

PASSIONI E TEMPORALITÀ

PIERPAOLO MARRONE

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

ABSTRACT

Does Hume's theory of passions disregard temporal considerations? While it could seem that his theory is indifferent to the temporal dimension of emotions his considerations contain many descriptive and phenomenological elements, which structurally refer to the temporal dimension.

KEYWORD

Passion, temporality, Hume

1. PASSIONI ED EMERGENTISMO

Se esaminiamo la teoria delle passioni di Hume non credo ci si possa sottrarre a una prima impressione che rischia di coagularsi in un giudizio persistente, ossia che tale teoria abbia un impianto e un contenuto che prescindono da considerazioni temporali. Tutto ciò anche a dispetto del fatto che, come si vedrà, le considerazioni che Hume espone contengano molti elementi descrittivi e fenomenologici, che rimandano strutturalmente alla dimensione temporale. Questa prima impressione è inoltre in contrasto con la teoria dei valori esposta nel III libro del *Trattato*, e più precisamente con la sua teoria delle virtù. Quest'ultima sembra far riferimento a una concezione 'emergentista', se non addirittura 'evoluzionista', secondo alcuni,¹ dei valori. La cosa appare più evidente nel caso di quelle che Hume

¹ M. Ruse, *Evolutionary Ethics and the Search for Predecessors: Kant, Hume, and All the Way Back to Aristotle?*, "Social Philosophy and Policy", 1990, pp. 59-85. L'etica è

chiama ‘virtù artificiali’, la più nota delle quali e sulla quale Hume maggiormente si sofferma è, come è noto, la giustizia.

Le virtù artificiali supportate dal corredo di virtù naturali che ogni essere umano ‘normale’ possiede, favoriscono, nella continua ricostituzione della cooperazione sociale, i comportamenti che rubrichiamo sotto il nome di ‘giustizia’, che sono vincolati principalmente – ma non solo – a un’idea di imparzialità. Alla comprensione dei comportamenti artificiali e cooperativi concorrono sia i meccanismi della benevolenza e della simpatia – che guidano il comportamento morale in generale –, sia il rimando alla genesi temporale-sociale.²

La difficoltà che richiamo deve venire attenuata sino ad essere smontata, guardando all’insieme della produzione filosofica di Hume.³ Il ‘tempo’, cui vanno ricondotte alcune delle analisi di Hume, specialmente nel *Trattato*, è quello che si genera dal suo naturalismo filosofico. Questo naturalismo è lo strumento epistemologico principale – la sua epistemologia genetica, in effetti – che gli consente di assegnare al *belief* e

interpretata da Ruse come il quadro adattivo e cooperativo proprio degli imperativi morali, il quale lascia, però, da parte il problema della selezione delle motivazioni, che non possono, invece, ricevere spiegazioni evolutive. Si tratterebbe di una strategia rintracciabile in Hume. Questa idea e questa derivazione storica ha goduto recentemente di una certa fortuna, anche grazie ad A. Gibbard, *Wise Choices, Apt Feelings*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1991, che ha associato i processi di selezione dei comportamenti razionali alla selezione delle norme. Secondo Gibbard, i giudizi di razionalità dovrebbero essere associati a quelli morali nel senso che entrambi esprimerebbero un’adesione emotiva a norme di comportamento, che si originano dalla cooperazione sociale e la sostengono. Una analisi critica basata sullo stato dell’arte delle teorie darwiniane si trova in S. Ball, *Gibbard’s Evolutionary Theory of Rationality and Its Ethical Implications*, “Biology and Philosophy”, 1995, 129-180.

² Motivo ripreso ad esempio in *Saggi morali, politici, letterari*, pp. 208-209, nella discussione della diversità dei caratteri nazionali: «Diverse sono le ragioni che si danno di questi caratteri *nazionali*: alcuni ne danno una spiegazione basata su cause *morali*, mentre altri ne danno una basata su cause *fisiche*. Per cause *morali* intendo tutte quelle circostanze che siano in grado di agire sulla mente come dei motivi o delle ragioni, e che ci rendono abituali certi particolari modi di comportamento. Di questo tipo sono la natura del governo, le rivoluzioni nelle cose pubbliche, l’abbondanza o l’indigenza in cui si vive, la posizione della nazione rispetto ai propri vicini e simili». Come comportamenti sociali altamente strutturati, potenzialmente in conflitto con le norme morali accettate, possano convivere con il comportamento etico è tema esaminato da R. Frey, *Virtue, Commerce, and Self-Love*, “Hume Studies”, 1995, pp. 275-287.

³ Non si prenderà in considerazione, quindi, in questa sede la sua attività di storico, anche se da questa, oltre che dalla pratica professionale all’estero, è più che ragionevole pensare che Hume abbia in parte derivato la sua sensibilità per il sorgere delle passioni e dei valori. Cfr. E. Mossner, *The Life of David Hume*, Oxford, Oxford University Press, 1970, pp. 153-220.

all'immaginazione il ruolo gnoseologico centrale che assumono nella sua filosofia. È proprio questo senso determinato di 'tempo' che consente a Hume di avviare soprattutto nei *Saggi*, ma anche nella seconda *Ricerca*, quell'osservatorio acuto e spregiudicato, ma lontano dagli estremismi di un Hobbes o di un Mandeville, dell'uomo come essere naturale collocato nella temporalità vissuta.⁴ Conviene allora esaminare brevemente l'idea di tempo come viene elaborata da Hume nel *Trattato*.

2. Idee, impressioni, immaginazione

La prima elaborazione fornita da Hume è che il tempo è nient'altro che l'idea di successione, formata a partire dalla successione delle nostre percezioni. Il tempo mostra di possedere agli occhi di Hume caratteristiche più complesse dell'altra nozione cui comunemente la associamo, ossia lo spazio. Scrive Hume: «Le impressioni interne sono nostre passioni e emozioni, desideri e avversioni: nessuno, credo, vorrà sostenere che siano questi i modelli da cui deriva l'idea di spazio». (*Trattato sulla natura umana*, p. 47)⁵ L'idea della spazialità si forma dalla nostra esperienza della tangibilità degli oggetti visibili e a portata di mano. Invece, «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». (*Trattato sulla natura umana*, p. 48)⁶

⁴ Su questo punto ha modo di insistere a più riprese E. Lecaldano, *Hume e la nascita dell'etica contemporanea*, Roma-Bari, Laterza, 1991. L'enfasi sulla cooperazione piuttosto che sul conflitto è al centro di R. Manzer, *The Promise of Peace? Hume and Smith on the Effects of Commerce on War and Peace*, "Hume Studies", 1996, pp. 369-382, che affronta il problema delle accresciute possibilità di pace in un ordine mondiale liberale sulla base dei saggi economici; A. Smith, T. Velk & A. Riggs, *David Hume Practical Economics*, "Hume Studies", 1985, pp. 154-165, sottolineano la sorprendente modernità dell'approccio di Hume nei saggi economici (*Sul commercio, Sulla moneta, Sull'interesse, Sulla bilancia commerciale, Sulla rivalità nel commercio, Sulle tasse, Sul credito pubblico*) che in maniera sistematica correlano produttività, ricchezza di una nazione, tasso di interesse, scambio internazionale di moneta, basso livello di tassazione, indici di sviluppo, positività di un moderato debito pubblico.

⁵ «Il tempo, infatti, ha una sua peculiare proprietà, che ne costituisce in certo modo l'essenza: quella, che le sue parti si susseguono l'un l'altra, e, benché contigue, nessuna di esse può mai coesistere con l'altra». (*Trattato sulla natura umana*, p. 44)

⁶ Hume contestava l'infinita divisibilità del tempo e dello spazio. Il «tempo, in quanto esiste, dev'essere indubbiamente composto di momenti indivisibili. Poiché se nel dividerlo non arrivassimo mai a una fine, e se ciascun momento, seguendo a un altro, non fosse

Hume sembra qui implicare che il tempo esista solo quando noi o ci pensiamo o siamo in un qualche modo attratti dalla temporalità. Questo equivale a dire che tale attrazione è sempre *affettivamente* qualificata. Il tempo, quindi, né è un contenitore assoluto né ha le caratteristiche di un'intuizione trascendentale. Hume porta due esempi che gli appaiono chiarire la cosa in maniera decisiva: a) quando dormiamo non sorge in noi alcuna idea di successione; b) quando siamo immersi in un'attività altamente assorbente la percezione della successione è diversa rispetto al corso normale della nostra vita.⁷

Due precisazioni: 1) nel primo esempio Hume parla del sonno e non dell'attività onirica, costituita anch'essa evidentemente da un tessuto affettivo che rimanda alla temporalità – a una temporalità che probabilmente Hume non avrebbe potuto giudicare in alcun modo distorta in base a b) –; 2) nell'esempio successivo Hume ribadisce il tessuto complessivamente affettivo della temporalità.⁸ L'idea di tempo non è distinguibile e separabile dalle impressioni che la generano. La successione di cinque note fa sorgere in noi quest'impressione, che non è una sesta che va ad aggiungersi alle cinque precedenti. Perciò «*le idee di spazio e di tempo sono composte di parti indivisibili*» (T, p. 51),⁹ perché non esiste

perfettamente unico e indivisibile, avremmo un numero infinito di momenti o parti del tempo coesistenti». (*Trattato sulla natura umana*, p. 44) Riguardo lo spazio, «è ugualmente certo che quest'idea, com'è concepita dall'immaginazione, benché sia divisibile in parti o idee inferiori, non è infinitamente divisibile né consiste di un numero infinito di parti: poiché questo supera la nostra capacità di comprensione». (*Trattato sulla natura umana*, p. 45)

⁷ L'idea che i sogni costituiscano una fonte importante del nostro progresso morale individuale si trova in T, p. 232. Il passo è esaminato da G. Solomon, *Some Sources for Hume's Opening Remarks to Treatise I, IV, III*, "Hume Studies", 1990, pp. 57-66. R. Gallie, *On Hume on Myself*, "Philosophical Writings", 1997, pp. 20-36, analizza l'interruzione dell'identità personale causata dal sonno e la teoria dell'io come *bundle of perceptions*, e confronta entrambe con la teoria degli omuncoli di Dennett.

⁸ J. Dale, *Hume's Aesthetic Psychology of Distance, Greatness and the Sublime*, "British Journal for the History of Philosophy", 1995, pp. 89-112, indaga il tentativo di Hume di fornire una spiegazione soddisfacente dell'impatto estetico della distanza temporale ipotizzando che il giudizio estetico sia maggiormente prossimo alla ragione che alle emozioni e alle passioni.

⁹ «Questa impressione complessa, che rappresenta l'estensione, risulta di più impressioni minori, indivisibili per l'occhio e il tatto, che possono essere chiamate impressioni di atomi o corpuscoli dotati di colore e solidità. [...] Non soltanto si richiede che questi atomi, per rivelarsi ai nostri sensi, siano colorati e tangibili, ma è anche necessario che conserviamo l'idea del loro colore o tangibilità, affinché l'immaginazione se li possa rappresentare: soltanto l'idea del colore o della tangibilità può, infatti, renderli concepibili alla mente [...]. Ora, quali sono le parti, tale è il tutto. Se non si considera il punto come colorato o tangibile, esso non può darci nessun'idea; e quindi neanche l'idea di estensione [...]. Lo stesso ragionamento vale per dimostrare che i momenti indivisibili del tempo debbono essere

alcuna rappresentazione di queste due idee complesse che sia indipendente dagli oggetti e dalle esperienze che li riempiono.

Da questa breve analisi si può concludere a un primo risultato provvisorio: i legami fra impressioni e temporalità sono costitutivi a tal punto da essere la *conditio sine qua non* della temporalità.¹⁰ Non lo sono, tuttavia, nel senso che si tratta di condizioni necessarie e/o sufficienti al sorgere della temporalità, ma piuttosto nel senso che essi stessi *sono* la temporalità. Formarsi l'idea altamente astratta di successione temporale è possibile, forse; ma questa non sorgerebbe mai se non ci fosse stata una determinata esperienza emotivamente qualificata.

Le esperienze emotive, affettive, passionali non sono dei vissuti puntuali. Vi giocano un ruolo preponderante e la memoria e l'immaginazione. È perciò opportuno parlare non di temporalità al singolare, ma di *temporalità al plurale*. E questo nonostante Hume abbia ai nostri occhi una concezione antiquata della memoria, concepita come un apparato di registrazione che conserva l'ordine di successione dell'accadimento degli eventi.¹¹ Hume, tuttavia, fa anche intendere che ciò che più conta è l'intervento dell'immaginazione, che passa rapidamente da un'idea a un'altra, dando la sua specifica coloritura affettiva alla nostra temporalità vissuta. «Quando cerchiamo quel che distingue propriamente la *memoria* dall'immaginazione, ci accorgiamo subito che la differenza non può consistere semplicemente nelle idee che con la memoria abbiamo presenti» (*Trattato sulla natura umana*, p. 97):¹² entrambe, infatti, ricavano il loro materiale dalle percezioni e non possono oltrepassarle. Nemmeno la

riempiti di oggetti o esistenze reali, la cui successione formi la durata, e renda quest'idea concepibile alla mente». (*Trattato sulla natura umana*, pp. 51-52)

¹⁰ L. Falkenstein, *Hume on Manners of Disposition and the Ideas of Space and Time*, "Archiv für Geschichte der Philosophie", 1997, pp. 179-201, discute la difficoltà di tenere assieme la tesi che tutte le idee sono derivate da impressioni semplici e la tesi che il tempo sia una disposizione di impressioni.

¹¹ Ma sarebbe anche sbagliato appiattare Hume su questa posizione. Ad esempio, in *T*, I, IV, VI (*L'identità personale*), Hume scrive: «Che cos'è, infatti, la memoria se non una facoltà, mediante la quale facciamo risorgere le immagini delle percezioni passate? E giacché un'immagine necessariamente assomiglia al suo oggetto, non deve forse il frequente ricorrere di queste percezioni somiglianti nella catena del pensiero trasportare più facilmente l'immaginazione da un anello all'altro, e far sembrare il tutto la continuazione di un solo oggetto? Per questo aspetto, dunque, la memoria non soltanto scopre l'identità, ma contribuisce anche alla sua produzione, producendo fra le percezioni la relazione di rassomiglianza. Il caso è lo stesso se consideriamo noi stessi, invece di un'altra persona». (*Trattato sulla natura umana*, pp. 272-273)

¹² «Un uomo può abbandonarsi alla sua fantasia e fingere che gli sia accaduta una serie di avventure: egli non può distinguere queste dal ricordo di altre simili, se non perché le idee di queste, immaginarie, sono più deboli e oscure». (*Trattato sulla natura umana*, p. 98)

capacità di variarne l'ordine – presente nell'immaginazione e non nella memoria – è per Hume sufficiente a determinare un criterio di distinzione, per quanto questa distinzione sia necessaria alla loro discriminazione. La differenza sostanziale, e parrebbe questa volta necessaria e sufficiente, sta in un diverso grado di forza e di vivacità possedute dalla memoria e dall'immaginazione.¹³ «Ognuno, credo, risponderà convenendo che le idee della memoria sono più *forti* e più *vivaci* di quelle della fantasia». (*T*, p. 98)¹⁴ Infatti, un artista che intende rappresentare una passione cercherà di fare esperienza, diretta o indiretta, di quella passione per sostenere con un materiale vivo e recente il lavoro della sua immaginazione.

Come spesso accade nel capolavoro giovanile, affermazioni che parevano semplici assumono nel seguito dell'analisi una complessità che le rende maggiormente adeguate all'oggetto, e che ha l'effetto di spiazzare certezze e pregiudizi. Pensavamo, ad esempio, di sapere perché si distinguano memoria e immaginazione. Scopriamo invece che quella distinzione va ulteriormente complicata. Hume sa «come un'idea della memoria, perdendo la sua forza e vivacità, può degenerare a tal punto da essere presa per un'idea dell'immaginazione» (*Trattato sulla natura umana*, p. 99);¹⁵ ma può accadere anche l'inverso: che un'idea dell'immaginazione se ripetuta – è il

¹³ E. Furlong, *Imagination in Hume's 'Treatise' and 'Enquiry concerning the Human Understanding'*, "Philosophy", 1961, pp. 62-70, offre un primo approccio ai temi della memoria e dell'immaginazione. J. Wilbanks, *Hume's Theory of Imagination*, The Hague, Nijhoff, 1968, individua nell'immaginazione la struttura profonda dello scetticismo di Hume. O. Johnson, *'Lively' Memory and 'Past' Memory*, "Hume Studies", 1987, pp. 343-359, distingue fra due generi di memoria e connette la *lively memory* all'immaginazione e alla costruzione del sé. L'idea è Hume abbia avuto dei forti dubbi sull'affidabilità della memoria nella ricostruzione del passato. Questa posizione mi sembra corretta, ma non condivido l'idea che questa sia una ragione per sostenere che Hume abbia respinto *tutta* la conoscenza basata sulla memoria come inaffidabile. Sul problema si veda anche D. Flage, *Remembering the Past*, "Hume Studies", 1989, pp. 236-246. Sulle relazioni con il problema dell'identità personale, cfr. J. Biro, *Hume's Difficulties with the Self*, "Hume Studies", 1979, pp. 45-54.

¹⁴ «Da ciò si vede come la *credenza* o l'*assenso* che sempre accompagna la memoria ed i sensi, non consiste in altro che nella vivacità delle loro percezioni, le quali in questo solo si distinguono dalle idee della immaginazione. [...] Soltanto la forza e vivacità della percezione è quella che costituisce l'atto primitivo del giudizio e pone le basi di quel ragionamento che di lì passa alla relazione di causa ed effetto». (*Trattato sulla natura umana*, p. 99)

¹⁵ Questo perché «c'è un principio di connessione fra i differenti pensieri e idee della mente e [...] nel loro apparire alla memoria o alla immaginazione, essi si presentano con un certo metodo e con una certa regolarità. [...] Si è trovato in lingue diverse, anche in quelle fra le quali non possiamo sospettare la minima connessione o comunicazione, che le parole che esprimono idee fra le più composte, egualmente corrispondono in modo stretto l'una all'altra; prova certa che le idee semplici, comprese nelle idee complesse, sono legate insieme da qualche principio universale, che opera allo stesso modo in tutti gli uomini». (*Ricerche sull'intelletto umano*, pp. 22-23)

caso del *pathological liar* – finisca per assumere proprio quella forza e vivacità di cui accreditiamo le idee della memoria.¹⁶

È però singolare che Hume qui non faccia riferimento – se non per il caso del bugiardo – a un altro effetto perverso dell'uso eccessivo dell'immaginazione, che pure egli aveva sperimentato su di sé e che fu una delle manifestazioni della profonda depressione della quale sappiamo da una celebre fonte autobiografica, vale a dire quella lettera auto-analitica che il giovane Hume indirizza a uno dei medici più famosi del suo tempo,¹⁷ descrivendo lo stato di grave prostrazione cui lo ha condotto e una intensa attività di studio e ripetuti tentativi di fortificare il suo spirito e di conformarlo a un ideale morale di stampo stoiceggiante e presbiteriano. Eppure in questa malattia – alcuni medici la chiamavano semplicemente *English malady* – una parte preponderante deve averla avuta un uso distorto delle naturali attitudini di Hume, assieme a un uso eccessivo dell'immaginazione, a causa dell'importanza che l'uomo di studio, non vicino ad attività pratiche, è solito dare a questa facoltà.¹⁸

Al di là di questi richiami autobiografici, che hanno la loro notevole importanza, ciò che è rilevante è il legame fra memoria, immaginazione, temporalità nell'esperienza. Il caso del bugiardo patologico mostra nell'ambito della malattia quello che si apprende – sempre troppo tardi – con la maturità: che non ci vuole molto a ricostruire il passato in maniera tale che questo abbia su di noi effetti tali che ciò che era un tempo il presente non aveva fra le sue risorse. Si potrebbe, allora, forse parlare di una temporalità doppia: a) da una parte, vi è la *temporalità-memoria*, registrazione e riproduzione del passato. In un senso determinato, Hume vorrebbe pensare questa temporalità come apassionale, come elaborazione

¹⁶ Questo è anche il caso di idee che hanno un rilevante impatto sociale? È la posizione di M. Baron, *Hume's Noble Lie: an Account of his Artificial Virtues*, "Canadian Journal of Philosophy", 1982, pp. 539-555.

¹⁷ A chi è indirizzata la lettera del marzo-aprile 1734 (*L*, pp. 247-256)? I destinatari potrebbero essere due: G. Cheyne o J. Arbuthot. Questa seconda attribuzione è sostenuta da E. Mossner, *The Life of David Hume*, cit., p. 84. L. Turco, *Lo scetticismo morale di David Hume*, Bologna, Clueb, 1984, che avanza argomenti a favore di Cheyne, disegna una breve storia del problema della melanconia nel periodo di Hume. L'ambizione del raffinato studio di Turco è, tuttavia, di più vasta portata, e collega direttamente la crisi personale di Hume con la costruzione della sua filosofia morale e della sua trattazione delle passioni.

¹⁸ «Senza dubbio queste riflessioni sono oltremodo utili quando sono unite con una vita attiva, giacché l'occasione, congiunta con la riflessione, penetra nell'anima e fa in modo da procurare una profonda impressione, ma nella solitudine esse non servono ad altro scopo che a logorare lo spirito e la forza della mente [...]. Comunque ciò non lo appresi se non dall'esperienza, e non prima che avessi già rovinato, pur senza esserne consapevole, la mia salute». (*Lettere*, p. 249)

dell'ordine che suscita il *belief*, con un'operazione, come si vedrà, sempre più difficile; b) da un'altra parte, vi è la *temporalità-immaginazione* che non è né precisamente subita né completamente condotta dalla nostra consapevolezza. Nell'un caso quanto nell'altro, come si diceva, la temporalità non è mai un ricettacolo vuoto e non è nemmeno una struttura trascendentale. A rigore, anche questa distinzione fra due temporalità è ancora troppo astratta. Ciò che esiste è la successione delle impressioni e l'innesto su di esse del gioco dell'immaginazione e del meccanismo della memoria. Affinché si verifichi un passaggio di passioni («Quando la nostra immaginazione considera direttamente i sentimenti altrui, e si immedesima profondamente in essi, ci rende sensibili a tutte le passioni considerate» (*Trattato sulla natura umana*, p. 399)¹⁹) è necessario che si instauri un intreccio di relazioni fra impressioni e idee. Tale passaggio – che riguardi proprio noi stessi o sia intenzionalmente diretto verso gli altri – avviene il più delle volte per l'incapacità della mente umana di fissarsi a lungo su una sola idea. «È difficile per la mente, mossa da qualche passione, limitarsi a essa sola, senza alcun mutamento o variazione. La natura umana è troppo incostante per tollerare una simile regolarità; la mutevolezza è nella sua essenza; e a che cosa può altrettanto naturalmente volgersi se non ad affezioni o emozioni adatte al temperamento e in accordo con quell'insieme di passioni che di volta in volta prevalgono?». (*Trattato sulla natura umana*, p. 298)²⁰ La sintesi passiva precede l'appercezione, il costruito precede i nostri progetti, la passionalità precede la ragione.

Non ci si deve nascondere che anche in questa ultima notazione è presumibile che Hume anatomizzi il corso della vita emotiva di un uomo normale, che fa parte di ciò che chiamava 'natura umana'. Noi sappiamo, viceversa, che vi sono casi in cui uno stato emotivo, una passione può essere totalmente assorbente, al punto da farci dubitare che lo si possa chiamare anormale. Tipico caso è quello della depressione. Probabilmente Hume

¹⁹ L'esemplificazione di *Ricerche sull'intelletto umano*, p. 23 («Un ritratto conduce naturalmente il pensiero all'originale; il ricordo d'una stanza in una casa introduce naturalmente una domanda o un discorso intorno alle altre stanze; e se pensiamo a una ferita, è difficile che ci si possa trattenere dal riflettere al dolore che ne segue»), presuppone la capacità di formare immagini.

²⁰ Vi è qualcosa di biografico in questo e *Trattato sulla natura umana*, I, IV, VII lo ricorda da vicino («La meditazione *intensa* delle molteplici imperfezioni e contraddizioni della mente umana ha tanto agito su di me [...] ch'io son pronto a rigettare ogni credenza e ragionamento, e a non riguardare più nessun'opinione come più probabile o verosimile di un'altra. Dove sono? Che cosa sono io? Donde deriva la mia esistenza, e a quale stato ritornerà? Di chi debbo ricercare il favore, di chi temere la collera? Quali esseri mi circondano? Su quali io ho influenza, quali hanno influenza su di me? Io mi confondo fra tutti questi problemi»). (*Trattato sulla natura umana*, p. 280)

l'avrebbe considerata una forma patologica di umiltà.²¹ Il suo apparato teorico non rende probabilmente giustizia per noi di un'esperienza emotiva tanto complessa quanto diffusa (diffusa al punto da rendere incerta la stessa categoria di 'uomo normale'). Ma l'occhio dell'anatomista è, anche in questo caso, più efficace del suo apparato linguistico inadeguato. «Così un uomo, il cui umore sia fortemente turbato e irritato per un'offesa ricevuta, troverà facilmente centinaia di motivi di mal contento, di inquietezza, di paura e di altre penose passioni» (*Trattato sulla natura umana*, p. 289),²² soprattutto se sarà in grado di riferire tutto questo a qualche persona vicina lui.²³ Hume pare anche in questo caso equilibrare gli schemi oppositivi di analisi delle passioni indirette (amore/odio, orgoglio/umiltà) con considerazioni aperte a una maggiore varietà. E questo sguardo più complesso sulla realtà delle passioni non avrebbe potuto aver luogo se non avesse, a propria volta, avuto una concezione complessa della temporalità.

3. TEMPO E SUCCESSIONE DELLE IMPRESSIONI

Si diceva che Hume riteneva insostenibili le concezioni di a priori spaziali e temporali, così come l'idea dello spazio e del tempo assunti come contenitori assoluti. Le risorse necessarie a questa critica, per quanto riguarda lo spazio, stanno nel rifiuto dell'idea di divisibilità infinita, che l'esperienza non ci attesta in alcun modo. Il legame con l'esperienza è tra

²¹ P. Árdal, *Another Look at Hume's Account of Moral Evaluation*, "Journal of the History of Philosophy", 1977, pp. 405-421, riprende le posizioni della sua opera maggiore, *Passion and Value in Hume's Treatise*, Edinburgh, Edinburgh University Press 1966, per contestare che sia possibile distinguere fra giudizi morali e sentimenti morali. Questo sembra essere particolarmente vero dell'umiltà, dal momento che a) comporta un giudizio su se stessi e b) è connessa con una specifica percezione del proprio sé.

²² L'offesa ci colpisce in ciò che consideriamo essenziale alla nostra definizione personale («gli oggetti per suscitare orgoglio o stima di sé debbono esserci peculiari, o per lo meno comuni a noi e a poche altre persone soltanto») (*Dissertazione sulle passioni*, p. 383).

²³ R. Lipkin, *Altruism and Sympathy in Hume's Ethics*, "Australasian Journal of Philosophy", 1987, pp. 18-32, adotta la prospettiva secondo la quale la simpatia è un elemento strutturale del giudizio morale e non meramente un suo componente empirico. Questo renderebbe forme di scetticismo nei confronti dell'altruismo morale del tutto incomprensibili. Una interpretazione meno sbilanciata verso esiti cognitivi è offerta da T. Pitson, *Sympathy and Other Selves*, "Hume Studies", 1996, pp. 255-271, secondo il quale la simpatia rappresenterebbe non un valore cognitivo, ma piuttosto la propensione ad attribuire ad altri degli stati mentali. Converrebbe, però, sapere che cosa accade quando questa attribuzione si rivela fallace. È chiaro che si dovrebbe abbandonarla. Ma allora questo non mostra che si tratta di una strategia cognitiva?

l'altro il motivo a ragione del quale la geometria (secondo il *Trattato*, ma non secondo la prima *Ricerca*)²⁴ non raggiunge il grado di certezza della matematica. Infatti, «la geometria, ossia l'*arte* con la quale stabiliamo le proporzioni delle figure, benché superi tanto in universalità ed esattezza i vaghi pregiudizi dei sensi e dell'immaginazione, tuttavia non raggiunge mai una precisione perfetta. I suoi primi princìpi sono pur sempre ricavati dalla comune apparenza degli oggetti; e questa prima apparenza, se uno considera la prodigiosa sottigliezza di cui è capace la natura, non può mai dar la certezza». (*Trattato sulla natura umana*, pp. 83-84)²⁵ L'esperienza viceversa, oltre a farci dubitare dell'applicabilità di certe idee della geometria, ci attesta l'esistenza di minimi percettivi, ossia di soglie della percezione, che smentiscono l'idea di divisibilità infinita. Mi allontanano gradualmente da una macchia di colore. A un certo punto la macchia scomparirà dalla mia vista.

Un ordine di analisi, in realtà, più complesso motiva conclusioni analoghe anche per il tempo. Il tempo è nient'altro che la successione delle impressioni. Si è talvolta detto che questa concezione di Hume è alquanto superficiale:²⁶ la successione è pur sempre temporale, cosicché Hume non avrebbe fatto altro che dare una definizione circolare, definendo il tempo mediante la temporalità. Ritengo sia errato pensare che la preoccupazione definitoria fosse quella che principalmente muoveva Hume.²⁷ Il problema è piuttosto di rendere giustizia a una fenomenologia della temporalità che proprio grazie alle passioni comincia a mostrare sfaccettature complesse. All'interno di questa fenomenologia è necessario distinguere una temporalità per lo meno a tre facce: a) la temporalità della memoria, che sembrerebbe essere di genere meramente riproduttivo; b) la temporalità dell'immaginazione che è una temporalità rappresentazionale come quella

²⁴ *Trattato sulla natura umana*, pp. 54-56; *Trattato sulla natura umana*, pp. 83-84; *Ricerche sull'intelletto umano*, pp. 30-37.

²⁵ «Anche se non esistessero in natura circoli o triangoli, le verità dimostrate da Euclide conserverebbero sempre la loro certezza ed evidenza». (*Ricerche sull'intelletto umano*, p. 31)

²⁶ O. Johnson, *Time and the Idea of Time*, "Hume Studies", 1989, pp. 205-219, solleva due problemi: a) è dubbio che noi possiamo mai avere un'impressione della successione; b) l'idea della successione anziché essere la fonte della nostra idea del tempo, la presuppone. Hume avrebbe quindi dovuto concludere in base alle sue stesse assunzioni epistemologiche che né l'una né l'altra esistono.

²⁷ Quando Hume si muove all'interno di problemi definitori, spesso tutto ciò ha un sapore polemico, come accade per la discussione sulla libertà e sulla necessità, *Trattato sulla natura umana*, p. 427.

della memoria, ma non meccanica e più estesa; c) la temporalità delle passioni.²⁸

Quest'ultima è massicciamente rappresentazionale, ma non tende alla puntualità rappresentativa, quanto piuttosto all'estensione temporale. È proprio in questa estensione temporale che possiamo notare un processo tipico delle passioni, anche se non limitato a esse. Mi riferisco alla nostra progressiva – almeno nei casi normali – desensibilizzazione nei confronti dell'oggetto investito della nostra carica passionale. «Una qualità che possiamo osservare nella natura umana [...] è che ogni cosa che si presenta con frequenza e alla quale siamo da lungo tempo abituati, perde di valore ai nostri occhi e dopo poco tempo è disprezzata e trascurata». (*Trattato sulla natura umana*, p. 306)²⁹ Tuttavia, Hume fa precedere questa osservazione, che potrebbe essere interpretata come una smentita di una capacità rappresentazionale di lunga durata delle passioni, da un'altra considerazione più importante e di maggior efficacia, ossia che quanto più l'oggetto è in connessione con noi ed è percepito come comune a pochi altri, tanto più la passione sarà percepita come nostra e come peculiare del nostro vissuto. È questo il motivo, ad esempio, per cui possiamo andare orgogliosi di una vita di studio dedicata alla ricerca intellettuale. Può essere la vita che percepiamo come adatta a noi, e un motivo di rinforzo al nostro orgoglio può essere la sensazione di entrare così a far parte di una comunità ristretta che condivide i nostri principi e le nostre stesse motivazioni più profonde. Possiamo provare rimpianto ed attaccamento per un oggetto d'amore irrimediabilmente svanito, perché sappiamo che è stato proprio questo oggetto a modificare profondamente la nostra vita. L'irreversibilità ed unicità delle nostre vite – la nostra identità personale, in altri termini – sembra essere uno dei parametri principali che guida la nostra comprensione delle passioni.³⁰ L'obiezione di Butler a Locke – che la

²⁸ R. Jo Kornegay, *Hume on Identity and Imperfect Identity*, "Dialogue", 1985, pp. 213-226, affronta il tema dell'ascrizione dell'identità, e l'apparente contraddizione fra due diverse ed opposte concezioni (quella scettica di *T*, I, IV, VI, e quella che afferma la presenza intima di noi a noi stessi, come, ad esempio, nel caso delle passioni) distinguendo fra posizioni filosofiche e attività di esplorazione della mente umana. Ci sarebbe, cioè, un contrasto fra uno Hume filosofo e uno Hume anatomista delle attività mentali. Questa è una maniera brillante di interpretare lo scetticismo di Hume, ma non sottolinea, a mio modo di vedere, in modo adeguato l'idea delle passioni come attività rappresentazionali e cognitive.

²⁹ Però, «Ciò che è casuale e transitorio dà ben poca gioia, e ancor meno orgoglio. L'oggetto in quanto tale non ci soddisfa gran che; e siamo ancor meno disposti a provare per esso qualsiasi sorta di autocompiacimento». (*Trattato sulla natura umana*, pp. 307-308)

³⁰ C. Stern, *Hume and the Self at a Moment*, "History of Philosophy Quarterly", 1987, pp. 217-233, ritiene che le condizioni necessarie e sufficienti per l'identità (contiguità,

memoria presuppone l'identità personale, cosicché fondare questa su quella significa avvolgersi in un ragionamento inevitabilmente circolare –,³¹ potrebbe forse essere letta anche in questa prospettiva.³² Le passioni hanno un sapore inevitabilmente e paradossalmente circolare. Rivolte all'oggetto, nascono però da noi; soggette al tempo, lo modificano. Applicando a Hume una terminologia 'continentale', si potrebbe dire che è necessario entrare nella maniera giusta nella circolarità di riferimenti e rappresentazioni – agli oggetti, alle cause, ai soggetti, al tempo, oltre che alle altre passioni – delle passioni, per comprenderla adeguatamente, anziché tentare di uscirne. Forse è questa la ragione per cui l'analisi di Hume si ritrova alle prese con sfaccettature continuamente rappresentate o adombrate che oltrepassano la sicurezza definitoria anche di un capolavoro giovanile e che, d'altra parte, si dimostrano così plastiche rispetto alle nostre stesse esemplificazioni.

Il circolo delle passioni è molteplice: a) è il rinvio reciproco delle passioni fra di loro; b) è il carattere autoalimentantesi delle passioni in certe circostanze; c) è, infine, l'idea che ogni oggetto della ragione, se osservato da vicino, è oggetto di una qualche passione, nel senso, per lo meno, come ci viene detto nella *Dissertazione sulle passioni*, che quella che comunemente e con tanta familiarità chiamiamo 'ragione' «non è altro che una passione calma e indefinita che del suo oggetto ha una visione complessiva e distaccata: essa muove la volontà senza suscitare nessuna emozione sensibile». (*Dissertazione sulle passioni*, p. 393)³³ In questo ultimo passo,

somiglianza, causalità) siano inadeguate a spiegare l'identità puntuale del sé, mentre sarebbero maggiormente utili a spiegare l'identità nel corso del tempo. Questo equivale a dire, dal mio punto di vista, che è l'unità emotiva di una narrazione a costituire l'identità del soggetto.

³¹ J. Butler, *Of Personal Identity. First Dissertation to the 'Analogy of Religion'*, in J. Perry (ed.), *Personal Identity*, Berkely, University of California Press, 1975. I passi salienti di Butler sono esaminati da M. Di Francesco, *L'io e i suoi sé*, Milano, Cortina, 1998, pp. 128-132. R. Hall, *Hume's Use of Locke Identity*, "Locke Newsletter", 1974, pp. 56-75, presenta evidenze filologiche per sostenere che quando Hume compose la sezione sull'identità personale doveva avere sotto gli occhi il *Saggio* lockiano. La parafrasi degli argomenti di Locke non aggiungerebbe, infatti, nulla al testo da cui derivano. J. Smith, *The British Moralists and the Fallacy of Psychologism*, "Journal of the History of Ideas", 1950, pp. 159-178, investiga il tema in Butler, Hume, Hutcheson, Shaftesbury.

³² La ricorrenza di Butler è davvero scarsa in *Trattato sulla natura umana* (un'unica citazione in *Trattato sulla natura umana*, p. 8).

³³ D. Ainslie, *Scepticism about Persons in Book II of Hume's 'Treatise'*, "Journal of the History of Philosophy", 1999, pp. 469-492, presenta le nostre ascrizioni di stati mentali ad altri soggetti come attribuzioni di identità personali basate sulle passioni indirette; tali attribuzioni rappresentano un esempio di inferenza associativa. Ciò permette di non rinunciare a criteri di oggettività nella conoscenza personale, dal momento che le passioni

Hume sembra sostenere che ci sono dei casi, che rientrano nelle nostre motivazioni ad agire, che non sono identificabili con un qualche insieme di emozioni sensibili. Questo sembrerebbe smentire l'idea che qualsiasi oggetto, se osservato da vicino, si rivela oggetto di una qualche passione. In realtà, le cose non stanno così, perché il riferimento di Hume è qui a stati mentali calmi e rilassati che non suscitano in noi quell'urgenza ad agire o quell'impedimento all'azione che colleghiamo molto facilmente con ciò che il senso comune chiama 'passione': qualcosa, cioè, che non si può controllare e da cui si viene sopraffatti.³⁴ Quando noi giustifichiamo qualche nostra azione adducendo come causa una passione, indichiamo semplicemente una urgenza motivazionale soverchiante su altre motivazioni. È questo il motivo per cui talvolta si dice impropriamente che una passione è irrazionale – improprietà attenuata qualora ci troviamo di fronte a casi marcatamente patologici o *border-line*.³⁵

È in base a un ordine di considerazioni analogo, che sorge il problema dell'*akrasia* e della debolezza della volontà. Vi è debolezza della volontà quando un mio atto mi sembra produrre una quantità di soddisfazione maggiore nel presente immediato di quella che sarebbe prodotta se io me ne astenessi, anche se astenermene produrrà per me vantaggi superiori nel futuro rispetto al compiere l'azione ora. Il tipico esempio è il fumo. Mi piace fumare, anche se non sono un tabagista estremo. Potrei smettere di fumare abbastanza agevolmente. Inoltre, sono sufficientemente informato dei danni provocati dal fumo, e dei vantaggi che me ne verrebbero se smettessi di fumare *ora*. Sono in grado di immaginare entrambi. Tuttavia, *ora*, considerati tutti gli aspetti che ho appena indicato, ho proprio voglia di accendermi una sigaretta.

indirette sono essenziali ai giudizi morali e costituiscono il nostro accesso alle individualità nelle altre persone.

³⁴ «È la ragione, diciamo, che rende un uomo diligente nella sua professione: cioè, un calmo desiderio di ricchezza e di beni. È la ragione che spinge l'uomo a rispettare la giustizia: cioè una meditata considerazione del bene pubblico o della propria reputazione di fronte a se stesso e agli altri». (*Dissertazione sulle passioni*, p. 393)

³⁵ Ma ci sono dei casi in cui dei comportamenti irrazionali sembrano perfettamente congruenti al raggiungimento di obiettivi razionali. Cfr. T. Schelling, *The Strategy of Conflict*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1980², pp. 22-46. Questo problema ha trovato importanti applicazioni nella strategia e nella teoria della deterrenza; quello che ci insegna è che dovremmo esercitare molta cautela ad etichettare affrettatamente comportamenti apparentemente incongrui o incomprensibili come semplicemente irrazionali. Sull'irrazionalità razionale, cfr. anche D. Parfit, *Ragioni e persone*, Milano, Il Saggiatore, 1989, pp. 17-24

In che senso, questa azione può essere considerata irrazionale?³⁶ Perché non considera i benefici futuri? Si può bene dire, tuttavia, che considera i benefici presenti che mi vengono dal godermi in santa pace la mia sigaretta. È ovvio che non posso sostenere che questi benefici presenti – e quei danni futuri – sono irrilevanti. Sono pur sempre rilevanti per *me*. Quello che accade nella situazione apparentemente paradossale della debolezza della volontà è un conflitto – una mancanza di coordinazione – tra passioni calme e passioni più violente, dove entrambe devono essere considerate come agenti motivazionali. È in questo senso che le passioni sono profondamente temporali senza essere irrazionali, poiché che una passione sia vissuta come motivazione soverchiante rispetto ad altre non significa nient'altro che il suo tempo vissuto ci fornisce una intensità motivazionale superiore ad altre ragioni.³⁷

Questo legame con il tempo è del resto presente anche nel caso delle cosiddette passioni calme, il cui oggetto è, per così dire, così generale da risultare parzialmente indefinito e come sfuocato. Per quale motivo abbiamo difficoltà a metterlo a fuoco? Anche qui la spiegazione va ricercata in una maniera specifica di questo genere di passioni di rapportarsi alla temporalità. La temporalità delle passioni calme è estesa nel tempo, e può addirittura riguardare la nostra intera vita, il modo, cioè, in cui guardiamo e progettiamo la nostra identità personale. Poiché siamo organismi che

³⁶ Il problema dell'*akrasia* (debolezza della volontà) ha ricevuto in tempi recenti notevole attenzione. A. Gilead, *How is Akrasia Possible after All?*, "Ratio", 1999, pp. 257-270, assieme a un esame della problematica nei suoi termini contemporanei, presenta una soluzione del problema che fa riferimento a motivi di secondo livello dell'*akrates*, che non esaminerebbe le ragioni pro e contro una determinata azione in termini completi. Lo studioso che più si è occupato di questi problemi è A. Mele di cui cfr. sia *Irrationality: An Essay on 'Akrasia', Self-Deception and Self-Control*, Oxford, Oxford University Press, 1987, sia *Akratic Feelings*, "Philosophy and Phenomenological Research", 1989, pp. 277-288, dove vengono difese la possibilità: a) dell'azione motivata dalla debolezza della volontà; b) del contenuto motivazionale dei corrispondenti sentimenti; c) di un parziale controllo da parte dell'agente.

³⁷ A. Mele, *Akratic Action and the Practical Role of Better Judgment*. "Pacific Philosophical Quarterly", 1991, pp.33-47, sviluppa un attacco contro quelle posizioni (Davidson, Hare), che sostengono che esistono dei giudizi la cui funzione è di evitare le situazioni di debolezza della volontà attraverso la connessione all'intenzionalità dell'agente. L'idea di Mele è che la stessa debolezza della volontà è un'atteggiamento pienamente intenzionale. Si segnala per l'ironia l'intervento di R. Sorensen, *A Cure for Incontinence!*, "Mind", 1997, 743, secondo il quale è impossibile tenere assieme intenzionalità e atti incontinenti. R. Noggle, *The Nature of Motivation (and Why it Matters Less to Ethics than One Might Think)*, "Philosophical Studies", 1997, pp. 87-111, sviluppa un argomento per mostrare che la distinzione fra motivazioni, desideri, credenze non è plausibile nemmeno da un punto di vista internalista.

tendono all'equilibrio, anche in molte situazioni di crisi tendiamo a privilegiare il permanere nello stato che sarebbe consentito dalle passioni calme. E questo non significa necessariamente che le crisi motivazionali siano di per sé spiacevoli. Ad esempio, posso essere felicemente sposato – trovarmi, cioè, in quella situazione in cui il rapporto con l'altra persona ha assunto la dimensione temporale di una passione calma –³⁸ ed incontrare un'altra persona che mi attrae fortemente. Magari non mi asterrò dal corteggiarla e cercherò di avere una relazione con lei. Tutto questo però non è detto, come ognuno sa, che mi porti automaticamente a voler sfasciare la mia famiglia. Potrò desiderare di sfasciarla, se percepirò con sufficiente chiarezza la possibilità di potermi proiettare in un'altra temporalità, costitutiva di una versione diversa della mia identità personale presente, o ricostituente una presunta temporalità/identità personale precedente, o anche se immaginerò una possibilità totalmente nuova di immergermi in un'altra temporalità/identità personale, fino ad ora solo immaginata. Le coppie, per rimanere all'interno di questa esemplificazione, si dividono non solo perché non si amano più o perché si tradiscono, ma anche perché le cose si 'guastano', ossia perché la temporalità in cui sono immerse non appare più degna di essere perseguita e non appare più una descrizione efficace di loro stesse.³⁹

4. PASSIONI, TEMPORALITÀ E IDENTITÀ PERSONALE

Hume, quindi, ci fornisce delle indicazioni fenomenologiche per entrare dentro alle relazioni complesse fra passioni, temporalità e identità personale. Ma se il fondamento della teoria gnoseologica del *Trattato* è il *belief via* l'immaginazione, quali sono i rapporti fra immaginazione e

³⁸ È uno dei motivi per cui Hume avanza delle obiezioni contro il divorzio: «non dobbiamo temere di presentare come strettissimo un vincolo matrimoniale che si regga principalmente sull'amicizia. L'amicizia tra le persone, quando è solida e sincera, avrà piuttosto da guadagnare da tale vincolo: e se è vacillante ed incerta, questo è il modo migliore per consolidarla». (*Saggi morali, politici, letterari*, pp. 200-201)

³⁹ È il caso, ad esempio, della persona umile che vince una grossa somma a una lotteria e abbandona la propria vita all'improvviso. D'altra parte, esistono casi molto diversi e con esiti opposti a questo, come quello, di cui si è data notizia qualche tempo fa sui giornali, dello spazzino italoamericano di New York, che ha vinto svariati milioni di dollari, ma che ha continuato, così sembrerebbe, a presentarsi regolarmente al lavoro. Si tratta probabilmente di un uomo fortunato che sarebbe piaciuto a Hume. (*Saggi morali, politici, letterari*, pp. 544-549)

passioni?⁴⁰ Hume mischia inestricabilmente «la cauta osservazione dello spirito umano» con altre tendenze derivate dal suo sistema filosofico complessivo. In particolare, sottolinea la potenza e il contagio immaginativo veicolato dalle passioni: «supponiamo ora un'identità di passioni accanto a una relazione di idee e vediamo gli effetti di questa nuova situazione. È evidente che si può con ogni ragione aspettare, in tal caso, un passaggio delle passioni da un oggetto a un altro; si è supposto infatti che la relazione di idee permanga e un'identità di impressioni deve produrre un legame più forte della più perfetta rassomiglianza che si possa immaginare». (*Trattato sulla natura umana*, p. 357)⁴¹ Una passione non si arresta a un oggetto. Anche quando il suo oggetto è ben individuato, non possiamo fare a meno di estendere la passione al di là del suo ambito primitivo. Anzi: è come se un ambito primitivo propriamente non sussistesse. Anche qui credo si possa trovare una conferma a quanto si diceva sopra, ossia che il legame fra temporalità e passioni è dato dal fatto che si costituisca una tensione *verso* o *nel* progetto di vita che forma la nostra identità personale, per cui è difficile, se non impossibile, che tale progetto si esaurisca nell'investimento su un singolo oggetto. Come non esiste un significato unico della vita, come è impossibile dare una unica definizione dell'amore, così non esiste una referenza unica delle passioni.

Hume parte dal principio che se vi è una relazione reciproca fra impressioni e idee, il passaggio fra le une e le altre è molto semplice. Tanto più agevole, quindi, sarà il passaggio quando ci troviamo in presenza di una presunta identità di impressioni e di relazioni fra idee. Il lattaio questa mattina mi è sembrato sia stato alquanto sgarbato con me. Magari mi sono alzato anch'io con il piede sbagliato. Non mi sarà difficile estendere il mio disappunto dalla persona che credo l'abbia provocato agli altri commessi del negozio. Mi trovo in grave conflitto con un'altra persona. L'attrito sembra irrefrenabile e la rottura insanabile. Non mi sarà difficile estendere la mia

⁴⁰ Nella sezione sull'identità personale, Hume distingue «fra l'identità personale in quanto riguarda il pensiero o l'immaginazione ed in quanto riguarda le passioni o l'interesse che prendiamo a noi stessi». (*T* p. 265) J. McIntyre, *Personal Identity and the Passions*, "Journal of the History of Philosophy", 1989, pp. 545-557, discute il passo. A. O. Rorty, *From Passions to Emotions and Sentiments*, "Philosophy", 1982, pp. 159-172, esamina l'evoluzione delle relazioni fra passioni, ragione, immaginazione, desideri in Cartesio e Hume, mostrando come si trattò di una nuova modalità di esaminare i nessi fra attività psicologiche e psico-fisiologiche.

⁴¹ Ciò facilita passaggi impropri: «pertanto troviamo che quando amiamo o odiamo una persona, raramente le passioni rimangono nei loro confini originari, ma si estendono a tutti gli oggetti vicini fino a comprendere gli amici e i parenti di chi amiamo o odiamo. [...] In breve, le nostre passioni, come anche altri oggetti trovano maggiore facilità nel scendere che nel salire». (*Trattato sulla natura umana*, pp. 357-358)

situazione di disagio e fastidio – ciò che Hume chiama ‘odio’ – anche alla sua famiglia e alle persone che in qualche modo sono con lei in una qualche relazione. Questi esempi solo per mostrare la facilità, talvolta, di un passaggio, che ad un esame più accurato, effettuato a mente fredda, ciascuno di noi riterrebbe immotivato.

5. QUANTITÀ, QUALITÀ, GRADO

Queste considerazioni di Hume possono utilmente essere confrontate con il primo libro del *Trattato* relativo all’intelletto. Il confronto è pertinente non tanto perché sia necessario seguire pedissequamente Hume come filosofo sistematico della natura umana – si sa che non sempre l’autore è il miglior interprete di se stesso –, quanto per segnalare una contraddizione o una discrepanza – si cercherà di vedere esattamente di che cosa si tratta. Le passioni sono mobili per i motivi che si sono indicati e perché costituiscono un accesso privilegiato alla temporalità e al progetto di vita del soggetto. Forse *sono* questo progetto di vita.⁴² Il problema è questo: Hume ritiene che noi non possiamo formarci nessuna nozione di quantità e di qualità senza formarci anche una qualche nozione del loro grado. Hume porta tre argomenti a sostegno di questa affermazione: a) oggetti differenti sono distinguibili e separabili dal pensiero e dall’immaginazione. Non si può separare, infatti, se non ciò che è differente; b) ogni impressione presente nella mente è determinata nei suoi gradi di quantità e qualità. Hume è qui risoluto: «La confusione nella quale talora le impressioni sono avvolte, proviene unicamente dalla loro debolezza e incostanza, e non da una capacità della mente di ricevere un’impressione che nella sua reale esistenza non abbia nessun particolare grado o proporzione: ciò implicherebbe una contraddizione in termini, anzi la più grossolana di tutte le contraddizioni, che, cioè, sia possibile per una stessa cosa, insieme essere e non essere» (*Trattato sulla natura umana*, p. 31);⁴³ c) ogni cosa è

⁴² Non vi è contrasto fra mobilità e progetto di vita. Noi cambiamo spesso prospettiva, e quando crediamo sia finalmente possibile fissarci su qualcosa che ci pare costituisca un riempimento alla nostra ricerca di significato – tale riempimento potrebbe anche essere una posizione scettica e/o nihilistica rispetto alla nozione di ‘significato’ –, spesso accade che siamo costretti dalle circostanze, dagli stati del mondo, dal caso a cambiare il nostro progetto di vita. Alcune riflessioni sul piano di vita si possono trovare in P. Marrone, *Relativismo e realismo morale*, “Giornale di Metafisica”, 1999, pp. 299-322, al quale mi permetto di rinviare.

⁴³ Tutto ciò che vale per le impressioni deve valere anche per le loro copie indebolite, ma sorge un problema relativo alle idee delle quali sembra difficile rintracciare le corrispondenti impressioni: di un numero grandissimo io non un’idea adeguata. La

individuale (Non possiamo ammettere che esista un triangolo se non individuale. Se il contrario è assurdo nella realtà, deve esserlo anche nell'idea).⁴⁴

Ora, il problema sorge perché il grado di qualità e di quantità di una passione può apparire indeterminato alla mente, sia perché spesso non siamo in grado di valutare esattamente la portata di un atteggiamento passionale su di noi, sia perché le passioni – specie quelle indirette – hanno la tendenza a trasformarsi in un'altra passione.⁴⁵ Se le cose stanno in tal modo, allora non appare valida la considerazione di Hume sulla necessaria determinazione qualitativa e quantitativa di ogni oggetto della mente. Si potrebbe dire che questa considerazione è valida *a parte obiecti*, ma non *a parte subiecti*, e, tuttavia, bisognerebbe chiedere subito dopo quale valore può avere una considerazione di questo genere per un oggetto della mente.

Verrebbe piuttosto da sottoscrivere come maggiormente congruente alle stesse analisi di Hume una considerazione fenomenologica. Se, secondo quest'ultima, la ricostruzione operata dalla mente si dà solo per profili e adombramenti ed è sempre presuntiva e incompleta, abbiamo qui una possibilità di accostarci al problema delle passioni in maniera più proficua?⁴⁶ Ritengo di sì, e penso che Hume stesso, quando indicava nel cosiddetto quadrato delle passioni un modello dinamico di rappresentazione, adottasse una prospettiva fenomenologica *ante litteram*. In questa rappresentazione passioni, temporalità, identità personale, sono

soluzione di Hume è che in casi del genere la mente «ha soltanto il potere di produrre quell'idea mediante l'idea adeguata dei decimali necessari a formare quel numero. Quest'imperfezione, che pur c'è nelle nostre idee, non è, tuttavia, avvertita nei nostri ragionamenti; ed è, questo, un caso parallelo a quello in questione delle idee universali». (*T*, p. 35)

⁴⁴ Hume si spinge sino a dire che questo è un principio generalmente riconosciuto in filosofia. Ciò significa che non esistono realmente idee generali, sebbene un'idea, sempre particolare, possa essere il rappresentante di un insieme di oggetti individuali. Un esame analitico di *T*, I, I, VII (*Le idee astratte*) è svolto da P. Cummins, *Hume on Qualities*, "Hume Studies", 1996, pp. 49-88. La novità del nominalismo di Hume in relazione a posizioni epistemologiche contemporanee è discussa da I. Hacking, *Goodman's New Riddle is Pre-Humian*, "Revue Internationale de Philosophie", 1993, pp. 229-243.

⁴⁵ Alcuni di questi problemi, indagati soprattutto però in relazione all'odio e al risentimento, sono affrontati da A. Baier, *Hume on Resentment*, "Hume Studies", 1980, pp. 133-149. L'idea è che i sentimenti morali siano espressioni delle passioni indirette, tesi che costituisce uno dei contributi dello studio di P. Árdal, *Passion and Value in Hume's Treatise*, cit. Per una posizione contraria vedi T. Hearn, *Árdal on the Moral Sentiments in Hume's 'Treatise'*, "Philosophy", 1973, pp. 288-292.

⁴⁶ Husserl affronta solo episodicamente il problema dei sentimenti nella *V Ricerca logica*. Devo questa indicazione a Roberto Miraglia.

intrecciate in maniera tale che non sembra possibile parlare dell'un elemento senza richiamare anche tutti gli altri.⁴⁷

Nel turbinio del lavoro interpretativo sul *Trattato* sono state avanzate le ipotesi più diverse. Dall'indipendenza del primo libro dagli altri due, all'indipendenza del secondo dal primo e dal terzo, e così via.⁴⁸ Tali interpretazioni che isolano porzioni del capolavoro giovanile le une dalle altre sono però difficilmente sostenibili sulla base del testo di Hume. Ad esempio, in *Trattato sulla natura umana*, I, III, II (*La probabilità e l'idea di causa ed effetto*), dopo aver esaminato e criticato la nozione di connessione necessaria, Hume conclude: «Prima di procedere innanzi, faccio osservare che, sebbene le idee di causa ed effetto derivino da impressioni di riflessione, così come da quelle di sensazione, tuttavia per brevità mi riferirò generalmente a quest'ultime come origine di tali idee; ma desidero che ogni cosa che io dico di queste venga estesa anche alle prime. Le passioni, infatti, sono connesse con gli oggetti e tra di loro, non altrimenti che i corpi esterni; sì che la relazione di causalità è la stessa nell'un caso e nell'altro». (*Trattato sulla natura umana*, p. 91)⁴⁹ Hume quindi propone a chiare lettere un modello interpretativo unico sia per gli oggetti che collochiamo nella realtà che chiamiamo 'mondo esterno', sia per il mondo interno delle passioni.⁵⁰

⁴⁷ A riprova della complessità referenziale delle passioni, cfr. L. Turco, *Lo scetticismo morale di David Hume*, cit., p. 177, dove, con la consueta finezza interpretativa, si nota che è la distanza temporale a favorire la credenza generalizzata nell'autorità del governo. Si tratta di un argomento complesso in cui gioca un ruolo importante anche «il rinvio alla teoria delle passioni calme, [...] che] è proposta in termini di malattia e terapia, di infermità che trova in se stessa il proprio rimedio».

⁴⁸ Alcuni problemi compositivi sono affrontati da J. Kulenkampff, *Proteus Hume Über neuere Deutungen eines Klassikers*, "Archiv für Geschichte der Philosophie", 1995, pp. 325-337 (che esamina recenti contributi della letteratura); W. Morris, *Hume's Scepticism about Reason*, "Hume Studies", 1989, pp. 39-60, affronta le affermazioni sullo scetticismo di *T*, I, IV, I, ed avanza una tesi sulla sostanziale unità del *Trattato*.

⁴⁹ Tuttavia, «Per provocare un passaggio di passioni è necessaria una duplice relazione di impressioni e di idee, e per produrre un effetto come questo non basta una sola relazione. Ma per poter comprendere appieno la forza di questa duplice relazione dobbiamo renderci conto che il carattere di una passione non è semplicemente determinato dalla sensazione attuale, ossia dal dolore o dal piacere, ma dalla complessiva tendenza o inclinazione che la passione ha dall'inizio alla fine». (*Trattato sulla natura umana*, p. 399)

⁵⁰ Naturalmente, le differenze non possono che essere molte. Non è ad esempio così ovvio che la causalità – «il cemento dell'universo» – abbia, a prima vista almeno, un ruolo determinante nel mondo passionale. In questo mondo sono le idee e le impressioni di riflessione più che le impressioni a farla da padrone, al punto che il mondo di quella che chiamiamo 'ragione' è sottodeterminato dal mondo delle passioni – «la ragione è e deve essere schiava delle passioni».

La temporalità ha, ad esempio, un ruolo fondamentale nella costruzione dell'abitudine attraverso l'immaginazione, ma l'abitudine non è una funzione esclusivamente gnoseologica. Si deve considerare, infatti, che: a) l'abitudine non è che un altro nome della ragione e dell'inferenza, che soltanto per pregiudizio specista – come si direbbe oggi – neghiamo agli animali («Sembra evidente che gli animali, al pari dell'uomo, imparino molte cose dall'esperienza ed inferiscano che gli stessi eventi deriveranno sempre dalle stesse cause» (*Ricerche sull'intelletto umano*, p. 111));⁵¹ b) l'abitudine è un principio di economia che riguarda il corso più profondo delle nostre esistenze, ossia la nostra stessa unità di organismi viventi, unità fittizia che va sotto il nome di identità personale («L'identità che noi ascriviamo alla mente umana è un'identità fittizia, dello stesso genere di quella che ascriviamo ai vegetali e agli animali» (*Trattato sulla natura umana*, p. 271));⁵² c) l'abitudine ci consente di affrontare un ambiente che altrimenti apparirebbe troppo dominato dall'imprevedibilità e dalla rapsodicità.⁵³ Hume ritiene che questo corso comune della nostra immaginazione sia facilmente smontabile, poiché le percezioni non hanno esistenza indipendente da noi. Ma anche se è così, noi non siamo disposti a compiere il passo ulteriore e conseguente, ed affermare che è dubbia l'esistenza di oggetti quando non sono presenti ai sensi. Perché questo

⁵¹ «Il difetto comune ai sistemi dei filosofi che hanno fin qui voluto rendersi ragione delle azioni della mente è stato quello di supporre nel pensiero una sottigliezza e una raffinatezza, che non soltanto eccede la capacità degli animali, ma anche quella dei bambini e della gente comune, i quali, ciò non di meno, sono suscettibili delle stesse emozioni e delle stesse affezioni delle persone di genio e di scienza. Tale sottigliezza è la prova evidente della falsità di un sistema, così come la semplicità ne prova la verità». (*Trattato sulla natura umana*, p. 191)

⁵² «È evidente che l'identità che si attribuisce alla mente umana, per quanto perfetta la si voglia considerare, non è in grado di risolvere la pluralità delle percezioni differenti in una sola, né di far perdere a loro il carattere di distinzione e di differenza ch'è loro essenziale: resta sempre che ogni percezione distinta, che entra nella composizione della mente, è un'esistenza distinta ed è differente, distinguibile e separabile, da ogni altra percezione contemporanea e successiva. [...] ne segue, evidentemente, che l'identità non appartiene realmente a quelle differenti percezioni, né le unifica affatto; ma è semplicemente una qualità a loro attribuita a causa dell'unione delle idee di esse nell'immaginazione, quando vi riflettiamo». (*Trattato sulla natura umana*, p. 271)

⁵³ «Ecco, infatti, il corso dei pensieri che l'immaginazione segue naturalmente: le nostre percezioni sono i nostri soli oggetti; le percezioni somiglianti sono identiche benché spezzate o intermittenti nel loro apparire; quest'apparente interruzione è contraria all'identità; l'interruzione, per conseguenza, riguarda soltanto l'apparire, mentre la percezione o l'oggetto, continua realmente ad esistere, anche quando è assente da noi; le nostre percezioni sensibili hanno quindi una continuata e ininterrotta esistenza». (*Trattato sulla natura umana*, pp. 226-227)

accade? Il motivo è che le conclusioni cui noi giungiamo dopo ponderata riflessione sono diverse dalle conclusioni che raggiungiamo «per una specie d'istinto o d'impulso naturale». (*Trattato sulla natura umana*, p. 227)⁵⁴ L'impulso naturale della *nostra* immaginazione può sia trattenerci e distoglierci da questi ragionamenti, sia può condurci a tentare di percorrere una qualche strada che contemperi le esigenze del ragionamento rigoroso e, assieme, quelle dell'immaginazione e del *belief*. Il punto, tuttavia, non è tanto indicare manchevolezze specifiche in questa o quella costruzione teorica, quanto indicare la forza che ci conduce dalla frammentarietà delle percezioni alla credenza della persistenza degli oggetti. «La natura è ostinata e non abbandona il campo per quanto attaccata fortemente dalla ragione, e nello stesso tempo la ragione è così chiara su questo punto che non è possibile travisarla». (*Trattato sulla natura umana*, p. 228)⁵⁵

Tesa fra permanenza e mobilità/precarità nella conoscenza, la mente ritrova una dialettica non difforme anche nel caso delle passioni. Questa prossimità non deve, del resto, sorprendere, poiché nel caso delle passioni sono applicabili gli stessi principi che regolano le relazioni fra impressioni e idee.⁵⁶ A questa debolezza la mente sopperisce attraverso la contiguità, la somiglianza, la causalità/prossimità. «Quando alla nostra immaginazione si presenta un'idea, qualsiasi altra idea le sia legata da queste relazioni la segue naturalmente e in forza di questa introduzione è più facile che si presenti». (*Trattato sulla natura umana*, p. 297)⁵⁷ A questa regola se ne

⁵⁴ «C'è una grande differenza fra le opinioni che ci facciamo dopo una seria e profonda riflessione, e quelle che abbracciamo per una specie d'istinto o impulso naturale, o a causa della loro adattabilità e conformità alla mente. [...] mentre pure percepiamo chiaramente la dipendenza e intermittenza delle nostre percezioni, [...] non pensiamo affatto a respingere per questo la nozione di una esistenza continuata e indipendente. Quest'idea ha preso così profonde radici nell'immaginazione, che non sarà mai possibile sradicarla, né potrà mai alcuna forzata convinzione metafisica della dipendenza delle nostre percezioni raggiungere questo scopo». (*Trattato sulla natura umana*, pp. 227-228)

⁵⁵ Affidarsi alla ragione teorica, del resto, produce un inevitabile effetto esistenziale di estraniamento: «Un altro difetto delle raffinate considerazioni che la filosofia ci suggerisce sta nel fatto che esse solitamente non possono far diminuire o estinguere le nostre passioni viziose senza far diminuire o estinguere anche quelle che sono virtuose, rendendo la mente inattiva e completamente indifferente». (*Saggi morali, politici, letterari*, p. 183)

⁵⁶ «La mente non riesce a fissarsi saldamente su un'idea per un prolungato periodo di tempo; e a questa costanza non riuscirà mai ad arrivare, neanche con gli sforzi più affannosi». (*Trattato sulla natura umana*, p. 297) Gli oggetti cui si indirizzano le passioni assolvono anche questa funzione di stabilità, ad esempio, nell'orgoglio. (*Trattato sulla natura umana*, p. 302)

⁵⁷ «Quando si presenta un oggetto che somiglia a una causa per aspetti molto notevoli, anche se sia differente da quella causa per le circostanze più importanti e più efficienti,

deve aggiungere un'altra che lega le impressioni fra di loro. «Tutte le impressioni simili sono legate tra loro, e non appena se ne presenta una, le altre seguono immediatamente. Tristezza e disappunto suscitano collera, la collera suscita l'invidia, l'invidia la malignità, e la malignità di nuovo la tristezza, finché si completa l'intero cerchio». (*Trattato sulla natura umana*, p. 297-298)⁵⁸

Come accade per le idee, allo stesso modo anche per le passioni, non ci si può soffermare troppo a lungo su una sola. Anzi: qui il movimento parrebbe essere ancora più vorticoso, anche se pur sempre all'interno di una qualche identità strutturale – quella struttura indicata dall'espressione 'finché si completa l'intero cerchio'.⁵⁹ In base a questa ultima osservazione sulla strutturalità del passaggio da un'impressione a un'altra, bisogna forse correggere l'osservazione sull'incapacità della mente di fissarsi su una stessa idea per troppo tempo (cosa che, appunto, varrebbe a maggior ragione per le impressioni). E, in fin dei conti, Hume stesso doveva aver fatto un'esperienza analoga durante il suo periodo di giovanile depressione.

l'immaginazione ci trasporta naturalmente a una rappresentazione vivace dell'effetto consueto». (*Trattato sulla natura umana*, p. 164)

⁵⁸ La mobilità delle passioni vale anche per le analoghe passioni negli animali (*Trattato sulla natura umana*, pp. 340-344), a conferma dell'antiantropocentrismo di Hume.

⁵⁹ Movimento che consente alla passione di autoalimentarsi, mimando una permanenza e una stabilità che la sua natura le nega? Potrebbe essere; tuttavia, l'errore da evitare è concepire le passioni come delle cose, che noi riconosciamo in un processo di oggettivazione.