

ESPERIENZA PRIVATA, ETICA, PASSIONI

PIERPAOLO MARRONE

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

ABSTRACT

in this article I examine and reject the possibility of a private experience of ethics, in the light of considerations derived from Hume's philosophy.

KEYWORD

Contractualism, Hume, universalism

1. PASSIONI E QUALITÀ DEGLI OGGETTI

Gli oggetti colpiscono la nostra mente non solo per i loro effetti più probabili, ma anche per quelli che associamo loro in virtù di qualità secondarie e non strutturali di questi oggetti. «Quando un edificio sembra sgraziato e instabile ai nostri occhi, rimane brutto e spiacevole, anche se fossimo del tutto sicuri della solidità della costruzione. È una sorta di paura, quella che causa questo sentimento di disapprovazione; la passione non è identica a quella che proviamo quando siamo costretti a stare accanto a un muro che effettivamente riteniamo instabile e pericoloso». (*Trattato sulla natura umana*, p. 620)¹ La differenza qualitativa fra effetti reali ed effetti possibili, si riverbera nella maniera nella quale questi effetti vengono sentiti, «anzi, queste emozioni sono così diverse per come le sentiamo che spesso possono essere contrarie senza distruggersi reciprocamente». (*Trattato sulla natura umana*, p. 620) Possiamo così

¹ «L'immaginazione segue gli aspetti *generali* delle cose, e distingue i sentimenti che essi producono da quelli che sorgono dalla nostra situazione particolare e momentanea». (D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, Bari-Roma, Laterza, 1993 p. 620)

essere nelle condizioni di apprezzare anche ciò che promette di essere per noi qualcosa di dannoso. Possiamo essere fortemente attratti da una donna o da un uomo torbidi, che, immaginiamo facilmente, ci causeranno molti più problemi di quanti ce ne possano risolvere. Infatti, non pretendiamo di derivare un qualche giudizio morale valido dalla nostra attrazione per una *dark lady*. Riteniamo invece che una persona dal carattere limpido sia anche moralmente encomiabile. Esprimere un giudizio morale significa aderire al punto di vista comune attraverso la mediazione di una passione calma. Tuttavia, esistono esempi che paiono smentire l'idea che il giudizio morale derivi sempre e soltanto da una passione calma.² La deliberazione e i giudizi morali possono derivare da sentimenti urgenti e profondi, in maniera tale da assomigliare alla nostra esperienza usuale delle passioni. Penso in particolare ai giudizi e ai comportamenti morali che nascono dall'indignazione. Non sto pensando tanto a casi in cui noi stessi siamo stati oggetto diretto di raggio (come può accadere nel comportamento amoroso), casi che possono, com'è noto, accendere comportamenti non propriamente nobili, ma piuttosto alla nostra reazione di fronte alla scoperta di crudeltà inaudite. Molti possono girare il capo e astenersi, ipocritamente, da ogni giudizio e intervento critico; ma i pochi che si adopereranno per contrastare attivamente il comportamento immorale lo faranno presumibilmente non soltanto sulla base di una passione calma e affine alla deliberazione ragionata. L'indignazione e la lotta attiva contro la crudeltà e i comportamenti disumani non sembrano essere mossi da una passione tranquilla. Vi sono situazioni che non ci riguardano direttamente, ma che vengono metamorfizzate tramite l'immaginazione in situazioni che sono estremamente prossime a noi. Così la pedofilia suscita la nostra riprovazione perché contrasta con la virtù naturale che ci impone la cura della prole. In certi casi, tuttavia, si impone anche una correzione degli stessi principi generali che fanno sorgere il giudizio morale «Ma sebbene il principio generale della nostra lode e del nostro biasimo possa essere corretto con questi altri principi, non c'è dubbio che non sono completamente efficaci e che spesso le nostre passioni non corrispondono del tutto alla nostra teoria». (*Trattato sulla natura umana*, p. 616)³

² Hume eredita tale idea dalla tradizione classica, probabilmente attraverso la meditazione dei testi ciceroniani. Nel contempo rifiuta «quel solenne filosofico sforzo verso la perfezione che, con il pretesto di porre rimedio ai pregiudizi e agli errori, colpisce tutti i più teneri sentimenti del cuore e tutte le predisposizioni e gli istinti più utili che possano governare una creatura umana». (*Saggi ritirati*, pp. 538-539)

³ Si veda P. Russell, *Freedom and Moral Sentiment*, New York, Oxford University Press, 1995, pp. 111-129.

Le passioni calme sorgono grazie ad una certa distanza dagli oggetti. La distinzione fra sentimento morale e sentimento è una distinzione di grado. Il secondo essendo più forte può influenzare il primo, ma questo ultimo può correggere il secondo e suggerire una diversa prospettiva alla nostra valutazione. Tolleriamo un certo grado di egoismo nei comportamenti dei nostri simili, perché lo sappiamo connaturato alla natura umana. Per questo motivo l'immaginazione ha un ruolo importante nella produzione dell'approvazione morale. L'immaginazione di una situazione meramente ipotetica, che si riferisce a condizioni non esistenti, e che soltanto in maniera molto improbabile potranno riguardare il soggetto coinvolto, tuttavia può innescare processi di approvazione e di disapprovazione.⁴ Il meccanismo della simpatia estesa può entrare in collisione con un altro sentimento altrettanto forte, vale a dire quello dell'egoismo limitato. Questo sentimento è presupposto sia dall'esercizio della giustizia sia dalla stabilità della proprietà. Ma mentre io posso immaginare situazioni estreme dove la simpatia stessa entra in conflitto con il mio egoismo limitato (ad esempio: quale parte del mio stipendio di lavoratore di un paese del primo mondo sarebbe moralmente giusto destinare al reddito di un lavoratore del terzo e quarto mondo?), quello che più frequentemente accade è che l'immaginazione induce una passione calma, che non è la stessa passione che viene prodotta quando le cause sono prossime. In quanto agente morale posso valutare la congruità delle mie passioni da un punto di vista generale.⁵

Naturalmente, il realismo antropologico di Hume gli faceva anche considerare che è piuttosto raro che gli uomini amino ciò che risulta essere lontano o ciò che non torna a loro beneficio, così come è raro trovare delle persone che riescano a perdonare a qualcuno una sua opposizione ai loro interessi, per quanto giustificata possa essere tale opposizione secondo le regole generali e della morale. Hume sottolinea la rarità, ma non l'impossibilità di questa determinazione delle passioni. Il suo realismo antropologico deve, infatti, essere corretto considerando che esiste una considerazione distaccata delle passioni, una riflessione calma, che, tuttavia, non è una facoltà razionale *sui generis*. Per quale motivo, un

⁴ Il ruolo dell'immaginazione nella filosofia politica di Hume è enfatizzato da A. Kolin, *The Ethical Foundation of Hume's Theory of Politics*, New York, Peter Lang, 1992. Il lavoro di Kolin analizza alla luce di questa assunzione anche l'opera storica di Hume.

⁵ «Ha ben scarso potere di suscitare la nostra passione, non solo un dolore procuratoci per puro caso, ma anche un dolore che ci venga arrecato per necessità e per un dovere riconosciuto. Uno che abbia una effettiva intenzione di nuocerci, ma non già per odio o per malanimo, bensì per giustizia ed equità, non attira su di sé la nostra collera, se appena siamo un po' ragionevoli». (*Trattato sulla natura umana*, p. 367)

sentimento causato dall'immaginazione dovrebbe acquisire priorità su ciò che è più prossimo nella nostra esperienza vissuta? Per rispondere a questo dilemma Hume suggerisce una connessione fra sentimento naturale e correzione delle passioni a partire dal punto di vista comune. Il punto di vista comune è un'area di contatto tra le esperienze personali di diversi soggetti, che assolve a una funzione comunicativa e che conferisce ai nostri sentimenti morali un significato che può essere condiviso dai nostri simili.

2. IMPOSSIBILITÀ DI UN'ESPERIENZA MORALE PRIVATA

Poniamo il caso che le cose stiano diversamente, e che le nostre esperienze morali siano davvero completamente private, non siano confrontabili, nemmeno nel senso di sapere se qualcun altro ce le ha. Questa situazione sfocerebbe ben presto in qualcosa di altamente indesiderabile, non diversamente dalla situazione descritta da Hobbes nel suo stato di natura. Lo *jus ad omnia* di cui ci parla Hobbes (diritto che discende direttamente dall'inesistenza nello stato di natura di regole morali comunemente accettate) è una situazione di radicale eguaglianza, che si coniuga alla possibilità di una radicale incomunicabilità. È estremamente probabile che Hume avesse in mente gli esiti che deriverebbero dall'assumere in tutta la sua serietà consequenziale un soggettivismo irrelato strutturalmente (anche se non magari empiricamente: anche nello stato di natura è possibile che si stabiliscano dei legami, ma questi sono assolutamente provvisori e strutturalmente condizionati) per avanzare il suo modello esplicativo. L'eguaglianza hobbesiana è una *fictio* politica, etica, giuridica resa necessaria dal fatto che i vantaggi delle esternalità comportamentali o sono per tutti a partire dagli stessi vincoli o sono per nessuno. O vi è una autorità numericamente identica a se stessa che decide sul vincolo morale, oppure si apre la strada al costituirsi delle fazioni e alla guerra civile. 'Vincolo morale' vale qui come ciò che rispetto al bene e al male, al giusto e all'ingiusto, all'utile e al disutile è rilevante pubblicamente. Ci possono essere 'vincoli morali' non pubblici, ma sono casi che riguardano l'individualità del soggetto, e non l'individuo in quanto cittadino (le credenze religiose, ad esempio). Si noti che anche in questo ultimo caso si tratta di una libertà strutturalmente irrelata come quella dello stato di natura. La moralità è, per Hobbes, convenzione pubblica, riconoscimento politico, non è espressione di un vincolo naturale, poiché la società civile che nasce dal contratto, e che al contratto non preesiste, è il

prodotto di un salto logico, di una decisione volontaristica e infondata al di là della natura.⁶

Hume ha invece una posizione molto differente. La sua naturalità è la constatazione fattuale che noi ci attendiamo una convergenza nei nostri giudizi morali. Il punto di vista comune non può essere liquidato come un mero espediente per spiegare una situazione empirica. Non soltanto noi tentiamo di scoprire una convergenza tra i nostri giudizi morali e quelli degli altri, ma anche perseguiamo la costruzione di una coerenza nei nostri stessi giudizi nel corso del tempo. Quest'ultimo fatto è probabilmente uno degli strumenti che contribuiscono a creare il fenomeno dell'identità personale.⁷ Ma anche se l'ipotesi del punto di vista comune è più complessa di una ipotesi *ad hoc*, rimane il fatto di spiegare per quale motivo noi la avanziamo. La mia ipotesi è che noi siamo guidati in questa convergenza dall'idea che i nostri giudizi morali vanno sempre assieme ad altri giudizi, che non possono che essere pensati inerenti alla realtà della situazione umana e che tali giudizi hanno valore predittivo ed inferenziale.

I nostri sentimenti di approvazione e di disapprovazione «mutano a seconda della nostra situazione di vicinanza o lontananza rispetto alla persona biasimata o lodata e a seconda della disposizione della nostra mente. [...] Di questi mutamenti, tuttavia, non teniamo alcun conto nella nostre decisioni generali, ma applichiamo sempre i termini che esprimono la nostra approvazione o la nostra avversione proprio come se restassimo sempre ancorati a un unico punto di vista». (*Trattato sulla natura umana*, p. 615)⁸ Non c'è da stupirsi che sia qui all'opera un principio correttivo dei

⁶ Si veda la lettura di C. Galli, *Ordine e contingenza. Linee di lettura del 'Leviatano'*, in *Percorsi della libertà. Scritti in onore di Nicola Matteucci*, Bologna, Il Mulino, 1996, pp. 81-106.

⁷ È noto che questo problema affaticò Hume a tal punto da fargli aggiungere la celebre *Appendice* alla fine del *Trattato*, dove vengono confessate le perplessità che lo rendono insoddisfatto rispetto alla teoria dell'io come *bundle of perception*. «In breve: ci sono due principi, ch'io non riesco ad armonizzare, e tuttavia non mi sento capace di rinunciare a nessuno dei due: che *tutte le nostre percezioni distinte sono esistenze distinte*; e che *la mente non percepisce mai nessuna reale connessione tra esistenze distinte*. Se le nostre percezioni inerissero a qualcosa di semplice e individuale, oppure la mente percepisce qualche reale connessione tra loro, non ci sarebbe più nessuna difficoltà». (*T*, p. 664) Il problema ha rilevanza per la responsabilità personale (L. Fields, *Hume on Responsibility*, "Hume Studies", 1988, pp. 161-175) e per la questione della causalità (L. Loeb, *Causation, Extrinsic Relations, and Hume's Second Thoughts about Personal Identity*, cit.).

⁸ «Questa simpatia è ben lungi dall'essere così viva come quando è in giuoco il nostro interesse o quello di certi nostri amici personali; né essa ha la stessa influenza sul nostro amore e sul nostro odio; ma poiché è pur sempre conforme ai nostri pacati principi generali, essa conserva un'identica autorità sulla nostra ragione e guida il nostro giudizio e le nostre opinioni». (*Trattato sulla natura umana*, p. 617)

nostri giudizi: «Correzioni simili sono comuni a tutti i sensi; anzi, sarebbe impossibile riuscire a far uso alcuno della lingua o a comunicarci reciprocamente i nostri sentimenti, se non correggessimo l'apparenza momentanea delle cose e non trascurassimo la nostra situazione presente». (*Trattato sulla natura umana*, p. 615-616)⁹ La nostra valutazione dei tratti di carattere di una persona viene pronunciata a causa dell'influenza del carattere e delle qualità di una persona su coloro che hanno delle relazioni con tale persona. Infatti, «quando giudichiamo il carattere di qualcuno, il solo interesse o piacere che appare identico in ogni osservatore è quello della persona stessa il cui carattere viene prese in esame, o quello delle persone che sono in rapporto con noi». (*Trattato sulla natura umana*, p. 624-625)¹⁰

La loro minore intensità viene compensata dal fatto che noi vi attribuiamo maggiore generalità rispetto ai nostri tratti del carattere. Tendiamo, cioè, a percepirli più come un *type* che come un *token*. Ma è proprio questa minore intensità che consente di assumere una prospettiva distaccata, una imparzialità in certo qual modo vicaria rispetto alla deliberazione razionale: imparzialità vicaria, perché i nostri sentimenti, passioni, interessi individuali non vengono annullati, ma collocati sullo sfondo. Questa assunzione non è soggetta alle critiche consuete che vengono rivolte di solito a tutte quelle prospettive che assumono esplicitamente il punto di vista 'da nessun luogo' come l'unico appropriato a una corretta descrizione e fondazione della moralità.¹¹ Infatti, il soggetto morale che ha in mente Hume non è un io disincarnato che precede ogni ordine di fini,¹² non è l'io che può essere di chiunque perché non è di nessuno, ma è un io reale che differisce da quello attuale solo perché la sua collocazione nel punto di vista comune è immaginata. È situato in una posizione generale: ciò non ne fa un io indeterminato, quanto piuttosto un sistema di riconoscimento disponibile a chi ha la nostra stessa costituzione

⁹ Perché, quindi, non dovrebbero essere comuni anche al senso morale? Qui la correzione non è un vedere le cose più esattamente, ma percepire le situazioni nella loro dimensione più complessa.

¹⁰ Il che significa che vi è un'universalità presunta al fondo di un giudizio morale dato sul carattere di un altro.

¹¹ T. Nagel, *Uno sguardo da nessun luogo*, Milano, Il Saggiatore, 1988 (*A View from Nowhere*, Oxford, Oxford University Press, 1986), identifica in questo modo tutte quelle posizioni che adottano un punto di vista oggettivistico senza ulteriori sfumature.

¹² Secondo la definizione che M. Sandel, *Il liberalismo e i limiti della giustizia*, Milano, Feltrinelli, 1994 (*Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982), ha dato del soggetto liberale. Su questo problema rinvio anche a P. Marrone, *Quale comunità?*, "Filosofia politica", 1999, pp. 69-90.

naturale, costituzione che lo identifica come facente parte del genere umano.

3. EGOISMO COME PERVERSIONE

Questa inclusione nel genere umano, ad esempio, esclude per Hume l'egoismo illimitato, perché sarebbe letteralmente incomprensibile e incomunicabile. L'egoismo senza limitazioni fa parte della patologia del genere umano e viene relegato fra i casi morali privi di potere esplicativo o predittivo. La capacità di aderire a un punto di vista comune è con ciò l'assunzione di una diversa prospettiva personale, che è sostanzialmente una capacità di indicare il potere di un determinato tratto di carattere a causare un sentimento di approvazione o disapprovazione o una passione indiretta di amore, odio, orgoglio, umiltà in qualcun altro che con questo tratto di carattere entra in una relazione sufficientemente significativa.

Questa concezione è presente in maniera chiara già laddove Hume discute la tesi se il senso morale sia naturale e artificiale. Definire qualcosa come naturale dipende da ciò che siamo disposti ad accogliere come 'natura'. «Se si contrappone *natura* ai miracoli, non solo è naturale la distinzione tra vizio e virtù, ma naturali sono anche tutti gli eventi che si sono presentati in ogni tempo nel mondo *tranne quei miracoli su cui si fonda la nostra religione*». (*Trattato sulla natura umana*, p. 501)¹³ Vi è un altro senso in cui si può contrapporre ciò che è naturale a ciò che non lo è. Ad esempio, la definizione di un evento come naturale può dipendere dalla frequenza relativa di questo evento rispetto ad altri: «si può anche contrapporre natura a ciò che è raro e insolito, in questo senso della parola, che è quello corrente, possono spesso sorgere delle dispute riguardo a ciò che è o non è naturale, e si può in generale affermare che non possediamo nessun criterio veramente preciso con cui poter risolvere queste dispute. Dire che qualcosa sia frequente o raro dipende dal numero di esempi che abbiamo osservato; e poiché questo numero può gradualmente crescere o diminuire, sarà impossibile determinare dei confini esatti tra l'uno e l'altro». (*Trattato sulla natura umana*, p. 501) Ma questo è il caso del

¹³ «Le principali fonti o principi attivi della mente umana sono il piacere e il dolore; e quando queste sensazioni vengono rimosse, dal nostro pensiero come dal nostro sentimento, siamo in larga misura incapaci di passione o di azione, di desideri o di volizioni». (*T*, p. 607) Vi è anche un piacere nel giudicare dal punto di vista generale, che coincide con il senso di appartenenza all'umanità.

sentimento morale? Hume lo nega recisamente. Se c'è qualcosa che dovrebbe essere qualificato come naturale al di là di ogni ragionevole dubbio, e al di là di ogni disputa sulla frequenza relativa a una classe di eventi, questi sono proprio i sentimenti morali: «infatti, non c'è mai stato un popolo al mondo o una singola persona che ne siano stati del tutto privi, o che non abbiano mostrato in qualche occasione la minima approvazione o il minimo disgusto per certi comportamenti». (*Trattato sulla natura umana*, p. 501) L'approvazione o la disapprovazione di questi comportamenti sono la cifra di un riconoscimento reciproco dei membri della comunità umana, rispetto a ciò che dovrebbe essere qualificato come un essere umano normale. «Questi sentimenti sono tanto radicati nella nostra costituzione e nel nostro carattere che è impossibile estirparli e distruggerli senza sconvolgere del tutto la mente umana con la malattia e sulla pazzia». (*Trattato sulla natura umana*, p. 501)¹⁴ Poiché questi sentimenti sono naturali, lo sono anche le previsioni causali che ne traiamo. Giudicare un determinato comportamento implica anche una previsione su quale passione verrà suscitata in noi dall'entrare in contatto con la persona o i gruppi di persone che hanno quel comportamento. Il giudizio morale è perciò complesso e stratificato e comporta la presenza di almeno tre momenti: a) approvazione o disapprovazione; b) valutazione di quali passioni verranno suscitate da quel comportamento; c) valutazione delle nostre reazioni se entriamo in contatto con chi ha quel determinato comportamento.

L'idea di un senso morale non pone, quindi, Hume dal lato degli emotivisti o degli intuizionisti morali nella misura in cui il giudizio morale nelle sue stratificazioni implica un giudizio conoscitivo sul quale noi possiamo anche essere in errore. La possibilità dell'errore è invece assente in ogni coerente prospettiva emotivista o intuizionista, dove a un'emozione morale può essere contrapposta un'altra emozione, a un'intuizione morale un'altra intuizione morale. Magari l'emozione o l'intuizione ci metterà in contatto con una qualche profonda realtà morale. Il problema è che noi non siamo in grado di verificarlo.¹⁵

¹⁴ Chi se ne dimostra privo non soddisfa i requisiti di riconoscimento per l'appartenenza alla classe degli esseri umani. Anche in questo caso, l'appartenenza non è una questione di tutto o niente, ma implica dei gradi. Il punto zero della nostra scala è probabilmente diverso da quello di Hume, ma possiamo davvero dire che siamo in grado di rinunciarvi?

¹⁵ Vi sono anche casi in cui noi pensiamo di avere accesso alla verità di un qualche giudizio morale tramite l'intuizione per il semplice fatto che il giudizio in questione è relativamente aproblematico. Per una rassegna delle critiche all'emotivismo e all'intuizionismo si veda H. Gensler, *Ethics*, London, Routledge, 1998.

Che il giudizio morale abbia questa portata previsionale può essere rafforzato da un'analogia. C'è un quadrato disegnato alla lavagna. Io l'osservo non di fronte, ma spostato di lato di qualche grado. Ciò che realmente vedo, come è noto, non è un quadrato, ma un'altra figura. Eppure il mio giudizio sulla mia esperienza non mi porta ad affermare che vedo un'altra figura, bensì un quadrato. Non solo: immagino che questo sarà il giudizio che chiunque altro darà in circostanze analoghe alle mie. Cioè: ognuno è dotato di un potere di correzione delle apparenze che fa sì, tra le altre cose, che la nostra esperienza sia coerente, non discontinua, comunicabile ad altri. L'oggetto visto da una prospettiva o da un'altra tende a rimanere lo stesso per noi. Cosa significa che rimane lo stesso? Che noi lo carichiamo di un identico potere causale. La costituzione della figura sulla lavagna determina le sue proprietà, la moto che sto osservando della mia finestra, che ritengo essere la stessa che ho inforcato qualche ora fa, è la stessa perché capace di causare determinati eventi e non altri. Se io penso che Giorgio Perlasca sia più virtuoso di Vito Ciancimino, io attribuisco al primo certe capacità causali che giudico invece assenti nel secondo. Ad esempio, penso che il primo sia in grado di causare una maggiore quantità di amore ed orgoglio nelle persone con cui viene a contatto del secondo. È questo che mi fa giudicare migliore il primo e non il secondo, perché ho la credenza che il primo abbia qualcosa che il secondo non ha. Ossia: giudicando virtuoso il primo, io credo di avere delle conoscenze sull'oggetto del mio giudizio, conoscenze che sono proprietà quell'oggetto.

Immaginiamo ora, non che io giudichi Vito più virtuoso di Giorgio, ma che li giudichi virtuosi alla stessa maniera. Dovrei anche ammettere che Vito possiede le stesse capacità di causare determinati eventi nel mondo (ad esempio amore e orgoglio) perché possiede le stesse proprietà o proprietà simili e comparabili. Ma queste è falso e io posso saperlo osservando gli effetti delle azioni di Vito. «Noi biasimiamo tanto un'azione malvagia di cui ci parla la storia, quanto una compiuta l'altro giorno dal nostro vicino; questo significa che, riflettendoci su, sappiamo che la prima azione susciterebbe sentimenti di disapprovazione non meno forti della seconda, se fosse posta nella stessa posizione». (*Trattato sulla natura umana*, p. 582)¹⁶

¹⁶ «Ed in verità, se consideriamo la brevità della vita umana e la nostra limitata conoscenza perfino di ciò che accade nel nostro stesso tempo, dobbiamo convincerci che avremmo sempre un intelletto da fanciulli se non vi fosse questa invenzione [*scil*: lo studio della storia] che, allargando la nostra esperienza a tutte le epoche passate e alle nazioni più lontane, e quasi facendocene osservare realmente, ci fa progredire in saggezza». (*Saggi ritirati*, p. 564)

Questo è anche il motivo per cui la virtù «vestita di stracci» rimane pur sempre virtù. Riconosciamo nella virtù che non si esercita per cause avverse una proprietà della persona che riteniamo virtuosa, perché pensiamo che nelle circostanze opportune le sue proprietà, oggetto della nostra valutazione positiva, si manifesterebbero, ossia produrrebbero determinati effetti causali. Se noi non ci collocassimo in quella prospettiva più stabile che è il punto di vista generale, non soltanto commetteremmo degli errori cognitivi, ma la nostra vita privata sarebbe fortemente compromessa e prenderebbe direzioni indesiderate. Noi scegliamo chi amare, chi evitare, quali persone frequentare intensamente, a quali affidare la nostra fiducia, e così via, sulla base di questi giudizi che sono anche cognitivi. È una sorta di presupposta evidenza morale, che ci induce a credere che determinate attribuzioni di proprietà causino corrispondenti stati intenzionali nelle persone che ne vengono a contatto. Questa attribuzione di intenzionalità è molto spesso efficace.¹⁷

Il naturalismo di Hume doveva, del resto, inclinare verso una posizione del genere. Causalità fisica e morale sono due facce della stessa medaglia.¹⁸ Il condannato a morte condotto al patibolo immagina la sequenza degli eventi che concluderanno le sue vicende terrene. Alcune di queste sono necessità naturali (la mannaia attratta dalla forza di gravità verso terra, il collo che si stacca, il sangue che fuoriesce dal corpo), altre riguardano azioni delle persone e sono volontarie (l'azione delle guardie, i gesti del boia). Il condannato a morte non distingue tra le une e le altre (al contrario dei filosofi, sembra suggerire ironicamente e macabramente Hume), ma le colloca in un'unica serie causale.¹⁹

Ci attendiamo stabilità nel mondo morale, come ce ne attendiamo nel mondo fisico, anche se non nello stesso grado, perché, in fin dei conti, una persona è una unità intenzionale molto complessa, la cui complessità si esprime, ad esempio, sia nella capacità di rapportarsi diversamente alle persone in circostanze diverse, sia nel relazionarsi a persone diverse con differenti tratti di carattere. Cosa sarebbe stato Oskar Schindler senza

¹⁷ Per quanto riguarda la filosofia della mente una posizione analoga è rintracciabile in D. Dennett, *L'atteggiamento intenzionale*, cit.

¹⁸ «E invero quando consideriamo come l'evidenza e quella morale si cementano perfettamente insieme e costituiscono un'unica catena di argomentazioni, non esiteremo più ad ammettere che esse hanno la stessa natura e derivano dagli stessi principi». (*Trattato sulla natura umana*, p. 426)

¹⁹ «L'esperienza della medesima unione ha gli stessi effetti sulla mente tanto se gli oggetti sono motivi, vocazioni e azioni, quanto se sono figure e movimenti. Possiamo cambiare i nomi delle cose, ma la loro natura e la loro azione sull'intelletto non muta mai». (*Trattato sulla natura umana*, p. 427)

l'impatto della brutalità nazista? Di certo non lo sapremo mai, ma possiamo ipotizzare dalle cose che sappiamo che forse non si sarebbe allontanato dal *cliché* dell'affarista, del *viveur*, del donnaiolo con pochi scrupoli. La bellezza di quella vicenda e della sua trasposizione cinematografica consiste nel fare convivere vocazioni contrastanti di quella persona.²⁰ Una persona dotata di virtù in maniera completa, ossia capace di suscitare sempre un sentimento di approvazione, rappresenta un caso limite. «Questa è una regola più che è certa: se non esiste relazione al mondo che non potrei non desiderare di avere con una certa persona, dovrò riconoscere che il suo carattere è quindi perfetto. Se poi costui non ha mancanze né verso di sé né verso gli altri, il suo carattere sarà assolutamente perfetto. È questo il criterio ultimo del merito e della virtù». (*Trattato sulla natura umana*, p. 640)²¹ Questa persona dotata in grado assoluto di virtù non esiste nella nostra comunità umana, ma il criterio ultimo di cui si parla in questo passo è precisamente il punto di vista comune che consente giudizi comparativi. È come la figura geometrica perfettamente costruita, che esiste come prodotto dell'immaginazione, ma che è tuttavia necessaria a un giudicare corretto. Il punto di vista della comunità non è il trascendentale della conformità alla visione socialmente prevalente o alla visione prevalente del gruppo con il quale abbiamo, nel presente, commercio.

4. IL PUNTO DI VISTA COMUNE E LA COMUNITÀ POLITICA

Questa ultima affermazione sembra essere smentita dalla trattazione che Hume riserva allo stesso tema nella seconda *Ricerca*. In quel luogo, Hume afferma che il punto di vista comune è quello della comunità cui si aderisce, e ciò è in contrasto con l'idea che il punto di vista comune è una risorsa che l'individuo incontra dentro la propria soggettività naturale almeno tanto quanto la incontra anche nella comunicazione con gli altri esseri umani. Si possono dire diverse cose per rispondere a questa obiezione. Ad esempio, Hume parla non soltanto di comunità, e non si

²⁰ «E in generale si può osservare che se in una persona possiamo trovare una qualità che la rende fastidiosa a chi con lei vive e conversa, ammettiamo sempre, senza ulteriore esame, che si tratta di un'imperfezione o di un difetto. Quando invece enumeriamo le buone qualità di una persona, ricordiamo sempre quegli aspetti» (*Trattato sulla natura umana*, p. 640) che la rendono una persona affidabile, amorevole, piacevole.

²¹ Vi sono delle qualità che hanno un peculiare valore, come il coraggio (*Ricerca sui principi della morale*, pp. 268-269)

riferisce esclusivamente alla nostra adesione a diversi gruppi specifici. «Nessuna qualità ha maggiori titoli per essere in generale accolta o approvata dall'umanità quanto lo spirito di benevolenza e di umanità, di amicizia e di gratitudine, l'affezione naturale ed il desiderio del pubblico bene, o qualunque altra qualità che derivi da una tenera simpatia per gli altri e da una generoso interesse per il genere umano» (*Ricerca sui principi della morale*, p. 188), dove si parla di 'umanità' e non semplicemente di 'società'. Poche righe oltre, Hume parla della «felicità e soddisfazione che la società ricava dalle sue relazioni con quella persona e dai buoni uffici che essa le arreca» (*Ricerca sui principi della morale*, p. 188),²² ma anche in questo caso è difficile inferire che Hume sostenga che la società impone determinate qualità, e non altre, perché le prime sono artificialmente rispondenti a un contingente concetto di benevolenza. E quando Hume scrive che «Tutto considerato, allora, pare che non si possa negare che nulla può conferire maggiore merito ad un uomo del sentimento di benevolenza esplicito in grado eminente; e *che una parte* quanto meno, di tale merito, deriva dalla tendenza che la benevolenza ha a promuovere gli interessi umani e a recare felicità alla società» (*Ricerca sui principi della morale*, p. 192),²³ non intende che le virtù considerate come un tutto abbiano la funzione di promuovere l'interesse di una società quale essa sia. L'inizio della sezione sulla giustizia si apre con la considerazione che «sarebbe impresa inutile provare che la giustizia è utile alla società, e per conseguenza che quanto meno una parte del merito che le si riconosce deve derivare da questa considerazione». (*Ricerca sui principi della morale*, p. 193), per poi proseguire con l'affermazione che l'utilità pubblica costituisce «il *solo* fondamento del merito che le si riconosce». (*Ricerca sui principi della morale*, p. 193),²⁴ ma dalla seconda *Ricerca* non possiamo affatto

²² «Se chiusa nell'ambito della vita privata, la sua sfera di attività è più ristretta, ma il suo influsso è sempre benigno ed amabile. Se elevata alle più alte responsabilità, l'umanità e i posteri raccolgono i frutti delle sue fatiche». (*Ricerca sui principi della morale*, p. 189)

²³ «La felicità degli uomini, l'ordine della società, l'armonia delle famiglie, l'aiuto reciproco fra gli amici, si considerano sempre come il risultato del benigno dominio delle virtù sociali sul cuore dell'uomo». (*Ricerca sui principi della morale*, p. 192)

²⁴ Hume continua immaginando la nota situazione edenica di abbondanza materiale e di assenza di ogni scarsità per concludere che «in una condizione così felice, ogni altra virtù sociale fiorirebbe ed avrebbe un incremento dieci volte maggiore, ma la cauta e prudente virtù della saggezza non ci sarebbe nemmeno modo di sognarla. A quale scopo si farebbe una spartizione dei beni, quando ognuno possederebbe già più del sufficiente? Perché fare nascere la proprietà, dove non potrebbe avere luogo alcuna ingiustizia?». (*RM*, p. 194) «Noi vediamo, anche nelle presenti condizioni di indigenza in cui si trova l'umanità, che, dovunque un bene viene fornito dalla natura con abbondanza illimitata, noi lo lasciamo

concludere che Hume abbia cambiato opinione rispetto al *Trattato*. Più semplicemente nella seconda *Ricerca* non è tematizzata (e di fatto è presente in maniera poco più che cursoria) la distinzione fra virtù naturali e virtù artificiali, e di conseguenza non è nemmeno tematizzato il punto di vista appropriato dal quale giudicare i comportamenti secondo benevolenza o giustizia. La cerchia di coloro che sono più vicini e di coloro che percepiamo come possibili compagni nell'impresa morale, nel primo caso; il punto di vista sociale, nel secondo.²⁵ Rimane, quindi, del tutto compatibile con la posizione espressa nel *Trattato* che la cerchia più vasta sia in realtà rappresentata dalla prima, e rimane del tutto compatibile con tale posizione anche l'idea che le circostanze sociali spingono in direzione di determinate disposizioni normative, ma non *costituiscono* queste disposizioni.

Le disposizioni normative hanno perciò una duplice direzionalità. La *prima* guarda al sentimento di approvazione o disapprovazione che un determinato comportamento suscita in noi. Attraverso l'immaginazione questo sentimento può modificare le mie stesse passioni. Può anche verificarsi il caso in cui questo non accade: a) o perché il sentimento suscitato indirettamente è troppo debole; b) o perché troppo profondamente in conflitto con altre nostre esperienze; c) o perché troppo profondamente in conflitto con dei nostri interessi radicati. Spesso è dubbio che i nostri interessi siano suscettibili di giustificazione morale nel senso richiesto da Hume, perché rimangono pur sempre i nostri interessi e può essere alquanto complicato metterli in questione.

Possiamo ignorare l'eventuale conflitto segnalato in b) e in c) o prenderlo in considerazione. Cosa accade se si verifica il primo caso? Accade che la *seconda* direzionalità delle disposizioni normative rimane inerte. Questa è quella che qualifica le disposizioni normative come poteri causali e, assieme, come disposizioni conoscitive. Che siano anche disposizioni conoscitive significa che noi le accreditiamo di una portata informativa, nella quale cerchiamo affidabilità e consistenza per sostenere le nostre osservazioni e le nostre decisioni. Hume presuppone diversi livelli di giudizio morale da quello rivolto alla cerchia più vicina all'agente a quello pronunciato in riferimento al punto di vista comune. Si tratta di una spiegazione che assume diversi e diversamente strutturati livelli di

sempre in possesso comune a tutti gli uomini, senza fare suddivisione alcuna di diritto e di proprietà». (*Ricerca sui principi della morale*, p. 194)

²⁵ Un resoconto delle regole di giustizia aderente ai canoni della teoria della cooperazione è offerto da D. Gauthier, *Artificial Virtues and the Sensible Knaves*, "Hume Studies", 1992, pp. 401-427.

fondatezza di questi stessi giudizi. La discussione che Hume riserva al punto di vista comune è certamente piuttosto contratta: alcune pagine all'interno di una discussione sulla simpatia verso la fine del terzo libro del *Trattato*; una trattazione ancora più limitata nella seconda *Ricerca*. Questo testimonia della scarsa importanza che Hume vi attribuiva? Non è la mia opinione. Usando un linguaggio *à la page* si potrebbero dire che l'individuo si trova nella necessità di *settare* i suoi giudizi morali nel corso della sua crescita, crescita che coincide in parte sempre con la sua educazione morale. Fa parte dell'educazione morale e dell'esperienza morale il confronto con casi assunti nella loro generalità: «nessuna gioia è pari alla soddisfazione che riceviamo dalla compagnia di coloro che amiamo o stimiamo, così come la più grande di tutte le e punizioni è quella di essere obbligati a passare la nostra vita con coloro che odiamo o disprezziamo. Anche solo una rappresentazione teatrale o un romanzo possono darci esempi del piacere che la virtù ci procura e del dolore che sorge dalla vizio». (*Trattato sulla natura umana*, p. 498), scrive Hume, ribadendo che ci è possibile non soltanto essere eticamente attivi quando siamo collocati in un determinato ambiente morale, ma anche soltanto contemplando tratti del carattere in generale.

Giudicare moralmente è presupporre una comunità – anche soltanto ideale – dove i miei giudizi sono appropriati. Immaginiamo una persona che vive in un regime totalitario dove la maggior parte delle consuetudini sociali sono odiose. Praticare la delazione, mascherare i propri sentimenti, temere il giudizio del proprio vicino, essere impossibilitati ad accedere a una informazione libera (censura che frustra la capacità di immaginare corsi di vita alternativi) sono la sua pratica morale quotidiana. Questa persona potrà anche non essere un sovversivo, eppure il regime gli potrà apparire egualmente odioso, nella misura in cui favorisce il conformismo più bieco e noioso. Giudicando dal punto di vista comune il comportamento dei suoi governanti, egli trae alcune giuste influenze causali. Ad esempio questa: il regime totalitario non favorisce la virtù. Quale sia la *sua* concezione delle virtù, quale sia la composizione della *sua* lista di virtù questo è chiaro: le sue inferenze causali sono ben distinte da reazioni egoistiche.

In una situazione del genere, diffusamente e tristemente nota del nostro secolo, può forse riuscire difficile comprendere come il punto di vista comune associato in questo caso a un sentimento di disapprovazione possa generare quel calmo sentimento (di disapprovazione) derivato dalla riflessione. Dove la teoria di Hume va integrata è nella sua idea che il debole sentimento associato al punto di vista comune, essendo un

sentimento debole può solo debolmente muovere all'azione. In realtà, l'idea della giusta inferenza causale che è disponibile in questa situazione ipotetica può ben muovere all'azione. Non forse all'azione eclatante e clamorosa, ma a una serie di azioni che nella loro quotidianità alla fine hanno potentemente contribuito a minare alcuni regimi totalitari di questo secondo dopoguerra. Mi riferisco ad azioni come la determinazione a leggere un libro, a sintonizzarsi su una certa stazione radio, a non ritenere la corruzione statale l'unico modo possibile di comportarsi pubblicamente.

La convinzione morale che si raggiunge dal punto di vista comune non è ovviamente estranea al sentimento di simpatia che proviamo miei confronti dei nostri simili: il calmo sentimento di indignazione non potrà che rinforzarsi a contatto con i nostri simili. Al contrario di quello che si può pensare, il punto di vista comune unito al meccanismo della simpatia fornisce una motivazione esplicativa per comprendere come gli individui siano mossi all'azione anche quando non sono personalmente colpiti nei loro interessi più immediati e vicini dal punto di vista spaziale e temporale. Anzi, l'incremento che sorge dal meccanismo della simpatia può essere esponenziale e il calmo sentimento può divenire una passione forte senza essere associato alle caratteristiche che normalmente si attribuiscono alle passioni (incoercibilità, irrazionalità, dominanza sul corso delle nostre azioni).²⁶

Vi è contraddizione fra posizione sentimentalista e punto di vista comune? Un modo di togliere questa contraddizione è naturalmente fare ricorso a un'evoluzione interna allo stesso *Trattato*. Questa strategia interpretativa ci costringerebbe a pensare che il sentimentalismo di Hume sia episodico e che il punto di vista comune ne rappresenti un superamento. In realtà, non c'è nessuna contraddizione o incompatibilità tra la metaetica sentimentalistica e l'interpretazione del punto di vista comune come attuazione di disposizioni normative. Il punto di vista comune applica le qualità morali acquisite attraverso il meccanismo della simpatia. Di fatto, il punto di vista comune è la conferma del potere causale che noi attribuiamo all'immaginazione nei rapporti con i nostri simili. È il potere causale e l'immaginazione morale che, ad esempio, consiglia di rinforzare determinate qualità morali attraverso l'educazione.

Sarebbe fuorviante credere che in tutto questo si esprima una sorta di conformismo morale, e non piuttosto l'idea che nel punto di vista comune in associazione con la simpatia si possa trovare una motivazione causale a

²⁶ È il caso dell'indignazione contro l'umiliazione, problema che costituisce il nucleo di A. Margalit, *La società decente*, Milano, Guerini, 1998 (*The Decent Society*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1996).

coltivare le virtù. E le virtù non sono solo i comportamenti sociali maggiormente accettati. Non c'è, infatti, una ragione conformistica per simpatizzare con Bruto. Posso non essere d'accordo sugli atti contingenti che hanno portato Bruto a complottare e a uccidere Cesare; di più: posso pensare che Bruto fosse sostanzialmente in errore, ma tuttavia posso continuare a ritenere che non era in errore nella motivazione assunta. Forse il suo atto fu errato (ammesso lo fosse) perché le sue inferenze cognitive lo erano. Ma le sue inferenze cognitive (così come quelle di chiunque altro) non erano una parte estrinseca della sua motivazione morale, e ne contribuivano a sostenere il potere causale.

Dal punto di vista di noi che desideriamo, la differenza fra una motivazione guidata dalla virtù e una guidata dal risentimento, dall'odio, dalla pulsione egoistica è una differenza nella fondazione della motivazione, cioè, nella capacità della virtù di suscitare e/o di essere sostenuta da un insieme di preferenze estese, che coinvolgono il nostro essere parte della comunità umana. Le virtù suscitano un piacere più grande perché sono maggiormente motivanti.

Simpatia, punto di vista comune, piacere: i rimandi reciproci sono molteplici. Sono anche rimandi circolari? In una certa misura la risposta è positiva, ma solo nel senso che Hume non è in possesso di una teoria monistica dell'azione e del giudizio morale. Talvolta, Hume viene accreditato come una sorta di protoutilitarista, secondo una interpretazione che inizia con Bentham. Questo può essere, ma dobbiamo anche chiederci quale forma di utilitarismo può con migliori motivazioni richiamarsi a lui. Non credo che questa vada individuata nell'utilitarismo edonistico di Bentham. Casomai, il sentimentalismo di Hume è più vicino alla metaetica utilitaristica qualitativa di John Stuart Mill, che non si accontentava di assumere il calcolo felicifico di Bentham come fondamento della motivazione, ma distingueva fra insiemi di preferenze ritenendo superiori quelli che producono virtù e conoscenza.