



UNIVERSITÀ
DI PAVIA

Dipartimento di Studi Umanistici

Corso di Laurea magistrale in Filosofia

Il concetto di identità personale in Hume

Relatore:

Chiar.mo Prof. Giuseppe Cospito

**Tesi di Laurea
di Vito Daidone**

Matr. n. 509172

Anno Accademico 2023-2024

INDICE

INTRODUZIONE	4
I. L'IDENTITÀ PERSONALE PRIMA DI HUME	5
Il pensiero classico e medioevale	6
Cartesio	10
Locke	12
Butler e Reid	19
II. L'IDEA DEL TEMPO E LA FINZIONE DELL'IDENTITÀ	23
L'idea del tempo	23
La finzione dell'identità	31
III. L'IDENTITÀ PERSONALE IN QUANTO RIGUARDA IL PENSIERO O L'IMMAGINAZIONE	39
La falsa idea della mente umana	39
L'identità in senso improprio	46
L'identità attribuita agli esseri inanimati e ai sistemi teleologici	55
La vera idea della mente umana	63
Dalla mente al corpo	73
IV. L'IDENTITÀ PERSONALE IN QUANTO RIGUARDA LE PASSIONI	78
L'identità personale rispetto alle passioni	80
L'io delle passioni	84
Il carattere	90
V. I SECONDI PENSIERI DI HUME SULL'IDENTITÀ PERSONALE E IL PROBLEMA DELL'APPENDICE AL TRATTATO	98
L'interpretazione di Robison e Nathanson	102
Le interpretazioni di Garrett e Inukai	107
Le interpretazioni di Ainslie e Cottrell	112
BIBLIOGRAFIA	122
Bibliografia primaria	122
Bibliografia secondaria	123

INTRODUZIONE

Il presente elaborato è un tentativo di esporre e spiegare approfonditamente la teoria dell'identità personale codificata da Hume nel *Trattato sulla natura umana*. In tale opera il filosofo scozzese ha infatti descritto i concetti di identità personale, mente e io con grande originalità, proponendo una trattazione che certamente non può non suscitare fascinazione e sbigottimento in chiunque la esamini per la prima volta. Al fine di assolvere nel modo migliore il compito appena indicato, si è scelto di suddividere il lavoro in cinque capitoli.

Proprio in considerazione della dirompenza della teoria offerta da Hume, si è ritenuto opportuno dedicare il capitolo primo a una descrizione del problema dell'identità personale e a una delineazione delle proposte e delle teorie avanzate dai predecessori remoti e prossimi del filosofo.

Il capitolo secondo, invece, si ripropone di gettare una luce sulle considerazioni originali svolte da Hume in merito ai concetti di tempo e identità. Come si vedrà meglio in seguito, non si capirebbe ciò che Hume pensa in merito all'identità delle persone se non si esaminasse previamente quel che egli sostiene in merito all'identità in generale. Le sue vedute intorno al concetto di identità in quanto tale, poi, sono una conseguenza della sua teoria del tempo.

Il capitolo terzo costituisce un esame delle dottrine esposte dal filosofo nella sezione VI della parte IV del libro I del *Trattato*, intitolata "L'identità personale". Tale sezione contiene quasi tutte le intuizioni più radicali formulate da Hume intorno alla natura della mente. In essa, come si vedrà in seguito, egli da un lato prende le distanze dagli errori commessi dai suoi predecessori, e dall'altro propone una teoria di grande originalità. Dato che la sezione anzidetta è il testo di gran lunga più importante dedicato da Hume alla questione dell'identità personale, il capitolo nel quale essa viene esaminata costituisce il baricentro del presente lavoro. Esso, infatti, è preparato dai due capitoli che lo precedono e sorregge i due che lo seguono.

Il capitolo quarto indaga il complesso legame tra la teoria dell'io come fascio di percezioni e la vita passionale, proponendo in pari tempo una breve analisi dei rapporti che intercorrono tra il libro I e i libri II e III del *Trattato*. Hume non ha mai esplicitato che genere di relazione passi tra la trattazione del libro I e quelle dei due successivi, e ciò ha indotto gli studiosi a formulare le ipotesi più disparate circa il rapporto che sussisterebbe tra l'io del libro I e l'io oggetto delle passioni indirette.

Il capitolo quinto, infine, è dedicato ai secondi pensieri di Hume sull'identità personale. Tali ripensamenti si trovano nell'*Appendice al Trattato*, e la concisione e l'oscurità con cui essi sono esposti hanno costretto gli studiosi a formulare le più svariate interpretazioni per conferire una qualche intelligibilità al disappunto del filosofo nei confronti della sua trattazione precedente. Capire dove precisamente Hume rinvenisse un errore nelle sue precedenti considerazioni, del resto, non è tanto un esercizio filologico, quanto piuttosto un'occasione per comprendere più a fondo le sue vedute in merito ad alcune delle tematiche più profonde e ricorrenti del suo pensiero.

I. L'IDENTITÀ PERSONALE PRIMA DI HUME

L'espressione "identità personale" sembra rimandare a una problematica filosofica la quale si costituisce come una specificazione del più generale problema dell'identità. Essa risulterebbe, in altri termini, dall'applicazione del concetto di identità a quegli specifici enti che vengono chiamati persone. Ciò è senz'altro vero, e del resto la riflessione filosofica ha incominciato molto presto a interrogarsi sul concetto di identità e sui criteri che presiedono alla sua applicazione.

A dispetto di ciò, però, quello di identità personale non diviene un concetto circostanziato e ben definito nella cultura occidentale se non sul finire del XVII secolo, grazie al contributo filosofico di John Locke. Questi è pertanto considerato come l'inventore dell'identità personale, e il suo contributo su tale questione specifica è ritenuto così significativo e decisivo che non è mancato chi ha affermato che la storia del dibattito sull'identità personale si riduce a un insieme di note a margine a Locke¹. Sarebbe sbagliato inferire da questo, però, che la filosofia prelockeana fosse interamente all'oscuro del problema che Locke per primo è riuscito a codificare. Nel pensiero classico, in quello medioevale e poi in quello della prima età moderna, infatti, la questione dell'identità personale, pur non essendo mai emersa con esplicitzza, era in qualche modo dispersa in un gran numero di altre tematiche afferenti per lo più alla speculazione metafisica come, ad esempio, la riflessione sul rapporto tra l'uno e i molti, le formulazioni del *principium individuationis*, o ancora la concettualizzazione del plesso di sostanza ed essenza². In ciascuna di queste problematiche speculative, per così dire, era contenuto qualcuno degli elementi che poi sarebbero confluiti nel problema sollevato per la prima volta in quanto tale da Locke.

Ma l'insieme di questioni attinenti al tema dell'identità personale, in verità, non è estraneo neppure al senso comune: tutti gli esseri umani, infatti, hanno esperienza di quel dato fenomenologicamente irrinunciabile che è la riconoscibilità in momenti diversi degli oggetti che compongono il mondo³.

Il *fatto* del riconoscimento sembra suggerire irresistibilmente che gli eventi del mondo sono "oggetti", vale dire entità continuanti⁴. Ora, come sono riconoscibili quelle entità che ordinariamente vengono chiamate "cose", così lo sono anche quelle che prendono il nome di "persone". Quella particolare forma di riconoscimento che ha come proprio oggetto quelle specifiche entità che sono le persone, dunque, costituisce l'esperienza originaria donde scaturisce ogni riflessione sull'identità personale. Il riconoscere, secondo ogni evidenza, presuppone il conoscere, non essendone che una reiterazione: uno, in effetti, non potrebbe riconoscere qualcosa che in passato non gli sia mai accaduto di conoscere. Sarebbe certamente fuori luogo in questa sede avventurarsi in un'indagine in merito a cosa sia la conoscenza, però qui si può certamente sottolineare come la conoscenza di una cosa ne presupponga l'*individuazione*. Se un dato oggetto non fosse un *individuo*, se esso non si presentasse come qualcosa di unitario che, proprio in virtù di tale unitarietà, si distingue da tutto il resto, non si potrebbe in alcun modo conoscerlo. Orbene, se il conoscere presuppone l'*individuazione*, il riconoscere dovrà presupporre la reiterazione di una

¹ In merito a questo lusinghiero giudizio, si veda, di A. Allegra, il testo *Dopo l'anima. Locke e la discussione sull'identità personale alle origini del pensiero moderno*, Edizioni Studium, Roma, 2005, p. 16 nota 1. In effetti, non c'è probabilmente alcuna questione attinente al problema dell'identità personale che non sia stata tematizzata, o quanto meno intravista, da Locke.

² Ivi, p. 15.

³ Ivi, p. 17.

⁴ Ibidem.

precedente individuazione.⁵ Individuare una cosa significa cogliere in un dato istante che essa è qualcosa di unitario che si distingue proprio perciò da altre cose. L'individuazione, in questo senso, può venire espressa anche attraverso la parola "identificazione". Il riconoscimento, di conseguenza, si basa sulla ripetizione di un precedente processo di individuazione, vale a dire sull'identificare un oggetto come il *medesimo* nel corso del tempo⁶. L'identificazione, dunque, rimanda alla questione dell'individuazione⁷, la reidentificazione implicita nel riconoscimento, invece, a quella dell'identità⁸.

Alla luce di quanto s'è detto, risulta chiaro che interrogarsi sul problema dell'identità personale significa indagare quali siano le condizioni che consentono di reidentificare gli esseri umani nel corso del tempo. L'esperienza del riconoscimento, anche con riferimento alle persone, si diceva prima, è qualcosa che ha luogo quotidianamente; e tuttavia altro è riconoscere una cosa, altro è *credere* di riconoscerla. È evidente che non sempre le esperienze di riconoscimento costituiscono dei genuini riconoscimenti, e proprio per questo domandarsi a che condizioni una persona sia riconoscibile o reidentificabile non significa interrogarsi sull'ovvio. La sensatezza dell'indagine in questione, peraltro, è accresciuta enormemente dalla considerazione secondo cui l'esperienza della diversificazione è altrettanto comune e fondamentale quanto quella del riconoscimento. Non a caso quest'ultima circostanza, vale a dire la costante mutevolezza immanente all'esperienza, è proprio ciò che contribuisce a rendere molte reidentificazioni dubbie o erranee. Di questo s'era accorto già il più antico pensiero greco, il quale, in conseguenza di ciò, cominciò ben presto a chiedersi se fosse possibile far risiedere l'identità delle persone e degli oggetti dell'esperienza ordinaria in qualcosa che non sia la semplice somma delle loro parti costitutive. Se l'identità di cose e persone, com'è intuitivo pensare, dipende dal fatto che esse preservino sempre uno stesso numero di parti senza subire accrescimenti, diminuzioni o alterazioni di sorta, allora è pressoché impossibile parlare di una loro persistenza o reidentificabilità nel corso del tempo⁹. Se questo è vero, però, si è costretti ad ammettere che l'esperienza del riconoscimento, su cui tanto finora si è insistito, si concreta sempre e comunque in un'*illusione* di riconoscimento.

Il pensiero classico e medioevale

La tesi secondo cui l'identità d'una cosa dipende dal fatto che le sue parti non subiscano alcuna variazione è stata espressa sotto forma di due argomenti di contenuto analogo che costituiscono i più famosi enigmi greci sull'identità: il primo riguarda la celebre nave di Teseo, il secondo il rapporto tra medesimezza e accrescimento. Di ambedue dà notizia Plutarco. Nella *Vita di Teseo*, egli racconta che gli Ateniesi conservarono la nave su cui l'eroe mitico aveva navigato "eliminando le tavole di legno invecchiate, mettendone di solide ed inserendole in modo tale che i filosofi prendono questa nave come esempio per discutere 'il discorso della crescita', dicendo alcuni che è

⁵ Ivi, pp. 17-18.

⁶ Ivi, p. 17.

⁷ Tale problematica attiene alla formulazione del *principium individuationis*, il quale è destinato proprio a chiarire quali siano le condizioni che rendono possibili i caratteri di individualità e singolarità che competono a ciascun ente in quanto tale. Nella tradizione filosofica, a dire il vero, le due questioni, quella dell'individuazione e quella dell'identità, vengono affrontate secondo una pluralità di strategie e lo stesso *principium individuationis* viene a volte inteso come avente a che fare, più che con il significato dell'essere individuo, con la persistenza nel tempo. Hume, come si vedrà nel prosieguo di questo lavoro, lo intende in questo secondo modo.

⁸ A. Allegra, *Dopo l'anima*, cit., p. 19.

⁹ Ivi, p. 20.

la stessa, altri che non lo è”¹⁰. Di tale discorso, presentato come oggetto di controversia, il filosofo di Cheronea discute in un passaggio tratto da uno scritto in cui polemizza contro gli Stoici. Esso sostiene che tutte le sostanze individuali sono soggette ad accrescimento e diminuzione, “ma i numeri o le quantità a cui si effettuano aggiunte o sottrazioni non restano i medesimi, bensì diventano diversi, ricevendo dalle aggiunte e dalle perdite che si è detto un mutamento della loro sostanza”¹¹. Subito dopo, Plutarco soggiunge che le parole “aumento” e “diminuzione” non sono affatto le più idonee a denotare tali mutamenti, “poiché [i cambiamenti anzidetti] trasferiscono l’oggetto da uno stato in un altro, mentre il crescere e il diminuire sono accidenti subiti da un corpo a essi sottoposto, che non varia”. Gli oggetti mutevoli, stanti le premesse del discorso testé fatto, si dovrebbe dire che vanno invece incontro a vere e proprie “origini e distruzioni”¹².

Le conseguenze gnoseologiche di questo modo di interpretare il divenire degli oggetti d’esperienza sono state nitidamente esposte da Platone, il quale nel *Teeteto* si impegna a mostrare l’intimo rapporto che lega il fiume di Eraclito e la dottrina sensistica di Protagora:

Nulla, dunque, in sé e per sé, è un’unica e medesima cosa, e non c’è qualcosa di determinato che tu possa definire correttamente né di cui possa descrivere la qualità. Anzi, se dici che questo qualcosa è grande, esso apparirà anche piccolo, se dici che è pesante, apparirà anche leggero, e così via: perché niente è uno né determinato né di una determinata qualità. Dalla traslazione, dal movimento e dalla mescolanza reciproca trae origine tutto ciò che noi, non correttamente diciamo essere: perché, in effetti, niente mai è, ma tutto diviene. E su questo concetto si accomunino pure tutti i saggi, uno dopo l’altro, fuorché Parmenide¹³.

Una teoria filosofica ellenistica le cui implicazioni hanno offerto il destro a riflessioni sull’identità è la dottrina stoica dell’eterno ritorno dell’identico. Secondo la cosmologia stoica, quando i pianeti si dispongono nella stessa posizione in cui erano al principio della vita del cosmo, ha luogo una conflagrazione che comporta la distruzione di tutti gli esseri. A quest’ultima segue un processo di rigenerazione del tutto, il quale prevede che “le stesse cose si seguiranno, le stesse si useranno; allo stesso modo di prima si ricostituirà ogni città, ogni villaggio, ogni territorio. Questo rinnovamento del tutto non avverrà una sola volta, ma più volte: o piuttosto avverrà che le stesse cose si ricostituiscono nella stessa forma all’infinito”¹⁴. L’ambiguità fondamentale di tale teoria è legata al significato preciso da attribuire all’identità di quel che ritorna. In che senso in ciascun ciclo ciascuna cosa sarebbe identica a se stessa esistente in ciascun altro ciclo? In un dato ciclo i corpi degli oggetti saranno composti dalle stesse parti di materia da cui erano composti nei cicli precedenti e da cui saranno composti in quelli successivi? Se la risposta dovesse essere negativa,

¹⁰ Plutarco, *Le vite di Teseo e di Romolo*, a cura di C. Ampolo e M. Manfredini, Fondazione Lorenzo Valla /Mondadori, Milano, 1988, pp. 107 e 109.

¹¹ Idem, *Tutti i Moralia*, coordinamento di E. Lelli e G. Pisani, Giunti Editore/Bompiani, Firenze, 2017, p. 2105. Il volume contiene traduzioni di decine di studiosi. I passaggi citati nel corpo del testo sono tradotti da D. Mazza, quello menzionato nella nota successiva, invece, da G. Besso.

¹² Ibidem. Diogene Laerzio riporta una variante dell’argomento della crescita che egli attribuisce a Epicarmo. Questi avrebbe sostenuto che “ciò che muta per natura, e non rimane mai nel medesimo posto, questo sarebbe già differente da quello che era. E tu, invero, e io, ieri eravamo alcuni e adesso altri, e altri ancora domani, e mai gli stessi, secondo tale ragionamento [il discorso della crescita]”. Tale citazione è tratta dalle *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, Giunti Editore/Bompiani, Firenze, 2017, pp. 317 e 319. Dal discorso della crescita Plutarco inferisce che “colui che in passato ha contratto un debito, anche se non l’ha mai pagato, ora non deve niente perché è diventato un altro; chi è stato invitato ieri a cena arriva non invitato oggi, dato che è diverso”. Su ciò, si veda *Tutti i Moralia*, cit., p. 1055.

¹³ Platone, *Teeteto*, traduzione di L. Antonelli, introduzione di S. Natoli, saggio critico di D. Spanio, Feltrinelli Editore, Milano, 2022, pp. 59 e 61.

¹⁴ *Stoici antichi*, a cura di M. Isnardi Parente, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino, 2009, p. 892.

che ne sarà della loro identità? E se dovesse essere affermativa, non si avrebbe comunque, anche in questo caso, una perfetta somiglianza al posto di una vera identità? Ciò che si presenta in un dato ciclo è pur sempre numericamente diverso da ciò che, pur somigliandogli perfettamente, appartiene a una fase precedente o successiva della vita dell'universo. Se tra la scomparsa d'un oggetto e l'apparizione d'un altro a esso perfettamente rassomigliante s'interpongono l'annientamento del primo e la creazione del secondo, come si fa a dire che il secondo è identico al primo?

Lucrezio ha indicato con formidabile lucidità la ragione per cui, anche supponendo che in un tempo infinito tutte le possibili configurazioni della materia si ripetano un infinito numero di volte, non potrebbe darsi il caso che gli uomini via via distrutti e ricostituiti siano gli stessi: dato che la morte segna un'interruzione definitiva della coscienza e della memoria, non è possibile che un uomo attualmente esistente si preoccupi di cose capitate a un altro che fu costituito dalle stesse particelle di materia che presentemente costituiscono il primo. L'intuizione espressa dal poeta latino consiste nella tesi secondo cui due individui con ricordi e coscienze numericamente differenti non possono costituire una sola persona¹⁵.

In base a quanto detto finora risulta chiaro che se l'identità in generale dovesse consistere nell'identità stretta o numerica delle parti costitutive d'una cosa, concepire la persistenza nel corso del tempo di oggetti ed esseri viventi sarebbe impossibile. Non stupisce, di conseguenza, che la maggior parte dei pensatori classici abbia optato per una differente concezione dell'identità. Tale concezione è stata elaborata da Platone e soprattutto da Aristotele e ha come proprio asse portante il concetto di sostanza. Quest'ultima viene intesa come ciò che permane attraverso i vari mutamenti a cui un dato ente va incontro nel corso della sua esistenza ed è, conseguentemente, ciò che rende possibile la riconoscibilità delle cose nel corso del tempo¹⁶. Il concetto di sostanza viene codificato da Aristotele nel tentativo di offrire un'interpretazione del divenire che renda possibile quell'accordo tra logico ed esperienza che era stato recisamente negato dagli eleati. Il divenire, secondo lo Stagirita, non è un processo in cui siano coinvolte esclusivamente delle determinazioni contrarie: se esso fosse tale, allora sarebbe qualcosa di astratto e contraddittorio. I contrari sono certamente termini fondamentali di ogni cambiamento: si trova per esperienza che si riscaldano le cose fredde, crescono le cose piccole, e così via. E tuttavia, se gli unici principi del divenire fossero i contrari, allora il divenire sarebbe qualcosa di contraddittorio e impossibile. Se nella crescita, che è una forma di divenire, gli unici principi coinvolti fossero la piccolezza e la grandezza, si avrebbe che, al termine del cambiamento, la piccolezza *sarebbe* grandezza. E se il riscaldamento coinvolgesse soltanto il freddo e il caldo, esso comporterebbe l'identificazione di freddo e caldo. Insomma, se il divenire fosse fondato solo sui contrari, esso comporterebbe, contraddittoriamente, la loro identificazione, la qual cosa è impossibile. Di ciò aveva espresso un'acuta consapevolezza Parmenide, il quale aveva rilevato che poiché il divenire è il processo in cui l'essere e il niente vengono identificati, allora esso è qualcosa di contraddittorio e irreali. Ma, si diceva poco fa, a riscaldarsi sono le *cose* fredde; a crescere sono le *cose* piccole. Se ci si pone in ascolto del linguaggio, ci si accorge che il divenire richiede, oltre ai contrari, un terzo termine, rappresentato dal *diveniente*, ossia dalla cosa che diviene. Aristotele esprime l'esigenza di tale terzo principio osservando che "ogni divenire richiede sempre un qualche sostrato"¹⁷ e che "ogni realtà diveniente è un composto, in quanto c'è un qualcosa che diviene, e un certo qual essere in cui questa cosa si

¹⁵ In merito a questa anticipazione di Locke da parte di Lucrezio, si veda *De rerum natura*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano, 1992, pp. 223 e 225.

¹⁶ A. Allegra, *Dopo l'anima*, cit., p. 25.

¹⁷ Aristotele, *Fisica*, introduzione, traduzione, note e apparati di R. Radice, appendice bibliografica e lessicografica a cura di L. Palpacelli, Bompiani/ RCS Libri, Milano, 2014, p. 155.

trasforma. Di conseguenza, si avranno due realtà: il sostrato e il contrario”¹⁸. In quest’ultimo passaggio Aristotele sembra ventilare l’idea che i principi del divenire siano solo due, ma poco dopo egli precisa che una singola determinazione, ossia un singolo contrario, può rendere possibile il divenire “per il solo fatto di esserci o non esserci”¹⁹. Aristotele, dunque, sta ancora pensando a tre principi, ma ha cambiato modo di esprimersi: egli ha in mente il divenire in quanto esso presuppone un sostrato, una determinazione e la privazione di quest’ultima. I termini, dunque, sono sempre tre²⁰. L’introduzione del sostrato evita che il divenire sia contraddittorio perché quest’ultimo non consiste più nell’identificazione dei contrari, ma nel processo attraverso cui il sostrato passa dall’essere informato da uno dei contrari all’essere informato dall’altro. Il diveniente dunque, essendo ciò che permane al di sotto del succedersi delle determinazioni opposte, si costituisce in pari tempo come il *permanente*. Tale principio coincide con la sostanza. Proprio perché non si lascia coinvolgere nell’andirivieni dei contrari, essa è ciò che rende possibile l’identificazione degli oggetti in un dato momento e la loro reidentificazione in momenti differenti. Quest’ultima caratteristica della sostanza è di grande importanza nell’economia generale del discorso aristotelico. Proprio e soltanto perché la sostanza è ciò che rende identificabili e reidentificabili le cose si può affermare che essa costituisce il “che cos’è” di ciascun ente.

Nella *Metafisica* Aristotele dichiara che la parola sostanza significa fundamentalmente due cose: il sostrato ultimo del divenire, che non può essere predicato di alcun’altra cosa, e l’essenza, “la cui nozione è la definizione della cosa”²¹. Ora, dato che la sostanza è ciò che rende ciascun ente qualcosa di individuale e definito, Aristotele conclude che l’essenza o forma sostanziale è sostanza a maggior titolo della materia. Ogni ente è un sinolo di materia e forma e la sua identità è determinata dalla forma. Ciò consente anche di distinguere un divenire accidentale da uno sostanziale: nel primo i contrari sono degli accidenti e la forma sostanziale svolge il ruolo di sostrato; nel secondo, invece, il ruolo dei contrari è svolto da due diverse forme sostanziali e il sostrato è la materia prima, il ricettacolo ultimo e indefinito a cui si alludeva nell’ultimo testo citato. La sostanza intesa come forma sostanziale unifica la materia e in tal modo le conferisce un’unitarietà non estrinseca. Da ciò, come s’è detto, discende l’importanza della sostanza ai fini dell’identificazione degli oggetti. Ora, la forma sostanziale, essendo ciò che permane quantunque mutino gli accidenti, rende possibile un genere di identità differente da quello consistente nella stretta identità numerica della materia: la forma, infatti, ha bisogno di una qualche materia, ma non di *quella* materia in particolare²². In tal modo il numero delle parti costitutive d’un corpo è reso del tutto irrilevante ai fini della determinazione della sua identità²³.

Aristotele ha dedicato numerose opere a mostrare come i concetti elaborati nella *Metafisica* e nelle opere di argomento fisico possano essere applicati agli ambiti della psicologia e della biologia. Nel *De anima*, in particolare, lo Stagirita mostra come l’anima dell’uomo non sia altro che una forma sostanziale. I corpi dei viventi sono dei sinoli di materia e forma e in tal senso essi sono delle sostanze. Ora, in ciascuna di tali entità composte, l’anima costituisce l’elemento formale, giacché

¹⁸ Ivi, p. 159.

¹⁹ Ivi, p. 161.

²⁰ In *Metafisica*, introduzione, traduzione, note e apparati di G. Reale, appendice bibliografica di R. Radice, Bompiani/RCS Libri, Milano, 2014, p. 547, Aristotele esprime lo stesso pensiero: “Tre sono, dunque, le cause e tre i principi: due costituiscono una coppia di contrari, di cui uno è la forma, l’altro la privazione, il terzo è la materia”.

²¹ Ivi, p. 217.

²² A. Allegra, *Dopo l’anima*, cit., p. 27.

²³ Ivi, p. 26.

essa rappresenta il principio di organizzazione che rende gli elementi materiali in cui il corpo consiste idonei a ricevere la vita. Inoltre, poiché l'unificazione e l'organizzazione garantite dall'anima a un dato vivente non rappresentano qualcosa di virtuale e potenziale, bensì di effettivo e reale, l'anima, proprio in quanto forma, sarà anche atto, "atto primo di un corpo che ha la vita in potenza. Ma tale corpo è quello che è dotato di organi"²⁴. Si inferisce da ciò che se Aristotele si fosse esplicitamente posto la questione della natura e del fondamento dell'identità personale, avrebbe con ogni probabilità sostenuto che essa dipende dalla persistenza dell'anima la quale, in quanto forma sostanziale, garantisce continuità psicofisica all'essere umano.

Da tutto ciò che è stato detto risulta chiaramente che uno degli aspetti più significativi della teoria aristotelica consiste nella sua relativa semplicità: essa, infatti, consente di spiegare l'identità tanto dei viventi quanto degli esseri inanimati ricorrendo agli stessi criteri e allo stesso apparato categoriale²⁵.

La riflessione medioevale non modifica in modo essenziale il quadro concettuale codificato da Aristotele, ma lo approfondisce e arricchisce nel tentativo di offrire una spiegazione filosoficamente e logicamente consistente della dogmatica cristiana e segnatamente del dogma della risurrezione.

Tommaso d'Aquino, ad esempio, si avvale della distinzione tra forma e materia per chiarire in che senso i risorti avranno lo stesso corpo che essi hanno avuto durante la vita terrena. L'individualità dell'uomo, sostiene Tommaso, dipende tanto dall'anima quanto dal corpo. L'identità dell'anima trova una sufficiente garanzia nella immaterialità e immortalità di quest'ultima, ma l'identità del corpo fa problema. Se esso muta continuamente e va incontro a un processo di dissoluzione al momento della morte, cosa garantirà l'identità dei risorti? Visto che l'uomo è un composto di anima e corpo, affinché egli preservi la propria identità è necessario che entrambe le sue componenti persistano²⁶. La soluzione offerta da Tommaso consiste nell'individuare anche nel corpo un elemento formale, che egli chiama *forma carnis*²⁷. Nella misura in cui il corpo è materia, esso è una realtà fluttuante a cui non può competere alcuna autentica identità; ma in quanto esso è materia in un certo qual modo organizzata, allora è possibile parlare anche di una sua identità. Tommaso esemplifica questa distinzione paragonando il corpo al fuoco di una fornace: la forma di quest'ultimo permane sempre, mentre la materia che lo costituisce e lo alimenta si consuma e viene via via sostituita²⁸.

Cartesio

Il concetto di *io*, come è noto, costituisce il fondamento a partire dal quale Cartesio ritiene di poter ricostruire l'edificio del sapere nel suo complesso. Nel tentativo di mettere in atto un dubbio universale e di sospendere il giudizio su tutto, Cartesio, nella seconda delle *Meditazioni metafisiche*, giunge a ipotizzare che esista un genio maligno pronto a fare sì che egli si inganni ogni volta che pensa o enuncia un qualche giudizio. Tuttavia, "non v'è dubbio che io esisto, s'egli m'inganna; e m'inganni fin che vorrà, egli non saprà mai fare che io non sia nulla, fino a che penserò di essere qualche cosa"²⁹. Pertanto, la proposizione "*io sono, io esisto*, è necessariamente vera tutte le volte

²⁴ Aristotele, *De anima*, a cura di G. Movia, Bompiani/RCS Libri, Milano, 2015, p.117.

²⁵A. Allegra, *Dopo l'anima*, cit., p. 27.

²⁶ Ivi, p. 39.

²⁷ Ibidem.

²⁸ Ivi, p. 40 note 15 e 16.

²⁹ R. Cartesio, *Opere filosofiche*, vol. 2, a cura di E. Garin, traduzione di A. Tilgher, Laterza, Roma-Bari, 1986, p. 24.

che la pronuncio, o che la concepisco nel mio spirito”³⁰. Finché penserò, dunque, non mi sarà possibile dubitare veramente di tutto, perché la mia esistenza risulterà indubitabilmente certa. Ma sapere che esisto non è sufficiente a sapere che genere di cosa io sia³¹. Che cos’è dunque quell’io la cui esistenza non può essere revocata in dubbio se e finché si pensa? Cartesio risponde a tale domanda nella sesta delle *Meditazioni*:

Poiché so che tutte le cose, che concepisco chiaramente e distintamente, possono essere prodotte da Dio quali le concepisco, basta che io possa concepire chiaramente e distintamente una cosa senza un’altra, per essere certo che l’una è distinta o differente dall’altra, perché esse possono essere poste separatamente, almeno dall’onnipotenza di Dio. [...] E pertanto, dal fatto stesso che io conosco con certezza di esistere, e, tuttavia, osservo che nessun’altra cosa appartiene necessariamente alla mia natura o alla mia essenza, tranne l’essere una cosa pensante, concludo benissimo che la mia essenza consiste in ciò solo, ch’io sono una cosa pensante, o una sostanza, di cui tutta l’essenza o la natura è soltanto di pensare. E sebbene...io abbia un corpo, al quale sono assai strettamente congiunto, tuttavia poiché da un lato ho una chiara e distinta idea di me stesso, in quanto sono solamente una cosa pensante e inestesa, e da un altro lato ho un’idea distinta del corpo, in quanto esso è solamente una cosa estesa e non pensante, è certo che quest’io, cioè la mia anima, per la quale sono ciò che sono, è interamente e veramente distinta dal mio corpo, e può essere o esistere senza di lui³².

L’argomento a cui Cartesio ricorre può essere sintetizzato come segue: se due cose possono essere concepite separatamente, allora sono differenti; ma l’io in cui ho scoperto di consistere può essere non solo concepito, ma addirittura conosciuto con perfetta certezza senza che occorra concepire o saper nulla del corpo. Pertanto, l’io non è un corpo, bensì una sostanza pensante.

Un’altra basilare ragione per la quale non è possibile sostenere la corporeità di ciò che pensa consiste nell’osservazione secondo cui mentre il mentale è caratterizzato da una perfetta semplicità, il corporeo risulta sempre composto e divisibile. Certo, alla mente pertengono numerose facoltà e modalità di azione, ma tale pluralità non ne compromette l’indivisibilità: sempre una e identica è la mente che pensa, sente, vuole e così via³³.

A questa stessa conclusione Cartesio era giunto nel *Discorso sul metodo*, stavolta, però, avvalendosi di uno stile di ragionamento empirico e *a posteriori*. La prova in questione ricorre nel contesto di una discussione nella quale Cartesio sostiene che, mentre una macchina potrebbe imitare l’aspetto e le azioni di un qualunque animale non umano così bene da non consentire di comprendere che essa è appunto un artefatto e non un essere vivente, nel caso degli esseri umani una tale imitazione, almeno per quel che attiene al linguaggio e all’uso della ragione, non potrebbe avvenire. Quand’anche si cercasse di creare macchine del genere, ci sarebbero sempre due mezzi certissimi per comprendere che non si tratta di veri esseri umani:

Il primo è, che mai potrebbero usare delle parole o di altri segni impiegandoli, come noi facciamo, per comunicare ad altri i nostri pensieri. Infatti si può senz’altro concepire una macchina costruita in modo da proferire delle parole, e addirittura da proferirne qualcuna a proposito di azioni fisiche che determinino qualche mutamento nei suoi organi: per esempio, toccandola in un punto può domandare che cosa le si vuol dire; toccandola in un altro può gridare che le si fa male, e via di seguito; ma non si può concepire che essa coordini le parole diversamente per rispondere al senso di tutto ciò che si dirà in sua presenza, come possono fare anche gli uomini più ottusi. In secondo luogo, le macchine, anche se facessero parecchie cose bene quanto noi, e forse meglio di tutti noi, immancabilmente in qualche altra cosa fallirebbero, dando modo di

³⁰ Ibidem.

³¹ Ibidem.

³² Ivi, pp. 72-73.

³³ Per una discussione di questo punto della teoria cartesiana della mente si veda M. Di Francesco, *L’io e i suoi sé. Identità personale e scienza della mente*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1999, pp. 47-51.

scoprire che non agiscono in base a conoscenza, ma solo in base alla disposizione dei loro organi. Perché, mentre la ragione è uno strumento universale, che può servire in ogni sorta di occasioni, questi organi hanno bisogno, in ogni azione particolare, di una disposizione particolare; ne consegue la pratica impossibilità che una macchina ne possieda una sufficiente varietà che le consenta, in tutte le occorrenze della vita, di agire come ci fa agire la nostra ragione³⁴.

Non è possibile, dunque, che pensiero e coscienza siano attribuiti di un sistema materiale o d'una macchina perché, per quanto complessa possa essere l'organizzazione di questi ultimi, essi non potrebbero mai spiegare la creatività e l'universalità tipiche del ragionamento e del linguaggio umani³⁵.

Locke

Sia Cartesio sia Aristotele ritenevano che l'identità dell'uomo dipendesse dal fatto che è presente in lui una sostanza che esiste di per sé e che è capace di perdurare nel corso del tempo. Ad avviso di costoro, si potrebbe dire, l'identità che attribuiamo agli esseri umani ha come *ratio essendi* la sostanza e come *ratio cognoscendi* l'intelligibilità del concetto di quest'ultima. Locke non mette in questione l'idea secondo cui tanto gli esseri viventi quanto gli oggetti inanimati siano sostanze in un certo qual modo organizzate; ma l'originalità del suo discorso consiste nel mostrare che si può sensatamente conferire un'identità ai corpi, alle piante, agli animali e alle persone senza che tale ascrizione comporti la benché minima conoscenza di cosa sia la sostanza. Nel capitolo XXIII del libro II del *Saggio sull'intelletto umano*, Locke sostiene che l'idea di sostanza deriva dall'attitudine umana a credere che certe percezioni che si presentano sempre insieme siano unificate da un sostrato impercettibile che conferisce loro il diritto ad essere considerate come una cosa singola³⁶. Pertanto, "la nostra idea a cui diamo il nome generale di *sostanza*", non è altro che "il presunto ma ignoto supporto di quelle qualità che scopriamo esistenti e che immaginiamo non possano sussistere, *sine re substantive*, senza qualcosa che le supporti" (SIU II, XXIII, 2, p. 529).

Fin qui, a dire il vero, il discorso di Locke non opera certamente una rivoluzione rispetto al quadro concettuale di Aristotele. Quest'ultimo, infatti, sosteneva che la materia isolata dalla forma, il sostrato a cui allude Locke nel passaggio poc'anzi citato, a causa del suo carattere indefinito, non potesse punto essere oggetto di conoscenza. Oggetto di conoscenza, perciò, non può esser altro che l'essenza o forma sostanziale, ossia ciò che fa sì una determinata cosa sia ciò che essa è e non qualcos'altro. Ma proprio su tale questione si consuma la rottura di Locke col paradigma sostanzialistico aristotelico. Egli distingue due tipi di essenza: una, che chiama *reale*, e che consiste nella "costituzione interna delle cose, ma generalmente sconosciuta nelle sostanze, da cui dipendono le loro qualità riconoscibili"; e un'altra, che chiama *nominale*, e che si risolve nella "costituzione artificiale di genere e specie" (SIU III, III, 15, p. 771). L'essenza reale è la costituzione materiale in forza della quale gli oggetti si manifestano ai sensi in un certo modo e risultano dotati di certe proprietà. Se gli uomini la conoscessero, sarebbero capaci di determinare la ragione ultima per cui a ogni specie di viventi o di oggetti naturali competono precisamente certe

³⁴ R. Cartesio, *Opere filosofiche*, vol. 1, a cura di E. Garin, traduzioni di E. Garin, G. Galli, M. Garin, Laterza, Roma-Bari, 1986, p. 328.

³⁵ M. Di Francesco, *L'io e i suoi sé*, cit., pp. 37-38.

³⁶ J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, introduzione di P. Emanuele, traduzione, note e apparati di V. Cicero e M. G. D'Amico, Giunti Editore/Bompiani, Milano, 2021, p. 529. D'ora in avanti questo testo sarà menzionato aggiungendo tra parentesi alle citazioni presenti nel corpo del testo la sigla "SIU" seguita dal numero del libro, del capitolo, del paragrafo e della pagina da cui i brani citati provengono. I primi due numeri saranno indicati con cifre romane, i secondi due con cifre arabe.

caratteristiche e non altre. La conoscenza dell'essenza reale sarebbe analoga, quindi, alla conoscenza della definizione di un ente matematico: da essa sarebbe possibile ricavare una conoscenza deduttiva e rigorosa della realtà. Ma la conoscenza della natura non può che essere sperimentale e *a posteriori*, tant'è vero che nelle scienze naturali non si possono compiere delle vere e proprie deduzioni. Ora, la conoscenza delle entità naturali si basa sulla creazione di idee astratti le quali consentono di sussumere sotto un termine generale quei gruppi di percezioni che risultano somiglianti tra loro sotto uno o più aspetti. Tali rappresentazioni astratte non sono altro che le essenze nominali, le quali, come s'è detto, rendono possibile classificare gli oggetti secondo il genere e la specie. Dal momento che le essenze reali sono inconoscibili, oggetto della conoscenza umana non può essere altro che la definizione nominale, la quale consiste nell'esplicitazione delle idee semplici pertinenti a una data essenza nominale³⁷. Anche la conoscenza delle essenze nominali, però, è imperfetta, giacché si basa da ultimo su criteri solo pragmatici e utilitari: quando gli uomini raggruppano le qualità sensibili che ritengono essenziali a una data specie di oggetti, non comprendono nella loro idea complessa tutte le idee che realmente si palesano nell'esperienza sensibile, ma solo quelle che sembrano loro più importanti. Questa selezione, sostiene Locke, contiene dei caratteri di arbitrarietà i quali impediscono che la conoscenza delle essenze nominali possa mai costituirsi come un rispecchiamento di quanto è dato nell'esperienza (SIU II, XXXI, 8, p. 695). Se a ciò si aggiunge, poi, che le qualità delle sostanze non sono generalmente altro che i poteri ad esse immanenti di produrre certi effetti in seguito all'interazione con altre sostanze, e che è impossibile far interagire ogni oggetto con tutti gli altri per vedere cosa ne risulti, ne consegue evidentemente che le essenze nominali risultano inadeguate non solo rispetto alle essenze reali, ma anche rispetto alle qualità sensibili rinvenibili negli oggetti (SIU II, XXXI, 8, p. 697).

Svolte queste considerazioni, è possibile addentrarsi nelle riflessioni effettuate da Locke in merito all'identità personale. La sua trattazione di tale argomento ha luogo all'interno di un capitolo, il XXVII del libro II del *Saggio*, il quale è dedicato a una discussione dei concetti di identità e diversità considerati sia in generale sia in quanto si applicano a vari generi di entità.

Quanto all'idea di identità in generale, Locke ne propone la genesi nella mente umana in questi termini:

Quando osserviamo che una certa cosa si trova in un qualunque luogo in un qualunque momento, noi siamo sicuri (qualunque cosa sia) che si tratta proprio di quella cosa, e non di un'altra, che in quel medesimo tempo esiste in un altro luogo, per quanto simile e indistinguibile possa presentarsi sotto qualunque altro rispetto: e l'identità si costituisce in questo modo, vale a dire quando le idee attribuite a un oggetto non variano affatto da quel che erano nel momento in cui lo abbiamo considerato nella sua precedente esistenza e rispetto alla quale noi confrontiamo la sua esistenza presente (SIU II, XXVII, 1, pp. 591 e 593).

Dato che l'identità si costituisce come il permanere invariato nel corso del tempo da parte di un oggetto, ne consegue che uno stessa cosa non può avere due cominciamenti della propria esistenza e che due cose distinte e appartenenti allo stesso genere non possono avere uno stesso principio o una stessa origine (SIU II, XXVII, 1, p. 593). Quest'ultima affermazione trova una giustificazione nel principio secondo cui due cose del medesimo genere non possono trovarsi nello stesso luogo: è ben possibile, infatti, che esse incomincino a esistere nello stesso momento, ma non è possibile, sostiene Locke, che ciò avvenga nello stesso luogo. Se ciò avvenisse, non ci sarebbe più motivo di sostenere che gli oggetti sono due e non uno solo. Ciò posto, è facile spiegare in che consista il *principium individuationis*. Esso non è altro che "l'esistenza stessa, che attribuisce a un essere di qualunque genere un particolare tempo e un particolare luogo, comunicabili a due esseri della medesima specie" (SIU II, XVII, 3, p. 595). Ciascun ente, insomma, è identificabile in forza delle coordinate

³⁷ A. Allegra, *Dopo l'anima*, cit., p. 71.

spazio-temporali della sua esistenza, che risultano incomunicabili a ogni altro ente della sua stessa specie.

Locke, a questo punto, incomincia un esame particolareggiato dei vari significati che il concetto di identità assume a seconda del genere di entità a cui viene attribuito. L'identità, infatti, pur consistendo sempre in una qualche forma di persistenza nel corso del tempo, assume delle sfumature di significato differenti a seconda del concetto di ciò di cui essa si predica. A questo proposito, Locke dichiara:

Non è l'unità della sostanza a comprendere tutti i generi di identità o a determinarla in ogni caso, ma per comprendere e giudicare correttamente dobbiamo considerare cosa sia l'idea espressa dalla parola che la designa, poiché una cosa è essere la medesima sostanza, un'altra essere il medesimo uomo, e una terza essere la stessa persona, se *persona*, *uomo* e *sostanza* sono tre nomi che designano tre idee differenti, poiché se tale è l'idea che appartiene a quel nome, tale dev'essere l'identità (SIU II, XXVII, 7, p. 601).

Il prosieguo della trattazione lockeana avverrà per intero sotto l'egida del principio testé esposto per cui "quale è l'idea, tale è l'identità".

Per cominciare, Locke prende in esame l'identità delle uniche sostanze di cui gli uomini possano formarsi un'idea. Queste sono Dio, le intelligenze finite e i corpi. Quanto a Dio, essendo Egli eterno, inalterabile e onnipresente, la sua identità non può essere materia di dubbi o controversie. Quanto agli spiriti finiti e alle particelle elementari che compongono i corpi, poiché essi "hanno ciascuno il proprio tempo e spazio determinato di cominciamento dell'esistere, la relazione rispetto a quel tempo e quello spazio per ciascuno di essi determinerà sempre l'identità che gli è propria fino a che esso esista" (SIU II, XXVII, 2, p. 593). Quest'ultima affermazione pare consistere in una semplice applicazione del concetto di identità in generale alle sostanze diverse da Dio.

L'applicazione di questo stesso criterio di identità ai corpi intesi come aggregati ha come conseguenza che la permanenza di questi ultimi dipende dall'invariabilità del numero delle loro parti costitutive (SIU II, XXVII, 3, p. 597). In altri termini, poiché l'identità delle sostanze comporta che esse, una volta prodotte, permangano tali quali erano al momento della loro produzione, non è possibile che un corpo subisca un aumento o una diminuzione delle sue parti senza divenire un altro corpo e perdere la propria identità. Ma con riferimento agli esseri viventi le cose stanno diversamente:

Nella condizione delle creature viventi la loro identità non dipende dalla massa delle medesime particelle, ma da qualcosa di diverso. Infatti in esse la variazione di grandi porzioni di materia non altera l'identità: una quercia che crescendo è passata dall'essere una pianticella all'essere un grande albero, e che poi venga potata, rimane sempre la medesima quercia, e un puledro divenuto cavallo, ora grasso, ora magro, per tutto quel tempo rimane lo stesso cavallo, sebbene sia in un caso sia nell'altro ci potrebbe essere un evidente mutamento delle parti: così che, in verità, né l'una né l'altro rimane la medesima massa di materia, sebbene sia vero dire dell'una e dell'altro che sono la medesima quercia e il medesimo cavallo. E la ragione di ciò è che in entrambi questi casi, di una massa di materia e di un corpo vivente, l'identità non viene applicata alla medesima cosa (SIU II, XXVII, 3, p. 597).

Sia un corpo inanimato sia un corpo vivente sono ammassi di materia, e tuttavia quando si attribuisce ad essi l'identità si tengono d'occhio cose diverse: nel primo caso il numero di particelle, nel secondo la continuità della vita che anima il corpo e che si trasmette in momenti diversi a parti differenti di materia. Un animale, infatti, "è un corpo vivente organizzato, e di conseguenza lo stesso animale, come abbiamo osservato, è la medesima vita continua comunicata a differenti particelle di materia, così come capita ch'esse si uniscano in successione a quel corpo vivente organizzato" (SIU II, XXVII, 8, p. 601). Quel che vale per gli animali, naturalmente, vale anche per le piante e soprattutto per gli uomini. I criteri che consentono di stabilire l'identità d'un uomo sono

gli stessi che permettono di determinare l'identità di un qualsiasi altro organismo. Se l'identità d'un uomo dipendesse soltanto dall'identità della sua anima, sarebbe possibile, supponendo che le anime possano trasmigrare da un corpo all'altro come favoleggiato dai pitagorici e da Platone, che uomini vissuti in epoche differenti siano uno stesso e identico uomo. Ma questo modo di esprimersi, sostiene Locke, “deve derivare da un uso davvero strano della parola *uomo*, applicata a un'idea dalla quale rimangono esclusi il corpo e l'aspetto esteriore” (SIU II, XXVII, 6, p. 599).

Avendo spiegato quali condizioni debbano darsi affinché l'identità possa venire ascritta a una sostanza e a un organismo, Locke chiarisce finalmente cosa sia l'identità personale. Naturalmente, visto che le attribuzioni di identità si modellano in base all'idea di ciò che vien detto identico, occorre per prima cosa stabilire cosa significhi il termine *persona*. Ora, tale termine denota

un essere pensante e intelligente che possiede ragione e riflessione, e può considerare se stesso in quanto se stesso, ossia la stessa cosa pensante ch'egli è, in tempi e luoghi diversi, e ciò è possibile solo mediante la sua coscienza, che è inseparabile dal pensare e che, a me pare, sia essenziale a ciò: infatti è impossibile per ciascuno percepire senza la consapevolezza di percepire. [...] Accade sempre così nel caso delle nostre sensazioni e percezioni presenti, e in questo modo ciascuno è per se stesso quel che chiama *io*: infatti in questo caso non si considera se il medesimo io si perpetui nelle stesse sostanze o in sostanze diverse. Poiché la coscienza accompagna sempre il pensiero, ed essendo quella che fa sì che ciascuno sia quel che chiamiamo *io* e in tal modo distingua se stesso da tutti gli altri esseri pensanti, è solo in questo che consiste l'identità personale, ossia l'identità di un essere razionale. Fin dove questa consapevolezza può essere riportata indietro a una qualsiasi azione o pensiero del passato, fino a quel punto giunge l'identità di quella persona, ed è il medesimo io ora come lo era allora, ed è dallo stesso io, lo stesso di quello attuale che ora riflette su questo argomento, che quell'azione venne compiuta (SIU II, XXVII, 9, pp. 605 e 607).

Nel lungo passaggio appena riportato sono rinvenibili tutte le caratteristiche fondamentali che secondo Locke competono al concetto di persona. Innanzitutto, in continuità rispetto a Cartesio, egli sostiene che le persone sono primariamente delle menti³⁸. Una persona, infatti, è un essere autocosciente e la coscienza viene espressamente descritta come ciò che unifica una moltitudine di esistenze distanti tra loro nel tempo e nello spazio in un stesso soggetto dotato di vita e pensiero. Locke infatti, al pari di Cartesio, sostiene che la coscienza in quanto consapevolezza del proprio io è inseparabile dal pensare. Egli si discosta però dal proprio predecessore nel ritenere che la conoscenza del proprio io non sia in alcun modo rivelativa della sostanza in cui quest'ultimo risiede. Lungi dall'ipostatizzare il pensiero come aveva fatto Cartesio, Locke ritiene che si possa avere una chiara consapevolezza del proprio io senza punto sapere quale sia la sua sostanza. A suo avviso, se un percipiente ha idee, egli è consapevole di averle. Ma essere cosciente di avere idee equivale ad essere consapevole di ciò che ha idee³⁹. Nella percezione, quindi, si diviene consapevoli del proprio io, ma questa forma di consapevolezza basata su un atto di riflessione non implica che si abbia un'idea di tale io o di ciò in cui esso consiste. Chi percepisce, dunque, sa che il proprio io esiste, ma non ne ha una rappresentazione. L'atto di riflessione evocato da Locke consiste semplicemente nella consapevolezza che qualcosa sta percependo delle idee⁴⁰.

Inoltre, dal momento che non sono solo delle menti, ma anche degli *uomini*, gli esseri umani sono creature legate alla corporeità, e dunque non può darsi il caso, come credeva Cartesio, che la dimensione dell'umanità si risolva integralmente in quella del pensiero e della spiritualità. Degno di nota, infine, è il fatto che Locke, collegando alla coscienza la capacità di attribuire a se stessi azioni

³⁸ Su questo punto, si veda A. Allegra, *Dopo l'anima*, cit., p. 87.

³⁹ G. S. Pappas, *Perception of the Self*, “Hume Studies”, Nov. 1992, Vol. 18, No. 2, p. 277.

⁴⁰ Ivi, p. 278.

compiute in tempi passati, presenti la nozione di persona come ciò che consente di considerare gli esseri umani come responsabili delle loro azioni.

Discutendo della relazione tra persona e sostanza, egli istituisce un'interessante analogia tra l'identità delle persone e quella dei viventi:

La questione verte su quel che rende una persona la medesima, e non se sia la stessa sostanza identica che pensa sempre nella medesima persona, il che, al caso nostro, non è di alcuna importanza. Infatti diverse sostanze sono unite in una sola persona a opera della stessa coscienza (qualora di essa siano partecipi), così come corpi diversi, a opera della medesima vita, sono uniti in un solo animale, la cui identità è preservata, in quel mutamento di sostanze, dall'unità di una sola vita continua (SIU II, XXVII, 10, p. 607).

Vita e coscienza svolgono un'analoga funzione fondativa, giacché dalla continuità della prima dipende l'identità del vivente e dalla continuità della seconda l'identità della persona⁴¹.

La coscienza in cui l'identità personale si sostanzia, peraltro, unifica la persona non solo nel tempo, ma anche nell'attimo:

Fino a che un essere intelligente può richiamarsi l'idea di una qualsiasi azione passata con la stessa coscienza che ne aveva all'inizio e con la stessa consapevolezza che ha di una qualsiasi azione presente, in quel caso si tratta dello stesso io personale. Esso, infatti, in questo istante, riconosce a se stesso la propria identità a opera della coscienza che ha dei suoi pensieri e delle sue azioni presenti e così sarà lo stesso io fino a che quella medesima coscienza si potrà estendere alle azioni passate o a venire, e a distanza di tempo o col mutare della sostanza non si scinderebbe mai in due persone distinte più che questo non accada a un uomo quando indossa oggi abiti diversi da quelli che portava ieri, avendo interposto fra ieri e oggi il sonno, lungo o breve che sia; la medesima coscienza unisce nella stessa persona quelle azioni distanti, quali che siano le sostanze che hanno contribuito alla loro produzione (SIU II, XXVII, 9, p. 609).

L'identità personale dipende dalla continuità della coscienza, ossia dalla connessione delle esperienze coscienti di un individuo, sì che si può affermare che i confini della coscienza sono i confini dell'io⁴²; ma, come evidenzia nitidamente questo passaggio, tale continuità si fonda sulla possibilità di proiettare su tempi diversi dal presente quella consapevolezza che accompagna attualmente tutti i pensieri di un individuo.

La battuta finale del passaggio appena citato ripete con perentorietà la tesi dell'inessenzialità della sostanza ai fini della scoperta e della determinazione dell'identità personale. A questo punto occorre approfondire le ragioni del disimpegno metafisico di Locke, giacché è lui stesso, attraverso una serie di ingegnosi esperimenti mentali, a conferire particolare enfasi a questo aspetto della sua dottrina.

Dato che, come s'è visto, altro è essere la stessa sostanza, altro essere lo stesso uomo e altro ancora essere la stessa persona, Locke sostiene che l'identità di ciascuna di queste tre entità può esistere anche se viene meno l'identità delle altre due. Di conseguenza, saranno concepibili situazioni in cui l'identità personale sopravvive al venir meno dell'identità della sostanza che pensa e viceversa. Si può immaginare, infatti, che una stessa coscienza, con tanto di ricordi, sia trasferita da una sostanza pensante a un'altra. Questa eventualità, confessa Locke, avrebbe delle implicazioni perniciose, poiché, stando ad essa, potrebbe accadere che una sostanza si rappresenti come compiuta da lei un'azione moralmente rilevante che in realtà essa non ha compiuto affatto. In ogni caso, sebbene la

⁴¹ M. Di Francesco, *L'io e i suoi sé*, cit., p. 72. A questo proposito A. Allegra, in *Dopo l'anima*, cit., p. 84, nota 61, osserva che "l'identità della persona sta alla continuità della coscienza come l'identità dell'organismo sta alla continuità della vita".

⁴² M. Di Francesco, *L'io e i suoi sé*, cit., p. 69.

bontà divina renda implausibile che si verifichi qualcosa del genere, il fatto in sé deve essere riguardato come possibile (SIU II, XXVII, 13, pp. 611 e 613).

L'ipotesi complementare, quella in base alla quale una sostanza pensante potrebbe permanere identica nonostante il venir meno della persona che essa, coi suoi pensieri e ricordi, aveva posto in essere, è del pari concepibile. Essa trova una perfetta esemplificazione nella dottrina della metempsicosi: secondo tale teoria ogni anima, dopo aver animato per il tempo d'una vita il corpo d'un individuo, lo abbandona e, dimenticando la vita appena lasciata, si precipita a vivificare un nuovo essere. Ora, sostiene Locke, è evidente che "la stessa sostanza immateriale, senza però la medesima coscienza, non costituisce la stessa persona, pur essendo unita a un corpo qualsiasi, più di quanto possa costituire la medesima persona la stessa particella di materia senza la coscienza unita a un corpo qualsiasi" (SIU II, XXVII, 14, p. 615).

Gli esperimenti mentali destinati a mostrare la reciproca indipendenza di identità personale e identità sostanziale possono, con qualche piccola variazione, provare anche la mutua indipendenza di identità della persona e identità dell'uomo.

Se, dice Locke, l'anima di un principe, conservando memoria della propria vita passata, abbandonasse il corpo di quest'ultimo e si installasse nel corpo di un ciabattino dopo che questi fosse stato abbandonato dalla propria anima, il principe resterebbe la stessa persona, ma non sarebbe più lo stesso uomo (SIU II, XXVII, 15, p. 617). Egli, infatti, avendo mutato corpo, avrebbe perduto quella continuità vitale che consentiva di dire che egli era sempre uno stesso uomo. Il principe dunque, nella situazione descritta, preserverebbe la propria identità personale, ma non sarebbe più il medesimo uomo.

Ma è anche possibile concepire situazioni in cui un individuo preserva la propria identità di uomo pur perdendo la propria identità personale. Se un uomo, infatti, non riuscisse più a ricordare periodi prolungati della propria esistenza trascorsa, o se risultasse interamente dimentico di ogni propria azione passata, sarebbe chiaramente compromessa la sua identità personale e coloro che gli stessero intorno stenterebbero a dire che egli sia la stessa persona che era prima. Per di più, dice Locke, "se fosse possibile per uno stesso uomo avere in momenti differenti coscienze del tutto distinte e fra loro incomunicabili, è del tutto fuori d'ogni dubbio che lo stesso uomo in momenti differenti sarebbe persone diverse" (SIU II, XXVII, 20, p. 621). Attraverso una suggestiva esemplificazione che richiama una volta di più il nesso che lega l'imputabilità all'essere persona, Locke dichiara che

se lo stesso Socrate da sveglio o durante il sonno più profondo non partecipasse della medesima coscienza, allora Socrate desto e Socrate dormiente non sarebbero la stessa persona. In tal caso, punire Socrate desto per quel che ha pensato Socrate dormiente, e di cui Socrate desto non potrebbe mai avere coscienza, non sarebbe più giusto che punire uno dei gemelli per quel che ha fatto l'altro, quando il primo non è affatto a conoscenza di quel che è accaduto, solo perché l'aspetto esteriore è simile a tal punto da non poterli distinguere; infatti sono stati visti gemelli che sono fra loro così simili (SIU II, XXVII, 19, p. 621).

Naturalmente gli esperimenti mentali proposti da Locke non costituiscono delle dimostrazioni indipendenti della giustezza della sua teoria⁴³. La sua concezione dell'identità personale è piuttosto fondata sull'esperienza in prima persona dell'atto con cui ciascun essere umano riconosce certe azioni come proprie⁴⁴. Gli esperimenti mentali, dunque, sono volti piuttosto a mostrare l'implausibilità o l'infondatezza di opinioni metafisiche sostenute a vario titolo da alcuni predecessori di Locke. Che questo sia il valore da dare alle sue fantasiose congetture è confermato da quanto dichiara lui stesso:

⁴³ Ivi, p. 77.

⁴⁴ Ibidem.

Nel trattare di questo argomento sono abbastanza incline a credere di aver avanzato certe supposizioni che forse ad alcuni lettori appariranno strane ed è probabile lo siano. Tuttavia credo che, se veramente tali, esse siano scusabili per via dell'ignoranza in cui versiamo circa la natura della cosa pensante che si trova in noi e che consideriamo come noi stessi (SIU II, XXVII, 27, p. 631).

Certo, Locke sostiene che a suo parere la più probabile delle opinioni su questo argomento sia quella secondo cui la coscienza non sarebbe altro che un'affezione di una sostanza individuale e immateriale; ma, aggiunge, "lascio che ognuno risolva questo punto come meglio crede, a seconda delle diverse ipotesi" (SIU II, XXVII, 25, p. 627). Del resto, l'io viene definito come "quell'elemento consapevole e pensante (qualunque sia la sostanza che lo compone, spirituale o materiale, semplice o complessa, non importa) che è sensibile, o consapevole del piacere e del dolore, capace di gioia o infelicità, e ha a che fare con se stesso fino al punto in cui si estende la sua consapevolezza" (SIU II, XXVII, 17, p. 619). Ciò su cui davvero è necessario convenire, a suo avviso, è che "nient'altro se non la coscienza può unire in una stessa persona esistenze remote" e che una sostanza invariabile ma priva di coscienza non potrebbe costituire una persona più di quanto possa costituirne una carcassa (SIU II, XXVII, 23, p. 625).

L'ultimo aspetto della teoria lockeana che merita di essere approfondito è il nesso che lega indissolubilmente responsabilità e identità personale. Quest'ultima costituisce infatti il fondamento del diritto e della "giustizia della ricompensa o della punizione", e ciò perché il piacere e il dolore sono ciò "che preoccupa maggiormente ciascuno riguardo se stesso" (SIU II, XXVII, 18, p. 619). Tale circostanza trova la sua più icastica espressione nell'affermazione secondo cui "*Persona* è un termine forense", il quale consente di

attribuire a ciascuno le azioni e i propri meriti, e perciò riguarda solo agenti intelligenti, suscettibili di una legge e di gioia e di dolore. Questa personalità si estende oltre l'esistenza presente fino a quel che è passato, solo tramite la coscienza, mediante la quale avviene ch'essa si preoccupi e renda conto, si assuma e attribuisca a se stessa le azioni passate, sulla stessa base e per la stessa ragione per cui lo fa al presente. Tutto questo ha come fondamento la preoccupazione per la felicità, che è un elemento inevitabile e concomitante della coscienza, poiché quel che è conscio del piacere e del dolore desidera che quel se stesso, che è cosciente, sia felice. Di conseguenza qualunque azione passata non si possa riconciliare o armonizzare a quel se stesso presente mediante la coscienza, non può più rientrare nella sfera di quel che ci preoccupa, come se non avessimo mai compiuto quelle azioni. [...] Supponendo che un uomo ora sia punito per quel che ha compiuto in un'altra vita, della quale egli non potrebbe essersi formato alcun tipo di coscienza, che differenza ci sarebbe tra quella punizione e l'essere stato creato infelice? (SIU II, XXVII, 26, pp. 629 e 631)

L'idea che qui viene espressa è che ciascuno si considera e viene considerato dagli altri come responsabile di una certa azione se e finché egli è in grado di riconoscersi nell'uomo che l'ha compiuta. Quando per le ragioni più svariate la possibilità che un individuo effettui questa autoascrizione viene meno, egli non può essere ritenuto responsabile di quel che ha fatto.

Su questo punto, a dire il vero, il giudizio di Locke pare essere stato oscillante e non privo di ambiguità. Egli, sollecitato da un'obiezione mossagli da un corrispondente, si interrogò sulla compatibilità della teoria della responsabilità poc'anzi esposta con le punizioni che nei tribunali vengono comminate a uomini che hanno commesso crimini in stato di ubriachezza, e giunse alla conclusione che la punizione viene inflitta a ragione a costoro perché il difetto di consapevolezza di simili imputati potrebbe essere simulato (SIU II, XXVII, 22, pp. 623 e 625). Ma se si afferma questo, allora si è costretti a riconoscere che a volte le persone vanno ritenute responsabili di azioni di cui non hanno coscienza, la qual cosa costituisce chiaramente un significativo arretramento rispetto a quanto Locke ha più volte sostenuto. È opinione di chi scrive che Locke avrebbe potuto superare l'obiezione sollevata a proposito dell'ubriachezza senza sacrificare uno degli aspetti più rilevanti della sua teoria. Gli sarebbe bastato replicare, infatti, che sebbene un uomo il quale ha

commesso dei crimini in stato di ebbrezza non possa estendere la sua attuale coscienza a ciò che ha fatto da ubriaco, egli dovrebbe tuttavia essere in grado di ricordare che ha scelto di ubriacarsi: lo stato di incoscienza in cui ha compiuto azioni di cui adesso non riesce ad appropriarsi, in altri termini, è uno stato autoprocurato. I giudici dunque, nella misura in cui puniscono l'imputato in questione perché egli, scegliendo di ubriacarsi, ha compiuto un'azione deliberata, applicano dei criteri di identificazione lockeani, o comunque dei criteri non incompatibili con quelli proposti da Locke.

Come che sia, resta il fatto che l'identità personale è il fondamento non solo della nozione di responsabilità, ma anche della preoccupazione per il futuro. La proiezione verso il futuro degli esseri umani dipende dal fatto che essi sono consapevoli che la loro condizione attuale è almeno in parte il risultato di azioni che essi sono coscienti di aver scelto e compiuto. Perciò, essi immaginano che la loro felicità o infelicità a venire dipenderà da quello che essi adesso scelgono di fare o non fare (SIU II, XXVII, 25, pp. 627 e 629).

Butler e Reid

La teoria dell'identità personale di Locke, a causa della sua originalità e ingegnosità, generò ben presto discussioni e polemiche, ad una delle quali, quella col vescovo Stillingfleet, prese parte il filosofo in persona⁴⁵. Ma le obiezioni più celebri furono formulate da Butler e, soprattutto, da Reid. Butler sostenne che la teoria lockeana, nella misura in cui attribuiva alla coscienza il compito di produrre l'identità personale, era circolare. La coscienza, secondo Butler, è sempre coscienza di qualcosa, e dunque ciò di cui la coscienza è coscienza deve necessariamente preesisterle. In particolare, secondo Butler, Locke non si sarebbe reso conto che la memoria, a cui, in sostanza, la coscienza lockeana sarebbe riducibile, presuppone l'io, e dunque l'identità personale, perché i ricordi di un individuo includono sempre, nel loro contenuto, l'idea o la rappresentazione dell'io⁴⁶. Se una persona ricorda di aver compiuto un'azione, ella ha un ricordo *di se stessa* mentre effettua quell'azione. La spiegazione di Locke, dunque, si aggirerebbe in un circolo. L'errore commesso da Locke, sostiene Butler, è analogo a quello che sarebbe commesso da chi sostenesse che la conoscenza produce la verità anziché presupporla⁴⁷. Naturalmente la coscienza attuale e la memoria sono i mezzi epistemici di cui le persone dispongono per venire a conoscenza dell'identità personale; ma quest'ultima non si fonda su tali strumenti, bensì sul possesso, da parte dell'uomo, di un'anima semplice e immateriale. Rifacendosi a fonti classiche, Butler deduce l'immaterialità e la semplicità della sostanza pensante dall'indivisibilità del pensiero: il soggetto umano, essendo semplice, immateriale e immortale, può così venire nettamente distinto dal corpo e dalla sua perenne mutevolezza⁴⁸. L'identità dei corpi e dei viventi differenti dall'uomo, di conseguenza, è soltanto un'identità in senso ampio e popolare⁴⁹. Quella di identità personale, inoltre, è una nozione autoevidente e indefinibile, di cui tutti gli uomini sono consapevoli. Dato che essa è qualcosa di originario e di perfettamente consaputo, non c'è alcun bisogno di cercare criteri che consentano di

⁴⁵ Su tale dibattito si veda A. Allegra, *Dopo l'anima*, cit., pp. 101-121.

⁴⁶ Ivi, p. 125.

⁴⁷ M. Di Francesco, *L'io e i suoi sé*, cit., p. 128.

⁴⁸ A. Allegra, *Dopo l'anima*, cit., p. 124.

⁴⁹ Ivi, p. 127.

stabilire quando essa sia presente e quando no. Avventurarsi in una ricerca siffatta equivarrebbe a tentare di provare discorsivamente ciò di cui si ha una perfetta conoscenza intuitiva⁵⁰.

I pensieri attuali di una persona sono certamente necessari al suo essere la persona che presentemente ella è, ma la consapevolezza di aver fatto o pensato certe cose non è in alcun modo necessaria al suo essere colei che le ha fatte o pensate⁵¹. Più in generale, gli atti di autocoscienza rappresentano il soggetto, ma, diversamente da quanto sembra aver sostenuto Locke, non lo rendono quel che egli è. Peraltro, gli atti coscienziali sono mutevoli e numericamente diversi, e dunque non possono essere fondamento dell'identità per la stessa ragione per cui non possono esserlo i corpi. Infine, Butler osserva che siccome, stando alle premesse del discorso lockeano, la pluralità degli atti di coscienza moltiplica il numero degli io, allora Locke non può sensatamente spiegare quel fenomeno universale ed elementare che è l'interesse che gli individui prendono a se stessi. Se l'io di oggi non è identico a quello di ieri, né tantomeno a quello di domani, non si capisce su che dovrebbe fondarsi la preoccupazione che le persone provano tanto per il loro passato quanto per il loro futuro⁵².

La dottrina dell'identità personale di Reid costituisce un approfondimento delle tesi di Butler e delle critiche che questi aveva rivolto a Locke. Come Butler, Reid ritiene che Locke abbia sostenuto che l'identità personale si risolva nella memoria. Egli afferma infatti che “la coscienza dell'azione passata significa semplicemente il ricordo di averla compiuta e il principio di Locke si trasforma nell'affermazione secondo la quale l'identità consiste nel ricordo. Ne consegue che ogni volta che un uomo dimentica qualcosa perde la propria identità personale”⁵³. Oltretutto,

l'identità può venire affermata solo di quelle cose che godono di un'esistenza ininterrotta. La coscienza, come qualsiasi tipo di pensiero, è fugace e mutevole e non ha un'esistenza continuativa e pertanto se l'identità personale si risolvesse nella coscienza ne seguirebbe certamente che nessun uomo è la stessa persona in due diversi momenti della sua vita⁵⁴.

Nel dire questo Reid ripete l'appunto butleriano secondo cui la caducità degli atti di pensiero rende questi ultimi del tutto inadatti a fondare un'autentica identità; ma egli ripete anche la critica secondo cui la diversità numerica degli atti coscienziali produrrebbe una moltiplicazione degli io:

se la nostra identità personale consistesse nella coscienza ne seguirebbe, dal momento che questa coscienza non può essere la stessa coscienza particolare in due momenti diversi, bensì solo della stessa specie, che non ci sono due momenti in cui noi siamo la stessa persona particolare: siamo soltanto lo stesso tipo di persona⁵⁵.

Approfondendo il discorso del suo predecessore, Reid sostiene anche che Locke avrebbe confuso l'identità con l'evidenza che gli uomini ne hanno. Esemplificando pittorescamente questo punto, Reid afferma che se un uomo subisce il furto d'un cavallo, e qualche tempo dopo quest'ultimo viene ritrovato, l'uomo reclama l'animale perché lo riconosce a causa della somiglianza che esso ha col cavallo che egli ricorda d'aver posseduto; ma nessuno direbbe che il cavallo ritrovato è

⁵⁰ Ivi, p. 126.

⁵¹ Ibidem.

⁵² Ivi, pp. 127-128.

⁵³ T. Reid, *Opere*, a cura di A. Santucci, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino, 1975, p. 104. Reid ribadisce questa interpretazione anche nel *Saggio sulla memoria*, a cura di A. Guardo, prefazione di P. Spinicci, saggio introduttivo e traduzione di A. Guardo, Mimesis Edizioni, Milano, 2013, p. 69.

⁵⁴ Ivi, pp. 70-71.

⁵⁵ Ivi, pp. 71-72.

identico a quello che è stato rubato a causa della somiglianza⁵⁶. Fuor di metafora, una persona ritiene di essere colei che ha compiuto una certa azione perché ricorda di averla compiuta, ma sarebbe assurdo sostenere che tale ricordo sia ciò che la rende l'autrice di quell'azione. Asserire ciò equivarrebbe ad "attribuire alla memoria o alla coscienza uno strano e magico potere di produrre il proprio oggetto, oggetto che tuttavia doveva esistere prima della memoria o della coscienza che l'ha prodotto"⁵⁷. La memoria è come un testimone dell'identità personale, e Locke pare aver confuso testimone e cosa testimoniata⁵⁸.

Il più interessante e cogente degli argomenti dispiegati da Reid, tuttavia, è il seguente:

supponete che un valoroso ufficiale, da ragazzo, a scuola, sia stato fustigato per aver rubato della frutta, che abbia strappato uno stendardo al nemico nella sua prima campagna e che sia stato fatto generale nella vecchiaia; supponete poi, come si deve ammettere essere possibile, che quando ha preso lo stendardo fosse conscio di essere stato fustigato a scuola e che quando è stato fatto generale fosse conscio di aver preso lo stendardo ma avesse completamente perso la coscienza dell'essere stato fustigato.

Fatte queste assunzioni, dalla teoria del signor Locke segue che il ragazzo che è stato fustigato a scuola è la stessa persona che ha preso lo stendardo e che l'uomo che ha preso lo stendardo è la stessa persona che è stata fatta generale. Dal che segue, se la logica ha un qualche valore, che il generale è un'identica persona con il ragazzo che è stato fustigato a scuola. Ma la memoria del generale non arriva tanto indietro da raggiungere la sua fustigazione e pertanto, secondo la teoria del signor Locke, lui non è la persona che è stata fustigata. Pertanto il generale è e al tempo stesso non è un'identica persona con il ragazzo che è stato fustigato a scuola⁵⁹.

La parte positiva della dottrina di Reid è pressoché uguale a quella di Butler: anch'egli sostiene che l'identità personale si fonda su una sostanza immateriale e semplice e che essa è un'identità perfetta, tale cioè da non ammettere gradi⁶⁰. Essa va riguardata come una nozione così originaria e autoevidente da non necessitare di criteri e da costituire il modello e l'archetipo delle forme più o meno appropriate di identità che vengono attribuite agli oggetti⁶¹.

Sia Butler sia Reid, secondo ogni evidenza, tematizzano un concetto d'identità personale che esprime unità anziché costituirla. Coscienza e memoria sono solo mezzi conoscitivi e Locke ha confuso la conoscenza col suo oggetto⁶².

Ad ogni modo, quel che in generale si può dire delle critiche che Butler e Reid muovono a Locke è che esse, pur non mancando di acume e pur proponendo degli spunti interessanti, presuppongono una concezione quanto meno semplificata della teoria lockeana. Locke ha sostenuto che l'identità delle persone può essere determinata indipendentemente da quella delle sostanze e degli organismi, e tuttavia non ha mai ventilato, neppure nei suoi fantasiosi esperimenti mentali, la possibilità che una persona non si radichi in una qualche sostanza o in un qualche corpo vivente. Certo, le tre forme di identità da lui codificate possono incominciare o cessare di esistere indipendentemente

⁵⁶ Ivi, p. 70.

⁵⁷ Ibidem.

⁵⁸ Ibidem.

⁵⁹ Ivi, pp. 68-69. Anche se Reid non lo dichiara, questo stesso argomento era già stato elaborato e proposto da G. Berkeley in *Alcifrone*, a cura di D. Bertini, R.C.S Libri, Milano, 2005, pp. 847 e 849.

⁶⁰ Come è stato osservato da S. Mendus in *Personal Identity: The Two Analogies in Hume*, "The Philosophical Quarterly", Jan. 1980, Vol. 30, No. 118, p. 62, il fatto che in Butler e Reid non ci sia bisogno di criteri per giudicare dell'identità delle persone implica che tutte le controversie che riguardano quest'ultima siano in linea di principio risolvibili.

⁶¹ A. Allegra, *Dopo l'anima*, cit., p. 132.

⁶² Ivi, p. 136.

l'una dall'altra. Ma ciò non toglie che la persona, per Locke, sia sempre espressione o di una sostanza spirituale o di un essere vivente dotato di un corpo. La persona, dunque, non è altro che un animale intelligente, o uno spirito, si scelga pure l'alternativa che si vuole, il quale può rievocare vari momenti della propria esistenza passata e riconoscere se stesso come autore di una serie di azioni. Butler e Reid, invece, pensano che poiché il piano personale è distinto da quello sostanziale e da quello biologico, allora il primo è senz'altro separato dai secondi due. Ma questo è un fraintendimento della teoria di Locke. Se si effettua questa separazione, si può giungere a interpretare Locke come se questi avesse sostenuto che la persona si riduce agli atti coscienziali. Ma che questo dia luogo a conseguenze insostenibili lo sapeva lo stesso Locke: non a caso, egli parla spesso dell'interruzione introdotta nella coscienza da eventi come l'amnesia, il sonno, la morte. Probabilmente Locke ha ritenuto che la differenza numerica degli atti di coscienza non compromettesse l'identità personale proprio perché pensava che la persona fosse sempre, in pari tempo, un animale intelligente o un spirito. Del resto, come è stato osservato in precedenza, quando chiarisce per la prima volta il significato della parola *persona*, egli dichiara che essa denota "un essere pensante", e non un pensiero o, come in Hume, una collezione di pensieri. Comunque sia, le critiche di Butler e Reid sono importanti ai fini della determinazione del contenuto della dottrina humeana dell'identità personale giacché Hume, che conosceva l'opera del primo, era persuaso della loro sostanziale giustezza⁶³.

⁶³ Sull'ascendenza butleriana del lessico impiegato da Hume nel discutere di identità e identità personale si veda W. Von Leyden, *Hume and "Imperfect identity"*, "The Philosophical Quarterly", Oct. 1957, Vol. 7, No. 29, p.347.

II. L'IDEA DEL TEMPO E LA FINZIONE DELL'IDENTITÀ

Secondo la teoria humeana dell'identità personale le ascrizioni di identità sono tutte della stessa natura: attribuire la proprietà dell'identità a un essere umano non è qualitativamente diverso dall'attribuire questa stessa qualificazione a un qualunque altro oggetto dell'esperienza ordinaria. In ogni ascrizione di identità, infatti, si attribuisce a un oggetto un'esistenza durevole. Che l'identità consista per Hume nella persistenza di un oggetto nel corso del tempo è reso evidente dal modo in cui egli descrive l'identità sin dalla prima occorrenza di questo concetto nel *Trattato sulla natura umana*: "L'identità", egli dice, "è intesa qui nel significato più ristretto, in quanto, cioè, viene applicata a oggetti costanti e immutabili. [...] Di tutte le relazioni questa d'identità è la più universale, essendo comune a ogni essere la cui esistenza abbia una durata"⁶⁴. Se l'identità è propria di quegli oggetti la cui esistenza ha una durata, allora essa appartiene a tutte le entità che esistono nel tempo. Ora, poiché Hume ha formulato delle tesi originali anche in merito al concetto di tempo, una comprensione adeguata della sua concezione dell'identità presuppone necessariamente un'esame di quelle che, a suo avviso, sono l'origine e la natura dell'idea di tempo.

L'idea del tempo

Nella parte II del libro I del *Trattato* Hume svolge una disamina del tempo in quanto tale e dell'idea che gli uomini ne hanno. Tale trattazione, a dire il vero, non è dedicata esclusivamente al tempo, giacché in essa Hume si occupa, più ancora che di quest'ultimo, dello spazio, e di ambedue i concetti egli tratta in una prospettiva prevalentemente polemica. La parte del *Trattato* in cui tale discussione ricorre, infatti, è dedicata principalmente alla contestazione di alcuni presupposti metafisici della matematica e della scienza naturale dell'epoca di Hume⁶⁵. In queste pagine egli intende mostrare che tutta una serie di paradossi e contraddizioni propri delle discipline anzidette discende da un'errata comprensione delle idee di spazio e tempo. Questa circostanza, comunque, non impedisce di scorgere nella parte del *Trattato* in questione una dottrina positiva dello spazio e del tempo. Inoltre, le considerazioni che Hume svolge in merito a tali concetti sono spesso simmetriche, giacché egli ritiene che ciò che vale per lo spazio nella maggior parte dei casi valga anche per il tempo.

Sia lo spazio sia il tempo sono percezioni complesse costituite da una moltitudine di percezioni inferiori. Il primo, infatti, si compone di punti, il secondo, invece, di istanti o momenti. Le prime due sezioni della parte II sono principalmente dedicate a dimostrare che le parti di cui spazio e tempo si compongono non sono infinitamente divisibili. Se lo fossero, si dovrebbe dare il caso che ogni porzione finita di spazio o di tempo contenga un numero infinito di parti inferiori; ma ciò, ad avviso di Hume, è impossibile. Tale impossibilità viene dimostrata attraverso il seguente ragionamento:

Prendo, innanzi tutto, l'idea più piccola che posso formarmi di una parte dell'estensione, e una volta certo che non esiste niente che sia più piccolo di quest'idea concludo che, qualunque cosa scopro per mezzo suo, dev'essere una qualità reale dell'estensione. Ripeto, allora, quest'idea una, due, tre volte ecc., e trovo, dalla

⁶⁴ D. Hume, *Opere filosofiche*, vol. 1, traduzioni di A. Carlini, E. Lecaldano, E. Mistretta, Laterza, Roma-Bari, 1987, p. 26. D'ora in avanti questo testo sarà menzionato aggiungendo tra parentesi alle citazioni presenti nel corpo del testo la sigla "TNU" seguita dal numero del libro, della parte, della sezione e della pagina da cui i brani citati provengono. I primi due numeri saranno indicati con cifre romane, i secondi due con cifre arabe.

⁶⁵ Si veda, a tal proposito, O. A. Johnson, *Time and the Idea of Time*, "Hume Studies", Apr. 1989, Vol. 15, No. 1, p. 205.

ripetizione di essa, che l'idea complessa dell'estensione aumenta sempre [...] finché raggiunge una mole considerevole, grande più o meno a seconda del numero di volte che ripeto la stessa idea. Quando nell'addizione delle parti mi fermo, l'idea dell'estensione cessa di aumentare, e se fossi in grado di continuare ad aggiungere *in infinitum*, vedo chiaramente che anche l'idea dell'estensione dovrebbe diventare infinita. Da tutto ciò concludo che l'idea di un numero infinito di parti è proprio la medesima di quella di un'estensione infinita, e che nessuna estensione finita è capace di contenere un numero infinito di parti; e per conseguenza nessuna estensione finita è infinitamente divisibile (TNU I, II, 2, pp. 42-43).

È dunque evidente che se una porzione finita di spazio o di tempo contenesse un numero infinito di parti inferiori, essa non sarebbe quel che è, ossia una porzione finita. A questo argomento Hume ne aggiunge un altro che, a suo avviso, non manca né di eleganza né di vigore:

L'esistenza, in se stessa, appartiene evidentemente alla sola unità, e non è applicabile al numero se non in considerazione delle unità che lo compongono. [...] È, quindi, assurdo supporre che un numero esista e negare intanto l'esistenza delle unità; ma, poiché l'estensione, secondo l'opinione generale dei metafisici, è sempre un numero e non si risolve mai in unità o in quantità indivisibili, ne seguirebbe ch'essa non può neanche esistere (TNU I, II, 2, p. 43).

Sarebbe vano, sostiene Hume, replicare che ogni quantità di spazio o di tempo, pur ammettendo un infinito numero di suddivisioni, costituisce comunque un'unità. Se bastasse attribuire il nome di unità a una pluralità di oggetti per ottenere una vera unità, allora

con questa regola, anche venti uomini *possono essere considerati come un'unità*, e così tutto il globo terrestre, anzi l'universo intero! Il termine unità, in questo caso, è una denominazione puramente fittizia che la mente può applicare a ogni quantità di oggetti ch'essa mette insieme; ma una tale unità non può esistere da sola più di quello che possa esistere un numero: infatti, essa non è altro che un numero. L'unità che può esistere da sola e che è necessaria all'esistenza di tutti i numeri è di ben altra specie, perfettamente indivisibile e incapace d'essere risolta in unità minori (TNU I, II, 2, pp. 43-44).

Ad avviso di Hume, dunque, solo l'unità, ossia ciò che è semplice, è reale, mentre ciò che è composto deve la propria esistenza a quella delle unità che lo costituiscono.

Ai due argomenti testé illustrati Hume ne aggiunge un terzo che, però, si applica esclusivamente al tempo. Tale ragionamento si fonda sul fatto che quest'ultimo "ha una sua peculiare proprietà, che ne costituisce in certo modo l'essenza: quella, che le sue parti si susseguono l'una all'altra, e, benché contigue, nessuna di esse può mai coesistere con l'altra". Pertanto, "se nel dividerlo non arrivassimo mai a una fine, e se ciascun momento, seguendo a un altro, non fosse perfettamente unico e indivisibile, avremmo un numero infinito di momenti o parti del tempo coesistenti: la qual cosa, spero che tutti ne converranno, sarebbe una bella contraddizione" (TNU I, II, 2, p. 44).

Tale argomentazione, a dire il vero, non sembra sufficiente a provare che la non coesistenza delle parti del tempo presupponga la loro indivisibilità. L'infinita divisibilità del tempo, infatti, non cancella la successione; essa non comporta che fra le parti del tempo non ci siano relazioni di anteriorità e posteriorità. Tale dottrina comporta soltanto che non può esserci una parte del tempo immediatamente precedente o immediatamente successiva rispetto a un'altra⁶⁶.

Agli argomenti or ora esposti contro l'infinita divisibilità dello spazio e del tempo, Hume ne aggiunge un altro che, diversamente dai precedenti, ha un carattere empirico. In apertura della parte del *Trattato* oggetto di discussione egli osserva che "la capacità della mente è limitata, e non può mai raggiungere una piena e adeguata rappresentazione dell'infinito" (TNU I, II, 1, p. 39). Questo di per sé, com'è evidente, non implica che spazio e tempo non possano contenere un numero infinito di parti. Quella constatazione, infatti, comporta solo che, se spazio e tempo fossero

⁶⁶ Tale critica all'argomento humeano è stata formulata da T. M. Lennon in *Veritas Filia Temporis: Hume on Time and Causation*, "History of Philosophy Quarterly", Jul. 1985, Vol. 2, No. 3, p. 277.

divisibili all'infinito, la mente umana non potrebbe formarsene una adeguata rappresentazione. Hume, tuttavia, è convinto del fatto che gli esseri umani posseggano una rappresentazione siffatta di spazio e tempo, e dunque l'ipotesi della loro infinita divisibilità deve essere falsa. In un passaggio non privo di oscurità, egli afferma che

tutte le volte che le idee sono rappresentazioni adeguate degli oggetti, anche le loro relazioni, contraddizioni e concordanze sono in ogni caso applicabili agli oggetti stessi: questo è, in generale, il fondamento di tutta la conoscenza umana. Ora, poiché le nostre idee sono rappresentazioni adeguate delle parti anche più piccole dell'estensione, e poiché queste, per quanto grande sia il numero delle divisioni e suddivisioni a cui si può pensare di arrivare, non possono mai diventare inferiori alle idee che possiamo formarci, vien di conseguenza che tutto ciò che si *mostrerà* dal confronto fra queste idee impossibile e contraddittorio dev'essere *realmente* impossibile e contraddittorio, senz'altra scusa o via d'uscita (TNU I, II, 2, p. 42).

Non è chiaro perché e in che senso l'adeguatezza delle idee in quanto rappresentazioni degli oggetti costituisca il fondamento dell'intera conoscenza umana. Chiunque abbia dimestichezza col *Trattato* sa che Hume, nel delineare il valore conoscitivo delle relazioni tra le idee, prescinde interamente da ogni pretesa di scoprire il rapporto che esse hanno con oggetti esterni alla mente. In un passaggio che esprime con perspicuità le sue vedute su tale questione, infatti, egli dichiara che “noi possiamo ragionare fondandoci sulla coerenza delle nostre percezioni, siano esse vere o false, rappresentino esattamente la natura o siano mere illusioni dei sensi” (TNU I, III, 5, p. 97).

Come che sia, se è vero che le idee di spazio e tempo sono rappresentazioni adeguate di questi ultimi, e se è vero che la mente non potrebbe rappresentarsi adeguatamente qualcosa che contenga un numero di parti infinito, non resta che concludere che spazio e tempo non sono infinitamente divisibili. Tra l'altro, il penultimo passaggio citato apre una sezione il cui titolo è “L'infinita divisibilità dello spazio e del tempo”. La sezione precedente, la prima della parte II, invece, ha per titolo “La divisibilità infinita delle nostre idee di spazio e tempo”. La tesi secondo cui le idee di spazio e tempo sono rappresentazioni adeguate di questi ultimi, quindi, serve a trasferire agli oggetti di tali idee ciò che già è stato provato in merito alle idee stesse⁶⁷. Nella sezione I, infatti, Hume sostiene che “chi nega la capacità infinita della mente, deve ammettere che la divisione delle idee arriva a un termine ultimo” e che “l'immaginazione [...] deve poter raggiungere un *minimum*, e dare a sé un'idea, della quale non si possa concepire suddivisione, e che non possa essere diminuita senz'essere totalmente distrutta” (TNU I, II, 1, p. 40). In questo stesso luogo egli sembra adombrare la tesi secondo cui la limitata capacità dell'immaginazione umana di suddividere le idee deriverebbero da limiti analoghi inerenti alla sensibilità: tanto la vista quanto gli altri sensi, infatti, superata una certa soglia non sono più in grado di percepire alcunché. Di conseguenza, se gli uomini non sono in grado di immaginare una millesima o decimillesima parte d'un granello di sabbia, ciò si deve al fatto che parti così minute essi non riuscirebbero neanche a vederle o a

⁶⁷ O. A. Johnson, in *Time and the Idea of Time*, cit., pp. 206-207, sostiene che la distinzione tra spazio e idea di spazio da un lato, e tra tempo e idea di tempo dall'altro, proverebbe che Hume concepisce spazio e tempo come realtà oggettive e distinte dalle percezioni. Egli stesso, però, ammette che Hume non enuncia mai in modo inequivocabile la tesi secondo cui il tempo esisterebbe oggettivamente, e l'unica volta che cita un passaggio che sembra sostenere tale concezione richiama un luogo di TNU, I, II, 5 in cui il filosofo, più che della dottrina secondo cui il tempo esisterebbe indipendentemente dalle percezioni, si occupa della questione se sia possibile avere una percezione del tempo se non si percepisce alcun cambiamento. È difficile prendere una posizione netta rispetto al problema sollevato da Johnson, però è quantomeno implausibile che Hume abbia *creduto* nell'esistenza indipendente delle entità summenzionate. La credenza, infatti, implica secondo Hume la concezione, e poiché uno spazio e un tempo esistenti indipendentemente dalle percezioni sarebbero delle realtà impercettibili, di essi non potrebbe esserci alcuna concezione. È probabile che rispetto a tali problemi Hume assuma un atteggiamento di agnosticismo metafisico, anche perché delle entità inconcepibili, quantunque non se ne possa escludere l'esistenza, non sono di nessuna utilità ai fini della delineazione dei contenuti della scienza della natura umana.

distinguerle col tatto. Le esemplificazioni che Hume propone hanno a che fare con lo spazio, ma queste argomentazioni, com'è ovvio, si applicano anche al tempo. Si può concludere, dunque, che spazio e tempo non sono grandezze continue ma discrete. Il fatto che il tempo sia costituito da momenti che sono ben distinguibili tra loro non può essere per Hume materia di controversia, giacché quando la mente si rappresenta un certo periodo di tempo “ogni parte deve presentarsi sola e staccata, né può regolarmente presentarsi nell’immaginazione senza cacciare quella parte che si suppone l’abbia immediatamente preceduta” (TNU II, III, 7, p. 451). La credenza nella continuità dello spazio, invece, sembra più intuitiva e apparentemente meno sospetta, ma ciò è dovuto solo al fatto che le parti indivisibili di cui si compone l’estensione non sono facilmente discernibili attraverso la vista e il tatto⁶⁸.

Dopo aver variamente provato che lo spazio e il tempo, al pari delle idee che gli uomini ne hanno, non possono contenere un numero infinito di parti, Hume, nella sezione III, da un lato passa a esaminare l’origine delle idee di tali entità, e dall’altro dimostra che le loro parti, oltre ad essere indivisibili, devono essere costituite da oggetti particolari. In merito alla prima questione egli dichiara che “come l’idea di spazio la riceviamo dalla disposizione degli oggetti visibili e tangibili, così dal succedersi delle idee e impressioni ci formiamo l’idea di tempo, la quale, senza di esse, non fa mai la sua apparizione nella mente, né sarebbe da questa avvertita” (TNU I, II, 3, p. 48). Nella stessa pagina da cui è tratto l’ultimo brano citato, Hume chiarisce che quelle di spazio e tempo sono idee astratte: egli afferma infatti che

l’idea del tempo, derivando dal succedersi di percezioni d’ogni specie, siano queste idee o impressioni, e impressioni di riflessione o di sensazione, ci fornirà l’esempio di un’idea astratta, la quale, mentre contiene una varietà più grande ancora dell’idea di spazio, tuttavia nell’immaginazione è rappresentata da una singola particolare idea di una determinata quantità e qualità (TNU I, II, 3, p. 48).

A questo punto il filosofo si domanda se l’idea di tempo costituisca un’idea distinta, vale a dire se essa possa essere concepita dall’immaginazione da sola, senza che quest’ultima si figuri una particolare successione di oggetti. L’idea in questione, come s’è visto, deriva dalla percezione di una serie di oggetti mutevoli, ma ora Hume si chiede se la rappresentazione del tempo possa prescindere da quella di oggetti siffatti. Ciò equivale a chiedersi se il tempo e la successione in questione siano due cose differenti, giacché se lo fossero la concezione dell’una sarebbe senz’altro possibile senza quella dell’altra. La risposta a quest’ultima domanda, secondo Hume, non può che essere negativa: l’idea del tempo, infatti,

non deriva da un’impressione particolare mescolata ad altre, e da queste nettamente distinguibile, ma nasce dalla maniera complessiva con la quale le impressioni si affacciano alla mente, senza essere nessuna di esse. Cinque note suonate nel flauto ci danno l’impressione e l’idea del tempo, ma il tempo non è una sesta impressione che si presenti all’udito o ad altro senso. Né vi è una sesta impressione che la mente per riflessione trovi in se stessa. [...] Qui la mente avverte soltanto la *maniera* in cui i differenti suoni si presentano: quella maniera potrà, poi, prenderla in considerazione indipendentemente da quei suoni particolari, e congiungerla anche con altri oggetti (TNU I, II, 3, pp. 49-50).

Il tempo, costituendo quella modalità di relazione tra le percezioni tale per cui l’una precede o segue l’altra, può venire appreso attraverso alcune percezioni e venire applicato a delle altre che sono differenti dalle prime, ma non può in alcun caso essere concepito da solo. La mente, in effetti, “le idee di alcuni oggetti bisogna bene che le abbia: senza di queste, non arriverebbe mai a una rappresentazione del tempo, il quale, non presentandosi come un’impressione primitiva e distinta,

⁶⁸ Su questo punto si veda R. McRae, *The Import of Hume’s Theory of Time*, “Hume Studies”, Nov. 1980, Vol. 6, No. 2, pp. 123-124.

non può esser altro che quella certa disposizione d'idee o di impressioni o di oggetti per cui l'uno segue l'altro" (TNU I, II, 3, p. 50).

Quel che vale per il tempo vale anche per lo spazio: poiché quest'ultimo costituisce quella modalità di relazione tra le percezioni tale per cui l'una è coesistente con l'altra, la sua idea può venire applicata a percezioni diverse da quelle attraverso le quali ce ne si è formati una nozione, ma non può mai essere concepita da sola. Lo spazio è infatti un'impressione complessa formata da "più impressioni minori, indivisibili per l'occhio e il tatto, che possono essere chiamate impressioni di atomi o corpuscoli dotati di colore e solidità" (TNU I, II, 3, p. 51). Di conseguenza, per immaginare una porzione di estensione la mente deve rappresentarsi dei punti dotati di un certo colore o di una certa consistenza tattile disposti in un certo modo.

In conseguenza di ciò appare evidente che gli esseri umani non hanno idee di spazio o di tempo indipendentemente dagli oggetti che son detti trovarsi nell'uno o nell'altro. Spazio e tempo, allora, non sono altro che quegli stessi oggetti in quanto in un certo qual modo disposti o collegati, ed estensione e durata vanno considerate come modalità di relazione tra le percezioni⁶⁹.

Secondo Johnson la spiegazione che Hume propone dello statuto dell'idea del tempo è sostanzialmente inconsistente. Il problema del resoconto humeano, a suo avviso, consiste nel fatto che, stando ad esso, l'idea di tempo costituirebbe un'idea astratta del tutto unica nel suo genere e non riconducibile ai principi istituiti da Hume per spiegare l'astrazione⁷⁰. "Tutte le idee astratte", sostiene il filosofo, "in realtà, non sono che idee particolari considerate da un certo punto di vista; ma, unite a termini generali, divengono atte a rappresentarne un'estesa varietà, e a contenere oggetti che, pur essendo simili in alcuni particolari, in altri sono enormemente lontani l'uno dall'altro" (TNU I, II, 3, pp. 47-48). Quando ci si è abituati a constatare la somiglianza che intercorre tra alcuni oggetti e in conseguenza di ciò si è attribuito loro un nome comune, non appena si ode tale nome esso "sveglia un'idea individuale, e insieme con essa una certa abitudine; e quest'abitudine produce ogni altra idea individuale, secondo che l'occasione richiede" (TNU I, I, 7, p. 33). Orbene, secondo Johnson tale resoconto dell'astrazione è incompatibile con l'affermazione secondo cui quella di tempo è a tutti gli effetti un'idea astratta. Quando la mente concepisce l'idea di un uomo particolare focalizzando la sua attenzione su ciò che egli ha in comune con gli altri membri della propria specie, essa dispone in pari tempo di una rappresentazione universale e di un'idea a cui si potrebbe far corrispondere un'impressione sensibile⁷¹. Ma, si chiede Johnson, qual è l'impressione individuale da cui sarebbe derivata l'idea di un tempo particolare? Hume, in un passaggio precedentemente citato, dichiara che quella del tempo non è "un'impressione primitiva e distinta". Nel brano contenente l'esempio delle cinque note suonate col flauto egli afferma che "l'idea del tempo non deriva da un'impressione particolare mescolata ad altre, e da queste nettamente distinguibile". Che idea è un'idea la cui impressione corrispondente non è né una percezione distinta né una percezione particolare? In questa situazione, secondo Johnson, Hume non è nelle condizioni di giustificare l'origine empirica di un'idea da noi posseduta, cosa tanto più grave se si considera che il principio in base al quale ogni idea semplice deriva da un'impressione semplice

⁶⁹ Su questo punto si veda, di P. J. Neujahr, *Hume on identity*, "Hume Studies", Apr. 1978, Vol. 4, No. 1, p. 21. A proposito delle affinità tra la concezione dello spazio e del tempo di Hume e quella di Leibniz, si considerino ivi, p. 19 e, di B. L. Mijuskovic, *Hume on Space (and Time)*, "Journal of the History of Philosophy", Oct. 1977, Vol. 15, No. 4, p. 393.

⁷⁰ O. A. Johnson, *Time and the Idea of Time*, cit., p. 209.

⁷¹ *Ibidem*.

corrispondente è il primo principio della scienza della natura umana⁷². Se si considera l'esempio delle cinque note, prosegue Johnson, sembra di poter comprendere che l'idea del tempo deriva dal percepire da un lato gli oggetti successivi, le note in questo caso, e dall'altro il loro succedersi⁷³. La percezione degli oggetti non fa problema, ma quella della successione sembra inspiegabile: il succedersi degli oggetti, infatti, non ha proprietà sensibili, e dunque non si vede come esso possa essere percepito e dare luogo a un'idea ad esso rassomigliante⁷⁴. Ciò posto, secondo Johnson, non resta che constatare che Hume non è riuscito a spiegare l'origine e la natura di una delle idee più familiari alla mente umana.

Le conclusioni a cui giunge Johnson, tuttavia, non sono inevitabili. Esse derivano da una comprensione solo parziale della teoria humeana dell'astrazione, giacché non tengono conto di quel che Hume dice a proposito del concetto di *distinzione razionale*, il quale è di fondamentale importanza per comprendere in che senso quelle di spazio e tempo siano idee astratte. Tale nozione viene introdotta da Hume al termine della trattazione dell'astrazione per spiegare la distinzione che intercorre, ad esempio, tra il concetto di figura e quello di corpo figurato, o tra il concetto di movimento e quello di corpo in movimento. La spiegazione dell'astrazione fornita da Hume si è svolta per intero sotto l'egida del principio secondo cui se due cose sono differenti, allora esse sono distinguibili, e se esse sono distinguibili, allora sono anche separabili dal pensiero o dall'immaginazione. Tale principio ha consentito di provare che le idee astratte “*sono particolari nella rappresentazione che se ne fa la mente*” (TNU I, I, 7, p. 29). Se la mente, ad esempio, immagina un triangolo, essa non può rappresentarselo se non come dotato di lati di una certa lunghezza e di angoli di una certa ampiezza⁷⁵. Ora, osserva Hume, la particolare lunghezza dei lati d'un triangolo e la particolare ampiezza dei suoi angoli fanno tutt'uno col triangolo stesso, e dunque non sono differenti da esso; pertanto, esse non sono né distinguibili né separabili da esso, e da ciò si conclude che le idee astratte hanno sempre e di necessità “un preciso grado di quantità e qualità” (TNU I, I, 7, p. 31). Ci sono casi, però, in cui l'applicazione del principio testé menzionato genera delle perplessità, e tali casi sono proprio quelli menzionati a proposito delle cosiddette *distinzioni razionali*. Il linguaggio sembra suggerire che le idee di figura o movimento sono differenti da quella di corpo, eppure una figura o un movimento che non siano la figura o il movimento d'un corpo particolare non sono punto rappresentabili. Il principio in base al quale la differenza implica la separabilità appare violato: sembrano esserci, in altri termini, delle idee differenti tra loro eppure non separabili l'una dall'altra. Questo problema viene risolto da Hume introducendo il concetto di *aspetto*. “Le percezioni semplici”, sostiene Hume, “sono quelle che non permettono nessuna distinzione o separazione; le percezioni complesse, al contrario, possono essere distinte in parti” (TNU I, I, 1, p. 14). Ora, poiché tutte le cose differenti sono separabili, ciascuna percezione complessa può essere risolta nelle sue parti, e può accadere che queste ultime si presentino alla percezione l'una senza l'altra. Quel che vale per le parti non ulteriormente frazionabili delle percezioni complesse vale anche, naturalmente, per le percezioni semplici. Da ciò segue che, in

⁷² Ibidem. Sulla stessa linea di Johnson, G. S. Pappas, in *On McRae's Hume*, “Hume Studies”, Nov. 1981, Vol. 7, No. 2, p. 170, sostiene che l'idea del tempo è perfettamente analoga a quella della famosa sfumatura mancante di blu evocata in TNU I, I, 1, pp. 17-18.

⁷³ O. A. Johnson, *Time and the Idea of Time*, cit., p. 210.

⁷⁴ Ivi, p. 216.

⁷⁵ Tale principio era stato già enunciato da G. Berkeley in *Opere filosofiche*, a cura di S. Parigi, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino, 1996, pp. 179-197. Hume precisa fin dal principio di TNU I, I, 7 che la sua indagine sulle idee astratte deve essere intesa come una difesa e un approfondimento delle intuizioni di Berkeley, che egli qualifica come “un grande filosofo” (TNU I, I, 7, p. 29).

linea di principio, ogni percezione semplice potrebbe essere l'unico contenuto presente alla mente in un dato momento. L'esperienza, però, mostra che le stesse percezioni semplici

possono avere una somiglianza fra loro, né è necessario che l'aspetto, per il quale somigliano, sia distinto o separabile da quello per cui differiscono. [...] la stessa espressione astratta di *idea semplice* [...] comprende sotto di sé tutte le idee semplici: ora, queste si somigliano per la loro semplicità, e tuttavia, per la loro natura stessa escludente ogni composizione, l'aspetto, per il quale si somigliano, non è distinguibile né separabile dagli altri. Il caso è lo stesso per i gradi di ogni qualità: essi si somigliano tutti, eppure in ciascun individuo la qualità non è distinta dal grado ch'essa ha (TNU I, I, 7, p. 32, nota 6).

Gli aspetti non sono percezioni vere e proprie⁷⁶: essi costituiscono piuttosto circostanze con riferimento alle quali le percezioni possono essere confrontate tra loro, ma non sono né differenti né separabili da queste ultime. La loro apprensione, del resto, è posteriore a quella delle percezioni, giacché essi vengono compresi solo dopo che la mente si è abituata a confrontare le percezioni e a notare le somiglianze e le differenze che intercorrono tra di esse. Senza una lunga esperienza di confronti tra le percezioni “nessuno si sarebbe mai sognato di distinguere una figura da un corpo figurato”, giacché questi “non sono né distinguibili, né differenti, né separabili” (TNU I, I, 7, p. 37). Quando un uomo vede una sfera di marmo bianco, osserva Hume, egli percepisce soltanto dei punti di colore bianco disposti in un certo modo e non distingue il colore dalla figura, perché questi costituiscono una stessa e indistinguibile realtà. Ma appena s'accorge che esistono anche sfere di colore diverso o oggetti bianchi di forma non sferica, comprende che la sua prima percezione, pur essendo qualcosa che non ammette distinzione o separazione, è suscettibile di svariate somiglianze con gli oggetti più disparati. Da ciò Hume deduce che

qualora ci si proponga di considerare soltanto la figura della sfera di marmo bianco, in realtà ci facciamo un'idea che comprende insieme la figura e il colore; ma il nostro occhio corre inavvertitamente alla somiglianza con la sfera di marmo nero. E similmente, proponendoci di considerare solo il suo colore, rivolgiamo lo sguardo alla somiglianza col cubo di marmo bianco. In questo modo, noi accompagniamo le idee con una specie di riflessione, di cui l'abitudine fa sì che ci accorgiamo appena (TNU I, I, 7, p. 38).

La riflessione a cui allude la chiusura di questo brano è il confronto che viene istituito tra una percezione e un'altra in considerazione degli aspetti in relazione ai quali esse si somigliano o differiscono. Il corpo in movimento e il movimento, dunque, sono una medesima e indivisibile cosa, e tuttavia gli uomini istituiscono giustamente una *distinzione razionale* tra i due perché trovano per esperienza che esiste non soltanto un'enorme varietà di oggetti passibili di movimento, ma anche un gran numero di specie di movimenti. Segue da ciò che se un uomo, nel corso della propria vita, avesse percepito solamente movimenti di un'unica specie posti in essere da un unico oggetto, egli non sarebbe giunto a istituire una distinzione tra corpo che si muove e movimento, né sarebbe stato in grado di formarsi un'idea astratta del movimento.

Il discorso fatto a proposito del movimento, della figura e di una miriade di altri aspetti, vale anche per le idee di spazio e di tempo: dicendo che esse sono idee astratte, Hume intende dire che esse sono aspetti la cui conoscenza deriva dalla percezione di oggetti coesistenti o successivi⁷⁷. Quando afferma che quella di tempo non è “un'impressione particolare e nettamente distinguibile dalle altre” e che essa non è una percezione “primitiva e distinta”, il filosofo intende sostenere che il tempo non è che un aspetto degli oggetti successivi. Quando, come s'è visto, Hume afferma che

⁷⁶ W. Waxman, in *Hume's theory of consciousness*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, p. 43, ha osservato che, proprio in conseguenza di questa circostanza, gli aspetti non possono mai essere l'unico contenuto presente alla mente.

⁷⁷ Ivi, p. 117.

l'idea del tempo "è un'idea astratta, la quale [...] nell'immaginazione è rappresentata da una singola particolare idea di una determinata quantità e qualità", egli intende dire che nel pensare al tempo ci si figura sì una successione di percezioni particolari, ma senza perdere di vista la somiglianza che quest'ultima intrattiene con altre successioni intercorrenti tra percezioni molto diverse da quelle attualmente presenti alla mente. Johnson potrebbe obiettare che siccome gli aspetti non sono percezioni a pieno titolo, allora non esistono impressioni da cui le idee di spazio e di tempo possano derivare. Ora, è vero che poiché gli aspetti non sono impressioni, allora non esistono impressioni distinte di spazio e tempo; ma nella misura in cui gli aspetti derivano dal confronto tra le idee e queste a loro volta derivano dalle impressioni, non si può sostenere che essi manchino di un fondamento empirico.

Si può a questo punto procedere a delineare un'ultima e decisiva caratteristica che Hume attribuisce al tempo e che attiene al rapporto che intercorre tra tempo e successione. Dopo aver osservato che l'idea del tempo scaturisce dalla contemplazione del succedersi delle impressioni e delle idee, Hume dichiara che "il tempo non può presentarsi alla mente né da solo, né accompagnato da un oggetto immobile e costante, ma si rivela sempre con una *percepibile* successione di oggetti mutevoli" (TNU I, II, 3, pp. 48-49). La ragione di ciò è presto detta: il tempo è costituito da momenti o parti non coesistenti, mentre "un oggetto immutabile, producendo soltanto impressioni coesistenti, non ne produce nessuna che ci possa dare l'idea del tempo" (TNU I, II, 3, p. 49).

Si potrebbe pensare che l'idea del tempo, per quanto la sua apprensione sia legata alla percezione della successione, possa essere applicata o riferita anche a oggetti che non manifestano ai sensi alcun cambiamento; ma Hume non è di questo avviso: secondo lui "le idee rappresentano sempre gli oggetti o le impressioni da cui derivano, sì che non possono, se non per un artificio, rappresentare o essere applicate ad altro" (TNU I, II, 3, p. 50). Questa tesi comporta che il tempo è una proprietà degli oggetti mutevoli e che non si può appropriatamente considerarlo come "una misura dell'inerzia così come del movimento" (TNU I, II, 3, p. 51). Come è stato osservato da McRae, nell'enunciare questa tesi Hume, oltre a proporre una dottrina decisamente controintuitiva, si contrappone alla concezione predominante tanto tra i suoi predecessori quanto tra i suoi contemporanei⁷⁸. Nei secoli XVII e XVIII, infatti, era estremamente comune tra i filosofi distinguere tra successione e durata e ritenere che quest'ultima connotasse la permanenza o la persistenza nell'esistenza da parte delle sostanze. In Hume, invece, le parole tempo, durata e successione sono adoperate pressoché interscambiabilmente per denotare una cosa sola: il cambiamento. Egli, naturalmente, è consapevole di stare andando contro l'opinione più diffusa tanto tra i filosofi quanto tra le persone comuni, ed esprime la coscienza dell'originalità della propria dottrina nel passaggio seguente:

So che alcuni pretendono che l'idea della durata sia applicabile in senso proprio a oggetti del tutto immutabili; e questa, credo, è opinione generale dei filosofi e del volgo. Ma, per convincersi della falsità di quest'opinione, basta riflettere alla precedente conclusione, che, cioè, l'idea della durata deriva sempre da una successione di oggetti mutabili, e non può mai essere trasmessa alla mente da una cosa fissa e priva di mutamento. Ne segue necessariamente che l'idea della durata, non potendo derivare da un tale oggetto, non può mai, con proprietà ed esattezza, esser applicata a esso, né può dirsi che una cosa immutabile abbia una durata (TNU I, II, 3, p. 50).

A questo punto occorre chiarire donde provenga e che natura abbia la propensione, comune tanto al volgo quanto ai filosofi, ad ascrivere una durata anche ad oggetti la cui esistenza non subisce variazioni. L'esame della genesi di questa finzione è di grande importanza perché essa è strettamente legata ad un'altra proprietà di tipo finzionale: l'identità. Si troverà, infatti, che la

⁷⁸ R. McRae, *The Import of Hume's Theory of Time*, cit., p. 119.

produzione di quella finzione che Hume chiama “durata immutabile” (TNU I, II, 5, p. 78) è indisciungibile dalla creazione della finzione dell’identità.

La finzione dell’identità

Avendo chiarito che genere di natura e origine abbiano le idee di spazio e tempo, Hume deduce dalla trattazione svolta fin qui un importante corollario, e cioè che “è impossibile concepire un vuoto e una estensione senza materia, né un tempo senza successione o mutamento in qualcosa che esista realmente” (TNU I, II, 4, p. 53). Questa tesi è un’evidente conseguenza del principio in base al quale spazio e tempo non sono altro che la maniera o l’ordine con cui esistono gli oggetti. Dato che, come s’è visto, oggetti particolari disposti in modo tale da coesistere o succedersi sono indispensabili tanto all’apprensione quanto alla concezione di spazio e tempo, senza i primi non possono darsi neppure i secondi. Non è dunque possibile che gli uomini siano in possesso delle idee del vuoto e d’una durata senza variazioni. Cionondimeno, essi sono persuasi di poter concepire tali realtà. Una buona parte delle considerazioni svolte da Hume nel seguito della parte II è destinata a mostrare quale sia l’origine di tale errore. Ancora una volta viene data una priorità a ciò che attiene allo spazio: la trattazione del vuoto, infatti, è molto più estesa di quella che concerne il tempo senza variazioni e la prima offre lo schema argomentativo col quale viene condotta la seconda. Occorrerà dire qualcosa, dunque, anche in merito al vuoto.

Per dimostrare che gli uomini non dispongono realmente dell’idea “di uno spazio in cui non sia niente di visibile o tangibile” (TNU I, II, 5, p. 67), Hume mostra che alcune esperienze ordinarie che sono comunemente ritenute rivelative dell’esistenza del vuoto non trasmettono affatto un’idea di quest’ultimo. Innanzitutto, si potrebbe supporre che l’oscurità e il movimento siano in grado di trasmettere quell’idea. Ma questa possibilità non si dà perché, sostiene Hume, “l’idea del buio non è, evidentemente, un’idea positiva, ma semplicemente la negazione della luce, o, per dir meglio, degli oggetti colorati e visibili” (TNU I, II, 5, p. 68). Dunque, “non è dalla semplice rimozione degli oggetti visibili che riceviamo l’impressione dell’estensione senza materia”, poiché “l’idea della più profonda oscurità non può mai essere la stessa di quella del vuoto” (TNU I, II, 5, pp. 68-69). Considerazioni analoghe valgono anche per il movimento, ossia per un moto delle parti del corpo che non sia accompagnato dalla percezione di alcunché di tangibile. Anche in questo caso, infatti, viene rimossa una delle fonti dell’idea dell’estensione senza che la si sostituisca con qualcosa di positivo. Da ciò si può concludere che l’oscurità e il movimento non possono essere l’origine dell’idea del vuoto. È lecito chiedersi, però, se essi “quell’idea ce la possono dare qualora si trovino mescolati con un oggetto visibile e tangibile” (TNU I, II, 5, p. 69). Hume sta pensando a uno scenario in cui all’oscurità si aggiungono dei punti visibili e al movimento alcuni oggetti tangibili. Il quesito di partenza assume allora la seguente forma: “la distanza invisibile tra due punti luminosi e quella intangibile tra due oggetti del tatto possono trasmettere la percezione del vuoto?”. La risposta del filosofo è negativa. Quanto al primo dei due casi, egli osserva che la distanza immaginata non è altro che

oscurità e negazione della luce, senza parti, semplice, invariabile e indivisibile. Ora, poiché questa distanza non produce una percezione diversa da quella che riceverebbe un cieco, o noi stessi nella notte più oscura, essa deve avere le stesse proprietà. E poiché la cecità e l’oscurità non danno nessun’idea di estensione, è impossibile che l’indistinta e oscura distanza tra due corpi produca mai quest’idea (TNU, I, II, 5, p. 70).

Quanto al secondo caso prospettato, valgono per esso le stesse considerazioni svolte in merito al primo: il movimento che separa le percezioni di due oggetti tangibili, non trasmettendo alcuna

impressione da cui possa derivare l'idea di estensione, non può mai rivelare l'esistenza di un'estensione senza materia. Hume conclude allora che

il movimento e l'oscurità, dunque, né da soli, né accompagnati con oggetti visibili e tangibili, ci procurano nessuna idea di un vuoto o estensione senza materia. E tuttavia son essi la causa per cui erroneamente pensiamo di poterci formare una tale idea. C'è, infatti, una stretta relazione tra quel movimento ed oscurità, e un'estensione reale o composizione di oggetti visibili e tangibili (TNU I, II, 5, p. 71).

L'ultima affermazione di questo passaggio offre a Hume il destro per enunciare un importante principio in merito all'influenza che le relazioni tra le idee esercitano sull'immaginazione. Esso è di tale importanza che Hume non esita a definirlo come una delle massima generali della scienza della natura umana. Tale massima, dunque, stabilisce che "ovunque sia una stretta relazione fra due idee, la mente facilmente è tratta in errore, e usa l'una per l'altra in tutti i suoi discorsi e ragionamenti" (TNU I, II, 5, p. 72). In considerazione di ciò diventa plausibile l'ipotesi che la convinzione di possedere un'idea del vuoto discenda dal fatto che, come s'è detto, sussiste una stretta relazione tra una distanza invisibile e intangibile e una che può essere veduta e toccata. Di relazioni tra queste due specie di distanze, a dire il vero, Hume ne individua tre. Se si considerano da un lato due oggetti visibili o tangibili tra i quali siano interposti degli altri oggetti visibili o tangibili, e dall'altro due oggetti della vista o del tatto tra i quali non vi sia nulla di percepibile da tali sensi, si trova che "gli oggetti distanti colpiscono i sensi nello stesso modo, nell'un caso e nell'altro: la seconda specie di distanza è capace di contenere la prima, ed entrambe diminuiscono egualmente la forza di ogni qualità" (TNU I, II, 5, p. 72). Hume precisa che queste tre relazioni si possono considerare come casi particolari delle relazioni naturali di rassomiglianza e causalità. Egli dichiara infatti che la distanza invisibile e intangibile, in quanto risulta convertibile in quella visibile e tangibile, "è una specie di causa; e la maniera simile d'impressionare i sensi e diminuire ogni qualità forma la relazione di rassomiglianza" (TNU I, II, 5, p. 74). Oltre alle relazioni anzidette concorre a produrre la confusione che si sta cercando di spiegare anche il rapporto tra parole e oggetti. Le parole, sostiene il filosofo, intrattengono una stretta relazione con i significati da esse denotati, e poiché tanto le prime quanto i secondi non sono altro che percezioni, ne consegue che spesso gli uomini, quando le parole sono male applicate o non denotano qualcosa di intelligibile, confondono parole e pensieri, col risultato che essi "parlano invece di pensare" (TNU I, II, 5, p. 74). Il fatto che le due distanze di cui s'è discusso siano denotate ambedue con lo stesso nome fa sì che gli uomini confondano i significati e si immaginino che una distanza invisibile e intangibile costituisca una forma di estensione al pari di una distanza occupata da punti percepibili disposti in un certo modo. A questo punto è possibile esaminare la critica humeana alla tesi secondo cui gli uomini possederebbero l'idea d'un tempo in cui non avvengono mutamenti. È lo stesso Hume a segnalare che le sue argomentazioni a tal riguardo si svolgono sulla falsariga di quelle adoperate in relazione all'idea del vuoto. Egli dichiara infatti:

In quanto alla dottrina per cui il tempo non è altro che il modo come alcuni oggetti reali esistono, possiamo notare che essa è soggetta alle stesse obiezioni di quella riguardante l'estensione. Se a provare che abbiamo l'idea del vuoto bastasse il fatto che ne ragioniamo e discutiamo, la stessa ragione varrebbe per l'idea del tempo vuotato di tutte le mutevoli esistenze: infatti, non c'è oggetto di controversia più comune di questo (TNU, I, II, 5, pp. 77-78).

Quest'ultima idea la mente non la possiede, soggiunge Hume, perché non è possibile indicare alcuna impressione che possa occasionarla. Come nel caso del vuoto o estensione senza materia, però, è senz'altro possibile indicare l'origine di tale finzione. Essa scaturisce dal fatto che

nella nostra mente [...] è una continua successione di percezioni; così che, essendo l'idea di tempo sempre presente in noi, quando guardiamo alle cinque un oggetto immobile e lo riguardiamo alle sei, siamo portati ad applicare ad esso quell'idea, proprio come se ciascun momento si distinguesse da un altro per una posizione differente o un'alterazione dell'oggetto: il primo e il secondo apparire dell'oggetto, confrontati con la successione delle nostre percezioni, sembrano essersi distanziati come se l'oggetto fosse realmente mutato (TNU I, II, 5, p. 78).

In quest'ultimo passaggio Hume descrive una situazione in cui le apparizioni in uno stesso luogo di due percezioni qualitativamente identiche sono separate da una successione di oggetti che, stanti le modalità convenzionali di misurazione del tempo, occupa lo spazio di un'ora. Orbene, poiché tali percezioni hanno fatto la loro comparsa in momenti differenti, e poiché si ritiene che esse, a motivo della loro somiglianza, siano rappresentazioni d'uno stesso oggetto, si è portati a credere che quest'ultimo sia esistito per tutto il tempo che separa la prima apparizione dalla seconda. Deve darsi il caso, di conseguenza, che qualcosa possa esistere nel tempo senza subire alcuna variazione.

Nel caso del vuoto la mente confondeva una distanza invisibile e intangibile, che non è idonea a trasmettere l'idea dell'estensione, con una che, accogliendo oggetti visibili o tangibili disposti in un certo modo, è in grado di fornire quell'idea. Nel caso della durata immutabile, invece, la mente scambia le apparizioni intermittenti di un oggetto separate da un certo spazio di tempo con una durata della quale vengono percepiti tutti gli elementi costitutivi. Solo quest'ultima, infatti, potrebbe trasmettere l'idea del tempo. In altri termini, come una distanza che non può essere né veduta né toccata non può dare l'idea dello spazio, così l'intervallo non percepito tra una apparizione e l'altra d'uno stesso oggetto non può fornire l'idea del tempo. Questo, con ogni probabilità, è il giro di pensieri che Hume attribuisce all'immaginazione in situazioni come quella descritta nel brano citato. Hume prosegue esplicitando alcune circostanze che inducono l'immaginazione in errore e che sono analoghe a quelle indicate per spiegare l'origine della finzione del vuoto:

Si aggiunga che l'esperienza ci dimostra che l'oggetto era realmente suscettibile di un gran numero di mutamenti tra l'uno e l'altro suo apparire; e che, inoltre, la durata immutabile, o, meglio, quella che tale ci fingiamo, ha lo stesso effetto su ciascuna qualità, aumentandola o diminuendola, che la successione palese ai sensi (TNU I, II, 5, p. 78).

Il primo di questi due argomenti è equivalente a quello esaminato prima secondo cui la distanza invisibile e intangibile si può convertire in una visibile e tangibile. Il tempo che separa le due apparizioni dell'oggetto viene immaginato come tale da non contenere in sé alcun cambiamento, eppure l'esperienza rivela che in uno spazio di tempo analogo un oggetto come quello in questione potrebbe subire una moltitudine di mutamenti. Questa è dunque una prima relazione, verosimilmente di causalità, che porta l'immaginazione a confondere una durata scevra di cambiamenti con un tempo vero e proprio, e cioè con una successione.

Il secondo argomento, invece, è analogo a quello in base al quale la distanza, sia essa riempita di oggetti visibili e tangibili o meno, è in ogni caso atta a modificare le qualità delle cose. Hume, in effetti, sembra avere in mente una situazione in cui un oggetto immobile, nel corso di un certo periodo di tempo, subisce un cambiamento di tipo qualitativo. Se un individuo fissa l'oggetto per tutto il tempo nel corso del quale il mutamento ha luogo, egli assisterà allo stesso risultato che sarebbe veduto da un individuo che avesse osservato l'oggetto solo nel momento iniziale e in quello conclusivo del periodo in questione. Le due durate, quella vera e quella fittizia, producono quindi gli stessi cambiamenti negli oggetti, e questa circostanza, ancora una volta, inganna l'immaginazione facendole credere che un'idea trasmessa dalla prima durata possa essere trasmessa anche dalla seconda. Questa seconda relazione tra le due durate è chiaramente una forma di rassomiglianza. Quel che Hume dichiara a conclusione di questo discorso conferma quanto detto

finora: “Queste relazioni ci portano a confondere le nostre idee, e ad immaginare di poter formarci l’idea del tempo e della durata senza nessun mutamento o successione” (TNU I, II, 5, p. 78).

Nel corso di questa discussione Hume ha fatto capire che un presupposto indispensabile alla produzione della finzione della durata immutabile è la convinzione che le apparizioni di percezioni qualitativamente identiche in uno stesso luogo siano apparizioni d’uno stesso oggetto. Egli, a dire il vero, non pone alcuna enfasi su tale presupposto, eppure l’indispensabilità di quest’ultimo ai fini della produzione dell’idea oggetto di discussione è evidente: se gli uomini non credessero che le due percezioni perfettamente simili ma intermittenti costituissero apparizioni d’uno stesso oggetto, essi non sarebbero mai portati a concludere che il tempo può effettivamente esistere anche laddove non avvengano mutamenti. Se le due percezioni rassomiglianti fossero riguardate come oggetti differenti, infatti, esse sarebbero considerate come parti della successione percepita, e dunque non si giungerebbe mai a supporre un tempo privo di esistenze mutevoli. Ciò implica che, ad avviso di Hume, si può credere che esistano periodi di tempo del tutto privi di cambiamenti solo se, innanzitutto, si crede che determinati oggetti possano esistere per più d’un momento senza subire alcuna variazione. Ora, secondo il filosofo, quella d’un’esistenza che si prolunga nel corso del tempo non è altro che l’idea d’identità. Se gli uomini credono che il tempo sia una misura della quiete così come del movimento, dunque, è perché essi, in primo luogo, sono persuasi dell’esistenza di oggetti che possiedono la proprietà dell’identità. Nella parte del libro I del *Trattato* esaminata finora la natura e l’origine dell’idea di identità non vengono fatte oggetto d’indagine. Quel che Hume ha da dire su tali questioni, infatti, lo si può trovare nella parte IV del medesimo libro, ed è della sua disamina del concetto di identità come tale che bisogna adesso occuparsi.

Hume definisce l’origine e la natura dell’idea di identità nel contesto di una discussione dedicata a chiarire cosa sia il *principium individuationis*. Egli intende tale principio come l’esplicitazione delle condizioni che devono avere luogo affinché un oggetto possa essere detto identico a se stesso. In merito al principio d’individuazione, Hume afferma che

un unico oggetto non è sufficiente a suscitare in noi l’idea di identità. Nella proposizione, infatti, *un oggetto è identico a se stesso*, se l’idea espressa con la parola *oggetto* in nessun modo si distinguesse da quella che significa *se stesso*, in realtà non si verrebbe a dire niente, né la proposizione conterrebbe un predicato e un soggetto, i quali pure sono implicati in quest’affermazione. Un singolo oggetto ci dà l’idea di unità, mai quella d’identità (TNU I, IV, 2, p. 213).

Dal momento che, come è stato mostrato in precedenza, solo ciò che è semplice e indivisibile è reale, l’unità può al massimo essere intesa come una preconditione perché si dia l’identità, ma non può essere considerata come l’archetipo dell’idea di quest’ultima⁷⁹. Il numero, d’altro canto, non se la passa meglio: il filosofo dichiara infatti che “neppure una molteplicità d’oggetti, per quanto somiglianti, può darci questa idea: poiché la mente ci dice sempre che l’uno non è l’altro, e che sono due, tre, o quel numero determinato di oggetti, la cui esistenza è del tutto distinta e indipendente” (TNU I, IV, 2, p. 213). La conclusione che il filosofo trae da queste due ultime osservazioni è netta:

Poiché, dunque, tanto il numero quanto l’unità sono incompatibili con la relazione d’identità, questa deve trovarsi in qualcosa che non è né l’uno né l’altra. Invero, a prima vista, ciò sembra assolutamente impossibile. Tra l’unità e il numero, così come tra l’esistenza e la non-esistenza, non ci può essere una via di

⁷⁹ Dal momento che l’identità consiste in una forma di unità che si preserva col passare del tempo, alcuni studiosi hanno osservato che l’unità e la semplicità, in Hume, possono essere intese come l’equivalente istantaneo dell’identità. Per questa affermazione, si vedano S. Wolfram, *Hume on Personal Identity*, “Mind”, Oct. 1974, New Series, Vol. 83, No. 332, p. 566, e D. Garrett, *Hume’s Self-Doubts about Personal Identity*, “The Philosophical Review”, Jul. 1981, Vol. 90, No. 3, pp. 337-338.

mezzo: supponendo che esista un oggetto, o ne esiste anche un altro, e abbiamo l'idea di numero; ovvero si suppone non ne esista altro, e in questo caso col primo oggetto si resta all'unità (TNU I, IV, 2, p. 214).

In questi passaggi Hume parla d'identità avendo in mente l'identità numerica, vale a dire la medesimezza di un oggetto con se stesso. Essa non è altro che "l'identità nel significato più ristretto" cui faceva allusione la citazione riportata all'inizio del presente capitolo. Ora, Hume qualifica l'identità come una relazione filosofica. Le relazioni di tale genere, come viene spiegato in TNU I, I, 5 si sostanziano in un confronto che l'immaginazione effettua tra due idee. La contraddittorietà del concetto di identità, a questo punto, salta subito all'occhio: l'identità, nella misura in cui è la medesimezza d'una cosa con se stessa, implica l'unità; ma nella misura in cui è pur sempre una relazione, essa implica la pluralità, e quindi il numero⁸⁰. L'impossibilità di trovare una via di mezzo tra unità e numero spiega perché Hume senta il bisogno di collocare l'identità in qualcosa che non sia né la prima né il secondo. La soluzione da lui proposta è la seguente:

Per ovviare a questa difficoltà, ricorriamo all'idea di tempo, o di durata. Ho già osservato che il tempo, in senso stretto, implica la successione, e che, quando applichiamo l'idea di esso a un oggetto immutabile, è soltanto per una finzione dell'immaginazione, per mezzo della quale l'oggetto immutabile si suppone che partecipi ai cambiamenti degli oggetti coesistenti, e in particolare a quello delle nostre percezioni. Questa finzione dell'immaginazione ha luogo quasi sempre, ed è per suo mezzo che un singolo oggetto posto innanzi a noi e considerato per qualche tempo senza che manifesti né interruzione né variazione, è in grado di darci l'idea di identità. Se fissiamo, infatti, due qualsiasi punti di questo tempo, possiamo riguardarli sotto differenti aspetti: o li consideriamo nel medesimo istante, nel qual caso ci daranno l'idea di numero, tanto per se stessi, quanto per l'oggetto che deve essere moltiplicato per essere concepito come esistente in quei due punti differenti contemporaneamente; ovvero, noi vogliamo seguire la successione del tempo mediante una simile successione di idee, e concependo il primo momento unitamente all'oggetto allora esistente, immaginare un cambiamento nel tempo senza nessuna *variazione* o *interruzione* nell'oggetto, nel qual caso avremo l'idea di unità (TNU I, IV, 2, p. 214).

In questo lungo e tortuoso passaggio Hume descrive il meccanismo immaginativo che conduce la mente a figurarsi l'idea di identità. Innanzitutto, egli precisa che l'applicazione del tempo a un oggetto immutabile ha un carattere finzionale: poiché il tempo in senso stretto non è altro che successione, non può darsi il caso che esso pertenga a qualcosa di invariabile e ininterrotto. Una volta che tale applicazione inappropriata ha luogo, però, l'immaginazione suppone che l'oggetto immutabile partecipi ai cambiamenti di oggetti e percezioni coesistenti rispetto ad esso ma mutevoli. Secondo Neujahr, tale "partecipazione" consiste nel fatto che il singolo oggetto invariabile viene contemplato sullo sfondo di una successione di numerosi oggetti mutevoli⁸¹.

Ora, Hume sembra dire che quando la mente concentra la sua attenzione sulla successione degli oggetti mutevoli, essa ha bisogno di moltiplicare l'oggetto immutabile per ciascuno degli istanti della successione al fine di renderlo partecipe del tempo. Tale operazione fornisce l'idea di numero sia perché gli istanti considerati sono molti sia perché l'oggetto immutabile viene ripetuto tante volte quante sono gli istanti. Tuttavia, se l'immaginazione, anziché concentrarsi sulla moltitudine degli istanti, considera la somiglianza che ciascuna ripetizione dell'oggetto immutabile ha con ciascuna'altra, si forma l'idea di unità. Ciò che le varie ripetizioni dell'oggetto immutabile rappresentano, infatti, è sempre il medesimo contenuto. Tale medesimezza, naturalmente, va intesa come una forma di identità specifica, e non numerica. Quando Hume parla dell'atto consistente nel "seguire la successione del tempo mediante una simile successione di idee", egli allude probabilmente a una situazione in cui l'immaginazione, dopo aver moltiplicato l'oggetto

⁸⁰ Questa contraddizione intrinseca al concetto di identità e riguardante il rapporto tra unità e numero è ben espressa da W. Waxman in *Hume's theory of consciousness*, cit., p. 203.

⁸¹ P. J. Neujahr, *Hume on Identity*, cit., pp. 23-24.

immutabile nel modo prima indicato, segue la successione costituita da tali ripetizioni dell'oggetto constatando la loro perfetta rassomiglianza. Hume prosegue dicendo che

c'è, dunque, qui un'idea che è intermedia fra l'unità e il numero: o, propriamente parlando, è l'una o l'altro secondo il punto di vista da cui la prendiamo. Quest'idea noi la chiamiamo d'identità. Noi non dovremmo dire, con proprietà di linguaggio, che un oggetto è identico a se stesso: a meno che non vogliamo intendere che l'oggetto esistente in un istante è identico a se stesso esistente in un altro istante: ma, in questo modo, noi facciamo una differenza tra l'idea intesa con la parola *oggetto*, e quella intesa con *se stesso*, senza tuttavia arrivare sino al numero, e nello stesso tempo senza limitarci ad una stretta e assoluta unità.

Così, il principio d'individuazione non è altro che l'*invariabilità* e l'*ininterruzione* di un oggetto attraverso una data⁸² variazione di tempo, onde la mente può seguire a pensarlo senza interruzione nei differenti periodi della sua esistenza, e senz'essere obbligata per questo a farsi l'idea di molteplicità o di numero (TNU I, IV, 2, pp. 214-215).

L'idea a cui perviene l'immaginazione consiste in un numero se si considera che essa si risolve in una pluralità di momenti o oggetti, ma costituisce un'unità se si prende in considerazione la somiglianza perfetta che caratterizza questi stessi oggetti. Il fatto che non si possa dire con proprietà di linguaggio che una cosa è identica a se stessa conferma che l'identità è numero; il fatto, invece, che essa si caratterizzi per una rassomiglianza perfetta comporta che l'identità, pur discostandosi da una stretta e assoluta unità, non si disperda nella pluralità.

L'andamento di quest'ultimo passaggio, e soprattutto il fatto che l'identità venga menzionata diverse volte attraverso l'appellativo di "idea", non devono indurre a pensare che quella d'identità sia un'idea genuina o un'idea a pieno titolo. Come osservato pertinentemente da Neujahr, la mente non possiede realmente l'idea di identità, ma soltanto una giustapposizione dell'idea di unità e di quella di una pluralità di oggetti successivi⁸³. Lo stesso Hume, del resto, non parla della persistenza d'un oggetto singolo attraverso un'effettiva variazione di tempo, quanto piuttosto del suo persistere attraverso una "*presunta*" variazione di tempo. L'identità, per quel tanto che essa è pensata e nominata dagli uomini, non è che la sovrapposizione di due elementi irreconciliabili, e cioè unità e numero. È dunque lecito definire anche l'identità, come in precedenza è stato fatto col vuoto e la durata immutabile, come una finzione. Nell'opera di Hume, sebbene egli parli abbastanza spesso di certi contenuti mentali come finzioni, non è dato trovare una definizione di cosa sia una finzione. Probabilmente con tale termine egli indica l'applicazione di un'idea a un'impressione dalla quale tale idea non potrebbe mai venire derivata. Tale operazione dà luogo a errori e contraddizioni, e dunque a falsità.

Wood ha fornito una dimostrazione analitica del carattere finzionale dell'identità in Hume, mostrando come essa non possa in alcun caso essere suscettibile di un'applicazione appropriata⁸⁴. Un'applicazione appropriata di tale idea consisterebbe, beninteso, in un'ascrizione di identità a un oggetto che permanga invariabile ininterrotto attraverso un'effettiva variazione di tempo.

Orbene, sostiene Wood, visto che l'identità presuppone il tempo, non essendo essa nient'altro che la persistenza d'una cosa nel corso del tempo, l'idea d'identità può essere appropriatamente attribuita a un oggetto singolo solo se, innanzitutto, a tale oggetto può venire ascritta appropriatamente l'idea di tempo. Quest'ultima, però, può essere attribuita in senso proprio solo a una successione di oggetti. L'idea di identità, pertanto, non può mai essere riferita in senso proprio a un oggetto singolo. Ma essa, contrariamente all'idea di tempo, non può essere ascritta appropriatamente neppure a una successione di oggetti; pertanto, essa non può mai essere attribuita in modo

⁸² Il testo originale non dice che la variazione di tempo in questione è *data*, bensì che essa è "*suppos'd*", "supposta", "presunta", "solo immaginata."

⁸³ P. J. Neujahr, *Hume on Identity*, cit., p. 24.

⁸⁴ D. Wood, *Hume on identity and personal identity*, "Australasian Journal of Philosophy", 1979, Vol. 57, No. 1, p. 72.

appropriato⁸⁵. Wood conclude la sua lucida disamina osservando che l'intrinseca contraddittorietà della nozione humeana di identità discende dal fatto che essa si fonda da un lato sull'assenza di cambiamento e dall'altro sul tempo, che implica il cambiamento⁸⁶. Il modo in cui è impostato il discorso humeano su tale materia, dunque, rende una contraddizione in termini il fatto che un oggetto esista per un certo periodo senza mutare⁸⁷. Nel passaggio citato in apertura di questo capitolo, Hume dichiara che l'identità è la più universale delle relazioni in quanto essa è comune a tutti gli oggetti che hanno una durata. Se si considera, però, che l'identità è una finzione, e che di conseguenza non c'è nulla di cui essa possa essere appropriatamente predicata, non si vede, sostiene Wood, come Hume possa consistentemente sostenerne l'universalità⁸⁸. A quest'ultima obiezione Hume probabilmente risponderebbe che il fine precipuo della scienza della natura umana non è quello di esporre un sistema metafisico incontrovertibile quanto piuttosto quello di spiegare i meccanismi immaginativi ed emotivi che presiedono alla costituzione della vita e delle opinioni degli uomini. Se delle credenze radicate in tutti gli esseri umani dipendono da finzioni prodotte dall'immaginazione, sarà compito della scienza anzidetta renderne conto. L'universalità che egli attribuisce alla relazione di identità va dunque intesa come un'indicazione della pervasività di certe operazioni immaginative.

Neujahr sostiene che la spiegazione humeana della finzione dell'identità è inconsistente perché essa implica una concezione del tempo incompatibile con quella da cui prende le mosse. In altri termini, il resoconto fornito da Hume si baserebbe su una concezione del tempo antitetica a quella a cui esso dà necessariamente luogo. Neujahr incomincia col rilevare che la relazione descritta prima tra l'oggetto singolo e la successione di oggetti mutevoli non può essere altro che una relazione di coesistenza. L'oggetto immutabile, essendo per ipotesi partecipe dei mutamenti degli oggetti cangianti, esiste contemporaneamente a ciascuno di essi⁸⁹. Ora, questo comporta l'esistenza di un singolo tempo che comprende sia l'oggetto immutabile sia gli oggetti successivi⁹⁰. Tale tempo, essendo concepito come un medio che contiene tanto l'oggetto durevole quanto la successione, può essere concepito come contenente l'oggetto senza contenere la serie, e ciò perché, come Hume ripete sempre, le cose differenti sono separabili⁹¹. Se questo è vero, però, allora l'oggetto potrebbe esistere invariabilmente e ininterrottamente per un periodo di tempo senza che quest'ultimo vada concepito necessariamente come una successione di realtà mutevoli. Il ragionamento svolto da Neujahr, secondo ogni evidenza, è giusto. Cionondimeno, egli ha torto nel presentare l'argomentazione testé illustrata come una prova del fallimento dell'operazione compiuta da Hume o come la dimostrazione del fatto che le teorie humeane del tempo e dell'identità sono destinate al collasso⁹². La contraddizione indicata da Neujahr, infatti, discende dalla supposizione che un oggetto immutabile possa partecipare ai mutamenti di percezioni e oggetti. Ma che questa ipotesi sia falsa, Hume lo lascia intendere quando qualifica la partecipazione in questione come una

⁸⁵ Ibidem.

⁸⁶ Ivi, p. 73.

⁸⁷ Ibidem. Wood sostiene, con ogni probabilità a ragione, che il carattere fittizio della nozione di identità in quanto tale rende superflua la spiegazione che Hume offre delle ragioni per cui l'identità non può essere attribuita in modo appropriato alle persone. Hume sostiene che le persone non conservano la loro identità nel corso del tempo perché esse sono fasci di percezioni variabili e interrotte; ma, se è vero com'è vero che non esistono ascrizioni fondate di identità, allora chiamare in causa la variabilità e l'interruzione è ridondante.

⁸⁸ Ivi, p. 72.

⁸⁹ P. J. Neujahr, *Hume on Identity*, cit. p. 25.

⁹⁰ Ivi, p. 26.

⁹¹ Ibidem.

⁹² Ivi, pp. 27-28.

finzione dell'immaginazione. Che la teoria del tempo elaborata nella parte II del libro I del *Trattato* sia incompatibile con l'idea di identità è qualcosa che Hume dichiara apertamente. L'argomento di Neujahr, dunque, più che come una critica a Hume, si presenta come una spiegazione o un'esplicitazione di quel che egli intendeva dire.

Vale la pena di sottolineare, infine, che l'argomentazione di Neujahr, se corretta, è una conferma indiretta dell'interpretazione che è stata offerta precedentemente del rapporto che intercorre tra TNU I, II, 5, p. 78 e TNU I, IV, 2, pp. 213-215. Se l'idea fittizia di un tempo che contiene oggetti immutabili è una conseguenza della produzione della finzione dell'identità, allora è vero quel che prima s'è sostenuto, e cioè che la durata immutabile presuppone l'identità⁹³.

⁹³ Su questo punto McRae sostiene un'interpretazione opposta rispetto a quella che è stata fornita in questo capitolo. A suo avviso, infatti, la durata sarebbe una finzione logicamente anteriore a quella dell'identità. In merito a tale specifica questione si veda il suo *The Import of Hume's Theory of Time*, cit., p. 126.

III. L'IDENTITÀ PERSONALE IN QUANTO RIGUARDA IL PENSIERO O L'IMMAGINAZIONE

Hume si occupa sistematicamente del tema dell'identità personale nei primi sei paragrafi della sezione V e in tutta la sezione VI della parte IV del libro I del *Trattato*. I paragrafi anzidetti della sezione V e i primi quattro paragrafi della sezione VI costituiscono la *pars destruens* del resoconto humeano dell'identità personale, giacché in essi egli prende posizione contro concezioni dell'io e della mente avanzate da alcuni predecessori che considera inadeguate. A partire dal quinto paragrafo della sezione VI, invece, egli espone la *pars construens* della propria teoria, offrendo un resoconto del contenuto e dell'origine di quella che egli considera come “la vera idea della mente umana” (TNU I, IV, 6, p. 273). Come già s'è visto a proposito delle idee di tempo e identità, per Hume la risoluzione dei problemi filosofici esige una preliminare indagine in merito al contenuto e alla genesi dei concetti in essi implicati. Solo in questo modo è possibile evitare che le dispute filosofiche si riducano a controversie meramente verbali. Come è stato osservato cursoriamente nel capitolo precedente, infatti, le parole hanno un significato se sono congiunte a delle idee, e tutte le volte che gli uomini adoperano parole senza essersi prima assicurati che esse siano annesse a delle idee effettivamente presenti nella loro mente, essi corrono il rischio di proferire affermazioni prive di significato. Ora, poiché un'idea può essere presente nella mente d'un uomo solo se egli ne ha in precedenza percepito la corrispondente impressione, ne consegue che l'esame del significato delle parole si risolve in una ricerca delle impressioni che corrispondono alle idee ad esse annesse⁹⁴. Hume offre la più chiara esposizione delle sue vedute su questa questione nella *Ricerca sull'intelletto umano*, opera in cui asserisce che “quando, perciò, noi nutriamo qualche sospetto che un termine filosofico sia usato senza qualche significato o idea [...] dobbiamo soltanto stabilire *da quale impressione sia derivata quella supposta idea*. E se è impossibile assegnarne una, ciò servirà a confermare il nostro sospetto”⁹⁵.

L'indagine che Hume conduce nelle sezioni anzidette del libro I del *Trattato* consiste dunque in un'analisi del significato dell'espressione “identità personale”. A dire il vero, dato che egli ha già mostrato in cosa consista l'identità, la sua investigazione si concentra su cosa significhino le parole “mente”, “io”, o “persona”⁹⁶, e sulle ragioni che inducono gli uomini ad ascrivere all'entità da esse designata una reale semplicità e identità.

La falsa idea della mente umana

La sezione V della parte IV del libro I del *Trattato* s'intitola “L'immaterialità dell'anima” e contiene una confutazione delle concezioni sostanzialistiche della mente avanzate tanto dai cartesiani quanti dai loro avversari materialisti. Essa segue quattro sezioni il cui contenuto può essere nel complesso qualificato come scettico. In queste ultime Hume ha trattato del funzionamento dell'intelletto in

⁹⁴ N. Pike, *Hume's Bundle Theory of the Self: A Limited Defense*, “American Philosophical Quarterly”, Apr. 1967, Vol. 4, No. 2, p. 160.

⁹⁵ D. Hume, *Opere filosofiche*, vol. 2, traduzioni di M. Dal Pra e E. Mistretta, Laterza, Roma-Bari, 1987, p. 21.

⁹⁶ Che questi termini siano adoperati da Hume come sinonimi è provato dalle seguenti espressioni: “l'io o la persona” (TNU I, IV, 6, p. 263), “quella [l'identità] dell'io ossia della persona” (TNU I, IV, 6, p. 265), “l'identità che noi ascriviamo alla mente umana” (TNU I, IV, 6, p. 271), “l'esistenza successiva di una mente, cioè di una persona pensante” (TNU I, IV, 6, p. 272), “il nostro io, o la nostra persona” (TNU I, IV, 6, p. 273), “o vorrà egli affermare [...] che il suo io presente non è la stessa persona di quel tempo” (TNU I, IV, 6, p. 274), “incertezza della nostra nozione di identità, quando viene applicata alla mente umana” (TNU I, IV, 6, p. 274).

generale e delle concezioni tanto filosofiche quanto di senso comune in merito alla realtà naturale mostrando come, rispetto a tutte queste questioni, gli esseri umani abbiano delle fortissime ragioni per pervenire ad una completa sospensione del giudizio.

In apertura della sezione V, Hume afferma che

avendo trovato tali contraddizioni e difficoltà in ogni sistema riguardo agli oggetti esterni e all'idea di materia, che noi c'immaginiamo così chiara e determinata, ci aspetteremmo naturalmente di trovarne ancora maggiori riguardo alle nostre percezioni interne e alla natura della mente, che noi immaginiamo di solito tanto più oscura e incerta. Ma c'inganniamo: il mondo intellettuale, benché avvolto da un numero infinito di oscurità, non è implicato in contraddizioni simili a quelle che abbiamo scoperto nel mondo della natura: ciò che di quello conosciamo, è coerente con se stesso, e ciò che ci è ignoto dobbiamo contentarci di lasciarlo così (TNU I, IV, 5 p. 244).

La trattazione del mondo intellettuale esordisce dunque con una nota di ottimismo, giacché sebbene la realtà mentale possa essere conosciuta solo in misura limitata, quel che di essa può venire scoperto è senz'altro intelligibile e incontraddittorio. Il carattere polemico della sezione V è dovuto al fatto che ci sono "alcuni filosofi" i quali "ci promettono di diminuire la nostra ignoranza" su tali questioni. "Ma", soggiunge Hume, "io temo che ci sia il pericolo [prestando loro ascolto] d'incorrere in contraddizioni, di cui, per se stesso, l'argomento è esente" (TNU I, IV, 5, p 244).

Hume allude a quei filosofi i quali ritengono di poter svolgere delle argomentazioni rigorose intorno alla sostanza dell'anima e di poter dimostrare, ad esempio, che essa ha sicuramente un carattere spirituale e non materiale o viceversa. Tutte le loro argomentazioni e controversie ruotano intorno a due concetti fondamentali, vale a dire quelli di sostanza e inerenza. Nella misura in cui essi discutono del carattere materiale o spirituale dell'anima, infatti, credono di possedere un'idea adeguata della sostanza della mente; e nella misura in cui ritengono che la mente sia un epifenomeno d'una sostanza, credono di possedere un'idea adeguata dell'inerire in una sostanza da parte della mente. Ora, afferma Hume,

io vorrei che i filosofi, i quali pretendono che abbiamo un'idea della sostanza della nostra mente, c'indicassero l'impressione che la produce, e ci dicessero chiaramente in che modo quest'impressione agisce, e da quale oggetto deriva. È un'impressione di sensazione o di riflessione? È piacevole, penosa o indifferente? Ci accompagna continuamente o va e viene a intervalli? Se a intervalli, quando soprattutto si fa sentire, e per quali ragioni? (TNU I, IV, 5, p. 245)

Naturalmente, Hume ritiene che i filosofi summenzionati non siano nelle condizioni di rispondere a queste domande, e ciò costituisce a suo avviso la prova più manifesta della vacuità del loro presunto sapere. Non è possibile, infatti, provare che gli uomini abbiano un'idea della sostanza della mente perché non si può indicare un'impressione che possa valere come archetipo di tale idea. "In che modo", si chiede Hume, "l'impressione può rappresentare una sostanza altrimenti che per la somiglianza? E in che modo l'impressione può somigliare a una sostanza, se essa, secondo la suddetta filosofia, non è una sostanza, e non ha nessuna delle qualità peculiari e caratteristiche d'una sostanza?" (TNU I, IV, 5, p. 245).

A questo punto Hume si chiede cosa si potrebbe replicare a un ipotetico filosofo sostanzialista il quale cercasse di superare l'obiezione ora esposta definendo la sostanza come ciò che può esistere da sé e che non ha bisogno di inerire a qualche altra cosa. Tale definizione ha lo scopo di mostrare che le percezioni hanno un diverso statuto ontologico rispetto alle sostanze, giacché le prime, diversamente dalle seconde, hanno bisogno di inerire a qualcosa per esistere, e dunque non possiedono un'esistenza indipendente. Le percezioni, dunque, sarebbero semplicemente dei modi

delle sostanze⁹⁷. Secondo Hume, tuttavia, se si mostrasse che la definizione suddetta si può tranquillamente applicare alle percezioni, la presunta distinzione tra sostanze e percezioni si rivelerebbe infondata e dunque filosoficamente inutilizzabile. I principi della scienza della natura umana, invero, consentono di provare irrefutabilmente che tale applicazione è possibile. La definizione di sostanza testé esposta, infatti,

conviene a qualsiasi cosa si possa concepire, sì che non potrà mai servire a distinguere la sostanza dagli accidenti, l'anima dalle sue percezioni. Io ragiono, infatti, così: tutto ciò ch'è chiaramente concepito, può esistere: e tutto ciò ch'è chiaramente concepito in un dato modo, può esistere in quel modo. Questo è un principio già riconosciuto. Inoltre, tutto ciò ch'è differente, è distinguibile, e tutto ciò ch'è distinguibile è separabile per mezzo dell'immaginazione. Questo è un altro principio. La mia conclusione da questi due principi è la seguente: poiché le nostre percezioni sono differenti tra loro e da ogni altra cosa che esiste nell'universo, esse sono anche distinte e separabili; e possono esser considerate, ed esistere, separatamente, sì che non hanno bisogno di nessun'altra cosa che ne sostenga l'esistenza: esse, quindi, se basta la precedente definizione, sono sostanze (TNU I, IV, 5, pp. 245-246).

Se è vero com'è vero che ciascuna percezione potrebbe esistere separatamente da ogni altra cosa, i legami che uniscono le percezioni tra loro o a qualcos'altro non possono avere un carattere logico o necessario. Ma poiché, come rilevato pertinentemente da Brett, i soli legami che possano essere stabiliti da una definizione hanno carattere logico o necessario, non resta che concludere che non si può stabilire a priori che le percezioni debbano inerire a qualcosa⁹⁸. La definizione classica di sostanza, dunque, si rivela inservibile. Brett ha mostrato convincentemente che la critica a tale definizione rappresenta il punto culminante della critica che Hume rivolge al concetto di sostanza. Egli incomincia a problematizzare tale nozione nella sezione III della parte IV del libro I, sostenendo che i filosofi antichi hanno ideato il concetto fittizio di sostanza per riconciliare l'immaginazione, che suggeriva loro che percezioni successive ma unite da una stretta relazione sono identiche, con la ragione, che li rendeva avvertiti del fatto che percezioni numericamente differenti, per quanto collegate, non possono costituire qualcosa di unico e invariabile. La sostanza, dunque, come sostiene Brett, nasce dall'esigenza di rispondere alla domanda "cosa conferisce identità a una successione di qualità in relazione?"⁹⁹. Se si risponde a tale domanda alla maniera degli antichi, dicendo, cioè, che quel che conferisce identità a una successione di qualità in relazione è la sostanza, senza specificare in alcun modo in cosa quest'ultima consista, ci si limita a eludere il quesito di partenza e a dare un nome all'oggetto misterioso che si sarebbe dovuto ricercare e che di fatto non si è riusciti a trovare¹⁰⁰. Nella sezione successiva, analizzando in cosa consista la specificità della filosofia dei moderni, Hume sostiene che questi ultimi hanno cercato di colmare il vuoto intrinseco alla nozione classica di sostanza affermando che esistono tutta una serie di qualità, come solidità, estensione, divisibilità o i loro contrari, che caratterizzano e definiscono il concetto di sostanza. Tale spiegazione, però, lascia ancora misterioso il rapporto intercorrente tra la sostanza così intesa e le qualità successive la cui identità necessitava di venire chiarita. Ora, se si sostenesse che tali qualità arricchiscono il plesso di determinazioni in cui la sostanza consiste, ci si ritroverebbe al punto di partenza, giacché lungo un certo periodo di tempo si avrebbero numerose descrizioni differenti e incompatibili di ciò che, per ipotesi, costituisce un'unica cosa¹⁰¹. Se, come

⁹⁷ S. Traiger, *The Ownership of Perceptions: A Study of Hume's Metaphysics*, "History of Philosophy Quarterly", Jan. 1988, Vol. 5, No. 1, p. 44.

⁹⁸ N. Brett, *Substance and Mental Identity in Hume's Treatise*, "The Philosophical Quarterly", Apr. 1972, Vol. 22, No. 87, p. 115.

⁹⁹ Ivi, p. 114.

¹⁰⁰ Ibidem.

¹⁰¹ Ibidem.

ultima scappatoia, si ricorresse al concetto di sostanza come sostrato e all'inerenza come modalità di relazione tra sostanza e percezioni, ci si imbatterebbe nell'obiezione sollevata da Hume nell'ultimo brano del *Trattato* citato. Hume riassume le sue vedute su tale questione come segue:

Noi non abbiamo un'idea perfetta di nulla, fuori della percezione; la sostanza è tutt'altro che una percezione; dunque, non abbiamo nessun'idea della sostanza. Si suppone necessaria la inerenza a qualcosa che sostenga l'esistenza delle nostre percezioni; ma non si vede che ci sia bisogno di nulla che sostenga l'esistenza d'una percezione: noi non abbiamo, dunque, nessun'idea di tale inerenza. Come, allora, è possibile rispondere alla domanda: *se le percezioni sono inerenti a una sostanza materiale o immateriale*, quando non intendiamo neppure il significato della questione? (TNU I, IV, 5, p. 246)

Le considerazioni svolte nei primi paragrafi della sezione V servono a Hume per dimostrare l'inadeguatezza del concetto di sostanza ai fini della realizzazione di una descrizione adeguata della natura della mente. All'inizio della sezione VI, invece, egli approfondisce tale discorso mostrando la non idoneità del sostanzialismo e di posizioni che ad esso si ricollegano a spiegare cosa sia e su cosa si fondi l'identità personale o, che è lo stesso, l'identità della mente. Nella sezione VI, peraltro, Hume offre finalmente una definizione di cosa sia la mente¹⁰². L'inizio di tale sezione chiarisce nitidamente quale sia la posizione con cui Hume intende preliminarmente polemizzare:

Ci sono alcuni filosofi, i quali credono che noi siamo in ogni istante intimamente coscienti di ciò che chiamiamo il nostro IO: che noi sentiamo la sua esistenza e la continuità della sua esistenza; e che siamo certi, con una evidenza che supera ogni dimostrazione, della sua perfetta identità e semplicità. Le sensazioni più forti, le passioni più violente, dicono essi, invece di distrarci da tale coscienza, non fanno che fissarla più intensamente e mostrarci, col piacere e col dolore, quanta sia la loro influenza sull'*io*. Tentare un'ulteriore prova di ciò sarebbe, per essi, indebolirne l'evidenza: non c'è nessun fatto del quale noi siamo così intimamente coscienti come questo; e se dubitiamo di questo, non resta niente di cui si possa esser sicuri (TNU I, IV, 6, p. 263).

I filosofi contro cui Hume polemizza sostengono da un lato che gli uomini sono dotati di un io semplice e durevole, e dall'altro che la forma anche più elementare di pensiero o percezione è sufficiente a trasmettere una consapevolezza di tale io e delle sue caratteristiche¹⁰³.

Gli studiosi hanno molto discusso circa l'identità dei filosofi che propongono tale definizione dell'*io* e del suo ruolo in sede conoscitiva. La descrizione che Hume offre, del resto, sembra chiaramente modellata sulla posizione di Cartesio, ma non è escluso che nello scrivere le parole riportate egli avesse in mente, quantomeno, anche Locke e Butler. Entrambi i filosofi inglesi, infatti, condividono con Cartesio almeno un aspetto fondamentale delle rispettive teorie dell'*io* e dell'identità personale: Locke la coestensività di autocoscienza e vita cosciente¹⁰⁴, e Butler il sostanzialismo. Che Hume abbia in mente soprattutto Cartesio, comunque, pare provato anche da un passaggio dell'*Estratto del Trattato sulla natura umana* in cui egli, dopo aver esposto la propria

¹⁰² Un'esaustiva definizione della mente, a dire il vero, Hume la offre già in TNU I, IV, 2, p. 220, ma egli, in tale sede, si limita ad anticipare dei "principi che avremo occasione di spiegare meglio più in là". Il luogo in cui questo tema viene trattato positivamente è, appunto, TNU I, IV, 6.

¹⁰³ G. S. Pappas, *Perception of the Self*, cit., pp. 275-276.

¹⁰⁴ D. C. Ainslie, in *Hume's Reflections on the Identity and Simplicity of Mind*, "Philosophy and Phenomenological Research", May 2001, Vol. 62, No. 3, p. 559, nota 6, osserva che in Locke l'autocoscienza non assurge, come in Cartesio, al ruolo di principio primo e fondamentale del conoscere. Inoltre, come è stato giustamente osservato da G.S. Pappas in *Perception of the Self*, cit., p. 278, Locke, diversamente dai filosofi dell'incipit di TNU I, IV, 6, non sostiene né che l'*io* sia una realtà semplice né che gli uomini, attraverso l'autocoscienza, possano giungere a conoscere la sua semplicità. Come mostra chiaramente un testo precedentemente citato, e cioè SIU II, XXVII, 17, infatti, sulla questione se l'*io* sia una realtà semplice o complessa Locke sospende il giudizio.

concezione della mente, la contrappone a quella di “Cartesio”, il quale “sosteneva che l’essenza della mente è il pensiero, non questo o quel pensiero, ma il pensiero in generale”¹⁰⁵.

Ad ogni modo, le critiche alla concezione anzidetta non si fanno attendere: Hume precisa senza mezzi termini che

disgraziatamente, tutte queste recise affermazioni sono contrarie all’esperienza stessa da essi invocata: noi non abbiamo nessun’idea dell’io, nel modo che viene qui spiegato. Da quale impressione potrebbe derivare tale idea? È impossibile rispondere a questa domanda senza cadere in contraddizioni e assurdità manifeste. [...] Ci vuol sempre una qualche impressione per produrre un’idea reale. Ma l’io, o la persona, non è un’impressione: è ciò a cui vengono riferite, per supposizione, le diverse nostre impressioni e idee. Se ci fosse un’impressione che desse origine all’idea dell’io, quest’impressione dovrebbe rimanere invariabilmente la stessa attraverso tutto il corso della nostra vita, poiché si suppone che l’io esista in questo modo. Invece, non c’è nessuna impressione che sia costante e invariabile (TNU I, IV, 6, p. 263).

Hume conclude tale paragrafo dedicato a esibire l’impossibilità di fondare empiricamente l’idea dell’io dichiarando che “non esiste tale idea” (TNU I, IV, 6, p. 264).

Robison propone una spiegazione del significato delle “contraddizioni e assurdità manifeste” a cui Hume fa riferimento che chiama in causa il rapporto di quest’ultimo con Butler e Locke. Butler sosteneva che l’io non si identificasse, come credeva Locke, con la coscienza, ma consistesse piuttosto in una sostanza capace di pensare e di rappresentare se stessa rivolgendosi riflessivamente su di sé. Ora, Hume ritiene che la posizione di Butler tenti di far coesistere due tesi mutualmente contraddittorie: se, infatti, l’io fosse “ciò a cui vengono riferite, per supposizione, le diverse nostre impressioni e idee”, esso, come vuole per l’appunto Butler, non sarebbe un’impressione o un atto di coscienza. Ma se esso non è una percezione, non si vede da cosa o come potrebbe nascere l’idea dell’io. Non è possibile, in altri termini, far coesistere la tesi dell’eterogeneità dell’io rispetto alla dimensione coscienziale con la tesi secondo cui l’io sarebbe qualcosa di noto e rappresentabile¹⁰⁶. Si ripropone qui un argomento che Hume aveva già avanzato a proposito della sostanza della mente e dell’impressione che dovrebbe rappresentarla: se l’io non è una percezione, e dunque non somiglia ad alcuna percezione, com’è possibile che un’impressione possa mai rappresentarlo? E se, seguendo Locke, si affermasse che esso è un pensiero cosciente¹⁰⁷, come individuare un’impressione che possieda le caratteristiche che si ritengono comunemente essere proprie d’un io? Quest’ultimo si ritiene che permanga invariabile lungo tutto il corso della vita, ma nessuna percezione perdura per un simile spazio di tempo.

La battuta conclusiva di questo paragrafo potrebbe indurre a credere che, secondo Hume, gli esseri umani non abbiano alcuna idea dell’io, ma una simile interpretazione sarebbe scorretta: all’inizio dell’ultimo brano citato, infatti, il filosofo afferma che gli uomini non hanno alcuna idea dell’io “nel modo che viene qui spiegato”. L’io la cui idea va riguardata come inesistente, dunque, è l’io dei filosofi sostanzialisti¹⁰⁸. Hume, peraltro, non intende rigettare come impossibile l’esistenza di un io

¹⁰⁵ D. Hume, *Opere filosofiche*, vol. 4, traduzioni di M. Dal Pra, P. Casini, U. Forti, E. Mistretta, M. Del Vecchio, Laterza, Roma-Bari, 1987, p. 17.

¹⁰⁶ W. L. Robison, *Hume on Personal Identity*, “Journal of the History of Philosophy”, Apr. 1974, Vol. 12, No. 2, p. 183. Un’interpretazione analoga delle “contraddizioni e assurdità manifeste”, sia pure senza riferimenti ai predecessori di Hume, la si può trovare anche in Brett, *Substance and Mental Identity in Hume’s Treatise*, cit., p. 117.

¹⁰⁷ Lungo tutto TNU I, IV, 6, Hume, come era stato anticipato a conclusione del primo capitolo, interpreta Locke alla maniera in cui lo aveva interpretato Butler. Il Locke contro cui egli polemizza, dunque, è il Locke di Butler.

¹⁰⁸ B. L. Mijuskovic, *Hume and Shaftesbury on the Self*, “The Philosophical Quarterly”, Oct. 1971, Vol. 21, No. 85, p. 328. Anche N. Pike, in *Hume’s Bundle Theory of the Self: A Limited Defense*, cit., pp. 161-162, sostiene ciò, osservando che quella di cui non abbiamo idea è una mente di un certo tipo, una mente, cioè, consistente in una sostanza che ha percezioni.

sostanziale che abbia com caratteri salienti la semplicità e la attitudine a durare nel corso del tempo. Ciò che egli respinge come impossibile, invece, è l'esistenza di un io che oltre ad avere tali caratteristiche abbia anche quella di poter essere conosciuto dalla mente degli uomini¹⁰⁹. Circa l'effettiva esistenza di un io inteso come una sostanza semplice e durevole, in effetti, Hume sembra sospendere il giudizio. Un io con tali caratteristiche, a suo avviso, è inconcepibile e irrepresentabile come lo sono le sostanze in generale, e dunque la mente non ha alcuna ragione né per sostenere né per negare la sua esistenza.

In un passaggio in cui tematizza il rapporto che intercorre tra concepibilità ed esistenza Hume sostiene che “qualunque cosa concepiamo, la concepiamo come esistente. Ogni idea che ci formiamo, è l'idea d'un essere; e l'idea d'un essere è ogni idea che ci piaccia formare” (TNU I, II, 6, p. 80). Ciò significa, come Hume dichiara altrove, che “quando noi concepiamo un oggetto [...] lo concepiamo come sarebbe se esistesse, anche se non crediamo che esso esista”¹¹⁰. La concepibilità d'una cosa, dunque, implica che tale cosa può esistere. Ma non si può inferire da ciò che le sole cose possibile ad esistere siano quelle che la mente riesce a concepire. Altro è dire, infatti, che tutto ciò che la mente può concepire può esistere, e altro è sostenere che tutto ciò che può esistere può essere concepito dalla mente. Hume aderisce alla prima di queste affermazioni, non alla seconda¹¹¹. L'esistenza d'un io sostanziale, peraltro, è tale non solo da non poter essere concepita, ma anche, in conseguenza di ciò, da non poter essere creduta. “Poiché la credenza”, sostiene Hume, “implica la concezione e tuttavia è qualche cosa di più, e poiché essa non aggiunge alcuna nuova idea alla concezione, ne segue che la credenza è una *maniera* diversa di concepire un oggetto”¹¹². Credere nella reale esistenza di una cosa vuol dire concepirla con un grado di “*forza o vivacità superiore*” (TNU I, III, 7, p. 111) rispetto a quello con cui si concepisce qualcosa che ci si limita a immaginare e della cui realtà non si è persuasi.

Ora, poiché un io sostanziale non può essere concepito dalla mente umana, ne vien di conseguenza che quest'ultima non può in alcun caso credere nella reale esistenza di un simile io. Hume chiarisce ciò in un passaggio nel quale afferma che “non abbiamo nessuna ragione di credere che un oggetto, del quale non possiamo formarci un'idea, esista” (TNU I, III, 14, p. 186). La pertinenza di tale dichiarazione rispetto all'argomento oggetto di discussione è provata da ciò che il filosofo asserisce nella pagina successiva: “Ciò è così evidente che non meriterebbe quasi la nostra attenzione, se non fosse per evitare obiezioni di questo genere che potrebbero sorgere contro i ragionamenti che verranno dopo, riguardo alla *materia* e alla *sostanza*” (TNU I, III, 14, p. 187). Robison ha giustamente osservato che queste due ultime affermazioni implicano che gli uomini non potrebbero persuadersi della reale esistenza d'un io sostanziale neppure in conseguenza di un inferenza causale scorretta: laddove non vi sono idee da concepire, infatti, non vi può essere alcunché da credere, nemmeno a torto¹¹³.

Dopo aver ripetuto l'argomento in base al quale se l'io fosse una sostanza non si potrebbe spiegare come le percezioni, essendo tutte distinguibili e separabili, ineriscano ad esso, Hume espone un'argomentazione che prepara l'enunciazione esplicita della sua concezione della mente. Egli, infatti, afferma:

¹⁰⁹ Tale circostanza viene sottolineata da W. L. Robison in *Hume on Personal Identity*, cit., p. 183. Analoghe considerazioni sono rinvenibili anche in G. S. Pappas, *Perception of the Self*, cit., pp. 276-277.

¹¹⁰ D. Hume, *Opere filosofiche*, vol. 4, cit., p. 13.

¹¹¹ W. L. Robison, *Hume on Personal Identity*, cit., p. 184.

¹¹² D. Hume, *Opere filosofiche*, vol. 4, cit., p. 13.

¹¹³ W. L. Robison, *Hume on Personal Identity*, cit., pp. 184-185.

Per parte mia, quando mi addentro più profondamente in ciò che chiamo *me stesso*, m’imbatto sempre in una percezione particolare: di caldo o di freddo, di luce o di oscurità, di amore o di odio, di dolore o di piacere. Non riesco mai a sorprendere *me stesso* senza una percezione e a cogliervi altro che la percezione. Quando per qualche tempo le mie percezioni sono assenti, come nel sonno profondo, resto senza coscienza di *me stesso*, e si può dire che realmente, durante quel tempo, non esisto. E se tutte le mie percezioni fossero soppresse dalla morte, sì che non potessi più né pensare né sentire, né vedere, né amare, né odiare, e il mio corpo fosse dissolto, io sarei interamente annientato, e non so che cosa si richieda di più per fare di me una perfetta non-entità (TNU I, IV, 6, p. 264).

Questo brano è importante per due ragioni: innanzitutto, esso chiarisce che la comprensione di ciò in cui consiste l’io dipende da una forma di introspezione indicata come un “addentrarsi profondamente in se stessi”; in secondo luogo, esso mostra che l’osservazione introspettiva consente di accedere esclusivamente a percezioni particolari e fugaci, sì che non si può sensatamente pensare di adoperarla come uno strumento per scoprire qualcosa di trascendente rispetto alle percezioni stesse¹¹⁴. Se uno dei filosofi menzionati in apertura della sezione VI, afferma Hume,

dopo una seria e spregiudicata riflessione, crede di avere una nozione differente di *se stesso*, dichiaro che non posso seguirlo a ragionare con lui. Tutt’al più, gli potrei concedere che può aver ragione come l’ho io, e che in questo punto siamo essenzialmente differenti: egli forse percepisce qualcosa di semplice e di continuo, che chiama *se stesso*, mentre io son sicuro che in me un tale principio non esiste.

Ma, fatta eccezione di qualche metafisico di questa specie, io oso affermare che per il resto dell’umanità noi non siamo altro che fasci o collezioni di differenti percezioni che si susseguono con una inconcepibile rapidità, in un perpetuo flusso e movimento (TNU I, IV, 6, p. 264).

Quest’ultimo passaggio chiarisce finalmente cosa Hume intenda con la parola “mente”: essa non è altro che una successione di percezioni particolari che, come si vedrà in seguito, sono unite da relazioni d’un certo tipo. Come è stato osservato giustamente da Giles, Cartesio, inferendo l’esistenza d’un io sostanziale dalla constatazione che esistono dei pensieri, ha elevato inavvertitamente una convenzione grammaticale al rango di una legge a cui la realtà deve necessariamente conformarsi¹¹⁵. L’espressione “io penso” non implica l’esistenza di qualcosa di ulteriore rispetto al pensiero più di quanto l’espressione impersonale “piove” implichi che esista qualcosa di più rispetto alla pioggia. L’unica cosa a cui il metodo introspettivo cartesiano autorizzi a conferire il nome di io è la successione di percezioni anzidetta.

Dopo aver osservato che forse non c’è neanche un “potere dell’anima che resti identico, senza alterazione, un momento” (TNU I, IV, 6, p. 264), Hume afferma che la mente

è una specie di teatro, dove le diverse percezioni fanno la loro apparizione, passano e ripassano, scivolano e si mescolano con un’infinita varietà di atteggiamenti e di situazioni. Né c’è, propriamente, in essa nessuna *semplicità* in un dato tempo, né *identità* in tempi differenti, qualunque sia l’inclinazione naturale che abbiamo ad immaginare quella semplicità e identità. E non si fraintenda il paragone del teatro: a costituire la mente non c’è altro che le percezioni successive: noi non abbiamo la più lontana nozione del posto dove queste scene vengono rappresentate, o del materiale di cui è composta (TNU I, IV, 6, pp. 264-265).

Questo brano da un lato arricchisce la descrizione della mente che Hume ha offerto precedentemente, e dall’altro apre la strada alla questione che Hume tratterà dal paragrafo successivo fino alla fine della sezione VI. Hume, infatti, dichiara che per quanto la mente sia un fascio di percezioni che non è caratterizzato né de semplicità né da identità, gli uomini hanno una

¹¹⁴ N. Pike, *Hume’s Bundle Theory of the Self: A Limited Defense*, cit., p. 160.

¹¹⁵ J. Giles, *The No-Self Theory: Hume, Buddhism, and Personal Identity*, *Philosophy East and West*, Apr. 1993, Vol. 43, No. 2, p. 188.

inclinazione naturale a supporre che tali caratteristiche pertengano realmente all'io. Un'esplorazione della vita mentale degli uomini, in altri termini, rivela che ciascun individuo è una collezione di percezioni nella quale è contenuta la credenza nella reale semplicità e identità della collezione stessa. Tale credenza, però, è falsa, e in conseguenza di ciò il seguito della trattazione humane si presenta esplicitamente come un tentativo di spiegare l'origine di tale erroneo convincimento. Spiegare perché gli uomini credano che la loro mente sia qualcosa di semplice e durevole, peraltro, consentirà in pari tempo di scoprire perché essi, a prescindere dal fatto che siano filosofi o meno, ritengano di poter concepire l'idea di un io senza parti che perdura nel corso del tempo¹¹⁶.

L'identità in senso improprio

Dopo aver spiegato che la mente, non essendo identificabile con una sostanza che faccia da sostrato agli stati mentali, non può consistere in nient'altro che in una successione di percezioni transeunti, Hume si domanda:

Che cos'è, dunque, che ci dà così forte inclinazione ad attribuire un'identità a queste percezioni successive, e a noi stessi un'invariabile e ininterrotta esistenza attraverso il corso di tutta la vita? Per rispondere a questa domanda, dobbiamo distinguere 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. Qui si parla soltanto della prima, e per spiegarla in modo esauriente dobbiamo approfondirla con l'indagine di quell'identità che attribuiamo anche alle piante e agli animali, essendovi una grande analogia tra essa e quella dell'io ossia della persona (TNU I, IV, 6, p. 265).

Dal momento che la mente, a dispetto di quel gli uomini ordinariamente credono, non è qualcosa di realmente semplice e invariabile, la spiegazione che Hume si appresta a fornire non mira a conferire alle opinioni comuni intorno all'io un fondamento filosofico, quanto piuttosto un'intelligibilità psicologica¹¹⁷. Si tratta, in altri termini, di mostrare quali siano meccanismi immaginativi che inducono gli uomini a credere quel che essi generalmente credono.

Nel capitolo precedente è stato mostrato che, ad avviso di Hume, tutte le volte che tra due idee intercorre una qualche relazione, la mente è naturalmente portata a confondere l'una con l'altra tanto nei discorsi quanto nei ragionamenti. Approfondendo la natura di questa propensione all'errore, il filosofo osserva che “delle tre relazioni dette [quelle corrispondenti ai principi di associazione], quella di rassomiglianza è la sorgente più feconda di errori”, e ciò perché essa “non riguarda soltanto le idee; ma gli stessi atti della mente, con i quali le prendiamo in considerazione, sono così poco differenti che non siamo in grado di distinguerli” (TNU I, II, 5, pp. 73-74). Questo fenomeno è così rilevante che Hume non esita ad asserire che “ovunque gli atti della mente, nel formare due idee, sono gli stessi o somiglianti, ci accade naturalmente di confondere queste idee e prendere l'una per l'altra” (TNU I, II, 5, p. 74). Le idee, insomma, vengono prese l'una per l'altra non solo quando si somigliano, ma anche quando, pur essendo dissimili, vengono concepite dalla mente attraverso azioni o disposizioni simili.

Tale principio può essere guardato come la ragione ultima dell'inclinazione precedentemente citata ad attribuire un'identità alle percezioni successive che compongono la mente. È opinione di Hume, infatti, che la disposizione dell'immaginazione nel contemplare un oggetto a cui viene ascritta un'identità perfetta non sia differente da quella con cui essa contempla una successione di

¹¹⁶ W. L. Robison, *Hume on Persona Identity*, cit., p. 185.

¹¹⁷ T. Penelhum, *The Self of Book 1 and the Selves of Book 2*, “Hume Studies”, Nov. 1992, Vol. 18, No. 2, p. 282.

oggetti in relazione. Lo stato in cui la mente si trova nell'osservare un oggetto la cui esistenza si suppone sia invariabile e ininterrotta è, secondo Hume, il seguente:

Quando fissiamo il pensiero sopra un oggetto, e supponiamo che questo resti lo stesso per un certo tempo, è evidente che supponiamo il mutamento risiedere soltanto nel tempo, e non ci proviamo mai a produrre un'immagine o idea nuova dell'oggetto. Le facoltà della mente si riposano, in certo modo, e non si esercitano, più di quel che sia necessario, per continuar nell'idea della quale eravamo già in possesso, e che esiste senza variazione o interruzione. Il passaggio da un istante all'altro è appena sentito e non si distingue per una differenza di percezione o d'idea: perché richiederebbe, per esser avvertito, una direzione differente degli spiriti (TNU I, IV, 2, pp. 216-217).

Come è stato mostrato nel capitolo precedente, contemplare un oggetto che si suppone invariabile e ininterrotto significa ripetere nell'immaginazione l'idea dell'oggetto un numero di volte pari a quello degli istanti nel corso dei quali si protrae la contemplazione. Quando la mente considera una successione di oggetti in relazione, essa contempla percezioni qualitativamente diverse, ma le relazioni tra esse intercorrenti sono sempre le stesse. L'identità specifica delle percezioni contemplate nel primo caso fa il paio con l'identità specifica delle relazioni prese in considerazione nel secondo. Del resto, le relazioni tra le percezioni fanno sì che le idee corrispondenti a queste ultime si associno nell'immaginazione, e ciò comporta che l'azione della mente nel seguire le idee sia così agevole da essere a mala pena avvertita. Waxman ha giustamente osservato che se nel contemplare l'identità perfetta la mente non serbasse una pur labile coscienza delle proprie azioni, essa non potrebbe mai prendere una successione di oggetti in relazione per un oggetto invariabile e ininterrotto¹¹⁸. Le idee, prese in se stesse, sono molto diverse nei due casi, ma le azioni che ne accompagnano la contemplazione si somigliano, e ciò basta a dar luogo all'errore e alla confusione. Nell'ultimo brano citato, infatti, Hume afferma che le "facoltà della mente non si esercitano più di quel che sia necessario", e cionondimeno esse vengono esercitate; "il passaggio da un istante all'altro è appena sentito", dice Hume, e tuttavia esso è sentito. Se le facoltà della mente non agissero o il passaggio non fosse avvertito, la mente non solo non potrebbe confondere le due idee in questione, ma non arriverebbe neanche a concepirle¹¹⁹.

Hume applica queste considerazioni al tema dell'identità della mente nel paragrafo immediatamente successivo a quello in cui ha presentato le due tipologie di identità personale. Dopo aver sostenuto che la mente è in grado di concepire tanto l'idea d'un oggetto invariabile e ininterrotto quanto quella d'una successione di oggetti in relazione, Hume afferma, in merito a quest'ultima, che

essa, guardata in fondo, ci dà una così perfetta nozione della *diversità* come se non ci fosse nessuna relazione fra gli oggetti. Ma, sebbene queste due idee, d'identità e di successione di oggetti in relazione siano in se stesse perfettamente distinte e anche contrarie, è certo, tuttavia, che nel nostro abituale modo di pensare vengono generalmente confuse l'una con l'altra. L'atto dell'immaginazione, col quale consideriamo un oggetto ininterrotto e invariabile, lo sentiamo quasi identico a quello col quale riflettiamo su una successione di oggetti in relazione; né lo sforzo del pensiero richiesto per quest'ultimo è maggiore che per il primo, perché la relazione facilita il passaggio della mente da un oggetto all'altro e lo rende così piano come se essa contemplasse un oggetto solo e continuo. Questa somiglianza è la causa della confusione e dell'errore, perché ci fa sostituire la nozione d'identità a quella di oggetti in relazione (TNU I, IV, 6, pp. 265-266).

Hume dichiara che la confusione testé descritta non ha luogo saltuariamente nella vita ordinaria, ma si verifica pressoché ad ogni momento. Essa non è di esclusiva spettanza dei filosofi, giacché anche le persone incolte sono fermamente persuase dell'identità delle percezioni successione ma

¹¹⁸ W. Waxman, *Hume's theory of consciousness*, cit., p. 210.

¹¹⁹ *Ibidem*.

interconnesse. L'inclinazione degli uomini a cadere in questo errore, per via della somiglianza prima spiegata, è così irresistibile che essi lo commettono senza neanche avvedersene; e sebbene

con la riflessione e col ritorno a un metodo più accurato di pensare ce ne correggiamo di continuo, pure non riusciamo a sostenere a lungo la nostra filosofia e a liberare l'immaginazione da questa sua tendenza. L'ultimo nostro ripiego, allora, è di arrenderci e affermare sfacciatamente che questi differenti oggetti in relazione sono in verità la stessa cosa, per quanto interrotti e variabili. Per giustificare quest'assurdo ai nostri occhi, immaginiamo spesso qualche nuovo e inintelligibile principio che unisca gli oggetti insieme e ne prevenga l'interruzione o la variazione. Così ci fingiamo una continuata esistenza delle nostre percezioni sensibili per negarne l'interruzione, e ricorriamo alla nozione di un'*anima*, di un *io*, di una *sostanza*, per mascherare la variazione. E quando anche non ricorriamo a una tale finzione, la nostra tendenza a confondere l'identità con la relazione è tanto grande, che incliniamo a immaginare qualcosa d'ignoto e misterioso che riconnetta le parti, oltre la loro relazione: tale mi sembra il caso dell'identità che attribuiamo alle piante e ai vegetali. E quando anche ciò non avviene, sempre proviamo la tentazione di confondere queste idee, per quanto su questo punto non riusciamo a star tranquilli mai pienamente e a trovare qualcosa d'invariabile e ininterrotto che giustifichi la nostra nozione d'identità (TNU I, IV, 6, pp. 266-267).

In questo lungo brano, oltre a enfatizzare l'inevitabilità dell'errore consistente nel confondere relazione e identità, Hume individua due forme differenti in cui esso si concreta: altro, sembra dire il filosofo, è la finzione a cui l'errore dà luogo quando viene commesso dalle persone comuni, e altro è la finzione che da esso risulta quando a sbagliare sono i filosofi. Questi ultimi, infatti, ricorrendo ai concetti finzionali di anima e sostanza, si mettono nelle condizioni di poter conciliare la tendenza a identificare gli oggetti in relazione con il riconoscimento della diversità degli stessi. Costoro, come è evidente, sono i pensatori evocati in apertura della sezione VI. Le persone comuni, invece, non disponendo della panoplia di finzioni di cui i metafisici sono così bravi ad equipaggiarsi, si arrendono all'inclinazione della loro immaginazione e affermano sfacciatamente che gli oggetti interconnessi da essi esperiti, per quanto numericamente diversi, sono identici. Essi, al più, suppongono l'esistenza di "qualcosa d'ignoto e misterioso che riconnetta le parti".

Hume non afferma mai che gli uomini incolti abbiano una propensione a postulare l'esistenza di entità sostanziali, e dunque il loro modo di pensare e di sbagliare deve essere tenuto distinto da quello dei filosofi. La convinzione che l'identità di sistemi teleologici, quali sono piante e vegetali, dipenda da un principio ignoto e misterioso sembra attagliarsi al punto di vista delle persone comuni più che non a quello dei filosofi. Questi ultimi, secondo ogni evidenza, farebbero dipendere l'identità dei viventi dalla medesimezza della sostanza.

In un passaggio precedentemente citato, peraltro, Hume dichiara che l'identità personale presenta una grande analogia con quella attribuita a piante e animali, e l'identità delle piante è ora presentata come dipendente dal principio ignoto e misterioso che riconnette le parti. Ora, poiché le due forme d'identità sono analoghe, e poiché le persone comuni fanno dipendere l'identità delle piante dal principio anzidetto, è lecito inferire che tali persone facciano dipendere l'identità degli esseri umani da qualcosa di simile a ciò che a loro avviso spiega l'identità delle piante. Altrove, inoltre, Hume afferma che "nella vita pratica è evidente che queste idee di io e di identità personale non son mai né ben fisse né determinate" (TNU I, IV, 2, p. 203). Tale mancanza di fissità e determinatezza richiama da vicino il carattere oscuro e misterioso del principio a cui viene fatta risalire l'attribuzione di identità nel passaggio oggetto di discussione. Questo, naturalmente, costituisce una prova ulteriore del fatto che Hume non crede che nella vita ordinaria le persone ascrivano un'identità alle menti propria e a quella altrui postulando l'esistenza di una sostanza. Nella sezione II della parte IV del libro I, del resto, Hume ha spiegato l'origine della credenza che le persone comuni ripongono nell'esistenza continuata e indipendente dei corpi senza attribuire loro la postulazione di improbabili sostanze. Sarebbe bizzarro se Hume cambiasse modello di argomentazione da una sezione all'altra senza chiarire le ragioni di ciò. Nella sezione II, tra l'altro,

è contenuta un'affermazione che chiarisce bene quali siano agli occhi di Hume l'importanza e la specificità del punto di vista ordinario: "chiunque [...] voglia spiegare l'origine della *comune* opinione riguardo alla continuata e distinta esistenza dei corpi deve considerare la mente nella sua *comune* condizione" (TNU I, IV, 2, p. 226). Che tale principio metodologico si applichi alla *comune* credenza nell'esistenza d'un io semplice e durevole non meno che alla *comune* convinzione che i corpi esistano in modo continuativo e indipendente è fuori discussione¹²⁰.

Hume prosegue la descrizione della confusione che viene ordinariamente fatta tra identità e relazione osservando che

la controversia sull'identità non è, dunque, semplicemente una questione di parole. Poiché, quando si attribuisce impropriamente un'identità a oggetti variabili e interrotti, il nostro errore non si limita all'espressione, ma è di solito accompagnato da una finzione di qualcosa invariabile e ininterrotta, o di qualcosa inesplicabile e misteriosa, o almeno dalla tendenza a tali finzioni (TNU I, IV, 6, p. 267).

Le dispute sull'identità degli oggetti, sostiene Hume, non sono mere controversie verbali se e nella misura in cui i disputanti immaginano che ci sia qualcosa di durevole che collega le parti successive degli oggetti su cui verte la discussione. L'identità ascritta a oggetti variabili e interrotti, ancora una volta, viene qualificata come un errore e la sua attribuzione viene definita "impropria". Subito dopo il filosofo precisa il ruolo giocato dai principi di associazione nelle ascrizioni improprie dell'idea di identità:

Gli oggetti variabili o interrotti, i quali tuttavia si suppone che continuino ad essere gli stessi, sono quelli soltanto che risultano da una successione di parti unite dalla relazione di somiglianza, di contiguità e di causalità. Se questa successione, infatti, corrisponde evidentemente alla nozione di diversità, è soltanto per errore che noi attribuiamo a essa un'identità; e siccome il rapporto delle parti, che c'induce in quest'errore, non è altro in realtà se non una qualità che produce un'associazione di idee e il facile passaggio dell'immaginazione dall'una all'altra, ciò che dà origine all'errore è la somiglianza fra quest'atto della mente e quello col quale contempliamo un oggetto unico e continuo (TNU I, IV, 6, p. 267).

Come è stato osservato da Wolfram, nella sezione VI dalla parte IV del libro I, proprio come nelle sezioni II e III della stessa parte di tale libro, l'associazione delle idee è chiamata in causa non per conferire una fondazione filosofica a delle credenze che, esaminate attentamente, si rivelano essere degli errori¹²¹, ma per offrire una spiegazione psicologica della loro origine¹²².

La teoria humeana secondo cui le idee di identità e di successione di oggetti in relazione sarebbero, come è stato mostrato, "in se stesse perfettamente distinte e anche contrarie" non ha certo convinto tutti gli studiosi. Le obiezioni che Penelhum ha rivolto a tale concezione sono giustamente celebri, e dal momento che esse hanno innescato un vivace dibattito intellettuale, occorre adesso prenderle in esame. Una disamina degli argomenti proposti tanto da questo studioso quanto dai suoi critici, infatti, consentirà di far emergere alcuni aspetti fondamentali del pensiero di Hume.

Orbene, secondo Penelhum, Hume non si sarebbe reso conto del fatto che il concetto di successione non è per nulla incompatibile con quello d'identità. Quando un uomo prende in esame una successione di oggetti, infatti, è libero di attribuire a tale successione un nome e di considerarla

¹²⁰ Le due credenze comuni, inoltre, sono entrambe inevitabili e tali che la mente non può riuscire a sospendere il giudizio rispetto ad esse se non per pochi istanti. A conclusione dell'esame della credenza nell'esistenza continuata e distinta dei corpi, Hume afferma: "Scommetto che, qualunque sia in questo momento l'opinione del lettore, da qui a un'ora egli sarà convinto che esiste tanto un mondo esterno quanto un mondo interno" (TNU I, IV, 2, p. 231).

¹²¹ Come è impropria l'identità attribuita alla mente, così lo è anche quella ascritta agli oggetti esterni. Quando giunge a occuparsi di questi ultimi, Hume dichiara che deve spiegare la "origine dell'errore e dell'inganno rispetto all'identità, attribuita alle nostre percezioni somiglianti nonostante la loro intermittenza" (TNU I, IV, 2, p. 216).

¹²² S. Wolfram, *Hume on Personal Identity*, cit., pp. 587-588.

come *una* cosa. Certo, gli oggetti che egli denota con un solo nome sono molti, ma essi, nella misura in cui esemplificano un singolo concetto, costituiscono comunque una cosa sola¹²³. Una successione di note costituisce un tema e una successione di parole una frase; se, poi, queste due successioni non formassero un tema o una frase, ciascuna di esse sarebbe comunque *una* successione o *una* serie¹²⁴. Da ciò Penelhum inferisce che non si può determinare se un certo oggetto possa essere costituito da molte parti successive o meno se prima non si esamina che genere di oggetto esso sia¹²⁵. Il concetto di persona, ad esempio, è a suo avviso tale da consentire alle persone di essere formate da molte parti successive.

Un altro errore commesso da Hume e strettamente connesso a quello or ora esaminato consisterebbe nel pensare che il possesso dell'identità numerica implichi quello dell'identità specifica¹²⁶. Secondo Hume, in effetti, se da un momento all'altro un oggetto subisce delle variazioni, non è più possibile dire che esso è ancora il medesimo. Ora, osserva Penelhum, molti oggetti, comprese le persone, possono cambiare sotto questo o quell'aspetto senza perdere la propria identità numerica. L'identità numerica, anzi, è così poco vincolata a quella specifica che il mutamento, pur distruggendo la seconda, presuppone la prima: non si potrebbe dire che una cosa è cambiata e ha perduto la propria identità specifica se essa non avesse preservato la propria identità numerica¹²⁷. L'idea humeana secondo cui l'identità numerica presuppone quella specifica si applica esclusivamente a entità che sono per definizione immutabili; ma la maggior parte dei concetti d'uso comune consente e, anzi, impone di considerare gli oggetti che sono sussumibili sotto di essi come gli stessi nonostante abbiano subito dei cambiamenti¹²⁸. Naturalmente, le forme di cambiamento che una cosa può subire senza perdere la propria identità numerica non sono infinite; ma non si può pensare di determinare tali tipologie di mutamento senza prima prendere in esame che genere di cosa sia la cosa sulla cui persistenza si discute¹²⁹. Questa conclusione, com'è evidente, è analoga a quella stabilita prima discutendo della compatibilità dei concetti di identità e successione.

Da queste due obiezioni Penelhum inferisce che le coppie di espressioni “numericamente lo stesso” e “contenente molte parti” e “numericamente lo stesso” e “mutato” non sono coppie di termini contraddittori¹³⁰. Hume, però, è convinto del contrario e, sottolinea Penelhum, condivide tale convinzione coi filosofi sostanzialisti da lui contestati. Sia Hume sia questi ultimi sono persuasi che il linguaggio ordinario, con le sue continue ascrizioni di identità a oggetti successivi e mutevoli, abbia un carattere paradossale. Essi convengono altresì in merito al fatto che il linguaggio potrebbe essere assolto dall'accusa di implicare paradossi e contraddizioni solo se si riuscisse a mostrare che nell'intimo di ogni cosa mutevole è presente un nocciolo immutabile¹³¹. Ma l'accordo tra i filosofi sostanzialisti e Hume finisce qui, perché mentre per i primi la creazione di finzioni come la sostanza è una via praticabile, per il secondo è una strategia che impone un prezzo troppo alto da pagare in termini di consistenza speculativa. A Hume, di conseguenza, non resta che considerare gli aspetti

¹²³ T. Penelhum, *Hume on Personal Identity*, “The Philosophical Review”, Oct. 1955, Vol. 64, No. 4, pp. 579-580.

¹²⁴ Ivi, p. 580.

¹²⁵ Ibidem.

¹²⁶ Ibidem.

¹²⁷ Ibidem. Naturalmente questa è l'antica idea aristotelica in base alla quale il divenire presuppone la permanenza della realtà diveniente.

¹²⁸ Ivi, pp. 580-581.

¹²⁹ Ivi, p. 581.

¹³⁰ Ibidem.

¹³¹ Ivi, p. 588.

paradossali del linguaggio come non giustificabili teoreticamente¹³². La possibilità di continuare ad adoperare il linguaggio ordinario, dunque, sarebbe subordinata da Hume al riconoscimento del fatto che esso è fondato sull'abitudine e non sulla ragione¹³³.

Secondo Penelhum le considerazioni di Hume in merito all'identità e all'identità personale sono il risultato di una comprensione inadeguata del modo in cui il linguaggio funziona. Non avendo compreso che l'uso del lessico connesso all'identità è legato al contenuto del concetto di ciò a cui l'identità viene di volta in volta ascritta, Hume avrebbe finito con lo scambiare le regole che governano l'uso di alcuni sostantivi per abusi dell'aggettivo "stesso"¹³⁴.

Le critiche di Penelhum sono condivise da Wolfram, la quale sostiene che Hume non sarebbe riuscito a comprendere la profondità del principio di Locke secondo cui "quale è l'idea, tale è l'identità", e per conseguenza non avrebbe saputo riconoscere il guadagno conseguito dal suo predecessore sulla questione dell'identità personale¹³⁵. Il segno del misconoscimento della giusta intuizione di Locke da parte di Hume sarebbe individuabile, secondo Wolfram, nel fatto che questi paragona l'identità che viene ascritta ad ammassi di materia o a edifici demoliti e poi ricostruiti a quella che viene attribuita a esseri viventi e a sistemi teleologici¹³⁶.

Le obiezioni lockeane di Penelhum sono formalmente ineccepibili, e tuttavia è difficile sottrarsi all'impressione che, nel formularle, il loro autore non sia stato in grado di valutare la filosofia di Hume *iuxta propria principia*. Il difetto fondamentale di tali critiche è stato indicato con grande acume da Wood, il quale le ha contestate muovendo da una preliminare chiarificazione di cosa siano per Hume gli oggetti del discorso e dell'esperienza ordinari.

Come è stato mostrato precedentemente, secondo Hume le persone sono collezioni di percezioni unite da certe relazioni. Quanto agli oggetti esterni, egli dichiara che "le nostre idee dei corpi non sono altro che collezioni formate dalla nostra mente con le idee di qualità sensibili diverse, di cui sono composti gli oggetti, e che troviamo costantemente unite tra di loro" (TNU I, IV, 3, p. 232). Cose e persone, dunque, non sono altro che gruppi di percezioni. Ora, poiché, come è stato indicato nel primo paragrafo del capitolo precedente, tutto ciò che è composto deve la propria esistenza a quella degli elementi semplici che lo costituiscono, ne segue che cose e persone si risolvono da ultimo nelle percezioni semplici da cui sono formate. Orbene, osserva Wood, le percezioni semplici, a causa della loro stessa semplicità, non sono suscettibili di cambiamento. Per una percezione siffatta mutare equivale ad essere annientata. Produzione e distruzione, per conseguenza, appaiono le sole forme di trasformazione di cui le percezioni semplici sono suscettibili¹³⁷. Questa intuizione viene espressa anche da McRae, il quale sostiene che poiché le percezioni, per via della loro semplicità, non sono portatrici di qualità, allora la continua variazione esibita dall'esperienza è una variazione *delle* percezioni e non *nelle* percezioni¹³⁸. Tale interpretazione, tuttavia, sembra contraddetta da quanto Hume afferma nel seguente passaggio:

supponiamo che un ammasso di materia, di cui le parti siano connesse e contigue, ci stia innanzi. È evidente che dobbiamo attribuire una perfetta identità a questo ammasso, purché tutte le parti continuino ad essere le

¹³² Ivi, p. 585.

¹³³ Ivi, p. 586.

¹³⁴ Ivi, p. 587.

¹³⁵ S. Wolfram, *Hume on Personal Identity*, cit., p. 592.

¹³⁶ Ibidem. I passaggi in cui Hume esamina queste forme di attribuzione di identità saranno esaminati nel paragrafo successivo.

¹³⁷ D. Wood, *Hume on identity and personal identity*, cit., p. 70.

¹³⁸ R. McRae, *The Import of Hume's Theory of Time*, cit., pp. 131-132.

stesse senza interruzione o variazione, qualunque movimento o mutamento di posto vi possiamo osservare nel tutto o in ciascuna delle parti (TNU I, IV, 6, p. 267).

Questo testo sembra ventilare l'idea che mentre un aumento o una diminuzione del numero delle parti afferenti a una collezione di percezioni compromettono inesorabilmente l'identità di quest'ultima, un moto locale di tutte o di alcune delle parti di cui tale collezione si compone non distruggerebbe l'identità dell'intero. Un'analoga concezione del rapporto tra identità e movimento Hume la esprime anche in un altro luogo del *Trattato*. In tale testo si legge che "il movimento, secondo ogni apparenza, non apporta in un corpo nessun mutamento reale né essenziale, ma soltanto ne varia le relazioni con altri oggetti" (TNU I, IV, 5, p. 257). Se il moto locale non impedisce che un oggetto, ovverosia una collezione di percezioni, preservi la proprietà dell'invariabilità, allora la tesi di Wood e McRae secondo cui le percezioni non sono suscettibili di subire cambiamenti senza essere interamente distrutte deve essere riguardata come falsa. In effetti, tale tesi è in contraddizione con i due passaggi or ora richiamati, e tuttavia è opportuno rilevare che i passaggi in questione sono a loro volta in contraddizione con i testi humeani su cui quella tesi si fonda. La contraddizione, in altri termini, è prima di tutto e fundamentalmente interna alle affermazioni che Hume proferisce sulla questione dell'identità. Se fosse vero che l'identità, vale a dire il possesso di un'esistenza invariabile e ininterrotta, sopravvive al movimento, allora, visto che, come è stato già osservato, "le idee rappresentano sempre gli oggetti o le impressioni da cui derivano, sì che non possono, se non per un artificio, rappresentare o esser applicate ad altro", la mente dovrebbe essere in grado di derivare l'idea dell'identità dalla contemplazione ininterrotta di un oggetto in moto. Le impressioni di qualcosa che si muove, in altri termini, dovrebbero trasmettere sia l'idea del moto locale sia quella dell'identità.

Ora, diversi passaggi della parte II del libro I smentiscono quest'ultima affermazione. Nel corso della confutazione della tesi secondo cui l'estensione sarebbe infinitamente divisibile, Hume afferma che "l'infinita divisibilità dello spazio implica, come appare evidente dalla natura del movimento, quella del tempo: se, quindi, la seconda è impossibile, impossibile sarà anche la prima" (TNU, I, II, 2, p. 44). Questo brano testimonia indubitatamente che, ad avviso di Hume, il movimento trasmette l'idea del tempo. Il moto locale, pertanto, deve consistere in una successione di oggetti mutevoli. Solo una successione siffatta, come è stato precedentemente mostrato, può trasmettere l'idea del tempo. Che tale sia la natura del moto locale è confermato anche da un passaggio richiamato in precedenza nel quale Hume dichiara che esaminerà in seguito "per quale artificio applichiamo l'idea del tempo anche a ciò ch'è immutabile, e supponiamo comunemente che la durata sia una misura delle inerzia così come del movimento". Da queste affermazioni si può tranquillamente inferire che poiché ciò che si muove trasmette l'idea del tempo, e poiché tale idea non può venire trasmessa da ciò che permane immutabile o identico, allora ciò che si muove non può essere riguardato come qualcosa che conserva un'esistenza invariabile e ininterrotta. Tale conclusione è perfettamente consentanea con quanto Hume sostiene nella sezione II della parte IV del libro I, ossia che per giungere a concepire l'idea d'identità si deve fingere che un oggetto immutabile partecipi ai cambiamenti di altri oggetti o delle percezioni. Per contro, se per acquisire l'idea dell'identità fosse sufficiente la contemplazione del movimento, la genesi della finzione dell'identità proposta da Hume sarebbe fuori luogo e inspiegabilmente farraginoso.

In conclusione, i passaggi in cui Hume sembra sostenere la derivabilità dell'idea d'identità dalla percezione del movimento appaiono isolati e inconciliabili con quanto lui stesso ha sostenuto in una moltitudine di altri testi. Risulta lecito, di conseguenza, considerare come aderente al pensiero humeano l'interpretazione proposta da Wood e McRae.

Dal momento che gli oggetti sono collezioni di percezioni semplici, essi non possono mutare più di quanto possano farlo le loro componenti, e quindi per una cosa o una persona acquisire o perdere

una percezione equivale a diventare un'altra cosa o un'altra persona¹³⁹. Stone, un altro critico delle obiezioni di Penelhum, ha osservato che sarebbe vano far consistere l'identità di una collezione di percezioni che viene menomata di una delle sue parti nel gruppo di percezioni che permangono prima e dopo la sottrazione: basterebbe, infatti, una sottrazione analoga alla prima per distruggere l'identità dell'oggetto¹⁴⁰. Del resto, se si dichiara che una collezione di oggetti da un momento all'altro perde uno dei propri componenti, si intende chiaramente dire che l'oggetto esistente nel primo momento, nel secondo ha perduto una propria parte, una parte che era essenziale al suo essere quel che esso era. Penelhum, come s'è visto, concede che in alcuni casi, quelli in cui gli oggetti sono immutabili per definizione, l'identità numerica implica quella specifica. Ma, domanda Wood, perché non potrebbe darsi il caso che tutti gli oggetti dell'esperienza ordinaria siano immutabili per definizione? Se cose e persone sono gruppi transeunti di percezioni semplici, allora è evidente che le cose stanno proprio così e che, come pensa Hume, l'identità numerica implica quella specifica¹⁴¹. Dal momento che non si può dire con appropriatezza che una collezione di percezioni cambi, lo stesso deve valere anche per cose e persone. Se Hume concepisse cose e persone come le concepisce il senso comune, se, cioè, credesse che i corpi siano entità materiali la cui esistenza è indipendente dalle percezioni e gli io siano realtà semplici e durevoli, le critiche di Penelhum sarebbero condivisibili. Ma poiché cose e persone sono collezioni di percezioni, le loro condizioni di identità sono le stesse che valgono per tali collezioni¹⁴². Diversamente da quel che credono Penelhum e Wolfram, dunque, secondo Wood Hume non ha affatto misconosciuto il principio secondo cui le ascrizioni di identità dipendono dal concetto di ciò a cui l'identità viene attribuita. La tesi secondo cui cose e persone sono fasci di percezioni, naturalmente, può venire contestata, ma è innegabile che tutto quel che Hume dice in merito all'identità di cose e persone scaturisca coerentemente da essa.

Anche Stone e Giles, muovendo da intuizioni simili a quella su cui si basa la critica di Wood a Penelhum, contestano le due obiezioni che quest'ultimo ha rivolto alla teoria humeana.

In merito alla prima obiezione di Penelhum, Stone rileva che, con ogni probabilità, Hume concederebbe che la mente possa unificare una successione di oggetti e considerarla come un oggetto singolo. Nel primo paragrafo del capitolo precedente è stato riportato un brano tratto dalla sezione II della parte II del libro I in cui Hume dichiara che l'unità, quando viene applicata a una molteplicità di oggetti coesistenti, costituisce una "denominazione puramente fittizia". La vera unità, infatti, è propria soltanto di ciò che è perfettamente semplice e indivisibile. Qualcosa di simile, probabilmente, Hume la sosterebbe anche in merito all'applicazione dell'idea di unità nel corso del tempo: numericamente identico, e dunque unitario, è soltanto ciò che persiste da un istante all'altro. Una successione di oggetti differenti come la melodia di cui parla Penelhum, invece, non contenendo nulla che esista in due o più momenti diversi, non può trasmettere l'idea di identità, e quindi non può venire considerata come un'esemplificazione di tale idea¹⁴³. La mente può contare i molti come fossero uno, ma questo non cambia la natura delle cose contate. Il contare non può produrre relazioni di identità laddove queste non siano già fattivamente presenti¹⁴⁴. Si potrebbe replicare, certo non a torto, che l'idea di identità nasce dalla contemplazione ininterrotta di una

¹³⁹ D. Wood, *Hume on identity and personal identity*, cit., p. 70.

¹⁴⁰ J. Stone, *Hume on Identity: A Defense*, "Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition", Sep. 1981, Vol. 40, No. 2, p. 282, nota 14.

¹⁴¹ Wood, *Hume on identity and personal identity*, cit., pp. 70-71.

¹⁴² Ivi, p. 71.

¹⁴³ J. Stone, *Hume on Identity: A Defense*, cit., p. 276.

¹⁴⁴ Ivi, p. 278.

successione di oggetti. Ciò è senz'altro vero, ma, come è stato già osservato, nel caso dell'identità perfetta la mente si concentra sull'identità specifica delle percezioni successive e trascura la loro diversità numerica. Ciò fa sì che essa si convinca di percepire qualcosa che persiste da un istante all'altro, e la natura illusoria di tale convincimento è segnalata dal fatto che Hume riservi all'idea di identità l'appellativo di *finzione*. Le successioni a cui pensa Penelhum, invece, non potrebbero mai, stanti i principi della psicologia humeana, trasmettere l'idea di identità, perché nelle situazioni prospettate dallo studioso colui che ascrive l'identità alla successione è consapevole della diversità numerica delle parti di cui quest'ultima si compone.

Quanto alla seconda obiezione di Penelhum, Stone, analogamente a Wood, sostiene che, poiché le persone sono fasci di percezioni, non ci sarebbe nulla di strano se, in situazioni in cui la mente è incline ad attribuire un'identità a un io malgrado una variazione, non ci fosse nulla a cui essa possa realmente ascrivere tale idea¹⁴⁵. Le persone, infatti, sono successioni di oggetti mutevoli e come tali non perdurano. Stone, inoltre, contesta l'assunto fondamentale dell'interpretazione di Penelhum, ovverosia la tesi secondo cui Hume, nell'occuparsi di identità, starebbe facendo dell'analisi linguistica¹⁴⁶. Il filosofo può certamente riconoscere che le convenzioni linguistiche non considerano come coppie di termini contraddittori le coppie evocate da Penelhum; ma egli può tranquillamente replicare che le regole della grammatica si modellano sulle tendenze psicologiche degli uomini e non sui contenuti delle teorie filosofiche.

Come Stone, anche Giles contesta ambedue le critiche di Penelhum. La prima, quella che concerne il rapporto tra identità e molteplicità, è a suo avviso formulata senza tener conto del genere di oggetti sulla cui identità Hume si interroga. Entità come una melodia, infatti, non sono suscettibili di un'esistenza istantanea, giacché, per definizione, esse si sviluppano nel tempo. Oggetti come persone, piante, animali, artefatti, invece, potrebbero esistere per un singolo istante. Certo, l'esperienza insegna che tali enti tendono a durare per un lasso di tempo più lungo di un singolo istante, ma resta il fatto che una loro esistenza istantanea, diversamente da quella di una melodia, non è logicamente impossibile¹⁴⁷. È proprio perché le persone sono suscettibili d'un'esistenza istantanea, prosegue Giles, che è sensato chiedersi se la persona esistente in un certo istante sia identica a quella esistente in un altro¹⁴⁸.

Quanto alla seconda critica, quella secondo cui Hume confonderebbe identità numerica e specifica, Giles osserva che in realtà il resoconto humeano della distinzione tra le due forme di identità consente di chiarire situazioni problematiche che la teoria di Penelhum non permetterebbe di spiegare. Giles propone a questo riguardo il già ricordato enigma della nave di Teseo e analizza i modi in cui Hume e Penelhum potrebbero spiegare le difficoltà da esso comportate¹⁴⁹. Se le parti di una nave vengono progressivamente rimosse e sostituite, di modo che dopo un certo tempo nessuna delle componenti originarie dello scafo sia più presente, la teoria humeana consente di dire che la nave originaria e quella derivante dalla progressiva sostituzione di tutte le parti della prima sono specificamente identiche ma numericamente differenti. Penelhum, che verosimilmente non ritiene che il concetto di nave sia uno di quelli che implicano la proprietà dell'invariabilità, direbbe invece che la nave, nonostante le progressive sostituzioni, mantiene la propria identità numerica, e dunque sarebbe costretto a sostenere che, alla fine del processo, le due navi, lungi dall'essere semplicemente simili, sono in realtà numericamente identiche. Ora, osserva Giles, se si accettasse

¹⁴⁵ Ivi, p. 279.

¹⁴⁶ Ibidem.

¹⁴⁷ J. Giles, *The No-Self Theory: Hume, Buddhism and Personal Identity*, cit., p. 179.

¹⁴⁸ Ibidem.

¹⁴⁹ Ivi, p. 180.

questa conclusione, ci si troverebbe nell'impossibilità di spiegare la grande differenza che passa tra una nave che non abbia mai subito alcuna variazione e una le cui parti siano state progressivamente sostituite. Sarebbe naturale dire che nella prima situazione la nave attuale è esattamente identica a quella esistita in passato, mentre nella seconda la nave odierna è solo simile a quella esistita precedentemente. Questa differenza, com'è evidente, è ammissibile solo se si riconosce, con Hume, che l'identità numerica implica quella specifica; ma se si sostiene, con Penelhum, che la prima è indipendente dalla seconda, ci si trova nell'impossibilità di riconoscere la differenza anzidetta.

L'identità attribuita agli esseri inanimati e ai sistemi teleologici

Dopo aver chiarito che l'identità attribuita a entità che non rimangono realmente le medesime nel corso del tempo è un'identità impropria, Hume dichiara che “il nostro compito principale è, dunque, quello di provare che tutti gli oggetti ai quali attribuiamo un'identità, senza prima assicurarci che siano invariabili e ininterrotti, sono quelli che risultano da una successione di oggetti in relazione” (TNU I, IV, 6, p. 267). Hume si impegna a fare ciò nei sette paragrafi successivi, il contenuto dei quali ha un duplice scopo: fornire delle esemplificazioni tratte dalla vita ordinaria di ascrizioni improprie dell'idea di identità e presentare quei principi che rendono possibile la spiegazione delle attribuzioni di identità alle persone. “A questo fine”, osserva il filosofo in un passaggio parzialmente citato nel paragrafo precedente,

supponiamo che un ammasso di materia, di cui le parti siano connesse e contigue, ci stia innanzi. È evidente che dobbiamo attribuire una perfetta identità a questo ammasso, purché tutte le parti continuino ad essere le stesse senza interruzione o variazione, qualunque movimento o mutamento di posto vi possiamo osservare nel tutto o in ciascuna delle parti. Ma, supponendo che una parte *piccolissima, impercettibile*, venga aggiunta o sottratta, benché, strettamente parlando, l'identità del tutto sia assolutamente distrutta, tuttavia, siccome di rado pensiamo con tanta precisione, non ci facciamo scrupolo di dire che l'ammasso di materia è lo stesso nonostante quell'insignificante alterazione. Il passaggio del pensiero dall'oggetto qual era prima a quello che è dopo quel mutamento è così piano e facile, che ce ne accorgiamo appena, e tendiamo a immaginare che noi stiamo considerando lo stesso oggetto (TNU I, IV, 6, pp. 267-268).

Poco dopo il filosofo spiega tale fenomeno osservando che “sebbene il mutamento di una particella di materia distrugga l'identità del tutto, tuttavia noi non dobbiamo misurare la grandezza delle parti in modo assoluto, ma *in proporzione* al tutto” (TNU I, IV, 6, p. 268). La propensione della mente ad ascrivere un'identità a oggetti mutevoli, dunque, può persistere se le variazioni sono talmente piccole da richiedere un particolare sforzo o studio per essere notate. Quando i cambiamenti subiti da un oggetto sono a mala pena individuabili, infatti, l'immaginazione riesce ancora a passare con facilità e agevolezza da un'idea a un'altra, e in conseguenza di ciò continua a confondere la successione con la continuazione di qualcosa di invariabile. Un'altra circostanza che contribuisce a far sì che un mutamento passi inosservato è la gradualità con cui esso avviene. Un cambiamento considerevole, osserva Hume, distrugge manifestamente l'identità d'un oggetto, ma se esso ha luogo in modo lento e graduale l'inclinazione della mente a conferire l'identità all'oggetto mutato viene preservata. Dato che l'immaginazione si muove lungo le idee delle percezioni successive in cui l'oggetto consiste, se gli anelli di cui tale catena si compone, pur non essendo perfettamente simili, si somigliano notevolmente l'un l'altro, la mente avrà comunque l'impressione di star contemplando qualcosa di identico a se stesso.

“Per questa continuità di percezione”, osserva il filosofo, “la mente attribuisce un'identità ed esistenza continuata all'oggetto” (TNU I, IV, 6, p. 268). Poco righe prima, parlando degli effetti della proporzionale piccolezza dei cambiamenti, Hume aveva svolto un'osservazione simile, affermando che “poiché tale interruzione [quella che si avverte quando si prende coscienza d'una

variazione] fa sì che un oggetto cessi di apparire lo stesso, dev'essere il corso ininterrotto del pensiero quello che costituisce l'identità imperfetta" (TNU I, IV, 6, p. 268). Il passaggio appena citato è molto famoso in quanto la menzione del misterioso concetto dell'"identità imperfetta" ha suscitato un grande dibattito tra gli studiosi. Alcuni¹⁵⁰, infatti, ritengono che tale concetto denoterebbe una forma specifica di identità, e che pertanto nella trattazione humeana sarebbe possibile ritagliare un posto per genuine ascrizioni di identità a oggetti mutevoli come le persone. Secondo Mendus, ad esempio, quando Hume parla dell'identità come di una proprietà che viene meno alla minima variazione, si riferirebbe alla sola identità perfetta, e non anche all'identità imperfetta, la quale, invece, è capace di persistere a dispetto dei cambiamenti¹⁵¹. Brett, a sua volta, ritiene che, se Hume non potesse fornire alcun resoconto non finzionale delle attribuzioni di identità alle persone, si troverebbe in una posizione poco coerente, giacché sarebbe costretto a sostenere che gli errori che danno luogo alla finzione dell'io siano poi i contorcimenti di quella stessa realtà che dipende da tali errori. Il filosofo, infatti, attribuisce spesso alla mente o all'immaginazione la confusione e gli inganni che conducono all'ascrizione dell'identità¹⁵².

A dire il vero, alla luce di quanto detto finora, appare estremamente improbabile che la trattazione humeana dell'identità della mente possa autorizzare ascrizioni genuine di identità alle persone. In un brano citato nel paragrafo precedente, infatti, Hume dichiara che l'idea d'una successione di oggetti in relazione "ci dà una così perfetta nozione della *diversità* come se non ci fosse nessuna relazione fra gli oggetti" e che tale idea e quella di identità sono "in se stesse perfettamente distinte e anche contrarie". L'identità imperfetta, dunque, essendo propria di successioni di oggetti in relazione, dovrebbe essere contraria all'identità perfetta e dovrebbe trasmettere a chi la contempi l'idea di diversità. È difficile concepire come una qualità siffatta possa presentarsi come una forma di identità, e d'altro canto il sospetto che con tale espressione Hume non abbia in mente niente di specifico e distinto è fortemente rafforzato dal fatto che la locuzione "identità imperfetta" ricorre soltanto in un unico passaggio. Questa circostanza ha indotto Von Leyden a congetturare, non senza ingegnosi e interessanti argomenti, che nel passaggio in cui l'espressione misteriosa figura Hume abbia commesso un errore e avesse intenzione di scrivere "identità perfetta" oppure "identità impropria"¹⁵³. Yang, a sua volta, ha giustamente osservato che il luogo in cui l'espressione problematica occorre è preceduto e seguito da due paragrafi destinati ambedue a illustrare il funzionamento dei meccanismi immaginativi che inducono gli uomini ad ascrivere l'identità a oggetti variabili e interrotti¹⁵⁴. È plausibile, perciò, che l'identità menzionata nel luogo in questione sia anch'essa un'identità attribuita impropriamente.

Von Leyden, comunque, ha affrontato sistematicamente il tema del possibile rapporto intercorrente tra l'identità perfetta e quella imperfetta, e dunque è il caso di esaminare le sue tesi al riguardo. Innanzitutto, egli incomincia con l'osservare che nel linguaggio corrente l'ambito semantico a cui il termine "imperfezione" fa riferimento sembra sostanzialmente sovrapponibile a quello a cui si ricollega il termine "mancanza". Quando si afferma che una cosa è imperfetta, infatti, si intende dire

¹⁵⁰ Tra costoro si possono menzionare B. L. Mijuskovic, *Hume and Shaftesbury on the Self*, cit., N. Brett, *Substance and Mental Identity in Hume's Treatise*, cit., J. I. Biro, *Hume on Self-Identity and Memory*, "The Review of Metaphysics", Sep. 1976, Vol. 30 No. 1 e S. Mendus, *Personal Identity: The Two Analogies In Hume*, cit..

¹⁵¹ Ivi, p. 67.

¹⁵² N. Brett, *Substance and Mental Identity in Hume's Treatise*, cit., p. 119.

¹⁵³ W. Von Leyden, *Hume and "Imperfect Identity"*, cit., pp. 349-350.

¹⁵⁴ X. Yang, *Hume's View on Personal Identity: Scepticism or Nonscepticism?*, "History of Philosophy Quarterly", Jan. 1998, Vol. 15, No. 1, p. 41.

che essa è incompleta o che le fa difetto qualcosa che è essenziale alla specie di oggetti di cui essa fa parte¹⁵⁵.

Ora, osserva Von Leyden, si potrebbe ipotizzare che, poiché per Hume l'identità perfetta è definita da invariabilità e ininterruzione, l'identità imperfetta sia per lui caratterizzata da una soltanto di queste proprietà¹⁵⁶. Quest'ipotesi, tuttavia, afferma lo studioso, non è accettabile per due motivi. In primo luogo, dopo aver ultimato la spiegazione dei meccanismi immaginativi che inducono la mente a concepire l'esistenza continuata e distinta dei corpi e a credere in essa, Hume afferma che

questa tendenza a concedere un'identità alle nostre percezioni somiglianti, produce la finzione di una continuata esistenza; ma questa finzione, come pure l'identità, è in realtà falsa (come è riconosciuto da tutti i filosofi) e non ha altro effetto che quello di rimediare all'intermittenza delle nostre percezioni, ch'è la sola circostanza contraria alla loro identità (TNU I, IV, 2, p. 223).

Nonostante le percezioni somiglianti ma intermittenti che concorrono a produrre la rappresentazione ordinaria dei corpi “abbiano soltanto una delle qualità essenziali all'identità, cioè l'*invariabilità*” (TNU I, IV, 2, p. 215), la loro identità, come è stato appena mostrato, “è in realtà falsa”. Ora, si chiede Von Leyden, ammesso che un'identità incompleta o difettosa costituisca una forma di identità, si può pensare lo stesso d'un'identità falsa? Un oggetto che esemplifica “falsamente” una certa categoria di entità non può essere realmente ricompreso in essa¹⁵⁷.

In secondo luogo, osserva Von Leyden, se anche fosse vero che per Hume ciò che presenta almeno una delle qualità che distinguono l'identità possiede per ciò stesso un'identità imperfetta, resterebbe comunque il fatto che nella sezione VI della parte IV del libro I la mente viene descritta come tale da non disporre né di invariabilità né di ininterruzione¹⁵⁸.

Stabilito che l'identità imperfetta non sembra denotare alcunché di diverso dall'identità in senso improprio di cui si è discusso nel paragrafo precedente, è opinione di Von Leyden che la presenza dell'espressione misteriosa nel passaggio oggetto di discussione vada in qualche modo spiegata. Al fine di assolvere tale compito, egli sottolinea come in tutta la discussione svolta da Hume sull'identità personale si assista all'alternarsi di due punti di vista che esprimono rispettivamente le convinzioni della gente comune e quelle dello stesso Hume¹⁵⁹. L'identità imperfetta fa la sua comparsa nel contesto di una discussione il cui scopo, come è stato mostrato, è “quello di provare che tutti gli oggetti ai quali attribuiamo un'identità, senza prima assicurarci che siano invariabili e ininterrotti, sono quelli che risultano da una successione di oggetti in relazione”. Ora, osserva Von Leyden, il “noi” a cui viene attribuita la propensione ad ascrivere un'identità a oggetti della cui invariabilità e ininterruzione non si è sicuri non include certo Hume, o, almeno, non lo include finché egli resiste alle tendenze della sua immaginazione; tale pronome si riferisce alle persone comuni e allo stesso Hume nei numerosi momenti in cui egli dismette i panni del filosofo e assente alle credenze false della vita ordinaria¹⁶⁰. Il punto di vista della gente comune è nuovamente individuabile laddove Hume afferma che, per quanto anche una variazione insignificante sia sufficiente a distruggere l'identità, “tuttavia, siccome di rado pensiamo con tanta precisione, non ci facciamo scrupolo di dire che l'ammasso di materia è lo stesso”. Un filosofo rigoroso, infatti, non

¹⁵⁵ W. Von Leyden, *Hume and “Imperfect Identity”*, cit., p. 341.

¹⁵⁶ Ivi, p. 341-342.

¹⁵⁷ Ivi, p. 343.

¹⁵⁸ Ivi, p. 342.

¹⁵⁹ Ivi, p. 348-349.

¹⁶⁰ Ivi, p. 349.

penserebbe che dopo tale mutamento l'oggetto sia ancora identico a se stesso¹⁶¹. Inoltre, nella proposizione immediatamente precedente a quella contenente l'espressione problematica Hume afferma che "l'interruzione" del corso del pensiero "fa sì che un oggetto cessi di apparire lo stesso". La situazione descritta da tale enunciato, ancora una volta, sembra riferirsi all'uomo comune piuttosto che al filosofo, giacché il primo, diversamente dal secondo, nell'ascrivere l'identità agli oggetti si lascia guidare dall'immaginazione e dalla propensione di quest'ultima a considerare oggetti successivi e connessi come formanti qualcosa di identico. Il filosofo, per contro, è in grado di avvedersi del fatto che l'identità è venuta meno ben prima che un'interruzione del corso dell'immaginazione faccia sì che una cosa cessi di apparire la stessa¹⁶². Ora, sostiene Von Leyden, se nello scrivere il passaggio in cui viene menzionata l'identità imperfetta Hume avesse avuto in mente il punto di vista dell'uomo comune, allora l'espressione "identità perfetta" avrebbe fatto al caso suo: l'uomo incolto, infatti, ascrivendo un'identità a oggetti successivi, è davvero persuaso che essi costituiscano qualcosa di invariabile e ininterrotto; se, invece, avesse avuto in mente il punto di vista del filosofo, avrebbe fatto meglio ad usare l'espressione "identità impropria", giacché il filosofo si avvede del fatto che il corso ininterrotto del pensiero è ciò che induce l'immaginazione ad attribuire impropriamente l'identità a oggetti variabili e interrotti¹⁶³.

Giles, nel tentativo di chiarire quale sia secondo Hume l'effettiva natura delle ascrizioni di identità a oggetti mutevoli, ha codificato una distinzione simile a quella evocata da Von Leyden attraverso l'individuazione dei due punti di vista anzidetti. Secondo Giles, infatti, nei primi quattro paragrafi della sezione sull'identità personale Hume assume un tono perentorio e proferisce delle affermazioni drastiche¹⁶⁴; nei paragrafi successivi al quarto, invece, adopera un lessico che attiene alla dimensione psicologica e che chiama costantemente in causa azioni come il supporre, l'immaginare, l'attribuire, e l'ascrivere l'identità¹⁶⁵. Nel quinto paragrafo della sezione, non a caso, Hume incomincia proprio col chiedersi cosa induca la mente ad *attribuire* un'identità a certe percezioni successive e alle persone un'esistenza invariabile e ininterrotta lungo il corso di tutta la vita. Ne segue, perciò, che dopo aver liquidato all'inizio della sezione la tesi secondo cui la mente sarebbe dotata di una effettiva identità e semplicità, nel seguito della trattazione Hume è interessato a mostrare perché le persone immaginano, sbagliando, che quelle caratteristiche pertengano davvero all'io. Il che equivale a dire che il filosofo, dal quinto paragrafo della sezione fino al termine della stessa, intende approfondire quello che per Von Leyden era il punto di vista delle persone comuni. Ad avviso di Giles, coloro che ritengono che Hume intenda giustificare la correttezza di talune ascrizioni di identità alle persone non tengono in debita considerazione il fatto che egli descrive e spiega in termini psicologici le attribuzioni di identità proprio perché ha già mostrato l'impossibilità di conferire loro una fondazione filosofica o razionale in senso lato. Nel seguito del presente paragrafo non si mancherà di attenzionare il lessico di Hume per corroborare una volta di più quanto già sostenuto, e cioè che nella sua trattazione le ascrizioni di identità a cose e persone sono tutte improprie.

Orbene, dopo aver chiarito che la proporzionale piccolezza dei cambiamenti e la loro gradualità sono le circostanze da cui dipende la propensione della mente umana a confondere una successione

¹⁶¹ Ibidem.

¹⁶² Ibidem.

¹⁶³ Ivi, pp. 349-350.

¹⁶⁴ Si ricordino alcune sue asserzioni già citate come "non c'è nessuna impressione che sia costante e invariabile", "non esiste tale idea [dell'io]", "né c'è, propriamente, in essa nessuna *semplicità* in un dato tempo, né *identità* in tempi differenti", "a costituire la mente non c'è altro che le percezioni successive".

¹⁶⁵ J. Giles, *The No-Self Theory: Hume, Buddhism, and Personal Identity*, cit., p. 182.

di oggetti mutevoli con un oggetto singolo e durevole, Hume introduce un elemento ulteriore nella sua analisi osservando che,

per quanta precauzione si usi a graduare il mutamento e renderlo proporzionato al tutto, è certo che, quando ci accorgiamo alla fine che i cambiamenti sono diventati considerevoli, ci facciamo scrupolo di attribuire un'identità a oggetti così differenti. Ricorriamo, allora, a un altro artificio per indurre l'immaginazione a far un passo innanzi: riferiamo ogni parte all'altra, e adattiamo l'insieme per qualche *fine*, o scopo, *comune*. (TNU I, IV, 6, p. 269).

Finché la mente considera le percezioni successive e interconnesse una dopo l'altra, essa nota esclusivamente la loro somiglianza; ma quando mette a confronto idee di una stessa serie che non sono temporalmente contigue, allora si accorge che i cambiamenti sono divenuti così rilevanti da aver reso l'oggetto esistente all'inizio del processo irriconoscibile. Penelhum ha giustamente osservato che le situazioni in cui gli uomini ascrivono serenamente un'identità a oggetti variabili e interrotti non sono specificamente diverse da quelle che essi considerano come casi limite in cui è difficile stabilire se l'identità sia presente o meno. Non c'è, in altri termini, una differenza qualitativa tra i mutamenti che di solito si considerano come innocui ai fini della conservazione dell'identità e quelli che invece sembrano distruggerla. Il solo criterio di identità di cui le persone dispongono, osserva lo studioso, viene violato in entrambe le situazioni descritte. La sola differenza tra i due casi attiene al diverso grado di costrizione psicologica che opera sulla mente, e che in un caso la induce ad ascrivere l'identità e nell'altro a revocarla¹⁶⁶.

Ma, come afferma Hume nell'ultimo brano citato, l'immaginazione non si arrende, e pur di dare liberamente corso alla sua inclinazione a confondere identità e relazione si attiva per trovare ulteriori relazioni che possano fornire una parvenza di legittimità alle sue ascrizioni di identità. Quando la somiglianza degli oggetti variabili e interrotti, che trova un fondamento nella gradualità e irrilevanza dei loro mutamenti, non basta più a rendere piano e ininterrotto il corso del pensiero, ecco che entra in scena la causalità. Quest'ultima, grazie all'associazione di idee che produce nell'immaginazione, consente alla mente di passare con agevolezza da un'idea a un'altra e ciò rende nuovamente possibile quella confusione tra identità e relazione che in precedenza era stata innescata dalla rassomiglianza. Il fine comune di cui Hume parla, infatti, non è altro che l'effetto, o il tipo di effetti, che le parti successive che costituiscono l'oggetto sono predisposte a produrre. Il filosofo chiarisce questo punto osservando che

una nave, di cui una parte considerevole sia stata cambiata da frequenti riparazioni, viene tuttavia considerata come la stessa, né la differenza del materiale c'impedisce di attribuire ad essa un'identità. Il fine comune, al quale le parti cospirano, è lo stesso attraverso tutte le variazioni, e offre un facile passaggio dell'immaginazione da una condizione del corpo a un'altra (TNU I, IV, 6, p. 269).

In questo esempio la differenza numerica delle parti che vanno a costituire la nave in momenti successivi è presentata come qualcosa di noto a coloro che osservano l'oggetto. Tuttavia, essi seguitano ad attribuire un'identità allo scafo perché l'attitudine delle parti da esso successivamente possedute a rendere possibile la navigazione produce un'associazione di idee nella mente, e dunque una propensione a confondere relazione e identità. Il brano in questione, inoltre, fornisce una chiara conferma dell'interpretazione offerta da Giles: la nave che ha subito riparazioni "viene tuttavia considerata come la stessa", il che lascia intendere che essa *non* è realmente la stessa; la "differenza

¹⁶⁶ T. Penelhum, *Hume on Personal Identity*, cit., p. 577.

del materiale”, si legge, non impedisce “di attribuire ad essa un’identità”, ma, se si ragionasse in modo rigoroso, tale differenza sarebbe considerata come un ostacolo a tale attribuzione¹⁶⁷.

Nell’esempio proposto da Hume, peraltro, le parti successive della nave sono probabilmente collegate anche dalla relazione di somiglianza, e ciò, naturalmente, accresce la facilità del passaggio dell’immaginazione da un’idea a un’altra. Ma, prosegue il filosofo,

la cosa è tanto più manifesta quando aggiungiamo una *simpatia* delle parti per il loro *fine comune*, e supponiamo ch’esse abbiano l’una con l’altra, in tutte le loro azioni e operazioni, una relazione reciproca di causa ed effetto. Così facciamo per tutti gli animali e vegetali, nei quali le diverse parti hanno non solo un riferimento a un fine comune, ma anche una mutua dipendenza e una reciproca connessione. L’effetto di una relazione così forte è che, sebbene ognuno debba convenire che in pochissimi anni tanto i vegetali quanto gli animali subiscono un mutamento *totale*, tuttavia si seguita ad attribuire loro un’identità, anche quando la forma, la grandezza, la sostanza siano completamente alterate. Una quercia che cresce e da una piccola pianta diventa un grande albero, è sempre la stessa quercia, sebbene nemmeno una particella di materia, o la configurazione di una sua parte, sia più la stessa. Così un bambino diventa uomo: qualche volta è grasso: qualche volta magro: ma la sua identità non muta (TNU I, IV, 6, p. 269).

Il senso complessivo di questo importante passaggio sembra essere che, poiché gli organismi nel corso della crescita modificano radicalmente la loro configurazione esteriore, e poiché in generale nel corso della loro vita essi subiscono periodicamente un ricambio totale delle parti che li compongono, allora le relazioni causali che garantiscono l’attribuzione di identità devono essere, nel loro caso, più forti di quelle che assicurano la possibilità di ascrivere un’identità agli artefatti. Nel caso della nave, infatti, la relazione causale intercorre tra ciascuna parte e il fine che tutte collaborano per realizzare. Nel caso di piante e animali, invece, il nesso causale sussiste non solo tra ogni singola parte e il fine che tutte quante le parti mirano a perseguire, ma anche tra ciascuna parte e ciascun’altra.

L’attribuzione alle parti di un organismo di una *simpatia* per un fine comune, poi, allude forse al fatto che il loro operare in vista del raggiungimento di quest’ultimo non dipende dall’intervento umano o da un’azione esterna, ma è qualcosa di intrinseco al vivente stesso. Il fine a cui cospirano le parti d’una nave, invece, non è qualcosa che esse possano raggiungere di per se stesse, senza la collaborazione d’un uomo. Mendus ritiene che le ascrizioni di identità a piante e animali siano basate sul riconoscimento di identità imperfette, di identità, cioè, che pur non sostanziosandosi in delle esistenze invariabili e ininterrotte sono cionondimeno delle identità¹⁶⁸. Ella basa questa sua tesi sull’affermazione humeana secondo cui nonostante il cambiamento tuttavia si seguita ad attribuire un’identità agli oggetti. Anche Mijuskovic propone un’interpretazione di questo genere: la simpatia delle parti in vista d’un fine comune, vale a dire la presenza di una struttura teleologica persistente nonostante l’incessante mutamento delle parti, è ciò che consente di ascrivere un’identità a piante e animali¹⁶⁹. Egli sostiene altresì che Hume propone una soluzione al problema dell’identità personale sostanzialmente analoga a quella che aveva già proposto Locke nel tentativo di spiegare l’identità degli organismi. Ora, è senz’altro vero che molte delle esemplificazioni presentate da Hume nel corso della sua trattazione di questo argomento hanno un corrispettivo nell’indagine svolta da Locke su tale questione; ma le soluzioni a cui giungono i due pensatori sono tanto differenti quanto lo sono i presupposti delle rispettive trattazioni. La concezione lockeana dell’identità di uomini e persone, infatti, pretende di mettere capo a una giustificazione delle attribuzioni di identità. Di questa pretesa, però, come è stato molte volte sottolineato, non c’è traccia in Hume. Inoltre, Hume sottolinea esplicitamente che la struttura teleologica rinvenibile negli

¹⁶⁷ J. Giles, *The No-Self Theory: Hume, Buddhism and Personal Identity*, cit., p. 182.

¹⁶⁸ S. Mendus, *Personal Identity: The Two Analogies in Hume*, cit., p. 67.

¹⁶⁹ B. L. Mijuskovic, *Hume and Shaftesbury on the Self*, cit., pp. 330 e 332.

organismi naturali dipende dalle associazioni tra le idee che hanno luogo nell'immaginazione, cosa che Locke non sembra aver mai sostenuto. Infine, tutta la trattazione lockeana delle varie forme di identità, pur muovendo dalla convinzione che la sostanza sia inconoscibile, dipende cionondimeno dall'affermazione della sua esistenza. Tale residuo sostanzialistico della dottrina lockeana, come è stato mostrato, è la prima cosa di cui Hume provveda a sbarazzarsi nel suo resoconto dell'identità personale.

Giles osserva che quando si persevera nell'attribuire un'identità a una piantina che è divenuta una quercia o a un bambino che è divenuto un uomo, l'identità che si ascrive non è un'identità specifica, ma un'identità numerica: il bocciolo e l'albero, al pari del bambino e dell'adulto, non si somigliano¹⁷⁰. A tali coppie di entità, però, non è possibile neppure ascrivere una vera identità numerica: "la forma, la grandezza, la sostanza", infatti, sono in entrambi i casi completamente alterate. Non resta che riconoscere, prosegue Giles, che Hume non sta parlando dell'effettiva identità degli organismi, ma intende semplicemente descrivere cosa induca la mente ad ascrivere l'identità nonostante quest'ultima non sia realmente presente¹⁷¹. Non a caso, egli dichiara che sebbene gli organismi subiscano un cambiamento totale "tuttavia si seguita ad attribuire loro un'identità". Questa affermazione, analoga a quella presa in considerazione in merito all'attribuzione di identità alla nave, chiarisce che l'attenzione di Hume si concentra su ciò che di fatto gli uomini fanno e non su delle identità la cui assenza è ormai pacifica. L'asserzione secondo cui "una quercia che cresce [...] è sempre la stessa quercia", lungi dal provare, come crede Mendus, che la medesimezza degli oggetti imperfettamente identici sopravviva al cambiamento, significa semplicemente che la pianta è comunque *ritenuta o considerata come* la stessa di prima¹⁷². Tutto ciò che precede il passaggio in questione induce a interpretarlo in questo modo.

Dopo aver chiarito cosa induca la mente ad ascrivere un'identità a piante e animali, Hume esamina due fenomeni che, a suo avviso, provano che gli uomini sono inclini a fare confusione tra identità numerica e specifica:

Sentendo un rumore frequentemente interrotto e rinnovato, diciamo che è sempre lo stesso rumore, benché sia evidente che i suoni hanno soltanto un'identità specifica, o somiglianza, e che non c'è di numericamente identico altro che la causa che li produce.

Nello stesso modo si potrebbe dire, senza incorrere in alcuna improprietà di linguaggio, che una chiesa costruita in mattoni è rovinata, e che la parrocchia l'ha ricostruita, quella stessa, in pietra da taglio e secondo l'architettura moderna. Qui né la forma né la materia sono le stesse, né c'è nulla di comune ai due oggetti, all'infuori della loro relazione con gli abitanti della parrocchia, e tuttavia questo basta per dire che la cosa è la stessa. Si noti, tuttavia, che in questo caso il primo oggetto è in certo modo annientato prima che il secondo cominci a esistere, per cui non ci si presenta in nessun istante l'idea di differenza e di molteplicità, e per questo abbiamo meno scrupolo a dire ch'è lo stesso oggetto (TNU I, IV, 6, pp. 269-270).

Ciò che accomuna i due fenomeni è il fatto che in entrambi si attribuisce un'identità a degli oggetti sebbene quando il secondo si presenta il primo abbia già cessato di esistere. Quando il secondo rumore viene udito, infatti, il primo si è già dileguato, e quando la seconda chiesa viene edificata, la prima è già stata demolita da un pezzo. Se gli oggetti in questione fossero percepiti in uno stesso istante, sembra voler dire Hume, l'inclinazione a identificarli sarebbe inferiore.

I due fenomeni, però, non sono perfettamente analoghi. Nel primo caso ciò che induce la mente in errore è l'identità specifica delle percezioni, nel secondo, invece, l'identità specifica delle relazioni in cui esse sono coinvolte. Le due chiese, infatti, diversamente dai rumori in successione, non si somigliano. Le relazioni che esse intrattengono con la parrocchia e i suoi abitanti, però, sono

¹⁷⁰ J. Giles, *The No-Self Theory: Hume, Buddhism and Personal Identity*, cit., p. 181.

¹⁷¹ Ivi, p. 182.

¹⁷² Ivi, p. 183.

identiche, e questa identità specifica è la causa della confusione. Le osservazioni di Giles sul linguaggio psicologico si applicano agli esempi appena esaminati più ancora che a tutti gli altri presi in considerazione finora: il fatto che alle due chiese si possa tributare un'identità numerica "senza incorrere in alcuna improprietà di linguaggio" prova chiaramente che Hume non intende affatto provare filosoficamente la correttezza del modo di pensare e parlare ordinario.

Prima di passare ad applicare le osservazioni svolte fino a questo punto all'identità della mente, Hume approfondisce un'ultima questione, e cioè quali siano precisamente le ragioni che inducono l'immaginazione a conferire l'idea dell'identità a entità cangianti per definizione come i fiumi. La difficoltà di spiegare la medesimezza attribuita a simili oggetti scaturisce dal fatto che i cambiamenti a cui essi vanno incontro, come osserva lo stesso Hume, non sono né gradualni né piccoli in proporzione al tutto. Sebbene le parti d'un fiume, dichiara il filosofo, "in meno di ventiquattro ore siano totalmente alterate, ciò non impedisce che il fiume continui a esser lo stesso per parecchi secoli" (TNU I, IV, 6, p. 270). Nella stessa pagina Hume afferma che "dove gli oggetti per loro natura sono mutevoli e incostanti, noi ammettiamo che possa esserci un passaggio più improvviso di quello che in altra circostanza sarebbe consentito da quella relazione [l'identità]", e tuttavia questa osservazione, presa isolatamente, non pare sufficiente a risolvere il problema. Se una successione di oggetti in relazione può venire presa per la continuazione di qualcosa di immutabile a condizione che i suoi mutamenti siano gradualni e proporzionati al tutto, com'è possibile pensare, come comunemente si fa, che delle successioni che non soddisfano le condizioni anzidette formino qualcosa di invariabile? La soluzione a tale difficoltà può forse essere individuata osservando che le due condizioni menzionate non sono assolutamente necessarie perché una successione venga confusa con qualcosa di identico. Qualora tali condizioni non si diano, infatti, è pur sempre possibile che una serie di oggetti sia presa per qualcosa di invariabile se le sue parti sono legate da strettissime relazioni di causa ed effetto. È lecito pensare, naturalmente, che laddove quest'ultima circostanza si presenti senza le due condizioni prima citate la propensione della mente ad ascrivere l'identità sia più debole o più lenta a stabilirsi, ma non c'è motivo di credere che la sola causalità non possa produrre la confusione tra identità e relazione. Perché quest'ultima abbia luogo, infatti, occorre semplicemente che il passaggio dell'immaginazione, per via della relazione, sia piano e agevole. Che l'identità di oggetti "per loro natura mutevoli o incostanti" abbia qualcosa di enigmatico, e che per spiegarla occorra un maggior impiego di risorse intellettuali, del resto, sembra pensarlo anche il senso comune.

La plausibilità di questa proposta di soluzione, inoltre, sembra accresciuta dal fatto che Hume colloca la discussione dell'identità dei fiumi dopo aver introdotto la tesi secondo cui la causalità concorre all'attribuzione dell'identità. Le parti d'un fiume, in effetti, sembrano avere le stesse caratteristiche che il filosofo ha attribuito ai sistemi teleologici: esse, in primo luogo, cospirano per perseguire un fine comune, che potrebbe essere identificato nel raggiungimento del mare. In secondo luogo, visto che il movimento di ciascuna parte è dovuto al movimento di altre parti, è naturale figurarsi che esse intrattengano l'una con l'altra relazioni di causa ed effetto. Con ogni probabilità un idrologo riderebbe di simili osservazioni; e tuttavia non bisogna perdere di vista che la cogenza di queste ultime è solamente psicologica, giacché esse intendono semplicemente spiegare cosa induca l'immaginazione umana a fare di una moltitudine di porzioni d'acqua qualcosa di unitario e costante. Avendo chiarito ciò è possibile convenire con Hume circa il fatto che

ciò che è naturale ed essenziale a qualcosa è in certo modo aspettato, e ciò che è aspettato fa minore impressione e appare meno importante di quello che è insolito e straordinario: un cambiamento considerevole della prima specie sembra all'immaginazione realmente minore della più insignificante alterazione della seconda, e interrompendo meno la continuità del pensiero ha minore influenza nel distruggere l'identità (TNU I, IV, 6, p. 270).

La vera idea della mente umana

Dopo aver spiegato cosa induca la mente a confondere una successione di oggetti in relazione con un oggetto invariabile e ininterrotto, e segnatamente cosa la spinga ad attribuire un'esistenza durevole a oggetti inanimati, artefatti e organismi, Hume è finalmente nelle condizioni di chiarire quali principi presiedano alle ascrizioni di identità alle persone. Prima di tutto, egli ribadisce la continuità tra quanto è stato già spiegato e ciò che resta da chiarire:

È evidente che dobbiamo anche qui seguire lo stesso modo di ragionare, il quale ci ha spiegato con tanta chiarezza l'identità delle piante e degli animali, delle navi e delle case, e di tutte le produzioni complesse e mutevoli sia dell'arte che della natura. L'identità che noi ascriviamo alla mente umana è un'identità fittizia, dello stesso genere di quella che ascriviamo ai vegetali e agli animali (TNU I, IV, 6, p. 271).

Dato che l'identità ascritta a piante e animali si basa sul facile passaggio dell'immaginazione occasionato dalla relazione tra gli oggetti e sulla confusione tra quest'atto e quello con cui si contempla un oggetto invariabile e ininterrotto, c'è da aspettarsi che l'identità personale dipenda da questi stessi meccanismi psicologici. Il carattere dichiaratamente finzionale di tutte queste forme d'identità, inoltre, risulta essere l'ennesima prova della natura impropria delle ascrizioni di invariabilità fatte oggetto d'indagine da Hume. Questo punto è confermato anche da ciò che egli asserisce subito dopo, vale a dire 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. [...] Ma, poiché nonostante questa distinzione e separabilità noi supponiamo tutta una catena di percezioni unite dall'identità, nasce naturalmente una questione a proposito di questa relazione di identità: se, cioè, è qualcosa che unisce insieme realmente le nostre diverse percezioni, o ne associa soltanto le idee nell'immaginazione. In altri termini: se nel sentenziare l'identità di una persona, osserviamo qualche legame reale tra le sue percezioni, ovvero sentiamo un legame soltanto fra le idee che di queste ci formiamo. Questa questione possiamo facilmente risolverla se ricordiamo ciò ch'è stato già ampiamente dimostrato: cioè, che l'intelletto non coglie mai nessuna connessione reale fra gli oggetti, e che anche l'unione di causa ed effetto, esattamente esaminata, si risolve in un'associazione abituale delle idee. Poiché 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 (TNU I, IV, 6, p. 271).

Nella parte iniziale di questo brano Hume, memore di ciò che è già stato provato a proposito di tutte le entità la cui identità sia stata resa oggetto d'indagine fino a questo punto, afferma che l'identità ascritta alle persone non può in alcun caso venire intesa come una proprietà capace di risolvere in un'autentica unità le molte percezioni costitutive d'una mente o di un io. Cionondimeno, poiché a dispetto della distinzione e separabilità immanenti a tali percezioni si suppone che esse siano portatrici di una identità reale, Hume si chiede se tale identità vada intesa come una relazione intercorrente tra le percezioni stesse o tra le *idee* che di esse la mente si forma. Egli cerca di risolvere questo dilemma immaginando di poter esaminare le percezioni successive costitutive della mente d'un'altra persona. Ora, dichiara il filosofo, poiché una connessione reale tra oggetti è un legame tra due cose così forte da comportare che una di esse non possa esistere senza l'altra, e poiché la mente non può in alcun caso conoscere una connessione siffatta, non resta che concludere che l'identità non è qualcosa che unisca realmente le percezioni che formano la mente.

L'identità dunque, per tornare all'esperimento mentale prima evocato, non è qualcosa che connetta le percezioni costitutive della mente d'un'altra persona, ma è una relazione attribuita a tali contenuti mentali per via dell'associazione delle idee di essi nella mente di un osservatore. In altri termini, poiché tra le percezioni successive d'una mente sussistono certe relazioni, allora le idee di tali

percezioni si associano nella mente di chi le osserva, e tale associazione ha come conseguenza un'ascrizione impropria d'identità. Nella situazione prospettata da Hume una mente osserva un'altra mente e la prima ascrive un'identità alla seconda perché al suo interno le idee delle percezioni dell'altra sono unite da relazioni associative. Questo scenario, com'è evidente, descrive uno stato di cose che normalmente non si verifica mai, poiché nessuno può vedere dentro la mente di un altro. Esso, di conseguenza, viene prospettato da Hume unicamente per mostrare che il meccanismo che governa l'attribuzione dell'identità a un'altra persona non è diverso da quello che presiede all'ascrizione di tale idea a oggetti o organismi.

Stabilito ciò, Hume si chiede quali siano le relazioni tra percezioni che determinano l'associarsi delle idee ad esse corrispondenti. Egli asserisce che

le sole qualità che possano unire le idee nell'immaginazione, sono le tre relazioni su ricordate: queste sono i principi unificatori del mondo ideale, e senza di esse ogni oggetto distinto è separabile dalla mente, e separatamente può esser considerato, e non appare connesso con alcun altro oggetto più che se ne fosse disgiunto dalla più grande differenza e lontananza. L'identità dipende, dunque, da qualcuna di queste tre relazioni: di rassomiglianza, di contiguità e di causalità; e poiché la vera essenza di queste tre relazioni consiste nel produrre un facile passaggio da un'idea a un'altra, ne segue che le nostre nozioni d'identità personale derivano esclusivamente dal cammino piano e ininterrotto del pensiero attraverso una serie d'idee connesse, conforme ai principi su esposti (TNU I, IV, 6, pp. 271-272).

Un individuo, sembra sostenere Hume, giunge a concepire la propria mente come la continuazione di qualcosa di invariabile quando le sue percezioni sono unite da relazioni che determinano l'associarsi delle sue idee di quelle stesse percezioni. Delle tre relazioni citate, solo quelle di rassomiglianza e causalità sono rilevanti ai fini della creazione dell'identità personale. La contiguità, infatti, è propria soltanto di quegli oggetti che esistono in un luogo, ma la maggior parte delle percezioni non esiste da nessuna parte. Le sole percezioni a cui si possano conferire un luogo o una posizione, infatti, sono quelle della vista e del tatto¹⁷³.

Dal momento che le relazioni associative sono di pertinenza dell'immaginazione, ci si potrebbe aspettare che adesso Hume incominci a parlare di quest'ultima facoltà come di ciò da cui discende la finzione dell'identità della mente. Sorprendentemente, invece, egli si mette a parlare della memoria, sostenendo che occorre considerarla come ciò che contribuisce principalmente a scoprire l'identità personale. Per chiarire le ragioni di questa apparente incongruenza, bisogna esaminare concisamente cosa sia la memoria per Hume, e soprattutto come cambi il modo in cui egli la concepisce nel corso del libro I del *Trattato*. Svolgendo questa indagine si troverà che, come ha sostenuto Waxman, tale facoltà va incontro a una vera e propria metamorfosi man mano che la ricerca humeana sull'intelletto progredisce¹⁷⁴.

¹⁷³ Hume affronta la questione del rapporto che le varie tipologie di percezioni hanno con la spazialità in TNU I, IV, 5, giungendo alla conclusione che, contrariamente a quanto credono molti metafisici, “*un oggetto può esistere, e tuttavia non esser in nessun luogo*” (TNU I, IV, 5, p. 247). Infatti, prosegue il filosofo, “*si può dire che un oggetto non esiste in nessun luogo, quando le sue parti non sono situate, l'una rispetto all'altra, in modo da formare una figura o una quantità, né il tutto è rispetto agli altri corpi in modo da corrispondere alle nostre nozioni di contiguità o di distanza. Ora, questo, evidentemente, è il caso di tutte le nostre percezioni o oggetti, eccettuate quelle della vista e del tatto*” (TNU I, IV, 5, p. 248). In conseguenza di ciò, che Hume consideri le impressioni visive e tattili come collocate in un luogo è indubbio; ci si potrebbe chiedere, però, se egli consideri le idee corrispondenti a tali impressioni come parimenti spazializzate. Il seguente passaggio fugherà tale dubbio: “*L'idea stessa di estensione, non essendo altro che la copia di una impressione, deve accordarsi perfettamente con questa; ma dire che l'idea di estensione si accorda con una cosa, è dire che questa stessa è estesa*” (TNU I, IV, 5, p. 251). Subito dopo, inoltre, egli asserisce che “*ci sono impressioni e idee realmente estese*” (TNU I, IV, 5, pp. 251-252)

¹⁷⁴ W. Waxman, *Hume's theory of consciousness*, cit., p. 63.

Dopo aver chiarito che il primo principio della scienza della natura umana è quello in base al quale “*tutte le idee semplici, al loro primo presentarsi, derivano dalle impressioni semplici corrispondenti e le rappresentano esattamente*” (TNU I, I, 1, p. 16), Hume tematizza la differenza tra memoria e immaginazione dichiarando che, sebbene entrambe queste facoltà agiscano su idee e non su impressioni, tuttavia esistono due criteri per distinguere le idee di pertinenza dell’una da quelle di spettanza dell’altra. In primo luogo,

quando ricordiamo un avvenimento passato, la sua idea si affaccia con forza alla mente; nell’immaginazione, invece, la percezione è fiacca e languida, e non può esser conservata dalla mente per molto tempo ferma e uniforme senza difficoltà. C’è, dunque, una differenza sensibile fra l’una e l’altra specie di idee (TNU I, I, 3, p. 20).

Alla memoria, quindi, corrispondono idee che conservano un grado considerevole della vivacità propria delle impressioni da esse rappresentate, all’immaginazione, invece, idee che hanno perduto la primitiva vivacità delle impressioni. In secondo luogo, per quanto ambedue le facoltà operino su idee che costituiscono le copie di impressioni precedentemente percepite, “l’immaginazione non è tenuta al medesimo ordine e alla medesima forma delle impressioni originarie: la memoria, invece, è in certo modo in condizione d’inferiorità, in quanto non ha il potere di far cambiamenti”. Da ciò Hume deduce che “la funzione principale della memoria consiste nel conservare non le idee semplici, ma l’ordine e la posizione loro” (TNU I, I, 3, p. 21).

Nel corso della parte III del libro I, tuttavia, entrambi i criteri testé indicati vengono messi in discussione e infine lasciati cadere. Il primo a essere cassato è il secondo, in quanto Hume riconosce che non è possibile accertare che i ricordi riproducano l’ordine delle impressioni precedentemente sentite, giacché

è impossibile richiamare alla mente le impressioni passate per confrontarle con le idee presenti e vedere se l’ordinamento è esattamente lo stesso. Se, quindi, la memoria non ci si mostra tale né per l’ordine delle sue idee *complesse* né per la natura delle sue idee *semplici*, ne segue che la differenza fra essa e l’immaginazione sta nella superiorità della sua forza e vivacità (TNU I, III, 5, pp. 97-98).

Messo da parte il secondo criterio, sembra essere rimasto solo il primo a garantire la distinguibilità dei ricordi dalle idee dell’immaginazione. Tuttavia, nel seguito della parte III Hume giunge a presentare l’immaginazione come una facoltà la cui funzione conoscitiva è quella di ravvivare le idee. A questo punto non rimane più alcuno strumento per distinguere le due facoltà. Il filosofo, in effetti, afferma che

qualsiasi opinione o giudizio, che non possa ridursi a conoscenza, proviene esclusivamente dalla forza e vivacità della percezione, e queste qualità costituiscono nella mente ciò che chiamiamo la CREDENZA dell’esistenza di un oggetto. Questa forza e questa vivacità sono grandissime nella memoria, e quindi la nostra fiducia nella veracità di questa facoltà è quanto si può immaginare di più grande, e sotto molti rispetti uguale alla certezza di una dimostrazione. Il grado seguente di queste qualità è quello derivato dalla relazione di causa ed effetto, e anch’esso è notevole, specialmente quando con l’esperienza se ne constata la perfetta costanza, e quando l’oggetto presente somiglia esattamente a quelli di cui abbiamo avuto esperienza (TNU I, III, 13, pp. 167-168).

Tale passaggio, a dire il vero, sembra suggerire che le idee della memoria mantengono sempre un grado di vivacità superiore rispetto a quelle dell’immaginazione, ma altri passaggi della parte III rivelano che ciò non è necessario, dal momento che la dimenticanza comporta proprio una diminuzione della forza e solidità con cui le idee della memoria sono concepite. D’altronde, che il primo criterio di distinzione precedentemente indicato sia del tutto inadeguato ad assolvere la funzione assegnatagli è lo stesso Hume a dichiararlo. Al termine di un brano in cui riassume le

conclusioni raggiunte nella parte IV del libro I in merito al rapporto tra le credenze naturali degli uomini e l'immaginazione, egli dichiara che "la memoria, i sensi, l'intelletto, sono dunque fondati tutti sull'immaginazione, cioè sulla vivacità delle nostre idee" (TNU I, IV, 7, p. 277). La facoltà a cui pertengono le idee vivaci, dunque, è indubabilmente l'immaginazione. Tutto ciò induce a credere che nella trattazione humane dell'intelletto la memoria giunga infine a essere concepita come una funzione dell'immaginazione. Del resto, come ha notato Waxman, è senz'altro possibile mostrare la dipendenza del funzionamento della memoria da almeno due delle relazioni associative che Hume ha sempre considerato come tipiche dell'attività immaginativa¹⁷⁵. Tali relazioni sono la causalità e la rassomiglianza. I ricordi, come afferma Hume, sono comunemente considerati come "pitture veraci delle percezioni passate" (TNU I, IV, 7, p. 277), e tale convinzione si fonda sul fatto che la mente immagina che esista una relazione di rassomiglianza tra essi e le impressioni passate che essi rappresentano. Si ritiene, inoltre, che i ricordi siano nettamente diversi dalle idee che la fantasia produce unendo e separando i contenuti della mente perché si crede che i primi, diversamente dalle seconde, siano effetti prodotti da impressioni dei sensi esterni o del senso interno¹⁷⁶. Tra impressioni e ricordi, insomma, intercorrono relazioni di rassomiglianza e causalità e ciò consente di inferire che, ad avviso di Hume, il ricordare sia un'attività che comporta sempre l'effettuazione di una sorta di ragionamento causale. Quando un individuo stabilisce che un certo contenuto della sua mente è un ricordo e non qualcosa che egli si sia inventato, inferisce dal contenuto mentale in questione l'esistenza passata di un'impressione ad esso rassomigliante. Poiché il ricordare si risolve nell'effettuazione di un'inferenza causale, appare naturale che Hume sostenga che "la credenza che accompagna la memoria è della medesima natura di quella derivata dai giudizi" (TNU I, III, 13, p. 168).

A questo punto ci si potrebbe chiedere cosa distingua un ricordo da un'inferenza causale che induca la mente a credere nell'esistenza passata di un oggetto che essa è sicura di non avere mai percepito. Altro è ricordare di aver visto del fuoco in un momento passato, altro è inferire che esso è esistito a partire dalla percezione delle tracce che di esso sono ancora presenti. In entrambi i casi, come è evidente, la mente, muovendo da una percezione vivace che essa attualmente percepisce, conclude che un certo oggetto è esistito in un momento passato. Si potrebbe tentare di rendere differenti i due casi osservando che mentre la percezione dei resti del fuoco è un'impressione, il ricordo di quest'ultimo, pur possedendo un grado di vivacità simile a quello di un'impressione, non lo è. Quest'osservazione, in verità, non risolve il problema, giacché Hume dichiara spesso che i ricordi, proprio a causa della loro vivacità, sono perfettamente idonei a costituire il punto di partenza di un'inferenza causale. Il problema testé proposto, infatti, conserverebbe tutta la propria coerenza anche se i resti del fuoco, anziché essere attualmente visti, fossero semplicemente ricordati. La soluzione a questa difficoltà può forse venire dalla valorizzazione di un testo in cui Hume lascia intendere che la mente è capace di ricordare non solo le percezioni passate, ma anche le azioni con cui essa le percepiva. Egli afferma infatti che

nel riandare ai nostri precedenti pensieri, noi ci rappresentiamo non soltanto gli oggetti ai quali pensavamo, ma anche l'azione della mente che li pensava: quel certo *je-ne-sais-quoi*, del quale è impossibile dare una definizione o descrizione, ma che ognuno intende a sufficienza da sé. Se la memoria ce lo richiama alla mente, e ce lo rappresenta come passato, sarà facile capire come l'idea possa avere più vigore e fermezza di un pensiero passato che sia presente a noi senza essere accompagnato da quel ricordo (TNU I, III, 8, pp. 120-121).

¹⁷⁵ Ivi, p. 70. Waxman, a dire il vero, ritiene che si possa subordinare l'attività della memoria anche alla relazione naturale della contiguità. Lui stesso, però, riconosce che tale dipendenza è meno evidente e più difficile da far emergere rispetto a quella da rassomiglianza e causalità.

¹⁷⁶ Ivi, p. 71.

Quando un individuo ricorda un oggetto, sostiene Hume, egli, oltre a rappresentarsi le caratteristiche di quest'ultimo, si rappresenta anche l'azione con cui in passato lo percepì. Quest'ultima rappresentazione, dichiara il filosofo, non ha un nome, ma è qualcosa con cui ciascuno ha familiarità. Essa, inoltre, è ciò che distingue i ricordi dalle idee della fantasia: sebbene entrambi derivino da precedenti impressioni, infatti, le seconde non sono considerate come memorie di eventi passati proprio perché la mente non riesce più a rievocare gli atti mentali con cui originariamente le percepì. Ora, per tornare al problema poc'anzi sollevato, la percezione di un fuoco ricordato è accompagnata dalla percezione di una passata azione mentale che è assente dalla pur vivace rappresentazione di un fuoco la cui passata esistenza viene inferita da qualcosa di percepito o ricordato.

Il fatto che le impressioni siano costantemente congiunte alle idee e che le prime precedano sempre le seconde fa sì che le inferenze causali in cui consistono i ricordi siano i ragionamenti più solidi e indubitabili che la mente possa mai realizzare su questioni di fatto. Questo spiega perché, sebbene la credenza che accompagna la memoria sia dello stesso genere di quella che accompagna il giudizio¹⁷⁷, tuttavia la prima sia definita da Hume come superiore per grado rispetto alla seconda.

Effettuate queste considerazioni, è possibile tornare alla questione del ruolo svolto dalla memoria nella scoperta dell'identità personale. Innanzitutto, Hume indaga come la relazione di rassomiglianza spinga l'immaginazione a unificare le molte percezioni che compongono una mente. "Per cominciare dalla *rassomiglianza*", egli afferma,

supponiamo di leggere chiaramente nell'animo di un altro, e di osservare quella successione di percezioni che costituisce la sua mente, o principio pensante; e supponiamo ch'egli conservi sempre la memoria di una parte considerevole delle percezioni passate: è evidente che niente potrebbe maggiormente contribuire a conferire una relazione a questa successione malgrado tutte le sue variazioni. 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 somiglia 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 come 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 (TNU I, IV, 6, pp. 272-273).

Se la mente d'un individuo contiene molti ricordi, questi ultimi intratterranno relazioni di rassomiglianza con le impressioni da cui derivano, e questa circostanza determinerà un'associazione tra le idee delle percezioni in questione. Se a ciò si aggiunge che spesso un individuo ha più di un ricordo di ciascun oggetto a lui noto, sarà facile comprendere come la serie delle percezioni successive possa essere presa per qualcosa di unitario. Con riferimento alla relazione di rassomiglianza, dunque, la memoria contribuisce a produrre piuttosto che a scoprire l'identità perché essa mette a disposizione le percezioni tra le quali la relazione di rassomiglianza intercorre¹⁷⁸. Quanto più una mente contiene ricordi, dunque, tanto più l'attitudine

¹⁷⁷ Il giudizio viene contrapposto da Hume ai sensi e alla memoria e definito come quel principio che "popola il mondo e ci fa conoscere esistenze che, con la loro lontananza nel tempo e nello spazio, si trovano fuori della portata dei nostri sensi e della nostra memoria" (TNU I, III, 9, p. 123). I ragionamenti causali in cui consistono i ricordi consentono di passare dagli effetti alle cause, mentre il giudizio permette di inferire l'esistenza di cose che ancora non esistono, e dunque di ragionare partendo dalle cause e arrivando agli effetti. Anche quando non si concreta nell'effettuazione di previsioni sul futuro, comunque, il giudizio, come si ricava dal passaggio appena citato, consente di inferire l'esistenza passata di cose che non sono mai state oggetto dei sensi.

¹⁷⁸ B. L. Mijuskovic, in *Hume and Shaftesbury on the Self*, cit., p. 334, sottolinea giustamente come il carattere relazionale della memoria si contrapponga alla semplicità attribuita dai metafisici all'impressione dell'io all'inizio di TNU I, IV, 6.

dell'immaginazione ad associare le idee di tali ricordi contribuirà a far prendere tale mente per qualcosa di invariabile e ininterrotto. È opinione di Hume, comunque, che la creazione dell'identità personale vada messa in conto più alla relazione di causa ed effetto che a quella di rassomiglianza. "In quanto alla *causalità*", dice infatti il filosofo,

si noti che la mente umana è veramente da considerare come un sistema di differenti percezioni¹⁷⁹, o differenti esistenze, legate insieme dalla relazione di causa ed effetto, le quali si generano reciprocamente, si distruggono influenzano e modificano l'una l'altra. Le nostre impressioni fanno sorgere idee corrispondenti, e queste a loro volta generano altre impressioni. Un pensiero ne caccia un altro, trascina con sé un terzo, dal quale è a sua volta espulso. Da questo lato non potrei paragonare l'anima meglio che a una repubblica, a uno Stato, in cui i diversi membri sono uniti da un vincolo reciproco di governo e di subordinazione, e danno vita ad altre persone, le quali continuano la stessa repubblica nell'incessante cambiamento delle sue parti. E come una stessa repubblica, non soltanto può cambiare i suoi membri, ma anche le sue leggi e la sua costituzione, nello stesso modo una medesima persona può mutare carattere e disposizione, così come le sue impressioni e le sue idee, senza perdere la propria identità. Qualunque cambiamento subisca, le sue parti sono sempre connesse dalla relazione di causalità (TNU I, IV, 6, p. 273).

Proprio come le piante e gli animali, la mente è un sistema di differenti esistenze legate insieme dalla relazione di causa ed effetto. Il fatto che le impressioni facciano sorgere idee ad esse corrispondenti, poi, assicura che i membri dell'intero siano legati anche da relazioni di rassomiglianza. L'affermazione secondo cui un individuo può cambiare carattere e disposizione, oltre che impressioni e idee, senza perdere la propria identità, corrisponde a quanto detto precedentemente intorno agli organismi, e cioè che essi possono andare incontro a un cambiamento totale senza che ciò determini il venir meno della propensione dell'immaginazione a conferire loro una reale identità. Il fatto che le differenti e separabili esistenze di cui la mente si compone siano costantemente unite da relazioni di rassomiglianza e causalità, infatti, fa sì che le idee ad esse corrispondenti si associno nell'immaginazione e che gli oggetti di tali idee sembrino uniti da un'autentica identità.

Biro sostiene che il paragone tra la mente e lo stato è volto a provare che sebbene l'io non sia caratterizzato da una stretta identità, tuttavia si può tranquillamente ascrivere ad esso un'identità proprio come la si ascrive a una repubblica. L'identità che Biro ritiene si possa attribuire a persone e stati, naturalmente, è un'identità imperfetta, un'identità che, pur non essendo basata su invariabilità e ininterruzione, è cionondimeno un'identità. Uno stato, afferma lo studioso, viene considerato come qualcosa di durevole non perché le sue parti siano in relazione a qualcosa di sostanziale e immutabile, bensì perché esse sono in relazione l'una con l'altra¹⁸⁰. Ora, ciò che vale per uno stato vale pure per una mente. Qualcosa di simile viene sostenuto anche da Mendus, la quale ritiene che il paragone con lo stato serva a Hume per provare che si può senz'altro ascrivere un'identità anche laddove si constati che ciò a cui la si attribuisce non è caratterizzato da un'esistenza invariabile e ininterrotta¹⁸¹. La studiosa sostiene anche che l'identità ascritta a persone e organismi si configura come una finzione solo quando ci si immagina che essa si basi sulla persistenza di una sostanza¹⁸². Non occorrono molte parole per provare la scarsa aderenza di simili interpretazioni tanto alla lettera quanto allo spirito del testo humeano. La tesi di Biro è smentita da ciò che Hume ripete spesso in merito alle ascrizioni di identità agli oggetti variabili e interrotti in generale: e cioè che esse sono

¹⁷⁹ Nel testo originale Hume non dice che a dover essere considerata come un sistema di differenti percezioni sia la mente, quanto piuttosto "the true idea of the human mind", "la vera idea della mente umana". Questa precisazione si rende doverosa dato che la traduzione di tale espressione dà il titolo al presente paragrafo.

¹⁸⁰ J. I. Biro, *Hume on Self-Identity and Memory*, cit., p. 25.

¹⁸¹ S. Mendus, *Personal Identity: The Two Analogies in Hume*, cit., p. 68.

¹⁸² *Ibidem*.

fondate sulla confusione tra relazione e identità dovuta alla somiglianza tra l'atto mentale con cui si considera l'una e quello con cui si considera l'altra. Ciò comporta, come già è stato osservato molte volte, che l'intento di Hume non è quello di difendere o giustificare il modo comune di parlare o pensare, bensì quello di chiarire i meccanismi psicologici che inducono la mente a credere di vedere delle identità laddove, in verità, non si constata nient'altro che diversità. Sia l'interpretazione di Biro sia quella di Mendus, inoltre, non riescono a spiegare sensatamente l'affermazione humeana secondo cui l'identità delle persone, al pari di quella degli organismi, sarebbe un'identità fittizia. Mendus, in particolare, asserendo che le identità fittizie dipendono tutte dalla supposizione che esistano entità di tipo sostanziale, commette un grave errore. Nel discorso humeano sull'identità, infatti, si possono chiaramente distinguere due tipi di finzioni: quelle popolari, prodotte dall'immaginazione delle persone incolte al fine di conciliare percezione del cambiamento e propensione ad attribuire l'identità, e quelle filosofiche, ideate dai dotti al medesimo scopo di quelle popolari, ma caratterizzate da un grado maggiore di sofisticatezza. L'identità attribuita a oggetti variabili e interrotti si presenta sempre, dunque, come una finzione, e quando Hume afferma che le identità di organismi e persone sono fittizie, allude al fatto che esse sono finzioni del primo tipo. Del resto, come è stato mostrato nel secondo capitolo, anche l'idea dell'identità perfetta è una finzione, e di certo la mente non perviene ad essa postulando l'esistenza d'una sostanza. Come l'identità perfetta è una finzione in quanto deriva dall'applicare l'idea del tempo a qualcosa di immutabile, così l'identità di persone, organismi e artefatti è una finzione in quanto deriva dall'applicare l'idea dell'identità perfetta, che è la sola identità contemplata all'interno del discorso humeano, a oggetti variabili e interrotti. La postulazione della sostanza costituisce l'estremo tentativo attuato dai filosofi di conferire una parvenza di plausibilità all'attribuzione di identità a ciò che è variabile e interrotto. Tale finzione, dunque, deriva da un lato dall'incapacità dei filosofi di liberarsi dalla tendenza dell'immaginazione a confondere relazione e identità, e dall'altro dal fatto che essi si avvedono che laddove ci sono variazione e interruzione non ci può essere alcuna medesimezza. Le finzioni dei dotti, dunque, presuppongono quelle delle persone comuni e costituiscono un tentativo di renderle coerenti con se stesse. Entrambe le specie di finzione, com'è stato anticipato nel secondo capitolo, scaturiscono dall'applicazione a talune impressioni di idee che non potrebbero in alcun caso essere ricavate da esse.

Biro ha senz'altro ragione nel sostenere che Hume intende chiarire quale sia la natura dell'identità che gli uomini ascrivono ordinariamente a cose e persone¹⁸³; ma ha torto nel credere che egli codifichi a tal fine una forma d'identità che si presenta come qualcosa di intermedio tra l'idea di identità perfetta e l'idea di una completa diversità.

Waxman ha rilevato una significativa somiglianza tra il brano nel quale viene proposta la similitudine tra l'io e una repubblica e la descrizione del funzionamento della mente che Hume offre nelle prime pagine del *Trattato*:

Un'impressione colpisce dapprima i nostri sensi e ci fa percepire il freddo o il caldo, la sete o la fame, un qualsiasi piacere o dolore. Di questa impressione una copia resta nella mente, anche dopo che l'impressione cessa, ed è quella che chiamiamo idea. Quest'idea di piacere o di dolore, quando torna a operare sull'anima, produce le nuove impressioni di desiderio o di avversione, di speranza o di timore, che possono giustamente esser chiamate impressioni di riflessione, perché da essa derivano. Queste vengono, da capo, riprodotte dalla memoria e dall'immaginazione, e diventano idee. Cosicché le impressioni di riflessione sono anteriori soltanto alle loro idee corrispondenti, ma posteriori alle idee di sensazione, e derivano da queste. [...] E dacché le impressioni di riflessione, cioè le passioni, i desideri, le emozioni, che soprattutto meritano la nostra attenzione, nascono per la massima parte da idee, sarà opportuno capovolgere il metodo che a prima vista sembra più naturale, e, per chiarire la natura e i principi della mente umana, trattare particolarmente delle idee prima di procedere alle impressioni (TNU I, I, 2, pp. 19-20).

¹⁸³ J. I. Biro, *Hume on Self-Identity and Memory*, cit., p. 37.

Lo studioso individua le seguenti corrispondenze: “le nostre impressioni fanno sorgere idee corrispondenti” riecheggia “di questa impressione una copia resta nella mente”; “queste a loro volta generano altre impressioni” richiama “le impressioni di riflessione sono anteriori soltanto alle loro idee corrispondenti, ma posteriori alle idee di sensazione, e derivano da queste”; “un pensiero ne caccia un altro, trascina con sé un terzo, dal quale è a sua volta espulso”, corrisponde a “queste vengono, da capo, riprodotte dalla memoria e dall’immaginazione e diventano idee”¹⁸⁴.

Ambedue i passaggi, com’è evidente, descrivono la mente come una successione di percezioni legate da relazioni di causalità e rassomiglianza. Il secondo testo, che è collocato agli esordi dell’indagine humanea sull’intelletto, non esplicita però che le relazioni causali dipendono essenzialmente dalle operazioni associative dell’immaginazione. A tale stadio della propria trattazione, in effetti, Hume presenta tali legami causali come qualcosa di dato. Ciò ha indotto Waxman a osservare giustamente che nel brano in cui presenta la similitudine tra l’io e lo stato Hume non sta facendo altro che applicare il resoconto della causalità proposto nella parte III del libro I alla descrizione della mente che lui stesso aveva offerto nella parte I del medesimo libro¹⁸⁵.

Alcuni interpreti hanno lamentato il fatto che mentre il resoconto humaneo dell’identità della mente consente di spiegare soddisfacentemente la catena causale che dalle impressioni di sensazione arriva alle idee di riflessione, esso non riuscirebbe a chiarire in modo adeguato che genere di relazione ci possa essere tra un’impressione di sensazione e un’altra. Se un uomo osserva un paesaggio e chiude gli occhi, le idee che di esso si forma dopo aver abbassato le palpebre sono effetti delle sue precedenti impressioni di sensazione; ma se egli, invece di far ciò, gira la testa, percepisce delle nuove impressioni di sensazione che non hanno nessun legame causale con le precedenti¹⁸⁶. A questa critica si possono muovere due obiezioni. In primo luogo, quanto più la conoscenza che gli uomini hanno della realtà naturale progredisce, tanto più essi diventano capaci di prevedere quello che accadrà in futuro, ossia ciò che essi percepiranno. Di conseguenza, la conoscenza dei legami causali intercorrenti tra le percezioni afferenti al senso esterno rafforza la tendenza dell’immaginazione a considerare la serie delle percezioni in cui la mente consiste come qualcosa di unitario. In secondo luogo, come ha osservato acutamente Garrett, quali impressioni di sensazione gli uomini esperiscono in dato momento dipende quasi sempre, almeno in parte, dalla loro volontà¹⁸⁷. Se, come nel caso poc’anzi ipotizzato, un individuo decide di girare il capo, la sensazione che egli percepirà dopo averlo fatto, pur non essendo un effetto di ciò che egli percepiva un momento prima di voltare la testa, dipenderà anche da una sua decisione, e quindi da quella percezione in cui la sua volizione consiste. Questa parziale dipendenza di quasi tutte le impressioni di sensazione da quelle impressioni di riflessione che sono le volizioni contribuisce senz’altro a rafforzare i legami causali tra le percezioni che formano la mente e quindi a far sì che quest’ultima sia scambiata per la continuazione di qualcosa di durevole.

Dopo aver mostrato attraverso la similitudine dello stato quanto sia importante la relazione di causa ed effetto ai fini dell’attribuzione dell’identità alla mente, Hume afferma che

poiché la memoria, sola, ci fa conoscere la continuità e l’estensione di questa successione di percezioni, essa deve essere considerata, per tale ragione principalmente, l’origine dell’identità personale. Se non avessimo la memoria, non si potrebbe avere nessuna nozione della causalità, né, per conseguenza, di quel concatenamento di cause ed effetti che costituisce l’io, o la nostra persona. Ma, una volta acquistata per mezzo della memoria questa nozione di causalità, noi possiamo estendere la medesima catena di cause, e per

¹⁸⁴ W. Waxman, *Hume’s theory of consciousness*, cit., p. 230.

¹⁸⁵ Ivi, pp. 230-231.

¹⁸⁶ M. Di Francesco, *L’io e i suoi sé*, cit., p. 170.

¹⁸⁷ D. Garrett, *Hume’s Self-Doubts on Personal Identity*, cit., pp. 348-349.

conseguenza l'identità della nostra persona, al di là della memoria, e comprendervi epoche, circostanze, azioni che abbiamo completamente dimenticate, ma che in generale supponiamo siano esistite. Infatti, ben poche sono le azioni passate di cui serbiamo memoria. Chi è, per esempio, che può dirmi quali furono i suoi pensieri, le sue azioni al 1° di gennaio del 1715, l'11 di marzo del 1719 e il 3 di agosto del 1733? O vorrà egli affermare, perché ha completamente dimenticati gl'incidenti di quei giorni, che il suo io presente non è la stessa persona di quel tempo; e capovolgere, in tal modo, le più accettate nozioni sull'identità personale? Da questo lato, la memoria non tanto *produce*, quanto *scopre* l'identità personale, mostrandoci la relazione di causa ed effetto fra le nostre diverse percezioni. A coloro che affermano che la memoria produce interamente l'identità personale incombe l'obbligo di trovare la ragione per cui noi possiamo estendere l'identità al di là della memoria (TNU I, IV, 6, pp. 273-274).

Poiché l'identità personale, come è stato mostrato in precedenza, dipende soprattutto dalla relazione di causa ed effetto fra le percezioni, e poiché tale relazione viene scoperta grazie al ricordo della congiunzione costante intercorrente tra certi contenuti mentali, ne segue che la memoria va considerata come il principio da cui l'identità personale deriva. Ora, osserva Hume, visto che la relazione causale tra le percezioni può venire estesa anche al di là delle percezioni presentate dalla memoria, quest'ultima si limita a scoprire, e non a produrre, l'identità personale. Si può rilevare, com'è evidente, un'asimmetria tra rassomiglianza e causalità con riferimento al ruolo da esse giocato nella creazione dell'identità personale. Entrambe concorrono a far sì che la mente confonda relazione e identità, ma mentre la prima relazione non può intercorrere se non tra oggetti ricordati, la seconda può venire estesa al di là della memoria. In effetti, mentre un individuo non può scoprire delle rassomiglianze se non tra eventi da lui ricordati, egli può tuttavia supporre che tanto le sue percezioni attuali quanto i suoi ricordi siano effetti di eventi realmente accadutigli e dei quali non vi è traccia nella sua memoria.

A seconda della prospettiva da cui si considera la questione, dunque, si può dire sia che la memoria produce sia che essa scopre l'identità personale. Il fatto che Hume sembri attribuire un ruolo preminente alla causalità piuttosto che alla rassomiglianza nella creazione dell'identità personale, comunque, induce a credere che a suo parere la memoria sia atta più a scoprire che non a produrre l'identità della mente. Ciò è anche suggerito dal riferimento polemico a Locke che compare nell'ultima frase del brano citato. Se si sostiene che l'identità è interamente un effetto della memoria, afferma Hume seguendo Butler, si deve essere in grado di spiegare perché gli uomini ritengano comunemente che la loro vita e la loro identità si estendano a periodi dei quali essi non ricordano nulla. Com'è stato giustamente osservato da Tsugawa, la posizione della tesi secondo cui l'identità può essere estesa al di là della memoria cosituisce chiaramente da parte di Hume un tentativo di mettersi al riparo da una delle obiezioni più comuni di cui la teoria di Locke era stata fatta bersaglio¹⁸⁸. A questo punto Hume precisa che

tutte le sottili e delicate questioni riguardanti l'identità personale non possono mai essere risolte, e debbono essere considerate piuttosto come difficoltà grammaticali che filosofiche. L'identità dipende dalle relazioni delle idee, e queste relazioni producono l'identità mediante il facile passaggio al quale danno luogo. Ma, poiché le relazioni e la facilità del passaggio possono diminuire insensibilmente, noi non abbiamo un criterio esatto mediante il quale decidere in qual momento precisamente acquistano o perdono il diritto al titolo di identità. Tutte le controversie concernenti l'identità di oggetti connessi sono puramente verbali, salvo in quanto la relazione delle parti fa sorgere qualche finzione o principio immaginario di unione, come abbiamo già osservato (TNU I, IV, 6, p. 274).

In questo passaggio Hume deduce un significativo corollario dalla teoria esposta in precedenza: e cioè che siccome ogni attribuzione d'identità dipende dall'associazione delle idee e dal facile passaggio dell'immaginazione a cui quest'ultima dà luogo, e siccome i legami associativi tra idee

¹⁸⁸ A. Tsugawa, *David Hume and Lord Kames on Personal Identity*, "Journal of the History of Ideas", Jul.-Sep. 1961, Vol. 22, No. 3, p. 401.

possono affievolirsi progressivamente, non è possibile dire esattamente quando cose e persone incomincino o cessino di apparire all'immaginazione come portatrici di identità. Ciò, come ha osservato a ragione Mendus, comporta che esistono di necessità dei casi in cui i dilemmi sull'identità sono irresolubili e non possono essere superati se non attraverso l'adozione di convenzioni¹⁸⁹.

Quando all'inizio della sezione sull'identità personale Hume polemizza con i filosofi sostanzialisti, egli, com'è stato mostrato, non si limita a negare che la mente posseda una reale identità nel corso del tempo, ma anche che presenti un'effettiva semplicità in ciascun istante della sua esistenza. La mente, dunque, è molteplice sia nel senso che è costituita da molte parti successive, sia nel senso che in ogni momento si compone di una moltitudine di parti. Nel penultimo paragrafo della sezione Hume torna sulla questione della semplicità della mente e afferma che quello che è stato detto

riguardo alla prima origine e all'incertezza della nostra nozione d'identità, quando viene applicata alla mente umana, può venir esteso, con piccola o nessuna variazione, a quella di *semplicità*. Un oggetto, le cui parti diverse ma coesistenti siano collegate da una stretta relazione, opera sull'immaginazione quasi nello stesso modo di un oggetto perfettamente semplice e indivisibile, e non richiede, per esser concepito, uno sforzo molto maggiore di pensiero. Per questa somiglianza di operazione noi attribuiamo anche ad esso la semplicità, e fingiamo che vi sia un principio di unione a sostegno di questa semplicità e come centro di tutte le parti e qualità differenti di quell'oggetto (TNU I, IV, 6, pp. 274-275).

Questo breve resoconto dei principi immaginativi atti a spiegare l'origine delle ascrizioni di semplicità alla mente è tutt'altro che chiaro. Esso, come sarà subito mostrato, sembra distinguersi per una notevole trasandatezza e appare, nell'insieme, come un lavoro appena abbozzato che avrebbe avuto bisogno di venire approfondito e dirizzato. Dal momento che, a detta di Hume, quel che vale per l'identità della mente dovrebbe valere anche per la sua semplicità, è lecito inferire che la relazione di contiguità non ha alcun ruolo ai fini dell'attribuzione di una reale semplicità alla mente. La nozione di causalità, che era stata così determinante nel resoconto dell'identità personale, però, non sembra poter avere alcun ruolo nel caso della "semplicità personale". Secondo Hume, infatti, causa ed effetto sono contigui nel tempo, e dunque la causa esercita la propria azione produttiva nel momento anteriore a quello in cui l'effetto incomincia a esistere. Per conseguenza, visto che i termini di tale relazione occupano momenti differenti, non si vede come essa possa servire a spiegare l'unità della mente in un singolo istante. Quanto alla relazione di rassomiglianza, stante il modo in cui Hume se ne è servito per spiegare l'identità mentale, non si capisce come essa possa essere di una qualche utilità nel caso presente. Le relazioni di rassomiglianza a cui Hume ha fatto appello in precedenza, infatti, intercorrevano tra i ricordi e le impressioni che li avevano causati, e dunque, ancora una volta, tra percezioni esistenti in momenti differenti.

In ogni caso, Hume ritiene che le relazioni che l'immaginazione individua tra le percezioni che formano la mente in un dato istante siano così forti da far sì che essa passi con tale agevolezza tra le idee di queste percezioni da confondere tale azione, che si rivolge a molti oggetti, con quella che essa attua quando contempla un oggetto perfettamente indivisibile. E come la confusione tra relazione e identità induce la mente a figurarsi l'esistenza di "qualcosa d'ignoto e misterioso che riconnetta le parti, oltre la loro relazione", così la confusione tra relazione e semplicità spinge la mente a fingere "un principio di unione a sostegno di questa semplicità e come centro di tutte le parti e qualità differenti" possedute dall'oggetto. Secondo ogni evidenza, inoltre, come la finzione della sostanza non è necessaria per concepire l'identità della mente, così essa non lo è neanche per giungere a considerare quest'ultima come qualcosa di realmente indivisibile. È altamente plausibile, del resto, che l'affermazione humeana secondo la quale "nella vita pratica [...] queste idee di io e di

¹⁸⁹ S. Mendus, *Personal Identity: The Two Analogies in Hume*, cit., p. 65.

persona non sono mai né ben fisse né determinate” si riferisca alla semplicità non meno che all’identità d’un individuo.

Dalla mente al corpo

Lungo tutta la sezione del *Trattato* dedicata all’identità personale Hume non afferma mai che la corporeità abbia un qualche ruolo nel processo che induce l’immaginazione ad attribuire alle persone una reale semplicità e identità. Egli, cioè, sembra pensare che per giungere a concepire la propria mente come qualcosa di semplice e durevole non occorra essere informati del fatto di avere un corpo. Ciò induce a ritenere che, ad avviso di Hume, le persone siano essenzialmente e prima di tutto delle menti. Cionondimeno, come è stato già mostrato, egli considera la credenza nell’esistenza dei corpi e di un mondo esterno come non meno naturale ed inevitabile di quella nella realtà di un io semplice e durevole. All’inizio della sezione *Lo scetticismo riguardo ai sensi* egli dichiara che chi vuole chiarire la natura e l’origine della credenza nell’esistenza di una realtà corporea ed esterna alla mente deve esaminare e tener ferme due questioni che di solito vengono confuse:

Perché si attribuisce un’esistenza CONTINUATA agli oggetti, anche quando non sono presenti ai sensi; e perché si suppone che abbiano un’esistenza DISTINTA dalla mente e dalla percezione. In quest’ultima includo anche la loro condizione, come pure le loro relazioni: la loro posizione *esterna*, come pure l’indipendenza della loro esistenza e delle loro operazioni (TNU I, IV, 2, p. 202).

Questo passaggio suggerisce che i corpi sono entità caratterizzate dal possesso di un’esistenza indipendente rispetto a quella della mente. Subito dopo, inoltre, il filosofo precisa che sebbene continuità e distinzione nel senso su indicato si implicino a vicenda, è comunque opportuno tenerle distinte. Ora, visto che la credenza presuppone la concezione, e dato che la concezione del corpo presuppone quella della mente, ne segue che la credenza in un mondo esterno costituisce per Hume qualcosa di posteriore rispetto alla credenza nell’esistenza d’un io semplice e durevole¹⁹⁰.

A questo punto il filosofo si chiede quale facoltà della mente sia responsabile della comune credenza nell’esistenza dei corpi. Dopo aver provato che quest’ultima non può dipendere né dai sensi né dalla ragione, egli conclude che, come nel caso dell’io, la credenza dipende dall’immaginazione. Nell’argomentare che la fede nell’esistenza indipendente dei corpi non può essere attribuita ai sensi, egli svolge un’importante considerazione che vale la pena di riportare: “Se i sensi presentassero le impressioni come esterne e indipendenti da noi, tanto gli oggetti quanto noi stessi dovremmo esser oggetto dei nostri sensi: altrimenti, nessun confronto sarebbe possibile. La difficoltà sta, dunque, nel sapere fino a che punto siamo *noi stessi* oggetto dei nostri sensi” (TNU I, IV, 2, p. 203). Il brano appena citato chiarisce che per concepire le impressioni sensibili come distinte dalla mente occorre essere nelle condizioni di confrontare la propria mente con tali percezioni. Ora, sostiene Hume, tale confronto non può certo esser compiuto dai sensi:

È evidente che non c’è problema in filosofia più astruso di quello riguardante l’identità e la natura del principio unificatore che costituisce la persona: lungi dall’esser in grado di risolvere semplicemente con i nostri sensi una tale questione, dobbiamo ricorrere alla metafisica più profonda per averne una risposta soddisfacente: nella vita pratica è evidente che queste idee di io e di persona non sono mai né ben fisse né

¹⁹⁰ W. Waxman, in *Hume’s theory of consciousness*, cit., p. 238, afferma che poiché la descrizione della mente offerta in TNU I, I, 2 è nella sostanza identica a quella presente in TNU I, IV, 6, e poiché la prima di tali descrizioni è presupposta dalla discussione sulla credenza nell’esistenza dei corpi, allora si può concludere che per Hume la mente è conoscibile indipendentemente dal corpo.

determinate. Quindi è assurdo immaginare che i sensi possano mai distinguere tra noi e gli oggetti esterni (TNU I, IV, 2, p. 203).

Avendo già spiegato quali meccanismi immaginativi siano necessari per figurarsi l'io come qualcosa di semplice e di identico, l'affermazione humeana secondo cui si deve ricorrere alla metafisica più profonda per fare luce sul problema dell'identità personale non ha bisogno di commenti. Piuttosto, seguendo Waxman, vale la pena di sottolineare che l'inidoneità dei sensi a istituire una distinzione tra la mente e le percezioni ritenute costitutive degli oggetti esterni non implica che tale distinzione non sia in ogni caso necessaria per giungere a credere nell'esistenza di un mondo esterno¹⁹¹.

Ora, com'è stato anticipato, Hume ritiene che l'unica facoltà in grado di operare una distinzione tra la mente e le percezioni allo scopo di produrre l'idea del corpo sia l'immaginazione. I meccanismi che inducono quest'ultima a concepire il corpo come qualcosa che esiste in modo continuativo sono praticamente identici a quelli che la spingono a figurarsi la mente come qualcosa di durevole. Quando l'immaginazione, infatti, individua delle impressioni di sensazione che, pur non avendo un'esistenza invariabile e ininterrotta, sono unite da strettissime relazioni, essa associa le loro idee e confonde l'atto con cui considera queste ultime con quello con cui contempla qualcosa di invariabile. Come nel caso dell'io, però, essa si avvede che le interruzioni e le variazioni a cui le percezioni sono soggette non possono essere ignorate, e per conciliare il riconoscimento di tali alterazioni con la propensione a conferire un'identità alle percezioni ricorre alla finzione di qualcosa che persiste ininterrottamente. Orbene, al fine di ideare tale finzione essa realizza il confronto a cui prima si faceva cenno. Hume afferma a questo proposito che "per chiarire la cosa, e intendere in qual modo l'interruzione nell'apparire di una percezione non implichi necessariamente un'interruzione nella sua esistenza, sarà opportuno accennare ad alcuni principi, che avremo occasione di spiegare meglio più in là" (TNU I, IV, 2, pp. 219-220). L'esigenza di anticipare qualcosa che sarà chiarito in seguito dipende dal fatto che la sezione in cui la discussione sui corpi si colloca è anteriore a quella in cui Hume tratta dell'io. I principi che devono essere anticipati, inoltre, non sono altro che la concezione della mente esposta nella sezione VI. Nella sezione dedicata ai corpi, infatti, si trova la prima definizione della mente offerta da Hume:

ciò che chiamiamo *mente*, non è altro che un fascio o collezione di percezioni differenti, unite da certe relazioni, e che si suppongono, sebbene erroneamente, dotate di una perfetta semplicità e identità. Ora, siccome ogni percezione è distinguibile da un'altra, e può esser considerata come esistente separatamente, ne vien di conseguenza che non c'è alcuna assurdità a separare una percezione particolare dalla mente, a spezzare cioè tutte le sue relazioni con la massa collegata di percezioni che costituisce un essere pensante (TNU I, IV, 2, p. 220).

Nell'esaminare la sezione sull'identità personale è stato mostrato come l'immaginazione giunga a figurarsi l'esistenza di un principio "che riconnetta le parti", ovverosia le percezioni, "oltre la loro relazione". Tale principio, com'è ovvio, non è altro che la mente stessa in quanto erroneamente investita d'un'esistenza invariabile e ininterrotta. Ora, nella misura in cui la mente viene falsamente considerata come qualcosa di durevole, essa viene in pari tempo concepita come un che di eccedente rispetto alle percezioni che pure la costituiscono. Un io invariabile e ininterrotto, in altri termini, è un io che può esistere nonostante la variazione e l'interruzione delle percezioni della mente. Questo comporta che un io siffatto, il quale, giova ricordarlo, è l'io in cui gli uomini credono comunemente di consistere, potrebbe esistere anche senza delle percezioni particolari, anche senza apparire alla coscienza.

¹⁹¹ Ivi, p. 240.

Ora, gli oggetti che ci si rappresenta come esterni e indipendenti, sembra sostenere Hume, hanno una natura analoga a quella dell'io: essi sono formati da una successione di percezioni, ma si ritiene nondimeno che essi possano mantenere la loro identità nonostante la variazione o l'interruzione di tali percezioni. Questa finzione, come ha affermato persuasivamente Waxman, è resa possibile dal fatto che si concepisce l'apparire d'una percezione o d'un oggetto come una relazione tra quest'ultimo e la mente, una mente che, invero, è già intesa come qualcosa di trascendente o, quantomeno di diverso, rispetto alle percezioni¹⁹². Si potrebbe ritenere che un io durevole ma eterogeneo rispetto alle percezioni non si distingua in nulla dalla sostanza spirituale dei filosofi citati all'inizio della sezione sull'identità personale. Che le due finzioni si somiglino, in effetti, è fuori discussione. Tuttavia, è lecito pensare che quando nella vita ordinaria gli uomini ascrivono un'esistenza invariabile e ininterrotta alla propria mente, essi lo facciano senza riflettere approfonditamente su ciò a cui attribuiscono tale genere di esistenza. Essi sono indotti irresistibilmente dall'immaginazione a supporre che in quel flusso di percezioni che è la loro mente debba esserci qualcosa di invariabile, ma non sanno bene cosa esso sia. I filosofi, invece, accorgendosi che le loro menti non presentano nulla di realmente costante o durevole, inventano una finzione, la sostanza per l'appunto, che si presenta come un oggetto in cui le caratteristiche distintive dell'identità possono essere individuate. La differenza tra le due finzioni, insomma, pare risiedere semplicemente in questo.

Ciò posto, Hume è nelle condizioni di asserire che la natura della mente è perfettamente compatibile con la finzione in base alla quale le percezioni, nonostante l'intermittenza delle loro apparizioni, sarebbero dotate di un'esistenza continuata nel corso del tempo. Infatti,

lo stesso essere continuato e ininterrotto può, quindi, qualche volta essere presente alla mente, e qualche volta assente, senza un reale o essenziale mutamento nell'essere stesso. Un apparire interrotto nei sensi non implica, dunque, necessariamente un'interruzione di esistenza; e la supposizione della continuata esistenza di oggetti o delle percezioni non porta a nessuna contraddizione (TNU I, IV, 2, p. 221).

A questo punto occorre trattare una questione fondamentale della quale non si è finora parlato. Nel corso di questo capitolo è stato mostrato come l'immaginazione, associando le idee delle percezioni successive ma interrelate che formano la mente, giunga a concepire un io semplice e durevole. Nella *pars construens* della sezione VI della parte IV del libro I, in effetti, Hume si occupa pressoché esclusivamente di questa questione. Ora, come è stato già mostrato, altro è concepire qualcosa, altro è credere nella sua reale esistenza. Altro, quindi, è supporre o fingere che l'io sia semplice e durevole, altro è credere nella reale esistenza di un io siffatto. È probabile che Hume abbia tralasciato di spiegare per quale motivo l'immaginazione creda nella reale esistenza d'un io fittizio perché riteneva che tale credenza avesse le stesse cause di quella nella continuata e distinta esistenza dei corpi. Poiché, dunque, nella sezione *Lo scetticismo riguardo ai sensi* Hume chiarisce cosa spinga l'immaginazione a credere nell'esistenza dei corpi, in tale sezione va ricercato in pari tempo l'anello conclusivo della catena di ragionamenti che il filosofo può proporre in merito alla questione dell'identità personale in quanto riguarda il pensiero o l'immaginazione.

Ora, la sezione in questione può essere suddivisa in due parti: la prima è dedicata ai concetti di corpo e di esistenza continuata e distinta, la seconda, invece, alle aporie che scaturiscono dalla credenza nella reale esistenza d'un mondo esterno. Dato che la chiarificazione dei motivi che inducono la mente a credere nella reale esistenza dei corpi costituisce il momento culminante della prima parte della sezione, essa è preceduta da un breve riassunto di ciò che Hume ha spiegato nei paragrafi precedenti:

¹⁹² Ivi, p. 250.

La memoria ci presenta in grandissimo numero casi di percezioni perfettamente somiglianti, che ritornano a differenti intervalli di tempo e dopo considerevoli interruzioni. Tale rassomiglianza ci fa propensi a considerare queste percezioni intermittenti come identiche, e a connetterle mediante un'esistenza continuata, al fine di giustificare questa identità ed evitare la contraddizione in cui l'apparire interrotto di queste percezioni sembra ci avvolga necessariamente. Abbiamo, dunque, qui la tendenza a fingere una continuità di esistenza di tutti gli oggetti sensibili; e poiché questa tendenza proviene da alcune impressioni vivaci della memoria, essa dà vivacità a questa finzione; o, in altri termini, ci fa credere alla continuata esistenza dei corpi (TNU I, IV, 2, p. 222).

In questo testo Hume chiarisce che la credenza nell'esistenza continuata e distinta dei corpi deriva dal fatto che le percezioni che conducono alla concezione di tale esistenza sono delle impressioni. Qualcosa del genere, secondo ogni evidenza, vale anche per l'io: poiché la finzione di un io semplice e durevole è prodotta a partire da impressioni dei sensi e della memoria, è naturale che essa sia partecipe della vivacità che contraddistingue tali percezioni.

Al termine del primo paragrafo del presente capitolo si è osservato che ciascun individuo è un fascio di percezioni nel quale è contenuta la credenza nella reale semplicità e identità del fascio stesso. Alla luce di tutto quello che è stato detto nel corso del capitolo è possibile precisare meglio tale tesi, affermando che la credenza in questione consiste in una rappresentazione vivace del sistema di percezioni in cui la mente consiste. Gli uomini, come è stato già detto, non sono nelle condizioni né di credere né tantomeno di concepire che il loro io sia qualcosa di realmente semplice e invariabile; ma dato che l'atto mentale con cui essi contemplan la serie delle loro percezioni è simile a quello con cui contemplan un oggetto veramente semplice e durevole, allora essi, in forza della confusione cagionata da tale somiglianza e della vivacità delle percezioni, finiscono col credere che la loro mente sia qualcosa di costante e indivisibile. La "vera idea della mente umana" di cui parla Hume, dunque, è ciò a cui gli uomini pensano quando si rappresentano il proprio io. Come era stato anticipato, la spiegazione dell'origine dell'errore e della finzione chiarisce perché gli esseri umani ritengano di poter pensare e credere all'esistenza di un io identico e senza parti.

Detto ciò, resta da spiegare perché Hume parli di scetticismo a proposito degli oggetti esterni e non a proposito dell'identità personale. Dal momento che la credenza nell'esistenza del corpo dipende dalla credenza nell'esistenza dell'io, e dato che le spiegazioni delle due credenze sono sotto molti aspetti simmetriche, bisogna chiarire perché una delle indagini svolte da Hume comporti contraddizioni e aporie e l'altra no. Questa questione la si può risolvere individuando una caratteristica posseduta esclusivamente dal corpo e foriera di conseguenze aporetiche. Sia la mente sia il corpo, infatti, costituiscono delle entità dotate di un'esistenza continuata. Entrambe, cioè, possono esistere anche se non sono attualmente percepite. Il corpo però, a differenza della mente, si caratterizza anche per il possesso di un'esistenza distinta, ed è proprio da quest'ultima caratteristica che dipendono gli esiti scettici della sezione ad esso dedicata. Lo scetticismo, in effetti, deriva dal fatto che l'immaginazione possiede da un lato una tendenza a credere che talune percezioni esistano indipendentemente dalla mente, e dall'altro un'attitudine a effettuare inferenze causali che la costringono a riconoscere che le percezioni dipendono dalla mente. Numerosi esperimenti, dichiara il filosofo, ci convincono che "tutte le nostre percezioni dipendono dai nostri organi, dalla disposizione dei nostri nervi e degli spiriti animali" (TNU I, IV, 2, p. 224). In tutte le più importanti questioni attinenti al mondo esterno, afferma Hume, "c'è, dunque, un'opposizione diretta e completa fra la nostra ragione ed i nostri sensi: o, più propriamente, fra le ragioni che ricaviamo da relazioni causali, e quelle che ci persuadono della continuità e indipendente esistenza dei corpi

(TNU I, IV, 4, p. 244)¹⁹³. La contrapposizione interna all'immaginazione tra un'inclinazione a confondere e a fingere e una a realizzare inferenze causali tenendo conto dell'esperienza passata non trova posto nel resoconto dell'identità personale, e ciò spiega perché Hume, come è stato osservato all'inizio di questo capitolo, incominci la trattazione del mondo intellettuale con moderato ottimismo. A ulteriore conferma del fatto che lo scetticismo intorno ai corpi abbia le ragioni testé esposte, si può menzionare quel che Hume afferma nella sezione successiva a quella dedicata all'identità personale. In un luogo di tale sezione egli dichiara infatti che l'immaginazione

è il principio che ci permette di fare ragionamenti di causalità; ma questo è anche il principio che ci convince dell'esistenza continuata degli oggetti esterni quando sono assenti dai nostri sensi. Ma, benché ugualmente naturali e necessarie alla mente umana, queste due operazioni sono molte volte direttamente contrarie: com'è possibile, allora, che ragioniamo bene seguendo il principio di causalità, se, poi, crediamo all'esistenza continuata della materia? Come armonizzare questi due principi? E, se no, quale preferiremo? E se non si preferisce nessuno dei due, ma si ammettono successivamente l'uno e l'altro, com'è costume tra i filosofi, con quale faccia usurpare questo glorioso titolo, quando consapevolmente si abbraccia una così patente contraddizione? (TNU I, IV, 7, pp. 277-278)

Roth sostiene che la dottrina humeana esposta nella parte IV del libro I è nel complesso una teoria incoerente. Egli motiva tale giudizio negativo muovendo da due osservazioni. Innanzitutto, dato che le percezioni che danno luogo alla finzione dell'io sono le stesse che danno luogo alla finzione dei corpi esterni, non si vede come sia possibile che uno sia persuaso nello stesso istante tanto dell'esistenza del proprio io quanto dell'esistenza di un mondo esterno¹⁹⁴. In secondo luogo, dal momento che entrambe le finzioni derivano dalla tendenza dell'immaginazione a muoversi lungo una successione di percezioni, e dato che una tendenza richiede del tempo per essere messa in atto, non sembra possibile che due tendenze siano dispiegate da una stessa mente nello stesso istante o comunque in uno stesso spazio di tempo¹⁹⁵. Roth, probabilmente a ragione, paragona le tendenze humeane ai sentimenti dell'orgoglio e dell'umiltà: come tali opposte affezioni sono incompatibili in una stessa mente in uno stesso tempo, così lo sono anche le tendenze che inducono a creare un mondo intellettuale e uno materiale a partire da percezioni successive¹⁹⁶.

Le premesse da cui si sviluppa la critica di Roth sono giuste: le due finzioni, in effetti, sono prodotte a partire dalle stesse percezioni, e le tendenze che danno luogo a tali finzioni sono incompatibili nello stesso spazio di tempo. Ciononostante, sembra possibile sottrarsi alla conclusione a cui giunge lo studioso facendo leva su quanto è stato spiegato in questo paragrafo: e cioè che le due finzioni e le corrispondenti credenze si sviluppano in momenti differenti. Roth ha senz'altro ragione nell'insistere che gli esseri umani credono nell'esistenza di un io e di un mondo esterno nello stesso istante; e tuttavia Hume potrebbe sfuggire alle sue critiche osservando che quando l'immaginazione confonde le percezioni con qualcosa la cui esistenza è continuata e distinta dalla mente, essa è già pervenuta alla convinzione che l'io sia qualcosa di indipendente rispetto a ogni percezione particolare.

¹⁹³ Questa citazione è tratta da una sezione successiva rispetto a quella di cui si sta discutendo, ma l'affermazione riportata compendia perfettamente le motivazioni dello scetticismo di cui Hume fa professione al termine della sezione dedicata alla credenza in un mondo esterno.

¹⁹⁴ A. S. Roth, *What was Hume's Problem with Personal Identity?*, "Philosophy and Phenomenological Research", Jul. 2000, Vol. 61, No. 1, pp. 101-102.

¹⁹⁵ Ivi, p. 103-104.

¹⁹⁶ Ivi, p. 104.

IV. L'IDENTITÀ PERSONALE IN QUANTO RIGUARDA LE PASSIONI

Nel secondo paragrafo del capitolo precedente è stato citato un brano nel quale Hume dichiara che, per chiarire cosa dia agli esseri umani una tendenza ad attribuire un'identità alle loro percezioni successive e a loro stessi un'esistenza invariabile e ininterrotta attraverso il corso di tutta la vita, occorre distinguere tra "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". Subito dopo aver istituito questa distinzione egli soggiunge che nel seguito della sezione sull'identità personale ci si occuperà solo della prima specie d'identità. Quest'ultima affermazione potrebbe far supporre che egli intendesse rendere oggetto di indagine la seconda forma di identità in una parte successiva dell'opera, e tuttavia, terminata la sezione VI della parte IV del libro I, nel *Trattato* non si parla più da nessuna parte dell'identità personale con riferimento alle passioni. Oltre che nel testo appena citato, infatti, Hume fa menzione della "identità rispetto alle passioni" (TNU I, IV, 6, p. 273) soltanto in un altro passaggio appartenente alla stessa sezione a cui appartiene il primo.

Ora, dal momento che il libro II del *Trattato* è dedicato esplicitamente alla realizzazione di un esame sistematico delle passioni, è lecito immaginare che in tale porzione dell'opera di Hume si possano reperire chiarimenti in merito alla questione ora esposta. Analizzando i contenuti del libro II, in effetti, è possibile farsi un'idea di cosa Hume avesse in mente parlando di identità rispetto alle passioni, e tuttavia i luoghi del testo che consentono di gettare una luce su tale problema sono pochi e dedicati a chiarire altri aspetti della filosofia humeana.

Più in generale, chi voglia chiarire i rapporti tra le dottrine del libro I e quelle dei libri II e III del *Trattato* si trova a dover fare i conti con un cambio di prospettiva che Hume realizza nel passaggio dal libro I ai due successivi e che egli non si sofferma a spiegare. Waxman sostiene che nel libro I Hume si occupa dell'origine e del contenuto delle idee più importanti possedute dalla mente umana, mentre nei due libri successivi affronta la questione del ruolo che tali idee hanno nella vita passionale, morale e politica delle persone¹⁹⁷. Anche Penelhum sostiene qualcosa di simile: a suo avviso, infatti, mentre nel libro I dell'opera il filosofo si occuperebbe della genesi e dello statuto epistemologico delle credenze detenute dagli uomini in quanto abitatori del senso comune, nei libri II e III, invece, svolgerebbe una serie di indagini di argomento morale e politico assumendo come vere le credenze indagate e problematizzate nel libro precedente¹⁹⁸. Inoltre, come osserva Waxman, l'oggetto di indagine dei libri II e III è un soggetto umano incorporato e collocato in una realtà sociale costituita da altri esseri umani parimenti dotati di corpo¹⁹⁹. L'io dei libri II e III, infatti, non è più un soggetto conoscente che, attraverso i meccanismi della propria immaginazione, giunge a credere nell'unitarietà della propria mente e nell'esistenza di un mondo esterno costituito da corpi connessi l'un l'altro da relazioni di causa ed effetto²⁰⁰. Secondo Waxman, in effetti, l'intelletto esaminato nel libro I potrebbe venire identificato, oltre che con la mente umana, anche con la mente di animali solitari come le tigri²⁰¹. Questo spiega, tra l'altro, perché nel *Trattato* Hume attribuisca tanta importanza alla possibilità di estendere le osservazioni da lui svolte sul funzionamento della mente umana anche all'attività mentale degli animali superiori. L'idoneità dei ragionamenti svolti

¹⁹⁷ W. Waxman, *Hume's theory of consciousness*, cit., p. 22.

¹⁹⁸ T. Penelhum, *The Self in Hume's Philosophy*, "The Southwestern Journal of Philosophy", Summer 1976, Vol. 7, No. 2, p. 10.

¹⁹⁹ W. Waxman, *Hume's theory of consciousness*, cit., p. 22 e p. 224.

²⁰⁰ T. Penelhum, *The Self of Book 1 and the Selves of Book 2*, cit., p. 282.

²⁰¹ W. Waxman, *Hume's theory of consciousness*, cit., p. 22.

ad essere estesi dall'ambito umano a quello animale, dice il filosofo, "ci offre una specie di pietra di paragone per provare qualsiasi sistema in questo genere di filosofia" (TNU I, III, 16, pp. 190-191). Le indagini che il filosofo effettua nei libri II e III, invece, pur non presupponendo l'esistenza di alcun tipo particolare di società, dipendono dal riconoscimento del fatto che la vita degli uomini deve pur svolgersi all'interno di una qualche forma di associazione²⁰². Come è stato anticipato, Hume non spiega mai cosa effettivamente renda possibile il passaggio dal solipsismo del libro I all'intersoggettività dei libri II e III. Penelhum ha ipotizzato che con ogni probabilità Hume farebbe discendere la credenza nell'esistenza di altri esseri umani da un'inferenza derivante da una combinazione di quel che egli sostiene per spiegare l'identità della mente con quel che egli afferma per chiarire le ragioni della credenza in un mondo esterno. In mancanza di effettivi riscontri testuali, però, come riconosce lo stesso Penelhum, questa ipotesi non può che rimanere una mera congettura²⁰³.

La relativa oscurità del mutamento di sfondo che ha luogo nella transizione da un libro agli altri due ha indotto gli studiosi a indagare e a dibattere intorno a questioni che, pur essendo differenti da quella dell'identità personale rispetto alle passioni, hanno cionondimeno un evidente collegamento con essa. Le parti I e II del libro II, ad esempio, trattano l'una delle passioni indirette dell'orgoglio e dell'umiltà e l'altra di quelle dell'amore e dell'odio. Le prime due passioni comportano un riferimento all'io di chi le prova, le seconde due, invece, un riferimento a un io diverso rispetto a quello di colui che le esperisce. Questa circostanza ha indotto gli studiosi a chiedersi se l'io oggetto di tali sentimenti sia proprio il fascio di percezioni della sezione VI della parte IV del libro I, e, qualora lo sia, a esaminare come un io siffatto possa effettivamente essere ciò a cui si rivolgono le passioni anzidette. Del resto, quando nella vita ordinaria gli uomini si inorgogliscono o si mortificano, amano oppure odiano non sembra che oggetto ultimo dei loro sentimenti sia una mera collezione di percezioni. Un'altra questione che ha attirato l'attenzione di interpreti e commentatori di Hume e che concerne il rapporto tra la trattazione dell'identità personale nel libro I e i contenuti dei libri II e III è quella della natura del *carattere*. Nonostante le persone non siano altro, secondo Hume, che fasci di percezioni, l'oggetto appropriato della lode e del biasimo, della gratitudine e del risentimento non è rappresentato dalle azioni che gli individui compiono, bensì dal loro carattere. Quest'ultimo, come si vedrà meglio in seguito, viene descritto dal filosofo come una realtà durevole e costante, e ciò ha indotto molti studiosi a chiedersi come una tale delineazione della natura del carattere possa armonizzarsi con la descrizione dell'io che Hume offre non solo nel libro I, ma anche in alcuni luoghi del libro II su cui non si mancherà di richiamare l'attenzione.

Nel presente capitolo, pertanto, occorre chiarire tre questioni fondamentali attinenti al rapporto che intercorre tra il libro I e il libro II del *Trattato*: cosa sia l'identità personale rispetto alle passioni; che genere di relazione passi tra l'io dell'immaginazione e quello delle passioni; e, infine, come si possa armonizzare il resoconto del carattere come realtà durevole e come fondamento della responsabilità morale con quanto Hume dichiara in merito all'io nei luoghi del *Trattato* finora esaminati e in altri tratti dal libro II.

²⁰² Ibidem.

²⁰³ T. Penelhum, *The Self of Book 1 and the Selves of Book 2*, cit., p. 284. Su questo punto si veda anche, dello stesso autore, *The Self in Hume's Philosophy*, cit., p. 17.

L'identità personale rispetto alle passioni

La reticenza di Hume a definire in cosa esattamente consista l'identità personale rispetto alle passioni ha indotto gli studiosi a formulare interpretazioni contrastanti. Alcuni, infatti, ritengono che "l'identità personale in quanto riguarda le passioni o l'interesse che prendiamo a noi stessi" e "l'identità personale in quanto riguarda il pensiero o l'immaginazione" costituiscano due realtà affatto differenti; altri, invece, pensano che esse costituiscano, al più, due diversi aspetti di una stessa realtà²⁰⁴. Chazan, le cui tesi esemplificano nitidamente la prima maniera di interpretare il pensiero humeano, ritiene che Hume abbia codificato un'identità personale di tipo passionale per rimediare al carattere insoddisfacente dell'identità personale indagata nel libro I la quale costituirebbe, ad avviso della studiosa, un'identità di tipo *intellettuale*. L'impossibilità di pervenire a una comprensione puramente intellettuale del fenomeno dell'autocoscienza dipenderebbe, secondo Chazan, da un lato dalla mancanza di una connessione necessaria che connetta indissolubilmente le percezioni, e dall'altro dall'assenza di un principio sostanziale che sia in grado di unificare la vita mentale nel suo complesso²⁰⁵. L'identità personale con riferimento alle passioni, invece, discenderebbe dall'attitudine umana a sperimentare le passioni indirette dell'orgoglio e dell'umiltà e consentirebbe di spiegare fenomeni basilari quali la cura di sé e l'interesse che gli esseri umani prendono alla loro storia passata e al loro futuro. Chazan sostiene anche che secondo Hume l'idea dell'io e la passione dell'orgoglio²⁰⁶ vengono alla luce simultaneamente²⁰⁷, e ciò induce a inferire che, ad avviso della studiosa, la sezione del libro I dedicata all'identità personale non descriva un processo realmente idoneo a dotare l'immaginazione di una "vera idea della mente umana".

Secondo ogni evidenza la lettura testé esposta si fonda su una discutibile contrapposizione tra le due forme di identità che scaturisce da un'interpretazione scorretta dell'identità personale riguardante il pensiero o l'immaginazione. È certamente vero che nel libro I del *Trattato* Hume nega che si possa conseguire una forma puramente intellettuale di autocoscienza; alla confutazione della pretesa di comprendere razionalisticamente l'io, come è stato mostrato, egli dedica non solo i primi quattro paragrafi della sezione VI, ma anche l'inizio della sezione V della parte IV del libro I. Ma questo non implica di certo che l'indagine condotta nella sezione VI abbia un carattere puramente negativo; i paragrafi successivi al quarto, infatti, contengono, come è stato spiegato, la *pars construens* del resoconto humeano dell'identità personale. Oltretutto, nel corso della sezione VI Hume non manifesta mai l'intenzione di sostituire le teorie intellettualistiche e obsolete dei suoi predecessori con una teoria dell'identità personale che sia intellettualistica ma al passo coi tempi. Egli, non a caso, a partire dal quinto paragrafo, si ripromette di chiarire cosa sia l'identità personale in quanto riguarda il *pensiero* o l'*immaginazione*, e non, invece, in quanto riguarda l'*intelletto* o la *ragione*. Certo, Chazan potrebbe obiettare che per Hume l'intelletto non è altro che l'insieme delle "proprietà generali e più stabili dell'immaginazione" (TNU I, IV, 7, p. 279), ma quest'osservazione sarebbe fuori luogo. L'intelletto, infatti, è l'immaginazione stessa in quanto passibile di esplicitarsi

²⁰⁴ Fattori della prima lettura sono, ad esempio, P. Chazan, in *Pride, Virtue, and Self-Hood: A Reconstruction of Hume*, "Canadian Journal of Philosophy", Mar. 1992, Vol. 22 No. 1, e L. Greco, in *L'io morale. David Hume e l'etica contemporanea*, Liguori Editore, Napoli, 2008. Sostenitori della seconda lettura sono, invece, T. Penelhum, in *The Self of Book 1 and the Selves of Book 2*, cit., W. Waxman, in *Hume's theory of consciousness*, cit., J. Giles, in *The No-Self Theory: Hume Buddhism, and Personal Identity*, cit., e A. Carlson, in *There Is Just One Idea of Self in Hume's Treatise*, "Hume Studies", 2009, Vol. 35 No. 1&2.

²⁰⁵ P. Chazan, *Pride, Virtue, and Self-Hood: A Reconstruction of Hume*, cit., pp. 47-48, note 8 e 9.

²⁰⁶ Secondo ogni evidenza quel che vale per l'orgoglio vale anche per l'umiltà.

²⁰⁷ Ivi, p. 46.

“in due modi differenti” a seconda che essa “giudichi per dimostrazione o per probabilità”, vale a dire a seconda che essa “consideri le relazioni astratte delle nostre idee o quelle relazioni tra gli oggetti su cui è solo l’esperienza a informarci” (TNU II, III, 3, p. 434). Altrove egli conferma ciò osservando che “le operazioni dell’intelletto umano si dividono in due specie, il confronto di idee e l’inferenza di dati di fatto” (TNU III, I, 1, p. 490). Ora, è chiaro che le operazioni immaginative esaminate da Hume nella sezione sull’identità personale non hanno niente a che fare con l’intelletto o con la ragione humaneamente intesi²⁰⁸. Le operazioni che inducono l’immaginazione a credere nell’unitarietà della mente, infatti, non sono né inferenze causali rigorose né dimostrazioni. Ciò che spinge l’immaginazione a credere nella reale esistenza di un io semplice e durevole, come è stato molte volte ripetuto, è la sua propensione a confondere una successione di oggetti in relazione con qualcosa di identico. Che tale propensione immaginativa non abbia nulla di intellettualistico in senso stretto è provato dal fatto che l’applicazione dell’idea di identità a una successione di oggetti in relazione si configura come un errore e come una finzione.

Se anche fosse vero che nel libro I del *Trattato* Hume intende offrire una teoria strettamente razionale dell’identità personale, sarebbe in ogni caso scorretto ritenere che vi sia una contrapposizione tra le due forme di identità. In un importante passaggio che segue immediatamente il brano in cui è contenuta la similitudine tra l’io e una repubblica, infatti, il filosofo dichiara che “la nostra identità rispetto alle passioni serve a corroborare quella dell’immaginazione, facendo in modo che le percezioni distanti s’influenzino a vicenda, e ci diano un interessamento sempre presente per i dolori e per i piaceri passati e futuri” (TNU I, IV, 6, p. 273). Questo testo trasmette chiaramente l’idea che le due forme di identità sono intese da Hume come tali da rafforzarsi a vicenda, e non da opporsi l’una all’altra. Il fatto che Hume parli di identità rispetto alle passioni in due soli passaggi, e che in uno di questi dichiara che essa corrobora l’identità dell’immaginazione, induce a considerare come più promettenti le letture del testo humaneo che considerano l’indagine sull’identità personale come una ricerca dal carattere sostanzialmente unitario.

Carlson sostiene che coloro che individuano una netta distinzione nel testo humaneo tra identità dell’immaginazione, esaminata nel libro I, e identità delle passioni, fatta oggetto di indagine nel libro II, devono riconoscere la presenza nell’opera humanea di due io, uno disvelato dall’immaginazione e l’altro dalle passioni²⁰⁹. Ora, sostiene la studiosa, quest’ultima tesi risulta implausibile da un lato perché Hume non presenta mai un’impressione che possa configurarsi come l’archetipo del secondo io, e dall’altro perché, come si vedrà diffusamente nel prossimo paragrafo, tutte le menzioni dell’io presenti nel libro II inducono a pensare che il filosofo continui a credere che l’io sia il fascio di percezioni del libro precedente²¹⁰. Secondo Carlson per comprendere cosa sia l’identità personale rispetto alle passioni bisogna prestare attenzione a quel che Hume dichiara di voler fare nel passaggio in cui la menziona per la prima volta. In tale testo, come è stato mostrato, egli si chiede:

Che cos’è, dunque, che ci dà così forte inclinazione ad attribuire un’identità a queste percezioni successive, e a noi stessi un’invariabile e ininterrotta esistenza attraverso il corso di tutta la vita? Per rispondere a questa domanda, dobbiamo distinguere 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. Qui si parla soltanto della prima, e per

²⁰⁸ Ragione e intelletto paiono essere sinonimi: anche la ragione, infatti, denota l’immaginazione in quanto essa effettua inferenze causali o dimostrazioni. In TNU II, III, 3, p. 435 Hume afferma che “la ragione non è altro che la scoperta di questa connessione [causale]”; in TNU III, I, 1, pp. 493-494, invece, egli dichiara che “la ragione o la scienza non sono niente altro che il confronto delle idee e la scoperta delle loro relazioni”.

²⁰⁹ A. Carlson, *There Is Just One Idea of Self in Hume’s Treatise*, cit., p. 173.

²¹⁰ *Ibidem*.

spiegarla in modo esauriente dobbiamo approfondirla con l'indagine di quell'identità che attribuiamo anche alle piante e agli animali, essendovi una grande analogia tra essa e quella dell'io ossia della persona (TNU I, IV, 6, p. 265).

Secondo ogni evidenza le due forme di identità sono codificate al fine di risolvere uno stesso problema: chiarire cosa determini la mente a scambiare molte percezioni per una singola entità e ad attribuire a se stessa un'esistenza invariabile e ininterrotta. Ad avviso di Carlson in questo testo Hume intende dire che la propensione a confondere relazione e identità da cui scaturisce la finzione di un io semplice e durevole accomuna tanto le percezioni di pertinenza dell'immaginazione quanto le passioni, di modo che entrambe le facoltà cooperano al raggiungimento di uno stesso risultato²¹¹. In realtà Hume non afferma mai che la mente abbia la tendenza a unificare molte passioni distinte e a considerarle come la continuazione di qualcosa di invariabile per via della loro rassomiglianza, ma esistono buone ragioni per credere che la congettura avanzata da Carlson non sia estranea allo spirito della filosofia humeana. In un passaggio del libro II, infatti, il filosofo afferma che

tutte le impressioni simili sono collegate 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. Analogamente, quando il nostro umore è sollevato dalla gioia, ci abbandoniamo naturalmente all'amore, alla generosità, alla pietà, al coraggio, all'orgoglio, e alle altre affezioni simili. 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? È quindi evidente che anche fra le impressioni, oltre che fra le idee, esiste una attrazione o associazione, pur se con questa notevole differenza: che le idee si associano per rassomiglianza, contiguità e causalità, mentre le impressioni soltanto per rassomiglianza (TNU II, I, 4, pp. 297-298).

In questo importante brano Hume dichiara che nella vita emotiva degli esseri umani ciascuna passione di solito segue ad un'altra che le rassomiglia, ed è sostituita da una terza ad essa simile. Nel chiarire perché la mente attribuisca un'identità a successioni di oggetti in relazione, Hume ha spiegato che i mutamenti gradualmente o piccoli in proporzione al tutto tendono a essere trascurati. Il fatto che tali cambiamenti non impediscano di rinvenire una relazione di rassomiglianza tra una percezione di una data successione e quelle che la precedono o la seguono immediatamente, infatti, fa sì che l'azione della mente nel contemplare le idee delle percezioni successive non sia differente da quella che essa attua nel considerare qualcosa di invariabile e ininterrotto. Ora, nell'ultimo passaggio citato Hume afferma che le passioni si presentano solitamente in successioni costituite da percezioni simili le une alle altre, e da ciò è lecito inferire che le idee di tali passioni si associno nell'immaginazione e siano considerate con la stessa agevolezza e continuità di pensiero con cui si considera qualcosa di costante. Il fatto che le sequenze di passioni simili descritte dal filosofo siano caratterizzate da mutamenti gradualmente e irrilevanti è confermato da quel che Hume dice in un importante testo dedicato alle passioni dirette. In esso, egli sostiene che

l'immaginazione è estremamente veloce e agile, mentre le passioni sono lente e tarde. È per questa ragione che quando si presenta un oggetto che suggerisce all'immaginazione una varietà di punti di vista e alle passioni una molteplicità di emozioni, mentre l'immaginazione può mutare la sua prospettiva con estrema velocità, ogni tocco invece non produrrà una nota di passione chiara e distinta, ma una passione sarà sempre mescolata e confusa con un'altra (TNU II, III, 9, p. 463).

Il fatto che il passaggio da una passione a un'altra non sia istantaneo come quello da un pensiero a un altro suggerisce che il cammino delle passioni è di solito sufficientemente graduale da indurre la

²¹¹ Ivi, p. 174.

mente a considerare una successione di emozioni simili come la prosecuzione di qualcosa di invariabile. Ora, sostiene Carlson, come l'identità rispetto all'immaginazione deriva dall'unificare successioni di impressioni di sensazione e idee di ogni genere a causa dell'associazione delle idee di esse nell'immaginazione, così l'identità rispetto alle passioni nasce dal credere che molte passioni differenti siano qualcosa di unico perché le idee che le rappresentano si associano a causa della relazione di rassomiglianza²¹². Nella vita quotidiana, in effetti, gli uomini hanno davvero la tendenza a considerare molte delle passioni da essi sperimentate come fossero una cosa sola, e ciò per il semplice motivo che esse si rassomigliano. Si dice, ad esempio, che un individuo è stato triste per un'intera giornata, eppure le passioni provate dalla persona in questione, anche ammesso che ella abbia sperimentato ininterrottamente delle emozioni e che queste siano state specificamente identiche, di certo non formano qualcosa di realmente unitario. Ancora, si dice che Socrate ha desiderato per tutta la durata della sua esistenza di conoscere la verità, eppure i molti desideri da lui provati, per quanto simili, erano numericamente differenti. Il caso di una passione o di un desiderio che vengono detti protrarsi per un tempo ampio come quello di una vita ricorda l'esempio del suono frequentemente interrotto e rinnovato esaminato nel terzo paragrafo del capitolo precedente.

L'interpretazione secondo cui l'identità rispetto alle passioni non deriverebbe da nient'altro che dall'applicazione alle emozioni di un meccanismo immaginativo che Hume spiega diffusamente con riferimento a percezioni di altro genere, inoltre, rende comprensibile il fatto che il filosofo non senta il bisogno di chiarire cosa distingua le due forme di identità. È probabile, infatti, che Hume abbia pensato che sarebbe stato ridondante mostrare come la propensione a confondere relazione e identità abbia luogo tanto se le percezioni collegate sono sensazioni e idee quanto se esse sono emozioni.

La mente, come è stato mostrato in precedenza, si risolve in un sistema di percezioni unite da relazioni di rassomiglianza e causalità. Com'è evidente, il fatto che passioni simili tendano a essere unificate a causa dell'associazione delle loro idee nell'immaginazione deve rafforzare i legami che intercorrono tra i membri di quel sistema. Da questo punto di vista, dunque, si può senz'altro convenire con Hume sul fatto che "la nostra identità rispetto alle passioni serve a corroborare quella dell'immaginazione". Il fatto che le passioni entrino naturalmente a far parte del sistema di esistenze interconnesse in cui si risolve una mente, in più, spiega quel fenomeno universale ed elementare consistente nell'interesse che le persone provano per periodi della loro vita diversi dal momento presente. Le passioni che un individuo prova attualmente, infatti, derivano almeno in parte dalla condotta che egli ha tenuto in precedenza, e sono effetti di altre passioni che egli ha provato in passato. Inoltre, dato che le passioni entrano nelle inferenze causali effettuate dagli esseri umani al pari di qualunque altro oggetto o rappresentazione, è naturale che essi cerchino di prevedere, a partire dalla situazione in cui presentemente si trovano, quali emozioni proveranno in avvenire e quale sia la linea di azione più efficace in vista del raggiungimento del piacere e dell'evitamento del dolore. Ora, visto che la conoscenza dei legami causali tra gli eventi si consegue attraverso l'esperienza, è naturale che le persone attingano dai loro ricordi i principi in base ai quali ragionare in ambito pratico ed è chiaro che il lavoro compiuto dall'immaginazione nell'effettuazione di ragionamenti di questo tipo rafforzerà la propensione a considerare l'esperienza individuale come qualcosa di unitario. Dal momento che i piaceri e i dolori passati sono causalmente connessi con quelli presenti, e dato che le passioni future sono conseguenze della condotta attuale, Hume può affermare che la cooperazione delle due forme di identità fa in modo che "le percezioni distanti si influenzino a vicenda, e ci diano un interessamento sempre presente per i dolori e per i piaceri passati e futuri". Nel complesso, come ha osservato Ainslie, la teoria

²¹² Ibidem.

secondo cui la mente sarebbe un fascio di percezioni riceve un rafforzamento dalle aspettative che le persone hanno relativamente al futuro: tali aspettative, infatti, presuppongono rapporti causali tra lo stato presente degli individui e ciò che potrebbe accadere loro, e tali rapporti causali accrescono la tendenza a considerare la mente come qualcosa di unitario²¹³.

Prima di passare alla trattazione di un altro argomento vale la pena di rilevare che la propensione che ciascun individuo ha a preoccuparsi per il proprio avvenire non è, come ritiene Penelhum, un prodotto della vita associata²¹⁴. Naturalmente l'interazione con altri esseri umani condiziona gli interessi e le preoccupazioni di una persona, e tuttavia, dato che la cura di sé si sostanzia innanzitutto nel desiderio di nutrirsi e di sopravvivere, allora, come ha osservato Waxman, essa può essere scorta anche in animali che vivono in solitudine e che non si aggregano se non saltuariamente ai propri simili²¹⁵. Del resto, l'interesse che le persone prendono a se stesse è una conseguenza dell'identità personale con riferimento alle passioni e Hume sembra aver pensato che tutto ciò che è attinente a quest'ultima sia stato appropriatamente esposto nel libro I del *Trattato*, ovverosia nella porzione dell'opera dedicata alla descrizione dei processi psicologici di un individuo isolato.

L'io delle passioni

Come è stato accennato all'inizio del presente capitolo, diversi studiosi si sono domandati se l'io oggetto delle passioni indirette sia lo stesso io che Hume descrive nella sezione sull'identità personale del libro I, e alcuni sono giunti alla conclusione che i due io non possano costituire una stessa realtà. Il più celebre tra gli interpreti che sostengono l'eterogeneità dell'io del libro I rispetto a quello del libro II è indubbiamente Kemp Smith, il quale fonda la propria interpretazione sul fatto che nei due libri l'io viene qualificato in modi apparentemente opposti. All'inizio della sezione VI della parte IV del libro I, infatti, Hume, come già è stato mostrato, dichiara che non c'è alcuna impressione a cui possa essere ricondotta l'idea dell'io e che, per conseguenza, “non esiste tale idea”. In un celebre passaggio del libro II, invece, egli proferisce la seguente affermazione:

È evidente che l'idea, o piuttosto l'impressione di noi stessi ci è sempre intimamente presente, e che la nostra coscienza ci dà una rappresentazione della nostra persona tanto viva da non poter immaginare che qualcosa possa in questo superarla. Quindi, qualsiasi oggetto sia in relazione con noi deve essere concepito con un'analogia vivacità di rappresentazione (TNU II, I, 11, p. 333).

La contraddizione tra quest'ultimo passaggio e ciò che Hume sostiene nel libro I salta all'occhio immediatamente. Tale incompatibilità ha indotto Kemp Smith a ipotizzare che i libri II e III siano stati composti da Hume anteriormente al primo e che le contraddizioni rinvenibili tra il libro I e i due successivi dipendano dal fatto che, mentre nella prima parte del *Trattato*, la più recente, il filosofo è principalmente influenzato da Newton, nella seconda, la più antica, egli si rifà piuttosto al magistero di Hutcheson²¹⁶. L'influenza di Newton sarebbe riscontrabile nel tentativo messo in atto da Hume di fondare una psicologia che, al pari della scienza newtoniana, si basi su un unico principio fondamentale, vale a dire quello dell'associazione tra le idee. L'influsso di Hutcheson, che secondo Kemp Smith sarebbe predominante nell'opera del filosofo, invece, si manifesterebbe nella

²¹³ D. C. Ainslie, *Hume's Reflections on the Identity and Simplicity of Mind*, cit., p. 562, nota 11.

²¹⁴ T. Penelhum, *The Self of Book 1 and the Selves of Book 2*, cit., p. 288.

²¹⁵ W. Waxman, *Hume's theory of consciousness*, cit., p. 325, nota 25.

²¹⁶ N. Kemp Smith, *The Philosophy of David Hume*, Palgrave Macmillan, New York, 2005, pp. v-vi e 73-76.

convinzione che il sentimento abbia un ruolo centrale nella maggior parte delle attività cognitive della mente umana. Quando Hume segue il modello fornito da Newton, pertanto, la vita mentale viene da lui concettualizzata come un'interazione tra idee che non ha alcun bisogno di un osservatore o di un soggetto che operi sui contenuti mentali. Quando egli segue Hutcheson, invece, descrive l'attività mentale come qualcosa di inseparabile dai sentimenti e dalle propensioni di un soggetto capace di operare sui contenuti della propria stessa mente. Per conseguenza, nel libro I Hume presenta un io epistemologico e newtoniano, nei libri II e III, invece, un io morale hutchesoniano che si distingue per la sua costanza e per la sua conseguente idoneità a rispondere delle proprie azioni.

L'interpretazione di Kemp Smith, pur avendo senz'altro il merito di valorizzare ed enfatizzare elementi naturalistici indubbiamente presenti nell'opera di Hume, non sembra, almeno con riferimento alla questione dell'io, basarsi su un'evidenza testuale sufficientemente forte. Certo, il passaggio del *Trattato* citato all'inizio del paragrafo pare confermare un'interpretazione come quella da lui proposta. E tuttavia molti altri luoghi del libro II inducono a pensare che l'io morale presente in tale libro non differisca in nulla dall'io epistemologico del libro I. Quando Hume menziona l'io per la prima volta nel libro II, infatti, lo descrive in questi termini: "Questo oggetto [l'oggetto delle passioni dell'orgoglio e dell'umiltà] è l'io, ovvero quella successione di idee e di impressioni correlate di cui abbiamo intimamente memoria e consapevolezza" (TNU II, I, 2 p. 291). Nella pagina successiva egli dichiara che ciò a cui si volgono le passioni dell'orgoglio e dell'umiltà è sempre "quella concatenata successione di percezioni che chiamiamo io" (TNU II, I, 2, p. 292). Ancora, in un passaggio tratto dalla parte II del libro II, Hume afferma che "il nostro io, separato dalla percezione di tutti gli altri oggetti, in realtà non è nulla: per questa ragione dobbiamo volgere il nostro sguardo agli oggetti esterni; e ci viene spontaneo considerare con la massima attenzione quelli che ci sono vicini o che ci rassomigliano" (TNU II, II, 2, p. 357).

Come ha osservato giustamente Giles, è difficile pensare che quelle appena riportate siano le parole di uno che non ha presente o intende lasciarsi alle spalle la dottrina dell'identità personale proposta al termine del libro I²¹⁷. Sembra, invece, che attraverso quelle parole Hume intenda avvertire i suoi lettori che l'io delle passioni è lo stesso io di cui ci si è occupati nel libro precedente²¹⁸.

Nel libro II Hume ripete spesso che gli esseri umani hanno un'intima coscienza di se stessi o del proprio io²¹⁹. Visto che anche in tale libro egli descrive l'io come una successione di percezioni correlate, non resta che concludere che ciò di cui ciascuno è intimamente conscio è proprio tale successione. Il carattere intimo della consapevolezza del sé, secondo Giles, richiama espressamente "l'addentrarsi più profondamente" in se stessi di cui il filosofo fa menzione all'inizio della sezione sull'identità personale. Tanto l'intima coscienza di cui Hume parla nel libro II, quanto l'addentrarsi

²¹⁷ J. Giles, *The No-Self Theory: Hume, Buddhism, and Personal Identity*, cit., p. 189.

²¹⁸ Ivi, pp. 189-190.

²¹⁹ Oltre alle frasi poc'anzi citate tratte da TNU II, I, 11, p. 333 e TNU II, I, 2, p. 291, si considerino i seguenti passaggi: "Come l'oggetto immediato dell'orgoglio e dell'umiltà è l'io, ossia quella stessa identità personale dei cui pensieri, azioni e sensazioni siamo intimamente consci, così l'oggetto dell'amore e dell'odio è un'altra persona, dei cui pensieri, azioni e sensazioni non siamo consci" (TNU II, II, 1, p. 345); "È evidente che, siccome siamo sempre intimamente consci di noi stessi, dei nostri sentimenti e delle nostre passioni, le loro idee debbono colpirci con maggior vivacità che le idee dei sentimenti e delle passioni di qualsiasi altra persona" (TNU II, II, 2, p. 355); "Il passaggio dalla considerazione di una qualsiasi persona in relazione con noi a quella del nostro io, di cui siamo costantemente consci, è piano e agevole" (TNU II, II, 2, p. 356); "L'idea di noi stessi ci è sempre intimamente presente e comunica un considerevole grado di vivacità all'idea di qualsiasi altro oggetto con cui siamo in relazione" (TNU II, II, 4, p. 371); "Il nostro io ci è intimamente presente e qualsiasi cosa sia in relazione con l'io deve partecipare di questa qualità" (TNU II, III, 7, p. 449).

più profondamente cui si fa cenno nel libro I, infatti, disvelano un io che si risolve in una serie di percezioni successive²²⁰.

A quanto detto finora, peraltro, va aggiunto che l'interpretazione di Kemp Smith è ulteriormente indebolita dal fatto che, sebbene nella sezione sull'identità personale Hume dichiara che l'idea dell'io non esiste, egli, in verità, come già è stato mostrato, si riferisce all'idea di io che i filosofi razionalisti sostengono di possedere. Il filosofo, infatti, afferma che “noi non abbiamo nessun'idea dell'io, nel modo che viene qui spiegato”, e il modo di spiegazione in questione è quello dei teorici dell'io-sostanza. A conti fatti, dunque, non sembrano esserci ragioni sufficientemente forti per credere che nel libro II faccia la propria comparsa sulla scena un io hutchesoniano assente dalla teorizzazione contenuta nel libro I.

Ciò detto, però, rimane da spiegare come sia possibile che l'io in quanto oggetto delle passioni indirette si presenti alla mente nella forma di un'idea o di un'impressione. Il problema, naturalmente, non consiste nel fatto che l'io dovrebbe presentarsi alla mente come qualcosa di semplice, dato che, come Hume ha chiarito all'inizio del libro I, esistono anche percezioni complesse; il problema, piuttosto, esige che si spieghi, in un modo compatibile con l'esperienza ordinaria che gli uomini hanno delle passioni indirette, come una successione di percezioni interconnesse possa essere richiamata da tali passioni. Quando un individuo prova orgoglio, umiltà, amore o odio, si figura certamente il proprio io o quello altrui, ma di sicuro non pensa all'*intera* successione di percezioni interconnesse in cui la mente da lui pensata consiste. A questo proposito Giles afferma giustamente che le passioni che hanno l'io come proprio oggetto sembrano presupporre una coscienza istantanea di tale entità²²¹: quando si prova un'emozione che dirige il pensiero verso un io, quest'ultimo si presenta alla mente in un attimo, e ciò, com'è ovvio, non sarebbe possibile se la concezione di un io richiedesse di seguire una lunga successione di percezioni.

Garrett ha tentato di spiegare come sia possibile che l'io sia rappresentato nella mente da una singola idea o impressione istituendo un'analogia tra la percezione dell'io e le idee astratte di spazio e tempo. Lo spazio, come è stato spiegato nel secondo capitolo, non si presenta mai alla mente come un'impressione distinta, ma è semplicemente l'ordine o la maniera con cui le percezioni del tatto e della vista esistono. Ora, osserva Garrett, qualunque idea rappresenti un'impressione complessa dotata di proprietà spaziali è idonea a costituire una rappresentazione astratta dello spazio²²². Qualcosa del genere vale anche per l'idea astratta di tempo: sebbene il tempo non si presenti mai come un'impressione “primitiva e distinta”, esso può cionondimeno essere rappresentato nell'immaginazione da un'idea complessa che riproduce alcune percezioni successive, siano esse impressioni o idee. Ciò che vale per spazio e tempo, secondo Garrett, vale anche per l'io: dato che l'io è una successione di percezioni legate dalle relazioni di rassomiglianza e causalità, e visto che esso include tutte le percezioni costitutive di una mente, allora qualsiasi contenuto mentale venga concepito dall'immaginazione tenendo presenti le sue relazioni di rassomiglianza e causalità con altre idee o impressioni costituisce una rappresentazione adeguata dell'io²²³. La soluzione proposta da Garrett, come ha osservato Ainslie, sembra presupporre indebitamente che quella dell'io sia un'idea astratta, cosa che Hume non dice mai e che, peraltro, non pare avere molto senso: quando un individuo prova orgoglio o umiltà, infatti, pensa al *proprio*

²²⁰ J. Giles, *The No-Self Theory: Hume, Buddhism, and Personal Identity*, cit., p. 190.

²²¹ Ibidem.

²²² D. Garrett, *Hume's Self-Doubts about Personal Identity*, cit., pp. 341-342.

²²³ Ivi, p. 342.

io, e non a qualcosa che potrebbe essere idoneo a rappresentare il concetto di io in generale²²⁴. Al netto di questa difficoltà, comunque, la proposta di soluzione or ora esposta pare andare nella direzione giusta: essa, infatti, si basa sulla ragionevole idea secondo cui per rendere compatibili il resoconto dell'identità personale del libro I e la teoria delle passioni indirette del libro II occorre che l'io sia rappresentato nell'immaginazione solo da alcune delle percezioni che lo costituiscono.

Carlson propone una soluzione al problema che tiene conto dell'osservazione appena svolta. A suo avviso, infatti, l'io di cui gli uomini si sovengono allorché provano orgoglio o umiltà è costituito da ricordi particolarmente vividi, pensieri in merito a chi si è o alla propria storia personale, oppure immagini raffiguranti il proprio corpo o la propria posizione nello spazio²²⁵.

La proposta avanzata da Giles per risolvere il problema del quale si sta discutendo ricorda quella di Carlson, ma appare nel complesso come più approfondita e soddisfacente rispetto a quelle fin qui prese in esame. Lo studioso afferma che quando la mente accede a uno stato emotivo o cognitivo che presuppone una coscienza istantanea dell'io, ciò che essa si rappresenta è un'immagine condensata della successione di percezioni in cui l'io consiste²²⁶. L'immagine in questione costituisce una sintesi di percezioni differenti e queste, sostiene Giles, possono anche derivare dai più svariati periodi della vita della persona a cui appartengono. Nella misura in cui l'immagine condensata del sé è l'unificazione di un molteplice, essa appare come qualcosa di singolare e di unitario; nella misura in cui, invece, essa racchiude in sé un gran numero di elementi, è naturale che trasmetta a chi la considera l'idea della persistenza nel corso del tempo²²⁷. Giles esemplifica tutto ciò osservando che l'immagine costruita del sé è ciò a cui le persone pensano quando si rappresentano il proprio io. Essa, solitamente, racchiude immagini dell'aspetto fisico e ricordi delle esperienze più significative, ed è pervasa dai sentimenti che una persona prova nei confronti di se stessa²²⁸. L'autocoscienza, dunque, ha per contenuto ricordi e pensieri che si distinguono per la loro salienza e centralità nella vita psichica e affettiva delle persone. L'immagine condensata del sé è di solito qualcosa di relativamente stabile, e tuttavia è ragionevole pensare che il verificarsi di nuove esperienze possa mutarne anche significativamente la fisionomia²²⁹. Hume, non a caso, afferma che i cambiamenti del carattere si rivelano attraverso “un evidente mutamento nella vita e nella condotta” (TNU II, III, 3, p. 433) e questo sembra implicare che essi siano accompagnati da un profondo cambiamento nel modo in cui la persona che li subisce realizza la propria immagine di sé. La proposta avanzata da Giles per spiegare come le passioni indirette possano innescare una coscienza istantanea del sé ha senz'altro un carattere congetturale, e tuttavia l'ipotesi da lui formulata può nel complesso essere considerata come consentanea con lo spirito della filosofia humeana.

Dopo aver chiarito per quali ragioni sia lecito sostenere l'esistenza di una sostanziale continuità tra la trattazione dell'io che figura nel libro I del *Trattato* e quella che compare nel libro II, è opportuno esaminare un problema in merito al quale gli interpreti hanno assunto posizioni contrastanti, vale a dire se l'orgoglio e l'umiltà abbiano un qualche ruolo ai fini del conseguimento di un'idea dell'io. Che tali passioni inducano la persona che le prova a pensare al proprio io, infatti, è qualcosa che Hume dichiara esplicitamente. Alcuni studiosi, però, ritengono anche che, secondo il filosofo, senza l'esperienza di tali passioni la mente sarebbe letteralmente impossibilitata a concepire un'idea

²²⁴ D. C. Ainslie, *Hume's Reflections on the Identity and Simplicity of Mind*, cit., p. 576, nota 31.

²²⁵ A. Carlson, *There Is Just One Idea of Self in Hume's Treatise*, cit., p. 177.

²²⁶ J. Giles, *The No-Self Theory: Hume, Buddhism and Personal Identity*, cit., pp. 190-191.

²²⁷ Ivi, p. 193.

²²⁸ Ivi, p. 194.

²²⁹ Ivi, p. 195.

dell'io. Com'è stato anticipato nel paragrafo precedente, è opinione di Chazan che l'idea dell'io venga alla luce contemporaneamente ai sentimenti dell'orgoglio e dell'umiltà. Per chiarire come stiano le cose in merito a tale questione occorre innanzitutto spiegare quali meccanismi emotivi e immaginativi siano ad avviso di Hume responsabili delle passioni anzidette. Il filosofo incomincia con l'osservare che orgoglio e umiltà, per quanto direttamente contrari, hanno lo stesso oggetto, vale a dire l'io. "È proprio nell'io", sostiene Hume, "che il nostro sguardo si concentra sempre allorché siamo mossi da una di queste passioni; a seconda che l'idea che abbiamo di noi stessi sia più o meno favorevole, proveremo l'una o l'altra di tali opposte affezioni, e saremo sollevati dall'orgoglio o abbattuti dall'umiltà" (TNU II, I, 2, p. 291). Tuttavia tali sentimenti, pur dirigendo lo sguardo di chi li prova verso lo stesso oggetto, hanno cause opposte. Gli oggetti o le qualità che sono causa di orgoglio, infatti, sono piacevoli, quelli che sono causa di umiltà, invece, sono dolorosi. Da ciò si ricava che le passioni in questione hanno tanto una causa quanto un oggetto. Ora, quando si prova orgoglio o umiltà, afferma Hume,

la causa che suscita la passione è in rapporto con l'oggetto che la natura ha attribuito alla passione; e la particolare sensazione prodotta dalla causa è in rapporto con la sensazione propria della passione: e da questo duplice rapporto di idee e impressioni che deriva la passione. Una certa idea si converte facilmente nella sua correlativa; e una certa impressione in quella che le rassomiglia e le corrisponde: con quanta maggiore facilità deve realizzarsi allora questa conversione quando i due passaggi si sostengono reciprocamente, e la mente riceve un duplice impulso dalle relazioni che intercorrono tanto tra le sue impressioni quanto tra le sue idee! (TNU II, I, 5, p. 301)

In questo passaggio viene dichiarato che le passioni indirette si fondano su una duplice relazione di impressioni e idee: da un lato, infatti, la causa della passione e il suo oggetto sono idee in relazione tra loro, e dall'altro la sensazione prodotta dalla causa e la passione stessa sono impressioni che si associano in forza della rassomiglianza. Tali relazioni cooperano in quanto sospingono la mente verso la contemplazione di uno stesso oggetto, e cioè l'io. Quando un uomo si inorgolisce per via di una qualità piacevole inerente alla sua persona, pertanto, il pensiero della qualità trasporta la sua immaginazione verso l'idea dell'io, e il piacere suscitato dalla qualità si trasforma in orgoglio, che, a sua volta, dirige l'attenzione verso l'io. Come ha osservato giustamente Carlson, il rafforzamento che nella dinamica delle passioni indirette l'associazione delle impressioni e quella delle idee traggono l'una dall'altra ha la stessa natura della corroborazione di cui parla il filosofo a proposito del rapporto tra identità dell'immaginazione e identità rispetto alle passioni²³⁰.

Avendo chiarito che l'esame humeano dell'orgoglio e dell'umiltà si fonda sulla distinzione tra causa e oggetto della passione e sulla tematizzazione della duplice relazione di impressioni e idee, è possibile constatare che non c'è nulla in tale trattazione che induca a supporre che la concezione dell'idea dell'io dipenda in un qualche senso rilevante dalle passioni indirette. L'argomentazione che Chazan offre per dimostrare la cooriginarietà delle passioni indirette e dell'idea dell'io, peraltro, implica un'evidente circolarità. Secondo la studiosa, infatti, un individuo prova orgoglio, e così facendo concepisce l'idea del proprio io, nel momento in cui giunge a considerare il piacere manifestato da altre persone come un effetto di un'azione che egli ha compiuto. In altri termini, nel momento in cui un individuo si accorge del fatto che una sua caratteristica suscita piacere o dolore in altre persone, egli incomincia a considerare se stesso come uno che si distingue per il possesso della caratteristica in questione²³¹. L'interazione con altre persone, dunque, spinge gli uomini a considerare se stessi come individui di un certo tipo e, in tal modo, a formarsi un'idea del proprio io. Da ciò Chazan ritiene di poter inferire che secondo Hume l'autocoscienza e l'autostima

²³⁰ A. Carlson, *There Is Just One Idea of Self in Hume's Treatise*, cit., p.175.

²³¹ P. Chazan, *Pride, Virtue, and Self-Hood: A Reconstruction of Hume*, cit., p. 50.

dipendono e vengono generate dalla società²³². La circolarità a cui si alludeva prima dipende dal fatto che da un lato Chazan afferma che l'io viene alla luce nel momento stesso in cui si prova orgoglio, e dall'altro sostiene che si prova orgoglio quando ci si accorge che una propria qualità suscita piacere in qualcun altro. Ora, la consapevolezza del fatto che una certa caratteristica è una *propria* caratteristica non viene forse prima dell'orgoglio? E come si fa a concepire una caratteristica come propria se non si dispone di una rappresentazione del proprio io?

Oltretutto, sembra che nella situazione descritta da Chazan un individuo sprovvisto di una rappresentazione del proprio io riesca a concepire gli altri come persone nei cui sentimenti è possibile immedesimarsi. Ma non si vede come faccia uno che non ha ancora un'idea del proprio io ad avere un'idea degli io altrui. Le considerazioni di Chazan, al massimo, possono spiegare come un individuo giunga ad apprezzare o a disprezzare certe proprie qualità, giacché è senz'altro vero che il modo in cui ciascuno valuta le proprie azioni e caratteristiche dipende in misura considerevole da come queste vengono valutate da altre persone. E tuttavia, arrivare a sostenere che l'idea dell'io scaturisca da meccanismi simpatetici come quelli prima descritti vuol dire da un lato misconoscere le strategie argomentative messe in atto da Hume, e dall'altro proporre una concezione la cui consistenza è molto dubbia. Del resto, come ha osservato Penelhum, è possibile individuare un passaggio che sconfessa clamorosamente le interpretazioni secondo cui la concezione dell'io non sarebbe per Hume qualcosa di anteriore all'esperienza di orgoglio e umiltà. Tale passaggio è il seguente: “per suscitare l'orgoglio, sono sempre due gli oggetti da tenere presenti, e cioè la *causa*, ovvero l'oggetto che produce il piacere, e l'io, che è il vero oggetto della passione” (TNU II, I, 6, p. 307). Secondo Penelhum tale testo mostra chiaramente che l'idea dell'io si presenta sia prima sia dopo che l'orgoglio è stato suscitato. Tale idea, infatti, è ciò a cui l'orgoglio volge lo sguardo di chi lo prova, ma essa è anche ciò che, una volta posto nelle appropriate relazioni con altri oggetti, determina la comparsa dell'orgoglio stesso²³³. A ciò si aggiunga che il principio secondo cui “l'immaginazione è estremamente veloce e agile, mentre le passioni sono lente e tarde” costituisce una conferma dell'antiorità dell'idea dell'io rispetto alla passione dell'orgoglio. Quando un uomo contempla una qualità piacevole inerente al suo corpo o alla sua mente, infatti, è ragionevole pensare che la sua immaginazione arrivi all'idea dell'io più rapidamente di quanto non lo facciano le sue passioni.

In conseguenza di tutto ciò, si può convenire con Penelhum circa il fatto che Hume deve presupporre che chi prova orgoglio o umiltà sappia già che la causa che genera la passione è qualcosa che si trova in relazione al suo io²³⁴. L'idea dell'io, dunque, viene richiamata da tali sentimenti, ma non si dà certamente il caso che la prima possa essere prodotta dai secondi²³⁵. Inoltre, dato che l'io è anteriore all'orgoglio e all'umiltà, e dato che questi ultimi presuppongono la rappresentazione di io diversi rispetto a quello di colui che li prova²³⁶, ne segue che l'esperienza di tali passioni non può essere considerata come ciò da cui scaturisce la coscienza della distinzione tra se stessi e gli altri esseri umani²³⁷.

²³² Ibidem.

²³³ T. Penelhum, *The Self of Book 1 and The Selves of Book 2*, cit., p. 285.

²³⁴ Ivi, p. 286.

²³⁵ Ibidem.

²³⁶ Dopo aver preso in esame le cause più comuni dell'orgoglio e dell'umiltà, Hume afferma: “Ma oltre a queste cause originarie dell'orgoglio e dell'umiltà, c'è una causa secondaria che risiede nelle opinioni degli altri e che ha un'eguale influenza sulle affezioni. La nostra reputazione, le nostre qualità, il nostro buon nome, sono considerazioni di enorme peso e importanza; e anche le altre cause dell'orgoglio, virtù, bellezza e ricchezza, hanno ben poca influenza se non sono secondate dalle opinioni e dai sentimenti degli altri” (TNU II, I, 11, p. 332).

²³⁷ T. Penelhum, *The Self of Book 1 and The Selves of Book 2*, cit., pp. 286-287 e p. 290 nota 14.

In conclusione, si può osservare che, sebbene il libro II del *Trattato* sia il luogo nel quale si attua la transizione dalla psicologia individuale del libro I alla scienza sociale del libro III, tuttavia, come sostiene a ragione Penelhum, l'importanza di ciò che è possibile rinvenirvi non deve essere sopravvalutata²³⁸.

Il carattere

All'inizio del presente capitolo è stato anticipato che, ad avviso di Hume, gli uomini possono essere lodati o biasimati, premiati o puniti per le azioni che essi compiono solo se queste ultime derivano da principi durevoli e costanti inerenti alle loro menti. Come è stato sostenuto a ragione, la riflessione humeana sull'etica prevede che oggetto di valutazione morale siano le persone, e non le azioni²³⁹. Che Hume consideri la tesi appena enunciata come un principio fondamentale che deve orientare ogni indagine in ambito morale è rivelato da quel che lui stesso afferma ripetutamente:

Un'azione è virtuosa o viziosa se è segno di una qualità o d'un carattere. Essa deve dipendere da durevoli principi della mente che si estendono a tutta la condotta e fanno parte del carattere personale. Le azioni, di per sé, se non derivano da un principio costante, non hanno alcuna influenza sull'amore o sull'odio, sull'orgoglio o sull'umiltà, e di conseguenza non sono mai prese in considerazione in morale.

Questa osservazione è del tutto evidente e merita una costante attenzione, in quanto è della massima importanza per il tema che stiamo trattando. Nelle nostre ricerche sull'origine della morale non dobbiamo mai prendere in considerazione un'azione isolata, ma solo la qualità o il carattere da cui tale azione deriva. Soltanto questa qualità o questo carattere sono abbastanza *durevoli* in una persona per influenzare i nostri sentimenti nei suoi confronti. Le azioni, è pur vero, molto meglio delle parole, o anche dei desideri e dei sentimenti, sono indici di un carattere, ma è soltanto nella misura in cui esse sono appunto indici di un carattere, che sono accompagnate da amore o da odio, da lode o da biasimo (TNU III, III, 1, p. 608).

Il lungo brano appena riportato istituisce una equazione tra le qualità mentali d'una persona e il suo carattere: per ben tre volte, infatti, le parole "qualità" e "carattere" sono usate interscambiabilmente. Da ciò è possibile inferire che per Hume tutte le qualità mentali, nella misura in cui costituiscono dei "durevoli principi", vanno considerate come tratti del carattere. Naturalmente ci possono essere molti generi di qualità mentali: "dell'immaginazione, del giudizio, della memoria o del temperamento" (TNU II, I, 2, p. 293). Hume, inoltre, ritiene che nel novero dei tratti caratteriali vadano inserite anche le attitudini naturali, giacché esse condividono alcune caratteristiche fondamentali con le virtù morali. Secondo il filosofo, infatti, "sono entrambe delle qualità mentali; entrambe producono piacere e hanno una uguale tendenza naturale a conquistarsi l'amore e la stima dell'umanità" (TNU III, III, 4, p. 640). La menzione delle virtù morali, tra l'altro, offre il destro per rilevare che, ad avviso di Hume, quelle qualità mentali in cui virtù e vizio consistono possono anche essere intese come poteri o abilità. Egli dichiara infatti che "in rapporto alle nostre qualità mentali dobbiamo considerare come equivalenti da una parte la *virtù* e il potere di produrre amore o orgoglio, dall'altra il *vizio* e il potere di produrre umiltà o odio" (TNU III, III, 1, p. 608). Alla luce di ciò, si può senz'altro concordare con Frykholm circa il fatto che le espressioni "qualità mentale" e "tratto del carattere" denotano in Hume una schiera molto ampia di oggetti²⁴⁰.

Nel primo testo citato il filosofo sostiene che le azioni, laddove non possano essere intese come segni di principi costanti nella mente di chi le compie, non possono suscitare né orgoglio e umiltà

²³⁸ Ivi, p. 283.

²³⁹ E. Frykholm, *The ontology of character traits in Hume*, "Canadian Journal of Philosophy", Feb. 2012, Vol. 42, No. 21, p. 84.

²⁴⁰ Ibidem.

né tantomeno amore e odio. Esiste certamente una relazione tra l'idea d'un azione e quella del suo autore, ma, sostiene Hume,

non basta che l'azione provenga dalla persona e in questa abbia la sua causa e il suo autore immediati. Questa relazione, da sola, è troppo debole e incostante per costituire un fondamento a queste passioni [amore e odio]. Essa non raggiunge quella parte di noi che percepisce e pensa, non deriva da qualcosa di *durevole* nella persona, né lascia nulla dietro di sé; ma passa in un momento, e come se non fosse mai stata. D'altra parte, le intenzioni hanno certe qualità che, rimanendo anche dopo che l'azione è compiuta, la mettono in connessione con la persona e facilitano il passaggio delle idee, dall'una all'altra (TNU II, II, 3, pp. 365-366).

Affinché l'immaginazione passi con agevolezza dal pensiero di un'azione a quello del suo autore, dunque, occorre che questi sia causa dell'azione non per puro caso o per ragioni che non hanno nulla a che fare col genere di persona che egli è, ma perché vi è in lui qualcosa di costante che lo induce ad agire per come egli di fatto agisce. Dato che amore e odio, al pari di orgoglio e umiltà, richiedono una duplice relazione di impressioni e idee, se l'idea di un'azione non potesse essere collegata strettamente a quella del suo autore, allora non si riuscirebbe ad amare o ad odiare quest'ultimo, o, almeno, non si riuscirebbe a farlo per molto tempo o per una valida motivazione. Le intenzioni, dunque, una volta conosciute, consentono alla relazione tra le idee di acquisire forza e di produrre un'associazione nell'immaginazione. Ma la premeditazione, invero, non si limita a rafforzare la relazione tra le idee indispensabile alla produzione delle passioni indirette; essa, come Hume sostiene esplicitamente, opera anche sulle passioni:

Un'intenzione [...] è spesso necessaria a produrre una relazione di impressioni, e a far sorgere piacere e dolore. Si può infatti osservare che l'aspetto principale di un'offesa sta nel disprezzo e nell'odio che rivela nella persona che ci offende; senza di che, il solo torto arrecatoci ci dà un dolore meno sensibile. Analogamente, un beneficio è piacevole soprattutto perché lusinga la nostra vanità, e perché è una prova della cordialità e della stima che ci accorda la persona che ce lo ha arrecato. Eliminando l'intenzione si elimina, nell'un caso, la mortificazione, nell'altro la vanità; e devono inoltre diminuire notevolmente le passioni dell'amore e dell'odio (TNU II, II, 3, p. 366).

Se il piacere o il dolore causati da un'azione non derivassero da un proposito di fare del bene o del male, ben difficilmente essi potrebbero trasformarsi in passioni che, come l'amore e l'odio, hanno di necessità quale proprio oggetto l'io di un'altra persona. I sentimenti e il proponimento dell'agente, infatti, richiamano immediatamente l'idea del suo io o della sua persona. Ciò che è stato osservato in merito all'amore e all'odio, naturalmente, vale anche per l'orgoglio e per l'umiltà: una persona non si può gloriare o mortificare se non per azioni che derivano da principi durevoli e costanti intrinseci alla sua mente.

Stabilito ciò, risulta chiaro per quale motivo Hume consideri la possibilità di ricondurre le azioni al carattere di chi le compie come una condizione necessaria perché le persone possano essere oggetto di approvazione o biasimo. Dato che le azioni sono comunemente considerate come segni di principi costanti nella mente di chi le realizza, se esse non derivassero necessariamente, in guisa di effetti, dal carattere del loro autore, allora la loro relazione a quest'ultimo sarebbe puramente accidentale, ed esse non potrebbero essere rivelative di nulla in merito a colui che le pone in essere. Hume esprime in modo molto icastico questa tesi in un testo in cui asserisce che

accettando l'ipotesi della libertà, un uomo dopo aver commesso il più orrendo dei crimini è puro e immacolato come subito dopo la nascita. Il suo carattere non è affatto implicato nelle sue azioni, poiché non derivano da esso e la loro malvagità non può mai venire utilizzata come una prova della depravazione di chi le compie (TNU II, III, 2, p. 432).

Sebbene il carattere sia qualcosa di costante, esso non è tuttavia inteso da Hume come qualcosa di imm modificabile. In effetti, già nel libro I, nella pagina dedicata a istituire una similitudine tra io e stato, egli sostiene che “una medesima persona può mutare carattere e disposizione, così come le sue impressioni e le sue idee, senza perdere la propria identità”. Che il carattere possa essere modificato è confermato anche da quei cambiamenti nella condotta che è ragionevole interpretare come effetti di un’avvenuta resipiscenza. Hume afferma infatti che

il pentimento cancella ogni delitto, specialmente se è accompagnato da un evidente mutamento nella vita e nella condotta. Come si spiega questo fatto? Solo sostenendo che le azioni rendono una persona colpevole, semplicemente in quanto sono prove dell’esistenza nella sua mente di passioni o principi criminosi; e quando a causa di un cambiamento di questi principi le azioni cessano di essere delle prove valide, cessano anche di essere criminose (TNU II, III, 2, p. 432).

Dal momento che i tratti caratteriali sono delle qualità mentali durevoli, essi possono essere presenti nella mente d’una persona sebbene quest’ultima non sia nelle condizioni di rivellarli attraverso la condotta e le azioni. A questo proposito il filosofo sostiene che

quando una persona ha un carattere che, per sua naturale tendenza, torna a beneficio della società, la stimiamo virtuosa e ci rallegriamo per questo suo carattere anche se delle eventualità fortuite ne ostacolano l’azione e le impediscono di rendersi utile ai suoi amici e al suo paese. La virtù, anche se vestita di stracci, rimane sempre virtù; e l’amore che essa suscita accompagna un uomo fin nelle prigioni o nel deserto, dove la virtù non può più essere attivamente esercitata ed è quindi persa per il mondo intero (TNU III, III, 1 p. 617).

Nella *Ricerca sull’intelletto umano*, inoltre, Hume approfondisce questo argomento affermando che quando interi gruppi di persone vivono delle esperienze simili o sono accomunati da caratteristiche come il sesso o l’età, essi tendono a sviluppare dei tratti caratteriali simili:

I modi di vivere degli uomini sono differenti in differenti età e paesi? Di qui impariamo a conoscere la grande forza della consuetudine e dell’educazione, che modellano la mente umana fin dall’infanzia e formano in essa un carattere fisso e stabile. Il comportamento e la condotta dell’un sesso sono molto diversi da quelli dell’altro? È di qui che ricaviamo una conoscenza approfondita dei diversi caratteri che la natura ha impresso nei sessi e che essa conserva con costanza e regolarità. Sono le azioni della stessa persona molto diverse nei diversi periodi della sua vita, dall’infanzia alla vecchiaia? Ciò dà luogo a molte osservazioni generali sul graduale mutamento dei nostri sentimenti ed inclinazioni e sulle differenti massime che prevalgono nelle diverse età degli uomini²⁴¹.

Dai testi che sono stati esaminati finora emerge con chiarezza che il carattere è per Hume un insieme di qualità mentali durevoli e atte a determinare causalmente la condotta di chi le possiede. Tale plesso di qualità, inoltre, in virtù delle due caratteristiche appena menzionate, costituisce un appropriato oggetto di lode o biasimo. Bricke ha inferito da ciò che se una persona ha un certo tratto caratteriale, allora ella, per tutto il tempo in cui lo mantiene, reagisce a determinati stimoli in un modo che potrebbe essere previsto da chi conosce il suo carattere²⁴². Ciononostante, precisa lo studioso, la correlazione tra stimoli e reazione, pur dovendo essere piuttosto frequente, non è concepita da Hume come tale da dover essere perfettamente uniforme²⁴³. Il carattere deve la propria capacità di influenzare la condotta alla propria attitudine a suscitare passioni, ma in molte situazioni un individuo si trova a essere indeciso in merito alle azioni da compiere proprio perché nella sua

²⁴¹ D. Hume, *Opere filosofiche*, vol. 2, cit., pp. 91-92.

²⁴² J. Bricke, *Hume’s Conception of Character*, “The Southwestern Journal of Philosophy”, Spring 1974, Vol. 5, No. 1, p. 108.

²⁴³ Ivi, p. 111.

mente si scontrano passioni opposte. A tal proposito, infatti, Hume afferma che “è estremamente difficile prendere una decisione riguardo alle azioni e alle deliberazioni degli uomini lì dove si presentino motivi e passioni contrastanti” (TNU II, III, 3, p. 439). In tali situazioni, in altri termini, è difficile fare previsioni. Le passioni che ostacolano l’azione di un certo tratto caratteriale possono derivare da un tratto alternativo, oppure, molto semplicemente, dal verificarsi di situazioni nuove e inusuali²⁴⁴. Hume osserva infatti che

le risoluzioni più irregolari e inaspettate degli uomini possono spesso esser spiegate da quelli che conoscono ogni particolare circostanza del loro carattere e della loro situazione. Una persona di temperamento cortese dà una risposta rabbiosa; ma ha il mal di denti oppure non ha pranzato. Una persona inerte rivela un’alacrità insolita nella sua condotta; ma s’è imbattuta all’improvviso in una grossa fortuna²⁴⁵.

Naturalmente esistono casi in cui l’assenza di una certa reazione in presenza delle circostanze nelle quali essa solitamente si palesa non può essere spiegata in alcun modo; ma, come osserva il filosofo, “una uniformità in tutti i particolari non si trova in alcuna parte della natura”²⁴⁶. L’elevato grado di uniformità che si riscontra nella relazione che lega motivi e azioni, comunque, è sufficiente a far supporre che

i principi ed i motivi interni possono operare in maniera uniforme, nonostante queste apparenti irregolarità; allo stesso modo in cui il vento, la pioggia, le nubi e le altre variazioni meteorologiche si suppone che siano governate da principi stabili, per quanto non facili a scoprire da parte della sagacia e della ricerca degli uomini²⁴⁷.

Tutto ciò, com’è evidente, conferma la tesi di Bricke secondo cui la correlazione tra talune circostanze e certe reazioni, necessaria per inferire l’esistenza di un tratto caratteriale, non ha bisogno di essere perfettamente uniforme.

Le citazioni riportate e le considerazioni svolte fino a questo punto costituiscono una descrizione del modo in cui Hume concepisce il carattere. Esse però, di per sé, non chiariscono la questione fondamentale che è stata anticipata all’inizio del paragrafo, e cioè come sia possibile che una mente, ovvero un fascio di percezioni mutevoli, contenga delle qualità durevoli. Bricke ha cercato di risolvere tale problema suggerendo che i tratti del carattere andrebbero intesi come stati fisiologici del cervello²⁴⁸. Egli ragiona in questo modo: dato che le impressioni e le idee sono tutte caduche e momentanee, le qualità mentali non possono certamente coincidere con delle percezioni; inoltre, dal momento che Hume allude in diversi passaggi del *Trattato*²⁴⁹ alle cause corporee e cerebrali degli stati percettivi, è ragionevole pensare che i tratti caratteriali, in quanto condizioni causali a lungo termine del comportamento, si radichino in dei processi fisiologici²⁵⁰. La congettura di Bricke, pur essendo ingegnosa, non risulta pienamente convincente. È vero che a volte Hume parla del pensiero come se esso fosse un effetto di processi fisiologici, ma egli sembra pensare che tali processi siano passibili di essere indagati e inseriti all’interno di inferenze causali proprio e soltanto perché

²⁴⁴ Ibidem.

²⁴⁵ D. Hume, *Opere filosofiche*, vol. 2, cit., pp. 93-94.

²⁴⁶ Ivi, p. 91.

²⁴⁷ Ivi, p. 94.

²⁴⁸ J. Bricke, *Hume’s Conception of Character*, cit., p. 109.

²⁴⁹ In TNU I, II, 5, p. 73 Hume descrive l’associazione delle idee come un effetto del movimento degli spiriti animali nelle varie regioni del cervello. In TNU I, IV, 5, p. 260 afferma che “il movimento può essere, ed è effettivamente, la causa del pensiero e della percezione”. In TNU II, I, 1, p. 289 dichiara che le impressioni di sensazione “sorgono nell’anima [...] dalla costituzione del corpo, dagli spiriti animali, o dal contatto di oggetti con gli organi esterni”.

²⁵⁰ J. Bricke, *Hume’s Conception of Character*, cit., p. 109.

anch'essi si risolvono in percezioni. In un passaggio esaminato nel capitolo precedente il filosofo dichiara che "tutte le nostre percezioni dipendono dai nostri organi, dalla disposizione dei nostri nervi e degli spiriti animali"; ma nella pagina successiva egli afferma che "poiché non vi sono altre cose sempre presenti alla mente all'infuori delle percezioni, ne segue che possiamo osservare un'unione o relazione di causa ed effetto tra differenti percezioni, ma mai fra percezioni e oggetti" (TNU I, IV, 2, p. 225). Questa dichiarazione, naturalmente, non smentisce il fatto che esista un nesso causale tra stati cerebrali e pensiero, ma rivela che, secondo il filosofo, anche gli stati cerebrali sono delle percezioni, di modo che il nesso causale tra stati corporei e stati mentali si configura come una relazione tra percezioni di un certo genere e percezioni di un altro genere. L'ipotesi di Bricke, pertanto, appare poco convincente, giacché se è vero che gli stati della materia si identificano con delle percezioni, allora essi devono condividere la transitorietà propria di queste ultime.

Una soluzione più convincente al problema di cui si sta discutendo sembra essere quella offerta da Frykholm. La studiosa incomincia col rilevare che le ascrizioni di tratti caratteriali devono poter essere equiparate alle attribuzioni di qualità a interi gruppi di individui: quando si predica qualcosa di un popolo o di un gruppo di persone considerato nel suo insieme, infatti, i singoli che formano tali associazioni risultano irrilevanti e la loro transitorietà non costituisce un problema²⁵¹. È necessario, dunque, spiegare come i tratti caratteriali si possano attribuire a qualcuno malgrado la mobilità dei suoi contenuti mentali. Ora, le qualità mentali, essendo intese da Hume come disposizioni ad agire in un certo modo, devono essere considerate come inclinazioni ad assecondare certe passioni. Occorre spiegare, dunque, come una mente possa preservare delle inclinazioni nonostante il continuo variare dei suoi pensieri. Frykholm si propone di gettare luce su questo punto fondamentale analizzando il significato del seguente passaggio del libro I del *Trattato*: "In generale, quando si presenta un oggetto impressionante, questo risveglia e muove immediatamente la passione relativa soprattutto in coloro che vi hanno naturale inclinazione" (TNU I, III, 10, p. 134). Cosa significa, si chiede Frykholm, che qualcuno ha un'inclinazione per una certa passione? O, per essere più chiari, da cosa dipende il fatto che un individuo sia incline a provare e a dare seguito a certe passioni piuttosto che ad altre? Secondo Frykholm la risposta a simili interrogativi va ricercata nelle particolari percezioni che compongono la mente di un individuo. Quando un oggetto si presenta ai sensi, esso, oltre a suscitare delle passioni, evoca in chi lo considera delle associazioni di idee e delle credenze che dipendono dalle esperienze che sono state vissute in passato. Le credenze in questioni di fatto, in particolare, dipendono dall'abitudine, e quest'ultima deriva o dalla scoperta di relazioni causali o dall'educazione²⁵². Ora, osserva Frykholm, le cose che, pur non essendo immediatamente presenti, sono oggetto di credenza hanno una spiccata attitudine a suscitare le passioni²⁵³. Hume dichiara esplicitamente che

vediamo [...] per esperienza, che le idee di quegli oggetti che crediamo siano o saranno esistenti producono, per quanto in minor grado, lo stesso effetto delle impressioni immediatamente presenti ai sensi e alla percezione. L'effetto della credenza è, dunque, quello di sollevare una semplice idea al livello delle impressioni e dotarla di una influenza presso a poco uguale sulle passioni. Quest'effetto lo si può ottenere soltanto se l'idea si avvicina in forza e vivacità all'impressione. [...] Tutte le volte che possiamo farci un'idea che si avvicina in forza e vivacità alle impressioni, essa le imiterà ugualmente nella sua influenza sulla mente (TNU I, III, 10, p. 133).

²⁵¹ E. Frykholm, *The ontology of character traits in Hume*, cit., p. 87.

²⁵² Hume chiarisce il rapporto che sussiste tra credenza ed educazione in TNU, I, III, 9, pp. 130-131.

²⁵³ E. Frykholm, *The ontology of character traits in Hume*, cit., p. 88.

Per tornare al passaggio prima citato, se un oggetto impressionante suscita in una persona una certa passione, ma insieme ad essa anche la convinzione che l'assecondare tale passione potrebbe produrre conseguenze spiacevoli, allora la persona in questione resterà in uno stato di indecisione. Essa subisce l'influsso di due passioni, delle quali una dipende da un'impressione e l'altra da un'idea vivace dell'immaginazione. Quel che la persona farà sarà determinato dalla passione che avrà il grado maggiore di forza, e non è detto che a prevalere debba essere quella che scaturisce dall'oggetto immediatamente presente. Come osserva giustamente Frykholm, il contrasto che spesso si viene a creare tra le passioni dipendenti dalle impressioni e quelle dipendenti dalle idee oggetto di credenza fa sì che gli uomini possano resistere alle tentazioni del momento e perseguire la realizzazione di progetti a lungo termine²⁵⁴. Ad avviso di Hume, infatti, hanno torto sia coloro che asseriscono che la volontà sia sempre determinata dalla prospettiva del bene più grande sia coloro che ritengono che essa sia in ogni caso mossa dal disagio presente. "In generale", afferma il filosofo, "possiamo osservare che entrambi questi principi agiscono sulla volontà, e che nel caso in cui essi siano in contrasto, è solo uno a prevalere, a seconda del carattere *generale* o della disposizione *attuale* della persona" (TNU II, III, 3, p. 439).

In una situazione pericolosa e che incute timore, un uomo può scappare o affrontare il pericolo. Sia l'uomo coraggioso sia l'uomo pavido avvertono la pericolosità della situazione, ed entrambi desiderano rifugiarsi in un luogo sicuro; ma l'uomo coraggioso, presagendo le conseguenze dannose che deriverebbero dalla ricerca di un rifugio, o il disonore che si abbatterebbe sulla sua persona se egli venisse meno all'osservanza del proprio dovere, non retrocede, ma affronta il pericolo con determinazione. Nella mente di costui le idee di un danno o di un'onta futuri si delineano con tale forza e nettezza che agiscono come delle impressioni e producono una passione capace di controbilanciare la paura inizialmente provata. Se nella maggior parte delle volte in cui si trova in situazioni pericolose un uomo è indotto dalle associazioni di idee e dalle credenze che si producono nella sua mente a resistere al desiderio di fuggire, allora egli è un individuo coraggioso, un individuo al quale può senz'altro essere ascritto il tratto caratteriale del coraggio. Per contro, se nella maggior parte dei casi in cui individuo deve affrontare dei pericoli nella sua mente si presentano e si ravvivano solo le idee del disagio e della pena, allora egli verrà sopraffatto dal desiderio di darsi alla fuga e risulterà essere una persona pavida. Il fatto che le credenze e le associazioni tra le idee siano fondate sull'esperienza passata, e segnatamente sull'educazione e sulla conoscenza dei nessi causali tra gli eventi, comporta che vizio e virtù dipendano strettamente dalla vita che i singoli individui hanno vissuto e da quali impressioni e idee compongano le loro menti. Le idee che una persona concepisce in una determinata situazione, infatti, dipendono dalle percezioni che compongono il suo io e dalle associazioni a cui, in virtù dell'abitudine, tali percezioni danno luogo²⁵⁵. Ciò comporta che i tratti del carattere, e cioè le inclinazioni a dare seguito a certe passioni, si riducono ad associazioni tra percezioni particolari e al conferimento di vivacità ad alcune di esse²⁵⁶. Essere una persona con un carattere di un certo tipo vuol dire essere un fascio di percezioni che, al presentarsi di certe impressioni, ravviva delle idee che, a loro volta, suscitano una passione capace di determinare causalmente la condotta.

Come asserisce a ragione Frykholm, la conseguenza più rilevante di questa interpretazione è che essa non richiede la persistenza di alcuna percezione particolare: tutto ciò che occorre perché a un individuo si possa ascrivere un determinato carattere è che in certe situazioni egli ravvivi delle idee

²⁵⁴ Ivi, p. 89.

²⁵⁵ Ibidem.

²⁵⁶ Ivi, p. 91.

che, per il tramite di alcune passioni, lo inducono ad agire in un certo modo²⁵⁷. Quando una persona si trova in una determinata situazione, infatti, la sua condotta dipende da quali passioni la motivino; quali passioni la motivino dipende da quali idee e credenze vengano richiamate con maggiore forza e vivacità alla sua mente in quella situazione; e quali idee e credenze le si presentino al momento di prendere una decisione dipende dalle associazioni di idee che hanno luogo nella sua mente; quali associazioni di idee abbiano luogo nel suo pensiero, da ultimo, dipende dalle sue abitudini, e queste si radicano nelle sue esperienze passate o nell'educazione che ha ricevuto²⁵⁸. Questo resoconto, com'è evidente, non solo non richiede l'esistenza di alcunché di persistente, ma non esige neppure che persone con qualità mentali simili abbiano percezioni specificamente identiche. Frykholm asserisce infatti che affinché due individui siano persone generose non è necessario che essi abbiano le stesse percezioni, ma che le loro menti, poste di fronte a situazioni in cui è possibile offrire gratuitamente il proprio sostegno, ravvivino certe idee e che queste diano luogo a un desiderio di soccorrere il prossimo talmente forte da determinare l'azione²⁵⁹. L'ininfluenza delle singole percezioni è provata anche dal fatto che, secondo Hume, le credenze, una volta radicate nella mente, non comportano più che ci si ricordi delle esperienze specifiche da cui esse sono state derivate. Nel corso dell'analisi della natura delle inferenze causali, infatti, il filosofo dichiara:

Non mette conto osservare che non sarebbe giusto opporre a questa teoria che noi possiamo ragionare su conclusioni o massime, senza ricorrere alle impressioni da cui nel passato le derivammo: poiché, anche supponendo che queste impressioni siano completamente cancellate dalla memoria, la convinzione da esse prodotta può tuttavia rimanere (TNU I, III, 4, p. 96).

Alcune pagine dopo, inoltre, egli asserisce che "l'esperienza precedente, dalla quale dipendono i nostri giudizi causali, può agire sulla mente in modo tanto insensibile da passare inosservata, e può pure, in certo grado, essere ignorata da noi" (TNU I, III, 8, p. 118).

L'interpretazione della natura delle qualità mentali offerta da Frykholm consente anche di spiegare per quale ragione il carattere sia difficile da cambiare: dipendendo quest'ultimo da credenze e associazioni tra idee cementate nella mente da una lunga esperienza, occorre un profondo cambiamento nelle convinzioni e nel modo di pensare perché una persona modifichi disposizioni e inclinazioni. Un cambiamento nel carattere, dunque, presuppone una modificazione abbastanza radicale del genere di percezioni e relazioni che formano una mente²⁶⁰.

Da ultimo, la possibilità di risolvere i tratti caratteriali in associazioni tra percezioni spiega anche come sia possibile che un carattere virtuoso risulti amabile sebbene chi lo possiede non possa più manifestarlo attraverso l'azione. Come è stato spiegato, un uomo possiede una certa qualità mentale se, in presenza di determinate circostanze, associa e ravviva le proprie idee in modo tale da provare una passione che lo spinge a operare in un certo modo. Ora, affinché egli provi una certa passione ed agisca dando seguito ad essa, devono darsi le circostanze appropriate; ma l'abitudine ad associare e ravvivare le idee in un certo modo non dipende dal verificarsi delle circostanze anzidette. Di conseguenza, le associazioni di idee e le credenze in cui la virtù si risolve possono

²⁵⁷ Ivi, p. 92.

²⁵⁸ Ibidem.

²⁵⁹ Ivi, p. 91. Frykholm fornisce anche una spiegazione convincente di come la mente, intesa come un fascio di percezioni, possa possedere virtù come l'ingegno o l'eloquenza. Il possesso di una qualità come l'ingegno comporta che, pensando ad una certa idea, la si associ prontamente ad altre che, accostate alla prima, diano luogo a qualcosa di paradossale o di ironico. Il fatto che una persona possieda la qualità dell'eloquenza, invece, implica che ella, data una certa idea, riesca ad associare ad essa una moltitudine di altre idee nel pieno rispetto delle regole di una lingua. Su ciò, si veda p. 96 nota 18.

²⁶⁰ Ivi, p. 93.

permanere anche se un uomo non è più nelle condizioni di agire, e ciò spiega perché “la virtù è sempre virtù”, anche se chi la possiede si trova “nelle prigioni o nel deserto”.

In conclusione, è ragionevole pensare che Hume sia pienamente nelle condizioni di esibire la compatibilità tra la teoria dell'io presente nel libro I e quella del carattere presente nel libro II.

V. I SECONDI PENSIERI DI HUME SULL'IDENTITÀ PERSONALE E IL PROBLEMA DELL'APPENDICE AL TRATTATO

I tre libri che compongono il *Trattato sulla natura umana* non vennero pubblicati contemporaneamente: i primi due, infatti, furono pubblicati nel 1739, il terzo, invece, nel 1740. Insieme al libro III Hume diede alle stampe anche una *Appendice*, la quale contiene aggiunte e correzioni ad alcune teorie presentate nei libri I e II. In tale testo Hume riprende e approfondisce soprattutto due dottrine: la prima è quella della credenza, la seconda quella dell'identità personale. Quanto alla questione della credenza, a dire il vero, non si può dire che il filosofo manifesti dei ripensamenti. Egli, infatti, chiarisce le tesi sostenute nel libro I del *Trattato* e fornisce degli ulteriori argomenti a sostegno di quanto esposto in precedenza. Con riferimento alla questione dell'identità personale, invece, le cose stanno diversamente. Hume manifesta insoddisfazione per la dottrina proposta nel libro I dell'opera, e tuttavia, come sarà mostrato a breve, le ragioni del suo disincanto sono tutt'altro che chiare. La porzione di *Appendice* espressamente dedicata a spiegare le criticità contenute nella sezione sull'identità personale, del resto, è molto breve: essa si compone di circa tre pagine suddivise in dodici paragrafi. Nel primo di tali paragrafi Hume, confessando di essersi accorto della problematicità delle sue precedenti opinioni, afferma:

Io avevo la speranza che la nostra teoria del mondo intellettuale, per quanto potesse essere lacunosa, fosse esente da quelle contraddizioni e assurdità, che sembrano inevitabili in ogni spiegazione che la ragione umana può dare del mondo materiale. Ma dopo una più attenta revisione della sezione riguardante l'*identità personale*, mi trovo in un tale labirinto che confesso di non saper né come correggere le mie opinioni anteriori, né come renderle coerenti. Se questa non è una buona ragione *generale* in favore dello scetticismo, è per lo meno una ragione sufficiente per me (se pure non ne fossi già abbondantemente provvisto) di modestia e diffidenza in tutte le mie decisioni. Proporrò qui gli argomenti da una parte e dall'altra, cominciando da quelli che mi hanno indotto a negare l'identità e semplicità dell'io, cioè dell'essere pensante, in senso proprio e stretto (TNU *App.*, pp. 661-662).

L'apertura del passaggio appena riportato si riferisce esplicitamente a ciò che il filosofo aveva sostenuto all'inizio della sezione dedicata all'immaterialità dell'anima, e cioè che la conoscenza del mondo intellettuale, per quanto limitata, è coerente con se stessa e priva di contraddizioni. Come è stato mostrato, infatti, nel libro I del *Trattato* Hume parla di scetticismo a proposito della teoria del mondo esterno, ma non a proposito di quella dell'identità personale. Nell'*Appendice*, però, egli dichiara di essersi reso conto che l'ombra dello scetticismo si allunga sulla dottrina dell'io non meno che su quella del mondo esterno. È per questo che egli dichiara di dover esporre “gli argomenti da una parte e dall'altra”. Ora, i nove paragrafi successivi a quello appena citato riprendono gli argomenti che hanno indotto Hume a proporre la teoria che è stata esaminata fino a questo punto; i due che vengono ancora dopo, invece, sono destinati a esibire le ragioni che hanno spinto il filosofo a ritornare sui propri passi e a pervenire a una forma di scetticismo.

Per cominciare, Hume richiama le ragioni che lo hanno persuaso dell'infondatezza della dottrina dell'io-sostanza:

Quando parliamo dell'*io* o della *sostanza*, dobbiamo avere un'idea unita a questi termini, se questi sono in qualche modo intelligibili. Ma ogni idea deriva da impressioni precedenti. Ora, noi non abbiamo nessuna impressione dell'io, o della sostanza, come qualcosa di semplice e individuale. Noi non abbiamo, dunque, nessun'idea di essi in quel senso.

Tutto ciò ch'è distinto, è distinguibile; e ciò ch'è distinguibile è separabile mediante il pensiero o l'immaginazione. Tutte le percezioni sono distinte, e però son distinguibili, separabili, e possono esser concepite ed esistere separatamente, senza nessuna contraddizione o assurdità (TNU *App.*, p. 662).

I paragrafi appena citati ripetono, senza introdurre novità significative, quanto Hume ha sostenuto nel libro I per provare l'inintelligibilità dell'idea di sostanza e per dimostrare l'inconcludenza della teoria secondo cui l'io sarebbe un'entità sostanziale. L'osservazione secondo cui ciascuna percezione potrebbe esistere separatamente da ogni altra cosa, inoltre, richiama la tesi secondo cui non si vede perché le percezioni dovrebbero inerire a qualcosa che faccia loro da sostegno.

Le vedute di Hume intorno alla questione della sostanza, sia essa materiale o spirituale, sono compendiate nel seguente passaggio:

Tutte le idee ci son date da percezioni precedenti: da queste, dunque, derivano le nostre idee di oggetti, e perciò nessuna proposizione può esser intelligibile e coerente rispetto agli oggetti, se non lo è rispetto alle percezioni. Ma è del tutto intelligibile e coerente dire che ci sono oggetti i quali esistono distintamente e indipendentemente, senza bisogno di una sostanza *semplice*, o soggetto d'inerenza, in comune. Questa proposizione, dunque, non può esser assurda rispetto alle percezioni (TNU *App*, p. 662).

Come è stato osservato da Hume numerose volte, dato che i differenti sono distinguibili, e i distinguibili sono separabili, non c'è alcuna necessità che le percezioni debbano inerire a qualcosa per esistere. Il principio secondo cui la differenza implica la separabilità vale tanto se i differenti sono intesi come oggetti esterni quanto se essi sono considerati come percezioni interne. A questo punto il filosofo applica le osservazioni antisostanzialistiche svolte fino a questo punto all'idea di io e dichiara:

Quando rifletto su *me stesso*, non percepisco mai questo *io* senza una o più percezioni, né percepisco mai altro fuori di queste percezioni. È l'insieme di queste, dunque, che forma l'io.

Noi possiamo concepire che un essere pensante abbia molte o poche percezioni. Supponiamo che non arrivi neanche al livello della vita di un'ostrica: che abbia una sola percezione, di fame o di sete. Ridotto in questo stato, ci vedete voi altro fuori di quella percezione? Ci trovate una nozione dell'*io*, della *sostanza*? Se non la trovate, neppure l'aggiunta di altre percezioni può dare tale nozione.

L'annientamento che alcuni suppongono seguire alla morte e distruggere interamente l'io, non è altro che l'estinzione di tutte le particolari percezioni, di amore e di odio, di dolore e di piacere, di pensiero e di sensazione. Queste, dunque, bisogna che siano la stessa cosa dell'io, se le une non possono sopravvivere all'altro (TNU *App*, p. 663).

I paragrafi appena citati ripercorrono alcuni passaggi salienti della sezione sull'identità personale. Hume, infatti, incomincia col ribadire che l'io non è affatto qualcosa di eccedente rispetto alle percezioni che fanno via via la loro apparizione, ma si identifica piuttosto con l'insieme delle sensazioni, dei pensieri e delle emozioni che compongono una mente. L'esempio della vita di un'ostrica, oltre a corroborare la tesi dell'identità tra io e percezioni, introduce un elemento che nella sezione sull'identità personale il filosofo non aveva esplicitato, e cioè che il carattere composito della mente umana in ogni istante della sua esistenza non è qualcosa di assolutamente necessario²⁶¹. La tesi secondo cui la morte annienterebbe l'io proprio e soltanto perché essa si tradurrebbe nella scomparsa di tutte le percezioni particolari, inoltre, era stata già proposta nella sezione sull'identità personale.

Dopo aver ribadito che il rapporto tra io e sostanza pensante è del tutto incomprensibile e inintelligibile, Hume afferma che “i filosofi cominciano a persuadere del principio, che *noi non abbiamo nessun'idea di sostanza esterna distinta dalle idee di qualità particolari*. Questo deve spianare la via a un principio simile riguardo alla mente: *che noi non abbiamo nessuna nozione di*

²⁶¹ Questa osservazione è svolta da J. Cottrell in *Minds, Composition and Hume's Skepticism in the Appendix*, “The Philosophical Review”, Oct. 2015, Vol. 124, No. 4, p. 538, nota 12. Egli osserva anche che sebbene Hume riconosca che una mente, in uno o più istanti della sua esistenza, potrebbe possedere soltanto una percezione semplice, probabilmente non riconoscerebbe che ci possa essere una mente priva di parti successive.

essa distinta dalle percezioni particolari” (TNU *App.*, p. 663). Con questa osservazione, la quale ribadisce una volta di più l’inessenzialità di qualsivoglia genere di sostanza, si conclude il gruppo di paragrafi destinati a ripercorrere le argomentazioni che stanno a fondamento della teoria dell’io esposta nel libro I. Prima di esaminare il contenuto dei due paragrafi successivi, quelli che dovrebbero chiarire le ragioni dei ripensamenti di Hume, è opportuno rilevare che i brani dell’*Appendice* finora presi in considerazione si concentrano pressoché esclusivamente sulla *pars destruens* del resoconto humeano dell’io. La *pars construens* di tale dottrina, come sarà subito mostrato, fa la sua comparsa nei due paragrafi che restano da attenzionare. Orbene, dopo aver ripercorso gli argomenti più importanti esposti nella sezione sull’identità personale, il filosofo dichiara:

Fin qui mi sembra di aver proceduto con sufficiente evidenza. Ma, avendo così staccate tra loro tutte le nostre particolari percezioni, quando, poi, passo a spiegare il principio di connessione che le lega insieme e ci fa attribuire loro una reale semplicità e identità, sento che le mie ragioni sono molto difettose, e che nient’altro, se non l’apparente evidenza dei ragionamenti precedenti, mi ha indotto in quell’opinione. Se le percezioni sono esistenze distinte, esse formano un tutto soltanto in quanto sono connesse insieme; ma l’intelletto umano non può scoprire mai nessuna connessione tra esistenze distinte: la connessione noi la *sentiamo*, soltanto, come determinazione del pensiero a passare da un oggetto a un altro. Ne segue che il pensiero, solo, trova l’identità personale, quando, riflettendo sulla serie delle percezioni passate che compongono la mente, le idee di esse sono sentite come connesse insieme, e l’una tira con sé l’altra. Per quanto straordinaria possa sembrare, questa conclusione non deve sorprenderci. La maggior parte dei filosofi sembra propensa a pensare che l’identità personale *nasce* dalla coscienza, e la coscienza non è altro che una riflessione del pensiero, una percezione riflessa. La presente filosofia, quindi, per questo lato, non si presenta male. Ma tutte le mie speranze svaniscono quando vengo a spiegare i principi che uniscono le nostre percezioni successive nel nostro pensiero, nella nostra coscienza. Io non riesco a scoprire una dottrina che mi soddisfi su questo punto (TNU *App.*, pp. 663-664).

In questo lungo paragrafo Hume afferma che le spiegazioni da lui offerte in precedenza per chiarire il tipo di legame che unisce le percezioni nella mente non gli sembrano più soddisfacenti come prima. Nella parte centrale di questo testo il filosofo ripete una tesi fondamentale esposta nella sezione sull’identità personale, vale a dire che gli elementi costitutivi della mente risultano connessi non perché sia possibile rinvenire una connessione reale tra loro, ma perché le idee che li rappresentano nell’immaginazione si associano per via delle relazioni di rassomiglianza e causalità. Dopo aver ribadito tale principio fondamentale, Hume effettua un’oscura allusione a Locke. Il termine “coscienza”, com’è stato mostrato nel capitolo primo, è probabilmente il vocabolo più utilizzato dal filosofo inglese per indicare ciò in cui l’identità personale si sostanzia. Il riferimento a Locke, però, risulta poco perspicuo perché di coscienza, riflessione e percezioni riflesse nella sezione sull’identità personale viene detto poco o nulla. Nel finale, il filosofo lamenta nuovamente l’insufficienza dei principi d’unione tra le percezioni a cui egli ha fatto appello nel resoconto del libro I, e tuttavia è lungi dall’essere chiaro cosa esattamente non vada bene in relazione a tali principi. L’ultimo paragrafo di quella porzione di *Appendice* che è dedicata alla ritrattazione della teoria dell’identità personale, purtroppo, non aiuta granché a comprendere dove risieda di preciso il problema. In esso Hume si esprime così:

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. Per parte mia, debbo invocare il privilegio concesso a ogni scettico, e dichiarare che questa difficoltà è troppo forte per il mio intelletto. Io non pretendo, tuttavia, di affermare che sia assolutamente insormontabile: altri, forse, o io stesso, dopo più matura riflessione, scoprirà qualche ipotesi che concili queste contraddizioni (TNU *App.*, p. 664).

Il testo appena citato, come rileva giustamente Nathanson, suscita perplessità fin dal suo esordio: l'“in breve” col quale esso incomincia, infatti, induce a pensare che quanto seguirà costituisca un riassunto di ciò che è stato spiegato in precedenza; invece, il prosieguo del testo sembra introdurre degli elementi nuovi rispetto a quelli presenti nel paragrafo precedente²⁶². Ad accrescere il senso di smarrimento suscitato dal testo contribuisce anche il fatto, sottolineato da Kemp Smith e riconosciuto praticamente da tutti i commentatori di Hume, che i due principi irrinunciabili e presentati come inconciliabili sono perfettamente compatibili l'uno con l'altro²⁶³. Kemp Smith inferisce da ciò che il problema che Hume ha in mente deve dipendere dall'impossibilità di conciliare i due principi irrinunciabili con qualche altro principio che, a suo avviso, non può essere lasciato cadere. Lo studioso avanza l'ipotesi che tale principio consista nella coscienza dell'identità personale posseduta da ciascun individuo²⁶⁴. Questa proposta, oltre a essere molto intuitiva, ha il merito di conferire un senso al riferimento a Locke e alla coscienza presente nel paragrafo precedente a quello oggetto di discussione. Ciononostante, essa presenta un punto debole che Robison non ha mancato di rilevare. Se Hume ritenesse che ciascun individuo è cosciente del proprio io, allora, dato che questa autocoscienza viene presentata come incompatibile coi due principi irrinunciabili, essa dovrebbe consistere o nell'apprensione di un io-sostanza o nell'individuazione di una connessione reale tra percezioni distinte. Ma che Hume consideri come un fatto empiricamente accertabile l'esistenza di un'autocoscienza di questo tipo è assolutamente inammissibile²⁶⁵.

In merito ai due principi irrinunciabili Nathanson osserva acutamente che non è possibile che Hume li consideri come la scaturigine dei problemi da lui adombrati. Tali principi infatti, insieme alla massima empiristica secondo cui le idee sono copie di impressioni precedenti, implicano che la mente non possa figurarsi un io semplice e durevole, e dunque comportano la dissoluzione dell'io in un fascio di percezioni. Ma le speranze di Hume svaniscono, come dichiara lui stesso, allorché si deve spiegare cosa unisca le percezioni. Il principio o i principi che fanno problema, dunque, devono riguardare una parte della teoria con la quale i due principi irrinunciabili non hanno direttamente a che fare²⁶⁶.

Nel testo si parla anche di scetticismo e Hume afferma che per uscire dal labirinto in cui egli si è venuto a trovare occorrerebbe scoprire “qualche ipotesi che concili queste contraddizioni”. Ora, nel primo dei paragrafi dell'*Appendice* dedicati al problema dell'identità personale, Hume annuncia che esporrà “gli argomenti da una parte e dall'altra”. Questo proposito, com'è evidente, equivale alla promessa di esplicitare quali ragioni motivino il suo attuale scetticismo. E tuttavia, come afferma ancora Nathanson, è difficile vedere negli ultimi due paragrafi riportati un'enunciazione degli argomenti atti a controbilanciare le posizioni esposte in merito all'io nel libro I²⁶⁷.

Come osserva Inukai, decifrare in cosa consista il labirinto in cui Hume sostiene di essersi venuto a trovare vuol dire individuare un principio a cui egli ha fatto ricorso nell'indagine sull'io e che non può essere armonizzato coi due principi irrinunciabili dell'*Appendice*²⁶⁸. Assolvere questo compito,

²⁶² S. Nathanson, *Hume's Second Thoughts on the Self*, “Hume Studies”, Apr. 1976, Vol. 2, No. 1, p. 37.

²⁶³ N. K. Smith, *The Philosophy of David Hume*, cit., p. 558.

²⁶⁴ Ibidem.

²⁶⁵ W. L. Robison, *Hume on Personal Identity*, cit., p. 189.

²⁶⁶ S. Nathanson, *Hume's Second Thoughts on the Self*, cit., pp. 39-40.

²⁶⁷ Ivi, p. 37.

²⁶⁸ Y. Inukai, *Hume's Labyrinth: The Bundling Problem*, “History of Philosophy Quarterly”, Jul. 2007, Vol. 24, No. 3, p. 257.

com'è ovvio, consente di comprendere perché anche rispetto alla questione dell'identità personale egli finisca col professare una forma di scetticismo.

Avendo cercato di chiarire quali siano i termini in cui Hume pone il problema dell'io nell'*Appendice*, è ora il momento di passare in rassegna le interpretazioni più significative che sono state proposte in merito a tale questione.

L'interpretazione di Robison e Nathanson

Robison e Nathanson non hanno proposto congiuntamente le loro idee in merito alla questione a cui il presente capitolo è dedicato, e tuttavia, dal momento che Nathanson dichiara di condividere l'intuizione che sta a fondamento dell'interpretazione di Robison, si è scelto di riferirsi alle loro interpretazioni come fossero una sola. Entrambi gli interpreti, infatti, sostengono che nell'*Appendice* Hume si sarebbe reso conto che la teoria del libro I del *Trattato* presuppone implicitamente una mente attiva e durevole la cui esistenza è in contraddizione coi due principi irrinunciabili.

Robison incomincia col rilevare che la dottrina humeana dell'identità personale si presenta come poco coerente se paragonata con quelle della causalità e del mondo esterno. Nel caso di queste due ultime teorie, osserva lo studioso, le operazioni della mente dipendono dall'individuazione di alcune specifiche caratteristiche inerenti alle impressioni. L'immaginazione, infatti, perviene alla finzione della causalità intesa come un nesso intrinseco alle cose perché alcune impressioni appaiono costantemente in coppia e in precisi rapporti spaziali e temporali. Essa, inoltre, è indotta a credere nell'esistenza di un mondo esterno perché certe impressioni di sensazione si presentano come costanti e coerenti nelle loro varie apparizioni²⁶⁹. La finzione dell'io, diversamente da quelle appena citate, non si basa su qualcosa che sia caratteristico di certe impressioni, e ciò fa sì, prosegue Robison, che l'unica proprietà che accomuni le percezioni indebitamente unite in modo da formare una mente sia la loro appartenenza a una singola coscienza²⁷⁰. Con ogni probabilità Robison intende dire che poiché le finzioni si basano sulle relazioni, e poiché l'unica relazione che unisca tutte le percezioni che formano una mente consiste nell'appartenenza a una stessa coscienza, allora la spiegazione di Hume è affetta da una forma di circolarità. La credenza nel fatto che molte percezioni appartengano a una singola mente, infatti, dovrebbe essere il punto di arrivo, e non quello di partenza della teoria humeana.

Quale che sia la forza della critica appena esposta, è opinione di Robison che essa non costituisca la maggiore difficoltà che grava sulla teoria di Hume. Secondo lo studioso, infatti, nel chiarire come la mente giunga a concepire le varie finzioni via via esaminate, Hume si appella costantemente all'esistenza di una mente durevole e attiva che coglie relazioni e rassomiglianze e che confonde propensioni e disposizioni ad essa immanenti per delle entità esterne. Ora, sostiene Robison, tutto ciò non si può spiegare semplicemente facendo riferimento a percezioni e propensioni, ma richiede la postulazione di un io durevole e costante²⁷¹. Se le cose stanno così, però, la problematicità della teoria humeana della mente è evidente. Da un lato, infatti, il filosofo sostiene che la mente non è capace di concepire un'idea dell'io inteso come qualcosa di durevole e stabile; dall'altro, invece, asserisce che la finzione d'un io semplice e identico deriva da certi atti compiuti da una mente la cui azione e la cui esistenza si protraggono nel tempo. Insomma, l'apparato esplicativo di cui Hume si avvale presuppone implicitamente l'esistenza di un'entità che i principi della scienza della natura

²⁶⁹ W. L. Robison, *Hume on Personal Identity*, cit., pp. 189-190.

²⁷⁰ Ivi, p. 190.

²⁷¹ Ibidem.

umana imporrebbero di considerare come assolutamente inconcepibile²⁷². Ciò che fa davvero problema, dunque, è il fatto che la teoria humeana dell'io si basa sul ricorso a un'idea che, stando a questa stessa teoria, la mente umana dovrebbe essere assolutamente incapace di concepire. Ora, sostiene Robison, ciò che rende assolutamente inintelligibile l'idea di un io durevole sono proprio i due principi che vengono qualificati come irrinunciabili. Nell'*Appendice* però, prosegue lo studioso, Hume si rende conto del fatto che la sua teoria non può funzionare senza degli altri principi che giustifichino una qualche forma di ascrizione di identità alla mente. Tali principi, di conseguenza, il filosofo deve pensarli come irconciliabili coi due principi irrinunciabili, e da qui deriva il senso di spaesamento che egli manifesta nei paragrafi conclusivi dell'*Appendice*²⁷³.

Robison conclude la sua disamina osservando che le aporie che fanno la loro comparsa solo nelle ultimissime pagine del *Trattato* si radicano in realtà nelle più basilari teorie professate dal filosofo fin dal principio dell'opera. L'impossibilità di concepire l'io come un'entità costante e attiva discende secondo Robison dai due seguenti principi: quello secondo cui tutte le idee derivano da precedenti impressioni; e quello in base al quale tutte le impressioni di cui la mente faccia esperienza sono esistenze effimere e distinte²⁷⁴. Se fosse possibile pensare a qualcosa che non rappresenti un'impressione precedente o se si potesse sperimentare qualcosa di durevole, le difficoltà legate alla teoria humeana dell'io svanirebbero.

Come è stato anticipato, Nathanson ritiene che l'interpretazione di Robison colga la debolezza fondamentale della teoria humeana della mente. Tale debolezza consiste nell'incompatibilità tra la concezione dell'io come fascio di percezioni e l'apparato esplicativo di cui Hume si serve per spiegare l'origine della finzione dell'io²⁷⁵.

Dopo aver ribadito l'affinità della propria interpretazione con quella di Robison, tuttavia, Nathanson evidenzia in cosa le due letture del problema dell'*Appendice* si differenzino. Secondo Nathanson Robison ha torto nel ritenere che il problema di Hume scaturisca dall'incompatibilità tra una mente attiva e un fascio di percezioni e propensioni; a produrre l'incongruenza da cui deriva il problema di Hume, infatti, è sufficiente già solo la presenza di propensioni²⁷⁶ nel fascio di percezioni che costituisce un io²⁷⁷.

Ad avviso di Nathanson, in effetti, la spiegazione fornita da Hume dell'origine della finzione dell'io richiede che la mente sia composta, oltre che da percezioni particolari e caduche, anche da disposizioni e propensioni durevoli. Ma questa circostanza, com'è evidente, contraddice l'assunto fondamentale della teoria humeana della mente, e cioè che l'io, per quel tanto che esso è

²⁷² Ibidem.

²⁷³ Ivi, p. 191.

²⁷⁴ Ibidem.

²⁷⁵ S. Nathanson, *Hume's Second Thoughts on the Self*, cit., pp. 37-38.

²⁷⁶ Nel sostenere che la teoria humeana della mente contempla l'esistenza di disposizioni e propensioni, Nathanson si rifà all'interpretazione del pensiero di Hume offerta da R. P. Wolff. Questi ritiene che una disposizione consista nella tendenza, in presenza di certi stimoli, ad agire o a reagire in un certo modo e che una propensione sia una disposizione di secondo livello, ovverosia una tendenza, sotto certe condizioni, a sviluppare disposizioni. Secondo Hume, dunque, la mente sarebbe dotata di un limitato numero di propensioni innate che, in presenza di percezioni congiunte in un certo modo, si attivano e danno a luogo a certe disposizioni. Queste disposizioni, una volta radicate nella mente, inducono l'immaginazione a riprodurre certe idee non appena si presentano certe impressioni. In seguito all'attivazione di alcune disposizioni fondamentali la mente acquisisce idee come quelle di causalità, sostanza, corpo e così via. Per queste argomentazioni di Wolff si veda il suo *Hume's Theory of Mental Activity*, "The Philosophical Review", Jul. 1960, Vol. 69, No. 3, pp. 293-295.

²⁷⁷ S. Nathanson, *Hume's Second Thoughts on the Self*, cit., p. 38.

conoscibile, non è altro che una successione di percezioni. Altro, infatti, è un fascio di percezioni, altro è un fascio di percezioni, propensioni e disposizioni²⁷⁸.

Proprio come Robison, anche Nathanson ritiene che la teoria humeana della mente sia da ultimo in contraddizione con le premesse empiristiche della scienza della natura umana. Tale teoria, infatti, si basa sull'idea secondo cui la mente contiene tendenze durevoli, ma le disposizioni e le propensioni non sono entità passibili di essere conosciute attraverso la sensazione o l'introspezione. Per conseguenza, il fondamento ultimo della dottrina humeana dell'identità personale non è l'esperienza²⁷⁹.

Nathanson conclude l'esposizione della sua interpretazione chiarendo per quali ragioni sarebbe scorretto interpretare riduzionisticamente disposizioni e propensioni. Queste ultime, infatti, potrebbero venire intese non come tendenze della mente ad operare sulle idee in un certo modo, ma come le varie modalità secondo cui le percezioni si susseguono nell'immaginazione. Come riconosce lo stesso Nathanson, in effetti, nel *Trattato* sono presenti molti passaggi nei quali il filosofo sembra offrire una presentazione riduzionistica delle azioni mentali e soprattutto dell'associazione delle idee²⁸⁰. Ciononostante, ad avviso di Nathanson, un'interpretazione riduzionistica sarebbe meno convincente in quanto essa non consentirebbe di istituire una distinzione chiara tra l'associazione stessa e le relazioni dalle quali essa viene suscitata²⁸¹. Egli, cioè, sembra voler dire che l'interpretazione secondo cui l'associazione costituisce una propensione della mente a pensare certe idee dopo averne prese in considerazione certe altre si adatta meglio all'esperienza introspettiva a cui l'empirismo di Hume fa costantemente riferimento.

L'interpretazione proposta da Robison e Nathanson, come risulta da quanto detto finora, enfatizza delle difficoltà che attengono al punto più originale e controintuitivo della teoria humeana, vale a dire la riduzione dell'io a un fascio di percezioni. Entrambi gli studiosi, infatti, sostengono che la contraddizione confessata dal filosofo nell'*Appendice* scaturisce dal fatto che il libro I contiene una concezione riduzionistica dell'io fondata su di un apparato concettuale non riduzionistico.

Ora, un'interpretazione di questo genere può e deve essere valutata da un lato in base alla sua aderenza a quel che Hume afferma nell'*Appendice*, e dall'altro in base all'effettiva cogenza della difficoltà da essa individuata. Si tratta di esaminare, in altri termini, se la contraddizione indicata da Robison e Nathanson sia quella evocata implicitamente nell'*Appendice* e, in secondo luogo, se tale contraddizione sia davvero insormontabile posti gli strumenti concettuali a disposizione di Hume.

Per cominciare dalla prima delle due questioni or ora presentate, è abbastanza evidente che i due autori non sono riusciti a fornire un'esegesi convincente della difficoltà da cui Hume si sente soverchiato al termine del *Trattato*. Nel paragrafo con cui si conclude la parte dell'*Appendice* dedicata al tema dell'identità personale, infatti, Hume dichiara che “se le nostre percezioni inerissero a qualcosa di semplice e individuale, oppure la mente percepisse qualche reale connessione tra loro, non ci sarebbe più nessuna difficoltà”. La contraddizione evocata da Robison e Nathanson è forse tale da poter essere superata nel caso in cui si desse una delle due condizioni appena prospettate? Sembra di no. Se l'inconsistenza della teoria esposta nel libro I dipendesse dal bisogno di postulare un io identico e attivo o delle propensioni durevoli, non si vede perché Hume dovrebbe sentire il bisogno di una sostanza semplice e individuale o di connessioni reali tra gli stati mentali. Una sostanza, come Locke sapeva bene, potrebbe essere un mero soggetto di inerenza senza vita o capacità di agire. Quanto alle connessioni reali tra le percezioni, esse, pur potendo

²⁷⁸ Ivi, p. 41.

²⁷⁹ Ivi, p. 42.

²⁸⁰ Ivi, pp. 43-44.

²⁸¹ Ivi, p. 43.

assicurare un saldo principio di unione, di certo non implicherebbero la presenza di un io attivo o di propensioni durevoli più di quanto queste entità non siano implicate da una sostanza²⁸².

Dopo aver svolto queste considerazioni è possibile passare alla seconda questione e chiedersi se la difficoltà individuata da Robison e Nathanson sia un ostacolo realmente insormontabile per Hume. Ora, che il filosofo presupponga davvero l'esistenza di un io durevole lungo tutta l'indagine sull'identità personale è alquanto discutibile. Robison e Nathanson, naturalmente, enfatizzano il fatto che Hume parla spesso di una mente che percepisce, osserva, ricorda, congiunge, separa le percezioni e da ciò deducono che queste azioni sarebbero impossibili se non esistesse un io la cui esistenza si prolunga nel tempo. Come mostra acutamente Pike, però, è possibile fornire un'interpretazione sensata del testo humeano pur sostenendo che i verbi e i sostantivi che denotano azioni mentali siano solo espressioni di comodo. Secondo Pike, infatti, tutti i verbi che in Hume denotano azioni mentali potrebbero essere sostituiti da espressioni che indicano la presenza nella mente di percezioni di un certo tipo. Quando un individuo "vede" un oggetto, ad esempio, tale vedere non denota altro che la presenza nella sua mente di un'impressione visiva dell'oggetto²⁸³. Ancora, se uno "riflette" su una percezione che è presente nella sua mente, tale riflessione si traduce nella presenza in tale mente di un'idea della percezione in questione²⁸⁴. Considerazioni analoghe, naturalmente, potrebbero essere svolte rispetto a tutte le altre tipologie di azioni che una mente sia capace di compiere. La teoria humeana della mente, dunque, prevede che tutte le proposizioni che descrivono azioni o propensioni mentali si possano ridurre a enunciati che affermano la presenza nella mente di specifiche tipologie di percezioni²⁸⁵.

Ora, conclude Pike, visto che le menti humeane non compiono alcuna azione, ma si limitano a contenere percezioni, Hume non ha alcun bisogno di postulare surrettiziamente l'esistenza di un io attivo²⁸⁶. Non vi è infatti nulla che un simile io possa fare.

L'interpretazione di Pike trova una significativa conferma in numerosi passaggi del *Trattato*. Alcuni di questi, come sarà subito mostrato, dichiarano che l'agire della mente in generale si risolve nel percepire; altri, invece, descrivono il tipo di percezioni in cui certe specifiche azioni consistono. In un testo contenuto nel libro I e destinato a chiarire in cosa consistano le idee di esistenza ed esistenza esterna, Hume dichiara: "Odiare, amare, pensare, sentire, vedere: tutto ciò, altro non è che percepire" (TNU I, II, 6, p. 80). In un brano tratto dal libro III e riguardante le distinzioni morali, inoltre, il filosofo afferma: "La mente non si può mai impegnare in un atto che non si possa far rientrare sotto il nome di *percezione*; e di conseguenza questo termine non è meno applicabile a quei giudizi con cui noi distinguiamo il bene e il male morale, che a tutte le altre operazioni della mente" (TNU III, I, 1, p. 482).

All'inizio della trattazione delle passioni dirette Hume offre una definizione della volontà e chiarisce che essa non è altro che "*quella impressione interna che noi avvertiamo e di cui diveniamo consapevoli, quando coscientemente diamo origine a qualche nuovo movimento del nostro corpo o a qualche nuova percezione della nostra mente*" (TNU II, III, 1, p. 419). Se la volontà è un'impressione, allora il fatto che un individuo voglia qualcosa significa che nel fascio di percezioni in cui la sua mente consiste è contenuta quella percezione in cui il volere, da ultimo, si risolve. In una nota a piè di pagina inserita nel corso della trattazione della credenza, inoltre, Hume

²⁸² Queste interessanti critiche all'interpretazione proposta da Robison e Nathanson sono state avanzate da Y. Inukai in *Hume's Labyrinth: The Bundling Problem*, cit., pp. 258-259.

²⁸³ N. Pike, *Hume's Bundle Theory of the Self: A Limited Defense*, cit., p. 162.

²⁸⁴ Ivi, p. 164.

²⁸⁵ Ivi, pp. 164-165.

²⁸⁶ Ivi, p. 165.

sostiene che anche le azioni del giudicare e del ragionare si possono ridurre a percezioni di un certo tipo. In tale nota egli dichiara infatti che

ciò che di questi tre atti dell'intelletto [concetto, giudizio, ragionamento] si può dire in generale, è che, guardati in fondo, si riducono tutti al primo, perché non sono altro che forme particolari di concepire un oggetto. Sia che si prenda in considerazione un solo oggetto, o più; sia che ci fermiamo su questi, o da questi passiamo ad altri; e in qualunque forma o ordine li prendiamo in esame, l'atto della mente non va al di là della semplice rappresentazione, e l'unica differenza, che qui bisogna rilevare, è quando noi uniamo la credenza al concetto, perché siamo persuasi della verità di ciò che concepiamo (TNU I, III, 7, p. 110, nota 7).

Quando si unisce la credenza al concetto perché si è persuasi della verità di ciò che si concepisce, la mente non fa altro che percepire un'idea con la stessa saldezza e stabilità di rappresentazione con cui avverte le impressioni. Si potrebbe supporre, però, che la conoscenza intuitiva o dimostrativa delle relazioni tra le idee non si lasci ridurre a un certo modo di percepire. Se la mente non agisce mai, che differenza c'è tra osservare due idee cogliendo la loro relazione e osservarle senza notare il nesso che le lega in modo necessario? Secondo Garrett Hume potrebbe rispondere asserendo che la differenza tra il sapere e l'ignorare si manifesta in questo caso nelle propensioni che risultano da uno stato e dall'altro: se si scopre una relazione tra due idee, infatti, si acquisirà una tendenza ad associarle, a dare un nome al loro legame, ad apprendere altre relazioni e a sviluppare altre credenze²⁸⁷. Le propensioni a cui fa riferimento Garrett, naturalmente, consistono semplicemente nelle modalità con cui le percezioni si susseguono tra loro. È vero, come sostiene Nathanson, che Hume attribuisce propensioni e disposizioni alla mente; ma è del pari vero che egli ripete spesso che la mente è una collezione di percezioni²⁸⁸.

Nella sezione in cui viene presentata per la prima volta l'associazione delle idee, Hume paragona esplicitamente questo fondamentale meccanismo di funzionamento della mente alla gravitazione universale scoperta da Newton. Egli dichiara infatti che “vi è qui una specie di ATTRAZIONE, la quale, come si vedrà, si trova ad avere nel mondo mentale, non meno che in quello naturale, degli effetti straordinari, mostrandosi in forme non meno numerose e svariate” (TNU I, I, 4, p. 24). Da questo brano si può dedurre che poiché l'associazione delle idee è analoga all'attrazione tra i corpi, e poiché quest'ultima non necessita certo di qualcosa di ulteriore rispetto ai corpi stessi per aver luogo, allora l'associazione dei pensieri è tale da non richiedere null'altro che le idee per verificarsi. Non è dunque vero, come crede Nathanson, che un'interpretazione riduzionistica del fenomeno dell'associazione tra le idee sia poco consona con le convinzioni di Hume.

Una lettura del testo humeano volta a interpretare come meramente colloquiale ogni riferimento a una mente attiva, anzi, può venire spinta tanto oltre da ridurre alla stregua di una percezione anche quella confusione tra contenuti mentali che determina il sorgere delle finzioni. Inukai, infatti, osserva che l'azione mentale consistente nel prendere un oggetto per un altro può essere descritta come il presentarsi di una percezione seguita da una credenza avente per oggetto un'altra percezione²⁸⁹. La confusione tra una successione di oggetti in relazione e un oggetto invariabile e ininterrotto, pertanto, è dovuta al presentarsi di un'idea vivace del secondo mentre si percepisce la prima.

In conclusione, si può convenire con Beauchamp circa il fatto che facoltà mentali, propensioni e connessioni si possono spiegare riduzionisticamente e senza che ci sia bisogno di asserire l'esistenza di un io “sintetizzatore”²⁹⁰. Oltretutto, come rileva ancora lo studioso, l'implausibilità

²⁸⁷ D. Garrett, *Hume's Self-Doubts about Personal Identity*, cit., pp. 344-345.

²⁸⁸ Ivi, p. 345.

²⁸⁹ Y. Inukai, *Hume's Labyrinth: The Bundling Problem*, cit., p. 259.

²⁹⁰ T. L. Beauchamp, *Self Inconsistency or Mere Self Perplexity?*, “Hume Studies”, Apr. 1979, Vol. 5 No. 1, p. 40.

dell'interpretazione di Robison e Nathanson è provata anche dal fatto che, se essa fosse giusta, si dovrebbe riconoscere che nei pochi paragrafi dell'*Appendice* dedicati all'identità personale Hume intendesse mettere in questione i fondamenti di tutta la sua filosofia, la qual cosa non è granché credibile²⁹¹.

Le interpretazioni di Garrett e Inukai

Garrett e Inukai propongono letture molto differenti del contenuto dell'*Appendice*, e tuttavia entrambi asseriscono che la difficoltà fronteggiata da Hume al termine del *Trattato* ha senz'altro a che fare con il cosiddetto “*bundling problem*”. Tale problema può essere descritto nel modo seguente: dal momento che le persone sono fasci di percezioni, e dal momento che le percezioni vengono descritte dal filosofo come dotate di un'esistenza indipendente, bisogna pur spiegare perché in un dato fascio si raccolgano certe percezioni e non altre. Ad avviso dei due studiosi, però, Hume non disporrebbe di mezzi concettuali adeguati per risolvere soddisfacentemente il *bundling problem*, e dunque la difficoltà da lui ritenuta insormontabile riguarderebbe l'impossibilità di spiegare l'appartenenza delle percezioni alle varie menti. In un passaggio molte volte citato, il filosofo afferma che

ciò che chiamiamo mente, non è altro che un fascio o collezione di percezioni differenti, unite da certe relazioni, e che si suppongono, sebbene erroneamente, dotate di una perfetta semplicità e identità. Ora, siccome ogni percezione è distinguibile da un'altra, e può essere considerata come esistente separatamente, ne vien di conseguenza che non c'è alcuna assurdità a separare una percezione particolare dalla mente, a spezzare cioè tutte le sue relazioni con la massa collegata di percezioni che costituisce un essere pensante (TNU I, IV, 2, p. 220).

Tale testo sembra suggerire che, secondo il filosofo, ciascuna percezione potrebbe senz'altro trovarsi in una condizione di totale isolamento da ogni mente e da ogni altra percezione. L'interpretazione secondo cui la metafisica di Hume contemplerebbe l'originaria separatezza di ciascun contenuto mentale pare confermata anche dal seguente passaggio dell'*Appendice*:

Ma, avendo così staccate tra loro tutte le nostre particolari percezioni, quando, poi, passo a spiegare il principio di connessione che le lega insieme e ci fa attribuire loro una reale semplicità e identità, sento che le mie ragioni sono molto difettose, e che nient'altro, se non l'apparente evidenza dei ragionamenti precedenti, mi ha indotto in quell'opinione (TNU *App.*, p. 663).

Come sostiene giustamente Traiger, l'aggettivo “nostre” nel primo rigo del brano appena citato suscita perplessità: le percezioni che sono state staccate e separate radicalmente sono tutte le percezioni che formano la mente di Hume oppure tutte le percezioni esistenti in tutte le menti? La risposta che si fornisce a tale domanda, com'è evidente, condiziona in modo essenziale la maniera in cui si interpreta la difficoltà sollevata nell'*Appendice*²⁹². Se si ritiene che Hume faccia riferimento esclusivamente alle sue percezioni, allora il problema con cui egli è alle prese nell'*Appendice* non può essere quello di determinare quali contenuti mentali siano i suoi. Se, invece, si sostiene che il filosofo si riferisca a tutte le percezioni esistenti, allora l'aporia dell'*Appendice* non può che riguardare, come afferma Traiger, i criteri di assegnazione delle percezioni alle singole menti²⁹³. Il *bundling problem*, naturalmente, scaturisce dal pensare che nel testo appena citato Hume si riferisca a tutte le percezioni esistenti nell'universo.

²⁹¹ Ivi, p. 41.

²⁹² S. Traiger, *The Ownership of Perceptions: A Study of Hume's Metaphysics*, cit., p. 41.

²⁹³ Ibidem.

Le considerazioni appena svolte devono essere intese come una presentazione generale della natura del *bundling problem*. Questo problema, com'è ovvio, riceve una declinazione particolare da parte di ciascun interprete il quale ritenga che l'*Appendice* abbia a che fare essenzialmente con la determinazione di quali percezioni appartengano a quale mente. Garrett e Inukai, per l'appunto, sono commentatori le cui letture possono essere considerate come formulazioni specifiche del problema dell'appartenenze delle percezioni.

Secondo Garrett la dottrina dell'identità personale esposta nel libro I del *Trattato* prevede che i principi associativi di rassomiglianza e causalità siano in ogni caso sufficienti a determinare quali percezioni compongano una mente. Nell'*Appendice* però, prosegue lo studioso, Hume si renderebbe conto che la sua teoria si basa su sei principi fondamentali che, presi insieme, risultano incompatibili con la pretesa di poter decidere in tutte le situazioni a quale fascio appartengano certe percezioni. I sei principi a cui Garrett allude sono i seguenti: a) Tutte le percezioni distinte sono esistenze distinte; b) La mente non percepisce in nessun caso una connessione reale tra esistenze distinte; c) L'appartenenza di una percezione a una mente è determinata o dalle sue relazioni di causalità e rassomiglianza o dalla connessione reale che la unisce a un io-sostanza; d) A meno che la mente non percepisca connessioni causali assolutamente necessarie tra gli oggetti, i ruoli causali di oggetti qualitativamente identici possono essere distinti solo se essi esistono in luoghi o tempi differenti; e) Molte percezioni non esistono in alcun luogo; f) È possibile che due percezioni qualitativamente identiche esistano nello stesso istante in menti differenti²⁹⁴.

Le proposizioni a) e b) sono i due principi che Hume considera come irrinunciabili. Esse implicano che la mente non possa in alcun caso cogliere delle connessioni reali tra le percezioni. Una connessione reale, precisa Garrett, è un legame tra due entità tale per cui l'esistenza dell'una implica o è impossibile senza quella dell'altra²⁹⁵. La proposizione c) esprime quella che, ad avviso di Hume, è l'unica alternativa credibile a una concezione sostanzialistica dell'identità personale²⁹⁶. Una mente che si risolve in un fascio di percezioni, infatti, può apparire semplice e identica solo se le parti che la compongono sono legate da relazioni di rassomiglianza e causalità. La proposizione d) è un corollario della concezione humeana della causalità²⁹⁷. Nel libro I del *Trattato*, infatti, Hume offre due definizioni del concetto di causa, la prima delle quali è la seguente: "Un oggetto precedente e contiguo a un altro, e tale che tutti gli oggetti somiglianti al primo son posti in relazioni simili di precedenza e contiguità con quegli oggetti che somigliano al secondo" (TNU I, III, 14, p. 184). La proposizione e), come è stato mostrato nel paragrafo quarto del capitolo terzo, costituisce un principio che Hume proferisce con esplicitzza nella sezione sull'immaterialità dell'anima. La proposizione f), infine, non viene mai asserita da Hume, ma, sostiene Garrett, esistono delle ottime ragioni per pensare che il filosofo la consideri vera: se egli la negasse, infatti, sarebbe costretto ad ammettere una connessione reale, giacché l'esistenza di una percezione in una mente implicherebbe necessariamente l'inesistenza di percezioni simili in altre menti²⁹⁸.

Svolte queste precisazioni, Garrett è nelle condizioni di mostrare perché i principi suesposti sono incompatibili con la pretesa di poter stabilire in ogni caso a quale mente appartengano le percezioni. Lo studioso invita a immaginare una situazione in cui due percezioni qualitativamente identiche e prive di una collocazione spaziale esistono nello stesso istante. Dal momento che le due percezioni sono qualitativamente identiche, non è possibile che una di esse intrattenga relazioni di

²⁹⁴ D. Garrett, *Hume's Self-Doubts about Personal Identity*, cit., p. 350.

²⁹⁵ Ibidem.

²⁹⁶ Ivi, p. 351.

²⁹⁷ Ibidem.

²⁹⁸ Ivi, p. 352.

rassomiglianza che non siano condivise anche dall'altra. Inoltre, dato che tali percezioni, per ipotesi, esistono nello stesso istante ma non si trovano in alcun luogo, non è possibile che esse si distinguano per una differenza nei rispettivi ruoli causali. Date le caratteristiche dello scenario ipotizzato, osserva Garrett, è necessario convenire che non si può addurre alcuna ragione per assegnare a una certa mente una delle due percezioni piuttosto che l'altra²⁹⁹.

La situazione richiamata dallo studioso può essere esemplificata prendendo in considerazione due persone che nel medesimo istante odono uno stesso rumore. Nella mente di ciascuna persona, infatti, fa la sua comparsa un'impressione di sensazione, ma dato che le percezioni che l'oggetto produce nelle due menti sono contemporanee, qualitativamente identiche e prive di una collocazione spaziale, non è possibile stabilire quale di esse vada assegnata a un fascio e quale a un altro. Si assuma, inoltre, che uno degli individui presi in considerazione conservi un ricordo dell'esperienza sensoriale appena descritta. Nella mente di costui l'impressione di sensazione prima menzionata ritornerà sotto forma di idea. Ora, si chiede Garrett³⁰⁰, il ricordo dell'impressione anzidetta di quale percezione sarà il ricordo? Come stabilire quale delle due impressioni venga riprodotta da un'idea posteriore che potrebbe essere la copia di ciascuna di esse?

Come è stato osservato in precedenza, Hume afferma che "se le nostre percezioni inerissero a qualcosa di semplice e individuale, oppure la mente percepisse qualche reale connessione tra loro, non ci sarebbe più nessuna difficoltà". Ora, Garrett ritiene che le parole appena citate si adattino perfettamente alla contraddizione da lui individuata. Se due percezioni qualitativamente identiche, esistenti nello stesso istante e prive di un luogo fossero connesse realmente a fasci differenti o inerissero a due sostanze diverse, l'aporia prima sollevata svanirebbe. Neppure il ricordo di tali percezioni farebbe più problema: un'idea sarebbe il ricordo di una certa impressione se tra esse intercorresse una connessione reale o se esse inerissero alla medesima sostanza³⁰¹.

L'interpretazione di Inukai si sviluppa a partire da una chiarificazione del ruolo dei principi associativi all'interno della teoria dell'io fornita da Hume. Secondo lo studioso, infatti, i principi associativi non sono invocati dal filosofo al fine di garantire una connessione alle percezioni che formano una mente; essi, piuttosto, sono adoperati per spiegare per quale ragione l'immaginazione attribuisca alla mente un'identità e una semplicità che quest'ultima non possiede realmente³⁰². L'immaginazione, infatti, confonde una successione di percezioni con un oggetto identico quando le *idee* delle percezioni successive si associano nel pensiero e, in conseguenza di ciò, sono *sentite* come connesse. I principi associativi, dunque, non connettono le percezioni successive o coesistenti che compongono una mente, bensì le idee di esse³⁰³. Tutto ciò viene illustrato da Hume con la massima chiarezza desiderabile allorché egli immagina di poter vedere le percezioni successive che compongono la mente di un'altra persona: in questo esperimento mentale, infatti, Hume attribuisce un'identità alle percezioni successive della persona in questione perché le idee di tali percezioni si associano nella sua mente. Da un lato, com'è evidente, ci sono le percezioni della persona nella cui mente Hume immagina di guardare; dall'altro, invece, le idee che Hume si forma di tali percezioni. Queste idee inducono il filosofo ad ascrivere una reale identità alla mente della persona che gli sta di fronte proprio perché esse tendono ad associarsi l'un l'altra.

Secondo Inukai, inoltre, l'associazione delle idee non può essere intesa da Hume come uno strumento per conferire unità alla mente perché essa, lungi dal poter fondare tale unità, in verità la

²⁹⁹ Ibidem.

³⁰⁰ Ivi, pp. 353-354.

³⁰¹ Ivi, p. 354.

³⁰² Y. Inukai, *Hume's Labyrinth: The Bundling Problem*, cit., p. 259.

³⁰³ Ivi, pp. 259-260.

presuppone. Lo studioso osserva acutamente che l'esperienza reiterata da cui dipende l'apprensione della relazione di causa ed effetto presuppone che coppie di percezioni simili appaiano in una stessa mente. Quanto al coglimento della relazione di rassomiglianza, è evidente che esso non potrebbe aver luogo se gli oggetti non si presentassero all'interno di una stessa coscienza³⁰⁴. È indubitabile, insomma, che l'attività associativa dell'immaginazione presupponga che le percezioni siano già unificate all'interno di un fascio³⁰⁵. Se questo è vero, però, allora Hume si limita a dare per scontato che le percezioni a lui disponibili siano le sue³⁰⁶. Egli, in altri termini, non presenterebbe alcuna argomentazione per spiegare come mai le percezioni siano allocate nei fasci nel modo che gli esseri umani di fatto sperimentano. Si potrebbe ritenere, in verità, che la circostanza appena menzionata di per sé non costituisca un problema. Si potrebbe asserire, cioè, che la coesistenza di certe percezioni in un determinato fascio sia qualcosa di originario e che andrebbe riguardato come un fatto ultimo e non ulteriormente indagabile. Lo stesso Inukai, invero, prende in considerazione questa possibilità³⁰⁷. E tuttavia, egli ritiene che l'inspiegabile coesistenza delle percezioni in fasci distinti costituisca un problema per via dei due principi a cui Hume dichiara di non essere pronto a rinunciare. Dato che le percezioni sono esistenze distinte, e dato che la mente non percepisce alcuna connessione reale tra esistenze distinte, allora l'originaria coesistenza delle percezioni in una mente è qualcosa di problematico. I due principi irrinunciabili, infatti, costringono Hume a riconoscere che ogni percezione è radicalmente distinta da ogni altra cosa esistente³⁰⁸. Come si fa allora a spiegare la compresenza delle percezioni che formano un io? Il labirinto in cui Hume si è venuto a trovare dipende dal fatto che non è possibile rispondere a tale domanda attingendo agli strumenti concettuali che la scienza della natura umana mette a disposizione. L'associazione delle idee, infatti, non può spiegare l'originaria coesistenza delle percezioni perché la presuppone.

La deriva scettica dell'*Appendice*, dunque, dipende dal fatto che da un lato Hume sostiene che ogni singola percezione esiste senza essere connessa ad alcunché, e dall'altro dichiara che i contenuti mentali sono originariamente uniti in modo da formare un io o una mente³⁰⁹. Questa interpretazione del problema humeano permette anche di spiegare come mai il filosofo, facendo riferimento al ruolo dei principi associativi nel produrre la finzione dell'identità, dichiara che "la presente filosofia, [...] per questo lato, non si presenta male". Secondo ogni evidenza, dunque, Hume continua a trovare soddisfacente la spiegazione del meccanismo immaginativo che induce la mente a confondere relazione e identità. Ciononostante, egli deve essersi da ultimo accorto che tale spiegazione presuppone una relazione di coesistenza tra le percezioni che non può essere armonizzata con i due principi irrinunciabili.

È chiaro, infine, per quale ragione Hume dichiara che, se le percezioni inerissero a una sostanza o il pensiero percepisse qualche reale connessione tra loro, l'aporia testé enunciata sparirebbe: sia nel primo caso prospettato sia nel secondo, infatti, la coesistenza delle percezioni che formano la mente sarebbe qualcosa di incontraddittorio e intelligibile³¹⁰. Certo, il darsi di una di queste alternative non basterebbe a chiarire come la mente giunga a credere di possedere una reale semplicità e identità;

³⁰⁴ Ivi, pp. 265-266.

³⁰⁵ Ivi, p. 266. A p. 261 Inukai afferma che questa tesi è confermata anche dalla disposizione testuale degli argomenti trattati in TNU I, IV, 6. In tale sezione, infatti, l'associazione delle idee entra in gioco solo dopo che il filosofo ha chiarito che la mente è un fascio di percezioni, e ciò suggerisce che l'associazione presuppone l'esistenza di una mente formata da percezioni già unificate.

³⁰⁶ Y. Inukai, *Hume's Labyrinth: The Bundling Problem*, cit., p. 266.

³⁰⁷ Ivi, p. 267.

³⁰⁸ Ivi, p. 268.

³⁰⁹ Ibidem.

³¹⁰ Ivi, pp. 269-270.

ma a questo scopo si potrebbe ricorrere ai meccanismi associativi codificati nel libro I del *Trattato*³¹¹. In merito a questi ultimi, infatti, Hume non pare manifestare alcun ripensamento.

Dopo aver esposto le linee essenziali delle interpretazioni offerte da Garrett e Inukai in merito alla difficoltà presentata da Hume nell'*Appendice*, è il momento di individuare quali siano le criticità in esse presenti.

Per quanto riguarda l'interpretazione di Garrett, è doveroso osservare che essa sembra assumere un punto di vista e una prospettiva sulla questione dell'io che nel testo humeano probabilmente non si riscontrano mai. Nel corso della trattazione presente nel libro I, infatti, Hume dà chiaramente a intendere che ciascun individuo è indotto da certe tendenze dell'immaginazione a credere che le percezioni a lui disponibili formino qualcosa di costante e unitario. Hume sembra ritenere che come non è possibile prendere per proprie le percezioni di qualcun altro, così non è possibile supporre che una propria percezione appartenga in realtà a un'altra persona. Se egli avesse ritenuto possibile il verificarsi di simili errori, di certo non avrebbe mancato di segnalarlo.

In precedenza si è cercato di esemplificare l'aporia indicata da Garrett immaginando due uomini che in uno stesso istante odono il medesimo rumore. Orbene, dal punto di vista di chi si presenta il dilemma insuperabile evocato da Garrett? Ciascuno dei personaggi dell'esempio, infatti, ode una sola percezione, l'impressione del rumore, e non ha alcuna conoscenza diretta della percezione che si presenta nella mente dell'altro. Certo, ciascun uomo può inferire che nel momento in cui egli ode il rumore nella mente dell'altro si presenta una percezione qualitativamente identica; ma da ciò non segue che uno di essi possa mai essere incerto in merito a quale delle percezioni sia sua e quale dell'altro. Del resto, la percezione che un uomo esperisce è un'impressione; quella che egli suppone esista nella mente dell'altro, invece, si presenta sotto forma di un'idea. Per conseguenza, nessuno dei due uomini può mai trovarsi nella condizione di non sapere quale tra due percezioni perfettamente identiche sia sua. Il che vuol dire che nella vita ordinaria la situazione problematica evocata da Garrett non si verifica mai. Quel che vale per le percezioni, del resto, vale anche per i loro ricordi. Poiché nessun uomo può entrare nella mente di un altro, allora non è possibile essere in dubbio se i propri ricordi rappresentino percezioni proprie o altrui. L'aporia descritta da Garrett, insomma, sembra essere una difficoltà che si pone unicamente per un ipotetico spettatore capace di accedere alle menti altrui.

L'errore commesso da Inukai è più sottile di quello appena esaminato. Sebbene Inukai ritenga che il labirinto dell'*Appendice* abbia a che fare con l'appartenenza delle percezioni, egli non propone una versione del *bundling problem* che chiama direttamente in causa le percezioni di altre persone. La sua formulazione del problema, in effetti, potrebbe stare in piedi anche se le sole percezioni presenti nell'universo fossero quelle che compongono la mente di Hume. Ora, l'errore da lui commesso sembra derivare da un'interpretazione erronea del principio della separabilità. Tale principio, come è stato ripetuto molte volte, afferma che se due cose sono differenti, allora esse sono distinguibili, e se sono distinguibili, allora esse sono separabili. Inukai, invece, sembra pensare che il principio affermi che le cose differenti siano *separate*. Ma questa è una lettura scorretta del testo di Hume. Hume, infatti, invoca spesso il principio anzidetto per mostrare che le percezioni che si presentano regolarmente unite potrebbero presentarsi l'una senza l'altra. Ora, se fosse vero che i differenti sono, in quanto tali, separati, sarebbe impossibile servirsi del principio nel modo in cui se ne serve Hume. Certo, nell'*Appendice* Hume dichiara di aver "staccate tra loro tutte le nostre particolari percezioni"; ma questo passaggio segue una serie di paragrafi in cui Hume ribadisce i suoi argomenti contro il sostanzialismo e potrebbe voler dire semplicemente che le percezioni non sono

³¹¹ Ivi, p. 270.

unite al modo in cui lo sarebbero se fossero sorrette da una sostanza soggiacente. In un paragrafo dell'*Appendice* che non è stato citato in precedenza, Hume afferma:

Quando io guardo questa tavola e quel camino, non ho presenti se non particolari percezioni, della stessa natura di tutte le altre: così dicono i filosofi. Questa tavola e quel camino, ch'io ho presenti, possono esistere ed esistono separatamente: così parla il volgo, e non c'è nessuna contraddizione. Non c'è dunque, nessuna contraddizione a estendere la stessa dottrina a tutte le percezioni (TNU *App.*, p. 662).

Come la tavola e il camino possono esistere ed esistono separatamente, così lo stesso vale per le loro percezioni. Ma cosa significa che le percezioni della tavola e del camino esistono separatamente? Di certo non che tali percezioni non siano incluse in una stessa mente o coscienza; il brano, infatti, si apre con le parole “quando io guardo questa tavola e questo camino”. Il significato di queste espressioni lo si può dedurre da quel il filosofo afferma nel paragrafo successivo: “Ma è del tutto intelligibile e coerente dire che ci sono oggetti i quali esistono distintamente e indipendentemente, senza bisogno di una sostanza *semplice*, o soggetto d'inerenza, in comune. Questa proposizione, dunque, non può esser assurda rispetto alle percezioni” (TNU *App.*, p. 662). Nel testo appena citato il filosofo chiarisce che un'esistenza è indipendente se essa non dipende dal sostegno di una sostanza. Quando afferma che le percezioni della tavola e del camino esistono separatamente, dunque, Hume intende semplicemente dire che tali contenuti mentali non hanno bisogno di inerire a una sostanza per esistere.

Da ultimo, si può muovere nei confronti dell'interpretazione di Inukai una critica che nel paragrafo precedente è stata mossa contro l'interpretazione di Robison e Nathanson: vale a dire che essa non è sufficientemente circostanziata. Il *bundling problem* per come Inukai lo intende, infatti, costituisce un'obiezione non solo alla teoria humeana dell'identità personale, ma anche alla scienza della natura umana nel suo complesso. Se l'originaria unione delle percezioni di una mente andasse riguardata come qualcosa di problematico, allora non vi sarebbe praticamente nessun ambito della scienza dell'uomo che possa essere messo al riparo dallo scetticismo dell'*Appendice*. Se le percezioni non si raccogliessero fin da principio in fasci distinti, infatti, la massima secondo cui ogni idea semplice è la copia di un'impressione semplice ad essa corrispondente non potrebbe valere. Come afferma giustamente Traiger, il principio secondo cui le idee copiano e rappresentano le impressioni presuppone che questi due tipi di percezioni si presentino in una stessa mente³¹².

Le interpretazioni di Ainslie e Cottrell

Le interpretazioni proposte da Ainslie e Cottrell muovono da presupposti diversi, e tuttavia esse pervengono a un risultato simile. Entrambi gli studiosi, infatti, ritengono che l'aporia dell'*Appendice* derivi dalla non idoneità della teoria humeana a spiegare l'unione di *tutte* le percezioni di un individuo all'interno della sua mente. A loro avviso, in altri termini, Hume darebbe per scontato che l'identità personale unifichi tutte le percezioni possedute da una persona, ma non riuscirebbe a fornire dei principi che possano garantire una simile unità.

L'interpretazione di Ainslie attribuisce un ruolo centrale al concetto di riflessione. Di riflessione, come è stato mostrato, Hume parla in un brano dell'*Appendice* nel quale figura un riferimento a Locke. In tale testo il filosofo afferma che

il pensiero, solo, trova l'identità personale, quando, riflettendo sulla serie delle percezioni passate che compongono la mente, le idee di esse sono sentite come connesse insieme, e l'una tira con sé l'altra. Per quanto straordinaria possa sembrare, questa conclusione non deve sorprenderci. La maggior parte dei filosofi

³¹² S. Traiger, *The Ownership of Perceptions: A Study of Hume's Metaphysics*, cit., p. 48.

sembra propensa a pensare che l'identità personale *nasce* dalla coscienza, e la coscienza non è altro che una riflessione del pensiero, una percezione riflessa (TNU *App.*, p. 664).

In questo testo Hume sembra sostenere da un lato che la riflessione consiste nell'atto con cui l'immaginazione associa le idee delle percezioni, e dall'altro che riflessione e coscienza sono termini sinonimi. Secondo Ainslie, tuttavia, sarebbe sbagliato identificare associazione delle idee e riflessione. La natura della riflessione, a suo avviso, viene illustrata da un passaggio situato all'inizio del *Trattato* nel quale il filosofo parla delle cosiddette *idee secondarie*:

Il principio della priorità delle impressioni sulle idee va inteso con un'altra limitazione: che, cioè, come le nostre idee sono immagini delle nostre impressioni, così noi possiamo formare idee secondarie che sono immagini di quelle primarie, come risulta da questo stesso ragionamento intorno a esse. Questo non è, propriamente, un'eccezione alla regola, quanto una sua spiegazione. Le idee riproducono qui le loro immagini in nuove idee; ma, poiché si è già ammesso che le prime derivano dalle impressioni, rimane sempre vero che tutte le idee semplici provengono, mediatamente o immediatamente, dalle loro corrispondenti impressioni (TNU I, I, 1, p. 18).

Orbene, Ainslie sostiene che la riflessione ha luogo quando la mente forma idee secondarie delle percezioni primarie in essa presenti. Secondo lo studioso, infatti, Hume ritiene che quando un uomo percepisce qualcosa egli è cosciente soltanto dell'oggetto da lui percepito³¹³. Ciò che consente alla mente di acquisire consapevolezza delle percezioni che la costituiscono è la riflessione, e cioè la creazione di idee secondarie. Se un uomo vede un albero, egli è consapevole soltanto dell'albero e non ha coscienza dell'impressione visiva che è presente nella sua mente; ma se egli compie un atto di rivolgimento introspettivo verso di sé, allora avvertirà l'impressione dell'albero grazie a un'idea secondaria di quest'ultima³¹⁴. Quel che vale per le impressioni, naturalmente, vale anche per le idee: altro è pensare a un oggetto, altro è acquisire coscienza che nella propria mente è presente il pensiero di quell'oggetto. La posizione di Ainslie si potrebbe riassumere osservando che mentre la percezione fornisce la consapevolezza degli oggetti, la riflessione fornisce la consapevolezza delle percezioni degli oggetti. Per acquisire coscienza d'una percezione, infatti, occorre che la mente produca un'idea secondaria avente come oggetto quella percezione.

Ainslie, inoltre, ritiene che la riflessione, sebbene in modo involuto, sia presente lungo tutta l'indagine humeana sull'identità personale. La proposizione “quando mi addentro più profondamente in ciò che chiamo *me stesso*, mi imbatto sempre in una particolare percezione” (TNU I, IV, 6, p. 264), infatti, non si riferisce a nient'altro che al processo riflessivo attraverso cui una mente prende consapevolezza delle percezioni che la compongono³¹⁵. In un passaggio fondamentale della sezione sull'identità personale, non a caso, la riflessione viene esplicitamente menzionata: “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” (TNU I, IV, 6, p. 271). Il senso di questo testo è che la mente viene presa per qualcosa di invariabile quando le idee secondarie delle percezioni vengono associate da parte dell'immaginazione. Poco fa si è affermato che secondo Ainslie riflessione e associazione delle idee non sono la stessa cosa. In effetti, è possibile sia che la riflessione abbia luogo senza che delle idee secondarie vengano associate, sia che la mente associ delle idee primarie³¹⁶. Se l'immaginazione di un uomo passa da un'idea primaria a un'altra, infatti, egli

³¹³ D. C. Ainslie, *Hume's Reflections on the Identity and Simplicity of Mind*, cit., p. 560.

³¹⁴ *Ibidem*.

³¹⁵ *Ibidem*.

³¹⁶ *Ivi*, p. 568, nota 22. Ainslie afferma a questo proposito che la “coscienza” o, come dice Hume, “una riflessione del pensiero”, non costituisce un presupposto necessario dell'associazione delle idee.

prenderà in considerazione successivamente gli oggetti di queste idee e non farà caso alle percezioni che si susseguono nella sua mente.

Comunque, resta il fatto che quando la mente forma idee secondarie di tutte le sue percezioni e queste idee si associano per via delle relazioni di causalità e rassomiglianza tra i loro oggetti, allora si attiva il meccanismo che conduce alla finzione dell'io. Secondo Ainslie l'associazione delle idee secondarie nell'immaginazione fa sì che le percezioni oggetto di queste idee siano considerate come tali da formare qualcosa di semplice e durevole. Il problema, sostiene lo studioso, è che il meccanismo riflessivo appena descritto lascia fuori dalla massa delle percezioni unificate proprio le idee secondarie. In altri termini, il resoconto humane della riflessione consente di spiegare come le percezioni oggetto delle idee secondarie vengano unificate in una mente semplice e identica; ma non permette di concepire la mente d'un individuo come qualcosa che unifica tutte le sue percezioni³¹⁷. Se si rendessero oggetto di riflessione anche le idee secondarie, allora sarebbe possibile congiungerle alle percezioni che formano una mente; questo processo richiederebbe la produzione e l'associazione di idee terziarie che rappresentino le idee secondarie. Ma, com'è ovvio, ricorrere a questo espediente vorrebbe dire cadere in un regresso *in infinitum*, giacché il problema prima sollevato con riferimento alle idee secondarie si ripresenterebbe subito dopo relativamente alle idee terziarie³¹⁸.

Nell'*Appendice* l'associazione tra le idee fa la sua comparsa subito dopo che Hume proferisce le seguenti parole: "se le percezioni sono esistenze distinte, esse formano un tutto soltanto in quanto sono connesse insieme; ma l'intelletto umano non può scoprire mai nessuna connessione tra esistenze distinte". Le due proposizioni appena riportate coincidono coi due principi irrinunciabili. Tali principi comportano che l'unitarietà attribuita alla mente non possa dipendere dall'apprensione di una connessione reale tra le percezioni. Ora, sostiene Ainslie, il legame capace di fare le veci di una connessione reale è l'associazione tra le idee secondarie delle percezioni. Tale associazione, però, non può garantire che nella mente di una persona siano incluse tutte le percezioni che si ritiene compongano quest'ultima. Se le idee secondarie non sono oggetto di idee terziarie associate nell'immaginazione, e se il pensiero non scopre alcuna connessione reale tra esse e le altre percezioni presenti in una mente, allora la loro integrazione nel fascio di percezioni risulta impossibile³¹⁹.

Ciò che non può essere conciliato con i due principi irrinunciabili, dunque, è il convincimento che esista una qualche forma di unione tra tutte le percezioni che formano una mente. Peraltro, ad avviso di Ainslie, ciò che Hume è effettivamente incapace di giustificare è la convinzione che tutte le percezioni costitutive d'una mente siano unite *nell'istante attuale*³²⁰. La credenza che ciascun uomo ripone nell'unitarietà della propria mente in un momento passato, infatti, può senz'altro venire chiarita servendosi degli strumenti concettuali forniti da Hume. In questo caso, com'è evidente, le idee secondarie che permettono di riflettere *presentemente* sull'esistenza passata della mente non sono considerate come parte di quest'ultima³²¹. Secondo Ainslie, Hume alluderebbe alla possibilità di giustificare l'unitarietà della mente nel passato nel seguente brano: "Ne segue che il pensiero, solo, trova l'identità personale, quando, riflettendo sulla serie delle percezioni passate che compongono la mente, le idee di esse sono sentite come connesse insieme, e l'una tira con sé l'altra". Quando si deve spiegare che genere di legame unisca tutte le percezioni di una mente

³¹⁷ Ivi, p. 566.

³¹⁸ Ivi, p. 570.

³¹⁹ Ivi, pp. 569-570.

³²⁰ Ivi, p. 569.

³²¹ Ivi, p. 568.

nell'istante attuale, però, ci si trova senza mezzi adeguati. In questo caso, infatti, bisogna giustificare la presenza nella mente anche di quelle percezioni che rendono possibile la riflessione. Hume sembra esprimere una chiara consapevolezza di questa aporia allorché dichiara che tutte le sue speranze svaniscono quando tenta di spiegare “i principi che uniscono le nostre percezioni successive nel nostro pensiero, nella nostra coscienza”.

L'interpretazione dell'*Appendice* fornita da Ainslie consente di capire perché Hume indichi come via d'uscita dal labirinto in cui si è cacciato proprio il ritorno al sostanzialismo o l'apprensione di connessioni reali. Se le idee secondarie fossero modi di una sostanza, infatti, il carattere unitario della mente dipenderebbe dalla semplicità della sostanza. Se, invece, la mente potesse individuare delle connessioni reali tra le percezioni, allora l'unificazione delle percezioni attraverso l'associazione delle idee secondarie risulterebbe superflua³²².

Dopo aver spiegato in cosa consista l'aporia tematizzata nell'*Appendice*, Ainslie avanza alcune ipotesi per chiarire da cosa possa essere dipesa l'iniziale soddisfazione espressa da Hume per la sua dottrina dell'identità personale. La più penetrante delle supposizioni proposte dallo studioso individua un fattore distraente nel genere di esempi a cui Hume fa ricorso nella sezione dedicata all'identità personale. Secondo Ainslie, infatti, il filosofo non si sarebbe accorto che le ascrizioni di identità ad artefatti, organismi e altre persone non sono perfettamente analoghe all'atto con cui un individuo ascrive un'identità alla propria mente. Quando un uomo conferisce la proprietà dell'identità a un oggetto o a una mente diversa dalla propria, colui che attribuisce l'identità differisce da ciò a cui essa viene attribuita³²³. Ora, com'è ovvio, nel caso di una persona che ascrive l'identità alla propria stessa mente la distinzione testé indicata non si dà. Questa differenza, come si vedrà subito, non è di poco momento. Se una persona ascrive l'identità a una successione di oggetti esterni alla sua mente, infatti, l'operazione da lei compiuta non implica un ricorso alle idee secondarie, e dunque non può mai dare luogo a un'aporia come quella individuata nell'*Appendice*. L'esperimento mentale consistente nell'immaginare di guardare il fascio di percezioni costitutivo di un'altra persona, come s'è visto in precedenza, si conclude con le parole “il caso è lo stesso se consideriamo noi stessi, invece di un'altra persona”. Il caso, obietta però Ainslie, non è lo stesso. Quando si ascrive la proprietà dell'identità a una mente diversa dalla propria, infatti, le percezioni unificate non appartengono allo stesso fascio a cui appartengono le idee associate che rendono possibile l'unificazione. Questa circostanza potrebbe aver indotto Hume a non considerare il problema dell'unione delle idee secondarie con le altre percezioni³²⁴.

L'esempio del teatro non è meno equivoco di quelli considerati finora. Il paragone tra la mente e un teatro, infatti, induce a considerare la mente come qualcosa che viene osservato, e non anche come qualcosa che osserva. Dato che la teoria humeana attribuisce l'ascrizione di identità all'io alle operazioni dell'immaginazione, la metafora sarebbe stata più azzeccata se Hume avesse quanto meno ricordato la presenza di uno spettatore che contempla lo svolgersi del dramma³²⁵.

Ainslie ritiene che l'interpretazione da lui offerta abbia il pregio di individuare nell'*Appendice* un'aporia che non si estende ad altri ambiti della filosofia humeana. L'utilizzo delle idee secondarie, infatti, dà luogo a esiti aporetici solo quando si tenta di spiegare la semplicità della mente nell'istante stesso in cui si riflette su di essa. La necessità di unificare tutti gli elementi afferenti a un fascio di percezioni, in effetti, si presenta solo quando si cerca di giustificare l'ascrizione di semplicità a una mente. Quest'ultima circostanza consente a Hume di ritrattare parte del contenuto

³²² Ivi, p. 571.

³²³ Ivi, p. 572.

³²⁴ Ibidem.

³²⁵ Ivi, p. 573.

della sezione sull'identità personale senza dovere mettere in questione i principi più basilari della sua filosofia³²⁶. Ad avviso di Ainslie, inoltre, il carattere circoscritto del problema dell'*Appendice* spiegherebbe perché Hume non senta il bisogno di mettere in questione la teoria dell'io come collezione di percezioni. In effetti, l'impossibilità di spiegare adeguatamente l'unità posseduta dalla mente nell'istante in cui si riflette su di essa non implica che l'io non sia un fascio di percezioni³²⁷. Del resto, l'idea secondo cui l'io non sarebbe altro che una serie di stati mentali è riscontrabile anche nell'ultima opera di Hume, i *Dialoghi sulla religione naturale*. Nella parte IV di tale testo, infatti, il filosofo, per bocca di Demea, fornisce una definizione dell'io che ricorda da vicino quella fornita nel libro I del *Trattato*:

Che cos'è lo spirito dell'uomo? Un composto di diverse facoltà, passioni, sentimenti, idee, uniti, a dire il vero, in un solo io o persona, ma tuttavia distinti l'uno dall'altro. Quando lo spirito ragiona, le idee che sono le parti del suo discorso, si dispongono secondo una certa forma od un certo ordine che non si conserva inalterato un sol momento, ma fa immediatamente posto ad un diverso assestamento. Nuove opinioni, nuove passioni, nuove affezioni, nuovi sentimenti sorgono e mutano continuamente la scena mentale e producono in essa la più grande varietà e la più rapida successione che si possano immaginare³²⁸.

Le assonanze tra questo brano e le descrizioni dell'io rinvenibili nella sezione sull'identità personale sono così evidenti che non c'è bisogno di dilungarsi a commentarle.

L'interpretazione di Cottrell, come sarà spiegato tra breve, si fonda sull'idea secondo cui la concezione humeana della composizione non sarebbe sufficiente a garantire l'esistenza di un legame tra tutte le percezioni costitutive di una mente. Cottrell incomincia la sua disamina dell'*Appendice* rilevando che nella trattazione dell'identità personale del libro I vanno tenute distinte una tesi metafisica e una tesi psicologica. La prima consiste nella concezione dell'io come collezione di percezioni; la seconda, invece, nel principio secondo cui le ascrizioni di semplicità e identità alla mente vanno intese come errori dovuti a determinati meccanismi psicologici.

Orbene, è opinione di Cottrell che l'indeterminatezza e l'ambiguità dell'*Appendice* dipendano dal fatto che non è chiaro quale delle due tesi Hume intenda ritrattare³²⁹. Frasi come “quando, poi, passo a spiegare il principio di connessione che le lega insieme [le percezioni] e ci fa attribuire loro una reale semplicità e identità”, oppure “tutte le mie speranze svaniscono quando vengo a spiegare i principi che uniscono le nostre percezioni successive nel nostro pensiero, nella nostra coscienza” non consentono di capire a quale elemento della sua precedente trattazione Hume stia facendo riferimento. Se egli intendesse mettere in questione la tesi metafisica, allora i suoi ripensamenti dovrebbero riguardare l'idea secondo cui la mente è un fascio di percezioni; se, invece, egli volesse contestare la tesi psicologica, allora la sua ritrattazione dovrebbe attenersi ai meccanismi psicologici che inducono l'immaginazione a confondere relazione e identità³³⁰.

Ora, sostiene Cottrell, ci sono delle buone ragioni per ritenere che la tesi che Hume intende revocare in dubbio sia proprio quella relativa alla natura dell'io. Nei nove paragrafi successivi a quello in cui annuncia il proposito di presentare “gli argomenti da una parte e dall'altra”, infatti, Hume si occupa pressoché esclusivamente della tesi metafisica. Gli argomenti contro il sostanzialismo, del resto, servono a dimostrare che l'io si risolve in un insieme di percezioni. L'ultimo dei paragrafi dedicati a corroborare la trattazione del libro I, inoltre, si conclude con

³²⁶ Ivi, pp. 574-575.

³²⁷ Ivi, pp. 575-576.

³²⁸ D. Hume, *Opere filosofiche*, vol. 4, cit., p. 156.

³²⁹ J. Cottrell, *Minds, Composition, and Hume's Skepticism in the Appendix*, cit., pp. 535-536.

³³⁰ Ivi, p. 536.

l'enunciazione della tesi metafisica. La frase “*noi non abbiamo nessuna nozione di essa* [la mente] *distinta dalle percezioni particolari*”, in effetti, non è che un modo diverso per dire che l'io è un fascio di percezioni. Ora, se davvero Hume intende proporre gli argomenti da una parte e dall'altra, c'è da concludere che gli ultimi due paragrafi dell'*Appendice* presentino una qualche obiezione alla tesi metafisica³³¹. Per scoprire in cosa consista l'argomento capace di controbilanciare la tesi metafisica relativa all'io, Cottrell approfondisce il contenuto di quest'ultima.

Nell'*Appendice* Hume afferma che nella sezione sull'identità personale sono state negate “l'identità e semplicità dell'io, cioè dell'essere pensante, in senso proprio e stretto”. Ora, dire che l'io non è semplice in senso stretto significa affermare che esso, in ciascun istante della sua esistenza, si compone di molte parti coesistenti; dire che l'io non è identico in senso stretto, invece, equivale ad asserire che la mente si presenta come una successione di oggetti³³². Cottrell conclude da ciò che l'io è un'entità che esibisce composizione sia in ciascun istante sia nel corso del tempo³³³. Sebbene la sezione sull'identità personale fornisca una spiegazione chiara ed esaustiva della natura dell'io, è opinione di Cottrell che la migliore esposizione della tesi metafisica vada ricercata nell'*Estratto del Trattato sulla natura umana*. In tale testo Hume afferma che

l'anima, in quanto la possiamo concepire, non è che un sistema o una serie di percezioni differenti, di caldo e di freddo, di amore e di collera, di pensieri e di sensazioni, tutte unite insieme, ma senza alcuna perfetta semplicità o identità. [...] E perciò devono essere le nostre distinte percezioni particolari che compongono la mente. Dico, *compongono* la mente, non *appartengono* ad essa. La mente non è una sostanza alla quale le percezioni ineriscano³³⁴.

Secondo Cottrell questo brano consente di trarre due importanti conclusioni intorno alla tesi metafisica sull'io. La prima è che essa ha lo scopo di definire cosa sia la mente “in quanto la possiamo concepire”; la seconda, invece, è che per Hume il rapporto che passa tra una mente e le sue percezioni è analogo a quello che intercorre tra un intero e le sue parti³³⁵.

Dal momento che la mente è una realtà composta, essa deve essere considerata come un intero le cui parti sono le percezioni. Cottrell osserva a questo proposito che sentire una percezione significa essere un intero di cui quella percezione è una parte³³⁶. Inoltre, da quanto detto intorno alla mente consegue anche che essa, essendo un intero, si compone di *tutte* le sue percezioni. Lo studioso inferisce da ciò che la sfida interpretativa posta dall'*Appendice* consiste nell'individuare un argomento che sia in grado di confutare la teoria della mente appena esposta e del quale Hume non possa non riconoscere la validità³³⁷.

Dato che lo scetticismo dell'*Appendice* è dovuto all'esistenza di un argomento capace di controbilanciare la tesi metafisica sull'io, e dato che quest'ultima descrive la mente come una realtà composta, occorre esaminare quali siano le vedute di Hume in merito al concetto di composizione. La pertinenza di una simile indagine è provata da quello che Hume dichiara subito dopo aver denunciato l'inadeguatezza del principio di connessione adoperato nella sezione sull'identità personale. Dopo aver fatto cenno alla difficoltà, infatti, egli soggiunge: “Se le percezioni sono

³³¹ Ivi, p. 538.

³³² Ivi, pp. 538-539. Nella nota 12 a p. 538, come è stato già notato prima, Cottrell riconosce tuttavia che non è assolutamente necessario che l'io sia privo di semplicità in ogni singolo istante della sua esistenza.

³³³ Ivi, p. 539.

³³⁴ D. Hume, *Opere filosofiche*, vol. 4, cit., pp. 17-18.

³³⁵ J. Cottrell, *Minds, Composition, and Hume's Skepticism in the Appendix*, cit., p. 541.

³³⁶ Ibidem.

³³⁷ Ibidem.

esistenze distinte, esse formano un tutto soltanto in quanto sono connesse insieme; ma l'intelletto umano non può scoprire mai nessuna connessione tra esistenze distinte". Queste parole, osserva Cottrell, suggeriscono che, se l'intelletto riuscisse a scoprire un legame assolutamente necessario tra le percezioni, allora queste, per quanto distinte, costituirebbero un tutto³³⁸. In diversi passaggi del *Trattato* Hume esprime una recisa fiducia nei confronti dell'affidabilità dell'introspezione. Egli dichiara, ad esempio, che non è ammissibile

che i nostri sensi siano capaci di ingannarci riguardo alla situazione e alle relazioni più di quel che riguarda la natura delle nostre impressioni: le sensazioni e le azioni della mente, essendoci note soltanto per mezzo della coscienza, debbono necessariamente apparire in ogni particolare quello che sono ed essere quello che appaiono. Ogni cosa che penetra nella mente, essendo *in realtà* una percezione, è impossibile che appaia al nostro *sentire* diversamente: bisognerebbe supporre che noi possiamo ingannarci su ciò di cui abbiamo il più intimo convincimento (TNU I, IV, 2, p. 204).

Altrove, inoltre, il filosofo afferma qualcosa di simile osservando che "le percezioni della mente sono perfettamente note" (TNU II, II, 6, p. 384). Le dichiarazioni riportate consentono di inferire che, data la trasparenza della conoscenza delle percezioni e delle loro relazioni, non è possibile fare affidamento su delle connessioni reali. Dal momento che l'introspezione non dà notizia di connessioni del genere, infatti, si può concludere che la propensione delle percezioni a formare un intero non può essere messa sul loro conto³³⁹.

Dal momento che la mente umana non può in alcun caso avere accesso a connessioni reali, Hume dichiara che "la connessione noi la *sentiamo*, soltanto, come determinazione del pensiero a passare da un oggetto a un altro". Questo passaggio, com'è ovvio, contiene un riferimento all'associazione delle idee. Questo principio consente all'immaginazione di fare a meno delle connessioni reali ed è il collante che la mente conferisce ai suoi vari pensieri. Nel finale dell'*Estratto* Hume descrive con grande enfasi la centralità di tale principio, affermando che "poiché [...] quei principi dell'associazione sono i soli legami che stringono insieme i nostri pensieri, essi sono realmente *per noi* il cemento dell'universo e tutte le operazioni della mente ne debbono in grande misura dipendere"³⁴⁰. Non bisogna dimenticare, tuttavia, che per quanto l'associazione sia il solo principio capace di "cementare" i contenuti dell'esperienza, essa non va intesa, come dichiara altrove lo stesso Hume, "come una connessione indissolubile" (TNU I, I, 4, p. 22). La mente, in effetti, è in grado di resistere alla tendenza a passare dal pensiero di un oggetto a quello di un altro che gli è connesso, contiguo o rassomigliante. Nello stesso *Estratto*, non a caso, Hume riconosce che "l'immaginazione ha un grande potere sulle idee; non ci sono idee che siano differenti l'una dall'altra che essa non possa separare e congiungere e combinare in mille forme di invenzione"³⁴¹. A conti fatti, si può concludere che per Hume esistono due situazioni in cui le percezioni di una mente sono unite in modo tale da formare un intero. La prima si verifica quando la mente a cui le percezioni appartengono crea e associa idee secondarie di quelle stesse percezioni; la seconda, invece, quando la mente agisce sulle percezioni in modo da congiungerle³⁴². Quest'ultima forma di unificazione, come osserva Cottrell, si basa su un atto arbitrario, nel senso che non occorre che tra gli oggetti in tal modo unificati intercorrano relazioni naturali³⁴³.

³³⁸ Ivi, p. 543.

³³⁹ Ivi, p. 544.

³⁴⁰ D. Hume, *Opere filosofiche*, vol. 4, cit., p. 22.

³⁴¹ Ibidem.

³⁴² J. Cottrell, *Minds, Composition, and Hume's Skepticism in the Appendix*, cit., p. 547.

³⁴³ Ivi, pp. 546-547.

Cottrell sostiene che entrambe le forme di unificazione or ora indicate implicano la presenza nella mente di percezioni ulteriori rispetto a quelle che vengono unificate per loro tramite. Ciascuna idea secondaria, infatti, è differente e posteriore rispetto alla percezione primaria che ne è l'oggetto³⁴⁴. Inoltre, l'atto con cui la mente unisce arbitrariamente una serie di percezioni è esso stesso una percezione che si aggiunge a quelle di cui già la mente si compone³⁴⁵.

Dal momento che l'associazione tra le idee secondarie delle percezioni e l'unione arbitraria dei contenuti mentali rendono possibile una unificazione differente da quella garantita da una connessione reale, Cottrell afferma che esse assicurano una *connessione ideale*³⁴⁶. Un'unione di questo tipo, come è stato mostrato, implica che la mente contenga delle percezioni ulteriori rispetto a quelle idealmente connesse. Inoltre, dato che l'unificazione ideale delle percezioni richiede la creazione e l'associazione delle idee secondarie oppure un'azione arbitraria dell'immaginazione, ne segue che essa ha luogo nell'istante stesso in cui si riflette sulla mente³⁴⁷.

Se si ripercorrono le considerazioni svolte sino a questo punto, diventa facile comprendere in cosa consista l'aporia dell'*Appendice*. Dal momento che le percezioni, come afferma il primo principio irrinunciabile, sono esistenze distinte, esse formano un tutto solo se vi è una qualche connessione ad unirle. Ora, poiché le percezioni e le loro relazioni sono perfettamente note, e poiché la mente, come sentenzia il secondo principio irrinunciabile, non scopre mai alcuna connessione reale tra le percezioni, non è possibile attribuire l'unità degli stati mentali a una qualche connessione reale. Inoltre, dato che una connessione ideale non può mai assicurare un'unità a tutte le percezioni che formano una mente, e visto che non c'è una terza forma di connessione a cui fare appello, non resta che concludere che le percezioni che compongono una mente non formano un tutto o un intero.

Come rileva Cottrell, l'argomentazione appena esposta costituisce un discorso antitetico alla tesi metafisica sulla natura dell'io³⁴⁸. La conclusione di tale giro di pensieri, infatti, è la negazione della tesi secondo cui la mente, per quel tanto che essa è conoscibile, è un intero le cui parti sono tutte le sue percezioni. Ora, dal momento che Hume considera la tesi metafisica come contraddittoria rispetto alla tesi secondo cui l'io sarebbe una sostanza, l'argomentazione capace di confutare la tesi metafisica deve apparirgli come un argomento in favore del sostanzialismo³⁴⁹. Ciò spiegherebbe, sostiene Cottrell, per quale ragione Hume dichiara di voler esporre "gli argomenti da un parte e dall'altra". Nell'*Appendice*, infatti, Hume argomenta, sia pure involutamente, prima contro e poi a favore del sostanzialismo, e ciò chiarisce perché il suo discorso si concluda con una professione di scetticismo. Lo scetticismo, com'è evidente, scaturisce dal fatto che esistono ragioni equipollenti sia a favore sia contro la tesi metafisica sull'io. L'argomentazione capace di confutare la tesi metafisica, come è stato mostrato, ha tra le proprie premesse i due principi irrinunciabili, e ciò consente di comprendere perché Hume dichiara di non saper come armonizzare tali principi. Dal momento che i due principi implicano la negazione della tesi metafisica, ciò con cui essi non sembrano conciliabili è proprio la concezione dell'io esposta nel libro I del *Trattato*³⁵⁰. L'interpretazione appena esposta, inoltre, chiarisce per quale motivo Hume affermi che "se le nostre

³⁴⁴ Ivi, p. 552. Cottrell osserva giustamente che l'antiorità delle percezioni primarie rispetto a quelle secondarie è una conseguenza della concezione humeana della causalità. Dato che le percezioni primarie sono causa delle idee secondarie, e dato che le cause sono anteriori agli effetti, allora le percezioni del primo tipo sono anteriori a quelle del secondo tipo.

³⁴⁵ Ivi, p. 553.

³⁴⁶ Ivi, p. 554.

³⁴⁷ Ibidem.

³⁴⁸ Ivi, p. 557-558.

³⁴⁹ Ivi, p. 559.

³⁵⁰ Ivi, p. 561.

percezioni inerissero a qualcosa di semplice e individuale, oppure la mente percepisse qualche reale connessione tra loro, non ci sarebbe più nessuna difficoltà”. Se il sostanzialismo costituisse una via percorribile, infatti, Hume potrebbe tranquillamente accettare l’argomentazione che smentisce la tesi metafisica. Se, invece, la mente percepisse connessioni reali tra percezioni distinte, egli potrebbe senz’altro assentire alla concezione dell’io presente nella sezione sull’identità personale. In entrambi i casi, com’è evidente, Hume sarebbe nelle condizioni di evitare lo scetticismo, ma dato che nessuna delle alternative testé indicate è praticabile, il filosofo si trova impossibilitato a evadere dal labirinto della scepsi³⁵¹. Cottrell sottolinea giustamente come l’argomento capace di controbilanciare la tesi metafisica investa le considerazioni che Hume svolge sia in merito alla semplicità sia in merito all’identità della mente³⁵². Se non è possibile che una connessione ideale unifichi tutte le percezioni che compongono una mente, allora non può darsi il caso che l’associazione delle idee induca a credere che tale mente sia qualcosa di unitario e durevole³⁵³. La credenza nella semplicità dell’io, infatti, presuppone che tutte le percezioni che compongono l’io in un determinato istante siano associabili. La credenza nell’invariabilità dell’io, dal canto suo, implica che tutte le percezioni attuali e tutti i ricordi d’una mente possano essere associati. Se l’io contenesse stati mentali che non possono essere connessi in alcun modo al resto delle percezioni che lo costituiscono, esso non sarebbe un intero; e se esso non fosse un intero, sarebbe impossibile spiegare la comune credenza nella reale semplicità e identità della mente.

Cottrell, infine, sottolinea come la sua interpretazione spieghi il carattere circostanziato dei ripensamenti espressi da Hume nell’*Appendice*. In effetti, Cottrell può dire della concezione humaneana della composizione quel che Ainslie afferma in merito alla concezione humaneana della riflessione: e cioè che essa dà luogo a conseguenze aporetiche solo quando la si adopera per chiarire l’unità della mente³⁵⁴. Ad ogni modo, pur riconoscendo la somiglianza tra la propria interpretazione e quella di Ainslie, Cottrell ribadisce giustamente che fra le due intercorre una differenza fondamentale. Ainslie, infatti, non crede che nell’*Appendice* Hume pervenga a una messa in discussione della tesi metafisica sull’io, Cottrell, invece, sostiene esattamente questo. Peraltro, come afferma giustamente quest’ultimo, chi fa propria una posizione come quella di Ainslie dovrebbe spiegare perché nei primi paragrafi dell’*Appendice* Hume ripeta gli argomenti a sostegno della tesi metafisica. Dato che Hume si ripromette di esaminare “gli argomenti da una parte e dall’altra”, e dato che egli ripete gli argomenti in favore della tesi metafisica, non resta che

³⁵¹ Ibidem.

³⁵² Ibidem.

³⁵³ Ci si potrebbe chiedere per quale ragione Cottrell, nell’esaminare le ragioni che stanno a fondamento dello scetticismo dell’*Appendice*, prenda in considerazione quella forma di unificazione che nasce da un deliberato atto di congiunzione posto in essere dalla mente. Nella sezione sull’identità personale, infatti, Hume attribuisce la connessione tra gli stati mentali esclusivamente all’associazione tra le idee secondarie delle percezioni. Dal momento che lo studioso si ripromette di indagare la concezione humaneana della composizione, si potrebbe pensare che egli si occupi anche dell’altra tipologia di connessione ideale per il solo scopo di fornire un’esame esaustivo dell’argomento da lui scelto. Con ogni probabilità, però, c’è dell’altro. È plausibile che Cottrell prenda in esame anche l’altro tipo di connessione ideale per prevenire un’obiezione che si potrebbe muovere contro l’interpretazione di Ainslie. Dal momento che Ainslie non prende in considerazione quella forma di unificazione che scaturisce da un atto volontario, si potrebbe pensare che l’unione delle idee secondarie alle altre percezioni della mente possa essere fatta dipendere proprio da un atto di quel genere. Cottrell, in verità, come sarà mostrato tra poco, rivendica l’originalità della propria interpretazione rispetto a quella di Ainslie. E tuttavia l’obiezione or ora esaminata costituisce un attacco all’intuizione che accomuna le interpretazioni dell’uno e dell’altro. Mostrando che l’unificazione deliberata delle percezioni non può garantire l’unione di tutti gli elementi di una mente, dunque, Cottrell si è messo al riparo da una obiezione che avrebbe potuto essere mossa contro la sua interpretazione.

³⁵⁴ Ivi, pp. 561-562.

concludere che è propria quest'ultima a costituire l'oggetto dei suoi secondi pensieri sull'identità personale³⁵⁵.

Dopo aver esposto gli argomenti più importanti proposti da Ainslie e Cottell, è doveroso riconoscere la sostanziale giustezza delle rispettive interpretazioni. L'intuizione dalla quale entrambe prendono le mosse, infatti, ha tre pregi fondamentali. Innanzitutto, essa individua una difficoltà che non è possibile superare ricorrendo esclusivamente agli strumenti concettuali messi a disposizione da Hume. In secondo luogo, essa risulta perfettamente compatibile con le laconiche affermazioni proferite da Hume nell'*Appendice*. In terzo luogo, essa chiarisce perché lo scetticismo dell'*Appendice* abbia un carattere circostanziato.

³⁵⁵ Ivi, pp. 563-564.

BIBLIOGRAFIA

Bibliografia primaria

- Hume D., *Opere filosofiche*, vol. 1, traduzioni di A. Carlini, E. Lecaldano, E. Mistretta, Laterza, Roma-Bari, 1987.
- Hume D., *Opere filosofiche*, vol. 2, traduzioni di M. Dal Pra e E. Mistretta, Laterza, Roma-Bari, 1987.
- Hume D., *Opere filosofiche*, vol. 3, traduzioni di P. Casini, M. Dal Pra, U. Forti, E. Lecaldano, E. Mistretta, M. Misul, G. Preti, Laterza, Roma-Bari, 1987.
- Hume D., *Opere filosofiche*, vol. 4, traduzioni di M. Dal Pra, P. Casini, U. Forti, E. Mistretta, M. Del Vecchio, Laterza, Roma-Bari, 1987.
- Platone, *Teeteto*, traduzione di L. Antonelli, introduzione di S. Natoli, saggio critico di D. Spanio, Feltrinelli Editore, Milano, 2022.
- Aristotele, *Fisica*, introduzione, traduzione, note e apparati di R. Radice, appendice bibliografica e lessicografica a cura di L. Palpacelli, Bompiani/ RCS Libri, Milano, 2014.
- Aristotele, *Metafisica*, introduzione, traduzione, note e apparati di G. Reale, appendice bibliografica di R. Radice, Bompiani/RCS Libri, Milano, 2014.
- Aristotele, *De anima*, a cura di G. Movia, Bompiani/RCS Libri, Milano, 2015.
- Stoici antichi*, a cura di M. Isnardi Parente, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino, 2009.
- Lucrezio, *De rerum natura*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano, 1992.
- Plutarco, *Le vite di Teseo e di Romolo*, a cura di C. Ampolo e M. Manfredini, Fondazione Lorenzo Valla /Mondadori, Milano, 1988.
- Plutarco, *Tutti i Moralia*, coordinamento di E. Lelli e G. Pisani, Giunti Editore/Bompiani, Firenze, 2017.
- Diogene Laerzio, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, Giunti Editore/Bompiani, Firenze, 2017.
- Cartesio R., *Opere filosofiche*, vol. 1, a cura di E. Garin, traduzioni di E. Garin, G. Galli, M. Garin, Laterza, Roma-Bari, 1986.
- Cartesio R., *Opere filosofiche*, vol. 2, a cura di E. Garin, traduzione di A. Tilgher, Laterza, Roma-Bari, 1986.
- Locke J., *Saggio sull'intelletto umano*, introduzione di P. Emanuele, traduzione, note e apparati di V. Cicero e M. G. D'Amico, Giunti Editore/Bompiani, Milano, 2021.
- Berkeley G., *Opere filosofiche*, a cura di S. Parigi, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino, 1996.
- Berekeley G., *Alcifrone*, a cura di D. Bertini, R.C.S Libri, Milano, 2005.
- Reid T., *Opere*, a cura di A. Santucci, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino, 1975.

Reid T., *Saggio sulla memoria*, a cura di A. Guardo, prefazione di P. Spinicci, saggio introduttivo e traduzione di A. Guardo, Mimesis Edizioni, Milano, 2013.

Bibliografia secondaria

Ainslie D. C., *Hume's Reflections on the Identity and Simplicity of Mind*, "Philosophy and Phenomenology Research", May 2001, Vol. 62, No. 3, pp. 557-578.

Allegra A., *Dopo l'anima. Locke e la discussione sull'identità personale alle origini del pensiero moderno*, Edizioni Studium, Roma, 2005.

Baier A., *Hume's Analysis of Pride*, "The Journal of Philosophy", Jan. 1978, Vol. 75, No. 1, pp. 27-40.

Baxter D. L. M., *Hume's Puzzle about Identity*, "Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition", Mar. 2000, Vol. 98, No. 2, pp. 187-201.

Baxter D. L. M., *Précis of Hume's Difficulty: Time and Identity in the TREATISE*, "Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition", Dec. 2009, Vol. 146, No. 3, pp. 407-411.

Beauchamp, T. L., *Self Inconsistency or Mere Self Perplexity?*, "Hume Studies", Apr. 1979, Vol. 5, No. 1, pp. 36-44.

Behan D. P., *Hume's Labyrinth*, "History of Philosophy Quarterly", Jul. 1985, Vol. 2, No. 3, pp. 309-321.

Biro J. I., *Hume on Self-Identity and Memory*, "The Review of Metaphysics", Sep. 1976, Vol. 30, No. 1, pp. 19-38.

Biro J. I., *Hume's Difficulties with the Self*, "Hume Studies", Apr. 1979, Vol. 5, No. 1, pp. 45-54.

Brett N., *Substance and Mental Identity in Hume's Treatise*, "The Philosophical Quarterly", Apr. 1972, Vol. 22, No. 87, pp. 110-125.

Bricke J., *Hume's Conception of Character*, "The Southwestern Journal of Philosophy", Spring 1974, Vol. 5, No. 1, pp. 107-113.

Carlson A., *There Is Just One Idea of Self in Hume's Treatise*, "Hume Studies", 2009, Vol. 35, No. 1&2, pp. 171-184.

Chazan P., *Pride, Virtue, and Self-Hood: A Reconstruction of Hume*, "Canadian Journal of Philosophy", Mar. 1992, Vol. 22, No. 1, pp. 45-64.

Cottrell J., *Minds, Composition, and Hume's Skepticism in the Appendix*, "The Philosophical Review", Oct. 2015, Vol. 124, No. 4, pp. 533-569.

Di Francesco M., *L'io e i suoi sé. Identità personale e scienza della mente*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1999.

Fang W., *Hume on Identity*, "Hume Studies", Apr. 1984, Vol. 10, No. 1, pp. 59-68.

Frykholm E., *The ontology of character traits in Hume*, "Canadian Journal of Philosophy", Feb. 2012, Vol. 42, No. 1, pp. 82-97.

- Garrett D., *Hume's Self-Doubts about Personal Identity*, "The Philosophical Review", Jul. 1981, Vol. 90, No. 3, pp. 337-358.
- Giles J., *The No-Self Theory: Hume, Buddhism, and Personal Identity*, "Philosophy East and West", Apr. 1993, Vol. 43, No. 2, pp. 175-200.
- Greco L., *L'io morale. David Hume e l'etica contemporanea*, Liguori Editore, Napoli, 2008.
- Inoue H., *Personal Identity regarding the passions in Hume's Treatise*, "History of Philosophy Quarterly", Jul. 2018, Vol. 35, No. 3, pp. 241-258.
- Inukai Y., *Hume's Labyrinth: The Bundling Problem*, "History of Philosophy Quarterly", Jul. 2007, Vol. 24, No. 3, pp. 255-274.
- Johnson O. A., *Time and the Idea of Time*, "Hume Studies", Apr. 1989, Vol. 15, No. 1, pp. 205-219.
- Kemp Smith N., *The Philosophy of David Hume*, Palgrave Macmillan, New York, 2005.
- Lennon T. M., *Veritas Filia Temporis: Hume on Time and Causation*, "History of Philosophy Quarterly", Jul. 1985, Vol. 2, No. 3, pp. 275-290.
- Maramotti A. L., *La teoria humiana dell'identità personale nei saggi postumi*, "Rivista di Filosofia Neo-Scolastica", luglio-settembre 1979, Vol. 71, No. 3, pp. 543-566.
- Maxwell J. C., *Hume's treatment of identity*, "The Australasian Journal of Psychology and Philosophy", 1946, Vol. 24, No. 1, pp. 183-187.
- Mazzone S., *Passioni e artificio. Individuo e ordine sociale nella filosofia di David Hume*, Franco Angeli, Milano, 1999.
- McRae R., *The Import of Hume's Theory of Time*, "Hume Studies", Nov. 1980, Vol. 6, No. 2, pp. 119-132.
- Mendus S., *Personal Identity: The Two Analogies in Hume*, "The Philosophical Quarterly", Jan. 1980, Vol. 30, No. 118, pp. 61-68.
- Mijuskovic B. L., *Hume and Shaftesbury on the Self*, "The Philosophical Quarterly", Oct. 1971, Vol. 21, No. 85, pp. 324-336.
- Mijuskovic B. L., *Hume on Space (and Time)*, "Journal of the History of Philosophy", Oct. 1977, Vol. 15, No. 4, pp. 387-394.
- Montaleone C., *L'io, la mente, la ragionevolezza. Saggio su David Hume*, Bollati Boringhieri, Torino, 1989.
- Murray D. W., *What is the Western Concept of the Self? On Forgetting David Hume*, "Ethos", Mar. 1993, Vol. 21, No. 1, pp. 3-23.
- Nathanson S., *Hume's Second Thoughts on the Self*, "Hume Studies", Apr. 1976, Vol. 2, No. 1, pp. 36-46.
- Neujahr P. J., *Hume on Identity*, "Hume Studies", Apr. 1978, Vol. 4, No. 1, pp. 18-28.
- Pappas G. S., *On McRae's Hume*, "Hume Studies", Nov. 1981, Vol. 7, No. 2, pp. 167-171.
- Pappas G. S., *Perception of the Self*, "Hume Studies", Nov. 1992, Vol. 18, No. 2, pp. 275-280.

- Penelhum T., *Hume on Personal Identity*, "The Philosophical Review", Oct. 1955, Vol. 64, No. 4, pp. 571-589.
- Penelhum T., *The Self in Hume's Philosophy*, "The Southwestern Journal of Philosophy", Summer 1976, Vol. 7, No. 2, pp. 9-23.
- Penelhum T., *The Self of Book 1 and the Selves of Book 2*, "Hume Studies", Nov. 1992, Vol. 18, No. 2, pp. 281-291.
- Pike N., *Hume's Bundle Theory of the Self: A Limited Defense*, "American Philosophical Quarterly", Apr. 1967, Vol. 4, No. 2, pp. 159-165.
- Pitson A. E., *Hume and the Mind/Body Relation*, "History of Philosophy Quarterly", Jul. 2000, Vol. 17, No. 3, pp. 277-295.
- Robinson D. N. e Beauchamp T. L., *Personal Identity: Reid's Answer to Hume*, "The Monist", Apr. 1978, Vol. 61, No. 2, pp. 326-339.
- Robison W. L., *Hume on Personal Identity*, "Journal of the History of Philosophy", Apr. 1974, Vol. 12, No. 2, pp. 181-193.
- Roth A. S., *What was Hume's Problem with Personal Identity?*, "Philosophy and Phenomenological Research", Jul. 2000, Vol. 61, No. 1, pp. 91-114.
- Scarre G., *What was Hume's Worry about Personal Identity?*, "Analysis", Oct. 1983, Vol. 43, No. 4, pp. 217-221.
- Stone J., *Hume on Identity: A Defense*, "Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition", Sep. 1981, Vol. 40, No. 2, pp. 275-282.
- Swinburne R. G., *Personal Identity*, "Proceedings of the Aristotelian Society", 1973-1974, New Series, Vol. 74, pp. 231-247.
- Traiger S., *The Ownership of Perceptions: A Study of Hume's Metaphysics*, "History of Philosophy Quarterly", Jan. 1988, Vol. 5, No. 1, pp. 41-51.
- Tsugawa A., *David Hume and Lord Kames on Personal Identity*, "Journal of the History of Ideas", Jul.-Sep. 1961, Vol. 22, No. 3, pp. 398-403.
- Von Leyden W., *Hume and "Imperfect Identity"*, "The Philosophical Quarterly", Oct. 1957, Vol. 7, No. 29, pp. 340-352.
- Waxman W., *Hume's theory of consciousness*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.
- Wolff R. P., *Hume's Theory of Mental Activity*, "The Philosophical Review", Jul. 1960, Vol. 69, No. 3, pp. 289-310.
- Wolfram S., *Hume on Personal Identity*, "Mind", Oct. 1974, New Series, Vol. 83, No. 332, pp. 586-593.
- Wood D., *Hume on identity and personal identity*, "The Australasian Journal of Philosophy", 1979, Vol. 57, No. 1, pp. 69-73.
- Yang X., *Hume's View on Personal Identity: Scepticism or Nonscepticism?*, "History of Philosophy Quarterly", Jan. 1998, Vol. 15, No. 1, pp. 37-56.