaginazione senza cacciare quella parte che si suppone l'abbia immediatamente preceduta». (*Trattato sulla natura umana*, p. 451)

*certa distanza nel futuro ha degli effetti superiori a quelli della stessa distanza nel passato». (Trattato sulla natura umana, p. 451)¹⁵ Questa affermazione è non poco sorprendente. Che cosa intendeva esattamente Hume? Presa nella sua letteralità sembra, infatti, comportare degli esiti controintuitivi. E non è difficile immaginarne il perché. Pensiamo al caso di una persona che ha subito un grave lutto tre anni fa. Il ricordo dell'evento luttuoso la pone, anche a distanza di anni, in una situazione di disagio. Se questa persona immagina la possibilità di subire un lutto analogo fra tre anni, ne segue forse che il disagio indubbio che prova *ora* al pensiero del lutto futuro sia maggiore di quello che sperimenta per il lutto passato? La conseguenza sembra essere palesemente assurda. Se una settimana fa mi sono rotto una gamba, il pensiero di potermi rompere quella sana fra una settimana dovrebbe provocarmi un disagio maggiore di quello che attualmente sto patendo. Ma così non è. La notazione seguente di Hume non è di grande aiuto: «seguiamo sempre la successione temporale nel disporre le nostre idee, e dalla considerazione di un oggetto passiamo più facilmente a quello che lo segue immediatamente che a quello che lo ha preceduto». (Trattato sulla natura umana, p. 452)¹⁶ Questo è l'ordine che viene normalmente seguito dallo storico, e la sua narrazione, salvo una forte necessità contraria, segue semplicemente la necessità della connessione naturale. Tuttavia, quest'ordine non è di grande utilità quando una connessione di idee dà origine a una passione o quando una passione si inoltra nella produzione di una connessione di idee. Qui, ciò che è più prossimo, lo si riferisca al passato o al futuro, ha una capacità di impatto difficilmente sopravvalutabile. E, tuttavia, non si può ignorare che l'ordine temporale che Hume accredita come proprio della narrazione storica non viene riproposto dal gioco dell'immaginazione e delle passioni. È vero che «l'immaginazione ha sempre presente la situazione attuale della persona» (Trattato sulla natura umana, p. 452),¹⁷ ma proprio per questo è sbagliato dedurne, come fa Hume, che «Quando l'oggetto è passato, allora la*

¹⁵ «Proprio perché una distanza nel tempo causa nel pensiero un'interruzione maggiore di quella provocata da una identica distanza nello spazio, [...] di conseguenza indebolisce molto più decisamente l'idea, e quindi le passioni; il che dipende in larga misura, secondo il mio sistema, dall'immaginazione». (Trattato sulla natura umana, p. 451)

¹⁶ Se così fosse noi non saremmo tanto interessati al nostro passato, né cercheremmo di motivare azioni difficilmente comprensibili a noi stessi con lo sguardo rivolto all'indietro.

¹⁷ Il passo seguente, che sembrerebbe pienamente congruente con questa affermazione, non si riferisce però al passato, bensì al futuro: «Questa *facilità* nel passaggio delle idee favorisce l'immaginazione, sì che questa si rappresenta il proprio oggetto in una luce più intensa e più piena di quando nel nostro passaggio siamo continuamente contrastati e obbligati a superare le difficoltà sollevate dalla propensione naturale dell'immaginazione». (Trattato sulla natura umana, p. 452)

progressione del pensiero, nel passare da ciò che è presente a questo oggetto, è contraria alla natura, [...], in contrasto con il corso naturale della successione temporale». (*Trattato sulla natura umana*, p. 452)¹⁸ Hume fu indotto a sottolineare in certi passi questa minore presa del passato in confronto alla presa che il futuro dovrebbe avere su di noi, certamente anche dal fatto che la nostra rappresentazione di un punto nel futuro è analiticamente connessa al fatto che questo punto si avvicina sempre di più. Questa verità concettuale sembra essere incompatibile almeno con un controesempio fornito dallo stesso Hume. L'esempio che smentisce, anche se solo in parte, la posizione di Hume, secondo la quale siamo attratti dal futuro molto di più di quanto siamo attratti dal passato, riguarda il caso estremo della fine della nostra vita e le preoccupazioni per il nostro destino dopo la morte. Contrariamente a quello che si potrebbe pensare, la maggior parte del genere umano non ha quel sentimento di irresistibile attrazione verso il momento in cui, si presume, verrà a conoscenza di ciò che c'è dopo la morte. Qui l'immaginazione entra in cortocircuito e il fenomeno della credulità, così universalmente e sventuratamente diffuso, non sembra avere presa eccessiva. «Quanto la rassomiglianza unita alla causalità rafforza i nostri ragionamenti, altrettanto la mancanza di essa, quando raggiunge un alto grado, li distrugge completamente». (*Trattato sulla natura umana*, p. 127)¹⁹ Con ironia, Hume osserva che l'opinione dell'anatomista della mente concorda in questo caso con quella del teologo, nel rilevare la mancanza di principi formali d'incredulità fra la gente comune, assieme a una radicata e completamente preriflessiva incredulità del cuore riguardo all'immortalità dell'anima.²⁰

Gli uomini sono compiaciuti da predicatori e teologi che descrivono con realismo le pene eterne. Per una sorta di perversa noncuranza si compiacciono di immaginarsi là dove non sono. Tuttavia, le cose vanno in ben altro modo quando vengono ricondotti alla solidità della vita quotidiana. Qui ciò che provoca dolore e impressioni spiacevoli viene, nei

¹⁸ «Due distanze identiche nel passato e nel futuro non hanno lo stesso effetto sull'immaginazione, in quanto riteniamo che la prima vada sempre aumentando, mentre la seconda diminuisca continuamente». (*Trattato sulla natura umana*, p. 453)

¹⁹ «Essendo la credenza un atto mentale che nasce dall'abitudine, non c'è da stupire che la mancanza di rassomiglianza distrugga ciò che l'abitudine ha stabilito e diminuisca la forza dell'idea tanto, quanto la rassomiglianza, invece, l'accresce». (*Trattato sulla natura umana*, p. 128) Un'argomentazione simile si trova in *Dialoghi sulla religione naturale*, pp. 171-174.

²⁰ «Ma se mai uno scopo della natura ci è chiaro, possiamo affermare che lo scopo e l'intenzione della creazione dell'uomo, per quanto possiamo giudicarne per mezzo della ragione naturale, sono interamente limitati alla vita presente». (*L'immortalità dell'anima*, p. 576)

limiti delle nostre possibilità, realmente evitato.²¹ Nelle discussioni religiose così come nelle rappresentazioni teatrali, invece, «l'immaginazione riposa con indolenza sull'idea; e la passione, addolcita dalla mancanza di credenza, non ha altro effetto che di ravvivare la mente e fissare piacevolmente l'attenzione». (*Trattato sulla natura umana*, p. 129)²² L'indolenza e un compiacimento quasi masochistico, uniti a quella che viene percepita, in maniera singolare, come una mancanza di rischio,²³ favoriscono una sorta di non preoccupazione per il futuro.

Le cose, però, ancora una volta, sono più complesse ad esaminare lo stesso testo di Hume. Infatti, «l'abitudine, alla quale riduco ogni credenza e ragionamento, può agire sulla mente rafforzando un'idea in due modi diversi» (*Trattato sulla natura umana*, 129-130):²⁴ a) o perché sorge dalla congiunzione costante di due oggetti, congiunzione che può superare la debolezza fluttuante della fantasia; b) o perché senza precedenti precisamente collocabili, si presenta di frequente nella nostra mente. In questo secondo caso, l'idea si doterà gradualmente di una forza, che, in circostanze iniziali simili, ad altre idee viene negata. In casi determinati, sembrerebbe di capire, principalmente dall'educazione può accadere che un'idea si fissi stabilmente nell'immaginazione molto più tenacemente di altre che, ad esempio, derivano dalla congiunzione costante della causa e dell'effetto. Se questo è vero, non si comprende allora come Hume possa dire che la preoccupazione umana per la morte non sia uno stato passionale autentico. Probabilmente al fondo di questa posizione scettica sta una distinzione fra credenze vere e false, che all'interno del sistema dell'immaginazione e del *belief* è problematica e nello stesso tempo indispensabile. «Come i mentitori, a forza di ripetere le loro menzogne,

²¹ Queste possibilità riguardano le nostre condizioni passionali. (*Dialoghi sulla religione naturale*, pp. 240-241)

²² Ancora una volta indagando i meccanismi della conoscenza e della credenza, Hume si avvale palesemente di esempi che hanno a che fare con le passioni, perché queste hanno a che fare con la credenza. F. Leavitt, *Hume Against Spinoza and Aristotle*, "Hume Studies", 1991, pp. 203-208, sostiene che il ruolo dell'immaginazione sottende una posizione antiaristotelica, e la nozione di 'necessità', intesa come relazione logica, una posizione antispinoziana.

²³ È il contrario della scommessa di Pascal, unito a un certo qual pessimismo gnoseologico, che consente a Hume questa annotazione. Sulla razionalità della scommessa di Pascal in relazione alla giustizia, cfr. B. Williams, *Sorte morale*, Milano, Il Saggiatore, 1987, pp. 125-132 (*Moral Luck*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981).

²⁴ Nelle due caratteristiche successive sono da ricercare quelle «così profonde radici, che è impossibile, con tutta la forza della ragione e dell'esperienza» sradicare; «e la forza di quest'abito, non soltanto si avvicina, ma in molte occasioni è superiore a quella della costante e insuperabile unione di cause ed effetti». (*Trattato sulla natura umana*, p. 130)

finiscono per ricordarle; così il giudizio, anzi l'immaginazione, con lo stesso mezzo, può avere idee così fortemente impresse e concepite con tanta chiarezza, che esse possono agire sulla mente nello stesso modo di quelle che i sensi, la memoria o la ragione ci presentano». (*Trattato sulla natura umana*, p. 131)²⁵ Dobbiamo, tuttavia, chiederci se i mentitori possono davvero essere censurati in questa maniera? Siamo così certi che l'immagine che noi, che non mentiamo, abbiamo della nostra vita passata sia tanto esatta da essere per lo più uno schema fedele di quello che è realmente accaduto? Esatta al punto da dispensarci di preoccuparcene, cosicché dobbiamo concludere che il futuro è sempre per noi più importante del nostro passato? Ciò che sentiamo come *proprio*, accade sempre che sia una adeguata rappresentazione di una realtà effettivamente accaduta? La risposta non può che essere negativa; ma questo significa anche che il nostro impegno verso il futuro, il nostro stesso sentirci attratti da un futuro, non potrà non essere anche un impegno verso una determinazione passionatamente qualificata del passato. Questo impegno è forse tanto più pressante quanto più vicino è il tempo futuro che ci interessa. Nel caso della storia l'irreversibilità assume le vesti della funzione documentaria che ne garantisce l'oggettività. Una funzione oggettivante analoga non pare essere riscontrabile nel caso delle passioni. Non che non ci sia qualcosa che pretenda questa funzione, ma deve scontrarsi con i rischi a) della passività, perché il mondo delle passioni è un territorio che non dominiamo, che mostra spesso di estendersi sino a propaggini indefinite e mal conosciute; per lo meno non lo dominiamo se non con strumenti che in via diretta o indiretta sono riconducibili alle passioni stesse; e b) dell'interpretazione, perché il modo di accesso consentirci al nostro passato – che sarebbe ingenuo non pensare anche come la chiave di accesso a un futuro che è molto spesso troppo prossimo – non evita affatto il rischio del fraintendimento che si ripercuote sulla storia delle nostre passioni e sul nostro vissuto emotivo. Lo stesso tempo biologico cui deve essere in parte ricondotta la temporalità delle passioni – precisamente nella misura in cui l'idea dell'identità personale deriva da quella dell'unità del vivente – non è affatto chiaro che determini la temporalità passionale indirizzandola verso l'irreversibilità. Certo: l'irreversibilità sembra essere tale in maniera inequivoca. Possiamo forse pensare il tempo senza attribuirgli l'irreversibilità come sua condizione necessaria? Chiaramente no, ma la

²⁵ «I mentitori, com'è noto, con la frequente ripetizione delle loro bugie, finiscono per crederle e rammentarle come vere: la consuetudine e l'abitudine avranno in questo caso, come in molti altri, la stessa influenza della natura della mente, e scolpiranno l'idea con uguale forza e vigore». (*Trattato sulla natura umana*, p. 99)

temporalità è tale solo per un soggetto, anzi per il soggetto delle passioni. Questo soggetto trattiene un rapporto tutt'altro che inequivoco con il proprio passato e con il proprio futuro.

A questa mancata inequivocità di rapporto credo debbano essere ricondotte certe oscillazioni di Hume. Ne abbiamo viste alcune rispetto al tempo futuro. Casi in cui il futuro non sembra essere così importante e pressante come in altri luoghi viene affermato. O casi in cui nel passato pare essere accaduto qualcosa che non è mai avvenuto: il caso dei mentitori che finiscono per credere alle proprie menzogne.

3. MENZOGNA E IMMAGINAZIONE

Esaminiamo più da vicino quest'ultimo caso. Perché chi mente finisce per credere che sta dicendo la verità? Hume è tanto rassicurante a questo proposito quanto poco esplicito perché: a) tratta questo esempio come un caso marginale; b) lo assegna alla categoria del patologico. Allora perché parlarne? La menzogna è introdotta alla fine di una discussione sulla credenza, sulla credulità, e sull'educazione. Il mentitore è colui il quale fa credere che qualcosa sia accaduto mentre non è accaduto, che qualcosa sia stato presente mentre non era presente. Lui stesso può essere vittima del suo inganno, come si diceva. Ma non si rischia in tal modo di svalutare il ruolo dell'immaginazione? Lateralmente, Hume sembra avere coltivato questa preoccupazione, inserendola in una nota alla fine di *Trattato sulla natura umana*, I, III, IX, nota che costituisce una sorta di autocertificazione sull'uso corretto dell'immaginazione nei contesti filosofici. Vale la pena di esaminarla più attentamente.

Hume inizia facendo un'asserzione generale che dovrebbe derivare dal contenuto precedente del paragrafo che la nota conclude: «In generale, si può osservare che essendo il nostro assenso a ogni ragionamento di probabilità fondato sulla vivacità delle idee, esso somiglia a molti di quei ghiribizzi e pregiudizi obbrobriosamente condannati come meri parti dell'immaginazione». (*Trattato sulla natura umana*, p. 131)²⁶ Le qualificazioni usate si attanagliano bene a espressioni quali 'è solo la tua immaginazione', 'ti sei immaginato tutto', che costituiscono una sorta di china discendente verso il comportamento patologico. Tuttavia, allo stesso modo, il senso comune, forse con non minore facilità, associa i 'parti

²⁶ «I poeti stessi, benché mentitori per professione, cercano sempre di dare una parvenza di verità alle loro finzioni; e dove tale parvenza mancasse del tutto, le loro opere, per quanto ingegnose, non offrirebbero gran diletto». (*Trattato sulla natura umana*, p. 135)

dell'immaginazione' al comportamento artistico.²⁷ La differenza è che in questo secondo caso la pretesa di verità o non c'è o è di altro genere. Tale pericolo di confondere casi diversi viene subito scongiurato da Hume in questa nota apparentemente marginale, eppure importante per tutta l'economia della sua trattazione della mente umana normale. «Da questo modo d'esprimersi, si vede che la parola immaginazione è usata comunemente in due sensi diversi; e sebbene niente più della inesattezza sia contraria alla vera filosofia, non ho potuto fare a meno di cadervi anch'io nei miei ragionamenti». (*Trattato sulla natura umana*, p. 131-132) Hume esibisce un'asserzione strategica nelle modalità dell'*excusatio*, dalla quale non risulta affatto ovvio come 'da questo modo d'esprimersi' derivi quella duplicità che pare a Hume tanto necessaria alla fondazione della sua filosofia. E se quella diversità non fosse affatto costituente una diversità di facoltà, come sembra suggerire Hume, ma rimandasse a una radice comune? Sia o meno sepolta nelle profondità dell'animo umano, forse questa collocazione nella marginalità di una nota, a propria volta ultima nota di un paragrafo che si conclude con un esempio apparentemente marginale, segnala una famiglia di problemi. A cominciare dal fatto che non risulta chiaro che cosa Hume abbia voluto dire quando scrive che non è stato possibile «far a meno di cadervi anch'io nei miei ragionamenti». Perché vi è caduto? Per pregressa, e successivamente emendata, incapacità di distinguere 'obbrobriosi ghiribizzi' da connessioni più sobrie e lineari fra idee? Non sono affatto certo che la sfiducia di Hume nella virtù dell'educazione («più della metà delle opinioni prevalenti nel mondo sono dovute all'educazione, e le massime accolte inconsapevolmente per tale tramite hanno un peso ben superiore alla forza dei ragionamenti astratti» (*Trattato sulla natura umana*, p. 131)²⁸) faciliti una interpretazione di questo genere. Forse Hume vi è caduto perché non è possibile fare a meno

²⁷ Anche in questo caso, tuttavia, più che la difformità è una relativa uniformità a fare problema. «Questa grande unanimità viene attribuita, di solito, all'influenza dell'uniformità della ragione, la quale, in tutti questi casi, suscita sentimenti simili in tutti gli uomini e impedisce quelle controversie a cui sono tanto esposte le scienze astratte. Nei limiti in cui tale unanimità esiste realmente, questa spiegazione si può considerare soddisfacente; ma dobbiamo anche ammettere che buona parte dell'apparente armonia che regna nelle cose morali si deve attribuire alla natura del linguaggio». (*Saggi morali, politici, letterari*, p. 239)

²⁸ «Benché l'educazione sia screditata dai filosofi quale base fallace di adesione a un'opinione, il suo impero nel mondo, tuttavia, è la causa per cui tutti i sistemi nuovi ed originali corrono rischio in principio di esser rigettati. Questa sarà forse la sorte di ciò che ho qui esposto riguardo alla *credenza*; e benché le prove che ho addotto mi sembrino perfettamente conclusive, non mi lusingo di fare molti proseliti alle mie opinioni». (*Trattato sulla natura umana*, p. 132)

di caderci. Potrebbe non trattarsi di un semplice inciampo non più ripetibile mediante una semplice stipulazione filosofico-linguistica.²⁹

Ad ogni modo, Hume ripropone una duplice interpretazione dell'immaginazione – forse però si tratta di una tripartizione; anche questo, come si vedrà, pone qualche problema –. a) In primo luogo l'immaginazione va opposta alla memoria. La differenza è quella che si rilevava all'inizio del nostro discorso. Una questione innanzi tutto di forza, o meglio: di gradazione della forza. Le idee della memoria sono più forti, le idee dell'immaginazione più deboli. Vi sono dei casi dubbi, ma al gradiente della forza dell'evidenza bisogna ritornare per escludere l'imbarazzo dei casi *border-line* (la menzogna ad esempio, in cui è l'iterazione a costituire un centro di forza sino a potersi imporre con una sua intenzionalità autonoma). b) Vi è poi l'opposizione di ragione e immaginazione. In questo secondo caso, Hume ci dice che si tratta della stessa facoltà, ma priva dei ragionamenti dimostrativi e di probabilità. L'inesattezza di cui Hume si lamenta non dipende, allora, come si era indotti a credere, dalla presenza di due facoltà simili, ma dal fatto che quando l'immaginazione è credibile è perché la sua debolezza – a confronto, ad esempio, della menzogna – è supportata dalle dimostrazioni e dai ragionamenti probabilistici. D'altra parte, se il fondamento della credenza è l'immaginazione, il ragionamento probabilistico genera una credenza che rafforza un'immaginazione indebolita. Con che cosa? Proprio con un *surplus* di immaginazione, ovvero con la credenza che il corso dell'esperienza preveda e presenti delle regolarità future – indebitamente ritenute appunto come delle evidenze presenti. Ragionamento, probabilità, immaginazione, credenza sono tutti momenti che rimandano alla temporalità. Ma la temporalità è, come si è visto, una temporalità passionale. Vi è poi c) una terza precisazione di Hume: «Quando non l'oppongo [l'immaginazione] né alla memoria né all'immaginazione, è indifferente per me che sia presa nel senso più ampio o più ristretto» (*Trattato sulla natura umana*, p. 131), poiché «per lo meno» sarà sufficiente il contesto a fungere da mezzo esplicativo.

'Per lo meno', bisogna però dire che questa è un'operazione tutt'altro che semplice, poiché non sembra affatto sempre sicuro che noi siamo in grado di discriminare con un soddisfacente ('soddisfacente' per chi?) grado di precisione fra diverse operazioni della mente. Ad esempio, io posso essere

²⁹ Almeno nella misura in cui l'immaginazione ha una rilevanza fondamentale nella costituzione dei giudizi etici. Questa linea è anche sostenuta da M. Ferreira, *Hume and Imagination: Sympathy and 'the Other'*, "International Philosophical Quarterly". 1994, pp. 39-58, che enfatizza l'idea che la simpatia trascende il *self-love*. Questo equivale però a dire che l'immaginazione e il suo ruolo nel comportamento morale veicolano un modello delle nostre relazioni alle altre menti.

fortemente motivato nello svolgere un compito particolarmente impegnativo dalla passione dell'orgoglio. L'immaginazione, diciamo, delle prospettive di carriera futura mi spinge a compiere quello che faccio con particolare scrupolo, esattezza, mettendo in opera, magari creativamente, la mia ragione e la mia capacità di muovermi probabilisticamente fra le rappresentazioni future. Siamo proprio sicuri che in casi come questi sia semplice opporre l'immaginazione a qualcosa d'altro? È l'immaginazione che motiva e supporta l'immaginazione; o, 'per lo meno', il contesto è un indice del tutto improbabile della mia capacità di operare quella discriminazione, poiché il contesto sembra essere aperto strutturalmente, e non per una qualche accidentalità, alla possibilità di essere un contesto *per me*, ossia ad avere una forza motivazionale per quello che io faccio, ho fatto, farò. Ovvero, ancora una volta, a far entrare in gioco, 'per lo meno', la complessità dell'immaginazione intera e non qualche sua parte: forse tutta la sua complessità potenziale, cioè, la possibilità indefinitamente aperta di avere una capacità *per me* di costituire le rappresentazioni variabili della mia identità attraverso la temporalità affettiva, ossia a tentare di vivere il contenuto degli atti dell'immaginazione come un insieme ordinato.

Questo ordine non è, tuttavia, una struttura trascendente, permanente e stabile. La stessa idea di irreversibilità temporale vale solo in un ordine meccanico, ma quest'ordine, seppure possibile, è tutt'altro che ovvio per un vivente che si progetta, immagina il proprio futuro, trova nelle proprie passioni – nei moduli comportamentali del passato – le proprie fonti motivazionali. La stessa idea di un ordine nel mondo, presente indipendentemente da noi, stabile e irreversibile, ovvero presente anche se noi non ci fossimo, può, del resto, essere interpretata come un coattivo desiderio di stabilità. E sono molti i passi in cui Hume avanza proprio un'interpretazione che con pochi aggiustamenti si può affiancare a questa. Ad esempio, la celebre chiusa del libro primo è quasi interamente costruita su una posizione del genere, e io credo si sbaglierebbe a considerarla soltanto come l'espressione del disagio personale e autobiografico di Hume, anche se proprio quel disagio echeggia, forse, la profonda depressione che lo colse in giovane età. Sarebbe riduttivo interpretare la teoria alla luce della biografia, anche se può essere una mossa interpretativa efficace e, quindi, non fuorviante, né forse del tutto difforme dalle intenzioni di Hume. Ma qui si entra in un terreno molto instabile che non penso possa essere più di tanto utilmente sondato. Anche se bisogna dire che è proprio attraverso la teoria che Hume ci offre uno strumento per gettare uno sguardo diverso alla *questione* della biografia, alla nostra biografia di esseri viventi passionali e temporali e, non di meno, portati coattivamente a ricercare la

stabilità nella regolarità del mondo e nell'unità del vivente. Stabilità che si rivela essere un sogno della credenza partorito e rafforzato dall'immaginazione.

Hume, in un certo senso, ci dice che il sogno è finito e che non può fare a meno di riprodursi. Le implicazioni etiche, morali, giuridiche, politiche sono di portata notevole e travalicano, eccedendolo in direzioni molteplici, lo spazio di ciò che, a questo punto, si fatica molto a chiamare ancora gnoseologia o teoria della conoscenza. Hume ci offre lo spunto per interrogare ancora una volta, con un esercizio che non può che continuamente rinnovarsi proprio sulla base delle sue premesse e delle sue conclusioni, quella che ci ostiniamo ancora a chiamare coscienza.

La coscienza e la sua voce – la voce della coscienza – sono arcipelaghi concettuali che hanno una storia filosofica e una storia evolutiva. Quello che Hume fa è decostruirli ripetutamente con uno stile e con delle operazioni che sono molto moderne. Tanto moderne *anche* perché sono ben al di là di un mero paralogismo psicologico, cui invece tentò di ridurli il trascendentalismo di Kant.

Talvolta ci si continua a stupire che Hume abbia prodotto tali risultati con un apparato teorico che si presenta come psicologico e molto ridotto allo stesso tempo.³⁰ Tuttavia, sostenere questo presuppone già un sistema di riferimenti precisi, dove, ad esempio, è già stato deciso che cosa sia la psicologia, il discorso sulla mente, i mezzi teorici appropriati a riprodurne e indagarne meccanismi e presupposti. In Hume c'è di più. C'è la cautela del pensatore che si ritrova fra le mani qualcosa che, non a torto, ritiene non sarà adeguatamente compreso e c'è l'esaltazione dell'anatomista della mente, che ritiene di aver trovato un potente strumento riduzionistico (il suo naturalismo); c'è la passione simpatetica dell'analista verso l'inevitabilità di certi processi mentali; e, infine, c'è la tensione del riformatore teorico che apre 'una nuova scena del pensiero' per tanti aspetti ancora nostra.

³⁰ D. Pears, *Hume's System*, Oxford, Oxford University Press, 1990, sottolinea questo punto, e ritiene che le soluzioni offerte al problema della causa, dell'identità personale, dell'affidabilità dei sensi derivino da una teoria del significato e da una teoria dell'evidenza e della verità, che avvicinerrebbe Hume al naturalismo del secondo Wittgenstein.