

PASSIONI E CONTRATTO IN HUME

PIERPAOLO MARRONE

Università di Trieste
marrone@units.it

ABSTRACT

in this article I examine some of the problems of contract theory in the light of Hume's objections. I conclude that Hume's philosophy seems to be more consonant with the common sense as opposed to contractualism.

KEYWORD

Contractualism, Hume, universalism

1. IL CONTRATTO POLITICO È RAZIONALE?

Gli ultimi decenni in sede di filosofia politica sono stati testimoni di una fortissima ripresa di temi contrattualistici. Questa ripresa ha sollecitato nuove indagini sui temi della contrattazione politica e della cooperazione morale in situazioni di rischio, certezza, incertezza, e così via. Se si volesse porre la questione della derivazione storica di queste teorizzazioni si avrebbe l'impressione di non essere posti di fronte a un compito di difficile soluzione. Le più influenti opere di filosofia politica e/o del diritto in ambito angloamericano, quelle di Rawls, Nozick, Dworkin, Ackerman¹ –

¹ Cfr. J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, tra. it. Milano, Feltrinelli 1982 (*A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1971); R. Nozick, *Anarchia, stato e utopia*, Firenze, Le Monnier, 1981 (*Anarchy, State and Utopia*, New York, Basic Books, 1974); R. Dworkin, *I diritti presi sul serio*, Bologna, Il Mulino, 1982 (*Taking Right Seriously*, Cambridge, Mass., Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1977), *Questioni di principio*, Milano, Il Saggiatore, 1990 (*A Matter of Principle*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1985), *L'impero del diritto*, Milano, Il Saggiatore, 1990 (*Law's Empire*, London, Fontana, 1986); B.A. Ackerman, *La giustizia sociale nello stato liberale*, Bologna, Il Mulino 1984 (*Social Justice in the Liberal State*, New Haven, Yale University Press, 1980);

tralasciando, in misura in certo modo arbitraria, autori, quali ad esempio MacIntyre e Rorty, che inseriscono la propria proposta teorica all'interno di una complessiva, nonché fecondamente discutibile, ricostruzione storico-archeologica² –, hanno sempre dei referenti piuttosto precisi e individuati nel pensiero filosofico-politico classico. I punti di riferimento sono Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, considerati tutti iniziatori, perlopiù embrionali, di prospettive giusnaturalistiche.³

Poiché talora le assenze sono più significative delle presenze esplicite, si dovrebbe notare l'estrema scarsità di riferimenti in autori che provengono, usando un indirizzario poco preciso, ma descrittivamente utile, da una formazione analitica, a quella che alcuni ritengono la forma proto-analitica della riflessione filosofica, vale a dire la filosofia di Hume. Questa esclusione ha delle ragioni, poiché gli autori cui sopra ho fatto riferimento presentano, unitamente a teorie del contratto, dei diritti, dello stato e dei rapporti con la società civile, anche delle teorie della razionalità.⁴ Quindi

W. Sadurski, *Giving Desert its Due: Social Justice and Legal Theory*, Dordrecht, Reidel, 1985, e dello stesso *Moral Pluralism and Legal Neutrality*, Dordrecht, Kluwer, 1989.

² Di MacIntyre cfr. *Dopo la virtù*, trad. it. Milano, Feltrinelli, 1988 (*After Virtue*, Notre Dame, Indiana, Notre Dame University Press, 1984) e *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame, Indiana, Notre Dame University Press, 1988); di Rorty cfr. *La filosofia dopo la filosofia*, Roma-Bari, Laterza, 1989 (*Contingency, Irony, Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989).

³ La teoria di Rawls rappresenta il tentativo di portare a un più alto livello di astrazione e generalità la teoria del contratto quale si trova espressa in autori quali Locke, Rousseau, Kant; la teoria liberal-individualistica di Nozick è una fusione di elementi lockiani e kantiani; l'analisi di Ackerman è un'estensione trascendentale del principio liberale del dialogo (di cui è stato intelligente, originale diffusore in Italia, ovviamente ben prima di Ackerman, Guido Calogero); la concezione dei *rights as a trump*, quale si trova formulata in Dworkin è fortemente avvicinabile a una concezione giusnaturalistica. Sadurski in varia misura riformula principi contrattualistici nella sua teoria del merito.

⁴ Probabilmente molte di queste teorie della razionalità potrebbero venire presentate come teorie della razionalità vincolata e come estensioni del dilemma del prigioniero. Cfr. a questo proposito J. Elster, *Ulisse e le sirene*, Bologna, Il Mulino, 1983 (*Ulysses and the Sirens*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979) e dello stesso il più recente *Uva acerba*, Milano, Feltrinelli, 1989 (*Sour Grapes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983). Molto importante su questi problemi è R. Axelrod, *Giochi di reciprocità*, Milano, Feltrinelli, 1985 (*The Evolution of Cooperation*, New York, Basic Books, 1984). Un profondo e molto raffinato attacco a queste concezioni della razionalità come strumento della risoluzione di situazioni conflittuali è contenuto in M. Bunge, *Game Theory Is Not a Useful Tool for the Political Scientist*, in "Epistemologia", XII (1989), pp. 195-212. La ragione del successo della teoria dei giochi è per Bunge dovuta alla sua dimensione semplicistica, non dipendente da assunzioni conoscitive sostantive, che non definisce le funzioni di utilità dei giocatori implicati e che, quindi, predetermina il risultato del gioco in funzione delle aspettative del teorico. Le stesse conclusioni, raggiunte in maniera indipendente da Bunge,

un autore come Hume, che insiste sulla imprescindibilità delle passioni, pur nella costruzione di un vincolo, che sembrerebbe di dover chiamare utilitarista – disponibile, perciò, a un qualche calcolo razionale–, non sembra essere immediatamente fruibile nella prospettiva contrattualistica.

In tempi recenti, tuttavia, c'è stato chi ha messo fortemente in dubbio questa impostazione, partendo proprio da una posizione neocontrattualistica. Mi riferisco a D. Gauthier. In *David Hume, Contractarian*,⁵ Gauthier avanza la tesi che la teoria della proprietà e della giustizia, da un lato, e quella del governo e dell'obbedienza, dall'altro, sono in Hume teorie entrambi coerenti con una visione contrattualista e che, impresa forse più problematica, ambedue sono connesse con la teoria del senso morale. L'enfasi posta sul senso morale, Gauthier non ha difficoltà a riconoscerlo, ha una «caratterizzazione palesemente non-contrattuale»,⁶ ma la connessione fra una teoria dei rapporti umani in una società civile e una teoria della motivazione morale su base psicologica, non deve necessariamente dar luogo a un'identificazione, e una sovrapposizione ragionevolmente estesa sarebbe già significativa. Innanzi tutto, è bene, per Gauthier, ricordare che vi sono delle evidenze testuali chiare che indicano che la spiegazione della proprietà e del governo sono ricondotte da Hume a una matrice convenzionalista. Inoltre, 'convenzionale' non significa 'arbitrario'.⁷ Hume, ad esempio, scrive che: «Alcuni hanno asserito che la

sono delineate in P. Coslovich, *Formazione attiva con i business game*, in "Impresa & sviluppo", II, 6, pp. 35-40.

⁵ Cfr. D. Gauthier, *Moral Dealing. Contract, Ethics, and Reason*, Ithaca, Cornell University Press, 1990, pp. 45-76; l'articolo in questione è stato originalmente pubblicato in "Philosophical Review", 88 (1979), pp. 3-38. L'impostazione di questo articolo non è difforme dalla più impegnativa proposta teorica di Gauthier in *Morals by Agreement*, Oxford University Press, New York, 1986, nonostante nelle prime pagine dell'opera maggiore venga accreditata a Hume l'opinione che «reason is impotent in the sphere of action apart from its role in deciding matters of fact» (p. 1). Personalmente, ritengo che la questione in Hume sia molto più complicata.

⁶ D. Gauthier, *Moral Dealing*, cit. p. 45; nello stesso luogo si aggiunge che «contractarianism is a species of normative conventionalism, but my interpretation will not reduce to triviality by identifying species with genus. In particular, utilitarianism may also be understood as a species of conventionalism, and my subordinate thesis is to refute the view that Hume is a proto-utilitarian». Sul convenzionalismo e sul convenzionalismo normativo, cfr. *Morals by Agreement*, pp. 21-59 e pp. 113-156. Il senso in cui Gauthier adotta il termine convenzione e derivati è debitore delle analisi di D. Lewis, *Convention: A Philosophical Study*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1969.

⁷ È questa l'interpretazione che Gauthier ha proposto della filosofia politica di Hobbes; cfr. D. Gauthier, *The Logic of Leviathan*, Oxford, Clarendon Press, 1969, e *Moral Dealing*, cit., pp. 11-23. Per interpretazioni più attente al retroterra storico e alla portata "normativa" della filosofia di Hobbes, cfr. N. Matteucci, *Alla ricerca dell'ordine politico*, Bologna, Il

giustizia nasce da *convenzioni umane* e deriva dalla scelta volontaria, dal consenso o patto dell'umanità. Se per *convenzione* s'intende qui una *promessa* (che è il senso più comune del termine), nulla di più assurdo di questa posizione. Il tener fede alle promesse è esso stesso una delle parti più rilevanti della giustizia e noi non siamo certamente tenuti a mantenere la nostra parola per il fatto che abbiamo dato la nostra parola di mantenerla. Ma se per convenzione s'intende un senso del comune interesse, senso che ogni uomo prova nel suo cuore, che osserva nei suoi simili e che lo spinge, insieme con gli altri, ad un piano o sistema generale di azioni che tende alla pubblica utilità; si deve confessare che, in questo senso, la giustizia deriva da convenzioni umane». (*Ricerca sui principi della morale*, p. 384)⁸

Gauthier ha in mente una precisa strategia nella sua interpretazione, la quale stabilisce una equivalenza fra convenzione e contratto. Questa equivalenza si avvale di due mosse successive: a) la selezione di forme di interazione cooperativa in competizione; b) una volta che il processo precedente sia concluso la generazione di comportamenti strategicamente aderenti, ossia motivati da un'obbligazione. Dal punto di vista di Gauthier entrambe le porzioni teoriche, quella della proprietà e quella del governo, soddisfanno in Hume queste condizioni, e non sono, quindi, incompatibili con una qualche forma di contrattualismo. Ma, precisamente, quale forma?

Gauthier distingue quattro forme di teoria contrattuale. 1) Il *contrattualismo originario*, secondo il quale governo e proprietà trovano la loro origine storico-empirica, in una convenzione contrattuale *fattualmente* rintracciabile nella tradizione storica. 2) Apparentata a questa prima forma è da considerarsi il *contrattualismo esplicito*, la cui funzione è non tanto spiegare l'origine delle strutture politico-sociali fondamentali, quanto piuttosto difendere la loro legittimità. 3) Il *contrattualismo tacito*, il quale fa perno sull'accettazione da parte dei cittadini dei benefici che derivano dalle forme e dai vincoli della cooperazione sociale, per derivarne logicamente un'accettazione della struttura fondamentale e originaria della società: poiché le regole comportano benefici per i quali il sistema prevede dei costi, accettarne i benefici comporta l'accettazione del prezzo da pagare, ossia dei vincoli procedurali. Naturalmente, anche in questo caso la discrepanza fra realtà effettuale e modello teorico può essere così notevole

Mulino, 1984, pp. 109-139, e il contributo di A. Biral in G. Duso (ed.), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Bologna, Il Mulino, pp. 51-108.

⁸ D. Hume, *Ricerche sull'intelletto umano e sui principii della morale*, Bari, Laterza, 1974, p. 384 (= *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, ed. by L. A. Selby-Bigge, Oxford, Clarendon Press, 1963, p. 306).

da costringerci ad abbandonare il modello del consenso tacito. 4) Tutte queste difficoltà ci obbligano, per Gauthier, a fare entrare in scena una quarta forma di contrattualismo, il *contrattualismo ipotetico*. «In questa prospettiva, i sistemi di proprietà e di governo sono legittimati nei termini del consenso che riceverebbero da persone razionali in una posizione di libera scelta opportunamente caratterizzata».⁹ La posizione di Hume, benché abbia sicuramente dei tratti utilitaristici, sarebbe in realtà una forma di contrattualismo ipotetico. Hume, dunque, sarebbe un precursore di Rawls, se non addirittura della teoria del comportamento razionale?¹⁰

La proposta storico-teorica di Gauthier merita di essere presa sul serio, se non altro perché ci costringe a rimettere in questione idee, schemi, interpretazioni che sembravano assodati, e ciò costituisce un primo, indubbio merito della sua riflessione. La tesi che io voglio proporre attraverso un'analisi dei testi di Hume è, tuttavia, diversa. Non ritengo, infatti che la sua posizione sia una forma di proto-neocontrattualismo, ma non penso nemmeno che ciò che Hume esplicitamente dice contro il contratto sociale o *contratto originario*, costituisca una forma soddisfacente di critica alle posizioni contrattualistiche.¹¹ Questa ultima sembra essere

⁹ D. Gauthier, *Moral Dealing*, cit. pp. 52-53; naturalmente è da considerare che impostazione storica e impostazione teorica sono ben difficilmente distinguibili nella prospettiva di Gauthier. In particolare, per quanto riguarda l'interesse per Hume, io ritengo che sia motivato non tanto dall'accordare una importante declinazione del paradigma utilitarista con presupposti, invece, neo-contrattualistici (quest'intento è naturalmente presente, ma significherebbe peccare di superficialità ritenerlo principale ed esclusivo); il problema è, piuttosto, mostrare come i presupposti di *razionalità strategica*, derivati dalla teoria dei giochi e del comportamento razionale e, sostanzialmente, da un'estensione del teorema di Nash, siano gli stessi in Hume e in Gauthier stesso. Su quest'ultimo problema, cfr. D. Gauthier, *Morals by Agreement*, cit., pp. 60-76. Per una recente e accessibile formalizzazione della teoria del comportamento razionale, cfr. A. Rapaport, *Decision Theory and Decision Behaviour*, Dordrecht, Kluwer, 1990. L'idea cui si fa riferimento nel testo è esemplata sul modello della cosiddetta posizione originaria, la cui fortuna nella recente filosofia politica si deve a J. Rawls, di cui cfr. *Una teoria della giustizia*, cit., pp. 32-36. Per quanto riguarda la distinzione fra consenso tacito e consenso esplicito, cfr. J. Locke, *Secondo trattato sul governo*, Roma, Editori Riuniti, 1984, par. 119.

¹⁰ Il confronto dovrebbe essere istituito non tanto con quelle posizioni che coniugano utilitarismo, universalismo e trascendentalismo kantiano, quale quella espressa da ultimo da Hare, *Il pensiero morale*, Bologna, Il Mulino, 1989 (*Moral Thinking*, Oxford, Oxford University Press, 1981), quanto, mi pare, piuttosto con le posizioni espresse da J. Harsanyi di cui cfr. *Comportamento razionale e equilibrio di contrattazione*, Milano, Il Saggiatore, 1985 (*Rational Behavior and Bargaining Equilibrium in Games and Social Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977), e dello stesso la raccolta di saggi a cura di S. Morini, *L'utilitarismo*, Milano, Il Saggiatore, 1988.

¹¹ *Hume e la nascita dell'etica contemporanea*, Roma-Bari, Laterza, 1991), e per una ricostruzione complessiva delle influenze culturali su Hume, cfr. l'esauriente saggio di A.

anche in certo modo la posizione di Gauthier, ma anche se questa ultima tesi viene ritenuta persuasiva, non ne discende in alcun modo una dimostrazione *a contrario* della verità della teoria contrattuale.

Ciò che invece si può mostrare è come la posizione di Hume sia solidale con determinate tematiche e presupposti metafisici del contrattualismo; in particolar modo, penso si possa argomentare che una idea di natura umana, richiamata e presupposta da Hume nei suoi tentativi di confutare la dottrina contrattualistica, sia in realtà profondamente solidale con questa. Un'ultima osservazione preliminare: non credo che il problema sia andare in cerca delle 'contraddizioni' di Hume, quanto rendergli giustizia in un ampio senso, cercando di comprendere se, almeno in via indiretta, alcuni suoi problemi sono ancora i nostri.

2. ALCUNE CRITICHE AL CONTRATTUALISMO.

Si può in generale dire che le obiezioni che Hume svolge nei confronti della teoria del contratto come fonte autoritativa legittima, possono essere tutte ricondotte ad alcune linee argomentative principali. In primo luogo, vi è l'obiezione dello storico, secondo il quale è compito estremamente arduo e probabilmente votato al fallimento, ricercare nelle forme societarie storicamente consegnateci, tracce fungenti di un contratto originale. I filosofi «che abbiano assunto una posizione politica – se questa non è una contraddizione in termini →», aggiunge Hume con la consueta ironia, «affermano non solo che il governo nella sua prima infanzia, nacque dal consenso, o piuttosto dalla volontaria acquiescenza del popolo, ma altresì che esso, persino oggi, raggiunta la sua piena maturità, non posa su altro fondamento. Asseriscono che tutti gli uomini nascono pur sempre uguali e non devono obbedienza a nessun sovrano e a nessun governo, se non sono legati dall'obbligo e dalla sanzione di una *promessa*». (*Saggi morali, politici, letterari*, p. 446)¹² Un secondo gruppo di obiezioni al contrattualismo è localizzabile nella teoria del senso comune come fonte autoritativa nelle questioni morali e politiche. Si potrebbe contestare a Hume di essersi reso

Santucci, *Sistema e ricerca in David Hume*, Bari, Laterza, 1969, il quale vede prevalenti nello scozzese gli interessi antropologici, a proposito dei quali l'A. aveva già introdotto la categoria di "umanismo scettico" (cfr. A. Santucci, *L'umanismo scettico di David Hume*, Bologna, Zanichelli, 1965).

¹² Hume, *Sul contratto originale*, cit., p. 868 (= *Of Original Contract*, cit., p. 446). Sul problema cfr. D. Miller, *Philosophy and Ideology in Hume's Political Thought*, Oxford, Clarendon Press, 1981, specialmente le pp. 78-98.

colpevole di una *petitio principii* utilizzando la sua teoria del senso comune per contestare il contrattualismo. In realtà, l'obiezione non coglie nel segno per il motivo che le teorie del contratto presuppongono anch'esse una teoria generale della moralità.¹³ Anche in questa seconda prospettiva, la teoria del contratto non si dimostra plausibile, poiché Hume ritiene che le convinzioni di ciò che egli ritiene il senso comune non possano abbracciarla (e questa è probabilmente la porzione della critica di Hume che fa più problema, per una certa indeterminatezza dell'espressione 'senso comune'). Vi è, infine, un ultimo gruppo di obiezioni, quelle forse più celebri e ampiamente note, le quali sono riconducibili alla formulazione del paradigma utilitarista come modulo normativo-descrittivo dell'agire umano in campo moral-politico.¹⁴

La riflessione filosofico-politica, di cui evidentemente lo stesso Gauthier fa tesoro, ci ha abituati al fatto che le forme del contrattualismo possono essere piuttosto diverse; che cosa, dunque, intende Hume per contratto originario? Sostanzialmente sembrerebbe il ritenere che nessuna istituzione possiede un'autorità politica legittima, a meno che non vi sia il vincolo di un contratto all'origine di essa; o, affrontando la questione dal lato dell'individuo, che nessuno è vincolato a un qualsiasi comportamento socialmente e/o politicamente rilevante, a meno che all'origine dell'obbligazione non sia rintracciabile un contratto. Hume ritiene questa pretesa del tutto irrealistica dal momento che «quasi tutti i governi attualmente esistenti, o di cui rimanga una qualsiasi documentazione storica, originariamente sono stati fondati o sull'usurpazione o sulla conquista, oppure su entrambe, senza alcuna pretesa al leale consenso o alla volontaria soggezione da parte del popolo [...]. Molti governi sono stati

¹³ Il fatto è che laddove il contrattualismo non venga inteso come un convenzionalismo antinaturalistico, come accade in Hobbes, sembra essere necessario accoppiarvi una qualche teoria dei diritti naturali. Tale è, in ambito più propriamente di filosofia del diritto, la posizione di Dworkin sui diritti come *trumps*. Per una critica radicale a queste posizioni, cfr. J. L. Mackie, *Can There Be a Right-Based Moral Theory?*, in J. Waldron (ed.), *Theories of Rights*, Oxford, Oxford University Press, 1989, pp. 168-181, articolo che a sua volta va letto come un'applicazione dell'*error theory* di Mackie, per la quale cfr. dello stesso *Ethics. Inventing Right and Wrong*, London, Penguin, 1977.

¹⁴ Ho usato volutamente la locuzione 'normativo-descrittivo', poiché ritengo che nel caso delle questioni morali, proprio in Hume, ci troviamo di fronte a una deduzione dell'*ought* dall'*is*, nel senso che è la convinzione che la gente agisca in base al calcolo utilitaristico che solo in un senso lato potrebbe essere descritto come un calcolo felicifico poiché si tratta quasi sempre di un gioco cooperativo a più concorrenti, per di più esteso a un tempo indefinito che tende a coincidere con la storia del genere umano, ciò che consente a Hume di ritenere che la dimensione prescrittiva debba andare, e di fatto vada, nello stesso senso. Fra gli innumerevoli contributi a questo tema, cfr. A. MacIntyre, *Hume on "is" and "ought"*, in "The Philosophical Review", LXIII, 1959, pp. 451-468 e W. D. Hudson, *Hume on "is" and "ought"*, in "Philosophical Quarterly", XIV, 1964, pp. 246-252.

fondati con mezzi di questo genere, e questo è il solo *contratto originale* di cui possono vantarsi» (*Saggi morali, politici, letterari*, p. 870).¹⁵ Il contrattualista che cosa risponderebbe a un'obiezione di questo genere? Difficilmente, io credo, la riterrebbe conclusiva: il suo problema non è di carattere storico-descrittivo, ma piuttosto prescrittivo o, se vogliamo, trascendentale. Se non è detto che il contrattualismo, come è storicamente dimostrato, deve necessariamente tradursi in una critica delle istituzioni politiche esistenti, tuttavia, il mancato riscontro di un momento contrattuale alla base delle istituzioni politiche esistenti non obbliga il contrattualista a retrocedere dalle sue posizioni: trattandosi di una posizione che si colloca a livello fondativo, le eventuali critiche dovranno, per essere efficaci, porsi al medesimo livello. La congruenza o meno con la dimensione contrattuale dei governi esistenti è al più un indice empirico della capacità attuale di 'incarnarsi' di questa stessa dimensione.

Dovrebbe tuttavia essere chiaro che queste ultime sono brevi notazioni teoriche, le quali rischiano di far apparire i teorici del contratto sociale o originario ciò che non erano. Locke, ad esempio, era convinto di poter trovare esempi di contratti sociali nelle vicende storiche dei governi attuali.¹⁶ La preoccupazione di Locke era dovuta al fatto che egli era persuaso (come, in fondo, lo era nihilisticamente anche Hume), che i governi possiedono effettivamente un titolo per governare sino a prova contraria. L'assunzione di questa premessa può dimostrarsi compatibile o meno con la teoria contrattuale; nel caso in cui non si sia capaci di soddisfarla, come è convinto debba accadere Hume, allora non vi sono che due possibili strade: o negare che i governi possiedono un titolo legittimo al governo o negare la teoria contrattuale. (*Saggi morali, politici, letterari*, p. 870)¹⁷ Per Hume la mossa corretta è sicuramente la seconda. Si legge infatti nel *Trattato*: « Se una persona, vista l'impossibilità di spiegare il

¹⁵ *Saggi morali, politici, letterari*, p. 870.

¹⁶ J. Locke, *Secondo trattato sul governo*, Roma, Editori Riuniti, 1984, par. 106: «Dunque il fatto che, risalendo fin dove le testimonianze ci parlano della diffusione degli uomini nel mondo e della storia delle nazioni, si constati in generale che il governo è nelle mani di uno solo, non smentisce quanto io sostengo: che cioè l'inizio della società politica dipende dal consenso degli individui ad aggregarsi e creare una sola società, e che una volta costituitisi in un sol corpo essi possono istituire quella forma di governo che più sembra loro adatta».

¹⁷ *Saggi morali, politici, letterari*, p. 870 (È questa una posizione che avvicina Hume alla tradizione del realismo politico; è, del resto, nota l'ammirazione di Hume per Machiavelli, per quanto Hume ritenga che il fiorentino sia vissuto in un'età troppo prematura del mondo, perché si possano ricavare dai suoi scritti massime universalmente valide, e non limitate soltanto all'esperienza dei «piccoli e turbolenti stati italiani». Cfr. il saggio *Della libertà civile*, in *S*, pp. 492-493.

diritto del possessore [*scil.*: del titolo a governare] attuale con uno dei tradizionali sistemi etici, arrivasse a negare completamente tale diritto e asserisse che non è giustificato dalla morale, a ragione si penserebbe che sostiene un paradosso del tutto stravagante e che vuole urtare il senso comune e il giudizio corrente dell'umanità. Non c'è massima più conforme alla prudenza e alla morale a un tempo, che sottomettersi quietamente al governo che troviamo nel paese in cui viviamo, senza indagare con troppa curiosità sulla sua origine e sul suo primo stabilirsi. Ben pochi governi supererebbero un esame così rigoroso». (*Trattato sulla natura umana*, p.)¹⁸ Quest'appello al senso comune può essere ritenuto una confutazione? È difficile crederlo, poiché si espone a un'obiezione di carattere generale: spesso la miglior maniera di perseguire la verità consiste nell'andare contro le convinzioni del senso comune. Gli esempi che si potrebbero portare a sostegno di tale affermazione sono innumerevoli, ma basti qui ricordare, per rimanere a Hume, il fatto che, ad esempio, egli formula una teoria dell'identità personale che non è consistente con le convinzioni del senso comune.¹⁹

3. I VINCOLI DELLA SCELTA

Hume non pensa che i governi siano in generale privi sempre di qualsiasi legittimità, ma è una legittimità dettata dalla necessità che deriva dalla stessa natura umana. Con il tono spesso apodittico dell'opera giovanile, Hume scrive: «nulla è più certo del fatto che gli uomini sono in larga misura guidati dall'interesse, e che anche quando le loro preoccupazioni si estendono al di là dei loro interessi, non si spingono mai molto lontano; né nella loro vita comune, sono soliti guardare più in là dei loro amici e dei loro

¹⁸ Mi pare che di fronte ad un'analogia alternativa si trovi la teoria ultraindividualistica di Nozick in *Anarchia, stato e utopia*, cit., nel momento in cui sostiene che il sistema di tassazione è un *analogon* del lavoro forzato, per lo meno quando questo è in funzione di servizi che o non vengono efficacemente erogati o non vengono richiesti dall'individuo, che quindi, ovviamente, non intende usufruirne. Su questi problemi cfr. P. Comanducci, *Contrattualismo, utilitarismo, garanzie*, Torino, Giappichelli, 1984.

¹⁹ *Trattato sulla natura umana*, p. 590. Tuttavia, anche « quando non c'è una forma di governo consolidata da un lungo *possesso*, il possesso *attuale* basta a prendere il suo posto [...] Il diritto all'autorità non è altro che il possesso costante dell'autorità, sostenuto dalle leggi della società e dagli interessi degli uomini; e nulla può essere più naturale che collegare questo possesso costante a quello attuale» (*Trattato sulla natura umana*, ibidem). Su questi problemi cfr. l'ottimo commento analitico di J. Harrison, *Hume's Theory of Justice*, Oxford, Clarendon Press, 1981, pp. 24-76.

conoscenti più vicini»;²⁰ questo atteggiamento naturale ben difficilmente permetterebbe l'instaurazione di una qualsiasi forma di governo, che avrebbe come scopo la salvaguardia di interessi nel medio e nel lungo periodo. A ciò si deve anche aggiungere anche un altro motivo radicato nella teoria della conoscenza: un'idea forte e vivace, derivata da qualcosa di vicino nel tempo e nello spazio, ha un impatto sull'immaginazione e, quindi, sulle passioni ben diverso e più intenso «di quella di un oggetto che resta in una luce più lontana e oscura». «Questa qualità della natura umana non solo, dunque, è molto pericolosa per la società, ma sembra anche, a un rapido esame, tale da non ammettere alcun rimedio». (*Trattato sulla natura umana*, p. 566)²¹ Il rimedio potrebbe venire solo da un consenso degli uomini, ma Hume esclude esplicitamente che questo possa accadere, poiché essi dovrebbero consentire a qualcosa che contraddice la loro natura, ossia consentire che ciò che è più lontano possa avere maggior influenza di ciò che è più vicino. «Gli uomini non sono in grado di porre radicalmente rimedio, in loro stessi e negli altri, a quella ristrettezza d'animo che fa loro preferire ciò che è presente a ciò che è lontano; non possono cambiare la

²⁰ L'esempio non è, tuttavia, casuale; per parte mia dubito fortemente che non ci possa essere nessun collegamento fra teoria dell'identità personale-il problema metafisico che consiste nel definire le condizioni minime, necessarie e sufficienti, affinché si possa asserire l'identità di una persona in due differenti momenti temporali – e certi problemi della filosofia politica, ad esempio, la giustificazione degli istituti liberali. Recentemente sia J. Rawls sia R. Rorty (il primo in *Justice as Fairness: Political not Metaphysical* in "Philosophy and Public Affairs", vol. 14, n. 3, Summer 1985, pp. 223-251 e il secondo, in maniera più articolata e radicale in *La filosofia dopo la filosofia*, cit., hanno negato la rilevanza del problema, il primo all'interno del suo noto sforzo fondativo, il secondo all'interno di una prospettiva decostruttiva. Io credo si tratti di un'idea sbagliata per il semplice fatto che non tutti a qualsiasi condizione possono far parte di una società liberale. Immaginiamo un individuo che all'istante t₀ abbia le caratteristiche che definiscono J. S. Mill e all'istante t₁ quelle che definiscono S. Hussein. Per sostenere che l'individuo in t₁ non può essere membro del club della cittadinanza liberale devo anche affermare che, in certi suoi aspetti rilevanti a definirne l'identità personale, non è più l'individuo definito in t₀. Per un'introduzione a questi problemi, cfr. le due opere, rilevanti anche per problemi etici, A. O. Rorty, *The Identities of Persons*, Berkeley, University of California Press, e S. Shoemaker & R. Swinburne, *Personal Identity*, Oxford, Blackwell, 1984. Il *locus classicus* per siffatta questione è naturalmente il capitolo *L'identità personale* in *T*, pp. 263-274. Infine, per un notevolissimo esempio letterario delle implicazioni, anche politiche a vero dire, del problema dell'identità personale è fondamentale, W. Gibson, *Neuromancer*, New York, Ace Books, 1984.

²¹ *Trattato sulla natura umana*, p. 566; il legame fra passione, ragione e moralità è ben sottolineato da D. Miller, *Philosophy and Ideology in Hume's Political Thought*, cit., pp. 40-59; cfr. anche J. Passmore, *Hume's Intention*, London, Duckworth, 1980, pp. 1-17.

loro natura». (*Trattato sulla natura umana*, p. 567)²² Ciò che possono fare è far sì che l'interesse per la giustizia sia correlato all'esistenza dei *magistrati civili*, che cioè il rispetto comunitario della giustizia costituisca, come si direbbe oggi, la diretta funzione di utilità di questo gruppo di persone e il disattendere la giustizia il loro interesse più lontano. L'origine del governo deve, quindi, essere vista come la produzione immediata di interessi diretti e utilitaristicamente benefici per un gruppo ristretto – che in casi estremi può ridursi anche a una sola persona – di persone (i magistrati civili) e come la produzione mediata di una serie di effetti secondari, sostanzialmente la salvaguardia della pace attraverso la certezza della stabilità del possesso. (*Trattato sulla natura umana*, p. 569)²³ Tutto questo nulla ha a che fare con la produzione di un consenso contrattuale.

Il contrattualista potrebbe però pur sempre obiettare che il fatto che gli storici trovino ben pochi esempi di atti contrattuali socialmente fondanti non è affatto una prova della loro scarsità, ma deriva dal fatto che la maggior parte di questi sono taciti. La legittimazione di molti governi passati e futuri, si sottrae così allo sguardo dello storico.²⁴ Hume prevede, naturalmente, questa obiezione: «se si dicesse che, vivendo sotto un sovrano al cui dominio ci si possa sottrarre, ogni individuo dà un *tacito* consenso alla sua autorità e gli promette obbedienza, si potrebbe rispondere che un tale implicito consenso potrebbe aversi solo nel caso in cui un uomo immagini che la cosa dipenda dalla sua scelta». (*S*, p. 874)²⁵ Ciò che accade

²² *Trattato sulla natura umana*, p. 567; cfr. sul problema J. Harrison, *Hume's Moral Epistemology*, Oxford, Oxford University Press, 1976.

²³ *Trattato sulla natura umana*, p. 569. Se assumessimo la prospettiva di J. Elster in *Uva acerba*, cit., ci troveremo di fronte a una preferenza prodotta da elementi costrittivi (la paura della dissoluzione sociale, ad esempio); rimane, tuttavia, poco chiaro come in Hume questo si accordi con la "nozione di natura" che viene messa in campo nel passo citato, e che è, mi pare, fondamentale in tutta la trattazione humeana delle questioni legate alla giustizia.

²⁴ Cfr. Locke, *Secondo trattato sul governo*, cit., par. 119, dove il consenso tacito è correlato al diritto di proprietà. La nozione di 'effetto secondario' viene analizzata da Elster in *Uva acerba*, cit., p. 57-132. «Alcuni stati mentali e sociali paiono aver la proprietà di potersi verificare solo come effetti secondari di azioni intraprese per altri fini. Non possono mai, cioè, essere resi intenzionali perché questo stesso tentativo preclude l'accesso agli stati iniziali» (p. 53). La democrazia è produttrice di tali stati ad esempio quando stimola la volontà partecipativa del popolo. Fra i teorici politici, soprattutto Tocqueville, secondo Elster, avrebbe compreso questa funzione degli effetti secondari. L'utilizzo dell'idea lockiana costituisce lo sfondo di P. Marrone, *Consenso tacito*, Torino, La Rosa, 1996, cui mi permetto di rinviare.

²⁵ *Saggi morali, politici, letterari*, p. 874. « Non intendo escludere che il consenso popolare sia uno dei giusti fondamenti del governo. Quando si verifica è sicuramente il

normalmente non è, tuttavia, questo; piuttosto Hume ritiene che ogni uomo che si trovi a nascere nell'ambito dell'autorità di un governo già stabilito, «per la sua stessa nascita deve obbedienza a un certo principe o a una certa forma di governo». (*Saggi morali, politici, letterari*, p. 874)²⁶

L'obiezione del contrattualista opera un'equazione fra preferenza, deliberazione di agire, e consapevolezza, potenziale o attuale, dell'agente; solo in presenza di tutti e tre questi fattori, possiamo dire che vi è la base per un consenso. Richiedere la compresenza di tutti questi fattori è per Hume qualcosa di irrealistico: la maggior parte delle persone non concepisce affatto se stessa come componente necessaria e sufficiente a conferire un'autorità legittima al governo. Forse si sarebbe tentati di dire che l'argomentazione di Hume è vincolata storicamente, nel senso che ciò che egli afferma era vero nel XVIII secolo, ma non lo è più nel nostro, almeno nelle società democratiche. Tuttavia, senza entrare qui nel merito di questa intricatissima questione – che è, probabilmente, *la* questione

migliore ed il più sacro di tutti. Io sostengo soltanto che molto raramente esso si è in qualche misura espresso e quasi mai nella sua pienezza e che, perciò, si deve anche ammettere qualche altro fondamento del governo» (*Saggi morali, politici, letterari*, p. 873). Questo non esclude che i punti di contatto con il contrattualismo possano essere molto consistenti anche a livello sostantivo; per una posizione del genere, cfr. B. Stroud, *Hume*, London, Routledge & Kegan Paul, 1977, p. 266, che tuttavia insiste troppo sulle tesi costruttivistiche di Hume a proposito della giustizia e della moralità, tesi, io ritengo, molto meno univoche di quanto Stroud ritenga.

²⁶ *Saggi morali, politici, letterari*, p. 874. Cfr. *Trattato sulla natura umana*, p. 580: «Troviamo che i magistrati sono tanto lontani dal fondare su una promessa o su un contratto originario la loro autorità e l'obbligo dei loro sudditi all'obbedienza, che nascondono il più possibile al popolo, e specialmente al volgo, l'eventualità di una simile origine. Ma se chiedessi alla gran maggioranza degli uomini se abbiano mai acconsentito a sottomettersi all'autorità dei loro governanti o abbiano mai promesso loro obbedienza probabilmente si formerebbero di me una ben strana idea, e risponderebbero certamente che la cosa non dipese dal loro consenso, ma che a quell'obbedienza erano soggetti fin dalla nascita. Proprio per questa convinzione, vediamo che spesso gli uomini considerano come propri governanti naturali delle persone attualmente del tutto prive di qualsiasi autorità e potere, e tali che nessuno, per quanto pazzo, li sceglierebbe volontariamente». Forse si sarebbe tentati, in base a questi ed ad altri passi, soprattutto del *Trattato* di inserire Hume nell'attuale dibattito fra comunitarismo e individualismo, facendolo propendere per il primo dei due corni del dilemma. La questione non è delle più semplici, ma la mia impressione è che Hume rimanga al di qua di questa disputa; la sua stessa insistenza sul fatto che i governi ci siano consegnati non è tanto un porre l'accento sull'immersione in una *tradizione*, quanto piuttosto un insistere sulla *contingenza* delle forme di governo. Rimarrebbe, naturalmente, da vedere quanto pervasività della contingenza e pervasività della tradizione siano compatibili; la mia opinione è che non lo siano, ma questo aprirebbe un discorso filosoficamente molto impegnativo che esulerebbe dai compiti di queste pagine. Per una messa a punto generale delle questioni indicate, cfr. W. Kymlicka, *Liberalism and Communitarism*, in "Canadian Journal of Philosophy", XVIII, 2, 1988, pp. 181-203.

centrale delle società liberal-democratiche²⁷ – l'argomento di Hume, in quanto ci riporta alle difficoltà implicite nella nozione di 'scelta non vincolata' costituisce ancora una difficoltà centrale per le teorie democratiche del governo e dell'obbligazione. Rimane però fermo per Hume che «nessuno, eccetto i filosofi», hanno mai pensato che una scelta di questo genere sia possibile.²⁸ Sembrerebbe che Hume ritenga che noi, più che vivere lo specifico sistema politico che ci permette di fregiarci del titolo di cittadini, *ne siamo vissuti*. «Possiamo seriamente affermare che un povero contadino o un artigiano è libero di lasciare la sua terra [...]? Allo stesso modo, potremmo asserire che un uomo, per il fatto di restare su una nave, accetta liberamente l'autorità del capitano, sebbene sia stato portato a bordo addormentato, e per lasciarla, debba gettarsi in mare e perire?» (*Saggi morali, politici, letterari*, pp. 874-875).²⁹ Hume vede l'essenza della dottrina contrattualistica nella condizione che il consenso, espresso o tacito, può essere revocato quando non sussistono più le condizioni vincolanti del *pactum unionis* e/o del *pactum subiectionis*. Se queste sono le condizioni dei *pacta*, allora se ne deve concludere che coloro i quali vivono una condizione esistenziale che non permette ulteriori opzioni oltre il vivere sotto quello che è l'attuale governo, non possono nemmeno essere parti di un contratto sociale, quand'anche questo fosse tacito. Anche questa obiezione di Hume non deve essere sottovalutata, e pone dei seri problemi a chi adotta il modulo contrattualistico per derivarne la legittimità attuale

²⁷ Su questo problema, per quanto riguarda la riflessione teorica in Italia, cfr. N. Bobbio, *Il futuro della democrazia*, Torino Einaudi, 1984 e S. Veca, *Etica e politica*, Milano, Garzanti, 1989. Entrambi questi autori sottolineano da un lato come l'ideale liberal-democratico sia un ideale partecipativo, lamentando, dall'altro, il suo carattere di promessa incompiuta; ciò che mi pare essi propongano, soprattutto Veca a vero dire, è una sorta di *contrattualismo in fieri*, capace di contemperare resoconti descrittivamente plausibili con esigenze normative eticamente perspicue a ideali spesso contrastanti, come l'eguaglianza e l'efficienza.

²⁸ Non c'è da stupirsi che Hume trovi grosse difficoltà nel cercare di giustificare il diritto di resistenza. Cfr. *Trattato sulla natura umana*, p. 581: « Non si è mai adottata come scusante, per un ribelle, il fatto che il primo atto che ha commesso una volta giunto all'età della ragione, sia stato quello di muovere guerra al sovrano dello Stato; e che, quindi, se da bambino non poteva legarsi con il proprio consenso, una volta divenuto adulto ha dimostrato chiaramente con il suo primo atto che non aveva alcun proposito di imporsi l'obbligo dell'obbedienza. Al contrario, troviamo che le leggi civili puniscono questo crimine alla stessa età in cui viene punito qualsiasi altro atto che sia criminoso di per sé, a prescindere dal nostro consenso: e cioè all'età in cui si è arrivati al pieno uso della ragione; mentre, per quanto riguarda questo crimine, si dovrebbe per giustizia prevedere un periodo di tempo intermedio, in cui si possa almeno supporre un tacito consenso» (*Trattato sulla natura umana*, ibidem).

²⁹ *Saggi morali, politici, letterari*, pp. 874-875.

dei governi esistenti, poiché se può essere, come in effetti con buone ragioni si può fare, messo in dubbio che la maggior parte delle persone sia parte attiva – il consenso tacito non dovrebbe, infatti, implicare la completa passività³⁰ – di un contratto ossia di un consenso sulle strutture fondamentali di una società,³¹ allora non sarebbe implausibile affermare che la legittimità della maggior parte o, forse, di tutti i governi esistenti non sussiste, o deve essere ricercata su altre basi.

La distanza da una prospettiva contrattualistica viene chiarito anche da ciò che Hume afferma in materia di emigrazione. Un principe può, infatti, proibire alla propria gente di abbandonare il paese se ciò potrebbe portare a un indebolimento dello Stato, oppure può pretendere l'obbedienza anche di chi è emigrato, accarezzando il sogno di ritrovare un'originaria libertà. «Se un principe osservasse che molti dei suoi sudditi sono presi dalla frenesia di migrare in paesi stranieri e, indubbiamente con piena ragione e giustizia, li trattenesse al fine di impedire lo spopolamento del proprio regno, perderebbe forse l'obbedienza di tutti i suoi sudditi con una legge tanto saggia e ragionevole? Eppure, in tal caso, certamente la libertà di scelta sarebbe ad essi sottratta [...]. E in tal modo egli non farebbe che agire conformemente alle idee generali dell'umanità» (*Saggi morali, politici, letterari*, p. 875).³² Io penso che Hume avesse in mente qualcosa di più e di

³⁰ Anche se l'inerzia sociale della tradizione è spesso descritta da Hume in questi termini: «un governo consolidato ha l'infinito vantaggio derivante appunto dal fatto del suo avvenuto consolidamento, poiché la massa degli uomini si governa con l'autorità, non con la ragione, e non attribuisce mai autorità a ciò che non sia convalidato dall'antico» (*Idea di una perfetta comunità*, in *Saggi morali, politici, letterari*, p. 912).

³¹ Ci si potrebbe, del resto, chiedere quali siano le strutture fondamentali che ha in mente il contrattualista. È nota la risposta rawlsiana: sono fondamentali quelle strutture che incorporano in sé i due principi fondamentali – di eguale libertà e di differenza; ma questa risposta non esaurisce affatto quanto il contrattualismo, per lo meno nella versione di Rawls, ha da dire sulla questione. Infatti, vi sono dei *beni principali*, che, ad esempio, comprendono le basi per il rispetto di sé, che bisogna presumere siano in qualche misura incorporati nelle istituzioni sociali fondamentali, affinché, per il contrattualista, esse possano pretendere il nostro consenso (cfr. J. Rawls, *Unità sociale e beni principali* in A. Sen e B. Williams (eds.), *Utilitarismo e oltre*, Milano, Il Saggiatore, 1984 (*Utilitarianism and beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982).

³² *Saggi morali, politici, letterari*, p. 875. Hume non nega che si possa dare il caso in cui effettivamente si verifica un consenso tacito: «un *tacito* consenso di questo genere nella forma più vera che si sia osservata, si ha quando uno straniero si stabilisce in un paese qualsiasi conoscendo in anticipo il principe, il governo e le leggi ai quali si deve sottomettere; tuttavia la sua obbedienza, per quanto più volontaria, è molto meno attesa, e su di essa si fa meno assegnamento che su quella di un suddito del luogo» (*S*, *ibidem*). Si veda anche, D. Forbes, *Hume's Philosophical Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, pp. 91-101.

diverso di una mera confutazione con qualche pretesa storico-empirica. Se confutazione della teoria contrattuale si dà, questo accade perché il contrattualismo collide con «le opinioni comuni del genere umano».

4. IL SENSO COMUNE È COMPATIBILE CON IL CONTRATTUALISMO?

La domanda retorica di Hume, cui sopra facevo riferimento –«dovrebbe il principe trascurare la lealtà dei suoi sudditi a una legge così saggia e ragionevole?» – riveste una importanza strategicamente fondamentale in tutta la disamina dell'*original contract*, connessa com'è alla dottrina della portata autoritativa della *common opinion* nelle questioni morali e politiche. All'interno dell'esame delle implicazioni di questo contrasto, converrà ricordare che si dà per Hume un caso in cui pur essendoci un consenso tacito, non consegue affatto da ciò una legittimazione del governo esistente: si immagini il caso di un usurpatore che spodesti un principe legittimo e sia capace di far regnare un ordine talmente rigoroso, nel paese e fra le sue truppe, da evitare il sorgere di qualsiasi ribellione. «Si può forse affermare che il popolo, il quale in cuor suo aborre la sua fellonia, abbia tacitamente accettato la sua autorità promettendogli obbedienza, semplicemente perché, costretto dalla necessità, continua a vivere sotto il suo dominio? [...] Quando affermiamo che ogni governo legittimo nasce dal consenso del popolo, gli tributiamo un onore assai più grande di quello che esso meriti ovvero si aspetti e desideri da noi».³³ Anche in questo caso, mi pare che ritenere l'argomentazione di Hume una confutazione pienamente riuscita del contrattualismo, sia attribuirle un peso eccessivo e che non è in grado di sopportare. Il contrattualista non avrebbe nessuna difficoltà a ritenere che il caso ipotizzato da Hume rappresenti un caso di autorità illegittima, pur non ammettendo affatto che possa rientrare nel novero di un consenso tacito, che si darebbe invece soltanto nel caso in cui il popolo fosse libero di esprimersi senza tema di incorrere in sanzioni. Il punto centrale della scarsa plausibilità, per usare un'inefficace litote, della teoria contrattualistica, è la sua collisione con il senso comune, poiché «l'opinione generale dell'umanità ha sempre una qualche autorità; ma per quanto riguarda la morale, essa è assolutamente infallibile. e non è certo meno

³³ *Saggi morali, politici, letterari*, p. 877.

infallibile, perché gli uomini non riescono a spiegare con precisione i principi su cui essa si fonda». (*Trattato sulla natura umana*, p. 585)³⁴ L'intenzione sistematica della critica di Hume mi pare evidente: l'anticontrattualismo è legato a una teoria della *common opinion*, e quest'ultima dipende a sua volta da una teoria meta-etica, e precisamente da quella meta-etica che afferma che «la morale è più propriamente oggetto di sentimento che di giudizio, per quanto questo senso o sentimento sia di solito tanto dolce e lieve che siamo portati a confonderlo con un'idea, secondo la nostra solita abitudine di prendere per identiche le cose che hanno una forte rassomiglianza reciproca». (*Trattato sulla natura umana*, p. 497)³⁵ Nel caso della *common opinion* il richiamo al principio di autorità è del tutto legittimo. «E non c'è da meravigliarsi che, sebbene abbia sempre cercato di fondare il mio sistema sulla pura ragione, senza quasi mai citare il giudizio degli altri, neanche quello di filosofi o di storici, io faccia ora appello all'autorità popolare e opponga i sentimenti della massa a un qualunque ragionamento filosofico». (*Trattato sulla natura umana*, p. 579)³⁶

I motivi per cui Hume nutre fiducia nella autorità della *common opinion*, vanno ricercati in due tesi: a) che la ragione da sola non può mai essere il principio determinante di qualsiasi azione della volontà; b) che la ragione non può porsi in contrapposizione alle passioni nella guida della volontà. Le modalità di operazione dell'intelletto sono o l'inferenza dimostrativa o l'inferenza probabilistica, ma per quanto riguarda la prima è da dubitare che possa mai essere la ragione causale di un'azione, «poiché il suo campo più proprio è il mondo delle idee» mentre la volizione ci colloca sempre nel mondo degli oggetti reali. Quest'idea non è naturalmente priva di ambiguità, in particolare perché sembra difficile pensare che Hume abbia davvero pensato che l'oggetto della volizione è sempre e comunque reale – si potrebbe forse risolvere la difficoltà identificando il reale con il pensabile e quest'ultimo con gli oggetti correlati alle impressioni. Quando ci troviamo nella condizione di dover prevedere che qualche cosa ci procurerà dolore e piacere, la nostra emozione di avversione e propensione non si arresta all'oggetto particolare, ma «si estende a tutti quegli oggetti che son

³⁴ *Trattato sulla natura umana*, p. 585.

³⁵ *Trattato sulla natura umana*, p. 497. Sulla psicologia humana dell'azione, cfr. le osservazioni di J. L. Mackie, *Hume's Moral Theory*, London, Routledge & Kegan Paul, 1980, pp. 44-50.

³⁶ *Trattato sulla natura umana*, p. 579. «La morale costituisce un argomento che ci interessa più di tutti gli altri: ogni decisione che la riguarda immaginiamo che metta in gioco la concordia sociale [...] Se qualcosa ci tocca da vicino, concludiamo che non può mai essere una chimera».

collegati con quello mediante la relazione di causa e effetto». ³⁷ Quando gli oggetti non possono essere relazionati a noi, allora non possono essere nemmeno cause delle nostre volizioni: «non è di certo per mezzo della ragione che gli oggetti divengono capaci di influenzarci». ³⁸

Questa ultima affermazione deve essere fatta dipendere da ciò che Hume ritiene che faccia sì che qualcosa sia virtuoso o vizioso. Hume ritiene che virtuoso o vizioso sia ciò che dà origine a un sentimento di approvazione o riprovazione fra gli uomini. Sebbene, possano con una certa facilità essere rintracciate delle affermazioni, specialmente nei *Saggi*, interpretabili come indici di una consapevolezza di Hume di ciò che oggi verrebbe chiamato relativismo culturale, ³⁹ ciò non si traduce in una sfiducia nella possibilità di poter rintracciare un *rationale*, per mezzo del quale interpretare i fatti morali e/o della vita associata. Tale regola assume le forme di un appello all'universale umanità presente in ognuno di noi. ⁴⁰ Com'è noto, per Hume la ragione giudica o riguardo a stati di fatto esistenti o riguardo a relazioni;

³⁷ *Trattato sulla natura umana*, p. 435.

³⁸ *Trattato sulla natura umana*, p. 435. «Poiché la ragione non può da sola mai produrre un'azione o suscitare una volizione, ne inferisco che la stessa facoltà è ugualmente incapace di ostacolare una volizione, o di contendere la preferenza a qualche passione o emozione» (*ibidem*). Leggermente diversa l'*Appendix I* della *Ricerca sui principi della morale*, dove il ruolo della ragione sembra essere più propositivo: «ma per quanto la ragione, se pienamente sviluppata, sia sufficiente per istruirci delle tendenze dannose od utili di qualità ed azioni; essa non basta da sola a produrre qualche biasimo o qualche approvazione morale» (ivi, p. 360 = *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, cit., p. 286).

³⁹ Ad esempio nel saggio *Sulla poligamia e il divorzio* (in *Saggi morali, politici, letterari*, p. 591-), si legge: «Poiché il matrimonio è un impegno sottoscritto per mutuo consenso e ha quale scopo la propagazione della specie, è evidente che esso dovrà essere soggetto alla molteplicità di condizioni che il consenso ha istituito, ove esse non siano contrarie a tale scopo [...] Se le leggi umane non frenassero la libertà naturale degli uomini, ogni matrimonio sarebbe diverso dagli altri tanto quanto sono diversi fra loro i contratti o i patti di ogni altro tipo o specie. Poiché le circostanze mutano e le leggi propongono vantaggi diversi, troviamo che in tempi e in luoghi diversi esse impongono condizioni diverse a questo importante contratto».

⁴⁰ «Sebbene un appello all'opinione generale possa giustamente, nelle scienze speculative della metafisica, nella filosofia naturale e nell'astronomia, essere ritenuto irregolare e inconcludente, pure, in tutte le questioni riguardanti la morale e la critica, non c'è altro metro con cui decidere qualunque controversia. E non c'è niente che dimostri più chiaramente la fallacia di una teoria del genere [*scil:* del contratto originale], che trovare come essa conduca a paradossi repugnanti ai comuni sentimenti dell'umanità e alla prassi e al giudizio di tutte le nazioni e di tutti i tempi [...] Trovo un solo passo antico in cui l'obbligo dell'obbedienza al governo è attribuito a una promessa, ed è nel *Critone* di Platone, quando Socrate rifiuta di fuggire dal carcere, perché aveva tacitamente promesso di obbedire alle leggi. In tal modo Platone trae la conseguenza *tory* dell'obbedienza passiva dalla premessa *whig* del contratto originale» (*Saggi morali, politici, letterari*, p. 885).

quale sia però il posto della moralità in questa bipartizione non è affatto semplice determinare. In prima approssimazione, sembrerebbe, infatti, che la si debba collocare dal lato delle relazioni, poiché la relazione, si potrebbe pensare, esiste nella mente, ed è la mente che la sovrappone agli stati di fatto, fin quasi a vederla come una 'cosa' effettivamente esistente. Non è, del resto, un'impresa complicata ricercare luoghi testuali che confortino questa dottrina: «L'ipotesi che noi abbracciamo è semplice e sostiene che la moralità è determinata dal sentimento; essa definisce virtù *qualunque azione o qualità mentale la quale dia a chi la considera [spectator] il sentimento piacevole dell'approvazione*; il vizio è il contrario». (*Ricerca sull'intelletto umano*, p. 364) ⁴¹ Accade, tuttavia, che collocare la moralità dal lato delle relazioni apre la possibilità di indagare delle semplici questioni di fatto, e cioè precisamente il cercare di determinare quali siano le azioni che producono il sentimento dell'approvazione e quali il sentimento della disapprovazione. È importante che Hume parli di *spectator*, poiché l'assunzione molto potente di Hume è che dove in uno *spectator* qualsiasi si produca un determinato sentimento, *presuntivamente* dobbiamo attenderci che questo si produca in ogni spettatore. Questo naturalmente può non accadere, ma allora dobbiamo saggiare ipotesi motivazionali più complicate di quelle di quelle con le quali avevamo iniziato la nostra analisi.

⁴¹ *Ricerche sull'intelletto umano e sui principii della morale*, cit., p. 364 (= *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, cit., p. 289).