

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO
FILARETE ON LINE

Publicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia

GIANCARLO CARABELLI
Hume e la retorica
dell'ideologia. Uno studio
dei "Dialoghi sulla religione
naturale"

Firenze, La Nuova Italia, 1972

(Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università
degli Studi di Milano, 63)

Quest'opera è soggetta alla licenza Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 2.5 Italia (CC BY-NC-ND 2.5). Questo significa che è possibile riprodurla o distribuirla a condizione che

- la paternità dell'opera sia attribuita nei modi indicati dall'autore o da chi ha dato l'opera in licenza e in modo tale da non suggerire che essi avallino chi la distribuisce o la usa;*
- l'opera non sia usata per fini commerciali;*
- l'opera non sia alterata o trasformata, né usata per crearne un'altra.*

Per maggiori informazioni è possibile consultare il testo completo della licenza Creative Commons Italia (CC BY-NC-ND 2.5) all'indirizzo <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/legalcode>.

Nota. Ogni volta che quest'opera è usata o distribuita, ciò deve essere fatto secondo i termini di questa licenza, che deve essere indicata esplicitamente.



PUBBLICAZIONI
DELLA FACOLTA DI LETTERE E FILOSOFIA
DELL'UNIVERSITA DI MILANO

LXIII

SEZIONE A CURA
DELL'ISTITUTO DI STORIA DELLA FILOSOFIA

20

GIANCARLO CARABELLI

HUME
E LA RETORICA DELL' IDEOLOGIA

Uno studio dei "Dialoghi sulla religione naturale"



LA NUOVA ITALIA EDITRICE
FIRENZE

Proprietà letteraria riservata

Printed in Italy

© Copyright 1972 by « La Nuova Italia » Editrice, Firenze

1^a edizione: luglio 1972

PREFAZIONE

Con questo lavoro ci siamo proposti di chiarire la natura della rappresentazione drammatica offertaci dai Dialogues di Hume e il problema del referente storico cui essa rimanda. L'ipotesi da cui ha preso le mosse questa ricerca è che il dibattito rappresentato nei Dialogues — cioè quello sulla religione naturale, specie nella sua versione post-newtoniana, la piú diffusa nell'arco di storia britannica che va grosso modo dalla fine del '600 all'inizio dell'800 — non poteva essere studiato se non tenendo conto delle istanze pragmatiche e storiche che lo alimentarono, tanto piú importanti quando si pensi che i principi della religione naturale furono tra i capisaldi non solo della dottrina religiosa, ma anche dell'ideologia sociale dell'epoca.

Di qui, da un lato, è nata l'esigenza di considerare la discussione che si svolge nei Dialogues, oltre che nella sua dimensione propriamente scientifica, anche in quella che sinteticamente possiamo chiamare retorica, guardando a quest'ultima come a un aspetto fondamentale non solo dell'impianto drammatico e del tessuto stilistico dell'opera, ma anche della sostanza stessa del dibattito in essa rappresentato. A questo problema è dedicata la prima parte del libro, in cui, dopo una premessa sulle vicende della composizione e della pubblicazione postuma dell'opera e sulla questione piú generale dei rapporti di Hume con il mondo dell'editoria, affrontiamo il tema della forma di dialogo e della funzione dell'apparato retorico dell'opera, e accenniamo alle diverse prospettive avanzate dai personaggi del dialogo a proposito della fondazione dei principi della religione naturale.

D'altro lato, a livello della collocazione storica dell'opera, è discesa l'esigenza di verificare l'assunto sull'impiego ideologico dei principi della religione naturale studiando la funzione che essi ebbero all'interno di un contesto storico determinato, quello della Scozia del '700, e raffrontando la natura del dibattito che in esso si produsse con quella del dibattito che avviene nei Dialogues.

La nostra proposta di collocare i Dialogues sullo sfondo di un contesto come quello della cultura scozzese (avanzata nella seconda parte del lavoro) poteva essere sostanziata solo mostrando che il dibattito intorno alla religione naturale fu in Scozia altrettanto rilevante che in Inghilterra — se non sotto l'aspetto quantitativo, almeno sotto l'aspetto qualitativo, e soprattutto, come vedremo, per le repliche mosse da parte calvinista alle tesi deiste. Ma, dal momento che la storia della fortuna (o, meglio, della sfortuna) del deismo in Scozia non è ancora stata studiata organicamente, come invece già si è fatto per l'Inghilterra, ancor prima di rapportare il dibattito sulla religione naturale in Scozia alle sue basi sociali e di studiarne la rilevanza rispetto ai Dialogues, ci è sembrato opportuno tracciarne, almeno sommariamente, l'evoluzione.

Quanto al parallelo che abbiamo tentato di delineare fra Dialogues e Scozia del '700 a livello propriamente ideologico, l'opera di raffronto è stata resa particolarmente difficile dalla scarsità di studi storici sulla diffusione e la distribuzione delle idee — e segnatamente delle idee religiose legate al modello della religione naturale — in seno ai vari gruppi sociali della Scozia del '700 (mappe del genere cominciano ad essere disponibili per alcune sezioni della storia del deismo inglese; si veda ad esempio il lavoro di M. C. Jacob sul contesto sociale delle Boyle Lectures). Ciò valga comunque, se non a giustificare le approssimazioni in cui siamo potuti incorrere, a sottolineare la necessità — sentita in primo luogo da quegli studiosi che ruotano attorno alle università scozzesi e a cui va buona parte del merito della ripresa degli studi sulla società e sulla cultura scozzese del '700 — di ulteriori ricerche, specie di carattere sistematico e quantitativo, in questo campo.

Fra le molte persone che mi sono state d'aiuto in questo lavoro, desidero ringraziare in modo particolare, oltre all'amico Louis-Auguste Bertin, Mario Dal Pra, dell'Università di Milano, che ha diretto questa ricerca, David Daiches, dell'Università del Sussex, George E. Davie, dell'Università di Edimburgo, Duncan Forbes, del Clare College di Cambridge, Eric G. Forbes, dell'Università di Edimburgo, Ludovico Geymonat, dell'Università di Milano, Stewart Mechie, della Trinity Library di Glasgow, Ernest C. Mossner, dell'Università del Texas, Arrigo Pacchi, dell'Università di Milano, Fulvio Papi, dell'Università di Pavia, e John V. Price, dell'Università di Edimburgo. Da essi ho avuto indicazioni e critiche, per le quali sono loro riconoscente; quanto agli errori che ancora rimangono nel testo, ne rivendico il personale monopolio. La possibilità di consultare le tesi inedite di Michael Morrisroe, jr., e di David F. Nor-

ton (discusse rispettivamente presso l'Università del Texas e di California, a San Diego) si è rivelata preziosa. Un ringraziamento particolare è per Marcella Bassi, la quale, afflitta per anni dai problemi sollevati da questo lavoro, deve ora subire l'affronto di vederselo dedicare.

Le citazioni dai Dialogues contenute nel testo sono in lingua originale. Ci auguriamo comunque che l'operazione di riscontro con la traduzione italiana (D. Hume, Dialoghi sulla religione naturale, a cura di M. Dal Pra, Bari, Laterza, 1963; rist. in D. Hume, Opere filosofiche, 2 voll., Bari, Laterza, 1971, I, pp. 755-884), condotta sulla stessa edizione critica inglese da cui sono tratte le citazioni, sia resa meno ardua, oltre che dalla brevità dell'opera, dall'aver noi spesso fatto riferimento alle parti in cui è divisa.

I N D I C E

Prefazione p. vii

PARTE PRIMA

LO STRUMENTO RETORICO

CAPITOLO I - Le due anime di Hume	3
» II - I <i>Dialogues</i> come opera postuma	24
» III - Il dialogo dei filosofi	43
» IV - La parte del lettore	70
» V - Da Newton al senso comune	89
» VI - La strategia della discussione	112

PARTE SECONDA

IL REFERENTE STORICO

CAPITOLO VII - La Scozia dei <i>Dialogues</i>	135
» VIII - La teologia della grazia	155
» IX - La teologia del progresso	185
» X - <i>Dialogues</i> e tesi Weber-Tawney	213
» XI - Filone e la scuola storica	239
» XII - I calvinisti post-humani: il caso Leslie	263
» XIII - L'ideologia scozzese	272
INDICE DEI NOMI	289

PARTE PRIMA
LO STRUMENTO RETORICO

CAPITOLO I

LE DUE ANIME DI HUME

Gli anni intorno alla metà del '700, in cui Hume lavorò alla prima stesura dei *Dialogues*, oltre ad essere decisivi nella storia della società e della cultura europea, perché videro la gestazione dell'idea di progresso, l'avvio della battaglia dei *philosophes*, i prodromi della rivoluzione industriale e, insieme, i primi sintomi di crisi nella prospettiva razionalistica e meccanicistica che era alla base del progressismo illuministico in campo intellettuale, economico e politico, furono anche gli anni in cui nell'ambito della produzione e della distribuzione dei manufatti culturali andò compendosi quella radicale modificazione nel rapporto fra committente, produttore e consumatore che portò alla ribalta la figura dell'editore come imprenditore commerciale, dell'autore come professionista delle lettere e del lettore come parte di un'udienza culturalmente e socialmente eterogenea.

L'ascesa dell'editoria industriale rappresentò il punto d'incontro fra l'evoluzione attraversata dalla società e dalla cultura europea e la travagliata vicenda biografica e culturale che doveva portare Hume dalla pubblicazione del *Treatise* (1739-40) a quella della *History of Great Britain* (1754-61), lungo un itinerario le cui tappe scandirono il trionfo e insieme il declino della cultura illuministica europea e che ebbe il suo momento cruciale negli anni della prima stesura dei *Dialogues*. Nel caso di Hume l'industria editoriale — e soprattutto quella inglese, che prima e più di ogni altra in Europa aveva fatto sentire la sua presenza sulla scena culturale — trasformò in autore best-seller un filosofo che si era formato in una delle nazioni intellettualmente più legate alla tradizione scolastica ed economicamente più arretrate d'Europa e che aveva esordito nella sua carriera di scrittore pubblicando uno dei libri più ardui del '700.

Se si considerano le differenze che, almeno sul piano formale, di-

vidono il *Treatise* dai *Dialogues*, composti a quindici anni di distanza, non è difficile riportare quella che senza dubbio è la caratteristica più vistosa dei *Dialogues*, l'esemplare eleganza stilistica, all'intento maturato in Hume dopo l'insuccesso dei *Treatise* di non trascurare il nuovo pubblico della nascente industria editoriale ¹.

¹ L'allargamento del pubblico editoriale avvenuto durante gli anni cruciali della carriera di Hume suscitò uno dei più stimolanti dibattiti dell'epoca e produsse nella cultura britannica un riorientamento profondo di cui non è facile descrivere la natura ma che fu certamente di portata capitale; cfr. L. LOWENTHAL, M. FISKE, *The debate over art and popular culture in eighteenth century England*, in *Common frontiers of the social sciences*, ed. by M. Komarovski, Glencoe (Illinois) 1957, pp. 33-112. L'epoca immediatamente precedente la metà del secolo, giova ricordarlo, oltre ad essere quella della crisi della scienza britannica, fu anche quella della crisi della prospettiva neoclassica-deista nel campo religioso e della prospettiva neoclassica nel campo estetico. La stessa rottura portata sulla scena culturale inglese dal pensiero filosofico di Hume (il quale intervenne nel dibattito sul gusto molto precocemente e con estrema sensibilità per i tempi nuovi) non è senza rapporti con il fenomeno del mutamento del pubblico dell'editoria. Il passaggio dalla prospettiva razionalistica e oggettivistica dominante nella cultura inglese all'inizio del '700 alla prospettiva psicologizzante che domina nel *Treatise* può essere infatti collegato, anche se non certo in una forma diretta, alla trasformazione della composizione del pubblico editoriale inglese dal tipo di udienza unitaria e omogeneamente aristocratica dell'età dell'editoria preindustriale al tipo di udienza non omogenea e « borghese » portata alla ribalta del consumo culturale dalla nuova editoria industriale e che nel libro non ricercava solo uno stimolo intellettuale, ma anche un *frisson* emotivo. Mentre il primo tipo di pubblico era descrivibile facendo appello unicamente alla categoria della ragione universale, il secondo tipo era riconducibile ad un elemento unitario solo a patto che questo fosse ricercato in un minimo comun denominatore più basso di quello rappresentato dalle facoltà intellettuali. Rispetto al *Treatise*, che pure rappresenta un netto distacco dal canone razionalistico e neoclassico, gli *Essays* evidenziano una ancora più esplicita presa di coscienza della crisi del modello dell'udienza unitaria e della necessità di tener conto nella ricerca — e non solo al fine di allargare il proprio uditorio — delle nuove zone di esperienza messe in luce dal mutamento dell'udienza culturale. Rispetto al *Treatise*, che formalmente rimane dotato di un impianto unitario e animato da una visione metodica unitaria, gli *Essays* obbediscono a una visione manifestamente più relativistica della ricerca, pronta ad accogliere come irriducibili i temi e i metodi peculiari alle varie regioni dell'esperienza studiate. Il pubblico cui si rivolge Hume negli *Essays* è la « middle station of life » (nel senso della fascia intermedia della scala sociale), i cui membri vengono designati unicamente in base alla categoria della « industry » individuale, ovvero della capacità di trar profitto dalle più svariate e reciprocamente incompatibili sfere della prassi (cfr. *Of the middle station of life*, in *Essays moral, political and literary*, Oxford 1963, pp. 579-84: e si confronti il passaggio con l'elogio canonico della « middle class » contenuto in D. DEFOE, *The life and adventures of Robinson Crusoe, written by himself*, London 1710, pp. 2-4). Caduto il dogma neoclassico secondo cui la reazione di lettori diversi davanti a un'identica opera non può che essere identica, la lezione che la cultura britannica (e Hume, in primis) poté trarre dall'avvento del

* * *

Per convincersi dell'incidenza della dimensione editoriale sulla vicenda biografica di Hume basterà gettare uno sguardo alla sua carriera di produttore di cultura. Se avessi avuto cento sterline all'anno, egli scrive in una lettera del 1768, sarei rimasto in campagna per tutta la vita e avrei

planted and improv'd my Fields, read my Book, and wrote Philosophy: But living among the Great, and composing History — egli aggiunge — have been the Lot of the later part of my Life².

Cadetto di una famiglia di antica nobiltà terriera, all'inizio della sua carriera di filosofo il giovane Hume si era trovato a contare su una rendita fondiaria che gli fruttava da 40 a 50 sterline l'anno. Poiché ciò rappresentava la metà di quanto egli stimava necessario per vivere, egli tentò varie attività, sinché non trovò nell'editoria la fonte che non solo gli permise di quadrare il bilancio, ma che gli diede addirittura la ricchezza, inducendolo però a scrivere libri diversi da quelli che egli si riprometteva di scrivere in gioventù.

Nella Gran Bretagna della metà del '700, quando un operaio guadagnava poco più di 20 sterline l'anno³, per vivere appena decentemente erano necessarie almeno 30 sterline (benché la somma, che poteva bastare a un Dr. Johnson, fosse ben lontana dalle 800 sterline che riusciva a spendere uno Smollet); ciò spiega come Hume potesse mantenersi con

nuovo pubblico non poté che essere quella del relativismo, del comparativismo e dello storicismo. Per cogliere la profondità dello stimolo creativo che poté derivare a Hume dall'esperienza del mutato mercato editoriale si pensi alla profonda affinità che lega la sua critica sul terreno epistemologico con lo spostamento da lui operato nel campo dell'estetica dalla visione neoclassica, che pone l'accento sui valori assoluti, formali e impersonali dell'opera, alla visione proromantica che pone l'accento sull'analisi delle reazioni soggettive del lettore. Quanto alla affinità che lega gli interessi nutriti da Hume per i problemi che con una visione riduttiva si possono chiamate di estetica e gli interessi da lui nutriti per la politica, la storia, ecc., essa è testimoniata dal fatto che, prima di accingersi a scrivere gli *Essays*, Hume progettò di aggiungere al *Treatise* un quarto libro, dedicato alla politica, e un quinto libro, dedicato alla critica letteraria (sul problema vedi E. C. MOSSNER, *Hume's « Of criticism »*, in *Studies in criticism and aesthetics, 1660-1800*, ed. by H. P. Anderson and J. S. Shea, Minneapolis 1967, pp. 232-48).

² *The letters of David Hume*, ed. by J. Y. T. Greig, 2 vols, Oxford 1932 (d'ora in poi abbreviato in *Letters*), II, p. 188.

³ Cfr. E. W. GILBOY, *Wages in eighteenth-century England*, Cambridge (Mass.) 1934, p. 220.

la sua rendita per tutto il tempo in cui non poté contare su altre entrate. Restava comunque il problema di trovare il resto bastante a soddisfare non solo le esigenze materiali — che per Hume, esclusa la prima giovinezza, non erano per nulla spartane, visto che nel 1751 dice di possedere « great Store of Linnens and fine Cloaths », sia pure « along with Order, Frugality »⁴ — ma anche quelle professionali, rappresentate dalla necessità, sentita soprattutto al tempo della composizione della *History*, di disporre di molti libri⁵.

Nel 1737 di ritorno dalla Francia, dov'era rimasto tre anni sottoponendosi a un regime di stretta economia, Hume riportò il manoscritto dei primi due volumi del *Treatise* con il fermo proposito di mantenersi « absolutely independent and not to seek the patronage of 'the great', whether by soliciting subscriptions or by making a public dedication to some great man »⁶, escludendo cioè ogni sistema di prefinanziamento delle spese per la stampa che era stato caratteristico all'età precedente quella dell'industria editoriale. Egli riuscì a mettersi in contatto con John Noon, un editore londinese di una certa importanza e, valendosi del Copyright Act del 1709, nel 1738 gli cedette i diritti per una prima edizione di 1000 copie dei primi due volumi del *Treatise*, ricevendo 50 sterline pagabili in sei mesi e 12 copie gratis, impegnandosi però a non pubblicare altrove una seconda edizione se non dopo aver rilevato a prezzo di copertina le copie invendute della prima.

I concluded — egli commentò nel 1740 — somewhat of a hasty Bargain with my Bookseller from Indolence & an Aversion to Bargaining, as also because I was told that few or no Bookseller wou'd engage for one Edition with a new Author⁷.

⁴ *Letters*, I, p. 161.

⁵ Percorrendo la biografia intellettuale di Hume, oltre alla carenza di indicazioni che rimandino alle fonti del suo pensiero, colpisce il fatto che egli non abbia in pratica avuto né maestri né allievi. La sua vita è scandita dalle diverse biblioteche da lui frequentate: quella del collegio gesuita di La Flèche, la *Advocates' Library* di Edimburgo, il *British Museum*. Le biblioteche gli sono indispensabili. Non solo perché egli non dispone di un reddito sufficiente ad acquistare i libri necessari, ma anche perché al tempo suo una biblioteca individuale, per quanto vasta, non bastava più: già all'inizio del '700 il caso del vescovo Huet, la cui casa crollò sotto il peso dei libri, segna lo spartiacque fra l'età del dilettante e l'età del professionista delle lettere.

⁶ E. C. MOSSNER, *The life of David Hume*, Edinburgh and Austin (Texas) 1954 (d'ora in poi abbreviato in *Life*), p. 112.

⁷ *Letters*, I, p. 38.

Il libro andò piuttosto male. Hume, probabilmente di sua iniziativa, aveva deciso di eliminare la sezione dedicata al problema del miracolo⁸. Senza questo taglio il *Treatise* sarebbe forse andato meglio, poiché il passo eliminato toccava « a popular argument », ed era stato trattato diffusamente e in forma più accessibile rispetto ad altre parti del libro⁹.

Nonostante il fallimento editoriale, o forse appunto per questo, nell'animo di Hume prese definitivamente radice quella « ruling Passion »¹⁰, l'amore per la letteratura, ch'era sorta in lui nella prima giovinezza e che, trasformatasi in « Love of literary Fame »¹¹, non doveva più abbandonarlo per il resto della vita. Il terzo volume del *Treatise* venne pubblicato ancora a Londra, da Thomas Longman; non si conoscono i termini del contratto; si sa che fu probabilmente Francis Hutcheson a farlo pubblicare: Hume, nel marzo del 1740, s'informò presso di lui sul compenso che avrebbe potuto ottenere e gli chiese di raccomandarlo a un editore, osservando che si trattava di un libro « that may give Offence to religious People » ma al quale erano state apportate notevoli modifiche, così che il clero non avrebbe potuto trovarvi « great Matter of Offence »¹². Il terzo volume ebbe ancor minore successo dei primi due. Hume, che attribuiva il fallimento del *Treatise* allo stile¹³, aveva già deciso di scrivere dei saggi alla maniera di Addison, destinati ai periodici¹⁴. Non a torto, se si pensa che dello *Spectator* di Addison circolavano circa 3.000 copie al giorno e che nel 1741 il *Gentleman's magazine* vendeva 15.000 copie. Egli si riproponeva di riscrivere il *Treatise* in forma di saggi; ma il progetto doveva portarlo alla composizione di quegli *Essays* che costituiscono un'opera assolutamente autonoma rispetto al *Treatise*.

Gli *Essays, moral and political* uscirono nel 1741-42 (a Edimburgo presso Kincaid e non a Londra) e ottennero un discreto successo, do-

⁸ Ecco quanto scriveva Hume a proposito della sua decisione di far saltare il passo dedicato ai miracoli: « ... which I am afraid will give too much offence, even as the world is disposed at present... I am at present castrating my work, that is, cutting off its nobler parts; that is, endeavouring it shall give as little offence as possible... This is a piece of cowardice, for which I blame myself... » (*Letters*, I, pp. 24-5).

⁹ Ivi, I, p. 24.

¹⁰ *My own life*, in *Letters*, I, p. 1. L'espressione è tratta da Pope.

¹¹ Ivi, I, p. 7.

¹² Ivi, I, p. 37.

¹³ *Life*, p. 139.

¹⁴ *Ibidem*.

vuto almeno in parte alla pubblicità che ne fecero a Edimburgo e a Londra gli amici di Hume, il quale si compiaceva soprattutto del fatto che le vendite andassero bene nella capitale inglese, dove la distribuzione era affidata a vari librai-editori, fra cui Andrew Millar. Nel 1748, quest'ultimo, divenuto il principale editore di Hume, ne pubblicò la terza edizione, che uscì a Londra. Hume poté guadagnare in tutto per le prime edizioni dell'opera da 150 a 200 sterline, una cifra che non poteva certo bastare a risolvere il suo problema economico¹⁵. Per questo, anche dopo la pubblicazione degli *Essays*, egli si diede da fare per cercare lavoro. Nel 1744-45 avanzò la sua candidatura per una cattedra all'università di Edimburgo, ma se la vide respingere (un analogo tentativo, anch'esso fallito, avrebbe compiuto nel 1751 per ottenere a Glasgow la cattedra lasciata vacante da Adam Smith). Nel 1745 divenne tutore del marchese di Annandale, ma il lavoro durò solo un anno perché nel frattempo il suo scolaro impazzì: la missione pedagogica gli fruttò complessivamente 415 sterline, che egli poté riscuotere soltanto a fatica e dopo parecchio tempo. Mentre accarezzava il progetto di ritirarsi nel sud della Francia, nel 1746 fu invitato ad unirsi al generale St. Clair in una alquanto grottesca spedizione militare contro la Francia: egli accettò l'incarico, ma non sappiamo quanto l'impresa possa avergli fruttato. Nella primavera del 1747 era di nuovo a Londra; giunto « at a critical Season in Life », era incerto se rimanere « a poor Philosopher for ever » o abbracciare un'altra carriera: ma « the Law & Army is too late, the Church is my Aversion »¹⁶. Decise così di tornare presso la famiglia a Ninewells non lontano da Edimburgo, per riordinare i manoscritti che apparvero nel 1748 a Londra, presso Millar, col titolo *Philosophical essays concerning human understanding*; nonostante la presenza dell'esplosivo saggio sui miracoli, l'opera fu un fiasco completo. Nello stesso anno 1747 accettò l'offerta di St. Clair di accompagnarlo in un'ambasciata diplomatico-militare sul continente. L'exploit di indossare la divisa gli fruttò una bella somma, circa mille sterline, che gli garantirono un sia pur temporaneo benessere (nel 1751 rimase con in tasca solo 100 sterline). All'inizio del 1749 era ancora a Londra, per allargare i suoi contatti editoriali; qui collaborò con Millar nella scelta dei manoscritti candidati alla pubblicazione. Precedentemente egli

¹⁵ Ivi, p. 145.

¹⁶ *New letters of David Hume*, ed. by R. Klibansky and E. C. Mossner, Oxford 1954 (d'ora in poi abbreviato in *New letters*), pp. 25-6.

aveva insistito presso Millar perché nell'edizione degli *Essays, moral and political* del 1748 non comparissero i due saggi, *Of love and marriage* e *Of the study of history*, giudicati troppo frivoli. « But Millar, my Bookseller, made such Protestations against it, & told me how much he had heard them prais'd by the best Judges; that the Bowels of a Parent melted, & I preserv'd them alive » — spiegava Hume ad Adam Smith¹⁷.

A metà del 1749 decise di tornare a Ninewells, dove rimase due anni e lavorò ai *Dialogues* e alla *Natural history of religion*. È da credere che in questa decisione, confortata dal nerbo delle mille sterline, fosse implicita anche quella di continuare gli studi, e, forse, di risolvere definitivamente i propri problemi economici scrivendo. Nel 1748 aveva firmato per la prima volta una sua opera, i *Three essays, moral and political*. Ma era lungi dall'averne un nome nella repubblica delle lettere. Dopo otto anni, nel 1756, poteva ormai dirsi affermato in quella carriera che avrebbe fatto di lui, nella storia della cultura inglese, il primo esempio di filosofo e uno dei primi esempi di letterato che si guadagna da vivere soltanto con il provento della vendita delle sue opere¹⁸. Nel 1751 uscì *An enquiry concerning the principles of morals*: « of all my writings, ... incomparably the best: It came unnoticed » egli scrisse in *My own life*¹⁹; nel 1751 i *Political discourses*: un successo immediato, l'unico di questo genere nella sua carriera; nel 1753-56, la raccolta degli *Essays and treatises on several subjects*, quattro volumi; nel 1754-61, la *History of Great Britain*, sei volumi, dei quali solo il primo non andò molto bene; nel 1757, le *Four dissertations*. Era il successo letterario e finanziario. Nel 1764 Millar lo informò che le edizioni delle sue opere non sarebbero più state numerate, perché ormai le considerava dei classici. Del periodo successivo al 1761 Hume dirà in *My own life* che la vendita dei suoi libri « had still been making such Advances, that the Copy Money, given me by the Booksellers, much exceeded any thing formerly known in England: I was become not only independant, but opulent »²⁰. Dal 1763 al 1766 fu in Francia, segretario dell'ambasciata inglese. Durante questo periodo, nel 1764, Millar, senza consultare l'au-

¹⁷ *Letters*, I, p. 168.

¹⁸ Cfr. *Life*, p. 4.

¹⁹ *My own life*, in *Letters*, I, p. 4.

²⁰ *Ivi*, I, p. 5.

tore, fece uscire una seconda edizione della *History of England, under the house of Tudor*. Nel 1769 Hume, che risiedeva ormai definitivamente a Edimburgo, scriveva a William Strahan (l'editore di Johnson, di Gibbon e di Fielding, che egli conosceva da almeno quindici anni e che era diventato il suo principale editore dopo la morte di Millar, nel 1767) di non aver intenzione di aggiungere altri volumi alla *History*, perché si sentiva « too old, too fat, too lazy, and too rich »²¹.

* * *

E ancora nella pressione esercitata dall'industria editoriale va ricercata una delle ragioni della tensione che si stabilisce nella vita di Hume tra i poli d'attrazione geografici rappresentati da Edimburgo, Parigi e Londra. La « ruling Passion » che aveva portato l'orgoglioso giovane provinciale a rifiutare ogni inserimento nella vita scozzese e a passare da Ninewells a Reims e a La Flèche evitando di fermarsi nella capitale inglese per la quale non si sentiva ancora pronto, così da poter « maintain unimpaired my Independency, and to regard every object as contemptible, except the Improvement of my Talents in Literature »²², doveva di fatto indurlo, talvolta anche contro la sua volontà, a mantenere per tutta la sua vita rapporti molto stretti con Londra.

Gli anni successivi al suo rientro dalla Francia furono, come s'è visto, segnati da periodici spostamenti tra l'Inghilterra (e il continente) e la Scozia, dove Hume avrebbe voluto poter tornare solo dopo aver risolto i suoi problemi economici. « ... here I must tell you one of my foibles » scriveva da Londra nel 1737 all'amico Lord Kames. « I have a great inclination to go down to Scotland this spring to see my friends, and have your advice concerning my *philosophical discoveries* ». Ma subito confessava di non poter superare « a certain shamefacedness I have to appear among you at my years, without having yet a settlement, or so much as attempted any »²³. D'altra parte la Scozia o non aveva lavoro da offrirgli o glielo negava, come avvenne per le cattedre di Edimburgo nel 1745 e di Glasgow nel 1751. Solo nel 1752, quando ormai aveva ricostruito dalle fondamenta la sua carriera editoriale, Hume ottenne a Edimburgo il posto di bibliotecario della Advocates' Library.

²¹ *Life*, p. 556.

²² *My own life*, in *Letters*, I, p. 2.

²³ *Letters*, I, p. 24.

Negli anni successivi al 1750 egli compì il deliberato tentativo di radicarsi nell'ambiente umano, sociale e culturale della città natale, dove ebbe una parte non secondaria in quel movimento illuministico che, pur con i suoi limiti, fu l'unico esempio nell'isola britannica di movimento intellettuale paragonabile a quello degli illuministi francesi. Presidente della Philosophical Society e tra i fondatori della Select Society, che doveva svolgere, dal 1754 al 1763, un ruolo primario nella cultura scozzese, egli mantenne buoni rapporti anche con quella parte del clero che stava conducendo una battaglia vittoriosa in favore del moderatismo in seno alla chiesa presbiteriana.

L'ambiente intellettuale di Edimburgo si offriva a lui, almeno potenzialmente, come una sorta di comunità dotata di una funzione analoga a quella svolta in Francia dalla società informale dei *philosophes*, società che nel momento di transizione dal mecenatismo aristocratico al regime imprenditoriale nel campo della produzione libraria, poteva rappresentare anche una fonte di sicurezza psicologica per lo scrittore che ne faceva parte; e ciò valeva in particolare per Hume, uno dei pochi e forse il solo scrittore operante in Scozia che non potesse contare sul reddito di una professione diversa da quella di uomo di lettere. Di qui, insieme con il suo « sense of gregariousness as man of letters »²⁴, l'importanza da lui attribuita all'appoggio e ai consigli degli amici scozzesi, di cui, come vedremo, è drammatica testimonianza la vicenda dei *Dialogues*.

A Edimburgo egli fece proprio il sogno collettivo di trasformare la città in un'Atene del nord²⁵, in cui la capitale scozzese avrebbe assunto la funzione di guida della vita intellettuale della Gran Bretagna, costituendo una sorta di limbo agrario-provinciale moderatamente pre-capitalistico, posto fra la corruzione del mondo dei potenti londinesi e l'arretratezza di molta parte della Scozia. La causa del fallimento, comunque parziale, del suo tentativo di radicarsi a Edimburgo non è tuttavia da ricercare soltanto nella mancanza di corrispondenza di una parte della città natale (che, non dimentichiamolo, tentò di scomunicarlo). Il

²⁴ *Life*, p. 273.

²⁵ Questo sogno è simmetrico a quello di Rousseau di trasformare Ginevra nella « Sparta del nord ». E in Rousseau sono nei confronti di Ginevra gli stessi atteggiamenti ambivalenti nutriti da Hume nei confronti di Edimburgo; e in entrambi, pur figure tanto diverse, sono gli stessi burrascosi rapporti con il clero della città natale.

contrasto infatti era reso inevitabile dall'atteggiamento stesso di Hume e dalla sua condizione economico-sociale. Di fatto, poiché l'azione da lui intrapresa per lanciare la cultura scozzese non poteva concretarsi, almeno all'inizio della seconda metà del secolo, senza l'intervento dell'editoria londinese, la sua opera rischiava di avere un esito opposto a quello che egli si proponeva, svuotando cioè la cultura scozzese dei contenuti suoi peculiari e sottraendone gli esponenti ad ogni organica collaborazione con la neonata editoria di Edimburgo, la sola che avrebbe potuto mettere al servizio della cultura scozzese le energie dei professionisti delle lettere costretti sino allora a emigrare a Londra o a lavorare soprattutto per il mercato londinese. Probabilmente una tale collaborazione, che impedisse l'anglicizzazione della cultura scozzese, era comunque irrealizzabile, perché il mercato editoriale scozzese non era autosufficiente. L'editoria scozzese, anche quando, giunta a maturità, si pose in concorrenza con quella di Londra, finì per staccarsi dalla cultura scozzese o per ridurla a « servizio » da offrire al lettore inglese. Così, la pubblicazione della *Encyclopaedia Britannica* (che avrebbe potuto essere l'*Encyclopédie* dell'illuminismo scozzese), uscita a dispense a cominciare dal 1768 a Edimburgo e destinata al mercato dell'intera Gran Bretagna (di qui il titolo), si risolse in un'iniziativa commerciale che attinse alla cultura scozzese come a un comodo magazzino da saccheggiare impunemente. Gli stessi club illuministici edimburghesi rischiarono di avere nei confronti di Londra il ruolo ambivalente di « dépendance et indépendance à la fois dans le soutien ou l'imposition de la communication par l'imprimé » che l'*académie* di provincia francese aveva nei confronti di Parigi²⁶.

Interrotto il pur tempestoso idillio con la città natale, tra il 1758 e il 1761 Hume fu più volte a Londra, ma soprattutto per lavorare freneticamente alla *History*. Nel 1761 decise finalmente di fuggire la « cultivated life » della capitale²⁷, evitando i « Barbarians who inhabit the Banks of the Thames »²⁸, e riprese il progetto (realizzato solo di lì a otto anni, dopo un soggiorno in Francia dal 1763 al 1766 e ancora a Londra dal 1767 al 1768) di trascorrere il resto della vita a Edimburgo,

²⁶ A. DUPRONT, *Livre et culture dans la société française du 18^e siècle. Réflexion sur une enquête*, in *Livre et société dans la France du XVIII^e siècle*, Paris et La Haye 1965, p. 189.

²⁷ *Letters*, I, p. 348.

²⁸ *Life*, p. 405.

in una « philosophical manner »²⁹, convinto che « a book and a fire-side, are the only scenes for which I am now qualified »³⁰. « It is strange — egli avrebbe scritto l'anno successivo — that Great Men in England should slight & neglect Men of Letters when they pay court to them; & rail at them when they do not »³¹. Non è un caso che in questa lettera, scritta a Strahan, nella quale egli affermava il suo orgoglio di professionista delle lettere, Hume ribadisse anche il suo proposito di mantenere a tutti i costi l'indipendenza, senza legarsi « to no great Man, and visit none of them but such as happen to be my Friends, and particular Acquaintance. I wish they woud consider me as equally independant with themselves or more so »³². E neppure è un caso che egli si fosse scelto ad amico proprio Strahan il quale, pur così lontano da lui per certi versi (in materia religiosa, per esempio), in quanto editore era stato tra gli artefici dell'indipendenza degli uomini di lettere³³.

* * *

Il peso esercitato dall'editoria sulla cultura britannica verso la metà del '700 e insieme la condizione di dipendenza in cui l'editoria scozzese si trovava rispetto a quella inglese, ci aiutano a capire per quali ragioni un'opera come i *Dialogues*, composta, a detta dello stesso Hume, con estrema *artfulness*, indirizzata a un vasto pubblico, e dotata di tutti quegli elementi necessari a trasformarla in un grande successo editoriale, non trovò mai (e lo vedremo più da vicino nel prossimo capitolo), finché il suo autore fu in vita, la via della pubblicazione.

Nel giugno del 1776 Hume propose ufficialmente al suo editore di pubblicare i *Dialogues*. C'è da chiedersi perché egli si rivolgesse proprio a Strahan, del quale poteva prevedere le reazioni negative, e che cosa, oltre alla stanchezza e alla malattia, poté indurlo a non reagire di fronte all'atteggiamento elusivo di questi e a disporre la pubblicazione postuma dell'opera presso lo stesso Strahan. La risposta a questo quesito va ricercata nei precedenti contatti di Hume con il mondo dell'editoria, che spiegano a sufficienza come egli fosse poco propenso a considerare

²⁹ *My own life*, in *Letters*, I, p. 5.

³⁰ *Ivi*, I, p. 347.

³¹ *Letters*, I, p. 355.

³² *Ibidem*.

³³ Su Strahan vedi J. A. COCHRANE, *Dr. Johnson's printer: the life of William Strahan*, Cambridge (Mass.) 1964, che dedica un capitolo ai rapporti con Hume.

l'autore autonomo rispetto, se non al problema della composizione dell'opera, almeno a quello della traduzione di questa in libro stampato e alla sua diffusione. L'operazione, pienamente commerciale, andava fatta rispettando le norme del mercato, e a decidere del destino pubblico dell'opera era in primo luogo l'editore. La concezione di Hume era agli antipodi di quella secondo cui la produzione culturale avviene al di fuori del mercato editoriale e di quella che riduce l'editore a stampatore da pagare anticipatamente, a braccio secolare dello scrittore.

Questa considerazione può contribuire a gettar luce sulle ragioni che lo trattennero dall'affidare la pubblicazione dei *Dialogues* a un editore diverso da Strahan o dal curarne personalmente la stampa (le spese tipografiche non dovevano superare le 200 sterline, cifra che egli lasciò a Adam Smith allorché credette di potergli affidare il compito di pubblicare, postumi, i *Dialogues*). Hume non si decise al gran passo nemmeno quando, con il relativo rasserenarsi dell'atmosfera religiosa a Edimburgo, le considerazioni prudenziali di fronte alle conseguenze negative che una cattiva accoglienza dell'opera in Scozia avrebbero potuto procurargli avevano perso gran parte della loro urgenza.

V'è inoltre da tener conto del fatto che una decisione da parte di Hume di sottrarsi ai canali della grande editoria avrebbe quasi certamente avuto un esito fallimentare, come egli stesso aveva avuto modo di imparare a sue spese. Nel 1739-40 aveva proposto a un editore pirata irlandese (l'Irlanda non era soggetta al Copyright Act), John Smith, di pubblicare l'*Abstract* e il terzo libro del *Treatise* e di ristampare i primi due³⁴. L'editore rifiutò, trovando invece conveniente pubblicare più tardi, nel 1755, è da credere senza consultare l'autore, un'edizione della parte della *History* dedicata agli Stuart. In seguito Hume tentò di appoggiarsi all'editoria scozzese, pubblicando nel 1741-42 gli *Essays, moral and political*, nel 1752 i *Political discourses* e, nel 1754, con le conseguenze che vedremo fra poco, la prima parte della *History*. Tra il 1751 e il 1763 egli avrebbe fatto circolare tra gli amici di Edimburgo il manoscritto dei *Dialogues*: ma sarebbe veramente arrischiato vedere in questo un deliberato tentativo di servirsi della diffusione manoscritta.

Fra tali episodi, il più significativo è la vicenda cui andò incontro la pubblicazione del primo volume della *History*, uscito non a Londra da Millar bensì a Edimburgo (è questo il periodo di maggiore integrazione di Hume nell'ambiente scozzese), a cura di una società di edi-

³⁴ Ivi, p. 136.

tori formata da Gavin Hamilton, John Balfour e Patrick Neill, che avevano fatto a Hume una offerta molto generosa, convinti com'erano di avere tra le mani un affare spettacoloso. Gavin Hamilton aveva calcolato che solo sulla prima edizione di 2.000 copie dei 3 volumi previsti avrebbe potuto guadagnare circa 200 sterline al volume, preventivando una spesa di 960 sterline per la stampa e di 1.200 sterline per i diritti d'autore, e tenendo conto del fatto che a Londra le copie sarebbero state cedute ai librai con uno sconto maggiore del normale (il che ci dice che l'obiettivo dell'impresa era la conquista del mercato londinese). Hume, che contrariamente al solito si era comportato con molta accortezza nelle trattative ed era sempre stato pronto a rompere, s'impegnò solo per la prima edizione di 2.000 copie, accettando per essa 400 sterline e 600 sterline per il successivo volume. La prospettiva del guadagno attirava Hamilton al punto che, appena stampate, fece trasportare la maggior parte delle copie a Londra, dove aveva aperto una bottega-magazzino per organizzare la vendita dell'opera di Hume.

Il volume andò maluccio a Edimburgo e disastrosamente a Londra. Nell'aprile del 1755 Hamilton chiuse bottega a Londra e tornò a Edimburgo. Commercialmente era spacciato. Alla fine del 1756 il solito Millar rilevò lo stock rimasto e pubblicò una nuova edizione del primo volume. Quali furono le ragioni del mancato successo del libro? Hume avanzò tre spiegazioni: 1) lo spirito irreligioso dell'opera; 2) il boicottaggio politico dei ministri whig; 3) la « cospirazione dei librai » di Londra. Accantonando i primi due motivi perché non gli parevano sufficienti, egli si soffermava sul terzo. In una lettera del settembre 1759 al colonnello Edmund Stoune di Dublino, egli scrisse a proposito dell'*Epi-
goniad* dell'amico William Wilkie:

Has it had any Success in Ireland? I fancy not: For the Criticklings (*sic*) in Dublin depend on the Criticklings in London, who depend on the Booksellers, who depend on their Interest, which depends on their printing a Book themselves³⁵.

La vera storia del fallimento di Hamilton è raccontata da S. J. Pratt³⁶: i librai di Londra non vollero passare attraverso la bottega di

³⁵ *New letters*, p. 42; cfr. *Life*, p. 312.

³⁶ [S. J. PRATT], *Supplement to the life of David Hume, esq. ...*, London 1777, pp. 15-7. Cfr. anche *Life*, p. 313. Il problema della « cospirazione dei librai » è trattato analiticamente in E. C. MOSSNER, H. RANSON, *Hume and the « conspiracy of the booksellers »: the publication and early fortunes of the History of England*, « University of Texas studies in English », XXIX (1950), pp. 162-82.

Hamilton, considerato un *interloper*, un contrabbandiere. Per superare l'impasse Hamilton ebbe la dabbenaggine di ricorrere proprio a Millar (anch'egli scozzese), che di fatto gli acquistò 50 copie del volume per venderle nella sua bottega. Ma quando un cliente veniva a chiedergliene una, egli rispondeva: « Pho, it is incomplete, another volume is coming out soon », e gliene prestava, senza venderla, una copia perché se la leggesse. Millar faceva parte della cosiddetta « Third Conger » dei librai di Londra, sorta appunto con l'intento di opporsi alla concorrenza scozzese e irlandese. Sarebbe stato lui a farsi cedere da Hamilton, a un prezzo fallimentare, lo stock di copie rimasto del primo volume e l'opzione sul secondo volume. E Hume? A suo parere, oltre alla « cospirazione dei librai », il fallimento dell'impresa era dovuto al carattere troppo impetuoso di Hamilton. Egli ne parlò in una lettera indirizzata proprio a Millar (ciò mette in luce l'atteggiamento tutt'altro che simpatico del pur « bon David » nell'intero affare), con il quale si congratulava per il suo trionfo su Hamilton³⁷. Il 3 maggio 1755 gli scrisse ancora dicendosi felice che egli avrebbe rinnovato a Hamilton la sua offerta di comprargli le rimanenze; e rifiutò poi 800 sterline per la prima edizione di 2.000 copie del II volume offertegli da Hamilton, pronto ad accettarne 750 da Millar per un'edizione di 1750 copie. Subito dopo il fallimento di Hamilton, sempre nel 1755, Hume, pentito del colpo di testa e tornato all'ovile, si sentì in diritto di chiedere a Millar, facendosi pagare la modica somma di 50 sterline, di pubblicare le *Five* (poi diventate *Four*) *dissertations*. Uscì così nel 1757 la controversa *Natural history of religion*. Al suo posto ci sarebbero potuti essere i *Dialogues*: era la grande occasione.

La vicenda della *History* e della sistematica repressione della concorrenza da parte dei librai-editori di Londra, oltre a spiegarci perché mai in quegli anni Hume avesse consigliato a William Robertson di rifiutare una generosa offerta di Hamilton per la sua *History of Scotland* e a rivolgersi a Millar, ci mostra come fosse difficile pubblicare al di fuori del « normale » mercato editoriale, visto che comunque la rete di distribuzione era in mano all'editoria di Londra; inoltre, anche nel caso che Hume fosse riuscito a pubblicare e a distribuire autonomamente una sua opera, il suo editore di Londra, avrebbe sempre potuto boicottare

³⁷ « You see » scrive Hume a Smith a proposito di Millar il 12 aprile 1759, « what a son of the earth that is, to value books only by the profit they bring him » (*Letters*, I, p. 306).

il resto della sua produzione. A dimostrare la potenza dell'organizzazione editoriale inglese è un altro episodio direttamente collegato con la vicenda del primo volume della *History*. Nel 1755, per neutralizzare la minaccia di Hamilton, l'associazione dei librai di Londra aveva ingaggiato anche Tobias Smollett, pure lui scozzese, per scrivere una storia d'Inghilterra « completa », in concorrenza con quella, parziale, di Hume. Il contratto prevedeva la stesura dell'opera in 14 mesi: i primi 3 volumi (2.600 pagine) apparvero puntualmente all'inizio del 1757. Smollett guadagnò 2000 sterline. L'opera fu pubblicata prima in —4", poi in —8", edizione più economica, poi in dispense settimanali da 6 pence, e fu reclamizzata con metodi d'avanguardia e con una colossale campagna pubblicitaria. Ad ogni parroco d'Inghilterra fu inviato un pacco di avvisi pubblicitari, con acclusa mezza corona, e con la preghiera di distribuirli alla domenica sui banchi della chiesa. Il progetto costò circa 1.250 sterline, escluse le spese di spedizione. Il profitto, 10.000 sterline, fu uno dei più alti raggiunti sino ad allora da un libro³⁸. Per soffocare l'iniziativa di Hume-Hamilton fu dunque organizzata una delle più massicce operazioni dell'industria editoriale inglese del '700. Quanto a Hume, il suo accordo con Millar, lungi dal liberarlo dalla concorrenza di Smollett, lo costrinse a completare il più presto possibile la sua opera, buttandosi a corpo morto nel lavoro per far uscire nel 1759 i due volumi dedicati ai Tudor e alla fine del '61, dopo diciannove mesi passati quasi senza staccare la penna dal foglio, i due volumi sulla storia inglese da Giulio Cesare a Enrico VII.

* * *

Tra le condizioni obiettive che poterono scoraggiare Hume dal pubblicare i *Dialogues* è il caso di valutare quale fondamento potesse avere la prospettiva di un intervento della censura ufficiale sulla stampa. In Inghilterra la censura preventiva, che autorizzava la pubblicazione di

³⁸ Cfr. J. W. SAUNDERS, *The profession of English letters*, London 1964, p. 152-3. Un aneddoto narrato da James Beattie (pessima fonte purtroppo a proposito di Hume) ci mostra che Hume fu però oggetto di un trattamento di favore da parte di Strahan, quando questi entrò in possesso dei diritti della *History*. Beattie racconta che, parlando con Strahan, questi gli confessò che Hume era così geloso del successo di Robertson che egli si era visto costretto a fare varie ristampe dell'opera di Robertson senza cambiare la data della prima edizione, perché Hume non poteva sopportare l'idea che Robertson vendesse più di lui (cfr. *London diary*, ed. with an introduction by R. S. Walker, Aberdeen 1946, p. 35).

ogni libro mediante una *licence* concessa da una commissione di cui facevano parte, tra gli altri, l'arcivescovo di Canterbury e il vescovo di Londra, era stata ufficialmente abolita nel 1695³⁹. Autori, editori e librai erano però passibili di essere perseguiti, ad avvenuta pubblicazione, dalla *common law*. L'apparato repressivo, pur svolgendo dopo il 1709 il nuovo compito di punire i reati contro la legge sui diritti d'autore, rimase comunque in vita. Il *secretary of state* mantenne il potere di spiccare un mandato d'arresto contro i responsabili della pubblicazione e della diffusione di scritti contrari alla *common law* e di sequestrarne le copie. Nel 1765 tale prassi fu dichiarata illegale; e tuttavia resistette anche oltre, visto che l'esistenza del gruppo di guardie chiamate *Messengers of the press* o *Messengers to the press*, di cui si serviva la segreteria di stato, è provata sino al 1770⁴⁰.

Per comprendere il peso reale esercitato dalla censura a posteriori, basata sulle infrazioni alla *common law*, bisogna riferirsi in concreto ai processi intentati in materia di stampa nel periodo che ci interessa. I reati cui poteva andare incontro la pubblicazione di un libro erano quelli di diffamazione (contro una persona o contro il governo), di sedizione (contro lo stato), di *blasphemy* (contro la religione: in materia vigeva una legge del 1698, che aveva annullato parte delle libertà assicurate dall'abolizione della censura) e di oscenità (contro la morale); spesso l'aggettivo *libellous*, che a rigore si riferiva solo al primo, era usato anche per indicare gli altri reati e in genere i reati a mezzo stampa; e di solito

³⁹ Parliamo qui solo dell'Inghilterra e non della Scozia, dato che Hume molto probabilmente dovette escludere a priori la possibilità di pubblicare l'opera a Edimburgo, dove il controllo delle autorità era molto più rigido. Nel 1696 e nel 1712 i magistrati di Edimburgo ordinarono una perquisizione di tutte le librerie, per sequestrare libri « atheistical, erroneous, profane, or vicious »; e per tutto il '700 furono tutt'altro che rari i sequestri, soprattutto di libri provenienti da Londra. La chiesa scozzese esercitava una censura molto rigida, diffidando di ogni opera che non fosse esplicitamente di tono edificante: ancora nella seconda metà del secolo un tale John Wilson, che aveva pubblicato un innocuo poema descrittivo, riuscì ad avere un posto di maestro solo a patto di impegnarsi a rinunciare alla « profane and unprofitable art of poem making » (D. CRAIG, *Scottish literature and the Scottish people, 1680-1830*, London 1961, p. 130). Ed è noto lo scandalo suscitato nel 1756 dalla messa in scena a Edimburgo di una tragedia, *Douglas*, scritta dal pastore John Home, che in seguito all'episodio dovette poi abbandonare la carriera ecclesiastica. La pena prevista dalla legge scozzese per il reato di *blasphemy* era la morte; e si ebbero esecuzioni, come vedremo meglio nella seconda parte del lavoro, sino alla fine del '600; la legge, mai più applicata, fu abrogata solo nel 1825.

⁴⁰ Cfr. D. FOXON, *Libertine literature in England 1660-1745*, New Hyde Park (New York) 1965, pp. 7-8.

un'accusa tirava l'altra. Di questi reati ci interessa qui soprattutto la *blasphemy*. La giurisdizione sui reati di *blasphemy* era progressivamente passata, nel corso del '500 e del '600, dalla chiesa allo stato. I processi che, dal punto di vista dell'elaborazione dottrinale della *common law*, segnarono il definitivo passaggio alla giurisdizione civile del *King's Bench* furono due, uno del 1675 contro un certo Tayler, che aveva commesso *blasphemy* solo a parole e non con scritti, e il secondo, celebrato nel 1729-39, contro Thomas Woolston, l'autore dei *Discourses* (che avevano venduto 30.000 copie), condannato alla prigione e al confino, dove doveva poi morire nel 1731, quando Voltaire stava per pubblicare le *Lettres philosophiques* in cui decantava le libertà inglesi. In entrambe le sentenze il fatto piú notevole è che il reato di *blasphemy* viene considerato un reato contro lo stato e punito in quanto tale⁴¹.

Il problema della censura preventiva indiretta, che veniva esercitata probabilmente nel periodo che intercorreva tra la composizione tipografica e la diffusione, è piú complesso e tale da impedire ogni generalizzazione. Per questo è il caso di ricorrere a un esempio concreto, che servirà se non altro a dirci che su questo punto sappiamo molto poco, quello della vicenda delle *Four dissertations*. Nel 1756 Millar ottenne da Hume di eliminare dal volume già in stampa due saggi, *Of suicide* e *Of the immortality of the soul*. Millar si era mosso proba-

⁴¹ « Although such words were of ecclesiastical cognisance — dice la sentenza contro Tayler — yet the allegation that religion is a cheat tends to the dissolution of all government, and such kind of wicked and blasphemous words were not only an offence against God and religion but a crime against the Law, State, and Government and therefore punishable in this court ». Tayler fu condannato alla berlina e a portare appeso al collo un cartello sul quale era scritto: « For blasphemous words tending to the subversion of all government ». Sostanzialmente analoghe sono le motivazioni delle condanne per oscenità. Fra i processi contro gli stampatori e gli autori di libri immorali, famoso fu quello del 1725-28 contro il traduttore Edmund Curll, che fece testo per la *common law* inglese sui *lascivious libels*. Di questo processo non citiamo la sentenza, bensí l'arringa dell'*attorney general*, che dovette comunque convincere i giudici, visto che Curll fu condannato a una forte multa e a stare alla berlina per un'ora: « What I insist upon is, that this is an offence at common law, as it tends to corrupt the morals of the king's subjects, and is against the peace of the king. Peace includes good order and government, ... for government is no more than public order which is morality. My lord chief justice Holt used to say, Christianity is part of the law: and why not morality too? » (cit. in D. FOXON, *op. cit.*, p. 15). Si noti come i processi contro la *blasphemy* e contro l'oscenità siano accomunati dalla coscienza del legame esistente tra religione, morale e struttura sociale, coscienza che era anche caratteristica del pensiero libertino.

bilmente in seguito a pressioni indirette da parte di alti magistrati londinesi, cui l'opera era stata fatta conoscere quando ancora era in bozze. Hume, che sul frontespizio del *Treatise* aveva posto il motto, tratto da Tacito, « Rara temporum felicitas, ubi sentire, quae velis; & quae sentias, dicere licet »⁴², cedendo anche alle pressioni di amici (fra cui era Adam Smith) e temendo ripercussioni a Edimburgo, diede il suo consenso, forse non senza riluttanza, così come accettò, per evitare ogni eventuale accusa di *blasphemy*, di annacquare la *Natural history of religion*, uno dei saggi usciti sotto il titolo di *Four dissertations* nel 1757⁴³. La fama della soppressione dei due saggi giunse egualmente a Edimburgo e, gonfiatasi sino a diventare quella della soppressione di una « Collection of Atheism », avrebbe tormentato Hume per il resto della vita; tanto più che Millar, nonostante la promessa fatta a Hume di distruggere le bozze dei due saggi, ne fece circolare un certo numero di copie. È comunque da segnalare il commento di Hume in *My own life* sulla reazione sollevata dall'uscita delle *Four dissertations*: egli parla di « indifferent Reception », anche se la *Natural history*, ovviamente il saggio più discusso, provocò la pubblicazione di alcuni pamphlet di risposta; va detto anche in questo caso che lo scandalo fu maggiore nella fase precedente la pubblicazione dell'opera che in quella successiva. La battaglia sostenuta per fare apparire, se non i due saggi, almeno la *Natural history*, dovette essere comunque frustrante; e tale, anche a prescindere da altre considerazioni, da rendere problematica l'idea di imbarcarsi in un'analogo impresa per pubblicare i *Dialogues*.

L'apparato di censura preventiva istituzionale operava quindi più nel senso di scoraggiare la pubblicazione di libri sgraditi che non in quello di impedirne esplicitamente l'uscita. Si trattava di una sorta di censura preventiva d'ordine psicologico-morale, che andava a sommarsi a quella esercitata dalla prospettiva dell'azione intrapresa dagli organi tutori della *common law*; e che agiva soprattutto nei confronti di editori

⁴² Ciononostante Hume condivideva la posizione di quanti, come il Dr. Johnson e Horace Walpole, erano in linea di principio favorevoli alla libertà di opinione e di stampa, ma temevano che un'estensione di questo diritto alla *populace* avrebbe avuto conseguenze dannose per l'ordine sociale; cfr. E. A. BLOOM, *Samuel Johnson in Grub street*, Providence (Rhode Island) 1957, pp. 233-41.

⁴³ Sull'intera vicenda vedi la ricostruzione data in *Life*, pp. 319-35. Il problema del rischio di incorrere nel reato di *blasphemy* da parte di Hume è discusso da Mossner, oltre che in quest'opera, in *Hume's "Four dissertations": an essay in biography and bibliography*, « Modern philology », XLVIII (1950), pp. 37-57.

e di autori, com'era il caso di Hume e dei suoi editori, alieni dal servirsi di metodi clandestini che avrebbero inevitabilmente o ristretto il mercato o richiamato l'attenzione dei tutori della *common law*. Inoltre, il suo carattere aristocratico avrebbe impedito a Hume di giocare al gatto e al topo con la censura, come un qualsiasi *hack*. E tuttavia in linea di principio egli avrebbe potuto pubblicare i *Dialogues*; e v'è da credere che, se l'avesse fatto, non sarebbe andato incontro a molti rischi (tanto più che nella seconda metà del secolo le maglie della censura inglese si allargarono notevolmente)⁴⁴.

Per ciò che riguarda il problema della censura, la mancata pubblicazione dei *Dialogues* è quindi da ricondurre non tanto alla prospettiva della censura istituzionale, quanto al desiderio da parte di Hume di non privarsi della possibilità di pubblicare i *Dialogues* presso un grande editore, ciò che avrebbe contribuito ad assicurare una grande diffusione dell'opera ma che avrebbe alzato notevolmente — come di fatto avvenne nel caso di Strahan — quella « soglia di censura » che sarebbe stata molto minore, se non addirittura inesistente, nel caso di un piccolo editore. Il quale sarebbe però stato costretto a dare all'opera una diffusione poco più che clandestina, paragonabile a quella manoscritta (un'analogia sorte avrebbe avuto il tentativo da parte di Hume di far stampare l'opera senza accordarsi per la distribuzione con un editore), del tutto in contrasto non solo con il desiderio di Hume di destinare l'opera a un pubblico relativamente vasto ma, come s'è visto, anche con la sua visione generale della produzione culturale come evento irriducibile a una dimensione privata, non commerciale.

* * *

Legata al problema della censura è la questione dell'autocensura preventiva, e cioè della misura in cui Hume poté tener conto nella stesura dei *Dialogues* delle reazioni che essi avrebbero suscitato nei lettori, insieme con la questione più generale di quale fosse l'udienza che Hume aveva particolarmente in mente come destinataria di quest'opera. Le considerazioni sui rischi che Hume poteva temere dall'ambiente edimburghese, se pur importanti, non possono esaurire il problema. Hume infatti non poteva non pensare per i *Dialogues* al mercato di Londra

⁴⁴ L'episodio di Peter Annet, condannato nel 1762 per il suo *Free enquirer* alla berlina e a un anno di lavori forzati, rappresenta un caso, pur grave, relativamente isolato.

oltre che a quello di Edimburgo. Il peso esercitato dal mercato editoriale di Londra attorno alla metà del '700 non si concretava soltanto in un regime di quasi monopolio commerciale, ma era almeno in tendenza tale da condizionare l'impostazione stessa delle opere ad esso destinate, condannando al fallimento quelle che non tenevano conto del pubblico londinese. Anche per lo scrittore che si ponesse a un livello di generalizzazione molto alta scrivendo di filosofia, il modello di uomo da descrivere come universale restava pur sempre quello costituito dal lettore londinese. Rivolgersi a un lettore diverso, a un gesuita di La Flèche per esempio, come Hume aveva fatto nel *Treatise*, rappresentava un catastrofico errore di calcolo. La *History of Great Britain* o, in altre edizioni, *History of England*, mostra sin troppo bene, già dal titolo, come lo scozzese Hume avesse avuto modo d'imparare la lezione.

L'ipotesi che, scrivendo i *Dialogues*, Hume avesse in mente una doppia udienza, rappresentata dal pubblico scozzese e dal pubblico inglese, pur non verificabile, potrebbe contribuire a spiegare in parte la complessità e l'ambiguità dell'opera. Come il singolare alternarsi di coraggio e di timore nell'atteggiamento di Hume intorno al problema della pubblicazione dell'opera potrebbe essere ricondotto al suo oscillare fra la prospettiva di rivolgersi al pubblico di Londra e la prospettiva di rivolgersi al pubblico scozzese, così la prudenza, per certi versi eccessiva, dimostrata da Hume nella stesura dei *Dialogues* potrebbe trovare spiegazione nel fatto che egli teneva conto della somma delle reazioni negative dei due tipi di pubblico.

L'ipotesi che i *Dialogues* rimandino a un doppio contesto potrebbe contribuire a sciogliere quella che è la maggiore difficoltà che si presenta a chi voglia ricercare il risvolto storico del dibattito che si svolge tra i personaggi dell'opera, e cioè l'ambito generico e totalmente mancante di « colore locale » in cui essi si muovono. Nel caso che il modello primo del dibattito dei *Dialogues* fosse tratto dal contesto scozzese (e questa è l'ipotesi che, come vedremo, ci sembra più probabile, insieme con quella secondo cui l'opera, basata su un tema scozzese, sia rivolta soprattutto al lettore inglese), Hume non poteva infatti permettersi il rischio di insistere molto sulla Scozia, con il risultato di scandalizzare gli amici e i nemici scozzesi e di irritare i lettori inglesi. La necessità di trovare un terreno comune ai due contesti potrebbe essere addotta per spiegare la vistosa adozione di un quadro di riferimento generale, rappresentato nei *Dialogues* dalla cornice neoclassica, estraneo a entrambi e che rappresenterebbe il codice in cui vengono tradotti i

contenuti peculiari di ciascuno. Oltre che per ragioni piú profonde di costume letterario e di simpatia intellettuale, e perché consente di ammorbidire spostandola nel tempo la polemica religiosa, il modello neoclassico sarebbe cioè adottato perché permette di sprovvincializzare contenuti tratti dal contesto scozzese e poco accetti a un pubblico propriamente inglese, evitando nel contempo il rischio di un'identificazione immediata con il contesto inglese. E sarà proprio la presenza del codice neoclassico, come strumento di destoricizzazione, a indurci a ricercare nell'opera dei contenuti meno genericamente universali di quelli individuabili a una prima lettura⁴⁵.

⁴⁵ Vedi Parte II.

CAPITOLO II

I *DIALOGUES* COME OPERA POSTUMA

Ma vediamo da vicino la vicenda che accompagnò la composizione dei *Dialogues* e che condusse alla loro pubblicazione postuma. Nel 1751 dei futuri *Dialogues* Hume aveva già scritto una sezione rilevante, di cui inviò un « saggio » all'amico Sir Gilbert Elliot¹. Il manoscritto era già diviso in parti (la II e la III sono esplicitamente menzionate nella lettera che accompagna il « saggio »), fra cui erano certamente le prime quattro (nella forma pressoché definitiva) e mancava quasi certamente la XII². Anche la forma di dialogo era già stata adottata e l'argomentazione affidata ai due personaggi contrapposti Cleante e Filone. Nella stessa lettera, che è del 10 marzo 1751, Hume chiedeva a Elliot di aiutarlo a rafforzare il discorso di Cleante.

You wou'd perceive by the Sample I have given you — scrive Hume — that I make Cleanthes the Hero of the Dialogue. Whatever you can think of, to strengthen that Side of the Argument, will be most acceptable to me. Any Propensity you imagine I have to the other Side, crept in upon me against my Will: And tis not long ago

¹ *Letters*, I, pp. 153-57. I passi che in *A letter from a gentleman to his friend in Edinburgh* (1745) anticipano, quasi con le stesse parole, la discussione contenuta nei *Dialogues* del problema dell'analogia fra l'universo e una casa (cfr. *A letter...*, ed. by E. C. Mossner and J. V. Price, Edinburgh 1967, pp. 25-6 e *Dialogues*, part II) non rappresentano la prova che al tempo della composizione di *A letter...* Hume avesse già cominciato a scrivere i *Dialogues*, ma ci dicono soltanto che allora molte delle argomentazioni presenti nei *Dialogues* erano già articolate (o addirittura già esposte in altre opere) in una forma quasi definitiva. È comunque da notare che i passaggi di *A letter...* rimandano soprattutto alle prime due parti dei *Dialogues*; dove vengono citati anche due autori citati in *A letter...*, Malebranche e Huet.

² Cfr. *Hume's Dialogues concerning natural religion*, ed. with an introduction by N. Kemp Smith, Oxford 1935 (1947²; rist. Indianapolis [Indiana] 1962), p. 117. Le citazioni dai *Dialogues* sono tratte da questa edizione dell'opera e l'indicazione delle pagine è data fra parentesi nel testo.

that I burn'd an old Manuscript Book, wrote before I was twenty; which contain'd, Page after Page, the gradual Progress of my Thoughts on that head. It begun with an anxious Search after Arguments, to confirm the common Opinion: Doubts stole in, dissipated, return'd, were again dissipated, return'd again; and it was a perpetual Struggle of a restless Imagination against Inclination, perhaps against Reason³.

Da Elliot egli non voleva dei semplici consigli, ma « something regular » cioè uno scritto articolato e completo, che fosse un esercizio non solo di « Invention », ma anche di « Style »⁴. Si potrebbe pensare che Hume avesse in mente una sorta di scrittura a due mani:

I have often thought — egli dice a Elliot — that the best way of composing a Dialogue, wou'd be for two Persons that are of different Opinions about any Question of Importance, to write alternately the different Parts of the Discourse, & reply to each other⁵.

Della risposta di Elliot (che probabilmente fu inviata a Hume) abbiamo soltanto un abbozzo, di cui Hume si servì forse per la composizione della parte XII. Il progetto, comunque non del tutto esplicito, cadde definitivamente. Ciononostante, esso testimonia del fatto che Hume non solo non era interessato a comporre un'opera che fosse innanzitutto l'espressione delle sue opinioni sull'argomento, ma riteneva che lo spirito dell'opera esigesse il ricorso alla divisione del lavoro. Anche nella produzione culturale, nel campo cioè che sembra essere il regno della identità personale, si applica l'osservazione con cui si apre il cap. I del primo libro della *Wealth of nations*:

The greatest improvements in the productive powers of Labour, and the greater part of the skill, dexterity, and judgment with which it is any where directed, or applied, seem to have been the effects of the division of labour⁶.

³ *Letters*, I, pp. 153-64.

⁴ *Ivi*, p. 154.

⁵ *Ibidem*.

⁶ A. SMITH, *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*, 2 vols, London 1776, I, p. 5. Un accenno alla divisione del lavoro è individuabile anche nel *Treatise* (book III, part II, sect. II), quando Hume scrive: « When every individual person labours a-part, and only for himself, his force is too small to execute any considerable work; his labour being employ'd in supplying all his different necessities, he never attains a perfection in any particular art; and as his force and success are not at all times equal, the least failure in either of these particulars must be attended with inevitable ruin and misery. Society provides a

Hume, teorico della distruzione dell'identità personale, operava quindi anche personalmente facendo a meno della propria identità. E, una volta privilegiato l'oggetto da costruire sulla personalità da esprimere, egli giungeva anche a recuperare la personalità individuale all'interno della produzione spersonalizzata: la divisione del lavoro non avveniva cioè indiscriminatamente, ma tenendo conto delle caratteristiche della personalità del lavoratore, traducibili in operazioni all'interno della produzione. Hume sa che, per iscritto, inclina dalla parte di Filone; per questo si rivolge a Elliot, che inclina dalla parte di Cleante. Ciascuna delle due persone è scelta, come in base a un test attitudinale per la selezione del personale, non per la sua potenzialità complessiva, bensì per la costante caratteriologica della sua personalità: « I believe, too — spiegava ancora Hume — we could both of us have kept our Temper very well »⁷. Siamo agli antipodi della concezione secondo cui una delle caratteristiche della creatività dello scrittore è la sua capacità di staccarsi dal proprio carattere naturale per assumere e plasmare artificialmente atteggiamenti diversi, coordinandoli in un quadro complessivo; nel progetto di Hume, la creatività e la mediazione sono viste non come doti dello scrittore, ma come portati del meccanismo stesso della condizione della produzione: nel caso in questione, della forma letteraria del dialogo. È un po' quel che avviene in una forma rozza ed elementare di teatro, dove il senso dello spettacolo è dato quasi unicamente dall'inevitabile contrasto — che esaurisce in sé quella che era mediazione artistica — tra due attori scelti per il fatto che non sono attori, ma se stessi, nella loro naturalità: la corrida o, per restare all'inglese, la battaglia dei galli⁸. Siamo lontani dal dialogo che chia-

remedy for these *three* inconveniences. By the conjunction of forces, our power is augmented: By the partition of employments, our ability encreases: And by mutual succour we are less expos'd to fortune and accidents. 'Tis by this additional force, ability, and security, that society becomes advantageous » (*A treatise of human nature: being an attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subjects* [1739-40], ed. by L. A. Selby-Bigge, London 1888 [d'ora in poi abbreviato in *Treatise*], p. 485).

⁷ *Letters*, I, p. 154.

⁸ Sembra qui applicata alla produzione artistica quella dottrina dell'eterogeneità dei fini che, secondo gli storici scozzesi, rappresenta una delle regole fondamentali della storia. Come vedremo meglio più avanti (cfr. cap. XI, pp. 254-55), questa dottrina vuole che il risultato di un'attività non sia dettato dal progetto individuale e razionale su cui esso può basarsi, ma da una sorta di ordine intrinseco alla prassi collettiva umana e alla divisione del lavoro. Come gli « stupidi meccanici » di cui parla Filone nei *Dialogues* (cfr. p. 207) che costruiscono le navi sulla

meremo filosofico — quello che Hume in una lettera a Blair propone di bandire dai loro incontri perché è frustrante e inutile — il cui senso primo sembrerebbe dato dalla possibilità che uno dei due dialoganti riesca a essere convinto dall'altro, cioè a uscire dalla propria naturalità⁹.

La lettera non aveva solo l'intento di chiedere a Elliot la collaborazione, ma anche quello di saggiarne indirettamente la reazione a proposito di un'opera concepita interamente seguendo la linea del « saggio » che Hume ha scritto da solo e che, se cade la proposta, continuerà a scrivere da solo. Hume dice a Elliot di avere una « Propensity » irresistibile per la parte che nell'opera spetta a Filone, « Propensity » che deriva da una « Imagination » che si scatena in lui contro la sua volontà e forse contro la ragione; la sua prima manifestazione è stata nella stesura, prima dei vent'anni, di un quaderno di pensieri irreligiosi. Hume dice a Elliot che, leggendo il « saggio », si accorgerà che, nonostante l'eroe del dialogo sia Cleante, il vero vincitore della disputa è Filone. Ma Elliot non deve credere che l'autore l'abbia fatto apposta. Hume lo prega anzi di intervenire lui stesso per compensare questa sproporzione rafforzando la parte di Cleante.

La scissione psicologica di cui Hume dà prova in questa lettera non è un fatto isolato e va considerato alla luce di una tensione fra *côté* filosofico e *côté* editoriale, che, legata anche se non meccanicamente alla

base soltanto di un'esperienza collettiva — non posseduta o promossa razionalmente da nessuno di essi e ciononostante in costante perfezionamento — riescono a produrre, e sempre meglio, quel manufatto nave che non potrebbe essere mai costruito dal singolo individuo che pure saprebbe fornire un progetto razionale, così nell'arte di costruire opere artistiche l'esperienza tradizionale della forma di dialogo può far compiere all'attività dello scrivere un salto qualitativo rispetto alla produzione individuale, a condizione che tale attività si spogli preventivamente e sistematicamente del suo carattere razionale e individuale e si riduca alla collaborazione meccanica fra « stupidi meccanici » della penna, che s'impegnano ciascuno a non tentare di subordinare la propria opera a quella dell'altro attraverso un progetto unitario diverso da quello rappresentato dalla forma di dialogo: il successo di un'opera come quella che sembrerebbe avere in vista Hume quando cerca la collaborazione di Elliot è proporzionale infatti al grado non già di coordinamento ma bensì di opposizione fra i due punti di vista dei due scrittori; ed è la forma di dialogo a costituire il progetto unitario che darà all'opera un senso — diverso e più alto da quello dato da ciascuno ai propri interventi — ciascuno, come vedremo, definibile come parziale e ideologico — e che sarà pienamente colto solo dal lettore.

⁹ Accenniamo qui di sfuggita che il problema della persuasione sarà di primaria importanza nei *Dialogues*. Il problema sarà affrontato più avanti (cfr. pp. 112-13).

sua doppia anima economica, è identificabile ancor prima del fallimento del *Treatise* a un livello profondo, quello dell'opera stessa di traduzione in scrittura delle sue « Inventiones » giovanili. Si legga questo brano della lettera che il ventitrenne Hume scrive a Arbuthnot:

... I have collected the rude Materials for many Volumes; but in reducing these to Words, when one must bring the Idea he comprehended in gross, nearer to him, so as to contemplate its minutest Parts, & keep it steddy in his Eye, so as to copy these Parts in Order, this I found impracticable for me, nor were my Spirits equal to so severe an Employment. Here lay my greatest Calamity. I had no Hopes of delivering my Opinions with such Elegance & Neatness, as to draw to me the Attention of the World, & I wou'd rather live & dye in Obscurity than produce them maim'd & imperfect¹⁰.

V'è nell'atteggiamento di Hume nei confronti delle sue opere un continuo oscillare tra audacia creativa e autocensura; e non mancano i momenti in cui egli prende lucidamente coscienza dell'impossibilità di conciliare i due *côtés*: come quando scrive a proposito del *Treatise*:

After all, I am sensible of my folly, in entertaining any discontent, much more despair upon this account; since I could not expect any better from such abstract reasoning; nor indeed did I promise myself much better¹¹.

Chi taglia le « nobler Parts » del *Treatise* non è piú la persona che gravita nell'universo del *côté* filosofico. Ma la reazione provoca inevitabilmente la controeazione e quando Hume si decide a inserire nei *Philosophical essays concerning human understanding* la parte dedicata ai miracoli, eliminata nel *Treatise*, in lui torna a insorgere il « mere philosopher »¹²: a questo punto la sua precedente prudenza si rivela soltanto una proiezione personale, perché lo scritto, considerato esplosivo, non fa che uno smorzatissimo botto; come s'è visto, il caso di *Of miracles* si ripeterà piú tardi con la *Natural history of religion*; piú tardi ancora, dopo la sua morte, con i *Dialogues*.

¹⁰ *Letters*, I, pp. 16-7. Sulla tensione e sulla complementarità fra ricerca filosofica e ricerca stilistica (tra il lavoro dell'« anatomista » e il lavoro del « pittore ») in Hume vedi R. WILLIAMS, *David Hume: reasoning and experience*, in *The English mind. Studies in the English moralists presented to Basil Willey*, ed. by H. S. Davies and G. Watson, Cambridge 1964, pp. 123-45.

¹¹ *Letters*, I, pp. 30-1.

¹² Cfr. *An enquiry concerning human understanding*, section I, *passim*.

Rottasi con l'insuccesso del *Treatise* la coerenza pur faticosamente raggiunta tra contenuti e forma, tra problemi di creazione, problemi di composizione e problemi di pubblicazione, Hume limita, o almeno crede di limitare i propri interventi alla rielaborazione di ciò che è stato creato dal proprio *côté* filosofico, ora ridotto a serbatoio di contenuti che appaiono sempre più estranei al se stesso editoriale — sino al definitivo disconoscimento del 1776 della sua opera giovanile —, e riduce, almeno nelle intenzioni, la propria funzione a quella di un divulgatore che obbedisce alle norme, non meno estranee, dettategli dal proprio *côté* editoriale. Ovvero constata l'insorgenza quasi involontaria dei contenuti filosofici e la necessità di « ripeterli » nella forma adatta.

Tra il primo e il secondo *côté*, dopo che il fallimento del *Treatise* ha cresimato il secondo, quello editoriale, e ha associato al primo una connotazione negativa, s'instaura un rapporto singolare, analogo a quello tra figlioletto disordinato ma geniale e padre ordinato ma stupido. Il secondo *côté*, quello editoriale, fa da cicerone e insieme da tutore-censore del primo, e lo tiene per mano; il primo è quello della creazione filosofica, ma solo il secondo è quello della comunicazione. Il primo è sistematicamente inibito, ma è il solo che crea. Sino al punto che esso non trova altra via per esprimersi se non quella di porsi come irresponsabile e inevitabile, come altro dalla coscienza, ma da essa paradossalmente autorizzato ad agire, sia pur nella forma del « peccato ». Diventa inclinazione inarrestabile, un istinto. La coscienza viene declassata a portaordini formale e giunge ad affidare ad un'altra persona il compito di fare da tutore alla sua parte irresponsabile. Tra *côté* filosofico e *côté* editoriale v'è un rapporto conflittuale singolarmente analogo a quello che dominò l'intera speculazione di Hume, tra ragione e « belief ».

La « Propensity » alla « Imagination », di cui Hume parla nella lettera a Elliot è colta come qualcosa di vitalistico, di cui la coscienza, concepita come statica regolatrice e censuratrice, può prendere solo atto. In quanto la coscienza si coglie come qualcosa di estraneo a se stesso, anche ciò che compensa questa estraneità finisce per essere inteso come estraneo: al punto che l'operazione compensativa può essere svolta, anche materialmente, da un'altra persona. E la cosa è facilitata dal fatto che la coscienza riconosce qualcosa che, in quanto rifiutata, è rimasta tendenzialmente identica e che si traduce in una reazione fissa. Hume dirà a Blair, in una lettera del 1761 che riporteremo più avanti, che da una discussione sulla religione non ha più niente da imparare; può solo riconoscere la propria reazione fissa; riconoscersi nella maschera

dell'« infedele ». Si comprende come a quest'ultima egli opporrà, per integrare un quadro in cui esiste « naturalmente » solo una reazione unidirezionale, la reazione opposta, ma altrettanto stereotipa, di qualcuno, diverso da se stesso, colto nel suo aspetto di moralista, istituzionalizzato (Elliot) o che addirittura è un uomo-istituzione, come il *minister Blair*, e che, essendo estraneo alla coscienza, può mantenere intatte le sue capacità di azione e opporsi alla spinta vitalistica iniziale. Dal vedersi come un altro, discende la sostituibilità degli altri a noi. E la sostituibilità, il cui omologo economico è lo scambio, sarà uno dei temi dominanti dei *Dialogues* e si concretizzerà, come vedremo più avanti, in un meccanismo complesso, alla cui base sta lo sdoppiamento.

Nella lettera a Elliot, Hume dà di sé l'immagine di chi vuol farsi salvare nonostante se stesso. Elliot serve a Hume come un confessore a cui offrire sistematicamente i suoi inevitabili peccati, che egli perdonerà, dopo averli condannati. Mossner cita un giudizio di Robertson, lo storico, riportato da Dugald Stewart, secondo cui, « in Mr. Hume's gaiety there was a something which approached to *infantine* »; Robertson aveva trovato « the same thing so often exemplified in the circle of his other friends, that he was almost disposed to consider it as characteristic of genius »¹³. E John Home parlava della « infantile... simplicity of David Hume »¹⁴. Mossner commenta: « Deep in the nature of David Hume ran a streak of frivolity »¹⁵. Una tendenza questa — di cui *The petition of the grave and venerable bellmen...*, un tentativo non molto riuscito di satira anticlericale alla Swift, del 1751, o il progetto, annunciato a Elliot e poi caduto, di scrivere la continuazione dei *Gulliver's travels*, « containing the ridicule of Priests », sono gli esempi più vistosi — che pare fatta apposta per essere successivamente repressa a favore di un'altra tendenza, prudente e realistica. Que-

¹³ D. STEWART, *Biographical memoirs of Adam Smith LL. D., of William Robertson D. D. and of Thomas Reid, D. D.*, Edinburgh 1811, p. 211. A. Carlyle (1722-1805) scrive che la conversazione di Hugh Blair « was so infantine that many people thought it impossible, at first sight, that he could be a man of sense or genius » (*Autobiography*, ed. by J. H. Burton, Edinburgh and London 1860, p. 291). In questo atteggiamento dei *literati* di Edimburgo si potrebbe vedere una sorta di inconscia imitazione di un modello letterario neoclassico: Cicerone dice le stesse cose dei membri del circolo degli Scipioni che, ogni tanto, tornavano bambini, « repuerascere » (*De oratore*, II, 6).

¹⁴ J. HOME, *Works*, ed. by H. Mackenzie, 3 vols, Edinburgh and London 1822, I, p. 14.

¹⁵ *Life*, p. 233.

sto andamento ad altalena, oltre ad essere analogo a quello che Filone nella parte XII dei *Dialogues* descriverà come tipico della psicologia della religione e di cui egli stesso, come personaggio, darà ampia prova, è affine a quello che Hume descrive nella lettera ad Arbuthnot come caratteristico della sua ricerca filosofica, nella quale egli, non diversamente dal mistico (mosso però dalla « Force of Passion » e non da « profound Reflections »), alterna crisi di esaltazione a crisi di depressione¹⁶.

Nella stessa lettera del 10 marzo 1751 Hume parla appunto della *Petition*. Dice che è molto contento che Elliot ne abbia dato un giudizio negativo. E poi scrive: « I had, however, given Orders to have it printed, which perhaps may be executed: Tho' I believe I had better have left it alone ». Da notare il « however » e il « Tho' », e il « perhaps », che è singolare dopo « I had given Orders ». Hume dice che non avrebbe voluto stampare la *Petition* e che però ha dato l'ordine di stamparla¹⁷. E ciò che gli dispiace di più è che questo prodotto tipico della sua vena *infantine* sia fallito proprio nel suo scopo principale: non diverte e è « dull ».

Le manifestazioni della parte *infantine* di Hume non hanno, vale la pena di ribadirlo, una fonte diversa da quella da cui scaturisce la filosofia caratteristica del *Treatise* (pubblicato, non dimentichiamolo, a 28 anni) e da cui s'origina il *côté* Filone dei *Dialogues* (lo stesso Filone sarà raffigurato nei *Dialogues* come un originale che cerca solo di divertirsi, e che sa che le proprie argomentazioni hanno ben poco peso); esse sono da riportare all'anima del « filosofo puro », che subordina la pubblicazione alla composizione e che si oppone all'anima « editoriale », caratteristica della linea che va dagli *Essays, moral and political* alla *History*. Ma la coscienza, oramai fattasi viva, dell'opposizione che queste manifestazioni incontrano e dell'impossibilità che la fonte da cui sorgono possa trovare una via d'espressione autonoma, conferisce ad esse il carattere radicale che è loro proprio. Questo aspetto *infantine* è una sorta di reazione di ritorno, ormai ridotta dalla sua stessa natura di reazione al ruolo di impotente sfogo privato, della tendenza alla speculazione autonoma e sistematica del *Treatise* dopo lo scontro con il razionalismo asistemico e ancillare dell'editoria. Ciò conferisce paradossalmente alla *Petition* il carattere di sottoprodotto non già del mondo

¹⁶ Cfr. *Letters*, I, p. 17.

¹⁷ Cfr. *ivi*, I, p. 156.

del « filosofo puro » ma di quello del poligrafo. Ma la tendenza di cui essa è segno è la stessa cui appartengono, radicalizzati e irrigiditi, i rabbiosi ritorni di fiamma al « reasoning » tipico del *Treatise* che affiorano durante la contemporanea composizione dei *Dialogues*.

V'è nella lettera a Elliot una sorta di sistematica irresponsabilità, seguita da un altrettanto sistematico pentimento, che non avviene soltanto a posteriori, e per interposta persona, ma che si esercita immediatamente sulla materia stessa del « peccato ». La *Petition* infatti fallisce proprio nel suo carattere di tentativo d'evasione. E scrivere a proposito dei *Dialogues* che le « Instances » scelte per Cleante sono abbastanza felici e che la refutazione che egli fa dello scettico appare naturale significa aver esercitato coscientemente un'opera di censura e ritenerla sufficiente¹⁸. Perché mandare a Elliot il « saggio » e, soprattutto, perché chiedergli di lavorare a quattro mani, se non per adoperare Elliot come una spia della reazione dei benpensanti: ovvero chiedergli di giocare a essere il moralista che è? ¹⁹.

Lo Hume che dice di avere in se stesso una spinta inarrestabile verso il *côté* Filone, mentre ne descrive l'inevitabilità ne descrive anche la non pericolosità. È la spinta all'« ingenious Reasoning & Enquiry »; egli ne parla come di un innocuo tic, da cui non può derivare alcun rischio alla pratica. La filosofia sembra avere una funzione catartica della passione del ragionare. Nell'uomo che fa professione di filosofia, dice Hume nella stessa lettera, troviamo « more Regularity in his Life and Manners » che non nell'ignorante e nell'illetterato. Più filosofia, meno pericoli per la prassi. Tant'è vero che Hume invita lo stesso Elliot a raggiungere quell'assoluta indifferenza filosofica che egli ha già raggiunto e a lanciarsi anch'egli nell'ingegnosa e innocua avventura del « Reasoning & Enquiry »²⁰.

Elliot, tutt'altro che disposto ad accogliere l'invito, gli consiglia

¹⁸ Ivi, p. 155.

¹⁹ V'è in questa lettera qualcosa del contrasto che W. H. BLANCHARD ritrova nell'opera di Rousseau; la compresenza di due elementi: uno, femminile (nel caso di Hume bisognerebbe dire « infantine », nel senso che si è detto), che è quello del Rousseau reale, dei romanzi, dell'autobiografia, della professione di fede del vicario savoiardo e dell'opera teatrale *Le devin du village*, elemento cui egli riconduce ogni perversione della *virtus* personale e civile; e uno maschile, spartano, che reprime sistematicamente il suo opposto e che si esprime nel sadico tutore dell'*Émile*, nello stato e nel legislatore del *Contrat social* e della Ginevra della *Lettre sur les spectacles* (cfr. *Rousseau and the spirit of revolt*, Ann Arbor 1968, *passim*).

²⁰ *Letters*, I, pp. 154-55.

invece di chiudere in un cassetto il manoscritto. Hume, che tuttavia non dispera di ricevere da lui un aiuto, risponde a sua volta e trova il modo di dire che la sua fretta giovanile l'ha condotto all'errore di pubblicare il *Treatise*, fretta di cui si è pentito « a hundred & a hundred times »: col che pare pentirsi anche dell'avventatezza con cui ha preso la decisione di imbarcarsi nell'impresa dei *Dialogues* ed essere deciso a seguire il consiglio di Elliot²¹. Ma questo è invece il segno certo che egli intende fare con i *Dialogues* un analogo errore. Così, la raccomandazione dell'amico Hugh Blair nel giugno del 1766 di non avere nessuna fretta a pubblicare alcunché sull'affare Rousseau²², è puntualmente seguita dalla comparsa a Parigi dell'*Exposé succinct de la contestation qui s'est élevée entre M. Hume e M. Rousseau, avec les pièces justificatives* e dalla proposta di Hume a Strahan (ottobre 1766) di pubblicare l'edizione inglese: « Friends at Paris — confessa Hume — have thought it absolutely necessary »²³; e questo parere, pur « very much against my will », è diventato anche il suo; infatti come egli stesso confessa: « I wou'd sooner give up my own cause than my Friends ». Di fatto Hume inviò ad altri amici il manoscritto dei *Dialogues*, che intanto doveva essere stato ormai completato: ciò che avvenne, secondo Kemp Smith, nello stesso anno 1751 o negli anni immediatamente successivi, al massimo entro il 1755²⁴.

²¹ Ivi, I, p. 158.

²² Ivi, II, p. 412.

²³ Cfr. ivi, II, p. 95. A questo lato del carattere di Hume dovette pensare CARL L. BECKER quando, per appoggiare la tesi, in larga misura insostenibile, secondo cui Hume decise volontariamente di non pubblicare i *Dialogues*, spiegò che egli « took no pleasure in being regarded as the cold and finished skeptic, a destroyer of illusions. He was much more ambitious 'to be esteemed a man of virtue than a writer of taste'; and the fact that his history won for him popularity he craved naturally confirmed him in his belief that it was useless to search into 'those corners of nature that spread a nuisance all around' » (*The heavenly city of the eighteenth-century philosophers*, New Haven 1932, pp. 77-8). In *The dilemma of Diderot* (un articolo del 1917, ristampato in *Everyman his own historian*, New York 1935, pp. 262-83), Becker attribuì la stessa motivazione alla decisione di Diderot di non pubblicare *Le neveu de Ramcau*.

²⁴ Ancora secondo Kemp Smith, la *Natural history of religion* e i *Dialogues* furono composti più o meno simultaneamente (cfr. *Hume's Dialogues...*, cit., p. 111). A parere di L. STEPHEN, la composizione della *Natural history of religion* sarebbe anzi successiva e l'opera rappresenterebbe l'opinione definitiva di Hume sul problema della religione; a parte, naturalmente, le correzioni successive, comunque parziali, apportate ai *Dialogues* (cfr. *History of English thought in the eighteenth century* [1876], 2 vols, New York 1902, I, pp. 334-35). Secondo G. DELLA VOLPE,

* * *

Nel 1763, dopo che nel 1761 o nel periodo immediatamente precedente aveva sottoposto il manoscritto a una revisione (è lui stesso a dirlo), Hume ha un nuovo scambio epistolare con Gilbert Elliot. Nella lettera del 12 marzo, dopo aver parlato della pubblicazione del IV e V volume della *History*, avvenuta nel 1762, scrive:

Is it not hard & tyrannical in you, more tyrannical than any Act of the Stuarts, not to allow me to publish my Dialogues? Pray, do you not think that a proper Dedication may atone for what is exceptionable in them? I am become much of my friend Corbyn Morrice's Mind, who says, that he writes all his Books for the sake of the Dedications²⁵.

Hume doveva essere quindi tornato alla carica presso Elliot per chiedergli questa volta un giudizio sull'eventualità di pubblicare l'opera, ricevendo ancora un parere negativo. La domanda rivolta il 12 marzo a « papà » Elliot, se la sua sentenza non fosse piú crudele e tirannica di una legge degli Stuart, ha certo, almeno in superficie, un tono scherzoso.

Ma per nulla scherzosa è la risposta che Hume il 22 settembre 1764, dà a Elliot, il quale in una precedente lettera del 15 settembre lo metteva in guardia contro i rischi connessi con l'*affair* che egli (53 anni) aveva imbastito in Francia con Madame de Boufflers. « Hume's anxiety is given away by the quite unnecessary vehemence with which he answered » nota Greig²⁶. L'accenno a Madame de Boufflers è soltanto l'occasione che fa scattare la reazione di Hume, provocata di fatto da una precedente lettera di Elliot del 15 aprile (non ci è giunta alcuna lettera di Hume a Elliot che si inserisca fra quelle di Elliot del 25 aprile e del 15 settembre). Hume, il 27 marzo, aveva chiesto a Elliot di appoggiare la sua candidatura a segretario dell'ambasciata di Parigi, tenuta da Lord Hertford. Nella sua risposta del 25 aprile, Elliot, dopo aver detto che si darà da fare per ottenergli il posto, passa a trattare della frase « In-

la *Natural history of religion* sarebbe invece, anche in senso cronologico, un momento preparatorio alla redazione dei *Dialogues*: nella *Natural history of religion* rimarrebbe un velo deistico, che scompare nei *Dialogues* (cfr. *La filosofia dell'esperienza di David Hume*, 2 voll., Firenze 1933-35, II, pp. 127, 136-37, 206). Le prove addotte da Kemp Smith, basate sull'esame del manoscritto, sembrerebbero avvalorare la tesi di Stephen.

²⁵ *Letters*, I, p. 380.

²⁶ *Ivi*, I, p. xxv.

grata patria, ne ossa quidem habebis», posta da Hume a chiusura di una serie di malinconiche osservazioni sulla pessima accoglienza ricevuta in Scozia. La risposta di Elliot è una lezione di modestia e di responsabilità che tocca sul vivo l'amico e che, mettendo a nudo quel gruppo psicologico che abbiamo visto emergere nella lettera del 1751, provoca la scomposta reazione di Hume del 22 settembre.

Ecco il passo della lettera di Elliot (purtroppo molto contorta):

As to *Ingrata patria ne ossa quidem habebis*. Dont be at all uneasie, here I can speak more peremptorily, & notwithstanding all your errors mistakes & Heresys, in Religion Morals, & Government, I undertake, you shall have at least Christian Burial, & perhaps we may find for you a niche in Westminster Abey, besides. Your Lokes, Newtons & Bacons, had no great matter to boast of during their lives, & yet they were the most orthodox of men, they required no Godfather to answer for them, while on the other hand did not Lord Hertford spread his sevenfold shield, over all your transgressions, pray what pretentions have you either in Church or State, for you well know you have offended both. But I know what is the matter with you, the French Ladys as much as the French Philosophers have contributed to render you vain, & when successful with the fair & flattered by the learned, I know what sport you will make of all our grave admonitions. I long thought you woud have been content with a reversionary estate on fame not to take full effect till after your death, but since you are corrupted by bad company we must even assist you to grow rich & lazy like other men...²⁷.

A far scattare Hume dev'essere stata la parola « Godfather » (tutore, padrino) e l'aver collegato l'accenno di Elliot alle « French Ladys » della prima lettera all'allusione a Madame de Boufflers della seconda. È chiaro che questo discorso sul « tutore » potrebbe gonfiarsi fino a proporsi come schema generale d'interpretazione della personalità di Hume. Ma a noi qui interessa soprattutto sottolineare l'atteggiamento di Hume a proposito del problema della responsabilità, che è quello che più direttamente si collega al tema della composizione e della pubblicazione dei *Dialogues*²⁸.

²⁷ Ivi, II, pp. 351-52.

²⁸ Ma vale la pena di ricordare ciò che W. H. BLANCHARD dice a proposito di Rousseau (il cui nome era legato, nel pensiero di Hume, a quello di Madame de Boufflers). Egli sottolinea come alla fine dell'*Émile*, quando l'educazione modello dovrebbe essersi compiuta, il giovane Émile, che dovrebbe rappresentare l'esempio perfetto dell'autonomia, già sposato e in attesa di avere un figlio, scongiura il tutore di rimanere con lui per il resto della vita (cfr. *Rousseau...*, cit., p. 123).

Resta quindi il fatto, per tornare alla lettera del 12 marzo 1763, che Hume ubbidisce al consiglio del burbero Elliot. O, meglio, egli vorrebbe da lui qualcosa che somiglia a un'autorizzazione a disubbidirgli. E gli chiede se, per piacere, non pensa che una dedica appropriata possa servire ad ammorbidire i passaggi piú arditissimi dell'opera. Non si conosce la risposta di Elliot. Il 6 ottobre Hume, in una lettera all'amico e reverendo Hugh Blair, scrive che per il momento non ha intenzione di pubblicare i *Dialogues*, ma gli annuncia di contare sul fatto che l'amico non sollevierà problemi alla prospettiva di vederseli dedicare, una volta che egli, Hume, abbia deciso di pubblicarli:

I have no present thoughts of publishing the work you mention; but when I do, I hope you have no objection of my dedicating it to you²⁹.

☐

Blair aveva fatto menzione dei *Dialogues* in una lettera del 29 settembre 1763 scritta a Hume che si recava a Parigi, « going to a Country where you will want nothing of being worshipped, except bowing the Knee to you... ». Soltanto in materia di religione, diceva Blair, i *philosophes* avrebbero potuto considerarlo

as being somewhat bigotted... But had you gone but one step farther – I am well informed, in several Poker Clubs in Paris your Statue would have been erected. If you will show them the MSS of certain Dialogues perhaps that honour may still be done you. But for Gods sake let that be a posthumous work, if ever it shall see the light: Tho' I really think it had better not³⁰.

Per illuminare meglio i rapporti fra Hume e Blair è da ricordare che nel 1761 Hume dopo che Blair gli aveva inviato il manoscritto delle *Dissertations upon miracles* di George Campbell, aveva proposto in tono semischerzoso di prendere un singolare impegno, quello di non discutere piú, nei loro incontri, di religione:

... permit me also the freedom of saying a word to yourself. Whenever I have had the pleasure to be in your company, if the discourse turned upon any common subject of literature or reasoning, I always parted from you both entertained and instructed. But when the conversation was diverted by you from this channel towards the subject of your profession; tho I doubt not but your intentions were very

²⁹ *New letters*, p. 72.

³⁰ Cit. in *ivi*, pp. 72 n - 73 n.

friendly towards me, I own I never received the same satisfaction: I was apt to be tired, and you to be angry. I would therefore wish for the future, wherever my good fortune throws me in your way, that these topics should be forborne between us. I have, long since, done with all inquiries on such subjects, and am become incapable of instruction; tho I own no one is more capable of conveying it than yourself³¹.

Come nota Kemp Smith, fu Hume a non riuscire a tener fede al contratto proposto³². Scrivendo da Parigi a Blair quattro anni piú tardi, egli parla degli inglesi come « relapsing fast into the deepest Stupidity, Christianity & Ignorance »³³.

Blair dovette comunque sollevare obiezioni alla proposta di vedersi dedicato un « notorious piece of scepticism »³⁴. Caduta la possibilità che Elliot o Blair si prendessero metà della responsabilità necessaria a pubblicare i *Dialogues* — l'altra metà era disposto Hume stesso a fornirla — Hume lasciò cadere inevitabilmente anche il progetto di essere lui a pubblicare l'opera; e lasciò il manoscritto in un cassetto per altri tredici anni, sino al 1776.

Nel quale anno sottopose l'opera a una terza revisione, revisione che, lungi dal censurare il *côté* Filone, lo rafforzava, senza tuttavia alterare il sostanziale equilibrio dell'opera. Quindici anni di distacco dalla precedente revisione dovevano avergli permesso di affrontare il problema con un atteggiamento in un certo modo vergine, analogo a quello che aveva portato all'originale stesura. Ma ad esso doveva ancora una volta seguire la prudenza e la censura. Hume decise di pubblicare i *Dialogues*: ma, come sempre, non voleva essere solo. La ricerca del coresponsabile ebbe questa volta una soluzione diversa dai tentativi precedenti e in un certo modo brillante: dopo varie approssimazioni e aggiustamenti, egli scoprì che poteva essere lui stesso a mettere la metà che mancava. Ma lui stesso morto. La soluzione era quella di proiettare se stesso morto in un vivo, ridotto a esecutore cieco e irresponsabile. Facendo di un vivo, prima Adam Smith, poi Strahan, poi il nipote David, l'esecutore della sua volontà di morto. La scelta finale dell'omonimo nipote diciottenne David Hume jr. come editore dei *Dialogues*

³¹ *Letters*, I, p. 351.

³² *Hume' Dialogues...*, cit., p. 53.

³³ *Letters*, I, p. 498.

³⁴ J. V. PRICE, *The ironic Hume*, Austin (Texas) 1955, p. 123, vede nel passaggio un'aperta intenzione ironica.

è la scelta che riesce finalmente a sposare responsabilità e irresponsabilità e a farle diventare operative, ed è perfettamente in consonanza con lo spirito *infantine* con cui l'opera era stata composta.

Nel gennaio del 1776, sentendosi ormai vicino alla morte, Hume fa testamento. In esso si parla anche dei *Dialogues* in una clausola che incarica Adam Smith di curarne la pubblicazione postuma:

To my friend Dr Adam Smith, late Professor of Moral Philosophy in Glasgow, I leave all my manuscripts without exception, desiring him to publish my Dialogues concerning Natural Religion, which are comprehended in this present bequest; but to publish no other papers which he suspects not to have been written within these five years, but to destroy them all at his leisure. And I even leave him full power over all my papers, except the Dialogues above mentioned; and though I can trust to that intimate and sincere friendship, which has ever subsisted between us, for his faithful execution of this part of my will, yet, as a small recompense of his pains in correcting and publishing this work, I leave him two hundred pounds, to be paid immediately after the publication of it³⁵.

Adam Smith mostrò di non gradire il progetto. Sulle cause della sua decisione di rifiutare l'invito di Hume (come, in seguito, della sua opposizione alla pubblicazione postuma dell'opera) non si sa molto; e comunque Smith dovette considerare l'opera troppo radicale sotto l'aspetto religioso. Il 3 maggio Hume scrive a Smith che ha riflettuto sul progetto e si è reso conto, « on account of the Nature of the Work, and of your Situation », di come sia inattuabile. Decide quindi di lasciargli il potere discrezionale anche sui *Dialogues*. Gli invia due lettere, una che contiene la dichiarazione ufficiale, l'altra in cui sostiene che gli scrupoli dell'amico sono senza fondamento. Tant'è vero che si ripromette, se vivrà più a lungo, di pubblicare lui stesso l'opera³⁶.

Da Bath, dove si è recato a far la cura delle acque nella speranza di trovar sollievo al proprio male, l'8 giugno scrive a Strahan, che ha già incontrato a Londra venendo da Edimburgo. E gli annuncia il suo proposito di pubblicare i *Dialogues* in una piccola edizione di 500 copie, delle quali vorrebbe per sé 100 copie, per offrirle agli amici; le altre 400, insieme con i diritti completi sull'opera andrebbero a Strahan. Il quale sarebbe anche esentato dal mettere il proprio nome sul frontespi-

³⁵ Cit. in *Letters*, II, p. 317.

³⁶ Ivi, I, pp. 316-18.

zio. Le condizioni sono quindi vantaggiosissime per Strahan. Nella stessa lettera, Hume aggiunge che la cosa sarebbe di molto facilitata se Strahan fosse nominato per disposizione testamentaria erede dei diritti dei *Dialogues*. Strahan, dopo la morte di Hume, potrebbe cioè fare anche un'edizione dell'opera recante il suo nome con le spalle coperte dal testamento³⁷.

Il 7 agosto, Hume, disperando di poter pubblicare i *Dialogues* immediatamente (nelle sue lettere successive al 12 giugno non v'è traccia di una reazione positiva di Strahan alla sua proposta; questi gli scrisse il 19 agosto solo per scongiurarlo di convertirsi in punto di morte) aggiunge un nuovo codicillo al testamento, nel quale lascia Strahan (e non più Smith) erede dei diritti sulle sue opere ed esprime il desiderio che i *Dialogues* siano pubblicati entro due anni dalla sua morte. Alla discrezione di Strahan vengono lasciati i due saggi censurati delle *Four dissertations* del 1757. Il nuovo codicillo del testamento recita così:

I desire, that my Dialogues concerning natural Religion may be printed and published any time within two Years after my Death; to which, he [Strahan] may add, if he thinks proper, the two Essays formerly printed but not published. My Account of my own Life, I desire may be prefixed to the first Edition of my Works, printed after my Death, which will probably be the one at present in the Press. I desire that my Brother may suppress all my other Manuscripts³⁸.

Poco più tardi il codicillo è corretto da una aggiunta:

... I also ordain, that if my Dialogues from whatever Cause, be not publishd within two Years and a half of my Death, as also the

³⁷ Il 12 giugno 1776 Hume aveva scritto a Strahan dicendo di aver stilato quello stesso giorno un codicillo del testamento in cui lo lasciava erede di tutti i suoi manoscritti. In questa decisione (confermata il 7 agosto dalla stesura definitiva del testamento, ma con la richiesta di far uscire postumi i *Dialogues*) è possibile ravvisare un incentivo nei confronti di Strahan a pubblicare subito i *Dialogues*. Nella stessa lettera Hume si mostra ansioso di ricevere una risposta alla sua lettera dell'8 giugno. E nella frase « I often regretted that a Piece, for which I had a particular Partiality, should run any hazard of being suppressed after my Decease », posta a giustificazione della futilità che egli dimostra nell'occuparsi della sorte dei suoi manoscritti e nel pensare a ciò che avverrà dopo la sua morte (e che verrà ripresa in tutt'altro senso nella lettera del 19 agosto di Strahan) è possibile riconoscere un accenno ai *Dialogues* (cfr. *Letters*, II, pp. 325-26).

³⁸ Ivi, II, Appendix M, p. 453.

Account of my Life, the Property shall return to my Nephew, David, whose Duty, in publishing them as the last Request of his Uncle, must be approved of by all the World³⁹.

E altre lettere testimoniano della cura con cui Hume si preoccupa della sorte dei *Dialogues*. Il 15 agosto ordina una nuova copia manoscritta dei *Dialogues* per il nipote e un'altra per Smith, al quale verrà inviata, come Hume lo informa lo stesso giorno, per motivi di sicurezza. Nel caso che i *Dialogues* non siano pubblicati entro cinque anni dalla morte dell'autore, dovrebbe essere Smith a provvedere alla bisogna. Smith risponde declinando anche questo invito e acclude una lettera di Strahan, probabilmente del 10 giugno. Il 23 agosto, scrivendo a Smith, Hume gli comunica che ha deciso di lasciare la proprietà dei *Dialogues* al nipote David, nel caso che non siano pubblicati entro tre anni (e non più entro due e mezzo); questo nel caso di un'eventuale morte di Strahan⁴⁰.

Dopo la morte di Hume, avvenuta il 25 agosto 1776, il fratello John Home manda a Strahan il manoscritto dei *Dialogues* e di *My own life*. È il 2 settembre. Tre giorni dopo, Smith scrive a Strahan per dissuaderlo dal pubblicare i *Dialogues*. E gli annuncia il suo desiderio che *My own life* esca accompagnato dal proprio racconto del comportamento di Hume prima della morte. Smith chiede comunque che il suo scritto — che egli invierà in forma di lettera a Strahan il 9 novembre — non compaia insieme ai *Dialogues*⁴¹.

Alla fine del 1776 Strahan si dispone a pubblicare la nuova edizione delle opere di Hume, inserendovi *My own life*. Dei *Dialogues* Smith parla nell'abbozzo di una lettera a Strahan (non si sa se effettivamente inviata), in cui sostiene che i *Dialogues*, se pubblicati prima dell'uscita

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ Ivi, pp. 334-36.

⁴¹ Cfr. ivi, II, Appendix M, p. 453. Una sorta di pressione su W. Strahan perché pubblicasse i *Dialogues* potrebbe essere individuata anche nell'indirizzo allo stesso Strahan posto in apertura di un'opera di S. J. Pratt uscita anonima nel 1777. « Sir », scrive Pratt, « the late Mr. David Hume hath left to your care, the publication of his posthumous papers. As there is every reason to believe they turn upon similar researches with such as have been already printed; or, as it is more likely, they may carry his philosophy still nearer to that point, which he might not think it discreet to push too vigorously in his life-time, the critical and Christian clamour, no doubt, will be raised afresh against him » (*An apology for the life and writings of David Hume, esq. ...*, London-Oxford-Cambridge-Edinburgh 1777, pp. I-II).

della nuova edizione, rischiano di coinvolgere nello scandalo anche quest'ultima, facendone cadere le vendite; pubblicati dopo, potrebbero invece favorire il lancio di una successiva edizione. Il 30 gennaio 1777 David Hume jr. chiede a Strahan che cosa intende fare dei *Dialogues* e il 17 febbraio suo padre, John Home, rinnova la richiesta. Strahan prima si dice incerto (13 febbraio a David jr.), notando che forse è piú opportuno che sia il nipote a incaricarsi di pubblicare un'opera che probabilmente causerà « some noise in the world ». Poi (3 marzo a John Home), è il no definitivo; Strahan non se la sente di essere lui l'editore⁴².

I *Dialogues*, pubblicati dal nipote David jr., apparvero circa due anni e mezzo dopo, senza alcuna prefazione né indicazione di luogo o di editore. Nelle prime recensioni il titolo reca l'indicazione « Robinson »⁴³: probabilmente George Robinson (1737-1801), un editore londinese noto per la sua spregiudicatezza (nel 1793 sarebbe stato multato per aver posto in vendita copie dei *Rights of man* di Thomas Paine). L'uscita avvenne comunque prima del 3 agosto 1779: a questa data Hugh Blair, scrivendo a Strahan, dice che l'opera è già in circolazione da qualche tempo⁴⁴; dello stesso anno è la seconda edizione.

Con l'indicazione « à Edimbourg, 1779 » appare invece la prima traduzione francese, in realtà stampata in Francia o in Olanda. Nella prefazione l'anonimo traduttore dice di aver ricevuto da un amico « l'édition anglaise » alcuni mesi prima che apparisse in Inghilterra. Le possibili spiegazioni di questo fatto vanno da una fuga di bozze, abbastanza normale in quell'epoca (capitò anche a Hume con i due saggi eliminati dalle *Four dissertations* che furono tradotti in Francia nel 1770 prima ancora di essere pubblicati in Inghilterra), a una fuga di una delle tre copie del manoscritto originale (che erano in possesso di David Hume jr., di Strahan e di Smith)⁴⁵.

⁴² Cfr. *Letters of David Hume to William Strahan*, ed. by G. B. Hill, Oxford 1888, pp. 345-63.

⁴³ Cfr. *The weekly magazine, or Edinburgh amusement*, 27 ottobre 1779, p. 113, in una recensione-riassunto firmata « C. » alle pp. 113-15, che continua il 3 novembre, pp. 136-38, e si conclude il 10 novembre, pp. 162-64; e *Montbly review; or literary journal*, XLI (1779), novembre, p. 343 (la recensione è alle pp. 343-55).

⁴⁴ Cfr. *Letters of David Hume to William Strahan*, cit., p. 364.

⁴⁵ In Gran Bretagna e nei paesi di lingua inglese, dopo due ristampe della prima edizione (1779² e 1804³), i *Dialogues* furono pubblicati integralmente tre volte nell'800, nel 1825, nel 1874 (da T. H. Green e T. H. Grose) e nel 1875, e

due volte (con introduzioni di B. M'Ewen nel 1907 e di C. W. Hendel nel 1928) nel '900, prima dell'edizione critica di N. Kemp Smith nel 1935 (1947²), cui seguirono edizioni curate da E. A. Burtt nel 1939 (negli USA), da H. D. Aiken nel 1959 (negli USA), da J. G. Clapp nel 1962 (negli USA), da R. Wollheim nel 1963; J. V. Price sta ora curando per la Clarendon Press una nuova edizione. Furono tradotti in francese, oltre che nel 1779, nel 1887 da Ch. Renouvier, nel 1912 da G. Tenesse e M. David, e nel 1964 da C. Rosset. In tedesco nel 1781 da K. G. Schreiter e nel 1877 (1905³) da F. Paulsen, traduzione riedita nel 1968 con una nuova prefazione da G. Gawlick; erano stati parzialmente tradotti, ma non pubblicati, anche da J. G. Hamann nel 1780. In spagnolo, nel 1942 da E. O'Gordman, in Messico. In polacco, nel 1962 da A. Hochfeldowa. In ceco, nel 1900 da T. Skola. In italiano, nel 1947 (1963²) da M. Dal Pra.

CAPITOLO III

IL DIALOGO DEI FILOSOFI

Che genere di opera stiamo leggendo? L'interrogativo, inquietante perché elementare, che fa capolino nella mente del lettore quando questi, percorrendo le pagine dei *Dialogues*, si trova sottoposto al fuoco di fila delle diverse e contrastanti teorie esposte intorno al tema della religione naturale dai tre personaggi del dialogo, lo assale in maniera aperta nel finale dell'opera, quando Filone, il personaggio che sino ad allora sembrava dato come vincente, compie il suo spettacolare e non del tutto gratuito voltafaccia e Panfilo, il narratore del dialogo, attribuisce la palma della vittoria al suo avversario Cleante, sostenitore di quella prova, secondo cui il mondo è stato ordinato da un architetto divino, che della religione naturale rappresenta uno dei capisaldi e che nel corso dell'opera era stato combattuto, oltre che da Filone, anche dal terzo personaggio, Demea, sostenitore della religione rivelata. Il lettore, e soprattutto quello mosso da interessi filosofici, prova una reazione di disagio, che può condurlo a rimproverare all'autore di non aver osservato le regole del gioco. Così A. H. Basson sostiene che la forma letteraria adottata impedì a Hume di dare nei *Dialogues* un contributo originale al problema filosofico in discussione: in sostanza la trattazione si ridurrebbe a « a prolegomenon to a full treatment on Humean lines »; Hume, datosi alla letteratura, smetterebbe di essere humiano¹.

Una tale reazione è la spia della coscienza di un'infrazione alle regole cui dovrebbero obbedire le caratteristiche formali del genere di comunicazione cui l'opera in questione appartiene o in cui viene di fatto inserita. Dal momento che l'infrazione a tali norme sembrerebbe derivare

¹ A. H. BASSON, *David Hume. A simple introduction to the great 18th century Scottish thinker whose opinions changed the course of philosophy*, Harmondsworth 1958, 108.

principalmente dall'adozione della forma di dialogo, o almeno da un suo uso non conforme alle regole, è il caso di considerare innanzitutto il problema, così come viene discusso negli stessi *Dialogues*, dell'impiego del dialogo in opere filosofiche. Solo in seguito, e tenendo conto del fatto che tali norme non sono immediatamente universali, ma legate a un determinato contesto storico², potremo chiederci se i *Dialogues* rappresentano davvero un tipo di comunicazione aberrante rispetto a quella canonica o se invece non obbediscono a un modello di comunicazione che rimane filosofico, anche se in un senso diverso e alternativo rispetto a quello sottinteso da A. H. Basson quando rimprovera a Hume di essersi vietato di fare della filosofia nel momento in cui non ne ha rispettato le regole.

* * *

Il rapporto che lega il modello di filosofia adottato in un'opera filosofica e il genere letterario — nel nostro caso il dialogo — in essa utilizzato è il tema affrontato da Panfilo nel prologo dei *Dialogues* quando egli riferisce al suo amico Ermippo, e quindi al lettore, la discussione che Cleante, Filone e Demea hanno condotto sull'argomento della religione naturale (cfr. pp. 157-59).

Panfilo dice che i filosofi antichi hanno trasmesso la maggior parte delle loro dottrine in forma di dialogo e aggiunge che nelle epoche successive questo metodo di composizione è stato adoperato raramente, e con scarso successo. Egli osserva anzi che « Accurate and regular argument, indeed, such as is now expected of philosophical inquirers, naturally throws a man into the methodical and didactic manner », contrapponendo il metodo di composizione che descrive come peculiare della filosofia antica (il riferimento più diretto è ai dialoghi di Platone e di Cicerone) a quello che descrive come peculiare della filosofia moderna. Egli non ci dice esplicitamente se a tale differenza di metodo corrisponda anche un modello diverso di filosofia. Ma poco dopo definisce poco naturale (da intendersi: socialmente male accetto) che un sistema (filosofico) venga esposto in forma di conversazione. Da ciò si deduce che nell'opinione di Panfilo a un metodo di esposizione sistematica tende a corrispondere un modello che, come quello vigente nel

² Per una valutazione del posto da assegnare ai *Dialogues* nel quadro della produzione editoriale del '700, vedi G. CARABELLI, *Enlightenment philosophy and eighteenth century booktrade*, « Enlightenment essays », I (1970), pp. 169-78.

'600 e nel '700, guarda alla filosofia come a un « système » o, almeno, come al frutto di un « esprit systématique »³.

Ciò non toglie che, come lo stesso Panfilo sottolinea immediatamente dopo, un filosofo sistematico potrebbe scegliere di esporre la sua dottrina anche con un metodo diverso da quello dell'esposizione sistematica, al fine di conferire alla sua opera un tono più spigliato « and to avoid the appearance of *author* and *reader* ». L'accenno di Panfilo al rapporto tra autore e lettore getta luce sul mezzo di comunicazione proprio del tipo di filosofia da lui privilegiato, che è quello della comunicazione scritta. Solo nella comunicazione scritta infatti vi è il rischio di assumere troppo vistosamente l'atteggiamento dell'autore che si rivolge a un lettore. Stile diretto di esposizione, « système » o, almeno, dottrina costruita secondo un « esprit systématique », e coppia autore-lettore sembrano rappresentare lo standard del modello di filosofia implicito nel discorso di Panfilo.

Il quale sostiene infatti che l'adozione da parte del filosofo della forma dialogica presenta più svantaggi che vantaggi. Scegliendo la forma di dialogo invece che l'esposizione diretta, il filosofo sistematico corre il rischio di aver l'aria di rivolgersi al lettore come un maestro a uno scolaro, e cioè di rovesciare il modello della comunicazione filosofica secondo cui un autore espone in modo coerente e univoco a un lettore la sua dottrina (sostenendola con una argomentazione « accurate and regular »), nel modello della comunicazione filosofica come trasmissione dogmatica da maestro ad allievo di una dottrina tradizionale.

La contrapposizione tra la filosofia che egli definisce moderna e la cultura scolastica è operante anche nella seconda motivazione addotta da Panfilo per giustificare l'inopportunità per un filosofo di adottare la forma di dialogo. L'uso del dialogo può infatti comportare il rischio di infrangere un'altra regola, secondo la quale il discorso filosofico andrebbe condotto « in the natural spirit of good company » (p. 157), con grazia di stile, vivacità di situazioni ed equilibrata molteplicità di punti di vista, ovvero secondo una pratica di urbanità opposta a quella seguita dalla cultura rissosa e settaria quanto dogmatica che gli esponenti della Augustan Age inglese, certo facendo di molte erbe un fascio, defi-

³ Sull'opposizione (da noi considerata parziale, nel senso che si pone all'interno dello stesso modello di comunicazione) fra *esprit de système* e *esprit systématique*, vedi E. CASSIRER, *Die Philosophie der Aufklärung* (1932), trad. it. *La filosofia dell'illuminismo*, Firenze 1936, p. 10.

nivano « scolastica » (e l'accenno di Panfilo sembra diretto in particolare alle polemiche, spesso condotte a colpi di dialogo, scoppiate in campo religioso nell'Inghilterra del '600 e del primo '700).

Un rischio analogo a quello della caduta nella rissa scolastica è quello, sottinteso nel discorso di Panfilo, che la forma di dialogo conduca l'autore a imitare gli antichi non solo nell'uso del dialogo ma anche nell'adozione di un modello di filosofia che nel caso di Platone e, sia pur per motivi diversi, di Cicerone, è diverso se non alternativo rispetto a quello caro a Panfilo. Con l'enunciazione della regola della discussione urbana ed elegante, Panfilo sembra parallelamente avanzare una sia pur sommaria discriminazione anche nei confronti della cultura del '600 che, pur avendo in comune con quella del secolo successivo il modello di filosofia basato sulla argomentazione « accurate and regular », tende a non rispettare questa regola. L'osservanza della norma dell'urbanità nella disputa, pur fondamentale, come vedremo meglio fra poco, nel '700 inglese, non parrebbe comunque rappresentare una condizione dirimente per classificare un'opera, scritta in forma di sistema o di dialogo, entro la categoria delle opere filosofiche. Panfilo passa infatti a parlare dei rischi connessi con il rovescio della medaglia scolastica, rappresentato dall'introduzione nel dialogo dello « spirito di conversazione ». Il pericolo per il filosofo è che perda troppo tempo in convenevoli e che il lettore non si ritenga abbastanza compensato per la perdita dell'ordine, della brevità e della precisione, propri dell'esposizione sistematica, che sono stati sacrificati all'adozione della forma di dialogo⁴. La forma di dialogo parrebbe insomma la meno consona al modello di comunicazione filosofica preferito da Panfilo.

⁴ Questo punto era già stato sottolineato da Shaftesbury quando, come vedremo meglio più avanti, aveva parlato del rischio dell'eccessiva dose di cerimonie nel dialogo e aveva scritto: « Now put compliments, put ceremony into a dialogue, and see what will be the effect! » (*Characteristics of men, manners, opinions, times...*, 2 vols, ed. by J. M. Robertson, London 1900, I, p. 134) e da Addison, il quale aveva osservato che in molti dialoghi « There is so much time taken with Ceremony, that before they enter on their Subject, the Dialogue is half ended » (*Dialogues upon the usefulness of ancient medals, especially in relation to the Latin and Greek poets*, London 1726, p. 35). La stessa notazione era presente anche nella Prefazione (non paginata), in cui si giustifica l'impiego del dialogo invece che del « Methodical Discourse », di W. NICHOLLS, *A conference with a theist. Part II...*, London 1697; in essa, come nell'introduzione di Panfilo ai *Dialogues*, si sottolineava la necessità, oltre che non di sprecare « a great deal more Paper to little purpose » concedendo troppo spazio alle repliche, di evitare il pericolo opposto della caduta nel « dry method » degli scolastici.

In quella che chiameremo seconda parte del preambolo, Panfilo viene a parlare dei *Dialogues* e giustifica l'adozione della forma di dialogo come particolarmente adatta a trattare temi che siano « ovvi » e « importanti » oppure « oscuri e incerti »⁵. In questi casi la forma di dialogo sarebbe « still preferable to the direct and simple method of composition » (p. 157). Di questo tipo, secondo Panfilo, è il tema che viene affrontato nei *Dialogues*, il tema « importante » (per i suoi risvolti morali), « ovvio » (quanto all'esistenza di Dio) e « oscuro e incerto » (quanto ai suoi attributi) della religione naturale.

Non è facile definire la natura del rapporto fra le due parti del preambolo di Panfilo e neppure il rapporto che esse hanno con ciò che segue, e cioè con il dialogo vero e proprio, poiché dalla prima alla seconda parte il discorso di Panfilo fa un salto di livello; mentre nella prima egli aveva parlato dei problemi che si pongono a un filosofo che intende adottare la forma di dialogo, nella seconda egli sostiene che vi sono certi temi per cui s'impone l'uso del dialogo e insiste a dire che è l'argomento che giustifica l'adozione del genere letterario.

Sovrapponendo le due parti, si può trarre la conclusione che il dialogo di cui Panfilo parla nella seconda parte del preambolo sia in un certo modo incompatibile con il modello di filosofia da lui privilegiato nella prima parte, perché il dialogo servirebbe a trattare ogni questione filosofica tanto oscura e incerta « that human reason can reach no fixed determination with regard to it » (p. 158). Esisterebbero cioè dei temi filosofici che non possono fondatamente essere trattati da un filosofo che cerchi di giungere a una verità positiva. E questi sono appunto quelli adatti a essere trattati mediante la forma di dialogo. La definizione di Panfilo parrebbe porsi ancora sul terreno descrittivo su cui egli si era mosso nella prima parte; in realtà questa definizione contiene un giudizio, che potrebbe essere non solo di Panfilo, ma, se si interpreta Panfilo come portavoce dell'autore, anche dello stesso Hume. Il quale, in quanto filosofo che adotta il modello di comunicazione filosofica privilegiato da Panfilo, giudicherebbe il tema della religione naturale inat-

⁵ Per l'analisi della seconda parte del preambolo di Panfilo, e in particolare della sua artificiosa distinzione dei problemi dell'esistenza e della natura di Dio, e della sua funzione mistificante nel quadro complessivo dei *Dialogues*, vedi M. MORRISROE jr., *The rhetoric of the dialogues of David Hume* (Ph. D. dissertation, University of Texas, Austin 1966), pp. 57, 86-7, 119-21; e G. CARABELLI, *L'alibi strutturale di Hume nei "Dialogues concerning natural religion"*, « Strumenti critici », II (1968), pp. 96-100.

taccabile dalla filosofia⁶. L'esito generale del discorso di Panfilo è comunque che un filosofo non può trattare il problema della religione naturale a meno che non lo faccia da letterato, limitandosi a descrivere senza prendere partito lo scontro tra i « various systems » esposti dai diversi filosofi, tutti lontani dalla verità positiva. Il fine primo del dialogo che segue sarebbe dunque quello di condurre il lettore ad assistere a un gradevole dibattito tra filosofi. Dice Panfilo:

Opposite sentiments, even without any decision, afford an agreeable amusement: And if the subject be curious and interesting, the book carries us, in a manner, into company; and unites the two greatest and purest pleasures of human life, study and society.

* * *

Di fatto, i *Dialogues* ci offrono innanzitutto la rappresentazione di una discussione tra filosofi che espongono vari punti di vista a proposito del problema della religione naturale. Ma questa rappresentazione è anche un'esposizione del punto di vista dell'autore? Il problema che si pone all'interprete davanti a un dialogo non è diverso, in linea di principio, da quello posto da un trattato o da un saggio. Ma la soluzione del problema della paternità delle dottrine esposte in un dialogo

⁶ Il giudizio di Panfilo può essere interpretato come una mossa tattica, che permette tra l'altro di rendere credibile la scena in cui Filone, nel finale, si rimangia le sue critiche alla prova dell'ordine. Dal momento che dalla discussione non ci si può aspettare alcun contributo positivo, anche le critiche di Filone sarebbero qualcosa di non definitivo, che dipende dall'umore del momento e che può essere successivamente mutato. D'altra parte va sottolineato che fra il prologo di Panfilo e il discorso di Filone nelle parti centrali dell'opera v'è una sostanziale convergenza. Nel discorso di Filone non v'è alcuna proposta di un singolo punto di vista o sistema, neanche di tipo scettico, che si ponga in alternativa con quello di Cleante, ma solo un discorso di metodo, la dimostrazione dell'assurdità di ogni soluzione del problema della religione naturale. Anche sotto l'aspetto della storia della filosofia, l'importanza dei *Dialogues* non è tanto nel fatto di essere la pietra tombale della prova dell'ordine, quanto nel fatto di denunciare che il problema è filosoficamente irrisolvibile. Per la tesi secondo cui Hume nei *Dialogues* non distrugge o non intende distruggere la prova dell'ordine, vedi A. E. TAYLOR, J. LAIRD, T. E. JESSOP, *Symposium: the present-day relevance of Hume's Dialogues concerning natural religion*, « Proceedings of Aristotelian society », suppl. vol. XVIII (1939), pp. 179-228; R. G. SWINBURNE, *The argument from design*, « Philosophy », XLIII (1968), pp. 199-212, in cui l'autore intende mostrare che « there are no valid formal objections to the argument from design, so long as the argument is articulated with sufficient care » (p. 199), e *Whole and part in cosmological arguments*, « Philosophy », XLIV (1969), pp. 339-40; e L. PEARL, *Hume's criticism of the argument from design*, « The monist », LIV (1970), pp. 270-84.

dipende in definitiva dal fatto se nel dialogo in questione sia o no possibile riconoscere una dottrina dominante inequivocamente su tutte le altre ed esposta da un personaggio riconoscibile come portavoce dell'autore. Nel primo caso, la forma letteraria costituita dal dialogo è strumentale e l'opera rientra a pieno titolo nel modello della filosofia che fa coincidere la filosofia con l'esposizione della « fixed determination » contenuta nella dottrina del filosofo. Nel secondo, la forma letteraria non è strumentale e l'opera rientra nei canoni della cultura scritta in quanto opera drammatica, o storica, o genericamente letteraria, ma non in quanto opera di filosofia (nel senso implicito nel discorso di Panfilo). L'opera ci dà in prima istanza la rappresentazione drammatica di un dialogo vero e proprio, non importa se immaginario o storico, in cui la rappresentazione delle azioni e delle azioni verbali dei personaggi non è strumentata ai fini della comunicazione della teoria dell'autore; i personaggi, non importa se sono di carta e scritti, contano di più per quello che sono e dicono che per quello che sono e dicono rispetto alla dottrina dell'autore. Nel primo tipo di dialogo l'autore, pur assente, è invece più importante dei personaggi e la rappresentazione dei personaggi è soltanto lo strumento di cui egli si serve per porgere più efficacemente la sua dottrina al lettore.

* * *

È quindi necessario distinguere fra dialogo espositivo e dialogo rappresentativo, a seconda della diversa funzione della rappresentazione. La distinzione è applicabile anche alla ricca produzione di dialoghi avutasi nella letteratura inglese fra il '600 e il '700 e nella quale s'inseriscono i *Dialogues*. Nello studio che E. R. Purpus ha dedicato al periodo 1660-1725 sono esaminati circa duecento dialoghi⁷. Questo dato basta

⁷ E. R. PURPUS, *The dialogue in English literature, 1660-1725* (Ph. D. dissertation, University of California, San Diego 1943). Solo i dialoghi composti nella Gran Bretagna del '700 sul modello di Luciano furono centinaia: F. M. KEENER, *Shades of Lucian: British dialogues of the dead in the eighteenth-century* (Ph. D. dissertation, Columbia University, New York 1965) ne esamina circa cento. Sulla fortuna di Luciano nel '700 esiste un altro lavoro, che non ho visto: M. FRIEDMAN, *Lucian in English literature, 1683-1785* (Ph. D. dissertation, Cornell University, Ithaca-New York 1938). Per ciò che riguarda il rapporto fra Luciano e i *Dialogues*, problema cui andrebbe dedicato uno studio particolare, è da notare che Filone è il nome dell'amico, di cui non si sa nulla, cui Luciano indirizza il suo *Come bisogna scrivere la storia*.

a giustificare la necessità di limitarci ad accenni generici e a contenere a indicazioni sommarie anche l'esame dei caratteri peculiari della pur relativamente minor fortuna del dialogo nella tradizione specificamente filosofica⁸.

Gli autori e i critici inglesi fra la seconda metà del '600 e la prima metà del '700 — e cioè proprio quando la tradizione culturale inglese, non solo nel teatro, ma anche nella letteratura e particolarmente nella poesia, andava perdendo l'impronta radicalmente dialogica che aveva caratterizzato l'età elisabettiana e giacobita — pensavano che il merito maggiore del genere dialogico fosse di consentire l'impiego di uno stile « plain, easy, and familiar », conforme all'ideale invocato da Sprat per la prosa in genere e scientifica in particolare: « a close, naked, natural way of speaking »⁹. Ai loro occhi il dialogo si offriva come lo strumento ideale per rivolgersi a un'udienza più vasta possibile; e questa dovette essere una delle ragioni della scelta di Hume della forma di dialogo.

Se si tiene conto che la caratteristica del dialogo parlato è la compresenza dei fattori pratici (la persona fisica degli interlocutori) e dei fattori teorici (ciò che dicono) e non la subordinazione degli uni agli altri, si comprende anche come l'ideale del dialogo scritto fosse ricercato, nel '600 e nel '700 inglese, nell'equilibrio fra la caratterizzazione dei personaggi e l'esposizione delle loro idee. E ciò anche se la pratica

⁸ Le ricerche compiute sulla storia del dialogo sono estremamente modeste. L'auspicio formulato da John Dryden nel 1711, nella sua introduzione alle opere di Luciano, di uno studio in cui si analizzasse « the several Kinds of Dialogue, and the whole Art of it », non è stato ancora raccolto. « This has been a Work long wanted — egli commentava —, and much desir'd, of which the Ancients have not sufficiently inform'd us; and I question whether any Man, now living, can treat it accurately » (*The life of Lucian, in The works of Lucian translated...*, 4 vols, London 1711, I, pp. 45-6). R. HIRZEL, *Der Dialog: ein literarishistorischer Versuch*, 2 voll., Leipzig 1895, è dedicato in gran parte all'età classica, di cui si rintracciano le influenze non più in là del 1700. Per ciò che riguarda la letteratura inglese, E. MERRILL, *The dialogue in English literature*, New York 1911 è piuttosto sommario e storicamente poco esaustivo. Sul '700 inglese, oltre al lavoro citato nella nota precedente, vedi, di E. R. PURPUS, *The « plain, easy, and familiar way »: the dialogue in English literature, 1660-1725*, « A journal of English literary history » (E. L. H.), (1950), pp. 47-58. Sul problema del dialogo filosofico, poco approfondito da Purpus, sono utili gli accenni contenuti in M. MORRISROE jr., *The rhetoric of the dialogues of David Hume* (Ph. D. dissertation, University of Texas, Austin 1966), specie pp. 1-20, e in F. M. KEENER, *op. cit.* Sul problema del *candour* nel dialogo inglese tra '600 e '700, che affronteremo più avanti, cfr. D. DAVIE, *Berkeley and the style of dialogue, in The English mind...*, cit., pp. 90-106; e B. DOBRÉE, *Berkeley as a man of letters*, « Hermathena », LXXXII (1953), pp. 73-4.

⁹ T. SPRAT, *The history of the royal society of London*, London 1667, p. 113.

degli scrittori di dialoghi era molto diversa dall'ideale, perché gran parte dei dialoghi composti nell'Augustan Age ruppe tale equilibrio, o introducendo un'eccessiva caratterizzazione o riducendo i personaggi a fantocci portavoce di una tesi preconstituita. Tanto che c'è da chiedersi sino a che punto l'ideale e la pratica del dialogo « equilibrato » non costituissero di fatto una mistificazione della realtà della discussione culturale nella società inglese dell'epoca, e se non dessero al lettore una visione gratificante della realtà sociale. Il problema ci interessa da vicino, dal momento che fu appunto il dialogo filosofico ad assumersi in forma peculiare (anche se in pratica molti dialoghi filosofici non ubbidiscono a questo canone) la regola dell'equilibrio, poiché esso cercò, soprattutto attraverso l'imitazione del dialogo antico, di differenziarsi dal dialogo polemico (politico e religioso), la forma di dialogo allora più popolare.

Al dialogo polemico si rimproverava in particolare la mancanza di *candour*. In questo termine, che esprimeva uno degli ideali dell'Augustan Age, è racchiusa una delle chiavi del dialogo filosofico inglese tra il '600 e il '700. *Candid* era definito il conversatore colto, intelligente e schietto che sapeva far valere le sue ragioni in modo semplice ed elegante, e trattava l'avversario in maniera urbana e liberale, evitando di supporre in lui doppiezza e malafede. Essere *candid* significava cioè riunire le doti di penetrazione e di cultura proprie degli eruditi e degli « scolastici » (senza però possederne la rozzezza e la partigianeria) e le doti di leggerezza e di eleganza proprie degli uomini di mondo (senza però possederne la superficialità e l'ignoranza). Hume, che condivideva questo ideale, espresso nei *Dialogues* da Panfilo e incarnato dal personaggio di Filone, l'aveva celebrato in *Of essay writing* e in *Of the study of history*, e in omaggio ad esso era giunto a censurare il suo pur amatissimo Cicerone per la maniera inurbana con cui talvolta tratta il povero Attico¹⁰.

Il fatto che il *candour* fosse inteso come un attributo dei conversatori, ancor prima che della conversazione, non impedì che esso finisse con il diventare il carattere distintivo di una discussione libera e spregiudicata su problemi scottanti e controversi, ovvero della discussione filosofica *tout court*.

Si comprende però immediatamente la quantità di rischi che la

¹⁰ Cfr. *Of the rise and progress of the arts and sciences*, in *Essays...*, cit., pp. 129-30. Tale critica a Cicerone è già in Dryden, quando scrive: « Even Tully had a controverse with his dear *Atticus*; and in one of his *Dialogues* makes him

pratica dell'ideale del *candour* nel dialogo scritto, e in particolare quello filosofico, portava con sé. Il rischio principale, agli occhi della cultura che vedeva la filosofia come esposizione del punto di vista positivo dell'autore, era, come sottolinea lo stesso Panfilo, che l'autore esagerasse nel *candour* che attribuiva ai suoi personaggi, riducendoli a esempi morali di tolleranza e di civiltà nel conversare, e smorzando così, insieme con il tono polemico della conversazione, anche la vivacità della discussione o l'univocità del messaggio trasmesso dall'autore al lettore. Il personaggio che è portavoce dell'autore, per *fair play* nei confronti dei suoi avversari, rinuncia, come un padrone di casa troppo gentile, a esporre con la forza necessaria la sua dottrina e a opporla a quella dei suoi avversari.

È ciò che avviene in *Of dramatick poesie, an essay* (1668) di John Dryden, che nella dedica enuncia quello che sarà il manifesto del dialogo filosofico settecentesco, promettendo che i suoi personaggi discuteranno « like gentlemen, with candour and civility »¹¹. Un qualcosa di analogo avviene anche in *The moralists* (1709) di Shaftesbury: la discussione è troppo equilibrata non solo perché è troppo civile, ma anche perché la dottrina filosofica dell'autore non è né precisa né articolata; né manca il sospetto che Shaftesbury, il quale sportivamente cita le obiezioni alle sue dottrine, si vieti di confutarle perché non trova gli argomenti o perché non ha interesse a farlo. O meglio: la sua dottrina teorica tende a coincidere con la proposta di un ideale etico che, per ciò che riguarda i problemi connessi con la discussione, si riassume nella virtù del *candour*, di cui i *Moralists* sono l'esempio e la rappresentazione.

Va sottolineato che la rappresentazione di questa discussione equilibrata fra *gentlemen* non è realistica, ma polemicamente ideale. E qui rispondiamo alla domanda che ci ponevamo poco fa sul carattere non realistico e mistificante dell'ideale del *candour*. È lo stesso Shaftesbury, nell'introduzione, a dir chiaro che nella realtà sociale del tempo non si

sustain the part of an Enemy in Philosophy, who in his Letters is his confident of State... » (*Of dramatick poesie, an essay*, London 1668, dedica non paginata). In gioventù Hume pare condividere anche il quadro ideale del *gentleman* inglese, *candid* ed equilibrato; ne testimonia una lettera all'amico Michael Ramsay jr. nella quale egli contrappone i costumi francesi a quelli inglesi, dicendosi portato a preferire i secondi ai primi (cfr. *Letters*, I, p. 20). Alcune delle ragioni che più tardi lo indussero a mutare opinione in proposito sono ovviamente da ricondurre all'accoglienza ricevuta dalle sue opere e alla sua esperienza a Londra (e del suo parere sui londinesi abbiamo già detto).

¹¹ J. DRYDEN, *Of dramatick poesie...*, cit., dedica non paginata.

discuteva con *candour*. In ciò, a suo parere, andava ricercata la principale causa della difficoltà di risuscitare la forma del dialogo platonico, che del *candour* è l'esempio tipico e di cui Shaftesbury raccomandava l'impiego da parte dei filosofi¹². Per Shaftesbury, i « moderni » erano troppo partigiani, troppo spinti verso un confortevole dogmatismo: odiavano essere scossi nelle loro convinzioni; il loro nemico peggiore era proprio quel dubbio sistematico, caratteristico dei dialoghi socratici, di cui nei *Moralists* si fa portavoce Philocles. E quando essi si mostravano tolleranti, lo erano solo in superficie e con un eccesso di cerimoniale.

La rappresentazione che Shaftesbury ci offre della società formata dai personaggi del suo dialogo non poteva corrispondere alla realtà della società « borghese » che andava imponendosi in Inghilterra. Di fatto, l'aristocratico Shaftesbury condusse un'aspra polemica contro una cultura i cui valori andavano allora conquistando proprio la forma letteraria costituita dal dialogo come strumento di esposizione di una dottrina a un lettore da parte di un autore. Nell'*Advice to an author* (1710) egli esaltò il dialogo come la forma letteraria più austera e più nobile perché più drammatica e più obiettiva. Egli vedeva il pregio maggiore del dialogo proprio nella necessità che esso comporta di rinunciare a quel colloquio diretto fra scrittore e lettore che fu una delle caratteristiche della nuova cultura editoriale. Shaftesbury respingeva « the coquetry of a modern author, whose... addresses to the reader are so many affected graces, designed to draw the attention from the subject towards himself » e ogni « pretty amour and intercourse of caresses between author and reader » e celebrava la forma di dialogo in cui « the author is annihilated »¹³. Un'eco di questo atteggiamento si ritrova, come abbiamo visto, anche nel discorso di Panfilo nei *Dialogues* sull'opportunità che l'autore non mostri troppo vistosamente di rivolgersi a un lettore.

La difesa dell'obiettività del dialogo coesisteva singolarmente in Shaftesbury sia con la dottrina (cosiddetta della scrittura a specchio, che teorizza il dialogo come dialogo dell'autore con se stesso, e che sembra essere vistosamente preromantica), sia con l'impostazione generalmente soggettivistica del suo pensiero. Le due posizioni non possono essere facilmente integrate senza compiere grossolane riduzioni. Va detto comunque che il soggettivismo di Shaftesbury, che pure storicamente

¹² A. ASHLEY COOPER, 3rd earl of SHAFTESBURY, *Characteristics...*, cit., II, pp. 7-8.

¹³ Ivi, I, pp. 131-32.

costituí una delle fonti del sentimentalismo privato e individuale, non era né privato né individuale se non nel senso che il sentimento morale personale coincide immediatamente con l'interesse pubblico. In quanto tale esso può accordarsi con l'istanza obiettiva che Shaftesbury ritiene propria della forma di dialogo. Anche a livello storico tale accordo è avvertibile attraverso la mediazione rappresentata dal dialogo satirico, una forma difesa da Shaftesbury e che si ritrova, per citare il caso piú rilevante, in Diderot, che pure attinse da Shaftesbury la vena sentimentale e che, quanto a stato sociale, si trovava agli antipodi di Shaftesbury.

L'accenno posto da quest'ultimo sulla necessità di un dialogo non falsamente intersoggettivo rappresentava, come si è visto, il richiamo a valori che con l'avanzare del '700 erano destinati a declinare. L'Inghilterra della seconda metà del '700 avrebbe preferito la « giustizia » alla « legalità », l'« immersione » al « distacco »¹⁴. Questo generale spostamento d'accento dall'oggetto al soggetto doveva riflettersi nello spostamento della forma letteraria, per definizione « pubblica », costituita dalla satira e dal dialogo, da parte della forma letteraria, per definizione « privata », costituita dal romanzo. Paradossalmente, questo processo, compiutosi attraverso l'assorbimento della forma di dialogo nel dialogo all'interno del romanzo, aveva preso le mosse anche dal soggettivismo di Shaftesbury. E tuttavia il fatto che il pensiero di Shaftesbury non si esaurisse in questo tipo di esito ci è provato dall'impiego che appunto Diderot, discepolo di Shaftesbury, fece della forma di dialogo nel *Neveu de Rameau*: dialogo quant'altri mai basato sulla formula della « scrittura a specchio » e tuttavia dialogo satirico, pubblico. Il *Neveu de Rameau*, sotto questo aspetto, rappresenta una strada alternativa rispetto a quella dell'inglobamento del dialogo nel romanzo. Il dialogo di Diderot è satira nel pieno senso, che frustra il vizioso Rameau, il quale incarna la rottura dell'ordine morale della società. Lo spirito che anima il dialogo è ancora di Shaftesbury: la satira nasce dalla reazione della « virtù » (che è amore dell'ordine e della bellezza della società) di fronte alla provocazione del vizioso disordinato¹⁵.

¹⁴ Cfr. R. PAULSON, *Satire and the novel in eighteenth century England*, Cambridge (Mass.) 1967, pp. 3-8.

¹⁵ Come spiega J. B. BROADBENT, quando la virtù è concepita in questo modo, è facile capire come la satira possa diventare una delle piú alte forme artistiche, e come stile e ordine morale vadano di conserva (cfr. *Shaftesbury's horses of instruction*, in *The English mind...*, cit., p. 81). Sotto questo aspetto anche i *Dialogues* potrebbero essere ricondotti, grazie al legame che unisce Hume a Diderot attra-

* * *

Chi riuscí dove Dryden e Shaftesbury erano falliti, cioè nell'impresa di comporre un dialogo che ponesse in scena personaggi i quali, pur *candid*, esponessero con vivacità drammatica idee contrastanti a proposito di un argomento controverso, fu Berkeley nei *Three dialogues between Hylas and Philonous* (1713)¹⁶. Sia Hylas che Philonous sono persone *candid* e tra loro la discussione avviene su basi razionali: Hylas porta gli argomenti piú deboli ed è sconfitto da Philonous, portavoce dell'autore. Il dialogo è quindi di tipo esplicitamente espositivo. Quanto alla caratterizzazione dei personaggi mediante la rappresentazione della loro prassi non intellettuale, essa è ridotta al minimo e usata per lo piú in funzione positiva: Hylas, il perdente, appare sotto una luce favorevole agli occhi del lettore, come un perfetto esempio di sportivissimo incassatore. Il servizio che Berkeley offriva al lettore era quindi doppio: la

verso l'eredità che entrambi, sia pur in forme e gradi diversi, ricevono da Shaftesbury, alla linea satirica di cui è un esempio *Le neveu de Rameau*. Cleante e Demea, con la loro ostinazione a difendere una dottrina e una visione del mondo esclusiva, rappresenterebbero due « sregolamenti » rispetto all'ideale dell'equilibrio sociale. L'ipotesi dei *Dialogues* come satira, che pure contiene una parte di verità (basti pensare alla carica satirica dell'ironia di Filone), piú che a servire a una spiegazione puntuale dell'opera, è utile a sottolinearne genericamente il carattere « pubblico ».

Vale comunque la pena di accennare a un'altra ipotesi a proposito della comunanza *Neveu de Rameau - Dialogues* via Shaftesbury, e cioè la comune adozione della « scrittura a specchio » da parte di Diderot e di Hume, che porta l'interprete all'incertezza nell'individuare il personaggio-eroe dell'autore: perché tutti i personaggi (che pure hanno un indubitabile risvolto storico) possono essere considerati come proiezioni, piú o meno distorte, dell'autore. E l'interprete che legge il *Neveu de Rameau*, individuando in Rameau l'eroe di Diderot, nonostante questi sia l'esplicito protagonista del dialogo, potrebbe vedervi un'eco di un Shaftesbury che rinuncia a ribattere alle critiche degli avversari. Secondo questa interpretazione (cui comunque a parer nostro è da preferire quella che vede nell'opera una satira e nel « moi » l'eroe filosofico dell'opera: che è la tesi esposta in M. DUCHET, M. LAUNAY, *Entretiens sur « Le neveu de Rameau »*, Paris 1967), il dialogo di Diderot presenterebbe un singolare esemplare di rovesciamento simmetrico della teoria del dialogo espositivo, che fa di un personaggio il portavoce della dottrina dell'autore. Dal momento che la dottrina dell'autore è, per dirla in termini psicanalitici, masochistica, essa è comunicata dando ragione all'avversario... Qualcosa di simile un interprete dalla mentalità psicanalitica potrebbe ritrovare anche nei *Dialogues*, nel rapporto fra Cleante e Filone (di cui abbiamo già visto un'analogia nel rapporto fra Hume e Elliot).

¹⁶ Cfr. B. DOBRÉE, *Berkeley as a man of letters*, cit., pp. 49-75.

comunicazione univoca di una dottrina e il piacere di leggere la conversazione di persone *candid*.

Ma, ripetiamolo, una tale idilliaca rappresentazione della discussione intellettuale poteva sollecitare il lettore non per il suo realismo, ma appunto per la sua assenza di realismo. E solo il richiamo alla realtà sociale esterna può spiegare il fatto che Berkeley, nel dialogo successivo da lui scritto, l'*Alciphron* (1732), facesse della forma di dialogo un uso del tutto diverso, e del tutto difforme dalla pratica e dall'ideale di Shaftesbury¹⁷. Nell'*Alciphron* i due *free-thinkers*, Lysicles e Alciphron, che escono sconfitti dalla battaglia dialettica, non sono infatti rappresentati come due persone *candid* e i loro argomenti non vengono ribattuti soltanto ricorrendo ad altrettanti argomenti logici, ma anche ricorrendo al famigerato argomento *ad hominem*. Per demolire completamente le loro tesi, già debellate anche su un piano puramente dimostrativo, Berkeley sottolinea il fatto che esse sono sostenute non per amore della verità, ma per interesse pratico e da persone spregevoli. Come nota D. Davie, l'evoluzione di Berkeley nell'impiego della forma di dialogo si accompagnò a un mutamento nel gusto del pubblico inglese, parallelo all'avvento del nuovo pubblico dell'editoria industriale, nella concezione della retorica e all'affermarsi dell'idea che all'oratore, e quindi allo scrittore, non si dovesse chiedere la verità, bensì l'efficacia¹⁸; questo mutamento doveva riflettersi nello stesso atteggiamento di Hume nei confronti dell'opera letteraria, che fu volto a sottolineare non tanto il contenuto quanto l'effetto psicologico sul lettore.

Il metodo peculiare adottato nell'*Alciphron* è costituito dalla ca-

¹⁷ Nel 1734 uscì a Londra un pamphlet anonimo, intitolato *A vindication of the reverend D[ector] B[erkele]y, from the scandalous imputation of being author of a late book, entitled, Alciphron, or, the minute philosopher. To which is subjoined, The predictions of the late earl of Shaftesbury concerning that book...*, in cui si sosteneva (pp. 53-102) che Shaftesbury avrebbe descritto e condannato anticipatamente il metodo seguito da Berkeley, nella V delle *Miscellaneous reflections*, cap. II, delle *Characteristics*, quando, alludendo probabilmente a W. NICHOLLS, *Conference with a theist*, London 1696, aveva parlato dell'uso del dialogo da parte degli ecclesiastici, che impiegano come *puppets* i personaggi perdenti. Lo stesso Berkeley ammette di scostarsi dalla regola di Shaftesbury. E nell'*Advertisement* difende la forzatura dei personaggi dicendo che sta riportando una conversazione, il cui tono va sempre al di là dei testi scritti. Sul rapporto fra Shaftesbury e Berkeley, cfr. A. O. ALDRIDGE, *Shaftesbury and the deist manifesto*, « Transactions of the American philosophical society », new ser., XLI (1951), pt. 2, p. 358, e B. DOBRÉE, *Berkeley as a man of letters*, cit., pp. 65-6.

¹⁸ Cfr. D. DAVIE, *Berkeley and the style of dialogue*, cit., p. 104.

ratterizzazione, cioè dalla rappresentazione delle dottrine attraverso la rappresentazione della prassi non intellettuale. L'impiego che fa Berkeley dell'argomento *ad hominem* non è però da condannare a priori. Esso infatti è usato per qualificare la discussione razionale, e non al posto di essa, che nell'opera viene condotta secondo tutte le regole della discussione scientifica. Il fatto che si dica che certe tesi sono esposte da certe persone rappresenta di per sé la constatazione del fatto che la discussione intellettuale — i cui argomenti vanno giudicati per quel che valgono — non avviene nel vuoto. Ciò del resto è intrinseco all'uso in filosofia della forma di dialogo: tutti gli interventi dei personaggi di un dialogo sono di fatto *ad hominem*, sia nel senso che sono indirizzati ad altri personaggi, sia nel senso che il lettore è portato comunque a ricondurre la prassi di un personaggio alla sua teoria e viceversa. Il fatto che uno dei personaggi sottolinei la conformità e la difformità che esiste fra la prassi e la teoria di un altro personaggio rappresenta qualcosa di più e di diverso rispetto al confronto fra la propria teoria e quella dell'avversario: un qualcosa che, in sé, è da interpretare come il segno dell'interesse dell'autore non solo alla discussione della teoria, ma al confronto fra la teoria e la prassi.

La differenza fra i *Three dialogues* e l'*Alciphron* è appunto nel fatto che nel primo la rappresentazione dal *candour* è mistificante rispetto alla realtà, mentre nel secondo la rappresentazione della mancanza di *candour* da questo punto di vista sembra essere realistica. Uno dei meriti dell'*Alciphron* parrebbe essere infatti quello di demistificare insieme l'ideale del *candour* e il contenuto ideologico di una dottrina attraverso la rappresentazione di una prassi storica. Ma a precludere la strada di una simile interpretazione dell'*Alciphron* e dell'uso che in esso si fa dell'argomento *ad hominem* è il fatto, decisivo, che quest'opera è, come la precedente, un dialogo espositivo, in cui la rappresentazione è strumentale. La differenza nel modo di rappresentazione proprio dei due dialoghi è quindi secondaria rispetto alla analogia che i due dialoghi hanno nella scelta di un personaggio come portavoce della dottrina dell'autore. È stato detto che Alciphron è un uomo di paglia; e forse Hume doveva avere in mente proprio lui quando si proponeva di evitare questo rischio nei *Dialogues*. In realtà il problema (anche quello di Hume) è un altro. Alciphron, lungi dall'essere un uomo di paglia, è un formidabile combattente¹⁹. La sua funzione finisce con l'essere quella di un

¹⁹ Cfr. *ivi*, p. 103.

uomo di paglia rispetto alla funzione del personaggio che è portavoce dell'autore: ma solo perché la funzione di quest'ultimo è già in partenza quella di un uomo di paglia dell'autore. L'autore usa nei confronti del personaggio che gli fa da portavoce (Crito, nell'*Alciphron*) il procedimento simmetricamente opposto a quello dell'argomento *ad hominem* che il suo personaggio usa invece nei confronti degli avversari.

Il ricorso alla rappresentazione della prassi storica al fine di caratterizzare come ideologica la teoria dei perdenti è infatti dettato dal desiderio di occultare la prassi che sottende la teoria del vincente. Tale ricorso alla dimensione storica non è che un raffinato artificio letterario, e la subordinazione dell'intento espositivo a quello rappresentativo, ovvero lo smascheramento pubblico o storico di una posizione teorica, non è altro che un falso in atto pubblico, perpetrato da un privato che vuol far trionfare la propria dottrina privata. Un simile esito è legato a doppio filo con l'uso del dialogo espositivo. La vivacità dialogica dell'opera di Berkeley costituisce di fatto non la resurrezione del dialogo orale — in cui gli interlocutori sono sullo stesso piano — ma la tomba dorata che ne racchiude il cadavere imbalsamato²⁰.

* * *

Riproponiamoci ora a proposito dei *Dialogues* la domanda se essi siano un dialogo espositivo o un dialogo rappresentativo. La risposta a questa domanda dipende ovviamente, oltre che dal contenuto dell'opera, dall'atteggiamento dell'interprete. Ora, la storia della critica dei *Dialogues* è la storia di due secoli di ricerche, talvolta ingegnose, condotte soprattutto da interpreti decisi a cercare nei *Dialogues* l'esposizione di

²⁰ In effetti il dialogo di Berkeley è da porre agli antipodi del dialogo aperto della comunicazione orale. Per la decadenza dello spirito del dialogo orale nella cultura inglese, cfr. W. J. ONG, S. J., *Ramus: method and the decay of dialogue. From the art of discourse to the art of reason*, Cambridge (Mass.) 1958, specie alle pp. 286-87. L'operazione di ricupero, in un certo modo mistificato, dei valori della cultura orale nel processo di lettura che si accompagnò all'impiego della forma di dialogo, ebbe il suo corrispettivo nel processo di scrittura nell'utilizzazione da parte dell'autore del suo ambiente «orale». Per la configurazione del problema nel '700 inglese, vedi B. H. BRONSON, *The writer*, in *Man versus society in eighteenth-century Britain. Six points of view*, ed. by J. L. Clifford, London 1968, pp. 102-32. Tale situazione diventava paradossale nel caso del sermone: predicatori (o scrittori?) come Hugh Blair usarono dell'udienza «orale» costituita dai loro parrocchiani come prova dell'efficacia dei loro sermoni destinati alla stampa, e quindi a un'udienza «scritta».

un punto di vista. Tuttavia, esaminate nel complesso, esse parrebbero dimostrare la tesi che i *Dialogues* sono non già un dialogo espositivo, bensì un dialogo rappresentativo in cui ciascun lettore può scegliere la esposizione del sistema che più gli aggrada²¹.

La difficoltà principale alla ricerca nei *Dialogues* del « punto di vista » di Hume è costituita dalla struttura retorica dell'opera. Gli interpreti hanno dovuto per così dire tagliare l'opera in due, staccando la parte che ritenevano filosoficamente significativa dalla parte non filosoficamente significativa. La cosa funzionerebbe se tutti, o quasi, fossero d'accordo sul rapporto che v'è tra le forme retoriche e il messaggio filosofico. Ma avviene che quello che per un interprete è contenuto, per un altro è forma, e viceversa. Ognuno dei personaggi dei *Dialogues* è stato identificato da almeno un interprete come quello in cui sarebbe da ricercare il portavoce di Hume e/o la peculiarità filosofica dell'opera²² e ognuno dei personaggi è stato definito da almeno un interprete come fantasma retorico e/o filosofico²³.

²¹ È qui da ricordare ciò che scriveva L. A. SELBY-BIGGE nell'introduzione alle *Enquiries concerning the human understanding and concerning the principles of morals* (d'ora in poi *Enquiries*), Oxford 1966 (rist. di 1902²; 1894¹), p. VII: « Hume's philosophic writings are to be read with great caution. His pages, especially those of the Treatise, are so full of matter, he says so many different things in so many different ways and different connexions, and with so much indifference to what he has said before, that it is very hard to say positively that he taught, or did not teach, this or that particular doctrine... This makes it easy to find all philosophies in Hume, or, by setting up one statement against another, none at all ».

²² La primaria rilevanza filosofica della posizione di Demea, per lo più trascurata, è stata sostenuta da G. CLIVE, *Hume's Dialogues reconsidered*, « The journal of religion », XXXIX (1959), pp. 110-19, che ne sottolinea il sostanziale accordo, in chiave protoesistenzialistica, con la posizione di Filone e contro quella di Cleante. Per la storia delle varie identificazioni di Hume con i personaggi dei *Dialogues*, vedi il sommario dato da N. KEMP SMITH nella prefazione alla sua edizione dei *Dialogues*, cit., pp. 74-6 e da M. DAL PRA nella prefazione alla sua traduzione italiana, Bari 1963, pp. XXVI-XXXIX.

²³ Per la critica dell'inconsistenza della posizione di Cleante, vedi l'introduzione di KEMP SMITH ai *Dialogues*, cit., pp. 83-6. Per la critica della posizione di Filone, vedi B. M. LAING, *Hume's Dialogues concerning natural religion*, « Philosophy », XII (1937), pp. 175-90, specie p. 189 (dove si sottolinea l'artificialità del personaggio di Filone) e p. 179, dove si dice che « The views which Philo puts forward can have justification only on one ground, namely that they are serious alternatives to the thesis put forward by Cleanthes; and to be serious alternatives they must have a certain degree of intelligibility and of probability in themselves »; come a dire che gli interventi di Filone servono per far più bello l'ultimo trofeo al fatato Cleante. L'inconsistenza della posizione di Demea è stata sottolineata quasi universalmente. Per la definizione dell'inconsistenza filosofica di tutti i personaggi

La prima strada aperta ai cacciatori del punto di vista è quella, ovvia, di considerare come eroe filosofico dei *Dialogues* e latore del messaggio filosofico dell'autore, l'eroe definito come tale da Panfilo, Cleante, prendendo come filosoficamente significativo l'andamento drammatico dell'opera che porta quest'ultimo alla vittoria. Ma tale spiegazione non spiega né il pesante apparato retorico dell'opera né la ragione di un ricorso da parte di Hume alla forma di dialogo anziché alla trattazione semplice e diretta, o per lo meno all'uso del dialogo accompagnato da un'esplicita, convincente e univoca presa di posizione a favore di una tesi piuttosto che di un'altra; e un discorso analogo vale anche per Demea.

L'altra strada è quella di identificare il punto di vista di Hume con una tesi (quella di Filone) tale da urtare la suscettibilità religiosa del lettore e che per questo necessiterebbe per essere esposta, diversamente da quella degli altri personaggi, di uno strumento d'occultamento. Ma nemmeno questa spiegazione spiega però abbastanza la natura della distribuzione fra i diversi personaggi dell'apparato retorico dell'opera, la quale non sembra poter essere motivata, come pensa Kemp Smith, soltanto dall'intento di rendere credibile al lettore la sconfitta « letteraria » (e in realtà la vittoria filosofica) di Filone²⁴. Infatti, se è vero che Filone beneficia meno di Cleante di rafforzamenti artificiali (si veda la descrizione negativa che di Filone dà Panfilo e l'atteggiamento svalutativo di Cleante nei suoi confronti), è anche vero che per esporre le sue posizioni, Filone usa almeno di altrettanti, se non di più dei suoi avversari, strumenti retorici: i suoi interventi sono spesso un fuoco artificiale di metafore²⁵. Questa è anche la ragione profonda dell'errore vagamente puritano di individuare il personaggio filosoficamente più significativo in quello meno caratterizzato sotto l'aspetto retorico; il problema decisivo della struttura letteraria dei *Dialogues* è quello di trovare una spiegazione che non sia soltanto negativa (« serve a occultare... »)²⁶. Quanto alla tesi secondo cui Hume distribuirebbe, per così dire, le sue opinioni fra i tre personaggi, essa è respinta dallo stesso Hume²⁷.

dei *Dialogues* e dei *Dialogues* in generale, cfr. *Symposium...*, cit., soprattutto gli interventi di Taylor (pp. 179-205) e di Laird (pp. 206-17).

²⁴ Cfr. *Hume's Dialogues...*, cit., pp. 79-96.

²⁵ Vedi cap. IV.

²⁶ Vedi cap. IV.

²⁷ Cfr. quanto Hume scrive a James Balfour of Pilrig, che a proposito di *A dialogue* gli aveva attribuito sia la posizione dello scettico che del suo antagoni-

A questo punto c'è da chiedersi se il fallimento collettivo della critica filosofica dei *Dialogues* non dipenda dalla prospettiva che ha adottato. Se il tentativo di individuare il senso dei *Dialogues* nell'esposizione di una dottrina teorica che l'interprete rintraccia o, meglio, ricostruisce, dopo essersi aperta la strada nella giungla della retorica dell'opera, è destinato al fallimento, c'è da chiedersi appunto se ciò non dipenda dall'aver concepito, contro ogni avvertimento di Panfilo, la forma letteraria dell'opera come un vestito messo sopra l'« accurate and regular argument » (p. 157) e di aver creduto che bastasse togliere il vestito per ritrovare la verità nuda. Tolti i vestiti della mannequin, si è scoperto che sotto c'era soltanto un manichino: qualcosa che Hume aveva già esposto altrove o che era già presente in opere di altri²⁸.

Rimane l'altra prospettiva, quella secondo cui i *Dialogues* sono innanzitutto un dialogo rappresentativo. Essa è stata abbracciata poche volte nella storia della critica; in una versione radicale e negativa, è stata adottata in una delle prime recensioni ai *Dialogues*, quando venne usata per attaccare Hume, attribuendogli, oltre all'identificazione con

sta: « In every dialogue, no more than one person can be supposed to represent the author » (*Letters*, I, p. 173).

²⁸ Cfr. B. M. LAING, *op. cit.*, p. 181: « ...if Hume is to be identified with Philo, he and his *Dialogues* cease to have any importance as an original contribution to the problem of Natural Religion. All that he has done is to expound scepticism in the literary form of dialogue and thereby to give the discussion a certain dramatic interest. But otherwise he has simply collected and repeated arguments which had been often stated previously ». Cleante, nella parte VI, tiene a far notare al lettore che sta sostenendo un argomento che non è ancora stato avanzato da nessuno (cfr. p. 213). Nel 1779, appena dopo l'uscita dei *Dialogues*, Hugh Blair doveva commentare: « They bring together some of his [di Hume] most exceptionable reasonings, but the principles themselves were all in his former works » (*Letters of David Hume to William Straban*, cit., p. 346). V'è inoltre da tener conto del fatto che all'epoca in cui Hume scrive i *Dialogues* il dibattito sul deismo, e in particolare sulla prova dell'ordine, ha perso ormai molta della sua asprezza. Così in un'opera relativamente popolare come l'anonima (ma di Philip Skelton, 1707-1878) *Deism revealed. Or, the attack on Christianity candidly reviewed in its real merits...*, 2 vols, London 1751 (1749, col titolo *Ophiomaches, or Deism revealed...*) pubblicata da A. Millar dopo un parere favorevole di Hume, uno dei personaggi, Shepherd, ponendosi su una linea che non è molto diversa da quella che sarà di Filone e parlando delle prove dell'esistenza di Dio, sostiene: « To argue *a priori* on this subject, is little better than nonsense; and the argument *a posteriori* leads to such difficulties, as mere reason is, at least in most men, unable to dissipate » e aggiunge: « The best reasoner in the world, endeavouring to find out the causes of things by the things themselves, and proceeding on the soundest maxims of philosophy, on which you found your argument, might be led into the grossest errors and contradictions... » (I, p. 63).

Filone²⁹, l'intento di servirsi di temi scottanti solo per suscitare scandalo nel lettore, cioè per indurre in lui un turbamento emotivo, di tipo pratico. I *Dialogues* sarebbero cioè un'opera letteraria costruita a spese del contenuto filosofico³⁰. Questa soluzione, che sembrerebbe presentare il vantaggio di proporre una lettura che, sia pure a un livello molto basso, individua un fine unitario nell'impianto generale dell'opera e che parrebbe accordarsi con la lettera del preambolo di Panfilo, costituisce di fatto il rovesciamento simmetrico — o l'esito, come si può vedere nel caso di A. H. Basson — di quella secondo cui un contenuto retorico viene esposto mediante una forma retorica; l'anonimo recensore settecentesco (forse un seguace di James Beattie) definì i *Dialogues* un'opera letteraria perché, come Panfilo, pensava alla filosofia come all'esposizione ordinata di un punto di vista teorico e positivo e perché non considerava come tale quello, definito come scettico, di Filone.

Tuttavia, debitamente corretta, tale prospettiva sembra meno fuorviante dell'altra, almeno come ipotesi di lavoro. Nel senso che il problema primario dei *Dialogues* non ci pare l'individuazione del personaggio che espone la tesi filosoficamente più significativa o che è il portavoce dell'autore; ciò non toglie che tale problema non sia da affrontare (e su di esso torneremo nel cap. V). Per restare a Panfilo, ci pare più proficuo prendere le sue parole nel loro significato letterale: i *Dialogues* sono in prima istanza la rappresentazione di una discussione, condotta a colpi di argomenti retorici non meno che dimostrativi, tra personaggi che

²⁹ La tesi dell'identificazione di Hume con Filone è esposta anche da T. HAYTER in una delle prime opere dedicate ai *Dialogues*, i *Remarks on Mr. Hume's Dialogues concerning natural religion*, Cambridge 1780: « The fact indeed indisputable is, that Philo, not Cleanthes, personates Mr. Hume » e « ...Philo possesses in general the sole exclusive privilege of retailing the purport of Mr. Hume's former Philosophical productions. Every remarkable trait and feature of those productions may be traced in the parts of the Dialogue assigned to Philo » (pp. 2-3).

³⁰ Cfr. la recensione ai *Dialogues* apparsa nella « Monthly review », cit. L'autore a proposito di Hume sostiene che « his love of paradox, his inordinate pursuit of literary fame, continued, whilst life continued; it is scarce possible, indeed, with the utmost stretch of candour and charity, to assign any other motives for publishing what must shock the sense and virtue of his fellow-mortals, or to reconcile it with the character of a good citizen, and a friend to mankind » (p. 354). L'autore non direbbe niente di nuovo sull'argomento e il suo intento sarebbe soltanto quello di porre « the most exceptionable parts of his philosophical works into a new form, and to present them in a different dress » (p. 343). Il recensore ammette che, « in point of composition », l'opera « is equal, if not superior to any of Mr. Hume's other writings » (*ibidem*). Ma aggiunge che essa è « unworthy of a writer of such distinguished abilities » (p. 355).

accettano, grosso modo, proprio quel modello di filosofia come esposizione che, almeno riguardo al tema dibattuto, parrebbe non essere accettato dall'autore dell'opera.

L'intento di Hume nella rappresentazione offertaci nei *Dialogues* va considerato sullo sfondo della tradizione del dialogo filosofico inglese. I *Dialogues*, successivi all'opera di Shaftesbury e di Berkeley, costituiscono infatti la fusione e il superamento di entrambe. Nei *Dialogues* v'è il candour dei *Moralists* e dei *Three dialogues*; v'è l'asprezza polemica e la vivacità drammatica e la discussione filosofica serrata delle opere di Berkeley; e v'è, sia pure in forma circoscritta, l'argomento *ad hominem* dell'*Alciphron* (nella sua forma piú gretta, quando Cleante insulta Filone e critica l'incoerenza della prassi con la teoria degli scettici; e nella sua forma piú generale, nella polemica di Filone contro Cleante, quando egli parte dalle premesse di quest'ultimo per giungere a conclusioni opposte). Ma non vi sono nei *Dialogues* gli uomini di paglia di Berkeley, proprio perché manca un personaggio che possa essere univocamente interpretato come il portavoce dell'autore.

Nei *Dialogues* l'autore rinuncia a esporre una posizione personale, teorica o pratica, e mette in scena non già uomini di paglia strumenti dell'ideale teorico di un filosofo o personaggi moralmente esemplari dell'ideale pratico di un filosofo, bensí personaggi che sono essi stessi « filosofi espositivi » (il discorso vale soprattutto per Demea e Cleante, che sono anche i personaggi piú caratterizzati e piú inclini a polemizzare tra loro; mentre Filone appare anonimo, freddo e cortese). La formula peculiare dei *Dialogues* sembra essere la rappresentazione oggettiva, pubblica, dello scontro di personaggi che, presi isolatamente, sono filosofi espositivi, i filosofi muti della civiltà della cultura scritta, soliti a indirizzarsi a un lettore altrettanto muto e a polemizzare a distanza con altri muti filosofi espositivi, e che nel dialogo vengono chiamati a recitare la loro lezione ad alta voce e contemporaneamente. Il risultato è ovviamente anche satirico; ma in quanto ci dà la satira dei filosofi in genere, e non in quanto ci dà, come avviene nell'*Alciphron*, la satira dei filosofi avversari del filosofo autore del dialogo. Sotto questo aspetto, il problema di identificare i diversi personaggi dei *Dialogues* in altrettante figure storiche diventa secondario rispetto al fatto che si tratta di filosofi e al fatto che questi filosofi, i quali, per citare solo i maggiori e solo gli inglesi fra quanti sono stati identificati dalla critica come modello dei personaggi dei *Dialogues* (Hume, Berkeley, Butler, Clarke) sono anche tra i filosofi piú importanti del '700 inglese e talmente diversi l'uno

dall'altro da costituire un assortimento significativo del pensiero inglese dell'epoca.

* * *

Rispetto al *Treatise*, nel quale Hume esponeva in prima persona una dottrina teorica proposta al lettore come valida universalmente e in alternativa con altre dottrine filosofiche, nei *Dialogues* troviamo la rappresentazione di personaggi che espongono in prima persona dottrine diverse l'una dall'altra ma formalmente — e cioè nel rapporto che esse hanno con chi le espone — analoghe a quelle esposte nel *Treatise*, nessuna delle quali è però descritta o univocamente riconoscibile come quella dell'autore. Da espositore del proprio sistema Hume appare ora soprattutto come descrittore di sistemi altrui. Per vedere come egli sia giunto a una simile posizione sarà opportuno far riferimento a quegli *Essays* la cui composizione s'inserisce tra il *Treatise* e i *Dialogues* e che ne costituiscono, per così dire, l'anello di congiunzione.

Il gruppo di saggi che sembra essere più vicino ai *Dialogues* è quello costituito dai quattro saggi dedicati all'epicureo, allo stoico, al platonico e allo scettico, apparsi nel secondo volume degli *Essays, moral and political*, pubblicato nel 1742. Tali saggi, come spiega Hume in una nota al primo saggio, *The Epicurean*, non intendono dare una descrizione minuziosa delle dottrine sostenute dalle quattro scuole filosofiche dell'antichità, quanto delineare i diversi tipi umani che si riscontrano nel mondo, distinguendoli in base all'affinità che essi hanno con le antiche scuole filosofiche³¹. Hume è più interessato a descrivere i diversi tipi di uomini che le diverse dottrine; e le differenze tra le dottrine sono rilevanti in quanto permettono di caratterizzare le differenze fra gli uomini. I quattro « personaggi », impegnati in una sorta di dialogo³² o, meglio, di quadruplo monologo, sono rappresentativi di « sentiments » particolari, di atteggiamenti che sono di tipo più pra-

³¹ « ... The intention of this and the three following Essays, is not so much to explain accurately the sentiments of the ancient sects of philosophy, as to deliver the sentiments of sects that naturally form themselves in the world, and entertain different ideas of human life and happiness. I have given each of them the name of the philosophical sect to which it bears the greatest affinity » (*Essays...*, cit., p. 139).

³² L'individuazione dell'importanza di questi quattro saggi come ponte verso i *Dialogues* è merito di M. MORRISROE jr., *The rhetoric of the dialogues...*, cit., pp. 148-151.

tico che teorico; e tuttavia la loro caratterizzazione, talvolta pesantemente ironica (anche sotto l'aspetto stilistico: si veda la parodia del linguaggio aulico e arcaicizzante di *The Platonist*, che ricorda alcune delle piú spettacolari tirate di Demea nei *Dialogues*), viene attuata mediante la definizione della loro filiazione filosofica. In questo senso, i quattro tipi umani delineati nei saggi sono tipi ideologici, cioè dei tipi umani individuati dalle dottrine teoriche di cui si servono per razionalizzare a posteriori i loro comportamenti pratici. Ciascuno di essi è infatti platonico, epicureo, stoico o scettico ancor prima di essere convinto della validità della dottrina che sceglie come propria: ciascuno obbedisce a una predisposizione, dovuta al carattere o all'educazione, che tra le dottrine filosofiche disponibili sul mercato gli fa abbracciare quella che gli è piú affine.

La radicalizzazione della posizione di Hume rispetto al *Treatise* è notevole, anche se nel *Treatise* egli aveva elaborato una dottrina teorica che implicitamente poneva in questione il modello di filosofia su cui essa si basava, in quanto postulava la subordinazione, o almeno il condizionamento, della teoria alla prassi. Nei quattro saggi Hume rinuncia anche a esporre una sua dottrina e si limita a rappresentare esempi tipici di subordinazione, o di condizionamento, di una dottrina alla prassi. Il distacco dal *Treatise* è esaltato, anziché sminuito, dal fatto che tale opera di rappresentazione è compiuta indirettamente, mediante l'esposizione delle proprie idee da parte dei « personaggi » dei quattro saggi, i quali, come l'autore del *Treatise* e come i personaggi dei *Dialogues*, parlano tutti in prima persona. Ciò vale anche per il « tipo » piú vicino all'autore del *Treatise*, lo scettico, anch'egli ridotto a una dimensione pratica, che tende a essere fuori della filosofia; egli dice ad un certo punto: « I am sorry, then, I have pretended to be a philosopher »³³. Di fatto, caduto il solipsismo teoretico del *Treatise*, una dottrina scettica, se esposta entro il modello della filosofia come esposizione di un sistema teorico e positivo, correva il rischio di ridursi al silenzio.

E tuttavia, nei quattro saggi, all'impiego del « reasoning » filosofico che sta alla base della posizione scettica si apre una strada diversa sia dal silenzio sia dall'esito in apparenza obbligato della costruzione di un sistema, perché il « reasoning » viene indirizzato alla critica della sostanza ideologica dei sistemi filosofici (compreso quello scettico: anche

³³ *Essays...*, cit., p. 163.

lo scettico ha il suo bravo medaglione). Tale risultato è raggiunto grazie all'artificio formale rappresentato in primo luogo dall'accostamento dei quattro saggi in una forma diversa da quella del trattato (ciò che permette all'autore di praticare e insieme di criticare il modello di filosofia implicito nel *Treatise* senza farlo proprio) e, in secondo luogo, dalla divisione in due parti del saggio che chiude la serie, *The sceptic*; la prima delle quali, insieme con la nota posta in apertura del primo saggio (*The Epicurean*), ha la funzione di raccordare i quattro autoritratti e, insieme, di esporre la legge di ideologizzazione cui ciascuno di essi obbedisce, mentre la seconda è dedicata all'autoritratto dello scettico, anch'esso sottomesso alla legge fondamentale da lui enunciata. Lo scettico cioè, oltre a costruire il suo pur scettico sistema, fondato anch'esso sulla prassi e sul « sentiment » fondamentale, applica il suo « reasoning » a studiare la logica che regola il rapporto che si stabilisce tra il campo della prassi e il campo dei sistemi filosofici e trova che ogni filosofia universalizza il principio che le è peculiare e che, almeno per ciò che riguarda le filosofie di cui si parla, è di tipo pratico:

I have long entertained a suspicion with regard to the decisions of philosophers upon all subjects, and found in myself a greater inclination to dispute than assent to their conclusions. There is one mistake to which they seem liable, almost without exception; they confine too much their principles, and make no account of that vast variety which nature has so much affected in all her operations. When a philosopher has once laid hold of a favourite principle, which perhaps accounts for many natural effects, he extends the same principle over the whole creation, and reduces to it every phenomenon, though by the most violent and absurd reasoning. Our own mind being narrow and contracted, we cannot extend our conception to the variety and extent of nature, but imagine that she is as much bounded in her operations as we are in our speculation³⁴.

Il lettore si trova quindi posto di fronte a quattro diverse prospettive, che offrono tutte un sistema che pretende di essere esaustivo della realtà e che sono in contrasto sia l'una con l'altra sia ciascuna rispetto al quadro globale rappresentato dall'insieme dei quattro saggi. Ognuno dei sistemi proposto dai quattro « personaggi » non è perciò da giudicare solo per quello che è, ma anche e soprattutto per quello che non è, cioè rispetto agli altri sistemi che esso esclude e che, complementari ad esso, formano un universo ideologico. La presenza di denominazioni

³⁴ Ivi, p. 161.

che rimandano a scuole filosofiche determinate storicamente potrebbe far pensare che esso si pone come idealmente esemplare di un sistema ideologico storicamente determinato: ma la funzione paradigmatica con cui in questi saggi vengono assunti i dati storici non fa che rendere piú astratta e universale la suddivisione fra i diversi tipi ideologici.

Nei *Dialogues*, la rappresentazione dello scontro tra i vari tipi ideologici assume un carattere storicamente piú univoco, perché, nonostante la presenza di una pur massiccia cornice neoclassica, per definire la dottrina dei personaggi che formano la microsocietà dei filosofi riuniti nella biblioteca di Cleante, non si ricorre piú esclusivamente a modelli tratti dalla cultura antica, bensí principalmente a modelli che, come il newtonianesimo, sono tipici della cultura contemporanea. Inoltre, gli atteggiamenti fondamentali studiati nei vari personaggi non sono piú quelli, generalissimi, che ciascuno assume di fronte al mondo e alla filosofia, ma quelli che ciascuno assume di fronte alla religione e, in particolare, di fronte a quella forma di religione storicamente determinata che è la religione naturale³⁵.

* * *

L'esperienza compiuta da Hume nella stesura degli *Essays* facilitò cioè il distacco del « reasoning » filosofico dall'esito in apparenza obbligato della costruzione di un sistema. Un saggio può essere considerato una porzione di trattato resa indipendente; e un trattato, una organizzazione sistematica di saggi, che mira ad esporre la dottrina dell'autore. Ma un saggio può anche mirare a qualcosa di diverso dall'esposizione

³⁵ Nei *Dialogues* il tema della religione, come vedremo meglio nel cap. X, offriva a Hume un terreno privilegiato per lo studio della filosofia in quanto ideologia. In campo religioso egli si trovava ad avere solo atteggiamenti critici, ciò che gli evitava a priori il pericolo, sempre possibile invece nel campo della filosofia, di cadere nella costruzione di un sistema speculativo. La sua condizione di osservatore, cui si accompagnava la consapevolezza del carattere non meramente speculativo della religione, rischiava d'altra parte d'impedirgli di rappresentare nei *Dialogues* la sostanza ideologica dello scontro fra opposte posizioni religiose: e ciò che sul piano personale doveva portarlo nel 1761 a chiedere al reverendo Blair di smettere in futuro di discutere con lui di religione lo aveva spinto dieci anni prima a cercare, per cosí dire sul piano professionale, la collaborazione di quell'Elliot che, diversamente da lui, possedeva, oltre che una dottrina, anche una fede religiosa. L'intervento di Elliot avrebbe cioè fornito quell'ideologia religiosa di cui Hume mancava e sulla quale egli avrebbe potuto applicare liberamente il suo « reasoning » critico evitando nel contempo ogni pericolo di cadere nella costruzione di un sistema.

della dottrina dell'autore. Hume sperimentò personalmente l'operazione di smembramento di un trattato e della sua riorganizzazione in vari saggi. Il risultato, nel caso delle due *Enquiries*, poteva, almeno formalmente e non senza un certo sforzo, essere considerato non diverso da un trattato e non molto lontano dal modello di filosofia implicito nell'adozione della forma di trattato, nel senso che esso costituiva comunque un'esposizione della dottrina dell'autore.

Ma nella stesura dei quattro saggi di cui s'è detto la rappresentazione di una certa dottrina o di un certo sistema filosofico non coincide con l'esposizione della dottrina dell'autore e non può essere nemmeno intesa come critica diretta di un sistema diverso da quello positivo proposto dall'autore. La scrittura « artificiosa » dei quattro saggi, che contribuì ad esaltare la diffidenza con cui Hume poté guardare al sistema proposto dall'« io » del *Treatise*, doveva rappresentare la premessa di quella scoperta formale decisiva, l'organizzazione di vari saggi secondo uno schema, che doveva condurre ai *Dialogues*.

Nei *Dialogues* ritroviamo due filosofi sistematici, Cleante e Demea, come lo stoico, il platonico, e l'epicureo degli *Essays*. E ritroviamo lo scettico, in Filone. Dell'esperienza dei quattro saggi non va perduta nei *Dialogues* la conquista della nuova funzione possibile della filosofia come critica dell'ideologia e studio della logica della sua genesi e della struttura in cui vari sistemi ideologici si combinano. E tuttavia nei *Dialogues* ritroviamo quell'impegno nella ricerca filosofica e nel confronto con gli avversari che, presente nel *Treatise*, era andato perduto negli *Essays* e che nei *Dialogues*, grazie alla nuova formula scoperta nei saggi, assume un'ampiezza e un livello di provocazione e di ironia sconosciuto nelle opere che pure si rifanno più esplicitamente al *Treatise*.

Si ricorderà che nei quattro saggi citati Hume aveva anteposto la realtà concreta dei « personaggi » alla dottrina filosofica da loro esposta e che li individuava. Il procedimento era simmetricamente contrario a quello usato da Berkeley per trattare il suo portavoce Crito (il personaggio come microfono della dottrina dell'autore) e analogo, sotto certi aspetti, a quello usato da Berkeley per trattare Alciphron (la dottrina esposta dal personaggio come razionalizzazione della sua prassi). Nei *Dialogues*, come avviene in Berkeley per i personaggi dell'*Alciphron* che non sono portavoce dell'autore, ciascun personaggio è portavoce solo di sé stesso; per identificare la sua posizione come ideologica basta, nel confronto con quelle degli altri personaggi, la teoria che egli espone; e Hume non ha bisogno di rifarsi esplicitamente a modelli culturali pre-

cedenti, dal momento che ogni personaggio è lui stesso un filosofo. Ma degli *Essays* rimane nei *Dialogues* il fatto che i personaggi mantengono una realtà fisica individuale, sono persone concrete e non fantasmi simbolici di posizioni filosofiche. È questa presenza della dimensione pratica, la quale, diversamente da quanto avviene negli *Essays*, non è però definita a priori come dominante rispetto a quella teorica, a fare dei *Dialogues* uno studio del come una teoria diventa ideologia non a partire da una teoria persistente ed estranea a chi la formula, ma nel momento stesso ed entro il quadro della prassi in cui è formulata. Lo studio della genesi e della dinamica dell'ideologia (consentito dalla possibilità, aperta dalla forma di dialogo, di rappresentare simultaneamente e alternativamente le diverse posizioni dei personaggi) si sostituisce alla galleria di statici ritratti degli *Essays*; e, come vedremo meglio più avanti, quando sarà affrontato il problema della natura della rappresentazione offerta nei *Dialogues*³⁶, è la dinamica delle contrapposizioni e delle definizioni reciproche delle ideologie (cioè il sistema complessivo) a individuare ciascuna di queste ultime.

³⁶ Vedi cap. V.

CAPITOLO IV

LA PARTE DEL LETTORE

Torniamo ora al testo dei *Dialogues* e tentiamo di chiarire un problema che avevamo sollevato e non risolto, il problema della funzione della presenza massiccia nell'opera di artifici retorici. Il ricorso sistematico non solo allo stile che Hume chiama « diffuse »¹, ma anche e soprattutto allo stile metaforico, insolito nelle opere filosofiche di Hume e poco congeniale anche al suo carattere e alla sua educazione letteraria, dà ai *Dialogues* un tono vagamente barocco. E ciò vale non solo per molti tratti di Cleante (il quale, a dispetto degli elogi a lui rivolti da Panfilo, che ne esalta l'« accurate philosophical turn », non è alieno dall'assumere toni declamatori) e di Demea (il cui stile peculiare parrebbe essere quello predicatorio), ma soprattutto per Filone, il personaggio che sembra essere quello filosoficamente più vicino a Hume.

Il « reasoning » filosofico di Filone si materializza in una sequenza di immagini paradossali, che a rigore non sono indispensabili all'esposizione della critica che egli muove all'argomentazione di Cleante. Si tratta di vedere se questa sequenza di immagini vivaci che colpiscono la mente del lettore è puramente additiva, o se invece obbedisce a una sorta di ordinamento interno, che può fornirci la chiave della sua funzione. Una volta scoperta questa chiave, il soverchio interesse dimostrato nei *Dialogues* per il lettore non sarà più da considerare un ostacolo all'individuazione di un orientamento « oggettivo » e « pubblico » dell'opera, bensì un'esasperazione di tale orientamento; infatti il lettore verrebbe ad essere non già il beneficiario di una *captatio benevo-*

¹ In una lettera a Lord Kames Hume si era chiesto nel 1737 se l'abbozzo dello scritto che egli avrebbe deciso di eliminare dal *Treatise* e che doveva poi diventare il saggio *Of miracles* non fosse appunto troppo « diffuse »; cfr. *New letters*, p. 2.

lenticiae da parte dell'autore, desideroso di esporre in modo convincente una sua dottrina positiva o semplicemente di offrirgli uno spettacolo divertente, ma il bersaglio su cui l'autore esercita il suo intento di riformatore, di educatore del gusto retorico del lettore. I *Dialogues*, almeno a livello dell'atteggiamento nei confronti del lettore, si porrebbero così agli antipodi dell'esibizionismo teoretico di un Berkeley e rientrerebbero, sia pur, come vedremo, in una maniera critica, nella grande corrente della propaganda moralista dell'illuminismo.

Per chiarire il senso di questo discorso, torneremo al paragone fra i *Dialogues* e il *Treatise*, non piú per vedere come nelle due opere si ponga diversamente il problema del rapporto autore-opera, ma per vedere come si ponga diversamente il problema del rapporto autore-lettore ed il rapporto contenuti retorici-contenuti dimostrativi.

* * *

Nell'*Enquiry concerning human understanding*, Hume sembra guardare all'opera letteraria come a una sorta di macchina destinata a produrre nel lettore associazioni secondo il principio della contiguità, della somiglianza e della causa-effetto. La trama delle associazioni prodotte nel lettore è direttamente condizionata dalla trama delle associazioni intrinseche nell'opera e l'efficacia di quest'ultima, in cui Hume fa consistere il canone ultimativo della composizione letteraria, è direttamente proporzionale all'ordine e all'unitarietà della struttura compositiva dell'opera². Hume, che nel *Treatise* aveva sottolineato che i nessi sono nelle idee e non nelle cose, non nell'oggetto ma nel soggetto, e in particolare nella sfera immaginativa del soggetto, sostiene qui che l'opera letteraria dev'essere tale da suscitare un complesso ordinato di nessi associativi nell'immaginazione del lettore ed enuncia la regola che vuole che ogni opera letteraria obbedisca a un disegno unitario. Scelga la somiglianza, o la contiguità, o la causa-effetto, un autore deve dare alla sua opera un senso unitario: e tanto piú sarà continua la catena delle associazioni indotte nel lettore, tanto piú sarà perfetto il suo lavoro.

² Cfr. le pagine poste alla fine della sez. III dei *Philosophical essays concerning human understanding*, London 1748 e che, comprese nelle edizioni successive della prima *Enquiry* sino al 1770, furono eliminate da Hume nell'edizione del 1777 degli *Essays and treatises on several subjects*. Il presupposto storico dell'interesse di Hume per la natura dell'opera letteraria e per la sua dimensione retorica è da ricercare nell'esperienza che Hume ebbe del mondo editoriale (vedi i capp. I e II).

Nella storia della letteratura non mancano esempi di scrittori che hanno immaginato mondi abitati da personaggi che si muovono in dimensioni rigidamente fissate in base a un modello scientifico arbitrario. E anche per l'opera letteraria descritta da Hume vale qualcosa del genere: essa presenta al lettore un mondo di oggetti che è perfettamente preordinato secondo rigidi principi associazionistici; un mondo e un'esperienza che sono intrinsecamente antropomorfici, come quello che Cleante descrive al lettore dei *Dialogues*. Ma il mondo reale, non quello costruito a beneficio del lettore dell'opera letteraria — è lo stesso Hume a dircelo —, non è ordinato secondo criteri unitari e necessari; e nei *Dialogues* Filone solleva addirittura il problema se esso sia o no dotato di un qualsiasi ordine razionale. Di qui a sostenere che l'opera letteraria « insegna » al lettore a vedere un ordine necessario nel mondo non c'è che un passo. O, per restare al linguaggio di Hume, pur adottando una prospettiva alla McLuhan, si può dire che l'abitudine alla lettura tende a rinsaldare la credenza nell'assolutezza dei principi di ordinamento dell'esperienza³.

Chiediamoci ora qual è la reazione di un lettore abituato alla lettura e, inoltre, abituato alla lettura di opere che descrivono il mondo nei termini della scienza newtoniana, davanti a un libro come il *Treatise*. Essa potrà essere favorevole, se l'ordinamento e il contenuto del libro sono coerenti con i principi già assunti. Ma se l'ordinamento e il contenuto del libro sono aberranti rispetto a questi principi, il libro potrà imporsi al lettore solo a patto di imporglisi di forza, e cioè attraverso un apparato retorico e metaforico che faccia leva sull'immaginazione del lettore e lo costringa ad associazioni diverse da quelle abituali. I due casi si offrono contemporaneamente nel *Treatise*. Il primo caso è quello della dottrina dei modi di associazione, che cadeva su un terreno arato a sufficienza sia dalla diffusione della mentalità analitica propria della tradizione scientifica del '600 sia dall'abitudine alla « logica tipografica » intrinseca alla lettura del libro a stampa. Il secondo caso è quello della dottrina del « custom ». Hume stesso si aspettava che fosse respinta dal lettore e avanzava la tesi secondo cui nel « cu-

³ Sull'influsso avuto dalla stampa sulla civiltà occidentale e sulla convergenza fra tradizione gutenberghiana e tradizione newtoniana, vedi H. M. MCLUHAN, *The Gutenberg galaxy*, Toronto 1962; e E. L. EISENSTEIN, *Some conjectures about the impact of printing on western society and thought: a preliminary report*, « The journal of modern history », XL (1968), pp. 1-56.

stom » (e in particolare in quello legato all'educazione) sarebbe stata da ricercare la spiegazione del mancato accoglimento da parte del lettore della dottrina secondo la quale gran parte dei nostri ragionamenti, insieme con tutte le nostre azioni e passioni, derivano appunto dal « custom », dall'abitudine ⁴.

Egli era cioè cosciente del fatto che la dottrina si applicava anche all'esperienza della lettura, e della lettura del *Treatise* in particolare. Essa infatti sottolineava come fossero gli elementi non logici rappresentati dall'abitudine e dall'immaginazione a costituire la struttura portante dell'esperienza, e dell'esperienza della lettura in particolare. Il discorso di Hume al lettore era quindi anche, se così si può dire, un discorso sulla lettura, ovvero un discorso sulla funzione sintetica svolta dagli elementi non logici nel processo della lettura. E tuttavia la discussione che sul problema del « custom » Hume faceva nel primo libro del *Treatise* si indirizzava solo alla parte cognitiva del lettore. Le premesse del mancato accoglimento di questa dottrina erano già presenti nella sua stessa enunciazione.

Nei *Dialogues* si dà invece una situazione diversa. Hume non si limita a enunciare, ma applica la dottrina della genesi del « belief » a partire da associazioni emotive, al fine di coinvolgere il lettore. Mette in pratica ciò che predicava. E, se è vero che l'abitudine alla lettura contribuì a creare nel lettore la predisposizione a vedere nel libro e, attraverso il libro, nel mondo, un ordinamento necessario e obbediente alla logica tipografica, la prospettiva esposta da Cleante, e combattuta da Filone, era quella che è propria anche del lettore. Se è vero che Hume nei *Dialogues* si proponeva di confutare la prova dell'ordine senza perdere il contatto con il lettore, egli lo fece seguendo la strada più difficile, che era però anche l'unica possibile. Dal momento che a rinsaldare la fede del lettore nell'ordine razionale del mondo, concepito come analogo a quello del manufatto umano, e in particolare del libro,

⁴ « But tho' education be disclaim'd by philosophy, as a fallacious ground of assent to any opinion, it prevails nevertheless in the world, and is the cause why all systems are apt to be rejected at first as new and unusual. This perhaps will be the fate of what I have here advanc'd concerning *belief*, and tho' the proofs I have produc'd appear to me perfectly conclusive, I expect not to make many proselytes to my opinion. Men will scarce ever be persuaded, that effects of such consequence can flow from principles, which are seemingly so inconsiderable, and that the far greatest part of our reasonings, with all our actions and passions, can be deriv'd from nothing but custom and habit » (*Treatise*, p. 118).

non v'era soltanto il « custom » dell'abitudine alla lettura, ma anche il « custom » dell'educazione religiosa — rafforzato dalla letteratura dei teologi newtoniani dell'inizio del '700⁵ — l'unica strada era di considerare imprescindibile tale credenza. Di qui la necessità di assegnare a Cleante nei *Dialogues* una parte preponderante, indispensabile per coinvolgere il lettore sin dall'inizio e per non perdere il contatto con lui. Hume si rendeva perfettamente conto della « Propensity » che il lettore aveva ad abbracciare l'argomentazione di Cleante, ma si rendeva anche conto del carattere irrazionale di questa tendenza. Ciò appare chiaro nella lettera che scrive a Elliot per chiedergli la sua collaborazione nell'analizzare e nel rafforzare su un piano dimostrativo l'argomentazione di Cleante:

I cou'd wish that Cleanthes' Argument cou'd be so analys'd, as to be render'd quite formal & regular. The Propensity of the Mind towards it, unless that Propensity were as strong & universal as that to believe in our Senses & Experience, will still, I am afraid, be esteem'd a suspicious Foundation. Tis here I wish for your Assistance. We must endeavour to prove that this Propensity is somewhat different from our Inclination to find our own Figures in the Clouds, our Face in the Moon, our Passions & Sentiments even in inanimate Matter. Such an Inclination may, & ought to be controul'd, & can never be a legitimate Ground of Assent⁶.

* * *

L'argomento dell'ordine meccanico del mondo e della necessità che vi sia un autore di tale ordine meccanico viene esposta da Cleante all'inizio dei *Dialogues*. Filone non propone mai esplicitamente come valido un sillogismo alternativo a quello di Cleante (mondo-macchina, ergo Dio autore del mondo), ma si limita a proporre delle varianti associative ai singoli termini del ragionamento di Cleante. Una volta mutato un termine nell'equazione, l'intera equazione cambia. Questa tecnica, che ordina la sequenza delle immagini proposte da Filone, è parente sia del procedimento poetico della distorsione sia del procedi-

⁵ Ma, paradossalmente, non delle opere di Newton, e certo non dei *Principia*. Il libro che rappresentò uno dei sacri testi dell'illuminismo era tale, almeno nella sua parte centrale, da apparire letteralmente illeggibile non solo al lettore comune ma anche a molti di quanti si proposero di diffonderne il verbo e che poterono coglierne il senso solo attraverso il deprecato metodo della tradizione e dell'autorità rappresentato dalla mediazione dei sacerdoti scienziati.

⁶ *Letters*, I, p. 155.

mento caratteristico della logica dialettica⁷. Obiettivo di Filone non è quello, ripetiamo, di giungere a proporre una nuova soluzione positiva e globale, cioè di condurre la catena di associazioni a una qualche meta, ma è quello di comunicare al lettore la non necessità e la non univocità dell'associazione proposta da Cleante. Il fine è raggiunto coerentemente con la dottrina associazionistica del *Treatise*: le associazioni proposte da Filone sono vivaci metafore e non fanno appello a un'esperienza estranea o al lettore o alla stessa esperienza della lettura. Come s'è visto, gran parte delle argomentazioni di Filone sono di seconda mano o rispetto alle opere precedenti di Hume o rispetto a opere di altri autori; Filone propone cioè associazioni che possono essere rapportate ad altre preesistenti nella cultura del lettore e da queste rafforzate. Filone si limita ad agire con gli stessi mezzi (le associazioni) che hanno contribuito a radicare sia nel lettore sia in Cleante il principio del meccanicismo universale, per portare sia il lettore sia Cleante all'idea che, a partire da un diverso materiale associazionistico, è possibile giungere all'elaborazione di altri principi altrettanto universali di quello meccanicistico e in contrasto con esso⁸.

⁷ M. MORRISROE jr., *The rhetoric of the dialogues...*, cit., p. 92 parla a proposito di questo procedimento di un « dialectic approach, wherein a statement is made, amplified, and repeated, the repetition having a meaning for the audience slightly different from the initial statement ».

⁸ Notato che il legame tra procedimento analogico e procedimento metaforico è molto stretto, va detto che la tecnica di Filone non è ignota nella storia della retorica. Essa si pone a metà strada fra il procedimento per cui una metafora viene via via corretta e adeguata alla tesi (struttura: « A sembra B, anzi B¹, anzi B²... ») e il procedimento che Perelman descrive come « emendamento dell'analogia », per cui una metafora proposta da un interlocutore viene rilanciata contro quest'ultimo da un altro interlocutore, il quale sostiene, prendendolo di contropiede, che essa dimostra il contrario della tesi sostenuta dal primo (cfr. C. PERELMAN, L. OLBRECHTS-TYTECA, *Trattato dell'argomentazione* [1958], trad. it., Torino 1966, pp. 400-2 e C. PERELMAN, *Analogie et métaphore en science, poésie et philosophie*, « Revue internationale de philosophie », XXIII [1969], pp. 3-15). M. MORRISROE jr., guarda a questo procedimento come a quello primario nei *Dialogues* (cfr. *op. cit.*, p. 92) e in *Hume's rhetorical strategy: a solution to the riddle of the "Dialogues concerning natural religion"*, « Texas studies in English literature and language », XI (1969), pp. 968-69 sottolinea come lo stesso Hume nel finale della XII parte della *Natural history of religion* descrive la tecnica adottata da Cotta nel *De natura deorum*, tecnica che è simile a quella di Filone nei *Dialogues*: « This is the artifice of Cotta in the dialogues concerning the nature of the gods. He refutes the whole system of mythology by leading the orthodox gradually, from the more momentous stories, which were believed, to the more frivolous, which every one ridiculed: From the gods to the goddesses; from the goddesses to the nymphs; from

A rendere possibile l'incrinatura della fede del lettore nel principio del meccanicismo è l'applicazione della dottrina esposta nel *Treatise* dell'origine associazionistica della fede nel carattere assoluto dei principi metafisici, direttamente al materiale associazionistico dei *Dialogues*; dal momento che il principio meccanicistico è formulato con una associazione metaforica (il mondo è una macchina), Filone fa percorrere a Cleante e al lettore, a ritroso, tutte le strade che essi avrebbero potuto percorrere e che non li avrebbero condotti alla fede nell'univocità e nella necessità di quella metafora⁹.

La rilevanza storica dell'oggetto polemico dei *Dialogues* e il fatto che in essi la retorica è usata al fine di provocare un mutamento nella dimensione pratica del lettore, permette di inquadrare l'opera nel mondo della produzione, caratterizzata da intenti pratici, tipica dell'illuminismo. Tuttavia, il fatto che l'oggetto polemico sia rappresentato proprio da uno dei principi che furono alla base del credo illuminista, dà all'opera un tono che è antilluminista. Ma non nel senso che in essa debbano essere considerate come rilevanti le istanze proromantiche o protoesistenzialiste. La prospettiva peculiare di Hume rimane quella, critica e analitica, che è la premessa della posizione di Filone e che è costituita dal metodo sperimentale, applicato tanto radicalmente da non lasciare in vita nemmeno quel « mostro di carta » tipico dell'illuminismo e tanto legato, sia pur ambiguamente, al newtonianismo che fu il deismo. L'argomento *ad lectorem* assume così un senso radicalmente critico. Ma, paradossalmente, la tecnica adottata da Hume non può che essere data dalla proposta al lettore di altri « mostri di carta », di altre immagini. Il nemico viene combattuto sul suo stesso terreno. L'apparato retorico viene infatti impiegato per distruggere la fede in idee chiave e in principi che gli uomini del '700 avevano alimentato proprio attraverso la lettura.

the nymphs to the fawns and satyrs. His master, Carneades, had employed the same method of reasoning ».

⁹ È il caso di notare che tale credenza non viene distrutta, ma temporaneamente scossa. Hume sottolinea, sia nel *Treatise* (book I, part III, sect. IX) che nei *Dialogues* (parte XII), che il « belief » indotto dall'educazione è quasi altrettanto forte di quello naturale, ma non è assolutamente uguale ad esso. Ed è comunque da sottolineare che Hume non si illudeva sul fatto che il lettore, chiusi i *Dialogues*, non tornasse a essere quello che era: ma proprio per questo l'unico momento in cui era possibile intervenire era quello della lettura.

* * *

Se il discorso di Filone è *ad lectorem, ad lectorem*, non dimentichiamolo, è innanzitutto l'argomentazione di Cleante. Cleante infatti sostiene che il mondo è un manufatto meccanico, modellato però su un manufatto particolare e insieme esemplare di tutti i manufatti: il libro. All'inizio della III parte dei *Dialogues*, Cleante, messo alle corde nella parte precedente da Filone, contrattacca con un discorso che rende Filone « un po' imbarazzato e confuso ». Filone esita a rispondere, ma per sua fortuna Demea interviene nella discussione e lo salva. Questi spiega che l'argomentazione di Cleante, che avrebbe messo fuori gioco Filone, possiede molta forza perché è « familiare ». Vediamo qual è il punto tanto formidabile sollevato da Cleante. Immaginiamo, dice Cleante, che i libri si riproducano per generazione, come i vegetali e gli animali, e che parlino tutti una stessa lingua. E supponiamo di entrare in una biblioteca piena di tali libri vegetali o animali. Ora, che cosa ci sarebbe di più assurdo del negare che il libro capostipite, da cui discendono tutti quelli che adesso sentiamo parlare, ragionare, ecc., sia stato scritto secondo un progetto razionale? ¹⁰.

La supposizione che i libri siano animali o vegetali non dovrebbe

¹⁰ « But to bring the case still nearer the present one of the universe, I shall make two suppositions, which imply not any absurdity or impossibility. Suppose, that there is a natural, universal, invariable language, common to every individual of human race; and that books are natural productions, which perpetuate themselves in the same manner with animals and vegetables, by descent and propagation. Several expressions of our passions contain a universal language: All brute animals have a natural speech, which, however limited, is very intelligible to their own species. And as there are infinitely fewer parts and less contrivance in the finest composition of eloquence, than in the coarsest organized body, the propagation of an *Iliad* or *Aeneid* is an easier supposition than that of any plant or animal.

Suppose, therefore, that you enter into your library, thus peopled by natural volumes, containing the most refined reason and most exquisite beauty: Could you possibly open one of them, and doubt, that its original cause bore the strongest analogy to mind and intelligence? When it reasons and discourses; when it expostulates, argues, and enforces its views and topics; when it applies sometimes to the pure intellect, sometimes to the affections; when it collects, disposes, and adorns every consideration suited to the subject: could you persist in asserting, that all this, at the bottom, had really no meaning, and that the first formation of this volume in the loins of its original parent proceeded not from thought and design? Your obstinacy, I know, reaches not that degree of firmness: Even your sceptical play and wantonness would be abashed at so glaring an absurdity » (pp. 189-190).

essere considerata stravagante, dice Cleante. Infatti un libro è meno complicato di un animale e il processo di costruzione meccanica meno complicato della generazione organica. È piú facile pensare, parrebbe sostenere Cleante, che un'*Eneide*-madre figli un'altra *Eneide*, piuttosto che una gatta madre figli un altro gatto. Ma i gatti nascono dalle gatte, l'abbiamo visto innumerevoli volte, direbbe Filone. Le *Eneidi*, no: abbiamo visto innumerevoli volte che i libri nascono da un autore e sono propagati da scribi o da tipografi. Per cui ci rimane piú agevole pensare che sia piú facile che i gatti nascano dalle gatte che non le *Eneidi* da madri *Eneidi*. Ma Cleante ci ha invitato a immaginare che l'*Eneide* sia un gatto. E sia. A questo punto o possiamo immaginare che l'*Eneide* è un gatto; ma, primo, l'ipotesi contrasta con l'esperienza che abbiamo dei libri e, secondo, il gatto in questione, essendo il fornitore del modello, non smette di essere un animale, e cioè di possedere gli attributi del modello organico che da esso è stato tratto e che abbiamo immaginato applicato al libro. Oppure possiamo immaginare che un gatto è un libro; ma, primo, l'ipotesi contrasta con l'esperienza che abbiamo dei gatti, che non sono costruiti da un autore e da uno scriba o tipografo, e, secondo, il libro in questione, l'*Eneide* per esempio, essendo il fornitore del modello, non smette di essere un prodotto meccanico, e cioè di possedere gli attributi del modello meccanico che da esso è stato tratto e che abbiamo immaginato di applicare al gatto. Possiamo cioè pensare a gatti-*Eneide* o a *Eneidi*-gatto. Ma ci è vietato di fare l'ipotesi che l'*Eneide* sia un gatto, per trarne la conclusione che i gatti sono scritti da un Virgilio in grande. E questo è appunto il procedimento seguito da Cleante per dimostrarci che ci dev'essere un autore dell'universo, gatti ed *Eneidi* compresi.

L'applicazione di un modello di spiegazione meccanico è ovviamente piú che lecita anche quando l'oggetto da spiegare non è di tipo meccanico. Ciò che non è lecito è trasformare tutti gli attributi dell'oggetto, anche quelli che contrastano con l'esperienza dell'oggetto, in attributi meccanici. Ciò significa non solo ontologizzare il modello, ma farne l'unica realtà; e ciò occulta, anziché giustificare, lo scambio che Cleante opera tra « order » e « design ». Un gatto ha un « order » fra i vari organi di cui è composto, che possiamo concepire di tipo meccanico o di tipo organico. Ma, per esperienza, sappiamo che tale « order » è intrinseco all'animale e viene trasmesso attraverso la generazione, e cioè attraverso un processo organico, nel quale il « design » dell'organismo e della macchina gatto non è mai estrinseco alle parti di cui esso è com-

posto. Un libro ha un « order », come un gatto. Ma, per esperienza, sappiamo che tale « order » non è solo quello intrinseco ai materiali di cui esso è composto, ma è soprattutto l'ordine (e cioè il « design » razionale) trasmesso ad essi dall'autore e da chi ha fabbricato materialmente le varie copie. Nel libro cioè l'« order » coincide con il « design » (o almeno, l'« order » significativo è quello del « design »); e tra « order » e « design » c'è omogeneità. Nel gatto v'è « order », ma non « design »: l'ipotesi che un gatto sia stato progettato e costruito secondo un « design » partendo da materiali precedenti dotati di un « order » intrinseco da un fabbro sia pur divino non ha alcun riscontro nell'esperienza.

Il tono con cui Cleante conclude la sua argomentazione è perentorio. Egli intima a Filone:

Choose, then, your party, Philo, without ambiguity or evasion: Assert either that a rational volume is no proof of a rational cause, or admit of a similar cause to all the works of nature (p. 190).

L'alternativa che Cleante pone a Filone e che lo metterà in difficoltà ci dice in realtà più della posizione di Cleante che di quella di Filone. Cleante pensa che in natura non debbano essere ammesse cause diverse da quella di cui è effetto un libro. L'esempio fittizio con cui Cleante chiedeva a Filone di pensare a un libro come a un animale o a un vegetale, mirava in realtà a trasformare in libri gli animali e i vegetali e, in genere, « tutte le opere della natura ». Cleante non concepisce l'esistenza di qualcosa dotato di un « order » che non sia anche « design »: per cui la realtà intera, gatti compresi, non solo è di tipo meccanico, ma è stata costruita secondo un progetto meccanico-razionale. La realtà intera è cioè un libro o, meglio, una biblioteca. Dotata di un « order » che coincide con il « design » razionale.

La metafora del libro ritorna in altri punti dell'opera. Demea, subito dopo aver « salvato » Filone, fa un discorso che mira a far saltare l'adeguazione posta da Cleante fra mondo e composizione razionale: « ... this volume of nature contains a great and inexplicable riddle, more than any intelligible discourse or reasoning » (p. 193). Quanto a Filone, nella parte VI egli dice che il mondo somiglia più a un animale che a un libro: « ... the universe resembles more a human body than it does the works of human art and contrivance » (p. 211), e sottolinea che l'ordine che si ritrova nella mente, che dovrebbe essere l'ordine paradigmatico dell'ordine razionale, non sempre è razionale, e

ne è una prova la pazzia. Egli insiste sul fatto, decisivo, che è solo la precedente esperienza della costruzione meccanica, quella su cui Cleante fonda la meccanizzazione generale della natura, a rendere possibile l'applicazione di un modello meccanico anche ad oggetti che non sono costruiti meccanicamente.

« Could a peasant, if the Aeneid were read to him » si chiede Filone, « pronounce that poem to be absolutely faultless, or even assign to it its proper rank among the productions of human wit; he, who had never seen any other production? » (p. 206). In una civiltà contadina e in una cultura orale, il contadino che ascolta leggere l'*Eneide*, non sa riportare le parole del lettore a quelle scritte: davanti a un libro, il « contadino » non sa assolutamente cos'è: potrebbe essere qualcosa che, se è fatto, potrebbe essere fatto da un animale. Per lui l'oggetto privilegiato rappresentato dal manufatto standardizzato, che costituisce il modello che Cleante applica a tutta la natura, apparirebbe cioè come natura: i soli « designers » che il contadino conosce sono i gatti, le mucche, ecc. Solo un lettore radicalmente « non contadino » avrebbe potuto del resto non saltare sulla sedia sentendosi dire che supporre la nascita per generazione delle varie copie dell'*Eneide* è piú agevole che non supporre la nascita per generazione degli animali. Il fatto che Hume abbia giudicato credibile tale supposizione ci dice che egli si rendeva pienamente conto del pregiudizio meccanicistico insito nel lettore a cui si rivolgeva ¹¹.

Nelle sue argomentazioni Filone tende a rovesciare radicalmente il procedimento di Cleante, facendo l'ipotesi che l'*Eneide* sia un gatto, per trarne la conclusione che non solo l'*Eneide* è figlia di un gatto, ma che Dio è una gatta. E sostiene energicamente (riecheggiando la tesi di Stratone) che nella natura la materia è inscindibile dalla forma; esclude cioè che a contare sia il « design », l'ordine artificiale attribuito dal-

¹¹ Criticando l'argomentazione di Paley sul mondo-orologio, che postulerebbe un orologiaio che l'ha costruito, J. STUART MILL avrebbe sottolineato che se, per esempio, troviamo un orologio in un'isola deserta siamo portati a pensare che ce l'abbia lasciato un uomo non già perché l'oggetto rechi segni di « design » ma perché sappiamo per esperienza che gli orologi sono costruiti dall'uomo; così come, trovando un'impronta di un animale su un fossile, siamo portati a pensare che appartiene a un animale che viveva in tempo preistorico, non perché il fossile rechi alcun segno di « design », ma perché abbiamo accumulato abbastanza esperienza da giungere a questa conclusione (cfr. *Theism, in Three essays on religion*, London 1874, p. 168).

l'uomo a una materia informe, e mostra un naturalismo che è il rovesciamento polemico della prospettiva omni-artificialistica di Cleante¹².

* * *

La debolezza dimostrativa dell'argomentazione di Cleante risiede nella mancata distinzione fra « order » e « design ». Ma qui risiede anche la sua forza persuasiva, soprattutto agli occhi di un lettore settecentesco. È noto infatti che nel '700 la distinzione fra modello meccanicistico e modello organicistico-funzionalistico era tutt'altro che netta; e la tendenza piú diffusa — quella su cui fa leva Cleante — era di concepire, secondo la tradizione cartesiana, il secondo come una variante interna del primo.

Non è facile dare una ragione storica di questa confusione, che cominciò a dissolversi negli stessi anni in cui nei *Dialogues* fu dimostrata esplicitamente l'insufficienza del modello meccanico e del riferimento al « design » del manufatto per spiegare l'ordine e l'ordinamento delle cose. È ragionevole pensare che la possibilità stessa di confondere i due modelli nascesse paradossalmente dalla possibilità di distinguerli, possibilità aperta dall'imporsi sia della mentalità analitica connessa con la scienza seicentesca sia della produzione industriale intesa in senso lato. Pur operando una generalizzazione storica, si può pensare che la stessa definizione di natura come dotata di un'autonomia e di un « order » intrinseco, dovuto a una causa diversa da quella propria dei manufatti, poté nascere dal paragone negativo con la non naturale arte meccanica. Su queste premesse poté anche basarsi lo spostamento d'accento dall'idea della grande catena dell'essere all'idea di evoluzione, di cui fu testimonianza la crisi radicale attraversata nel '700 dal concetto di specie¹³.

¹² L'analisi andrebbe raccordata con una discussione del concetto di teleologia in alcuni scritti minori, nella prima *Critica* e nella *Critica del giudizio* di Kant. Kant, come Cleante nei *Dialogues*, tende ad assimilare l'« order » al « design » e, pur giungendo a prendere coscienza dell'insufficienza del modello meccanico di spiegazione, non riesce a staccarsi definitivamente, come invece fa Filone nei *Dialogues*, dall'idea che l'« order » organico possa essere riferito a un modello di costruzione diverso da quello del manufatto, spiegandolo cioè senza riferimento all'ipotesi (non verificata) della costruzione secondo un « design ». Un avvio a tale ricerca comparata è dato da J. D. McFARLAND, *Kant's concept of teleology*, Edinburgh 1970, soprattutto pp. 43-55.

¹³ Cfr. A. O. LOVEJOY, *The great chain of being. A study of the history of*

Ma agli inizi le cose erano molto piú confuse. I primi esempi di macchine e di « design » meccanico portarono da un lato a pensare che l'intera natura fosse opera di un meccanico, certo piú abile dei meccanici dell'età preindustriale¹⁴, dall'altro a pensare che anche le nuove macchine non fossero che integrazioni degli organismi naturali o che fossero esse stesse organismi (a loro volta passibili di essere concepiti secondo il modello meccanico)¹⁵. Portarono cioè a scambiare « order » e « design ». E, per quanto riguarda le specie, l'introduzione delle nuove

an idea, Harvard 1936, trad. it. *La grande catena dell'essere*, Milano 1966, p. 250. A proposito del concetto di specie vorremmo qui avanzare l'ipotesi — che è poco piú di una congettura, non comprovata da un'indagine storica, di cui ciò che diremo fra poco dei *Dialogues* non fa che sottolineare l'opportunità — che il concetto di specie, che per definizione sino ad allora era stato sinonimo di un insieme di attributi invariabili e fissi, venne a cadere anche perché alle specie « naturali » si erano aggiunte le specie « artificiali », quelle proprie dei manufatti; il fatto stesso che queste ultime specie fossero per definizione non fisse faceva sí che l'atteggiamento con cui si prese a guardare non solo alle specie artificiali, ma alle specie in generale, si trasformasse in un atteggiamento sempre piú nominalista. L'evoluzionismo, disceso dall'autonomizzazione della natura, concepí quest'ultima come scandita dall'unità di misura individuo, ovvero dalla specie, ma intesa, sul modello dell'evoluzione della produzione industriale, come fase transitoria di un processo temporale. Fu questo l'esito ultimo dell'introduzione del modello meccanico e allora la natura rappresentò ciò che era al di là del limite, costantemente in espansione, raggiunto dall'industria.

¹⁴ Inoltre, l'introduzione di una sistematica divisione del lavoro ebbe il suo parallelo nell'idea che Dio non fosse che l'ordinatore e il coordinatore fra le varie operazioni compiute dalla natura. L'idea del Dio orologiaio può essere ricondotta alla concezione di Dio come l'orologiaio che fabbrica o che aggiusta l'orologio del mondo. Ma se teniamo conto del fatto che l'industria dell'orologio era nel '700, specie in Inghilterra, una delle piú altamente organizzate secondo la divisione del lavoro e che già all'inizio del secolo aveva una vera e propria produzione di massa (e fu la specializzazione che regnava in questa industria a insegnare a Petty l'importanza della divisione del lavoro: cfr. C. HILL, *Reformation to industrial revolution*, Harmondsworth 1969² [London 1967¹], pp. 250-51), il Dio orologiaio può essere anche visto come il responsabile del coordinamento delle diverse funzioni dettate dalla divisione del lavoro all'interno della natura, nessuna delle quali è piú in grado di esprimere la spiegazione del meccanismo generale. Cfr. piú avanti, p. 257.

¹⁵ Cosí Diderot parla della « pompe à feu » come di un animale (concepito però come una macchina): « Le jeu de cette machine est très extraordinaire, et s'il fallait ajouter foi au système de Descartes, qui regarde les machines comme des animaux, il faudrait convenir que l'homme aurait imité de fort près le Créateur, dans la construction de la pompe à feu, qui doit être aux yeux de tout cartésien conséquent, une espèce d'animal vivant, aspirant, agissant, se mouvant de lui-même par le moyen de l'air, et tant qu'il y a de la chaleur » (*Encyclopédie*, Paris 1751-65, art. « Feu », t. VI, p. 609 a; cfr. J. PROUST, *Diderot et l'Encyclopédie*, Paris 1962, p. 167).

macchine portò allo scambio e alla sovrapposizione fra specie naturali e specie artificiali. Ed è appunto su quest'ultimo tipo di scambio e di sovrapposizione che si basa parte della forza persuasiva dell'argomentazione di Cleante nei *Dialogues*. Cleante, senza staccarsi dal quadro della grande catena dell'essere, estende il ragionamento analogico dal campo dei manufatti al campo delle cose naturali ¹⁶.

Giustamente Filone osserva che, perché sia possibile applicare a un oggetto gli attributi di un altro, è necessario che gli oggetti siano stati sperimentati come appartenenti a una stessa specie. Filone vorrebbe cioè che l'appartenenza di un oggetto a una specie venisse effettivamente e puntualmente sperimentata; e, dal momento che non si ha alcuna prova che l'universo non sia un esemplare unico, egli pensa che non è possibile fare a proposito di esso alcun discorso analogico. Ma se l'oggetto in questione è un manufatto o, semplicemente, viene colto come un manufatto — ed è così che Cleante concepisce l'universo — il procedimento di analogia è reso credibile anche senza un'esperienza specifica, perché la possibilità di classificare un manufatto entro una specie è intrinseca al suo essere concepito come manufatto. Psicologicamente cioè è sufficiente l'esperienza dei manufatti in genere per completare la specie cui appartiene un singolo oggetto percepito come manufatto: un manufatto può essere tale anche se è un esemplare unico; infatti esso potrebbe essere il prototipo di una serie. È così che Cleante può applicare all'universo attributi sperimentati come propri dei manufatti in genere.

Inoltre, se, come fa Cleante, consideriamo ogni oggetto un manufatto (umano o divino), saremo portati ad adottare sistematicamente la discriminazione che sia sempre possibile distinguere l'opera di ordinamento dal materiale preesistente, e a rifiutare sistematicamente l'ordine come attributo intrinseco alla materia; siamo portati cioè ad accettare come ordine solo quello che è significativo dei manufatti (e cioè il « design »). Tanto più che la definizione di un oggetto come manufatto tollera la presenza in esso anche di una notevole dose di elementi disordinati, cioè non ordinati secondo il « design » della specie artificiale cui appartiene il manufatto. Per classificare un oggetto come un manufatto

¹⁶ Quanto al legame tra grande catena dell'essere e analogia, esso appare anche, per es., in Locke: « Observing such gradual and gentle descents downwards in those parts of the creation that are beneath man, the rule of analogy may make it probable that it is so also in things above us and our observation... » (*Essay concerning human understanding*, IV, XVI, 12).

(e cioè per concepirlo come inserito in una specie omogenea) non è necessario che tutti gli attributi di un manufatto siano relativi al « design » che lo caratterizza. La percezione di un manufatto in quanto tale dipende dal riconoscimento in esso di un « design » che è proprio di una certa specie artificiale: tale percezione è una registrazione automatica, un riflesso condizionato, una sorta di riconoscimento dell'idea platonica (anche se la sua origine è ovviamente storica) e non il frutto di una puntuale indagine scientifica: si illumina così il ricorso commonsensistico di Cleante all'intuizione¹⁷. Filone, quando fa l'esempio di una corretta applicazione dell'analogia, parla di sassi che cadono, di fuoco che brucia, di terra che è solida: non parla di manufatti. In un mondo, com'è quello di Cleante, che tende a ridursi a un insieme di manufatti,

¹⁷ Legato al problema delle specie è naturalmente il problema della classificazione degli individui nelle specie, studiato da Hume nel capitolo dedicato all'identità personale del I libro del *Treatise*, e da lui risolto nel processo di costruzione del concetto di somiglianza. Tale processo ha lo stesso carattere fondamentale linguistico che ha in genere in Hume il processo di costruzione dell'universale (cfr. M. DAL PRA, *L'astrazione nella filosofia di Hume*, « Rivista critica di storia della filosofia », XXII (1967), pp. 442-44). L'esperienza dell'apprendimento e dell'uso dei concetti universali, com'è descritta da Hume, può essere assimilata con quella dell'introduzione di un codice sociale, come quello di una lingua storica. E all'apprendimento e all'uso di un codice vistosamente di tipo storico può essere ricondotta l'esperienza del riconoscimento della specie di un manufatto: è questa l'esperienza dell'introiezione di quello che possiamo chiamare codice sociale delle merci. Hume sottolinea però più la parte che spetta al meccanicismo psicologico individuale d'introiezione che non il fatto che si tratta di un codice linguistico che è storico, esterno all'individuo. L'impostazione psicologista e solipsistica della sua visione gli preclude la possibilità di indagare il problema sul versante dell'origine esterna e sociale di tale codice. E tuttavia nella ritirata che Hume fa compiere al discorso sulle specie dal terreno dell'ontologia a quello dell'esperienza individuale e, all'interno di questo, al terreno della razionalizzazione, operata attraverso l'uso di termini linguistici, dell'esperienza degli oggetti esterni, un interprete benevolo quanto fantasioso potrebbe vedere un presentimento del fatto che l'eredità dello studio del problema delle specie sarebbe passata dai filosofi e dai naturalisti aristotelici direttamente agli esperti in psicologia del consumatore: la ricerca, caratteristica del '700, dell'« anello mancante », cioè delle specie naturali intermedie fra quelle già conosciute, era infatti destinata a trasformarsi nella ricerca delle specie di manufatto che mancano ancora sul mercato. Così, la biblioteca di Cleante ci mostra un esempio di mondanizzazione della grande catena dell'essere, quella industriale-commerciale. Cleante ci presenta un mondo analogo a una biblioteca in un senso diverso da quello in cui gli scienziati del '600 ci avevano presentato il mondo come un libro (sul libro usato come simbolo nella storia della cultura, cfr. il cap. XVI di E. R. CURTIUS, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern 1948). I libri di Cleante, come s'è visto, sono innanzitutto manufatti, macchine per l'uso umano. Cleante è un newtoniano nella versione umanistico-manifatturiera-antropomorfa: la sua biblioteca somiglia a una fiera campionaria.

l'analogia tende invece a essere di applicazione universale proprio perché ciascun oggetto può essere messo in tutte le specie artificiali¹⁸.

Ancora piú forte è la tendenza psicologica ad applicare il ragionamento analogico al manufatto costituito dal libro a stampa. Quando ci troviamo davanti a una copia di un libro, sappiamo che essa è esattamente identica a un'altra; nel senso che entrambe sono simili a quella copia manoscritta che è servita per stampare il libro. Il modello di pensiero che adottiamo è quello del « design »: l'ordine che ritroviamo nel libro lo concepiamo come la realizzazione del « design » dell'autore. Tale modello è da noi adottato anche se la copia originale manoscritta non esiste, perché è andata distrutta o perché, semplicemente, non c'è mai stata (il tipografo ha composto direttamente il libro, senza partire da un originale); e anche se la copia che abbiamo davanti agli occhi è l'unica del libro. Davanti a un libro stampato, guardiamo cioè all'individuo come se fosse inserito in una specie, anche se di fatto non abbiamo mai fatto esperienza di altre copie di quel libro e anche se di fatto non vi sono e non vi sono mai state altre copie di quel libro. Ci basta sapere che quella copia è comunque un libro; l'esperienza che abbiamo dei libri stampati ci dice che gli altri individui di quella specie sarebbero identici a quello che abbiamo davanti. Infatti, esso appartiene

¹⁸ La prospettiva finalistico-causalistica che è alla base del concetto di manufatto e che è alla base della indistinzione di Cleante fra ordine causale e ordine finale consiste nella attribuzione di una finalità o di un movente a un soggetto che non ha in sé moventi né finalità: il suo « design » dev'essere percepibile nel manufatto, ma non naturalmente intrinseco ad esso; dev'essere riconosciuto da un uomo come ordine attribuitogli intenzionalmente dall'uomo; e questa è un'altra conferma del carattere antropomorfo e pragmatico dell'applicazione del modello meccanicistico. All'estremo, l'attribuzione del « design » proprio di un manufatto a un oggetto coincide con l'attribuzione di un valore a quell'oggetto da parte di altri uomini; in questo senso estremo anche qualcosa che non ha in sé alcun segno di ordine (« design ») può diventare manufatto. L'operazione di trasformazione di un oggetto in manufatto è identificata a livello minimo dalla possibilità che esso venga colto in quanto manufatto. Il concetto di manufatto rischia cioè di essere identificato con quello di merce. Il manufatto si distingue dal « prodotto naturale » solo per essere stato inserito in una specie artificiale mediante l'aggiunta di un valore e a condizione che quest'ultimo permanga riconoscibile nel prodotto. Se il valore, o il « design », non è stato riconoscibilmente aggiunto, l'oggetto perde il carattere di merce. Viceversa, ogni oggetto può diventare (e quindi essere, o essere stato: di qui il disaccordo fra Filone e Cleante) un manufatto. L'ordine di un manufatto è comunque un ordine magari teleologico, ma non organico; e ciò vale a chiarire come il modello di spiegazione organico sia alieno dallo spirito della civiltà commerciale e industriale e come anzi in essa si tenda a considerare naturale, come fa Cleante, l'ordine, o l'ordinamento, tipico del manufatto.

al genere « libri stampati ». Ci sentiamo cioè autorizzati a interpretare l'ordine che vediamo nella copia e che ci presenta un'inscindibile unione di forma e di materia, come risultante da un « design » che può essere applicato a tante diverse materie. Ora, Cleante tratta l'universo come se fosse una copia di un libro. E non valgono per lui gli ammonimenti di Filone, che lo avverte che l'inferenza è legittima solo quando si compie all'interno di una specie di oggetti e che gli contesta che l'universo è un esemplare unico. Certamente, la ragione scientifica è dalla parte di Filone. Ma il discorso che abbiamo fatto ci permette di capire la configurazione del discorso di Cleante. Ci potrebbero essere altri mondi e altri universi, come ci sono altri libri diversi da quello che abbiamo davanti agli occhi: la concezione della grande catena dell'essere, che è parente stretta della visione di Cleante, ammetteva la possibilità della pluralità dei mondi abitati, se non quella della pluralità dell'universo.

Per riassumere: il fatto stesso di riconoscere un libro stampato in quanto tale, ci autorizza psicologicamente a trarre su di esso le inferenze che, nel caso di un prodotto non artificiale, potremmo trarre solo dopo aver sperimentato il fatto che un certo fenomeno appartiene a una specie omogenea. La conseguenza di un tale discorso è però singolare: è l'esperienza storica del libro stampato a dare credibilità a una tesi come quella di Cleante. O meglio: nessuno più di un lettore di un libro stampato e, nel caso particolare, dei *Dialogues*, è in grado di essere colpito dalla forza dell'argomento di Cleante.

Il ricorso alla metafora del libro per confutare la tesi dell'origine casuale del mondo (cioè non prodotta da un « design ») risale almeno a Cicerone (che parla degli *Annali* di Ennio) e la ritroviamo, per esempio, anche in Montaigne¹⁹. Ma ciò costituisce solo il sottofondo storico dell'argomentazione di Cleante. Il ponte fra Cicerone e la tesi di Cleante è da ricercare in Bentley (il quale parla dell'*Eneide*: e nei *Dialogues* si parla di *Iliade* o di *Eneide*):

We have formerly demonstrated... that the *Aeneid* of *Virgil* or any other long Poem with good Sense and just Measures could [not] be composed by the Casual Combination of Letters. Now to pursue this Comparison; as it is utterly impossible to be believed, that such

¹⁹ Cfr. M. DE MONTAIGNE, *Apologie de Raymond Sebond*, in *Essais*, édition par M. Rat, Paris 1962, I, p. 609: « Pour quoy, de mesme, ne croid on qu'un nombre infini de lettres grecques versées emmy la place, seroyent pour arriver à la contecture de l'*Iliade*? ». Che ricalca il *De natura deorum*, II, XXXVII.

a Poem may have been eternal, transcribed from Copy to Copy without any first Author and Original: so it is equally incredible and impossible, that the Fabrick of Human Bodies, with..., if I may so say, such good Sense and true Syntax and harmonious Measures in its Constitution, should be propagated and transcribed from Father to Son without a first Parent and Creator of it²⁰.

Bentley sostiene cioè che il mondo non può essere eterno e dev'essere stato creato, sulla base del paragone fra corpo umano e libro: come un libro è stato scritto da un autore, così anche il primo uomo dev'essere stato figlio di un primo genitore; ciò che vale per il corpo dell'uomo vale anche a proposito del mondo. Bentley è filologo: nel suo discorso si sente l'uomo abituato alle generazioni dei codici, ad adoperare cioè la metafora della generazione a proposito dei libri. Ma la sua professione gli dà anche la sicurezza che, dietro il libro, bisogna cercare l'autore. Alla base del suo ragionamento c'è la convinzione che non si dà libro che non si possa riportare a un autore e a un'epoca storica. Questa convinzione, che è uno dei portati più significativi della diffusione del libro a stampa²¹, viene assunta da Cleante come principio universale. Questa è la chiave dell'intervento di Demea che « salva » Filone e che sottolinea:

Your instance, Cleanthes, ... drawn from books and language, being familiar, has, I confess, so much more force on that account; but is there not some danger too in this very circumstance, and may it not render us presumptuous, by making us imagine we comprehend the Deity, and have some adequate idea of his nature and attributes? When I read a volume, I enter into the mind and intention of the author: I become him, in a manner, for the instant; and have an immediate feeling and conception of those ideas, which revolved in his imagination, while employed in that composition. But so near an approach we never surely can make to the Deity (pp. 192-93).

Si noti come l'« immediate feeling » da Demea attribuito al lettore, e che rappresenta il terreno su cui si fonda il criterio della credi-

²⁰ R. BENTLEY, *A confutation of atheism from the origin and frame of the world. The third and last part. A sermon preached at St Mary-le-Bow, December the 5th 1692. Being the eighth of the lectures founded by... Robert Boyle...*, London 1693, pp. 41-2.

²¹ Cfr. E. L. EISENSTEIN, *Some conjectures about the impact of printing...*, cit., pp. 22-5.

bilità psicologica intrinseca alla lettura²², sia parente del sentimento che Cleante, come vedremo fra poco, pone alla base dell'irresistibilità psicologica della prova dell'ordine; e come Demea respinga (sia pur appellandosi a presupposti mistici, diversi da quelli di Filone) la possibilità che il sentimento che muove il lettore sia lo stesso che può far comprendere e la prova dell'ordine e gli attributi di Dio.

²² Così nel *Treatise* Hume, volendo illustrare al lettore la natura del *belief*, non trova esempio migliore di quello dato dal diverso atteggiamento del lettore che legge un libro come se fosse un romanzo e del lettore che legge lo stesso libro come se fosse un'opera di storia (cfr. *Treatise*, book I, part III, sect. VII, pp. 97-8).

CAPITOLO V

DA NEWTON AL SENSO COMUNE

Uno dei punti obbligati della critica humiana è il confronto fra le posizioni di Hume e quelle della cosiddetta scuola del senso comune. Ma solo recentemente si è indagato non solo il contrasto ma anche la possibile affinità dei due termini del confronto. Il problema, impostato al duplice livello del contrasto e dell'analogia, investe direttamente i *Dialogues*. Un personaggio, Cleante, dal mondo dei libri trae non solo il suo modello d'interpretazione preferito, ma anche quello che ne rappresenta il criterio di giudizio peculiare, la credibilità retorica e psicologica, e di esso fa il criterio di verità assoluto; pur professandosi seguace del metodo sperimentale, egli tende a far cadere la distinzione fra il criterio di verità proprio della scienza e il criterio di giudizio proprio del senso comune, inteso come istinto dotato di un'intrinseca necessità e valido in ogni campo dell'esperienza; e in ciò consiste l'affinità della sua posizione con quella della filosofia del senso comune. Nella stessa opera, tale distinzione è invece sottolineata da un altro personaggio, Filone. Questa opposizione, se risolta dando a Filone, pur con le debite riserve, la sospirata palma di portavoce di Hume, sembra convalidare quella che è la tesi piú convincente a proposito del problema del rapporto tra Hume e senso comune. Secondo questa tesi Hume, in anticipo su quelli che tradizionalmente vengono definiti esponenti della filosofia scozzese del senso comune, giunse a considerare la possibilità di far cadere la distinzione fra ragione e sentimento in quanto fondata sulla distinzione di due criteri propri rispettivamente del campo della scienza e del campo della morale. Egli flirtò lungamente con questa prospettiva¹,

¹ Così la ragione è chiamata esplicitamente istinto nel *Treatise*, book I, part III, sect. XVI, p. 179.

ma alla fine la respinse². Proprio perché consapevole del peso esercitato dai fattori istintuali, Hume sottolineò energicamente il fatto che essi non sono automaticamente portatori dell'attributo della verità. Quest'ultimo rimane di competenza della ragione e del procedimento logico, così come l'assenso alla verità di una proposizione non è subordinato alla forza del sentimento che l'accompagna — ovvero del senso comune, che è la regola incontrastata e infallibile nel campo dell'azione —, ma alla constatazione della sua rispondenza al criterio della verità logica e della verifica empirica³. Hume difende cioè il ruolo della speculazione teorica, anche quando essa conduce a risultati che sono incredibili o in contrasto con un « belief » del senso comune⁴. Il carattere distintivo della scienza è anzi posto nello « scetticismo mitigato », nell'astensione dell'assenso sino a che una proposizione non sia stata provata come vera.

Nei *Dialogues* l'interesse epistemologico di una simile posizione è reso ancora più evidente dal fatto che essa è assunta in polemica con il pregiudizio meccanicistico che in Cleante si accompagna con l'impiego del metodo sperimentale proprio della fisica newtoniana. Il problema della prova dell'ordine è visto da Cleante come un problema che riguarda la scienza, naturale o metafisica, e non la morale. Ma, per risolverlo, egli si pone sul piano morale, considerando come decisivo anche in sede scientifica il ricorso alla forza psicologica connessa con il « belief » nell'analogia del mondo con una macchina:

... it is by no means necessary, that theists should prove the similarity of the works of nature to those of art; because this similarity is self-evident and undeniable... (p. 188).

² Cfr. D. F. NORTON, *From moral sense to common sense: an essay on the development of Scottish common sense philosophy, 1700-1765* (Ph. D. dissertation, University of California, San Diego 1966), pp. 216-35 e specie 217. L'incertezza di Hume su questo problema è rivelata negli stessi *Dialogues* dai suoi successivi ripensamenti attorno alla formulazione della frase « Can we reach no farther in this subject than experience and probability? » detta da Demea nella parte II (p. 177) a proposito della religione naturale. Hume prima corregge « experience » con « moral evidence », poi restaura « experience ».

³ Cfr. *An enquiry concerning human understanding*, sect. XII, part I, in *Enquiries*, pp. 149-55, specie p. 151.

⁴ E si veda la nobile difesa che egli fa del « mere philosopher », ovvero del metafisico, nella I sez. della prima *Enquiry*, in cui è anche tracciata esplicitamente la linea di demarcazione fra la zona di competenza del criterio del sentimento e la zona di competenza del criterio della ragione (cfr. *Enquiries*, pp. 5-16).

The comparison of the universe to a machine of human contrivance is so obvious and natural, and is justified by so many instances of order and design in nature, that it must immediately strike all unprejudiced apprehensions, and procure universal approbation (p. 267).

Il ricorso all'esperienza non psicologica è cioè adottato da Cleante non già per provare bensì soltanto per illustrare la sua tesi.

* * *

Il problema dell'evidenza e del criterio di giudizio da adottare nella scienza è affrontato nella prima parte dei *Dialogues*. Attribuendo al suo avversario la condizione di scettico radicale, in realtà Cleante non fa che sottolineare la fondatezza della tesi di Filone secondo cui uno scetticismo radicale è il solo esito coerente con l'applicazione del metodo sperimentale nel campo della teologia naturale. Cleante accusa Filone di non poter mantenere, sul piano della pratica, una totale sospensione dell'assenso. Filone ammette la verità di questa osservazione (e ciò è perfettamente coerente con la dottrina humiana dell'irriducibilità del senso morale e della dimensione pratica: il quadro che Cleante e Filone danno del filosofo, che non può fare a meno di essere « uomo del popolo », ci ricorda anzi le confessioni autobiografiche del *Treatise*). Ma Filone, se difende il diritto dello scettico a essere tale (se non altro perché egli vi trova un certo piacere: anche nello scettico la dimensione pratica è preponderante), difende pur sempre il suo diritto ad opporre i suoi argomenti a chi, non limitando le speculazioni al campo del commercio, della morale o della politica o del « giudizio critico », ovvero estetico, esce dall'ambito della vita quotidiana e non può più legittimare l'assenso alle sue tesi con argomenti ricavati dall'esperienza.

A chiarire il discorso di Filone interviene Cleante. Egli dice che, anche in sede teorica, quando si trovano davanti all'evidenza, gli scettici più incalliti finiscono col dare il loro assenso. E cita le scoperte di Copernico e di Galilei, fornendo al lettore una perfetta definizione dell'indissolubile legame tra scetticismo e scienza sperimentale:

the refined and philosophical sceptics... push their researches into the most abstruse corners of science; and their assent attends them in every step, proportioned to the evidence which they meet with (p. 168).

Gli scettici sono anche obbligati a riconoscere, aggiunge Cleante, che gli oggetti più astrusi e più remoti sono anche quelli che vengono meglio spiegati dalla filosofia.

Lo scetticismo non recede quindi dall'intento di portare la scienza anche nel campo della « metafisica » e della « teologia naturale », dove le prove da fornire dovranno però essere analogiche, e cioè indirette: ma anche in questo campo l'assenso degli « scettici » dovrà basarsi sull'evidenza e cioè essi saranno autorizzati ad operare il procedimento dell'analogia solo partendo da premesse verificate completamente e direttamente. Proporzionare l'assenso all'evidenza, continua Cleante, è la pratica che gli « scettici » (e, naturalmente, dovrebbe dire anche gli scienziati fedeli al metodo sperimentale) adottano in ogni scienza naturale, matematica e politica. Perché allora, si chiede Cleante, non fanno lo stesso nelle scienze teologiche e religiose? Perché non discutere anche qui dell'evidenza?

La domanda di Cleante è perfettamente legittima. Ma essa oscura deliberatamente la distinzione fra: *a*) ambito morale (in cui possiamo comprendere il commercio, la morale, la politica e il « giudizio critico », o estetico, di cui ha parlato Filone), che ha come suo criterio di giudizio peculiare il criterio morale; *b*) ambito della filosofia naturale, che ha come suo peculiare criterio di giudizio l'accordo con i fatti sperimentati; *c*) ambito della matematica, che ha per criterio di giudizio peculiare il criterio della non contraddizione; e, infine, *d*) ambito della « metafisica » (che comprende quello della « teologia naturale »), il cui criterio è lo stesso, pur mediato dal procedimento sillogistico e analogico, che vige nella filosofia naturale. Cleante oscura cioè la distinzione fra esperienza tout court ed esperienza scientifica. Egli proclama che lo scettico opererebbe invano « a distinction between science and common life, or between one science and another » (p. 170). Gli argomenti adoperati in tutte le scienze, se sono « giusti », dovrebbero essere di natura simile. E qui egli getta le basi della sua tesi, e accomuna sotto l'ombrello dell'assenso quelli che sono i diversi tipi di evidenza adottati nei diversi campi: di fatto, mentre nel campo morale l'assenso è subordinato all'esperienza diretta del senso morale e anzi, dato che questa ha una forma irresistibile ed è dotata del carattere dell'infallibilità, assenso, criterio di valore, senso morale e senso comune tendono a coincidere, nel campo scientifico l'assenso sarà dato solo agli argomenti che si saranno rivelati coerenti, direttamente o indirettamente, con i fatti; l'esperienza dello scienziato sarà comunque mediata e si eserciterà sulle proposizioni scientifiche, non sui dati immediati dell'esperienza, e tanto meno sui dati immediati dell'esperienza interna.

È Filone a metterci sulla strada per comprendere la confusione

fatta da Cleante: egli dice chiaro che nella religione valgono non già i ragionamenti, ma i sentimenti. Il nodo dell'argomentazione di Cleante consiste proprio nello scambio che egli fa tra l'esperienza della religione, che s'inquadra fra le scienze pratiche, in cui l'assenso è costruito direttamente sulla forza del senso morale, e quindi dell'esperienza interna, e la teologia naturale in quanto scienza, in cui l'assenso dovrebbe essere costruito sul criterio di verità, criterio non morale, ma logico-empirico. Cleante fa invece valere come prova valida in campo epistemologico l'assenso di tipo morale che suscita in lui una proposizione che non è un giudizio di valore, come quella per cui il mondo è una macchina.

Il compito che si assumerà Filone sarà quello, come s'è visto, di mostrare come sia possibile, con eguale grado di rispondenza (ovvero di non rispondenza) al criterio scientifico, proporre punti di partenza alternativi a quelli di Cleante, e che conducono a conclusioni alternative, ma egualmente convincenti sul piano della credibilità psicologica: il mondo è un animale, il mondo è una pianta, ecc. Il carattere critico delle argomentazioni di Filone è direttamente connesso con la sua tesi secondo cui il problema della religione naturale è tale da non permettere comunque di raggiungere un grado di evidenza che consenta un assenso, sia pur di tipo probabilistico, quale quello richiesto dalla scienza.

Nella parte II Cleante rilancia (ne aveva già parlato nella parte I) l'esempio del sistema copernicano che, non diversamente da quello che egli espone, sarebbe passibile di essere attaccato da uno scettico⁵. Filone lo interrompe per sottolineare che, per esempio, Galilei usa della inferenza analogica, ma a partire da prove sperimentali della somiglianza fra gli attributi della terra e quelli degli altri pianeti. E ciò non vale nel caso della prova dell'ordine. A questo punto Cleante, messo alle corde, deve scoprirsi (inizio III parte). Copernico, egli dice, fu costretto a pro-

⁵ Nella parte I Cleante si era appellato anche alla spiegazione offerta da Newton del fenomeno dell'arcobaleno per mettere lo scettico che osasse respingere la prova dell'ordine sullo stesso piano di chi, partendo da un integrale e rozzo empirismo, pretendesse di respingere la dottrina di Newton. In questo e in altri accenni ai progressi della scienza (circolazione del sangue e studi sulla formazione del feto, nella II parte; scoperte dell'anatomia, chimica, botanica, nella IV parte) sarebbe da vedere un'eco delle riserve, poi cadute, con cui erano state accolte all'inizio del secolo le scoperte e le ipotesi della « nuova scienza ». Ed è da sottolineare come venisse a crearsi una convergenza, sia pur superficiale, fra quanti non avevano accettato all'inizio del secolo il newtonianismo perché partivano da uno scetticismo rozzo e sommario e quanti ne contestarono più tardi la visione meccanicistica partendo da una prospettiva organicistica.

vare la somiglianza tra materia terrestre e materia celeste solo per convincere le teste piú dure dei filosofi; cioè, egli fece semplicemente della scienza sperimentale, ovvero si comportò appunto come gli scettici descritti da Cleante. Ma i teisti, aggiunge Cleante, non hanno bisogno di provare « the similarity of the works of nature to those of art ». E perché? Perché, come abbiamo già visto, « this similarity is self-evident and undeniable » (p. 188). Le obiezioni di Filone sono astruserie degne di essere controbattute piú che con ragionamenti, con illustrazioni, con esempi dell'autoevidenza in questione.

Ma egli riprende l'attacco contro Filone e contro le sue obiezioni alla « scienza »:

To exclude all argument or reasoning of every kind is either affectation or madness. The declared profession of every reasonable sceptic is only to reject abstruse, remote and refined arguments; to adhere to common sense and the plain instincts of nature; and to assent, wherever any reasons strike him with so full a force, that he cannot, without the greatest violence, prevent it. Now the arguments for natural religion are plainly of this kind; and nothing but the most perverse, obstinate metaphysics can reject them. Consider, anatomize the eye: Survey its structure and contrivance; and tell me, from your own feeling, if the idea of a contriver does not immediately flow in upon you with a force like that of sensation (pp. 190-91).

La scienza si identifica cioè con il senso comune e con gli immediati istinti naturali. E se a ciò aggiungiamo l'appello « Look around the world... » lanciato da Cleante nella II parte (pp. 176-77) e il richiamo all'autoevidenza intrinseca al linguaggio ordinario, implicito nel suo paragone fra animale e libro scritto in una lingua « natural, universal, common to every individual of human race », simile al « natural speech » dei bruti (p. 189), la concezione di Cleante risponde puntualmente a quella, realistico-intuizionistica, propria della filosofia del senso comune.

La soluzione di Cleante, che dimostra l'esistenza necessaria di un ordinatore del mondo ricorrendo all'infalibile e ineffabile principio istintivo proprio dell'intuizione, che garantisce la verità della fondamentale analogia fra mondo e macchina su cui si basa il ragionamento che postula l'esistenza di un ordinatore del mondo, non è formalmente diversa da quella di chi, come i filosofi del senso comune, ricorre all'esperienza interna per dimostrare l'esistenza del mondo esterno. Nelle parole di Cleante è riassunta la travagliata storia della formazione della filosofia del senso comune, così com'è stata ricostruita da David F. Norton, nella

sua evoluzione, compiutasi soprattutto nella prima metà del '700, da Shaftesbury, attraverso Hutcheson, Butler, Turnbull, Hume, Kames, sino a Reid. David F. Norton ne ha individuato la nascita nella reazione allo scetticismo in campo morale diffuso in Inghilterra all'inizio del '700 e ne ha descritto l'esito nel trasferimento al campo dell'epistemologia del criterio di valore proprio del campo morale (senso morale), dopo che a quest'ultimo fu attribuito uno *status* assoluto e universale (senso comune)⁶. E anche in Cleante, come vedremo meglio piú avanti, l'in-

⁶ Da sottolineare esplicitamente è il legame, su cui D. F. Norton non si ferma, tra filosofia del senso comune e giusnaturalismo (la cui influenza rimase notevole, anche se in via di regresso, nella Scozia del '700). L'idea di una garanzia provvidenziale e metafisica della certezza propria delle facoltà naturali, oltre che dai filosofi scozzesi del senso comune, è condivisa anche, per esempio, da uno 's Gravesande in Olanda, un autore che, sulla scorta della tradizione giusnaturalistica e sullo sfondo della polemica pirroniana sulla testimonianza, nel suo *Discours sur l'évidence* (1724) pone la certezza morale, garantita dall'impianto dato da Dio alla natura, a fondamento non solo delle scienze storiche e della morale, ma anche della stessa fisica (cfr. G. B. GORI, *Scienza e filosofia in W. C. 's Gravesande*, Firenze 1972, soprattutto il cap. III). Nell'Olanda come nella Scozia della prima metà del '700 le opere dei pensatori giusnaturalistici costituivano i testi base dell'educazione universitaria nel campo della « filosofia morale ». In Scozia, all'inizio del '700 William Scot curò l'edizione di un compendio del *De jure belli ac pacis* (1625) di Grozio; nel 1740 George Turnbull pubblicò una traduzione riccamente annotata degli *Elementa juris naturae et gentium* (1737) di Johann Gottlieb Heinecke (1681-1741). Gershom Carmichael, che nel 1718 aveva curato un'edizione commentata del *De officio hominis et civis* di Pufendorf, nel 1721 indirizzò a 's Gravesande una lettera in cui gli chiedeva di pubblicare un'edizione minore dei suoi *Physices elementa mathematica* (1720) ad uso degli studenti: 's Gravesande accettò l'invito e pubblicò le *Philosophiae Newtonianae institutiones, in usus academicos* (1723 e 1728), un testo che probabilmente fu adottato anche a Glasgow (cfr. J. N. ALLAMAND, *Histoire de la vie et des ouvrages du Mr. 's Gravesande*, in *Oeuvres philosophiques et mathématiques du Mr. G. J. Gravesande*, 2 voll., Amsterdam 1774, I, pp. XXXIII-XXXIV, n. T).

L'affinità tra scozzesi e 's Gravesande solleva a sua volta il problema (non ancora affrontato organicamente) delle dimensioni europee della filosofia del senso comune e dell'itinerario intricato che porta alla scuola scozzese e agli *idéologues* francesi: un Buffier « scozzese » fuori della Scozia e prima degli scozzesi non è frutto solo di un caso. Così, da un punto di vista storiografico è senz'altro da portare avanti l'opera di descozzesizzazione della filosofia del senso comune avviata da Norton e da lui intenzionalmente limitata al quadro delle isole britanniche: il suo lavoro costituisce infatti la continuazione ideale e l'integrazione dell'opera di H. G. VAN LEEUWEN, *The problem of certainty in English thought, 1630-1690*, The Hague 1963 — dedicata all'esame di quella tradizione commonsensistica costituitasi nell'Inghilterra della seconda metà del '600 e destinata nel secolo successivo a trovare nei *Dialogues* la sua pietra tombale (cfr. pp. 147-52), prima di rinascere come un'araba fenice nella scuola scozzese — che esplorava uno solo degli esiti, appunto quello inglese, del dibattito interno allo scetticismo, delineato

teresse primario è di rinsaldare i valori che sono a fondamento della pratica: il fine della « vera religione » è di fortificare le virtù morali e sociali.

I risultati della ricerca di David F. Norton ci autorizzano ad abolire l'espressione prudenziale « ante litteram » qualificando Cleante come un rappresentante, inteso naturalmente come tipo ideale e non come immagine di un individuo storico (in un senso cioè che ci può far tornare alla mente i ritratti esemplari che Hume negli *Essays* ci dà del platonico, dello scettico, ecc.), della filosofia del senso comune. Reid, considerato sinora come l'iniziatore e il caposcuola, non sarebbe, secondo D. F. Norton, che il sistematore e il divulgatore di una filosofia che aveva già raggiunto la sua maturità attorno al 1750, con la pubblicazione degli *Essays on the principles of morality and natural religion, in two parts* (1751), di Kames⁷. Quest'opera, che già nel titolo sembra riportarci alla problematica dei *Dialogues*, uscì nel marzo 1751. Quando ancora stava lavorando alla prima stesura dei *Dialogues*, Hume conosceva almeno nelle sue linee generali la tesi di Kames, il quale, già prima del 1751, gli aveva esposto alcune obiezioni alla dottrina del *Treatise* (verosimilmente le stesse da lui incorporate nell'opera uscita nel 1751).

Del febbraio 1751 è una lettera di Hume a Gilbert Elliot, in risposta a una lettera di quest'ultimo dello stesso mese, in cui Elliot sottoponeva a Hume l'idea che il criterio del sentimento potesse essere applicato non soltanto alla morale, ma anche alla teologia e alla « metafisica » e gli comunicava la notizia, probabilmente già conosciuta da Hume, che l'amico comune Lord Kames, sosteneva idee non solo analoghe ma anche più radicali delle proprie⁹. Hume rispose respingendo esplicita-

da R. H. POPKIN in *The history of scepticism from Erasmus to Descartes*, Assen 1960, che investì la cultura europea dal '500 alla metà del '600. La continuità tra la filosofia inglese del '600 e la filosofia del senso comune del '700 era già stata rilevata da CH. DE RÉMUSAT, *Lord Herbert de Cherbury. Sa vie et ses oeuvres, ou les origines de la philosophie du sens commun et de la théologie naturelle en Angleterre*, Paris 1874, specie p. VIII e pp. 236-38, 309-10. Un altro punto da sottolineare è la rilevanza che la prospettiva retorica ha nella filosofia del senso comune; in Scozia, anche sotto l'aspetto dell'insegnamento istituzionale nell'ambito dell'università, la tradizione retorica continuò a godere, sino agli inizi dell'800, di una vitalità del tutto sconosciuta nel resto della Gran Bretagna.

⁷ Cfr. D. F. NORTON, *From moral sense to common sense...*, cit., pp. 4-5.

⁸ Cfr. J. BOSWELL, *Private papers from Malahide Castle*, ed. by G. Scott and F. A. Pottle, 18 vols, New York 1928-34, XV, pp. 273-74.

⁹ Cfr. la lettera di Gilbert Elliot of Minto del febbraio 1751, in D. HUME,

mente l'idea e confutando così la sostanza stessa della filosofia del senso comune:

Your Notion of correcting Subtily of Sentiment is certainly very just with regard to Morals, which depend upon Sentiment; & in Politics & natural Philosophy, whatever Conclusion is contrary to certain Matter of Fact must certainly be wrong, and there must some Error lie somewhere in the Argument, whether we be able to show it or not. But in Metaphysics or Theology, I cannot see how either of these plain & obvious Standards of Truth can have place. Nothing there can correct bad Reasoning but good Reasoning: and Sophistry must be oppos'd by Syllogism¹⁰.

La lettera a Elliot precede immediatamente, almeno nell'ordine delle lettere che ci sono state conservate, la lettera del 10 marzo — a sua volta probabilmente preceduta da un'altra lettera sullo stesso argomento —, in cui Hume commenta il « saggio » dei *Dialogues* inviato a Elliot. È quindi plausibile cercare un legame, sia pur indiretto, fra le due lettere e i *Dialogues* e una spiegazione del perché Hume era ricorso proprio a Elliot per rafforzare il discorso di Cleante, oltre che una prova

The philosophical works, ed. by T. H. Green and T. H. Grose, London 1882², III, p. 53.

¹⁰ *Letters*, I, pp. 150-51. Già nel 1745, in *A letter from a gentleman...*, cit., Hume, affrontando il problema dell'evidenza, si era rifatto a Tillotson per sottolineare che « the being of a God is not capable of Demonstration, but of moral Evidence » (p. 23). Sull'uso ambiguo del termine « sentiment » da parte di Hume, R. F. BRISSENDEN nota che Hume da una parte traccia un'esplicita distinzione fra « reasonings » e « sentiments » attribuendo i primi a un ambito logico e i secondi a un ambito non razionale, quasi fossero sinonimi di « feelings » (cfr. per es. l'introduzione al *Treatise* o la prima sezione della seconda *Enquiry*: ed è in questo senso che il termine è usato anche nella lettera a Elliot) e dall'altra usa il termine « sentiment » nell'accezione ordinaria, in cui è implicito anche il significato, quasi sinonimico di « reasoning », « opinion », « thought », « judgment » (cfr. « *Sentiment* »: *some uses of the word in the writings of David Hume*, in *Studies in the eighteenth century. Papers presented at the David Nichol Smith memorial seminar, Canberra 1966*, ed. by R. F. Brissenden, Canberra 1968, pp. 89-107). Ed è appunto facendo appello al significato proprio dell'uso del termine « sentiment » nel linguaggio ordinario che Reid ha modo di sostenere che nel « sentiment » è implicito anche un giudizio razionale: « For the word *sentiment*, in the English language, never, as I conceive, signifies mere feeling, but *judgment accompanied by feeling* » (*Essays on the active powers of man*, in *Philosophical works*, with notes and supplementary dissertations by Sir W. Hamilton, 2 vols, Edinburgh 1895, essay V, ch. VII, II, p. 674). Sull'uso nel '700 inglese del termine « sentiment », vedi S. I. TUCKER, *Protean shape. A study in eighteenth-century vocabulary and usage*, London 1967, pp. 247-51.

della non estraneità dei personaggi di Cleante e di Demea e delle idee esposte nei *Dialogues* alla cultura scozzese.

Rimane comunque il fatto che nei *Dialogues* la posizione della filosofia del senso comune è delineata e confutata, almeno nelle sue linee generali e nella sua sostanza filosofica. E l'attacco che Filone muove alle tesi di Cleante è coerente sia con il resto della dottrina di Hume sia con il contenuto della lettera a Elliot. Il problema di una possibile utilizzazione polemica nei *Dialogues* delle idee di Kames non è comunque determinante; Hume non solo contribuì egli stesso all'evoluzione della filosofia del senso comune, ma, come ripetiamo, saggìo anche direttamente la possibilità, poi scartata, di imboccare la strada su cui si sarebbe mosso Lord Kames.

In ogni caso, facendo uscire vincitore sul piano pratico il professore Cleante (che, ricordiamo, è maestro di Panfilo), pur sconfitto sul piano teorico, Hume dimostra una chiarezza storica straordinaria circa le future glorie della filosofia dei professori scozzesi, da lui confutata ancor prima che fosse inaugurata ufficialmente dal professor Reid. Questo, e insieme il fatto che è soprattutto nella XII parte che la posizione di Cleante è assimilabile a quella dei filosofi del senso comune, sembrerebbe confermare l'impressione che la XII parte, oltre ad avere la funzione di concludere il dibattito fra Cleante e Filone, costituisca sul piano drammatico, insieme con la clausola finale di Panfilo, l'indicazione di una possibile evoluzione anche sul piano storico del contrasto culturale delineato fra i tre personaggi nelle parti precedenti. È questa probabilmente una delle ragioni per cui Hume, nella revisione dell'opera compiuta nel 1776, quand'erano già state pubblicate le opere di Reid, non sentì il bisogno di modificare i *Dialogues* se non nel senso di rafforzare la differenza fra Cleante e Filone nel campo che riguarda la filosofia del senso comune¹¹. Ciò vale per la più rilevante integrazione apportata nella revisione del 1776, l'aggiunta del penultimo capoverso dell'ultima parte, che contiene quella che spesso viene indicata come la più equilibrata posizione di Filone (e, quindi, fatte le debite riserve, di Hume) sul problema della religione naturale:

If the whole of natural theology, as some people seem to maintain, resolves itself into one simple, though somewhat ambiguous, at least undefined proposition, *that the cause or causes of order in the universe probably bear some remote analogy to human intelligence*: If

¹¹ *Hume's Dialogues...*, cit., p. 120.

this proposition be not capable of extension, variation, or more particular explication: If it afford no inference that affects human life, or can be the source of any action or forbearance: And if the analogy, imperfect as it is, can be carried no farther than to the human intelligence; and cannot be transferred, with any appearance of probability, to the other qualities of the mind: If this really be the case, what can the most inquisitive, contemplative, and religious man do more than give a plain, philosophical assent to the proposition, as often as it occurs; and believe that the arguments, on which it is established, exceed the objections, which lie against it? (p. 281).

* * *

È da notare infine il caratteristico atteggiamento di Cleante riguardo al problema del « sistema ». Cleante pensa che, in campo scientifico, non si possa professare o difendere l'assenza di sistema: è dovere dello scienziato criticare una teoria positiva solo a patto di averne un'altra in cambio, anch'essa positiva. E, anzi, dato che non è possibile mantenersi in un atteggiamento radicalmente critico, lo scienziato scettico, posto di fronte a una teoria positiva, finirà necessariamente per essere catapultato dall'altra parte dell'altalena, finendo nelle braccia dello scienziato positivo¹². Inoltre, dal momento che la pratica scientifica non obbedisce a un criterio di valore diverso da quello che domina la pratica in genere, in presenza di un'evidenza morale e dell'assenso ad essa intrinseco è impossibile non abbracciare la teoria e il sistema teorico che a questo assenso sono legati. La scienza è un'emanazione diretta della pratica, e l'alternativa è il silenzio o il cieco conformismo. Poco prima Cleante aveva concesso che

A false, absurd system, human nature, from the force of prejudice, is capable of adhering to with obstinacy and perseverance: But no system at all, in opposition to a theory, supported by strong and obvious reason, by natural propensity, and by early education, I think it absolutely impossible to maintain or defend (p. 267).

Il giudizio, in cui si sottolinea la potenza del « belief », vale innanzitutto per il sistema di Cleante (la cui posizione si è rovesciata rispetto alla I parte dell'opera, quando egli vantava l'anticonformismo del newtonianesimo). La scienza non si distingue cioè dal « belief »; o, meglio, il « belief » contiene già il criterio di verità scientifico.

Uno degli aspetti più significativi della critica di Filone è a questo proposito la sua ostinazione a voler gettare luce sull'operazione per cui il newtonianesimo diventa ideologia. Sul fatto cioè per cui a formare

il preconetto ideologico non è per esempio un'educazione reazionaria o un costume religioso oscurantista, ma proprio quella scienza che, in teoria, dovrebbe servire a spazzare con i suoi lumi le tenebre del pregiudizio. Di qui la portata polemica dei *Dialogues*. Due citazioni dai discorsi del portavoce Filone illustreranno l'interesse presente nei *Dialogues* per il problema della necessità di distinguere l'impiego scientifico del metodo sperimentale dall'assunzione acritica della dottrina newtoniana e della necessità di prendere coscienza del rischio che essa conduca alla strumentalizzazione dei principi dogmatici ad essa intrinseci o connessi con una sua assunzione acritica:

... the modern system of astronomy is now so much received by all enquirers, and has become so essential a part even of our earliest education, that we are not commonly very scrupulous in examining the reasons upon which it is founded (p. 186).

... astronomers often, without thinking of it, lay this strong foundation [« that Nature acts by the simplest methods, and chooses the most proper means to any end »] of piety and religion. The same thing is observable in other parts of philosophy: And thus all the sciences almost lead us insensibly to acknowledge a first intelligent Author; and their authority is often so much the greater, as they do not directly profess that intention¹² (p. 265).

Un altro brano mette in chiaro il fatto che il passaggio dalla scienza all'ideologia scientifica si compie attraverso la pratica dell'applicazione della scienza alla produzione di manufatti meccanici:

Here we may remark, that the operation of one very small part of nature, to wit man, upon another very small part, to wit that inanimate matter lying within his reach, is the rule by which Cleanthes judges of the origin of the whole... (p. 217).

Filone ci dice cioè che la scienza viene ridotta da Cleante a scienza applicata e il principio che presiede a tale applicazione viene impiegato come principio universale di spiegazione scientifica. La scienza newto-

¹² In quest'ultima frase si potrebbe notare l'eco della pubblicazione di un'opera che gettava molta acqua sul fuoco dell'argomento dell'ordine, portando alla luce le riserve avanzate da Newton sull'utilizzazione della sua dottrina da parte di Bentley, le *Four letters from Sir Isaac Newton to Doctor Bentley. Containing some arguments in proof of a deity*, London 1756 (fac-simile in *Isaac Newton's papers and letters on natural philosophy, and related documents*, ed. by I. B. Cohen and R. E. Schofield, Cambridge [Mass.] 1958, pp. 279-312).

niana viene dimensionata al principio (il meccanicismo) che è alla base della costruzione meccanica e tale principio viene poi usato per spiegare l'intera realtà. La precedente citazione di Filone ne richiama un'altra, in cui egli fa il verso al discorso di Cleante e sottolinea come il principio di Cleante si fonda sull'ipostatizzazione della produzione meccanica:

Admirable conclusion! Stone, wood, brick, iron, brass, have not, at this time, in this minute globe of earth, an order or arrangement without human art and contrivance: Therefore the universe could not originally attain its order and arrangement, without something similar to human art. But is a part of nature a rule for... the whole? (p. 184).

Il discorso di Filone costituisce l'integrazione del passo già citato da *The sceptic*, in cui si denuncia la violenza con cui il principio filosofico tratto da una parte della realtà viene applicato a tutta la realtà¹³.

Una testimonianza allarmante della confluenza fra newtonismo e senso comune Hume poté trovarla nell'opera del matematico Colin Maclaurin dedicata all'esaltazione della dottrina newtoniana e pubblicata nel 1748, mentre egli si accingeva a lavorare alla prima stesura dei *Dialogues*. Nel capitolo finale, in cui Maclaurin si lancia in un'ispirata descrizione dei vantaggi che la dottrina newtoniana presenta per la religione, la prova dell'ordine è esposta infatti con un tono che è singolarmente cleantesco-senso comune:

The plain argument for the existence of the Deity, *obvious* to all and carrying *irresistible* conviction with it, is from the *evident* contrivance and fitness of things for one another, which we meet with throughout all parts of the universe. There is no *need of nice or subtle reasonings* in this matter; a *manifest* contrivance *immediately* suggests a contriver. It strikes us *like a sensation*; and artful reasonings against it may puzzle us, but it is *without shaking our belief*¹⁴.

¹³ Il richiamo a *The sceptic* dovrebbe metterci sulla strada per capire che il problema affrontato nei *Dialogues* e la critica che Filone muove all'argomento dell'ordine non sono circoscritti a un problema tecnico di epistemologia. Per cui anche le critiche che sono state mosse all'argomentazione di Hume non sembrano esaurire la portata del discorso di Filone (per le quali vedi p. 48, nota 6).

¹⁴ C. MACLAURIN, *An account of Sir Isaac Newton's philosophical discoveries*, London 1748, p. 381. Il corsivo è nostro. Per i rimandi puntuali fra l'opera di Maclaurin e i *Dialogues*, vedi R. H. HURLBUTT, III, *Hume, Newton and the design argument*, Lincoln 1965, pp. 40-42, 141-42. La data di pubblicazione dell'opera di Maclaurin, uscita postuma nel 1748, potrebbe anche essere utile per stabilire ciò che indusse Hume ad affrontare in quell'epoca un tema attorno a cui il

* * *

Nella presenza silenziosa che nei *Dialogues* ha la filosofia del senso comune andrebbe ricercata anche una delle ragioni dei rimandi fra *Dialogues* e *De natura deorum* e, in particolare, una delle ragioni che spinsero Hume a imitare l'opera di Cicerone¹⁵. La fortuna di Cicerone e del *De natura deorum* del '700 inglese fu enorme¹⁶. Cicerone era considerato un filosofo piú importante di Aristotele e il *De natura deorum* ebbe grandissima popolarità presso le udienze piú diverse. Ma in questo fatto sarebbe da vedere una ragione perché Hume non scegliesse di prenderlo a modello, invece di seguirlo così da vicino come egli fece nei *Dialogues*. I giudizi che nel '700 vennero formulati a proposito del *De natura deorum* sono puntualmente riecheggianti, con una fedeltà quasi esasperante, nella storia della critica ai *Dialogues*. Si pongono nel '700 a proposito di Cicerone gli stessi interrogativi posti a proposito del rapporto fra Hume e i suoi personaggi; lo si definisce una volta uno scettico, un'altra un teista, un'altra un fideista, un'altra un vigliacco puro e semplice. Per fare solo un esempio, Bayle guarda a Cicerone con gli oc-

dibattito sul deismo andava spegnendosi. Per l'affinità tra le posizioni di Maclaurin e di Reid, vedi G. E. DAVIE, *The democratic intellect. Scotland and her universities in the nineteenth century*, Edinburgh 1964² (1961¹), pp. 147-48. Quanto all'atteggiamento di Reid nei confronti della prova dell'ordine, esso appare complesso. Da una parte egli espone e difende la prova; cfr., per es., le inedite *Lectures*, nn. 78, 79, 80, contenute nel Ms. *Notes from Dr. Reid's lectures*, della Ritchell Library, Glasgow. Dall'altra egli esprime riserve sul carattere « ipotetico » del ragionamento analogico che sta alla base della prova, dal momento che le opere divine non sarebbero della stessa natura di quelle umane; cfr. *Essays on the intellectual powers of man* (1785), in *Philosophical works*, cit., I, p. 472; questo atteggiamento prudentiale è sottolineato da L. L. LAUDAN, *Thomas Reid and the Newtonian turn of British methodological thought*, in *The methodological heritage of Newton*, ed. by R. E. Butts and J. W. Davis, Oxford 1970, pp. 103-31, utile anche a mettere in rilievo l'impulso positivistico che egli diede alla eredità newtoniana nella scienza britannica.

¹⁵ A sottolineare i legami tra filosofia scozzese e Cicerone fu Hegel, che notò come significativo il fatto che Christian Garve (1741-98), traduttore di molte opere di pensatori scozzesi in tedesco, avesse tradotto anche il *De officiis*. L'affinità che Hegel ritrovava tra Cicerone e i filosofi del senso comune era individuata nel fatto che essi facevano della « filosofia popolare » (cfr. *Lezioni sulla storia della filosofia*, Firenze 1932, III², p. 235).

¹⁶ Per un esame analitico della questione, cfr. G. GAWLICK, *Cicero and the enlightenment*, « Studies on Voltaire and the eighteenth century », XXIV (1963), pp. 657-82. Si veda questo lavoro anche per la storia della critica settecentesca in Inghilterra al *De natura deorum*, cui si accenna piú avanti.

chi con cui i critici che hanno sposato la prospettiva esistenzialista hanno guardato a Hume: egli dice che Cicerone è fra quelli « qui ont la religion dans le coeur et non pas dans l'esprit »¹⁷. È poco probabile che Hume non conoscesse, almeno nelle linee generali, l'accoglienza riservata nel '700 all'opera di Cicerone, ma questa era un'altra ragione che doveva spingerlo a non comporre un'opera molto simile al *De natura deorum*.

A spiegare la sua decisione può essere avanzata l'ipotesi che egli sentisse una profonda affinità per Cicerone e che nella sua opera egli volesse rendere una sorta di omaggio al suo maestro¹⁸. Ma questo non ci dice perché egli dovesse ripeterne l'ambiguità. Le cose ci parranno relativamente meno oscure solo se adottiamo la prospettiva secondo cui a Hume interessava più la funzione descrittiva che quella espositiva dell'opera di Cicerone. Il fatto stesso che quest'ultima rappresentasse tra '600 e '700 il deposito a cui entrambe le parti che si fronteggiavano nella polemica sul deismo attinsero gran parte delle loro argomentazioni ci dice che, se tra i fini primari di Hume era quello di dare un quadro della polemica deistica, il suo lavoro avrebbe finito comunque con l'essere un rifacimento del *De natura deorum*. Tanto più che l'impasto di filosofia e di retorica contenuto nell'opera di Cicerone costituiva il terreno ideale per misurare il contenuto ideologico della cultura del '700, che si alimentava quasi per definizione alla fonte della cultura classica. Dal momento che il modello principe dell'Augustan Age era Cicerone, « rifare » la sua opera significava dare un quadro non solo del dibattito culturale ma del dibattito specificamente ideologico dell'età contemporanea. E viceversa, fare i conti con quest'ultima significava anche fare i conti con Cicerone.

Inoltre, vista l'affinità che legava Hume a Cicerone, per il « Cicero redivivus », come doveva essere chiamato Hume¹⁹, fare i conti con Cice-

¹⁷ P. BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*, art. « Spinoza », n. H, Rotterdam 1702³, p. 2774.

¹⁸ Cfr. P. GAY, *The enlightenment: an interpretation. The rise of modern paganism*, London 1966, pp. 413-19. Gay sottolinea le affinità profonde che l'illuminismo ebbe con la letteratura morale latina. Nell'interesse per quest'ultima, punto d'incontro fra filosofia e letteratura, sarebbe da ricercare anche il senso, appunto di scelta di una dimensione morale e politica, dell'interesse nutrito dai filosofi scozzesi per i problemi della letteratura.

¹⁹ Così Hume fu chiamato nel suo *Cicero im Wandel der Jahrhunderte*, Leipzig 1897, da Th. Zielinski; cit. in G. GAWLICK, *op. cit.*, p. 681.

rone significava anche fare i conti con se stesso. È forse questa una delle ragioni per cui Hume guardò ai *Dialogues* come al suo testamento spirituale. Il *De natura deorum* gli forniva lo schermo su cui riconoscere le divergenti direzioni del suo pensiero e per riportarsi all'inizio del suo itinerario filosofico²⁰. Ma l'opera di Cicerone gli forniva anche l'incitamento per tentare di operare delle scelte. Così, se è vero che nei *Dialogues* Cleante è il sincretico eroe del senso comune, nel ritratto critico che egli fece di questo personaggio Hume tentò anche di liberarsi dell'immagine di Cicerone che meno somigliava a se stesso e che più andava somigliando all'immagine di quella filosofia che egli vedeva materializzarsi in Scozia sotto i propri occhi. In altre parole, a mano a mano che la filosofia del senso comune prendeva corpo, e con un certo anticipo su di essa, Hume prese coscienza del suo distacco da quella che era una direzione implicita nella sua stessa filosofia e che rischiava di ribaltarsi nel suo opposto; e tale problema si concretava in una scelta da compiere fra due direzioni entrambe presenti in Cicerone. Tra Cleante e Filone, Hume, non senza gravi incertezze, scelse Filone; e per scegliere un modello alternativo a quello di Cleante non ebbe bisogno di sceglierlo al di fuori di Cicerone, rinunciando alla sua eredità più valida (e cioè al suo interesse per il mondo della prassi). E tuttavia la scelta da lui compiuta finiva col volgersi in una direzione opposta a quella di Cicerone; e di questo è la prova l'uso che egli fece della forma di dialogo, con uno spirito, opposto a quello che era stato del maestro, che l'aveva adottata come la forma letteraria che permetteva di esporre il più univocamente possibile e il più ordinatamente possibile dottrine che, non per autocontrollo ma per sterilità filosofica, non erano sue²¹.

²⁰ Il quaderno d'appunti steso da Hume in gioventù e di cui s'è già detto (cfr. sopra p. 25) si basava forse sul *De natura deorum* (così pensa C. W. HENDEL, *Studies in the philosophy of David Hume*, Princeton 1925, p. 31). Dei 269 « memoranda » stampati in E. C. MOSSNER, *Hume's early memoranda, 1729-1740: the complete text*, « The journal of the history of ideas », IX (1948), pp. 492-518, molti si riferiscono a Cicerone e uno esplicitamente al *De natura deorum*.

²¹ E v'è da notare un'altra differenza fra il *De natura deorum* e i *Dialogues*. Nel *De natura deorum* il procedimento dialettico è subordinato alla trattazione del tema, mentre nei *Dialogues*, come nei dialoghi di Platone, il messaggio è da ricercare nel procedimento non meno che nel tema (cfr. V. GOLDSCHMIDT, *Les dialogues de Platon*, Paris 1947 [1963²]; e A. KOYRÉ, *Introduction à la lecture de Platon*, New York 1944, trad. it. *Introduzione alla lettura di Platone*, Firenze 1956, p. 25).

* * *

Uno sguardo alla discussione che del problema religioso si ritrova in due autori della scuola scozzese del senso comune come Lord Kames e James Oswald, ci mostra l'analogia delle loro posizioni con quella che giunge ad assumere Cleante nei *Dialogues*. Anche senza ricorrere all'ipotesi che qualcuno di essi (forse Kames) conoscesse il manoscritto dei *Dialogues*, il fatto che questi autori pongano come principale punto di riferimento la dottrina esposta da Hume prima della composizione dei *Dialogues* (e che nei *Dialogues* si ritrova quasi integralmente nella posizione di Filone) rappresenta un motivo sufficiente a stabilire anche sotto l'aspetto storico un parallelo fra il rapporto Hume-scuola del senso comune e il rapporto Filone-Cleante. Questi autori elaborano una versione emendata e insieme esasperata della dottrina di Cleante, perché da una parte mostrano di tenere conto delle critiche di Hume più di quanto non faccia Cleante delle critiche di Filone, dal momento che accettano alcuni punti della critica di Hume al concetto di causa, e dall'altra, pur battendo la stessa strada di Cleante, ricercano una fondazione della fede nella prova dell'ordine che va al di là sia di quella tradizionale sia di quella esposta nei *Dialogues*. Le loro dottrine, proprio perché rappresentano una sorta di futuro prossimo della dottrina che Cleante espone nei *Dialogues*, ci consentono quindi anche di giudicare meglio della direzione verso cui essa si muove.

Così, nei suoi *Essays on the principles of morality and natural religion*, l'opera comparsa nel 1751 e che ebbe forse una influenza sulla stessa composizione dei *Dialogues*, Lord Kames (1696-1782) accetta pienamente la tesi di Hume secondo cui il ragionamento non può dimostrare alcun rapporto causale, respingendo esplicitamente la prova a priori e polemizzando a lungo con Samuel Clarke. Riferendosi ai sermoni pronunciati da quest'ultimo durante le Boyle Lectures del 1704, Lord Kames dice che

tho' they command my strictest attention, never have gained my heart... I find no *Data* to determine *a priori*, whether this world has existed of itself from all eternity, in a constant succession of causes and effects...

It is indeed hard to conceive a world eternal and self existent, where all things are carried on by blind fate, without design or intelligence. And yet I can find no demonstration to the contrary²².

²² H. HOME, Lord KAMES, *Essays on the principles of morality and natural religion*, Edinburgh 1751, p. 318.

I ragionamenti astratti, in un campo come la teologia naturale, non possono infatti che portare a « endless perplexities », dal momento che l'intelligenza dell'uomo è limitata. La principale obiezione mossa da Lord Kames alla prova a priori è però che essa può attrarre solo persone colte e abituate al ragionamento ed è priva del carattere universale proprio della prova a posteriori. Inoltre, l'insufficienza persuasiva della prova a priori rischia di condurre all'ateismo persone dotate di una costituzione psicologica incline alla malinconia:

Persons of a peevish and gloomy cast of mind, finding no conviction from that quarter [la prova *a priori*], will be fortified in their propensity to believe that all things happen by blind chance; that there is no wisdom, order or harmony in the government of this world; and consequently there is no God²³.

Mentre la prova a posteriori avrebbe il vantaggio di tonificare psicologicamente le tendenze ottimistiche del credente; e in ciò, nella sua utilità, sarebbe secondo Lord Kames da vedere un primo vantaggio di questa prova:

Can any thing be more desirable, or more substantially useful, than to know, that there is a Being from whom no secrets are hid, to whom our good works are acceptable, and even the good purposes of our hearts; and whose government, directed by wisdom and benevolence, ought to make us rest secure, that nothing does or will fall out, but according to good order? This sentiment, rooted in the mind, is an antidote to all misfortune. Without it, life is at best but a confused and gloomy scene²⁴.

Questo carattere consolatorio attribuito da Lord Kames, con un tono pragmatistico, alla prova dell'ordine, conterrebbe però una giustificazione soltanto probabile della fede. La giustificazione profonda della credenza religiosa sarebbe da ricercare nella convinzione irresistibile intrinseca alla prova dell'ordine stesso. Alla cui base Lord Kames, riallacciandosi a Shaftesbury, pone non la ragione, come Cleante, ma il sentimento, il *feeling*: se l'uomo si affida al sentimento, quest'ultimo lo conduce con certezza ad accettare la credenza autoevidente nella bellezza e nell'armonia del mondo e nel rapporto causale tra Dio e mondo. Lord Kames, commenta G. Bryson,

²³ Ivi, p. 319.

²⁴ Ivi, pp. 321-22.

falls back on the function of belief, which, without formal proof, convinces us that such a connection does exist even though it cannot be demonstrated. Belief is a feeling, an internal light accompanying our perceptions, and it is irresistible in the commendations it makes to us of the world. Reason may support it, but is not the essential element in belief²⁵.

Lord Kames è però portato dalla sua sensibilità storicistica e a dispetto della sua fede nell'universalità della prova dell'ordine, a negare che essa sia alla portata, per es., dei « selvaggi ». Le facoltà dell'uomo sono infatti « improved by education and good culture »; e se è vero che vi è uniformità nella natura umana, è anche vero che essa si dà soltanto a medesimi livelli di civiltà; per cui sarebbe illegittimo proiettare su altre epoche credenze che sono caratteristiche della nostra. La discussione del problema della fondazione antropologica e sociologica della religione in Lord Kames è particolarmente interessante. Egli dedica un intero saggio al « dread of supernatural powers in the dark »²⁶ e discutendo del verso di Lucrezio « primos in orbe deos fecit timor », ammette che l'osservazione è vera, ma solo se presa nel senso che il timore è alla base della nostra credenza nelle potenze invisibili malefiche. La causa sia del timore che del sentimento religioso che da esso nasce è nella « imagination » e la sua cura nella « company », e cioè nella società.

L'uomo sarebbe a « shy and timorous animal », ma solo « in his original savage state »²⁷. E una religione fondata sul terrore — che Hume-Filone concepiscono come la sola religione praticata dalla stragrande maggioranza dei popoli e nella stragrande maggioranza delle epoche, compresa l'attuale —, sarebbe tipica in realtà solo della prima fase dell'evoluzione dell'uomo. Infatti, secondo Lord Kames, quando l'uomo entra nella società, la sua paura diminuisce gradatamente ed egli comincia ad apprezzare l'ordine delle cose ed è messo in condizione di risalire al loro autore, concepito come una potenza invisibile e benefica. Quando Kames scrive che « Disciplinated in society, the taste of order and regularity unfolds itself by degrees »²⁸, il circolo aperto dai deisti che proiettavano nell'universale una condizione storica particolare si è

²⁵ G. BRYSON, *Man and society: the Scottish inquiry of the eighteenth-century*, Princeton 1945, p. 224.

²⁶ Cfr. H. HOME, Lord KAMES, *op. cit.*, pp. 307-14.

²⁷ Ivi, p. 346.

²⁸ Ivi, p. 331.

chiuso, perché Lord Kames giustifica la religione naturale dicendo che essa si pone al culmine dell'evoluzione dell'umanità e che essa è diffusa nella *sua* società e ammettendo implicitamente che, come vedremo meglio fra poco, essa lo è soltanto in un certo ambiente sociale e a certe condizioni. L'opinione di Lord Kames finisce con il coincidere con quella espressa da A. W. Benn a proposito della religione naturale di Cicerone: « nothing more unnatural, in the sense of remoteness from primitive conceptions, has ever been devised »²⁹.

La sua sensibilità storicistica e il suo interesse per le società primitive, che egli condivide con gli esponenti della scuola storica scozzese, portano così Lord Kames a minare alle basi la tesi deista tradizionale, che fondava l'universalità della religione naturale sulle credenze dei popoli primitivi. I risultati cui Lord Kames giunge nel campo della religione naturale non sono del resto diversi da quelli cui egli giunge, come vedremo, nel campo dell'estetica³⁰, nel quale, partito con il sostenere l'universalità del « gusto » (che si fonda sullo stesso senso comune su cui si fonda la credenza nella prova dell'ordine), giunge a dire che nella società in cui egli vive (e che rappresenta l'ultimo stadio dell'evoluzione umana) sono ben poche le persone che lo posseggono veramente: e lo stesso discorso può essere fatto valere anche per il *feeling* che è alla base della religione naturale. L'inconfessato sottofondo sociologico del discorso di Lord Kames, se annulla la sua difesa dei fondamenti della religione naturale, rappresenta così, quasi involontariamente, un contributo allo studio delle condizioni storiche e sociali del suo apparire.

Ciononostante Lord Kames continua a professare l'universalità del senso comune. Lo stesso fa James Oswald (1703-1793), il quale sembra particolarmente turbato dall'idea che persone (ed egli ha in mente soprattutto Hume) che il senso comune dovrebbero possederlo, si rifiutino tuttavia di porlo come fondamento della credenza religiosa, infrangendo quello che è il suo principio supremo — e che si riduce in effetti a un colossale argomento *ad hominem* —, secondo cui ogni uomo che sia uomo e non animale, che sia « above the level of an idiot », ovvero di un bambino o di un selvaggio, così come giunge a capire la differenza fra il bianco e il nero, dovrebbe giungere a capire le verità della reli-

²⁹ A. W. BENN, *The history of English rationalism in the nineteenth-century*, 2 vols, London 1906, I, p. 60.

³⁰ Cfr. più avanti, p. 122 n.

gione. Se non ci arriva, allora è privo di senso comune, ed è un pazzo o un bambino o un selvaggio³¹.

Mentre il determinismo sociologico aveva portato Lord Kames a porre come in un certo modo necessaria nella società moderna la credenza nella religione naturale, una sorta di determinismo socio-psicologico porta Oswald a sostenere che l'ignoranza di Dio e dei suoi attributi è inammissibile al giorno d'oggi, quando ci sono eccellenti scrittori di meccanica e gli uomini sono abituati alle macchine: non credere a un Dio-macchinista sarebbe non possedere una organizzazione fisio-psicologica normale (in cui è intrinseca la capacità di cogliere la connessione fra causa ed effetto). E ciò anche se Oswald si mostra cosciente della non universalità della prova dell'ordine, come quando scrive:

Show a clock or a watch to a savage, and he is barely astonished; acquaint him with the use of these machines, and he acknowledges the skill of the artist³²

Uno dei punti di interesse dell'opera di Oswald è nella discussione che egli fa, quasi con le stesse parole dei *Dialogues*, della prova dell'ordine e della dimostrazione analogica. Egli ammette la debolezza di una posizione com'è quella sostenuta da Cleante e, per fondare la prova dell'ordine, cerca un terreno più saldo. Il fondamento della prova non sarebbe, secondo Oswald, nella dimostrazione analogica che essa contiene — perché si tratta di una dimostrazione sempre passibile di essere attaccata dagli scettici, che possono pensare a una causa diversa da quella divina per spiegare l'ordine del mondo —, ma nel fatto stesso che l'uomo possiede la capacità di distinguere fra ordine e disordine e di far risalire l'ordine a un ordinatore. Tale capacità costituirebbe un carattere distintivo del senso comune e sarebbe quest'ultimo, sostiene Oswald, a spingere l'uomo ad abbracciare la prova dell'ordine e non la prova dell'ordine a imporsi razionalmente alla sua mente. L'esito obbligato di un simile discorso è che l'accettazione della prova dell'ordine è una delle condizioni per giudicare se un essere possiede il senso comune, ovvero se è un essere umano³³.

³¹ Cfr. [J. OSWALD], *An appeal to common sense in behalf of religion*, 2 vols, Edinburgh 1766-72, II, pp. 4-5, 68-9.

³² Ivi, I, pp. 83-4.

³³ Scrive Oswald: « Mr. Hume objects to the use of analogical reasoning in proof of the being of God... It will not be denied, that the universe is a singularity that cannot be reduced to any genus with which we are acquainted; and,

Oswald si rifiuta comunque di definire che cosa sia il senso comune cui egli fa appello per difendere la religione; e di questo egli dà una giustificazione che, dal momento che egli si appella all'irrazionale, non è priva di una certa coerenza testardamente tautologica, che manca a Beattie, il quale si affatica a dare del senso comune ben cinque diverse definizioni, indicando anche quella che egli fa propria nella sua opera³⁴. Che senso ha infatti voler dimostrare verità che sono note a tutti fuorché ai pazzi?³⁵ Oswald dice chiaro che non intende far appello a quanti il senso comune non ce l'hanno o hanno bisogno di essere « informed of its high authority »³⁶.

Oswald, come Cleante nei *Dialogues*, si propone di seguire la via mediana, lontana dagli eccessi sia dello scetticismo che della credulità, e a proposito di quest'ultima egli scrive: « In former ages, credulity was the reigning folly; and misled, not only vulgar minds, but in some degree

therefore, that we have not access to reason from works of art to the formation of the universe, as we draw inferences from one species with which we are acquainted, to another which belongs to the same genus.

Observing: that great works of all kinds are planned and executed by a being of ability proportioned to the greatness of the work, men conclude, that the universe, which surpasses all other works of design that we know or can imagine, must have for its author a being of inconceivable power and wisdom... But it is not fit to put this capital truth on the issue of this reasoning; because, by the rules of strict reasoning, a sceptic will bar you of the conclusion, and so confirm himself in his disbelief or doubt of the truth. Your reasoning, therefore, if you put the cause on that same issue, must be strictly conclusive, otherwise you will lose the cause.

Notwithstanding all the instances we may produce of works of design proceeding from intelligence, and though no instance can be found of any other cause, still there may be room to suppose the possibility of the thing, if the supposition were at all consistent with common sense. Our adversaries, if not overawed by that authority [il « common sense »], will make no scruple of answering, That we do not know all the possible causes of producing the most extraordinary effects; and we, if unsupported by common sense, would give place to the objection; but common sense gives an immediate check to all such suppositions.

Cicero among the ancients, and Fenelon and Tillotson among the modern have given us the analogical reasoning in all its strength: but to a judge of discernment, the conviction will be found to arise, not from the strength of the reasoning, but from the secret imperceptible influence of common sense...

Nothing is more obvious, more quickly perceived or more familiarly known, than the difference betwixt design and no design » (Ivi, II, pp. 64-8).

³⁴ Cfr. J. BEATTIE, *An essay on the nature and immutability of truth, in opposition to sophistry and scepticism*, Edinburgh 1771² (1770¹), pp. 31-40.

³⁵ Cfr. [J. OSWALD], *op. cit.*, I, p. 92.

³⁶ Ivi, II, pp. 2-13.

also the learned and judicious »³⁷. Ed egli giunge anche a condannare Lord Kames, perché egli ha risolto la credenza nella prova dell'ordine unicamente in un « feeling »: una prova del genere avrebbe effetti limitati sugli « esseri razionali » e si presterebbe inoltre agli attacchi degli scettici. E tuttavia la direzione cui punta Oswald è dettata da un'esplicita scelta antintellettualistica. Egli non è meno disposto di Kames a condannare gli scrittori ecclesiastici che pensano che l'uomo sia composto della sola intelligenza³⁸. I « religious philosophers », coloro che hanno tentato di provare razionalmente le verità religiose, non solo non hanno trovato prove convincenti, ma, prestando il fianco alle refutazioni, hanno gettato il discredito sulla religione. Invece gli « inspired writers » non hanno offerto prove di alcun genere, e hanno fatto bene, perché esse sono del tutto inutili, visto che (e qui Oswald fa coincidere cioè prova e tesi) l'esistenza e le perfezioni di Dio sono autoevidenti.

Rispetto a Cleante, Oswald mostra però di avere un atteggiamento estremamente più negativo nei confronti della scienza. Davanti alla potenza dell'intuizione immediata, descritta dalla « vera scienza » del senso comune (di cui Oswald celebra la nascita gloriosa nella filosofia di Reid)³⁹, ogni scienza, di qualsiasi genere, è dannosa, perché non solo è sorgente di scetticismo, ma è destinata a cercare lontano la soluzione di problemi che non interessano immediatamente la felicità degli uomini. E qui lo scozzese Oswald si scaglia contro la mania nazionale per le discussioni astratte, oltre che contro gli ecclesiastici che perdono tempo a far polemica con gli avversari. E, parlando di problemi pedagogici, proclama la necessità di badare soltanto al sodo, « common sense » e « common honesty ». Così, se a un ragazzo viene in mente di chiedere a suo padre se è proprio vero che Cesare fu pugnalato in Senato o « Whether light, heat, and vegetation, flow from the beams of the sun, or from some hidden or unknown cause », che il padre saggio si limiti a sorridere e non accetti di discutere su queste sciocchezze⁴⁰. Nella stessa maniera vanno trattati scettici e infedeli: facendoli smettere di discutere, o smettendo di discutere con loro⁴¹.

³⁷ Ivi, I, p. 2.

³⁸ Ivi, p. 156.

³⁹ Cfr. ivi, I, pp. 167-68.

⁴⁰ Cfr. ivi, I, pp. 312-19.

⁴¹ Ivi, I, p. 332.

CAPITOLO VI

LA STRATEGIA DELLA DISCUSSIONE

Dopo aver esaminato la disputa che oppone Cleante e Filone sul terreno della prova dell'ordine, diamo ora uno sguardo alla discussione che si svolge attorno al tema generale dei *Dialogues* e in cui interviene anche Demea. Il tema discusso, quello della religione, e della religione naturale in particolare, investe un settore dell'esperienza che implica sia comportamenti pratici che atteggiamenti teorici, questi ultimi sia di tipo esplicitamente cognitivo che di tipo valutativo-emotivo e cioè di tipo pratico. I tre personaggi sono tutti coinvolti nell'universo di cui discutono; nessuno di essi si dichiara estraneo all'esperienza religiosa. Alla discussione dimostrativa, che si svolge al livello teorico degli atteggiamenti cognitivi, si somma quindi un genere diverso di argomentazione, che si svolge al livello pratico degli atteggiamenti valutativi-emotivi. Dal momento che il dibattito non sarà concluso se non con una soluzione che valga a entrambi i livelli, la chiave per risolverlo sarà in una discussione preliminare — non necessariamente in senso cronologico, perché essa potrà avvenire anche alla fine del dibattito — in cui si decida che il nucleo della discussione è da ricercare o nell'aspetto pratico o nell'aspetto teorico del tema.

Nei *Dialogues* tale discussione avviene nelle parti I, X, XI e XII dell'opera e in essa i personaggi parlano del rapporto da stabilire fra teoria e prassi dell'esperienza religiosa e del peso da attribuire ai ragionamenti teorici che essi stessi fanno rispetto agli atteggiamenti valutativi-emotivi e ai comportamenti pratici di cui essi stessi partecipano.

La sezione dei *Dialogues* che contiene tale discussione preliminare racchiude come in una parentesi quella centrale, rappresentata dalle parti II-IX. In quest'ultima, in cui si affrontano le prove dell'esistenza e degli attributi di Dio, l'aspetto teorico del tema è scisso da quello pratico, nel senso che vengono esaminate solo le componenti teoriche del feno-

meno religioso e la discussione non investe il problema del rapporto con quelle pratiche. Almeno potenzialmente la rilevanza di tale dibattito è legata al risultato di quella che abbiamo chiamato discussione preliminare. Se in quest'ultima prevarrà infatti la tesi che nel fenomeno religioso a contare è il livello pratico e non quello teorico, il dibattito della parte centrale dell'opera rischierà di essere ridimensionato a un esercizio speculativo. Naturalmente, quando quest'ultimo viene affrontato sul terreno della discussione dimostrativa, esso, in quanto contributo di verità, non potrà mai essere completamente declassato da un giudizio emesso nell'altra sezione e manterrà l'autonomia che possiede una dimostrazione su un tema astratto, perché la sua falsificazione potrà avvenire solo al livello in cui è stata proposta. Tale è la forza, e nel contempo il limite della discussione che si svolge nella sezione centrale dei *Dialogues*.

A complicare le cose v'è poi il fatto che le due sezioni descritte, contenute l'una nell'altra, sono a loro volta racchiuse dalla terza bambola russa rappresentata dall'introduzione e dalla conclusione del narratore Panfilo, il « quarto personaggio » che riferisce della discussione avvenuta, aggiungendo al suo resoconto il suo commento non solo sull'andamento della discussione, ma anche sul carattere dei personaggi che l'hanno condotta¹. In questa sede ci limiteremo all'esame della discussione preliminare, considerando innanzitutto la I parte dei *Dialogues*, in cui la discussione sul primato dell'aspetto teorico o dell'aspetto pratico dell'esperienza religiosa — e quindi dell'eventuale subordinazione, con le riserve fatte, della sezione centrale — è esplicita².

* * *

La parte I si apre con la discussione di un problema di pedagogia, di un problema cioè che investe direttamente il rapporto fra teoria e prassi. A Cleante, tutore di Panfilo, Demea chiede se nell'educazione del suo allievo egli segua lo stesso metodo con cui egli Demea educa i suoi figli e, senza attendere la risposta, passa a illustrare il proprio. La scienza della teologia naturale, egli dice, dovrebbe essere insegnata per ultima, perché, oltre ad essere la più importante, è la più difficile e la

¹ Cfr. G. CARABELLI, *L'alibi strutturale di Hume...*, cit., p. 93.

² La discussione delle ultime tre parti dei *Dialogues* verrà affrontata nel cap. X.

piú astrusa. Quanto all'insegnamento delle altre scienze, esso dovrebbe limitarsi a preparare l'allievo, attraverso un rapido corso di scetticismo, ad accettare i misteri della fede e a impedire che la fiducia arrogante nella ragione possa condurlo a respingere le dottrine religiose e, quel che è piú grave, ad abbandonare le pratiche di pietà cui egli dovrebbe essere avviato sin dall'inizio.

Filone interviene concedendo che è bene abituare per tempo i giovani alla pietà e insegnare innanzitutto l'umiltà della ragione, specie « in this profane and irreligious age » (p. 161). Chi è ignorante accetta senza discutere la religione, mentre chi studia, dal momento che nutre fiducia nella ragione, rischia di approdare a posizioni libertine. L'ignoranza è « the surest remedy » all'incredulità (p. 161). E se proprio si deve studiare, che si studi molto. Infatti solo esaminando a fondo la natura umana, se ne trovano i limiti e si è di nuovo pronti ad accettare i misteri della fede; a ciò si riveleranno utili gli argomenti contro la ragione che sono stati esposti da alcuni filosofi e da quasi tutti gli ecclesiastici³.

³ Oltre che delle fonti classiche (Cicerone, Plutarco) e della polemica sul pirronismo scoppiata a cavallo fra '600 e '700, si può individuare qui un'eco del saggio *Of Atheism* di BACON, che scrive: « It is true, that a little philosophy inclineth man's mind to atheism; but depth in philosophy bringeth men's minds about to religion. For while the mind of man looketh upon second causes scattered, it may sometimes rest in them, and go no further; but when it beholdeth the chain of them, confederate and linked together, it must needs fly to Providence and Deity ». (*Works*, ed. by J. Spedding, R. L. Ellis, and D. D. Heath, 14 vols, London 1857-1874, VI [1861], p. 413). La tesi si ritrova anche in W. DERHAM, *Physico-theology, or a demonstration of the being and attributes of God from his works of creation*, London 1713, p. A⁴: « nothing tended more to cultivate true Religion and Piety... than thorough Skill in Philosophy ». A insistere invece che, se un po' di filosofia è utile alla religione, troppa può condurre all'ateismo fu ADDISON (cfr. *Tatler*, no. 267). In *Of superstition* Bacon, come Filone nei *Dialogues*, sottolinea gli effetti negativi della superstizione e gli effetti positivi dell'ateismo sulla morale e scrive: « It were better to have no opinion of God at all, than such an opinion as is unworthy of him » (*op. cit.*, p. 415). E ancora in *Of atheism*, egli sostiene, come Cleante, e nella tradizione di Platone e di Montaigne, la « non serietà » dell'ateo: « atheism is rather in the lip than in the heart of man... atheists will ever be talking of that their opinion, as if they fainted in it within themselves, and would be glad to be strengthened by the consent of others... The contemplative atheist is rare, a Diagoras, a Bion, a Lucian perhaps, and some others; and yet they seem to be more than they are; for that all that impugn a received religion or superstition are by the adverse part branded with the name of atheists. But the great atheists indeed are hypocrites; which are ever handling holy things, but without feeling; so as they must needs be cauterized in the end » (*op. cit.*, pp. 413-14).

Demea appare compiaciuto. Cleante si limita a sorridere, sospettando che il discorso di Filone nasconda qualche « raillery or artificial malice » (p. 162). Tralasciamo qui l'esame della discussione che si svolge tra Cleante e Filone sulla legittimità dello scetticismo (di cui già abbiamo parlato) e seguiamo il loro discorso sul rapporto tra fede e ragione. Esso riprende con l'argomentazione di Cleante (p. 171) secondo il quale la chiesa si è sempre servita degli argomenti scettici, sino a che Locke non ha riportato la fede entro la ragione: chi è scettico (nei riguardi della ragione) è anche ateo (nei riguardi della fede). Secondo Cleante il passaggio al lockismo sarebbe stato facilitato dal fatto che Bayle e altri libertini avrebbero fatto cattivo uso dello scetticismo filosofico dei padri della chiesa, assumendolo come premessa dello scetticismo in materia religiosa⁴. Mentre i padri della chiesa partivano dalla

⁴ Per quanto riguarda i rapporti tra Bayle e i *Dialogues*, vedi la trattazione che del problema fanno N. KEMP SMITH, in *Hume's Dialogues...*, cit., pp. 47-8 e pp. 101-2 (dove si discute il § CVI della *Continuation de pensées diverses* che contiene la refutazione dell'argomento dell'ordine e che, citato da Hume nei suoi *Memoranda*, è riportato integralmente da Kemp Smith alle pp. 101-9); A. JEFFNER (il quale, come Kemp Smith, vede Bayle dietro Filone), *Butler and Hume on religion. A comparative analysis*, Stockholm 1966, pp. 206-7; C. W. HENDEL (che identifica Demea con Bayle), *Studies in the philosophy of D. Hume*, New York 1963 (ed. rived. di 1925¹), pp. 305, 325, 331, 352. Inoltre, vorremmo sottolineare tre punti (per i quali cfr. E. LABROUSSE, *Pierre Bayle*, 2 tomes, La Haye 1963-64, II, pp. 162-75). a) In Bayle troviamo la prova dell'ordine esposta anche con un tono positivo e in una maniera analoga a quella di Cleante: « il est incompréhensible qu'il règne tant d'ordre dans la Nature depuis tant de siècles et que le mouvement ou l'action et la réaction des corps soit réglé par des loix constantes, sans qu'il y ait quelque intelligence qui gouverne le monde... le Monde semble n'avoir pu être fait ni ne pouvoir être conservé par hazard » (*Oeuvres diverses*, 5 tomes, 4 voll., La Haye [ma Trévoux] 1737², tome IV, p. 521); « la preuve qui se présente d'abord et qui est au fond très-excellente, c'est celle qui est fondée sur la beauté et sur la régularité des cieux, et sur l'industrie qui éclate dans les machines des animaux, où l'on voit manifestement que les pièces sont dirigées à certaines fins et faites les unes pour les autres... une cause destituée de connoissance n'a point pu faire ce monde où il y a un si bel ordre, un mécanisme si exact et des loix du mouvement si justes et si constantes. Car puisque la plus chétive maison n'a jamais été bâtie sans une cause qui en avoit l'idée et qui dirigeoit son travail selon cette idée, comment seroit-il possible que le corps de l'homme eût été organisé par une cause qui n'a aucun sentiment, ou que le monde, qui est un ouvrage incomparablement plus difficile que le corps des animaux, eût été produit par une nature inanimée, qui ne connoît pas seulement si elle a des forces, tant s'en faut qu'elle soit capable de les diriger? » (*Continuation des pensées diverses sur la comète*, § CVI, in *ivi*, tome III, pp. 333 a-34 b). b) Bayle considera questa prova, e in genere tutte le prove pro o contro l'esistenza di Dio come un mero esercizio accademico; egli è convinto che il problema della fede non può essere risolto senza

debolezza umana per esaltare la fede, i libertini sono partiti dalla debolezza umana per distruggere anche la fede. La vera religione non è quella che poggia sulla dialettica fede-scetticismo filosofico, comune a ecclesiastici e libertini, ma quella che fonda la fede sulla fiducia nella ragione; Cleante difende la scienza e vuol fondare sulle stesse basi della scienza la religione, i cui aspetti pratici non parrebbero almeno per ora riguardarlo, se non per poter definire quella che non è « vera religione ». Ciò costituisce anche la risposta implicita alla domanda di Demea circa il suo metodo pedagogico, che Cleante sostiene appellandosi al fatto che nella prassi del suo tempo la religione che egli difende è largamente diffusa. La contrapposizione tra Cleante e Demea è radicale. Mentre Demea tende a praticizzare la teoria e a trasformarla in

scussione filosofica in materia religiosa, in cui egli avrebbe « le détachement qu'aurait un garagiste à réparer des moteurs s'il utilisait un cheval et une car- l'intervento della grazia. Di qui la sua spietata freddezza nei confronti della di- riolle pour ses déplacements personnels... Il admet bien qu'on puisse démontrer l'existence de Dieu, mais il ajoute aussitôt que les raisonnements mis en oeuvre pour cela ne peuvent être saisis que par un esprit, non seulement prédisposé par la foi, mais encore particulièrement apte à la spéculation abstraite » (E. LABROUSSE, *op. cit.*, II, p. 174). c) Nella discussione intorno al « Dieu des philosophes et des savants » Bayle pensa che si svolge una sorta di gioco delle parti fra il teista e l'ateo, in cui entrambi s'impegnano a mantenersi al livello degli argomenti cognitivi (ossia ad attenersi alla virtù del « candour »); ma una simile discussione non può cambiare nulla a livello degli atteggiamenti non cognitivi di chi, fuori della discussione, è teista o ateo. E ciò può gettar luce sia su quanto si è detto a proposito della « discussione preliminare » che si svolge nei *Dialogues* sia sul « voltafaccia » di Filone nel finale dell'opera sia sull'atteggiamento di Hume quando, per discutere filosoficamente del problema di Dio, sente il bisogno di chiedere la collaborazione di Elliot (come il teista descritto da Bayle ha bisogno dell'ateo per darsi all'innocuo sport della discussione religiosa, così l'ateo ha bisogno, allo stesso fine, di ricorrere a un teista). Scrive Bayle: « Il est sûr que suivant les règles et la méthode de la Dispute, il faut réduire en question cette grande et importante vérité [l'esistenza di Dio] dès qu'une fois on prend le parti de prouver, par des raisons philosophiques, qu'il y a un Dieu... pour un certain tems, c'est-à-dire, pendant que chaque Parti alléguera ses raisons, ceux qui nient et ceux qui affirment doivent mettre à part leur thèse, en ôter l'affirmative et la négative. Ce sera donc une question; ce sera une matière de recherche où, pour procéder de bonne foi, il ne faut point permettre que nos opinions préconçues donnent du poids aux arguments qui les favorisent, ni qu'elles énervent les raisons contraires... Il n'est pas nécessaire de douter actuellement, et moins encore d'affirmer que ce que nous avons cru est faux: il suffit de le tenir dans une espèce d'inaction, c'est-à-dire, de ne point souffrir que notre persuasion nous dirige dans le jugement que nous porterons sur les preuves de l'existence de Dieu et sur les Difficultez et les Arguments des Athées » (*Dictionnaire historique et critique*, 4 tomes, Rotterdam 1740⁵ [ma 1740⁸], art. « Maldonat (Jean) », rem. L, tome III, pp. 295 b-96 a).

manifestazione della prassi, Cleante tende a teorizzare la prassi e a trasformarla in manifestazione della teoria. Egli trasforma la religione in « religione naturale »: cioè descrive come realtà (insieme di prassi e di teoria) della religione la religione che egli ha ridotto a teoria, mentre Demea descrive come realtà della religione la religione che ha ridotto a prassi.

Filone accetta la distinzione storica prospettata da Cleante. Anche per lui vi sarebbero due fasi nella storia del rapporto fede-ragione: quella delle « età ignoranti » e quella della « età di Locke ». E se un tempo la religione si fondava sulla sfiducia nella ragione, ora si fonda sulla fiducia nella ragione: « If we distrust human reason, we have now no other principle to lead us into religion » (p. 172). Un attacco alla ragione in un'epoca come questa in cui la religione razionale, come ha detto Cleante, è largamente diffusa, sarebbe un attacco alla religione (e viceversa). Filone parrebbe quindi essere giunto alla stessa posizione di Cleante.

Ma a questo punto egli fa uno scarto improvviso. Cleante aveva detto che « in passato » gli ecclesiastici usavano argomenti scettici. Ora Filone riprende il suo discorso e aggiunge che quegli stessi « reverend gentlemen », per rinsaldare il loro potere, usano « ora » argomenti razionali; l'intera storia della religione, passato e presente, sembrerebbe cioè legata soprattutto all'abilità con cui gli ecclesiastici adattano ai diversi contesti storici il loro bagaglio dottrinale: « It appears to me », dice Filone, « that there are strong symptoms of priestcraft in the whole progress of this affair » (p. 172). Le differenze che si riscontrano fra le esperienze religiose delle varie epoche sarebbero da riportare al diverso contesto sociale, dal quale il clero trae di volta in volta il suo metodo di proselitismo. Secondo Filone, la pratica della religione, soprattutto nelle « età ignoranti », viene indotta dall'esterno attraverso l'educazione; e allora l'istruzione religiosa mira a svalutare, come fa Demea, tra i diversi atteggiamenti teoretici, quelli cognitivi a vantaggio di quelli emotivi-valutativi. Mentre questo tipo di religione è possibile solo nelle età in cui gli uomini non hanno modo di confrontare i propri costumi con quelli degli altri, nelle età in cui l'istruzione è diffusa (e, aggiungiamo anticipando la parte X, in cui v'è maggiore prosperità) l'istruzione religiosa rimane ancora quella dell'induzione dall'esterno della pratica religiosa individuale; ma a quest'ultima non può più accompagnarsi la svalutazione dell'aspetto teorico e degli atteggiamenti cognitivi: infatti la società è dominata dai valori della ragione e non sarà disposta a

rinunciarvi. Perciò non solo sarà valutato l'aspetto teorico dell'esperienza religiosa rispetto a quello pratico, ma saranno valutati gli atteggiamenti cognitivi a scapito di quelli valutativi-emotivi. L'insegnamento delle scienze, che nel primo caso era una voce secondaria dell'istruzione religiosa in quanto destinata a sottolineare l'importanza del piano pratico, diventerà la via obbligata alla religione e, insieme, ai valori intellettuali dominanti nella società⁵.

Possiamo ora chiarire il senso di un'apparente contraddizione in cui è caduto Filone. All'inizio egli aveva affermato che il rischio peggiore per la religione è l'orgoglio della ragione; alla fine, egli sostiene che il solo metodo per introdurci alla religione è la ragione. Nella prima frase, rivolta a Demea, egli parlava dell'educazione religiosa delle « età ignoranti »; nella seconda, rivolta a Cleante, dell'educazione religiosa dell'età presente. E quando Filone ha lodato Demea, che applica i precetti educativi delle « età ignoranti » (e ciò ci dice che non siamo in un contesto religioso omogeneamente tradizionale o omogeneamente « moderno »), l'ha fatto malignamente. Infatti, i figli di Demea, divenuti adulti in un'età dominata dai Cleante i quali dichiarano che non avere fiducia nella ragione significa essere atei, o rischieranno di passare per atei o dovranno essere riconvertiti alla religione con argomenti alla Locke-Cleante. Infatti essi saranno stati « disabituati » alla pietà attraverso un « more open commerce of the world » e attraverso il paragone tra i « popular principles of different nations and ages » (p. 172). Lo stesso Filone, se vuole davvero difendere la religione di oggi, potrebbe farlo solo assumendo la posizione di Cleante.

Anche l'altra, minore contraddizione in cui cadrebbe Filone (la sua definizione dell'età presente come età « profana e irreligiosa » e la sua indiretta accettazione dell'affermazione di Cleante secondo cui la « religione di Locke » sarebbe largamente diffusa) si spiega riportando il primo giudizio alla prospettiva che è propria di Demea e il secondo a

⁵ Ed è da notare che, se ciò che contraddistingue un tipo di religione dall'altro (e cioè la prevalenza di pratica o di teoria) non dipende dagli ecclesiastici ma dai valori che dominano nella società, sono però gli ecclesiastici che per evitare che la religione sia inghiottita dalla pratica o dalla teoria non religiosa, sembrano incaricarsi di fornire « la parte che manca » a fare dell'esperienza religiosa un'esperienza unitaria e riconoscibile in quanto tale: teoria nei tempi in cui domina l'aspetto pratico della religione, pratica nei tempi in cui domina l'aspetto teorico della religione. Le due posizioni di Cleante e di Demea, pur essendo opposte, finiscono, in quanto entrambe religiose, con l'essere complementari e rischiano sempre di rovesciarsi l'una nell'altra.

quella che è propria di Cleante. L'accoglimento da parte di Filone della prospettiva di Demea è in gran parte tattico; infatti egli sa che « oggi » i preti sono per lo più sulla posizione di Cleante e non più su quella di Demea.

Non certo tattica è invece la posizione di Demea; e ciò dovrebbe indurci a ricercare il contesto religioso dei *Dialogues* nel contrasto reale tra posizioni analoghe a quelle di Demea e posizioni analoghe a quelle di Cleante; tenendo anche conto del fatto che la « religione di Demea » non racchiude solo un modello di religione sorpassato (è la religione delle « età ignoranti ») o transitorio (è la religione dei figli di Demea, che da grandi si faranno razionalisti), ma è stabilmente reperibile anche nel presente (dei tre personaggi) perché è la religione che essi descriveranno come caratteristica del volgo. Ciò che in ogni caso è da sottolineare, nella discussione pedagogica che si svolge nella parte I, è la compresenza e il contrasto di un modello di educazione pesantemente tradizionale e di un modello di educazione « modernista »⁶.

Ma torniamo a Filone e ai suoi preti. Grazie all'impostazione che egli dà del problema della religione, la questione che all'inizio era pedagogica diventa sociologica e politica: e qui possiamo ricollegare il discorso di Filone al giudizio, apertamente negativo, che dell'istituzione ecclesiastica e dello « entusiasmo organizzato » si dà nella *History* e nella *Natural history of religion*; giudizio che verrà ripreso e ribadito nelle ultime parti dei *Dialogues*.

Come s'è visto, il punto di vista storicistico è comune anche a Cleante. Ma, parlando del presente, Cleante sostituisce a un termine (« ecclesiastici ») che appartiene al piano della storia delle istituzioni, un termine (« vera religione ») che è usato astoricamente o almeno considerato in astratto dalle istituzioni. Filone invece lo ricollega esplicitamente all'apparato istituzionale, dichiarando che anche la « religione di Locke » è schiuma ideologica dell'istituzione ecclesiastica, a sua volta legata ai valori razionalistici dominanti nella società attuale.

Il protagonista storico concreto dei *Dialogues* è Cleante e con lui la religione che egli difende. Ma, paradossalmente, egli la descrive slegata dagli istituti positivi concreti. Il lettore ha l'impressione che egli

⁶ Notiamo, anticipando ciò che si dirà in seguito, che tale contrasto è caratteristica peculiare della Scozia del '700; lo choc che avrebbero subito i figli di Demea al contatto di un mondo diverso fu, come vedremo, quello dell'intera Scozia che all'inizio del '700 si aprì all'improvviso all'esperienza delle altre nazioni e delle altre epoche.

stia conducendo una battaglia d'avanguardia e di minoranza, sia cioè un « dissenziente », mentre egli di fatto, per sua stessa ammissione, parteggia per un tipo di religione che è diffusa largamente (certo in una sfera sociale che non è quella del volgo, dominato da una religione alla Demea)⁷.

Filone, che parla di istituti positivi, parrebbe invece condividere nei suoi primi interventi un modello di religione, quello di Demea, che, almeno sotto l'aspetto qualitativo, è fuori del presente. È, tra l'altro, questa ambiguità che permette a Cleante di incanalare la dialettica di Filone nell'alveo relativamente più sicuro della discussione epistemologica. Di fatto, i problemi politici e antropologici legati al tema della religione (e da Filone sollevati quasi a dispetto del titolo dell'opera, perché egli parla di preti a proposito della religione naturale, cioè di quella religione che tendenzialmente si propone come a-istituzionale) vengono affrontati nei *Dialogues* in una misura più limitata che non nella *Natural history of religion* e nella *History*. E se si prescinde dalla parte XII, in cui questi problemi vengono ripresi in tutta la loro ampiezza, il tema pedagogico, che si apre sull'antropologia e sulla politica, può apparire agli occhi di un lettore non particolarmente vigile solo come un'introduzione alla discussione epistemologica.

Tuttavia, già nella parte I, nel suo ultimo intervento, Filone appare ignorare deliberatamente l'esistenza di una religione naturale non positiva, di cui si possa cioè dire che non ha preti. E se ci teniamo fermi a questo suo atteggiamento (confermato nella parte finale, quando egli dichiara che si danno solo rari casi di « religione filosofica »), la conclusione da trarre è che la discussione su una religione non positiva, come quella « naturale », oltre ad essere illegittima, è mistificante. A questo punto il compito di Filone sarà non soltanto quello (che egli si assume esplicitamente) di dimostrare che i fondamenti teorici della religione non sono difendibili sul piano scientifico, ma quello (rimandato alla parte XII) di individuarne la funzione di appoggio ideologico. Così, se Cleante vuole sostenere che la religione ha senso perché è l'espressione « naturale » di una visione scientifica del mondo di cui

⁷ Tale confusione è probabilmente prodotta dalla compresenza dei due modelli, da riportare alla doppia udienza cui sono indirizzati i *Dialogues* e che, come vedremo meglio alla fine del capitolo, erano: quello della chiesa anglicana dove i latitudinari erano in maggioranza, e quello della chiesa presbiteriana scozzese, dove i « moderati » stavano conquistando la maggioranza, e attraverso battaglie durissime, proprio nel momento in cui Hume scriveva i *Dialogues*.

non sarebbe che l'effetto necessario, si tratterà innanzitutto di dimostrare che le « cause » possono essere molteplici e contraddittorie e tutte egualmente fondate-infondate. Il passo successivo sarà di dimostrare (ciò che Filone non farà esplicitamente) che le prove razionali su cui si fonda la religione non sono per nulla cause, ma effetti: non sono spiegazioni, ma, nel caso della religione difesa da Cleante, giustificazioni e teorizzazioni di prassi che in comune hanno solo il fatto di non essere quelle della religione tradizionale.

Si comprende allora perché all'inizio si era partiti con un problema di pedagogia e con la discussione fra Demea e Cleante, che serviva a stabilire i diversi piani della discussione: quello intorno alla religione come fatto antropologico e sociale, affrontato soprattutto da Cleante e Demea, e quello della religione come fatto teologico-scientifico, affrontato soprattutto da Filone e Cleante. Questa distinzione serve tra l'altro a evitare uno scontro prematuro tra Filone e Cleante su una discussione intorno all'aspetto antropologico e sociale della religione, che peserebbe troppo sulla rilevanza della discussione successiva. E anche nella parte centrale la discussione avviene sul problema della natura e non su quello dell'esistenza di Dio; una soluzione negativa del problema dell'esistenza di Dio rischierebbe di far saltare la distinzione fra i due piani: se la « causa » della religione non è Dio, la « causa » della religione sarebbero i preti. Solo nella parte XII, quando Cleante, dopo che Filone ha demolito la sua argomentazione e l'opera è alla fine, torna alla carica chiedendogli il motivo per cui tale argomentazione riesce a convincere tanta gente, Filone, aprendo il discorso sull'aspetto più propriamente ideologico del problema, gli mostrerà esplicitamente, come vedremo più avanti, che gli atteggiamenti cognitivi non sono se non la razionalizzazione della prassi religiosa, che è stata indotta dall'esterno mediante una distorsione dell'inclinazione naturale⁸.

* * *

Le conclusioni di Filone sulla natura ideologica delle teorizzazioni in materia religiosa valgono innanzitutto per la discussione che si svolge nella biblioteca di Cleante. Ma Filone, pur enunciando in maniera generale il principio secondo cui il senso ultimo delle teorizzazioni in

⁸ Per la discussione del problema della « naturalità » della credenza religiosa in Hume, vedi 219 n. - 220 n.

materia religiosa va ricercato nella loro funzione di supporto ideologico, non riporta se non in maniera vaga e frammentaria le posizioni dei suoi avversari al referente storico di cui esse rappresenterebbero il supporto ideologico. Si tratta quindi di integrare l'analisi di Filone, tentando in particolare di individuare un referente storico tale da essere rapportato non solo all'una o all'altra delle posizioni dei vari personaggi ma anche all'insieme della discussione che si svolge nei *Dialogues*.

A questo punto ci si presenta esplicitamente il problema della corrispondenza fra i *Dialogues* e un referente storico. Nel caso del dialogo che abbiamo chiamato rappresentativo — e i *Dialogues* sembrano essere di questo tipo —, l'opera ci dà la rappresentazione di una riunione di persone che discutono. Ora, la descrizione di questa microsocietà intesa come riunione di persone potrebbe costituire la rappresentazione esemplare di una macrosocietà intesa nel senso di comunità storica⁹.

⁹ In Hume il significato del termine « society » tende spesso a scivolare da quello di riunione di persone a quello di comunità. E poiché egli dà per scontato che una « society » sia composta da persone che appartengono tutte alla stessa classe dominante, la società tende a essere descritta come l'alta società e viceversa. R. WILLIAMS ha notato come nella seconda *Enquiry* il termine sia usato 25 volte in senso concreto e 110 volte in senso astratto e che in almeno 16 punti cruciali i due significati si sovrappongono (cfr. *David Hume: reasoning and experience*, cit., p. 143). Ciò rappresenta un grosso *handicap* in una dottrina che tanto insiste sull'universalità dei sentimenti morali. Il contrasto è clamoroso in un Lord Kames, che tuttavia non sembra esserne scosso. Dopo aver sostenuto l'universalità del « gusto » (e ricordiamo qui che il nucleo del dibattito su questo problema, accompagnatosi come s'è già detto all'avvento del pubblico della nuova editoria, si basava sulla implicita assunzione della possibilità di identificare la comunità umana con la comunità dei lettori), egli scrive: « Those who depend for food on bodily labor, are totally void of taste, of such a taste at least as can be of use in the fine arts. This consideration bars the greater part of mankind; and of the remaining part, many by a corrupted taste are unqualified for voting ». Il *common sense* su cui il « gusto » si basa sarebbe quindi da considerare, e Kames lo dice esplicitamente, un attributo dei pochi che non rientrano in queste vistose eccezioni. Ma, pur cosciente del fatto che « the exclusion of classes so many and so numerous, reduces within a narrow compass those who are qualified to be judges in the fine arts », egli persiste a pensare che v'è una « wonderful uniformity in the emotions and feelings of the different races of men » (*Elements of criticism* [1762], Edinburgh 1814⁹, II, pp. 446-47, 450): notiamo però che l'elemento comune non è ritrovato in un fattore razionale, ma irrazionale come il sentimento. Il problema è stato sottolineato da R. WELLEK, *A history of modern criticism: 1750-1950. I. The later eighteenth century*, New Haven 1955, p. 109, trad. it. *Storia della critica moderna (1750-1950). I. Dall'illuminismo al romanticismo*, Bologna 1958, p. 118. Di questa sorta di doppia verità, su cui avremo modo di tornare parlando della « doppia religione » di Cleante nei *Dialogues* (cfr. più avanti, pp. 222-24), ha invece coscienza A. Smith, quando scrive: « In every civilized society, in every society where the distinction of ranks has once

E se il tema in questione — come avviene nei *Dialogues* — ha un aspetto pratico oltre che teorico e viene discusso da personaggi che, oltre a esibire un notevole impegno teorico, mostrano di difendere le loro posizioni tenendone presenti le implicazioni pratiche, il dialogo potrebbe darci, attraverso la rappresentazione dei contrasti ideologici che travagliano la microsocietà dei personaggi, la rappresentazione esemplare dei contrasti ideologici che travagliano una macrosocietà storica.

E tuttavia, a rendere arduo il compito di individuare tale referente storico è una caratteristica intrinseca alla forma stessa di dialogo, e in particolare di quello filosofico. La descrizione che di una discussione intellettuale ci dà il dialogo rappresentativo, se può essere conforme a una realtà storica esterna al dialogo, può anche essere il frutto di una visione ideale dell'autore (come avviene in Shaftesbury) o essere dettata dalle convenzioni della tradizione letteraria propria del « genere ». Nel dialogo figurano infatti personaggi che espongono delle teorie e, soprattutto quando il dialogo tratta di un tema filosofico, la caratterizzazione di ogni personaggio avviene non soltanto direttamente, attraverso la descrizione che il narratore o gli altri personaggi danno del suo comportamento e dei suoi atteggiamenti non cognitivi, cioè della sua prassi, ma anche indirettamente attraverso le teorie che egli stesso espone.

Tale procedimento è riscontrabile già nel corso della composizione di un dialogo di questo tipo. Tra la descrizione delle teorie e la descrizione delle prassi dei personaggi c'è un influsso e un aggiustamento reciproco; le prassi vengono connotate mediante le teorie e viceversa; e tale procedimento si attua anche, per così dire, di rimbalzo: una teoria esposta in quanto rappresentativa di una determinata prassi storica può essere connotata a sua volta mediante la descrizione di una prassi ad essa coerente, che però può non corrispondere puntualmente alla prassi storica da cui si è partiti; e così via, con un effetto di ritorno, per cui la rappresentazione diventa a sua volta modello di un'altra rappresentazione e ogni fase viene a mutare di volta in volta il dato iniziale. Lo stesso vale nel caso che ad essere rappresentata non sia una teoria, ma una prassi storica. È come se nel corso della composizione dell'opera allo stesso dialogo lavorassero contemporaneamente due autori, uno dei

been completely established, there have been always two different schemes or systems of morality current at the same time; of which the one may be called the strict or austere; the other the liberal, or, if you will, the loose system » (*An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*, cit., II, pp. 381-2).

quali cerca di adattare i personaggi alle teorie che espongono e l'altro cerca di adattare le teorie ai personaggi. Il dato storico iniziale rischia cioè di essere alla fine irricognoscibile. Certo, è possibile che un autore si limiti a rappresentare una singola e precisa corrispondenza tra una determinata teoria storica e una determinata prassi storica e con questo eviti l'effetto di ritorno all'interno dell'opera. Ma negli altri casi, specie in quelli in cui si accetta che alcune delle regole del gioco siano dettate dalle convenzioni drammatiche connesse con l'adozione della forma di dialogo, si giunge soltanto a una corrispondenza tipica fra teorie e prassi, che rischia di essere formale, di riprodurre cioè un meccanismo ideale di rapporto fra teorie e prassi. Questo rischio può essere, ovviamente, cercato di proposito dall'autore che non voglia fare del suo dialogo un'opera di pura registrazione documentaria.

* * *

La corrispondenza fra *Dialogues* e referente storico sarà quindi da ricercare a due livelli. Il primo sarà quello di una possibile corrispondenza puntuale. Il secondo sarà quello di una possibile analogia non nei contenuti ma nel modo della discussione ideologica che avviene nella microsocietà e nella macrosocietà storica; si tratterebbe cioè di un'analogia funzionale, che investirebbe non tanto e non solo il carattere individuale degli elementi in contrasto quanto la natura del meccanismo cui lo scontro fra elementi magari dissimili obbedirebbe. Prima di affrontare il problema della corrispondenza a livello dei contenuti, è il caso di accennare brevemente al problema della corrispondenza formale (la quale non è naturalmente alternativa, ma integrativa rispetto all'altra), senza pretendere di offrirne una soluzione articolata ma limitandoci ad accennare allo schema di una sua possibile soluzione.

Per poterlo poi raffrontare con quello della cultura espressa da una macrosocietà storica, bisogna però innanzitutto scoprire qual è il meccanismo che regola la discussione fra i personaggi che compongono la microsocietà dei personaggi raccolti nella biblioteca di Cleante. A rendere plausibile, e forse possibile, questo tipo di ricerca nei *Dialogues* è l'alto grado di strutturazione drammatica che, grazie alla forma di dialogo, posseggono gli interventi dei vari personaggi e che deriva all'opera soprattutto dal quadro complesso delle contrapposizioni e dalle alleanze entro cui esse si muovono¹⁰. La principale difficoltà è rappresentata

¹⁰ Per l'analisi della strategia dello scontro e delle alleanze dei personaggi dei

invece dal fatto che, restando ferma la condizione per cui la ricerca di tale meccanismo non può che avvenire all'interno dell'opera, è impossibile misurare il grado e il modo dell'ideologizzazione contenuto nelle teorie proposte da vari personaggi senza riferirle a una prassi oggettiva comune e, insieme, vergine da ideologizzazioni. Ciò che manca in un'opera come i *Dialogues* tutta costituita di teorie spesso in aperto contrasto reciproco. E tuttavia proprio il fatto che, come s'è visto, i personaggi espongono teorie diverse, ma a proposito di un medesimo tema e di una realtà comune, quella del fenomeno religioso, anche se non può darci un'immagine obiettiva di esso, ci permette di introdurre un espediente capace non già di farci uscire dalla camera degli specchi dell'opera, ma di misurare il grado di distorsione relativa di ciascuno e, di qui, la formula della loro giustapposizione complessiva. L'espedito è quello di considerare come « prassi oggettiva », quella che farà da pietra di paragone dell'ideologizzazione delle teorie, l'*insieme* delle teorie esposte in maniera concorde dai vari personaggi dell'opera (e cioè la prassi posta come prassi reale dagli stessi personaggi, non importa se corrispondente o no a una concreta prassi storica), e di misurare, a partire da questa sorta di prassi oggettiva relativa all'opera e contenuta nelle stesse teorie, il grado e il modo di ideologizzazione, e cioè di disaccordo, che è proprio delle teorie esposte dai *singoli* personaggi.

Come s'è visto, almeno due (Cleante e Demea) dei tre personaggi dei *Dialogues* propongono a proposito della religione un sistema coerente di teorie che tendono ad essere in sistematica concorrenza reciproca. È ciò che autorizza la ricerca del rapporto che esiste fra il sistema ideologico generale dei *Dialogues* (costituito dalla somma delle teorie esposte nell'opera) e i sottosistemi rappresentati dalle teorie esposte dai due personaggi in questione. Identificate nei due sottosistemi le teorie che pongono prassi comuni e le teorie che non pongono prassi comuni (ovvero, più semplicemente, le teorie che sono e che non sono equivalenti o coincidenti), si potrà cioè ricostituire l'insieme delle teorie del sistema raccogliendo tutte le teorie dei sottosistemi che sono sia di un tipo che dell'altro, cioè equivalenti o non equivalenti; e si potrà ricostituire l'insieme delle prassi del sistema, raccogliendo solo tutte le teorie che nei sottosistemi sono equivalenti. A questo punto sarà anche possibile scoprire come si distribuisce sistematicamente l'accordo (da cui ri-

Dialogues vedi A. JEFFNER, *Butler and Hume on religion...*, cit., pp. 207-8; e G. CARABELLI, *L'alibi strutturale...*, cit., pp. 102-7.

sulta quella che chiamiamo prassi) e il disaccordo (da cui risulta quella che chiamiamo ideologia) delle teorie esposte dai personaggi a proposito della realtà del fenomeno religioso. Individuato lo schema di selezione positiva e negativa delle teorie adottate da ciascun sottosistema rispetto all'insieme delle teorie, si potrà, paragonando i diversi schemi, definire qual è lo schema di selezione positiva e negativa comune ai diversi sottosistemi. È chiaro che lo schema comune sarà quello che permette a ciascun sottosistema di adottare le teorie che adotta e che vieta agli altri di adottare le teorie adottate da ciascuno in esclusiva. Tale schema sarà quello caratteristico del sistema ideologico che è comune ai sottosistemi, e cioè proprio del sistema ideologico generale. Sarà questo il meccanismo formale che regola il rapporto fra la teoria e la prassi all'interno dell'opera e che regola, per così dire, la divisione del lavoro ideologico fra i personaggi e, all'interno di ciascun personaggio, il modo in cui questo oppone la propria visione ideologica a quella degli altri.

I soli personaggi dei *Dialogues* che sembrano rientrare in uno schema di contrasto complementare sono Demea e Cleante; ed essi sono anche i soli personaggi che sembrano seguire nel loro scontro una strategia simile: come si è visto, ciascuno di essi ritaglia dal tutto rappresentato dal fenomeno religioso un aspetto (o il livello teorico o il livello della prassi) e ne estende i caratteri al tutto. È da notare che la tattica da loro seguita obbedisce a una legge simile a quella che abbiamo vista esposta all'inizio del saggio intitolato *The sceptic* a proposito della maniera analoga con cui ciascun « personaggio » (il platonico, lo stoico, ecc.) dei quattro saggi, che offrono un quadro generale dei possibili atteggiamenti fondamentali di fronte al mondo, totalizza la sua diversa visione particolare, dando alla realtà un quadro diverso sia da quello dato da ciascun personaggio, scettico compreso, sia da quello dato dall'insieme dei quattro saggi (che appare come tale solo allo scettico nella sua funzione metaideologica).

Tale meccanismo, che è triadico sotto l'aspetto delle mosse che ciascun personaggio compie (sceglie una parte del tutto, mette in ombra l'altra parte, ed estende i caratteri della parte privilegiata al tutto), sembrerebbe essere invece diadico sotto l'aspetto del numero dei personaggi che entrano nel gioco ideologico. Il personaggio Filone, come s'è visto, o non propone alcun coerente sistema alternativo da opporre a quello degli altri; o espone teorie stravaganti rispetto alle loro; in entrambi i casi le sue teorie potrebbero difficilmente rientrare in uno schema di selezione positiva e negativa rispetto a quelle di un altro personaggio: ed egli è

allora, per così dire, fuori dal mercato ideologico. Oppure egli espone teorie che possono essere fatte entrare abbastanza esattamente nello schema dell'uno o dell'altro dei due personaggi definiti come complementari: ed egli allora fa il gioco di Demea contro Cleante o di Cleante contro Demea. La tesi secondo cui il meccanismo sarebbe diadico sotto l'aspetto dei personaggi, se spiega il fatto che Filone non svolge un suo gioco ideologico personale, non spiega però il fatto che egli sia tutt'altro che estraneo al gioco delle parti che si svolge nei *Dialogues*. E sul problema dovremo tornare più avanti. La funzione di Filone potrà apparirci più chiara solo quando potremo « riempire » il nostro modello di meccanismo ideologico dei *Dialogues* grazie al confronto con quello proprio del contesto che avremo individuato come il possibile referente della rappresentazione offertaci nei *Dialogues*; e cioè solo dopo aver tentato di risolvere il problema della possibile corrispondenza puntuale tra l'opera e il suo contesto storico e culturale.

* * *

È innanzitutto da sottolineare esplicitamente che tale individuazione non va per nulla considerata come un dato ovvio, ma come un problema aperto e intorno al quale è necessario essere particolarmente vigili, e ciò proprio a causa della vistosa mancanza di « colore locale » nei *Dialogues*. Il fatto generico che essi appartengono alla tradizione della cultura di lingua inglese può condurre a un rovinoso errore di prospettiva se viene inteso da un interprete che voglia mettere in rilievo lo sfondo storico e culturale dell'opera, come la premessa per leggerla in base a un antistorico quadro unitario della società e della cultura britannica del '700 o, peggio, in base a un quadro univocamente astratto della società e della cultura propriamente inglese dell'epoca.

Si veda, per citare un caso illuminante proprio perché semplice, l'ultimo commento che in ordine cronologico è stato dato in Italia dei *Dialogues*, quello di A. Sabetti, in cui l'opera, in coppia con la *Storia naturale della religione*, viene analizzata in un saggio intitolato *L'Inghilterra nel secolo XVIII: società, politica, religione*¹¹. E se è vero che il termine « Inghilterra » è ordinariamente usato come equivalente di « Gran Bretagna », non ci parrebbe solo un difensore accanito dei di-

¹¹ D. HUME, *Storia naturale della religione*, saggio introduttivo e note a cura di A. Sabetti, Firenze 1968, pp. VII-LXXI. L'introduzione riprende, talvolta alla lettera, le tesi già esposte in *David Hume filosofo della religione*, Napoli 1965.

ritti formali delle minoranze chi facesse osservare che tale uso diventa fuorviante quando, come avviene in Sabetti, all'interno di una minuta cronaca delle vicende storiche, politiche e religiose delle isole britanniche dal '600 all'800 inoltrato non si parla se non di striscio della Scozia (dove Hume è nato, vissuto per molti anni e morto) e della chiesa scozzese, e si mostra di ignorare che nel '700 Inghilterra e Scozia, nonostante avessero formato quella che i manuali vorrebbero si chiamasse Gran Bretagna, restavano, anche sotto l'aspetto istituzionale, due paesi profondamente diversi e certamente non intercambiabili.

La polemica contro l'individuazione tradizionale del contesto dei *Dialogues* non è accidentale. Infatti la tesi che qui facciamo nostra è che i *Dialogues* rimandino a un sistema ideologico che è sí quello della Gran Bretagna, ma che ha il suo epicentro non a Londra ma a Edimburgo. Le premesse di questa nostra lettura sono contenute nel quadro che del contesto scozzese dei *Dialogues* è dato in N. Kemp Smith¹²; premesse che, a vario titolo, nella non ricca e mai organica letteratura critica dedicata ai *Dialogues*, sono state di rado riprese¹³ e piú spesso lasciate cadere da autori poco interessati, come di solito sono quelli anglosassoni, ai problemi del contesto storico, o interessati a problemi particolari del testo. Solo una volta, la tesi del contesto scozzese dei *Dialogues*, che io sappia, è stata respinta. Dal momento che questo è avvenuto da parte di un'autorità mondiale in fatto di studi humiani,

¹² Cfr. *Hume's Dialogues...*, cit., pp. 1-10. È il caso di notare che per Kemp Smith l'edizione dei *Dialogues* non rappresentò un'operazione neutralmente critica, dal momento che il problema della fede religiosa e in particolare della « credibilità dell'esistenza divina » costituí forse il punto centrale dei suoi interessi culturali e umani. L'interpretazione che egli diede dei *Dialogues* è perfettamente coerente con il suo atteggiamento nei confronti della religione: giudicando inconcepibili gli attributi di Dio, egli si batté energicamente per purificare la fede dall'antropomorfismo. L'educazione calvinistica ricevuta da Hume era anche quella che egli aveva ricevuta nella sua infanzia scozzese; e l'edizione dei *Dialogues* gli diede l'occasione per sottolineare da una parte il peso esercitato nella tradizione religiosa scozzese dal « calvinismo volgare » e dall'altra la necessità di recuperare di essa il messaggio piú autentico; così, nel suo commento ai *Dialogues* egli scrisse: « No teaching — it is probably correct to say — is so ill suited for popularization, and loses so much in the process, as the teaching of Calvin » (*Hume's Dialogues...*, cit., p. 11). Per l'atteggiamento di Kemp Smith nei confronti della religione cfr. R. D. MACLENNAN, *Divine existence: a personal recollection*, in *The credibility of divine existence. The collected papers of Norman Kemp Smith*, ed. by A. J. D. Porteous, R. D. MacLennan and G. E. Davie, London 1967, pp. 38-60.

¹³ Cfr. D. HUME, *Dialoghi sulla religione naturale*, cit., pp. VII-XLIII.

E. C. Mossner, è il caso di soffermarci sulla sua posizione¹⁴. Mossner, che dedica al problema solo un accenno, parte dall'osservazione di N. Kemp Smith¹⁵, secondo cui vi fu in Hume una reazione negativa all'educazione religiosa ricevuta in gioventù in Scozia, e sostiene, senz'altri argomenti, che tale reazione avrebbe portato Hume a scegliere il modello di Demea e di Cleante in due *divines* « British rather than Scottish ». E, comunque, aggiunge Mossner, né Cleante né Demea mostrano « the slightest tendency towards Calvinism »; egli dichiara quindi che « the probable prototypes that conditioned Hume's thinking during the composition of the *Dialogues* are therefore to be found in a historical review of the contemporary religious situation in England » e passa poi a illustrare la sua tesi secondo cui Filone e Cleante sarebbero da identificare in Clarke e Butler, rappresentanti delle due opposte correnti, High Church e Low Church, della chiesa anglicana.

È da notare innanzitutto che il motivo per cui Hume, per reazione alla sua educazione religiosa scozzese, avrebbe dovuto scegliere a modello dei due personaggi dei *Dialogues* due *divines* inglesi, non pare per nulla trasparente, dal momento che, una volta abbandonate le credenze religiose della gioventù, egli avrebbe potuto scegliere proprio due *divines* della chiesa scozzese, ben diversa attorno al 1750 di quanto non fosse all'inizio del secolo; e in ogni caso fu ad amici, fra cui v'erano anche dei pastori, di Edimburgo, che egli si rivolse per avere consigli e pareri sulla composizione e la pubblicabilità dei *Dialogues*; e non è solo una coincidenza se fu proprio da questi che egli ebbe una reazione totalmente negativa: la « favola » dei *Dialogues* narrava infatti anche di loro. In secondo luogo non sembra, e lo vedremo meglio più avanti, che si possa dire che Demea non mostri, come probabilmente è vero per Cleante, la minima tendenza verso il calvinismo.

Mossner è soprattutto interessato a individuare le fonti storiche delle argomentazioni che i personaggi svolgono nella sezione centrale dell'opera. Di certo esse vanno ricondotte prevalentemente, se non precisamente e unicamente a Butler e a Clarke, anche a pensatori della cultura inglese del tempo. È questa anzi una prova in favore della tesi, cui abbiamo accennato, secondo cui l'udienza cui sono indirizzati i *Dialogues* è anche quella inglese: a questo proposito le consultazioni di Hume presso gli amici moderati di Edimburgo erano giustificate dalla

¹⁴ Cfr. E. C. MOSSNER, *The enigma of Hume*, « Mind », XLV (1936), p. 335.

¹⁵ Cfr. *Hume's Dialogues...*, p. 8.

sostanziale analogia delle loro posizioni con quelle dei *divines* della chiesa anglicana. Ma le considerazioni sulle fonti delle argomentazioni pro e contra la cosiddetta prova dell'ordine che vengono esposte nei *Dialogues* si pongono di fatto a un livello distinto da quelle che qui ci interessano e possono coesistere con esse. Che Demea e Cleante esponano argomentazioni tratte prevalentemente dal repertorio della polemica religiosa comune attorno al 1750 all'intera Gran Bretagna non contrasta con il fatto che essi rappresentino ruoli e posizioni che sono il riflesso, focalizzato sulla Scozia, di una condizione sociale e culturale che non è o, meglio, che non è piú specificamente quella inglese, anche se può riferirsi anche a quella inglese. Come vedremo, andare a cercare nella vita inglese della metà del '700 la vivacità di toni e i contrasti d'opinione e di posizioni non solo culturali che si ritrovano nei *Dialogues*, invece che in quella scozzese, è come voler attingere acqua da uno stagno lontano da casa invece che dal pozzo in cortile. Così, per restare all'argomentazione di Mossner, il contrasto fra Demea e Cleante riflette ben piú fedelmente il contrasto reale che travagliò la chiesa scozzese verso la metà del '700 che non il contrasto tra Low Church e High Church anglicana, che, dopo un grande ritorno di fiamma all'inizio del '700, aveva perso molto della sua intensità con l'avanzare del secolo, dopo il crollo del partito di Bolingbroke; dopo di che il contrasto reale fu sempre piú quello tra la chiesa anglicana nel suo complesso — quella che nel 1728 Hogarth satirizzava nel suo quadro dall'eloquente titolo *La chiesa dei dormienti* — e le nuove tendenze evangeliche e metodiste. Ciò che in Scozia non avvenne perché attorno alla metà del '700, e cioè all'epoca della composizione dei *Dialogues*, i corrispondenti scozzesi degli esponenti della Low Church anglicana non avevano ancora vinto la loro battaglia contro il clero tradizionale e perché fu quest'ultimo a farsi pur ambiguo portavoce non solo delle tendenze grosso modo corrispondenti a quelle della High Church anglicana ma anche, all'interno della stessa chiesa presbiteriana, di quelle grosso modo corrispondenti a quelle proprie dell'evangelismo e del metodismo inglese. Inoltre nella chiesa inglese della metà del '700 tale contrasto non era piú caricato — come invece lo era stato a cavallo tra '600 e '700 — dei significati sociali, politici ed economici che proprio allora lo rendevano drammatico nell'ambito della chiesa scozzese.

Le pagine che seguono si propongono come un vademecum alla lettura dei *Dialogues* deliberatamente tematizzato a far risaltare la rilevanza di quella storia e di quella cultura scozzese del '700 di cui solo di

recente, e non solo in Italia, si è valutata l'importanza nell'ambito dell'illuminismo europeo e che rappresentò per Hume non già un'isola autarchica bensì un punto di osservazione privilegiato sulla realtà non solo scozzese, ma inglese e, soprattutto, europea e che, come tale, permetteva di registrare anche i fenomeni che attorno alla metà del '700 non erano peculiari della realtà scozzese.

PARTE SECONDA
IL REFERENTE STORICO

CAPITOLO VII

LA SCOZIA DEI *DIALOGUES*

Con l'unione del 1707, avvenuta quattro anni prima della nascita di Hume, il parlamento scozzese fu integrato nel parlamento inglese; la Scozia mantenne però un sistema legale, scolastico ed ecclesiastico autonomo¹. Al parlamento di Londra la Scozia inviava i suoi rappresentanti mediante un sistema elettorale aperto a un numero estremamente limitato di persone e che non rifletteva per nulla la configurazione sociale e demografica del paese; il gruppo degli scozzesi eletti al parlamento di Londra fu totalmente sottomesso al volere del governo whig che dominò la scena politica britannica nella prima metà del '700, anche se quest'ultimo non poté mai fare a meno di intermediari locali per amministrare le cose di Scozia². In compenso, con l'unione parlamentare, gli scozzesi ottennero la possibilità di commerciare su un piede di parità con l'Inghilterra e con le colonie; ciò che in particolare fece la fortuna del porto di Glasgow, il cui improvviso e grandioso sviluppo economico doveva fornire ad Adam Smith il modello concreto per la elaborazione della sua dottrina economica³. L'iniziativa dei whigs inglesi di liberalizzare gli scambi con la Scozia, anche se dettata dal calcolo politico (la Scozia, infatti, oltre a essere stata per quasi due secoli un serbatoio di disordini, contava una forte minoranza di giacobiti, favorevoli a quella restaurazione che costituiva una continua minaccia per

¹ Sull'unione del 1707 cfr. W. FERGUSON, *The making of the treaty of union of 1707*, « Scottish historical review », XLIII (1964), pp. 89-110.

² Cfr. R. MITCHISON, *The government and the Highlands, 1707-1745*, in *Scotland in the age of improvement*, ed. by N. T. Phillipson and R. Mitchison, Edinburgh 1970, pp. 24-46.

³ La città, dai 12.766 abitanti che aveva nel 1708, passò nel 1801 a 83.769 abitanti (cfr. H. HAMILTON, *An economic history of Scotland in the eighteenth century*, Oxford 1963, p. 18).

la vita del regime, il quale, uscito dalla « glorious revolution » del 1688 e sempre piú impegnato in guerre sul continente, aveva piú che mai bisogno di sentirsi le spalle coperte), non era disgiunta dalla prospettiva a lungo termine di un vantaggio economico, in quanto essa doveva rappresentare la condizione indispensabile per l'integrazione del mercato scozzese in quello inglese. A loro volta, i whigs scozzesi, per dominare nell'ambito della Scozia, per strappare l'economia del paese al regime feudale in cui ancora si trovava, per lasciarsi alle spalle le lotte tribali-religiose che avevano insanguinato la storia del paese dopo la riforma, e per potersi dedicare in pace, come i loro colleghi inglesi, al commercio, all'industria e al miglioramento dell'agricoltura, avevano bisogno dell'appoggio del governo di Londra. L'unione doveva cosí rivelarsi un patto di mutua assistenza fra la « borghesia » di entrambi i paesi (ma il termine è da prendersi con molta prudenza; di fatto essa era costituita in gran parte dall'aristocrazia terriera). In Scozia, progressismo e tolleranza religiosa diventarono sinonimi e comportavano l'appoggio dei (e insieme il rischio della dipendenza dai) whigs inglesi.

È noto che in Gran Bretagna la situazione economico-geografica è simile a quella dell'Italia, ma rovesciata: a nord v'è la Scozia, povera; a sud, l'Inghilterra, ricca, con le regioni affacciate sulla Manica piú prospere di quelle poste al confine con la Scozia. All'interno della Scozia si ripropone il contrasto; a nord (esclusa la costa orientale) i Highlands, montagnosi e miserabili; a sud, meno poveri, i Lowlands, la fascia di terra larga meno di cento chilometri che unisce grosso modo Glasgow, sulla costa occidentale, e Edimburgo, sulla costa orientale, e che ancor oggi costituisce la parte piú popolosa e avanzata della Scozia; piú a sud, la zona collinosa e di frontiera, quest'ultima alternativamente occupata da scozzesi e da inglesi, che ruota nell'ambito dei Lowlands.

La suddivisione fra Highlands, Lowlands e Inghilterra, nonché la partizione fra le diverse fasce di miseria, era scandita ai tempi dei romani dall'esistenza dei due muri, il vallo di Adriano piú a sud e il vallo di Antonino piú a nord; termometri della spinta decrescente della potenza colonialistica dei romani, dovevano dal '500 al '700 segnare le diverse fasi della spinta crescente dell'espansione inglese. Anche linguisticamente, almeno in origine, le due zone erano diverse: nei Lowlands si parlava lo *Scots*, analogo alla lingua parlata nell'Inghilterra del nord, mentre nei Highlands si parlava lo *Erse*, il linguaggio celtico conosciuto come gaelico scozzese.

« Labour and poverty, so abhorred by every one, are the certain

lot of the far greatest number » (p. 241) dice Demea nei *Dialogues* a proposito della condizione umana, e la definizione può essere riferita all'intera Scozia del '500 e del '600. Il progresso, molto relativo, compiuto dai Lowlands dopo il '500 era un portato della spinta innovatrice che s'era accompagnata alla diffusione della riforma calvinista in quelle zone. Nel corso del '500 e del '600 i Lowlands erano stati disboscati e messi a coltura. Ma i sistemi di coltivazione, sino all'inizio del '700, rimasero del tutto inadeguati. Quanto al progresso economico, era reso impossibile dalla mancanza di una pur mediocre rete stradale; sino al '500 i rapporti con l'estero erano molto frequenti perché avvenivano via mare; e ancora nel '700 poteva esser più comodo andare da Edimburgo a Londra con la nave. I veicoli a ruote erano ancora sconosciuti nel 1723 nella regione dell'Ayrshire, nei Lowlands, nel 1728 in quella di Banff, nei Highlands. Quando nel 1723 un carretto a ruote fece la sua comparsa a East Kilbride, 12 miglia fuori Glasgow (dove di lì a cinque anni avrebbe insegnato Hutcheson e, dopo di lui, Adam Smith), esso destò l'interesse che oggi desterebbe un veicolo spaziale di extra-terrestri⁴. Le case, anche nei Lowlands, erano spesso capanne di zolle senza finestre. A Edimburgo (36.000 abitanti nel 1712), la città più progredita, le finestre c'erano; ma per lo più mancavano i vetri: ciò che rendeva disastrosa la egoistica prassi, adottata ordinariamente dai suoi cittadini, di gettare dalle stesse finestre sulla strada gli « excrements » accumulati durante la giornata. La scena avveniva tutte le sere, al grido di *gardiloo*, che doveva mettere all'erta gli eventuali pedoni e che molto probabilmente era un'eredità (« prenez garde à l'eau ») lasciata dal passato filofrancese⁵. Ciò dava a Edimburgo il primato mondiale del puzzo, come le riconosceva un rozzo soldato inglese di passaggio nella città nel 1746 e come doveva testimoniare, con ben altra autorità, il Dr. Johnson⁶.

E a questa pratica qualcuno potrebbe ricollegare la singolare struttura urbanistica della città, le cui strade, fiancheggiate da case che superavano talvolta i dieci piani, venivano ad assumere l'aspetto di *canyons* maleodoranti. La popolazione viveva in casamenti sovraffollati e mise-

⁴ H. TREVOR-ROPER, *The Scottish enlightenment*, « Studies on Voltaire and the eighteenth century », LVIII (1967), p. 1650.

⁵ Cfr. D. YOUNG, *Scotland and Edinburgh in the eighteenth century*, ivi, p. 1975.

⁶ Cfr. *Life*, pp. 242-43.

rabili; le 57.220 persone che vi abitavano nel 1755 (i piú ricchi ai piani intermedi, abbastanza in alto per evitare il lezzo, abbastanza in basso per evitare di far molte scale) occupavano 6.845 alloggi costituiti da una-due stanze e abitati in media da nove persone⁷. « Each inhabitable space was crowded like the under deck of a ship. Sickness had no nook of quiet, affliction no retreat for solitary indulgence » doveva commentare Walter Scott⁸. Nel 1871 un terzo degli alloggi di Edimburgo era ancora costituito di una sola stanza.

Non paia eccessiva una simile insistenza sulla questione degli alloggi. Il problema principale dibattuto nei *Dialogues* è infatti dato dalla legittimità di paragonare il mondo a una casa. Le case della Scozia della prima metà del '700 avrebbero potuto benissimo fornire il modello al discorso di Filone nei *Dialogues*, quando egli respinge come assurda e irriverente l'analogia posta da Cleante tra una casa e l'universo e la sua tesi che dall'ordine che si ritrova in entrambi si possa risalire al divino architetto:

Did I show you a house or palace, where there was not one apartment convenient or agreeable; where the windows, doors, fires, passages, stairs, and the whole oeconomy of the building were the source of noise, confusion, fatigue, darkness, and the extremes of heat and cold; you would certainly blame the contrivance, without any farther examination. The architect would in vain display his subtilty... (p. 251).

Cleante invece ha probabilmente in mente il modello dell'architettura neoclassica settecentesca, dominata dall'ordine e dalla simmetria, al quale lo scozzese Robert Adam doveva dare un notevole contributo. A Edimburgo questo modello ispirò la costruzione, poco dopo la metà del '700, della cosiddetta « New Town » (in cui Hume, dopo aver conosciuto di persona gli agi dei non neoclassici casermoni, si costruì una casa nel 1770), una città nuova di zecca in cui si trasferirono nobili e borghesi, lontano da quella che da allora si chiamò « Old Town », rimasta nelle condizioni descritte e destinata a decadere nell'800 a un vasto e gremito *slum*⁹.

Quanto ai Highlands, toccati solo superficialmente dalla riforma, la loro miseria non poteva essere nemmeno definita rapportandola alle

⁷ Cfr. D. YOUNG, op. cit., pp. 1976-77.

⁸ Cit. in D. CRAIG, *Scottish literature*, cit., p. 36.

⁹ Cfr. D. YOUNG, op. cit., p. 1975; e *Life*, pp. 244, 246, 560.

condizioni sociali di altre zone d'Europa in quel periodo, perché la regione, indietro di ben due fasi storiche, non era stata ancora toccata dal progresso civile. I suoi abitanti, per lo più pastori, erano definiti pagani, barbari, selvaggi dai Lowlanders (e, fra essi, da Hume; ma questi definiva barbari anche i londinesi), che si trovavano così la « natura » a 80 chilometri da Edimburgo, e che furono probabilmente gli unici in Europa a non mostrarsi permeabili all'idea del buon selvaggio. Il Highlander era cattivo, anarchico, e bellicoso¹⁰. E non solo: talvolta era anche cattolico, dimostrazione vivente della tesi protestante del cattolico uguale pagano. Almeno fino alla metà del '700 chi non era cattolico (o « pagano » *tout court*) era presbiteriano non moderato e giacobita arrabbiato; in ogni caso, sempre contrario alla posizione del governo di Londra, quasi sempre alla posizione di chi comandava a Edimburgo (soprattutto da quando, nella seconda metà del '600, la tribù più forte dei Highlands, quella dei Campbell, era passata alla guida del partito whig dei Lowlands e della chiesa presbiteriana scozzese).

Il mezzo ordinariamente adottato dalle autorità centrali contro i Highlanders era il massacro: e solo dopo la rivolta del 1745, i whigs decidevano di sposare il libro (in inglese e non in gaelico) alla repressione, e l'accorgimento si sarebbe dimostrato efficace. In seguito la bellicosità del Highlander sarebbe stata utilizzata per massacrare altri selvaggi; gli inglesi avrebbero seguito, sia pure inconsapevolmente, il consiglio che Hume dava al Highlander Macpherson, l'autore dei poemi osianici: « I would advise him to travel among the Chickisaws or Cherokees, in order to tame him and civilize him »¹¹. Infatti reggimenti di Highlanders furono inviati nell'America del nord a combattere gli indiani: ciò che agli occhi dei pochi calvinisti che in quell'epoca credevano ancora nel peccato originale doveva apparire una splendida dimostrazione della malvagità naturale dell'uomo e del privilegio del calvinista inglese, esentato da Dio dal compiere almeno direttamente il male.

L'unione si dimostrò comunque fruttifera¹². Lentamente, verso la

¹⁰ Vedi per l'atteggiamento nei confronti dei Highlanders da parte dei viaggiatori, soprattutto inglesi, del '700 P. CRUTTWELL, " *These are not whigs* " (*Eighteenth century attitudes to Scottish Highlanders*), « *Essays in criticism* », XV (1965), pp. 394-413.

¹¹ *Letters*, I, p. 403.

¹² Rimandiamo per una trattazione esauriente dei problemi economici connessi con l'unione del 1707 a T. C. SMOUT, *Scottish trade on the eve of union*, Edinburgh 1963; T. C. SMOUT, R. H. CAMPBELL, *The Anglo-Scottish union of*

metà del '700, la Scozia si inserì nel mondo del capitalismo moderno. Nei Lowlands vennero rinnovati innanzitutto i metodi di conduzione agricola¹³ e il progresso fu facilitato dallo scambio di investimenti tra commercio e agricoltura¹⁴, ciò che consentì di superare il problema del reperimento dei capitali necessari per finanziare i lavori di bonifica e di irrigazione, e di prolungare i termini dei contratti di affitto, rendendo possibile l'esecuzione di opere di trasformazione permanente. Lo stesso fratello di Hume, John Home, che ereditò dal padre il titolo di *laird*, fu uno dei pionieri nell'opera di ammodernamento dell'agricoltura scozzese. Al fenomeno di razionalizzazione dei metodi di conduzione agricola, messa in atto quasi esclusivamente dall'alto, da parte dei grandi proprietari, s'accompagnarono nei Lowlands, come altrove, la tendenza all'espansione della proprietà fondiaria e il processo di capitalizzazione bancaria (che aveva avuto il suo angelo nero in John Law), concentrata soprattutto a Edimburgo.

L'industria ebbe invece un avvio più lento e la rivoluzione industriale cominciò veramente in Scozia solo dopo il 1780¹⁵. Il trattato che aveva portato all'unione prevedeva lo stanziamento annuale di fondi da

1707: I, *The economic background* [Smout]; II, *The economic consequences* [Campbell], « Economic history review », 2nd ser., XVI (1964), pp. 455-67, 468-77; T. C. SMOUT, *A history of the Scottish people 1560-1830*, cit., *passim*; W. FERGUSON, *Scotland 1689 to the present*, Edinburgh and London 1968, pp. 70-101.

¹³ Tra i molti manuali d'agricoltura pubblicati in Scozia nella prima metà del '700 ve n'è da segnalare uno che, senza essere il più importante, è certo uno dei più tipici: un dialogo intitolato *The laird and farmer*, scritto da un anonimo che si firma « A true Scotsman ». L'opera mette in scena un contadino, un possidente e un viaggiatore che è stato in Inghilterra e che vanta i progressi compiuti in quel paese dall'agricoltura. Ma il contadino non sa convincersi che può essere conveniente vendere la sua mucca e comprare, con il ricavato, tutto il latte che vuole: « God forbids that I should follow your Example to kill mine [cow] and to live all Summer without Milk ("A true Scotsman", *The laird and farmer*, London 1740, p. 31). Il viaggiatore gli risponde che è stato otto anni a Londra e ha bevuto sempre latte senza aver mai posseduto una mucca. Ma il contadino è restio ad accogliere quella mentalità legata all'economia monetaria che aveva fatto dire a un personaggio di Bunyan, Mr. Badman (parlando dell'inutilità di prender moglie...): « Who would keep a cow of their own that can have a quarter of milk for a penny? » (*The life and death of Mr. Badman* [1680], introduction by H. E. Lewis, London 1929, p. 149).

¹⁴ Sul problema vedi T. C. SMOUT, *Scottish landowners and economic growth, 1650-1850*, « Scottish journal of political economy », XI (1964), pp. 218-34.

¹⁵ Per una rassegna bibliografica sulla questione della rivoluzione industriale in Scozia, vedi R. H. CAMPBELL, *The industrial revolution. A revision article*, « Scottish historical review », XLVI (1967), pp. 37-55.

parte del governo per l'incentivazione dello sviluppo industriale. Ma nel 1727, dei fondi accumulati in quasi vent'anni non era ancora stato speso neanche uno scellino. E se è facile riferire episodi come questo alla tradizionale frugalità scozzese (da cui Hume non fu esente), non bisogna dimenticare che una situazione economica come quella descritta non era suscettibile di produrre virtù morali molto più nobili.

Le cose andarono gradatamente mutando a mano a mano che veniva costruita una rete stradale decente; ed è singolare il fatto che nella seconda metà del secolo una delle maggiori industrie della Scozia fu rappresentata dalla costruzione di carrozze (accanto a quella del whisky, la cui produzione passò da 50.000 galloni nel 1708 a 1.700.000 nel 1783, consumati in buona parte in loco: ciò che rappresenta una prova in più del fallimento della politica dei moderati, di cui si dirà più avanti).

Dopo il 1750 le nuove tecniche industriali presero comunque piede, almeno in alcune zone del paese. Hume, nei *Dialogues*, applica il principio della divisione del lavoro addirittura alla creazione del mondo, che è più ragionevole concepire come migliore se eseguita con la collaborazione di diverse divinità, ciascuna delle quali mette la sua specializzazione (che i teologi chiamano « attributo »):

A great number of men join in building a house or ship, in rearing a city, in framing a commonwealth: Why may not several Deities combine in contriving and framing a world? This is only so much greater similarity to human affairs. By sharing the work among several, we may so much farther limit the attributes of each, and get rid of that extensive power and knowledge, which must be supposed in one Deity... And if such foolish, such vicious creatures as man can yet often unite in framing and executing one plan; how much more those Deities or Daemons, whom we may suppose several degrees more perfect? (p. 207).

È Filone che parla e sta dando una grottesca amplificazione dell'antropomorfismo di Cleante, che insieme è una demistificazione della sua ideologia religiosa: se il progressista Cleante proietta la realtà umana sul cielo della religione, perché coerentemente non la proietta nella sua realtà contemporanea della divisione del lavoro invece che in quella sorpassata della produzione artigianale?

Almeno sino alla metà del secolo il progresso non toccò se non marginalmente i Highlands. Nel 1715, subito dopo la vittoria elettorale dei whigs, i Highlanders fecero sentire la loro voce al modo solito, rivoltandosi, e invano, in nome della causa giacobita dell'« Old Pre-

tender » Stuart. Trent'anni dopo, nel 1745, si sollevarono di nuovo, unendosi al « Young Pretender » Charles Edward Stuart e giungendo sino a 200 chilometri da Londra, senza avere il coraggio di attaccare la città e ritirandosi così nei Highlands, dove un'armata regia, tornata dalla Francia, annientò quell'esercito di pezzenti male armati, affamati e indisciplinati. Furono questi i soli brividi di politica interna che corsero per la schiena ai pacifici whigs inglesi del '700. Dopo il '45 i Highlands furono sottomessi definitivamente e si diede avvio all'opera di civilizzazione, inaugurata con ottanta impiccagioni. Venne abolita la giurisdizione tribale (mentre veniva abolita anche nel resto del paese quella feudale), stroncato il potere dei capi dei clan, disarmata la popolazione, confiscati i beni dei più compromessi con la ribellione, proibito per trent'anni l'uso del *tartan* e di ogni simbolo dell'ordine clanico.

Nel 1749, scrivendo a Montesquieu, Hume (che aveva fatto sentire la sua voce nel 1745 sostenendo Archibald Stewart, accusato di non aver difeso abbastanza valorosamente Edimburgo dai Highlanders) dice che l'abolizione della giurisdizione ereditaria dei Highlands, che aveva spinto i suoi abitanti a sostenere troppo fortemente la monarchia, era uno dei più benefici risultati del '45. L'arma principale della colonizzazione, come s'è già detto, fu rappresentata dall'istruzione, con l'apertura di scuole in cui l'insegnamento veniva impartito esclusivamente in inglese. Tale politica comportò una radicale trasformazione della società dei Highlands cui si accompagnarono varie, se pur sporadiche, iniziative economiche, prese all'insegna del motto, cinico ma realistico: « Feed the clans and they will obey; starve them and they must rebel ». Nel 1773, il Dr. Johnson, viaggiando in quelle terre, non trovò che i resti dell'antica società tradizionale, distrutta nel giro di trent'anni: ed egli poté scrivere:

Here was never any change of national manners so quick, so great and so general, as that which has operated in the Highlands, by the last conquest and the subsequent laws¹⁶.

I Highlands, integrati al resto del paese, dovevano quindi procedere, sia pure a passo stentato, verso il progresso della seconda metà del secolo.

¹⁶ Johnson's *Journey to the western islands of Scotland* (1775) and Boswell's *Journal of a tour to the Hebrides with Samuel Johnson, LL. D.* (1785), ed. by R. M. Chapman, London 1930 (1924¹), p. 51.

* * *

Oltre alla liberalizzazione del commercio con l'Inghilterra, il secondo fatto notevole dell'unione fu la ratifica dell'autonomia della chiesa presbiteriana. Il presbiterianesimo era stato restaurato come religione nazionale nel 1690; negli anni immediatamente successivi, la struttura istituzionale della *kirk* scozzese (il cui organo supremo era rappresentato dalla *general assembly*, posta al vertice di un sistema di *church courts*, il quale si articolava nella *kirk session* — che si occupava della disciplina delle *congregations* comprese in una *parish* —, nel *presbitery* e nel *synod*, tutti composti di rappresentanti sia laici sia ecclesiastici) assunse la configurazione che le sarebbe stata caratteristica nel secolo successivo. Fu risolto, almeno in linea di principio, il problema dell'indipendenza fra stato e chiesa, e furono ristretti i poteri dei detentori dei benefici ecclesiastici; quest'ultima riforma fu però effimera perché nel 1712, quando le restrizioni furono abolite, si riaprí quella questione del *patronage* che doveva avere notevoli conseguenze, sia positive che negative, sulla vita della chiesa scozzese del '700.

Ciò su cui importa qui insistere è la natura dell'insegnamento religioso e delle pratiche religiose nella Scozia dell'inizio del '700, elementi decisivi per la comprensione non solo dell'educazione religiosa e dell'atteggiamento personale di Hume rispetto al fenomeno religioso, ma anche del modo in cui esso viene presentato nei *Dialogues*.

In quella che qui definiamo schematicamente come la prima fase della storia religiosa della Scozia del '700 — la seconda metà sarà quella dominata dalla religione del cosiddetto clero moderato; ma non si deve credere che essa sarà necessariamente la religione praticata comunemente in Scozia: uno dei temi principali dei *Dialogues* è anzi l'indicazione dell'impopolarità di una « religione filosofica » e della sua impotenza a mutare alcunché della pratica religiosa popolare —, miseria e religione erano indissolubilmente legate. Le chiese dei villaggi erano soltanto di poco piú ricche delle case che le circondavano. « In many parts of Scotland, our Lord seems still to be worshipped in a stable — and a very wretched one » scriveva un viaggiatore inglese¹⁷. La decadenza economica, sommata all'influenza esercitata sulla Scozia del '600 dalle idee puritane inglesi, che avevano rinvigorito la dottrina calvinista

¹⁷ Cit. in G. R. CRAGG, *The church in the age of reason (1648-1789)*, Harmondsworth 1960, p. 84.

portata nel paese da John Knox nella seconda metà del '500, fece degli anni a cavallo tra il '600 e il '700 il periodo piú bieco e piú truce della storia religiosa scozzese. Dal 1696 al 1703 vi furono sette anni di cattivo raccolto; ciò che contribuì notevolmente a rafforzare le tendenze favorevoli all'unione. La quale non diede però alcun risultato positivo immediato; la sola conseguenza tangibile, con il trasferimento a Londra degli uomini piú ricchi della Scozia, entrati nel parlamento britannico, fu, dopo il 1707, una brusca caduta del tono economico del paese, aggravata nel 1709 dall'avvento di una vera e propria carestia.

La gerarchia ecclesiastica manteneva il controllo assoluto sulla pratica e sull'insegnamento della religione. L'attività di ogni *minister* (fanatico e malpagato) era vagliata dalla *session* ecclesiastica cui la congregazione di quest'ultimo apparteneva, e la raccolta dei dati necessari per la compilazione dei rapporti sulla moralità pubblica da fare alla *session* assorbiva la piú parte del suo tempo. La giurisdizione della *session* era estesa anche alla vita privata dei cittadini. Ogni voce di peccato veniva riferita alla *session* ed esaminata. In alcune zone gli anziani pattugliavano personalmente le strade di notte, ispezionavano le osterie, entravano nelle case private. Le condanne andavano dalla pubblica censura e dalle multe alla berlina o, meglio, al cosiddetto *stool of repentance*: per un determinato numero di domeniche, il colpevole era costretto a stare ritto su un palco posto di fronte al pulpito della chiesa e a sentirsi le prediche del *minister*. Le pene si applicavano sia ai poveri sia ai ricchi, anche se questi ultimi potevano sempre tramutarle in pene pecuniarie. Poiché era raro che un peccatore andasse a confessare i peccati di sua spontanea volontà, la pratica normalmente adottata era quella della delazione e l'intero sistema si basava sullo spionaggio reciproco. Con la conseguenza che i « peccati » denunciati erano esclusivamente quelli « esterni »¹⁸.

L'osservanza del *sabbath* era obbligatoria. Di domenica non si preparavano cibi. L'intero giorno era occupato dalle funzioni religiose, dalla

¹⁸ Cfr. W. D. MAXWELL, *A history of worship in the church of Scotland*, London 1955, p. 147. E si confronti l'identificazione della religione con l'ipocrisia prospettata nei *Dialogues* da Filone: « Many religious exercises are entered into with seeming fervour, where the heart, at the time, feels cold and languid: A habit of dissimulation is by degrees contracted: And fraud and falsehood become the predominant principle. Hence the reason of that vulgar observation, that the highest zeal in religion and the deepest hypocrisy, so far from being inconsistent, are often or commonly united in the same individual character » (p. 275).

lettura della Bibbia e dalla recita del catechismo. Durante le funzioni, lunghissime e solenni (quella della mattina durava da sola tre ore), i pastori non leggevano mai i loro sermoni: dovevano improvvisare; se non ci riuscivano o si ripetevano, era segno che mancavano di fede. Ciononostante, per evitare eresie, ogni *minister*, nel suo primo sermone della giornata, doveva seguire lo schema del « four-fold state of man », l'innocenza originale, la caduta e la malvagità che ne conseguiva, la grazia, la vita mondana, così come aveva spiegato nell'opera omonima Thomas Boston (1677-1732), uno dei più popolari predicatori del tempo. Nel secondo sermone, il pastore doveva poi seguire l'*ordinary*, un testo al quale, una volta sceltolo, era impegnato ad attenersi, magari per mesi, ma che non poteva leggere dal pulpito, obbligato com'era a improvvisare¹⁹. Dal *minister* ci si aspettava dunque un'esibizione retorica da controriforma²⁰:

I am indeed persuaded, said Philo, that the best and indeed the only method of bringing every one to a due sense of religion is by just representations of the misery and wickedness of men. And for that purpose a talent of eloquence and strong imagery is more requisite than of reasoning and arguments — leggiamo nella parte X dei *Dialogues* (p. 237).

La religione insegnata, dice Kemp Smith, era « a popularised version of Calvin's teaching, retaining its darker features, and representing even these in a distorted and exaggerated form »²¹. Dio era raffigurato come « an implacable despot, swift to wrath... »²². Il calvinismo era stato svilito alla sua interpretazione legalistica e repressiva; e non fa

¹⁹ La pratica di pronunciare i sermoni « by memory or without book » era stata resa obbligatoria in Inghilterra nel 1674 da Carlo II e, accolta dai presbiteriani e dai non conformisti, fu grandemente osteggiata dagli anglicani che, fedeli alla tradizione, continuarono a leggere testi preparati in precedenza; dopo la rivoiuzione del 1688 il modello anglicano andò generalizzandosi. Cfr. A. T. MARTIN, « *Paper geniuses* » of the *Anglican pulpit*, « *Quarterly journal of speech* », LI (1965), pp. 286-93.

²⁰ « The efficacy of prayer », scrive W. D. MAXWELL, « was measured by its ardour and fluency, and not least by its fervid lengthiness. Those ministers who were great 'wrestlers' were most revered, and during their supplication they did indeed wrestle like Jacob with the angel till the 'swet haled down' while the minister wept and smiled » (*op. cit.*, p. 140).

²¹ *Hume's Dialogues...*, cit., p. 3.

²² A. J. CAMPBELL, *Two centuries of the church of Scotland 1707-1929*, Paisley 1930; cit. in *ibidem*.

meraviglia che Filone, nella parte XII dei *Dialogues* dica: « the vulgar... are utterly incapable of so pure a religion as represents the Deity to be pleased with nothing but virtue in human behaviour » (p. 274).

Il tema principale dei sermoni era di fatto costituito dalle pene dell'inferno. La descrizione dei suoi orrori era considerata il metodo migliore per distogliere il popolo dal peccato. Ralph Erskine, che insieme al fratello Ebenezer doveva poi provocare la prima secessione della chiesa scozzese nel '700, e che era figlio di Henry Erskine, *minister* dal 1688 al 1696 di quella parrocchia di Chirnside che piú tardi sarebbe stata frequentata da Hume²³, divenne famoso per le sue splendide descrizioni delle agonie dei dannati²⁴. È probabilmente rifacendosi anche a un modello del genere che Filone nei *Dialogues* polemizza con Cleante, sottolineando il peso che la prospettiva della morte ha sulla religione popolare:

... with regard to the greater part of mankind, ... the terrors of religion commonly prevail above its comforts... (p. 278).

... we find the tremendous images to predominate in all religions... (p. 278).

I shall venture to affirm, that there never was a popular religion, which represented the state of departed souls in such a light, as would render it eligible for human kind, that there should be such a state. These fine models of religion are the mere product of philosophy. For as death lies between the eye and the prospect of futurity, that event is so shocking to nature, that it must throw a gloom on all the regions which lie beyond it; and suggest to the generality of mankind the idea of Cerberus and Furies; devils, and torrents of fire and brimstone (p. 279).

G. R. Cragg riporta un passo di un sermone di Thomas Boston, in cui viene descritta l'agonia di Cristo, voluta « from the vindictive anger of God... »; quella del Padre è « pure wrath, nothing but wrath, the Father loved to see him die »²⁵. È questo il « capricious Daemon, who exercises his power without reason and without humanity » di cui parla Filone (p. 280) e che paradossalmente è tale da risparmiare alla sua cieca ira solo i rarissimi « philosophical sceptics ». Demea commenta: « What resource for us amidst the innumerable ills of life, did not religion suggest some methods of atonement, and appease those terrors,

²³ *Hume's Dialogues...*, cit., p. 5.

²⁴ G. R. CRAGG, *The church in the age of reason...*, cit., p. 88.

²⁵ *Ivi*, p. 86.

with which we are incessantly agitated and tormented? » (p. 237). Ma è ancora Filone a spiegare: « When religion stood entirely upon temper and education, it was thought proper to encourage melancholy; as indeed, mankind never have recourse to superior powers so readily as in that disposition » (p. 262). E il « gloom » e la « melancholy » che Filone considera caratteristiche dei « devout people » (p. 281) erano di fatto caratteristiche dei fedeli scozzesi.

Nella Scozia della fine del '600 lo stile dei sermoni aveva scatenato una furibonda polemica fra presbiteriani ed episcopali, fornendo materia a un gran numero di pamphlet. A dare il via alla battaglia furono gli episcopali con un'operetta intitolata *The Scotch presbyterian eloquence*, uscita a Londra nel 1692 e firmata « Jacob Curate »²⁶. « Immondo » è il termine di rigore per definire tale raccolta di aneddoti, in gran parte blasfemi, messa insieme probabilmente dalla fantasia di piú di un autore e che ricevette grande diffusione nel '700²⁷. Da parte presbiteriana il contrattacco venne specialmente con *A just and modest reproof of a pamphlet, called, The Scotch presbyterian eloquence*, di Gilbert Rule, e *An answer to the Scotch presbyterian eloquence*, opera di George Ridpath (celato sotto lo pseudonimo di Will Laick), il quale giurava, come il suo avversario, che il materiale da lui prodotto era autentico²⁸.

²⁶ Cfr. T. MAXWELL, *The Scotch presbyterian eloquence. A post-revolution pamphlet*, « Records of the Scottish church history society », VIII (1942-44), pp. 224-53. Per il problema dell'attribuzione del pamphlet a Robert Calder, che Maxwell rifiuta, cfr. pp. 229-33.

²⁷ Diamo qualche esempio, tradotto, di *The Scotch presbyterian eloquence...*, London 1692. Una predica su Giuseppe e Maria: « La prima notte... lui le mise le mani sull'ombelico e s'accorse che era incinta: il brav'uomo si arrabbiò molto e avrebbe voluto ripudiarla, come faremmo tutti se ci succedesse una cosa del genere; e chi mai poteva pensare che lo Spirito santo si accoppia con le mogli degli altri? » (p. 105). Una predica sull'arca di Noè: « Il lupo e l'agnello se ne stavano insieme tranquilli. E secondo voi, diletti, perché? Voi pensate che sia una cosa strana. Anch'io. E invece no, signori, il lupo e l'agnello se ne stavano insieme tranquilli solo perché potesse compiersi la profezia di Isaia, il quale dice che il lupo e l'agnello se ne staranno tranquilli insieme. Questo spiega tutto, signori » (p. 112). Una predica sulla povertà dei cristiani: « Fratelli, i Critici possono fornire centinaia di ragioni perché Abramo abbandonò la terra di Caldea. Ma io voglio dirvi qual è sempre stata la mia idea: io penso che Abramo, poveretto, se ne andò dalla Caldea perché aveva troppi debiti » (p. 110). E una preghiera a Dio: « Oh Dio, tu sei come un topolino che occhieggia da un buco nel muro, perché tu ci vedi e noi non ti possiamo vedere » (p. 113).

²⁸ Che i sermoni riportati nei due pamphlet non fossero molto distanti dalla realtà ci è confermato da questa testimonianza: « I have heard so many (and of so many) that I really think there is nothing set down in the Book called *Scots* [sic]

The Scotch presbyterian eloquence e *An answer...* circolarono in Scozia rilegate insieme, a diletto di quanti erano disposti a sghignazzare su entrambi i partiti²⁹. Leggendo le due opere viene irresistibilmente l'idea che Hume, nei *Dialogues*, ponendo l'uno accanto all'altro i discorsi di Demea a di Cleante, abbia voluto fare qualcosa di analogo, anche se a ben diverso livello. Sia i discorsi di Demea sia quelli di Cleante hanno un tono predicatorio ed entrambi i personaggi sono descritti, sia pure non esplicitamente, come ecclesiastici. E poiché è soprattutto Demea ad aver l'aria del *minister*³⁰, conoscendo l'atteggiamento di Hume nei confronti del carattere, anche fisico, degli esponenti del clero, ci si spiega come egli sia anche il personaggio che esce più malconcio dai *Dialogues*. Il tono esclamativo e apocalittico dei suoi discorsi ricorda da vicino quello dei *highflyers*, la parte più tradizionale del clero scozzese, di cui diremo fra poco, e in particolare quello di Thomas Boston. Quanto a Cleante, egli assume esplicitamente toni declamatori, per esempio alla fine della IV parte: dopo tre frasi, che si concludono nell'ordine con due interrogativi e un punto esclamativo, egli conclude: « The heavens and the earth join in the same testimony: The whole chorus of nature raises one hymn to the praises of its Creator... » (p. 202). Il referente scozzese più prossimo dello stile oratorio di Cleante è da ricercare nella versione moderata dell'eloquenza presbiteriana, come vedremo parlando di Hugh Blair³¹.

Presbyterian Eloquence but what, at least, is probable » ([E. BURT], *Letters from a gentleman in the north of Scotland...* [1754], 2 vols, London 1759², I, p. 213).

²⁹ Ci rimane un testo in cui *The Scotch presbyterian eloquence* è rilegato insieme con *l'Assembly*, una satira anticlericale di Archibald Pitcairne (cfr. T. MAXWELL, *The Scotch presbyterian eloquence...*, cit., p. 251).

³⁰ Anche M. MORRISROE Jr., *The rhetoric of the dialogues of David Hume*, cit., nota che « although Demea is not strictly presented as a clergyman, he unmistakably is one » (p. 67).

³¹ È da notare come l'ideale dell'eloquenza professato da Hume in *Of eloquence* sia più vicino a quello proprio della religione tradizionale scozzese e a quello dell'oratoria cattolica barocca (egli loda i francesi Fléchier e Bourdaloue) che a quello latitudinario, adottato in Scozia dai predicatori moderati. Secondo Hume, l'orazione dev'essere elegante, veemente, persuasiva, come quella antica, da lui giudicata largamente superiore a quella moderna, e, particolarmente, a quella inglese propriamente detta. Egli giunge ad ammirare nell'oratore la gesticolazione e la « suppositio pedis ». Hume è tuttavia d'accordo con il modello anglicano nel respingere l'obbligo dei discorsi non estemporanei e cerca una via di compromesso fra il discorso letto e il discorso improvvisato. Sul problema cfr. J. F. DOERING, *David Hume on oratory*, « Quarterly journal of speech », XXV (1939), pp. 409-16.

Dal punto di vista non tanto dottrinale, quanto della pratica religiosa, la chiesa scozzese al volgere del secolo fu influenzata da un manuale di devozione uscito anonimo a Londra nel 1658, *The whole duty of man, laid down in a plain and familiar way for the use of all*³². L'opera aveva una impostazione politica giacobita e, contrariamente alla tendenza del calvinismo, predicava la dottrina del diritto divino dei re³³. Lo stesso Hume la leggeva in gioventù ed esaminava i propri peccati seguendo il « catalogo dei vizi » in essa riportato (del tipo rintracciabile nelle opere tanto diffuse nei paesi cattolici del '500 e del '600 e che dovevano servire a una buona confessione e per prepararsi a una buona morte). Lo racconta Boswell, riportando un colloquio avuto con Hume nel 1776, in cui quest'ultimo gli diceva di essere stato religioso da giovane. In ogni caso Hume vecchio si ricordava ancora le preghiere³⁴. Un giorno, mentre passeggiava, gli capitò di cadere, grasso e

³² Kemp Smith identifica l'autore in Richard Allestree (1619-1681), professore di *divinity* a Oxford (cfr. *Hume's Dialogues...*, cit., p. 6). Come scrive P. ELMEN, due secoli di ricerche non hanno ancora risolto il problema di chi fosse l'autore; nel 1951 le diverse candidature avanzate ammontavano a 27, tra cui quella di Samuel Pufendorf; l'autore dovrebbe comunque essere un anglicano e un realista; e il candidato piú probabile resta Allestree (cfr. *Richard Allestree and "The whole duty of man"*, « The library », 5th ser., VI [1951], pp. 19-27). Una delle ragioni del successo del libro in Scozia è forse da ricercare nella presenza di un intero capitolo dedicato alla « Temperance in drinking »: nella edizione stampata a Londra nel 1659 esso occupa 18 pagine, da 177 a 196, su un totale di 386. Il « catalogo dei vizi » cui si accenna piú sotto è quello intitolato « Brief Head of Self-Examination especially before the Sacrament, Collected out of the fore-going Treatise, concerning the Breaches of our Duty », alle pp. 35-47 dell'appendice, che reca il titolo « Private Devotions for several Occasions » e ha una numerazione delle pagine separata. Va notato che nell'opera vi sono passi molto duri contro gli « oppressori dei poveri » (cfr. pp. 233-34, 347-49). L'astioso J. Beattie, fornendo la ricetta dello stile di Hume, dice che non deve mai mancare « a sneer at the Whole Duty of man, or any other good book » (*An essay on the nature and immutability of truth...*, cit., p. 475).

³³ Cfr. G. R. CRAGG, *The church in the age of reason...*, cit., p. 78.

³⁴ Cfr. J. BOSWELL, *Private papers*, cit., XII (1932), p. 227. La descrizione che Boswell stesso fa della sua prima educazione ci dà il modello, senza dubbio a forti tinte, di quella che poté essere anche la prima educazione di Hume. Boswell scrive: « My mother was extremely pious. She inspired me with devotion. But unfortunately she taught me Calvinism. My catechism contained the gloomiest doctrines of that system. The eternity of punishment was the first great idea I ever formed. How it made me shudder! ... I thought but rarely about the bliss of heaven because I had no idea of it. I had heard that one passed one's time there in endless praise of God, and I imagined that that meant singing psalms as in church; and singing psalms did not appeal to me. I should not have wished to go to heaven if there had been any other way of not going to hell. I imagined that

ormai malfermo sulle gambe com'era, lungo disteso in un pantano. Una vecchietta, avvicinatagli per soccorrerlo e riconosciuto, gli chiese: « Are ye no Hume the atheist? » e dichiarò che non l'avrebbe aiutato a risollevarsi se prima non avesse recitato e il padrenostro e il credo; ciò che Hume fece immediatamente ³⁵.

* * *

Il maggior evento del rituale presbiteriano era la celebrazione annuale del *Lord's supper*, la comunione generale di tutti i fedeli di una circoscrizione religiosa. Questa festa grande, chiamata *communion season*, veniva preparata con settimane d'anticipo; il *minister* catechizzava il suo gregge e la *kirk session* esaminava rigorosamente tutte le denunce di scandali pubblici e privati, non solo dei fedeli, ma anche dei suoi stessi membri. La festa faceva accorrere praticamente tutti gli abitanti della circoscrizione che, non potendo essere raccolti nella chiesa, dovevano per gran parte rimanere all'aperto. Il giovedì, il venerdì e il sabato precedenti erano giorni di preparazione spirituale. La domenica, la comunione cominciava alla mattina e spesso finiva soltanto la sera. I fedeli facevano la comunione a gruppi successivi stando seduti attorno a una tavola e ogni gruppo ascoltava un sermone in cui il predicatore ricordava i peccati che rendevano indegni di ricevere il sacramento. La *congregation* cui era stato affidato il compito di curare l'organizzazione della festa spesso era troppo povera per fornire il vino necessario a comunicare tanta gente; più spesso non riusciva a dar da mangiare a tutti. E tutti aspettavano all'aperto, sotto l'acqua se pioveva. Magari

the saints passed the whole of eternity in the state of mind of people recently saved from a conflagration, who congratulate themselves on being in safety while they listen to the mournful shrieks of the damned.

My mother was of that sect which believes that to be saved, each individual must experience a strong conversion. She therefore entreated me often to yield to the operations of Divine Grace; and she put in my hands a little book in which I read of the conversions of very young children. I remembered that one of these children was only three years old. The servant diverted me with an infinity of stories about robbers, murderers, witches, and ghosts, so that my imagination was continually in a state of terror. I became the most timid and contemptible of beings ». Il brano è tratto dall'autobiografia, recante il titolo *Sketch of the early life of James Boswell, written by himself for Jean Jacques Rousseau, 5 december 1764*, riportata in F. A. POTTLE, *James Boswell: the earlier years, 1740-1769*, London 1966, pp. 1-6.

³⁵ Cfr. *Caldwell papers*, ed. by W. Mure, 2 vols, Glasgow 1854, part. II, vol. II, p. 177, n. 1; cit. in *Life*, p. 563.

sino a sera, quando a sollevarli dalla fame e dal freddo c'era il sermone collettivo che chiudeva la cerimonia. Il lunedì si teneva un servizio di ringraziamento. In tutto quattro giorni, piú quelli per andare e venire, che potevano essere parecchi visto che c'era gente che si faceva quasi cento chilometri a piedi. Spesse volte i partecipanti ammontavano a 20 mila³⁶.

La celebrazione del *Lord's supper*, pur essendo una sorta di ker-messe alla rovescia, era comunque un rito comunitario e popolare, dalle connotazioni spettacolari. Tale comunitarietà implicava ovviamente la negazione assoluta del concetto, fondamentale nella dottrina protestante, della privatività dell'esperienza religiosa. In una comunità cosí controllata dall'alto come quella scozzese, l'unico rifugio possibile per chi non condivideva le idee o i sentimenti degli altri, o che non si lasciava contagiare dal loro entusiasmo era l'ipocrisia³⁷. È vero che l'atmosfera di panico religioso che dominava la cerimonia poteva facilmente essere vista sotto l'aspetto grottesco; ma terribili minacce venivano levate contro quanti avessero avuto anche solo la tentazione di avvicinarsi alla comunione senza il debito decoro.

Per ciò che riguarda i riflessi che la storia religiosa dell'inizio del '700 poté avere sulla formazione dell'atteggiamento di Hume nei confronti della religione, è comprensibile come egli giungesse non solo a identificare la religione con la superstizione, ma a ridurla alla reazione emotiva a uno stimolo indotto dall'esterno. A quella cioè che Filone nei *Dialogues* chiama esplicitamente *priestcraft*. Scene come quelle che si sono descritte erano tutt'altro che infrequenti anche in anni piú vicini a quelli della composizione dei *Dialogues*. Nell'agosto del 1742, in un'epoca quindi in cui la dottrina moderata cominciava a prender piede, il *minister* di Cambuslang, un paese dei Lowlands, con l'ausilio di alcuni metodisti inglesi e indipendentemente dalla *general assembly*, riuscì a organizzare un *revival*, ovvero una conversione collettiva³⁸, di circa

³⁶ Cfr. W. D. MAXWELL, *A history of worship...*, cit., p. 141.

³⁷ G. MACGREGOR, *The Row heresy*, «The Harvard theological review», XLIII (1950), p. 298, sottolinea che, mentre le chiese erano spoglie e miserrime, le case di quanti nelle chiese si scagliavano contro il lusso erano spesso (è da credere dopo il 1750) comode ed eleganti e nota la tendenza del calvinismo scozzese a identificare la santità con l'austerità: «the Scottish Calvinist saint was an 'austere man', and if he did not express his moral austerity in worship, the sincerity of his moral profession would have been in question».

³⁸ Un *revival* è un «unusual manifestation of the power of the grace of God in convincing and converting careless sinners, and in quickening and increa-

30.000 persone, che rappresentò uno spettacolo indimenticabile « for its remarkable outburst of preaching, praying and singing, of shouting, trembling and swooning, of demonstration of joy by the converted and of repentance by the sinners »³⁹. L'accento alla presenza di eccessi di esaltazione e di prostrazione non può non ricordare il quadro che Filone dà nei *Dialogues* della fenomenologia del comportamento religioso:

terror is the primary principle of religion... and admits but of short intervals of pleasure.

Not to mention that these fits of excessive, enthusiastic joy, by exhausting the spirits, always prepare the way for equal fits of superstitious terror and dejection (p. 279).

I moderati avrebbero spiegato i *revivals* come un effetto dell'influenza « of fear and hope, of sympathy and example »⁴⁰, ricorrendo cioè a quella che oggi chiameremmo psicologia della folla⁴¹. Ovviamente i *revivals*, non diversamente dalle celebrazioni del *Lord's supper* (di solito organizzato in coincidenza con il *revival*), costituivano uno spettacolo esemplare per uno spettatore scettico⁴². La riduzione della religione a manifestazione esterna era inoltre facilitata dal pesante controllo esercitato, come s'è visto, dalla comunità e dall'autorità ecclesiastica scozzese sulla vita religiosa e sociale del paese. E c'è da credere che nello stesso Hume giovane — che, come nota Kemp Smith, mostrava una tendenza alla solitudine e all'introspezione morale in sorprendente contrasto con l'estroversione e la « fanciullaggine » caratteristica degli anni della maturità⁴³ — il rifiuto razionale dell'esperienza religiosa fu

sing the faith and piety of believers » (*Lectures on revivals of religion*, Glasgow 1840, p. IV; cit. in J. MACINNES, *The evangelical movement in the Highlands of Scotland, 1688-1830*, Aberdeen 1951, p. 154). La dottrina su cui si fondavano i *revivals* era la dottrina dei « marrow men », rafforzata da quella metodista.

³⁹ G. S. PRYDE, *Scotland from 1603 to the present day*, London and Edinburgh 1962, p. 100.

⁴⁰ (*Old*) *Statistical account of Scotland*, ed. by Sir J. Sinclair, Edinburgh 1791-99, V, p. 272 (Cambuslang).

⁴¹ Cfr. J. MACINNES, *op. cit.*, p. 157.

⁴² « The strange and sometimes grotesque physical symptoms which often accompanied conviction of sin provided ample material for the sceptic and the scoffer » commenta Macinnes (*ibidem*). Hume assistette forse a una delle prediche che George Whitefield tenne a Edimburgo nel 1741; cfr. T. GILLIES, *Memoirs of the life of the reverend Whitefield*, Falkirk 1798, p. 144 n.

⁴³ Cfr. *Hume's Dialogues...*, cit., p. 7.

preceduto dalla considerazione critica nei confronti dell'esperienza religiosa collettiva, non ancora intesa come logicamente irrazionale, ma come moralmente condannabile in quanto ipocrita. Il rifiuto dell'ipocrisia avrebbe cioè favorito in lui quel distacco e quella meditazione solitaria che poteva condurre o all'adesione a un modello di calvinismo interioristico — che poteva però prodursi solo mediante il ripiegarsi su se stesso di un animo ipersensibile alla propria contraddizione interiore e alla propria esperienza del peccato (ma Hume, come nota ancora Kemp Smith, non aveva certo il carattere di un San Paolo o di un Calvino⁴⁴) — o, come avvenne di fatto in Hume, all'identificazione del comportamento religioso con la superstizione e con l'ipocrisia, accompagnata dalla coscienza della frattura fra manifestazioni esterne e razionalizzazioni interioristiche della religione.

L'identificazione del comportamento religioso con l'ipocrisia ebbe inoltre come esito paradossale quello di condurre Hume a definire « non naturale » (nel senso in cui il termine è usato nei *Dialogues*, e cioè grosso modo come non legato a una struttura fondamentale della natura umana) l'altra componente essenziale della religione, la pratica superstiziosa, e a vedere quest'ultima come risultante dall'induzione di scariche emotive sadomasochistiche a carattere ciclotimico e in obbedienza a uno stimolo esterno introiettato mediante l'abitudine. In tal modo la superstizione veniva non soltanto descritta in termini psicologici come prodotto dell'immaginazione e dell'ipocrisia, ma anche ricondotta in termini di genesi sociale a un comportamento indotto dall'esterno ed esibibile, in quanto ipocrita, solo in luogo pubblico.

È comunque nell'esperienza delle pratiche religiose proprie della prima fase della storia della religione scozzese del '700 che andrebbe ricercato il modello primo (che aveva un analogo nell'Inghilterra « entusiasta » del '600, ma non in quella dell'inizio del '700; e che poteva essere ritrovato, come lo ritrovò di fatto Hume in Francia, nei paesi cattolici) dell'interesse di Hume per il fenomeno della superstizione e insieme della sua tendenza a identificare l'esperienza religiosa con la pratica superstiziosa; nonché l'origine della sua consapevolezza dell'irriducibilità dell'esperienza religiosa agli schemi concettuali di una religione quel era predicata dai moderati scozzesi e che pure corrispondeva all'ideale neoclassico che egli stesso nutriva nel campo della morale⁴⁵.

⁴⁴ Cfr. *ivi*, p. 2.

⁴⁵ Sul problema della non riducibilità dell'esperienza religiosa a categorie ra-

A rafforzare in Hume la tendenza a considerare componente essenziale del fenomeno religioso la superstizione dovette infine contribuire anche la diffusione che quest'ultima aveva in Scozia non solo nei Highlands, dove assumeva addirittura caratteri precristiani, ma anche nei Lowlands. Nei *Dialogues*, parlando del « brutish and ignorant scepticism », Cleante dice che esso

is fatal to knowledge, not to religion; since we find, that those who make greatest profession of it, give often their assent, not only to the great truths of theism, and natural theology, but even to the most absurd tenets, which a traditional superstition has recommended to them. They firmly believe in witches... (p. 168).

L'esistenza delle streghe era articolo di fede ancora all'inizio del '700 per buona parte del clero evangelico⁴⁶; e la credenza ebbe larga diffusione nei Highlands sino all'inizio dell' '800⁴⁷. La Scozia riformata aveva del resto alle sue spalle un ottimo curriculum in fatto di streghe: dal 1560 al 1707 ne aveva bruciate più di 3.000, forse 4.500⁴⁸.

zionali, vedi, oltre che i *Dialogues* (e particolarmente p. 236: « men ever did, and ever will, derive their religion from other source than from... reasoning »), anche la *History*: « neither is there any instance that argument has ever been able to free people from that enormous load of absurdity, with which superstition has everywhere overwhelmed them » (*The history of England, from the invasion of Julius Caesar to the revolution in 1688*, 8 vols., London 1778, V, p. 37).

E nei *Dialogues* Filone sottolinea energicamente: « But we must treat of religion, as it has commonly been found in the world; nor have I any thing to do with that speculative tenet of theism... » (p. 276).

⁴⁶ Cfr. J. MACINNES, *op. cit.*, p. 55.

⁴⁷ Si confronti la seguente testimonianza (a proposito dei Highlands): « One necessitated, by official duties, frequently to converse with men in the ordinary ranks of life, and to gain an acquaintance with their sentiments, must observe how general a belief in Witchcraft prevails among them, and the strong conviction they felt of its truth » (J. PATERSON, *A belief in witchcraft unsupported by scripture*, Aberdeen 1815, p. 1).

⁴⁸ Cfr. T. C. SMOUT, *A history of the Scottish people, 1560-1830*, cit., p. 199. Sul fenomeno cfr., per la Scozia, ivi, pp. 198-207 e G. F. BLACK, *A calendar of cases of witchcraft in Scotland, 1510-1727*, New York 1938.

CAPITOLO VIII

LA TEOLOGIA DELLA GRAZIA

Believe me, Demea; your friend Philo, from the beginning, has been amusing himself at both our expence; and it must be confessed, that the injudicious reasoning of our vulgar theology has given him but too just a handle of ridicule. The total infirmity of human reason, the absolute incomprehensibility of the divine nature, the great and universal misery and still greater wickedness of men; these are strange topics surely to be so fondly cherished by orthodox divines and doctors. In ages of stupidity and ignorance, indeed, these principles may safely be espoused; and perhaps, no views of things are more proper to promote superstition, than such as encourage the blind amazement, the diffidence, and melancholy of mankind. But at present... (p. 262).

La descrizione fatta da Cleante di quella « vulgar theology » che, difesa da Demea, avrebbe offerto il fianco alle ironie di Filone, sembra adattarsi anche a descrivere il quadro della teologia scozzese a cavallo fra il '600 e il '700, quando, per citare le parole di Filone,

it was a most popular theological topic to maintain, that human life was vanity and misery, and to exaggerate all the ills and pains which are incident to men (p. 262).

E certo non potevano non pensare che la vita umana è soltanto « vanity and misery » gli ecclesiastici scozzesi che nel 1696, l'anno in cui apparve *Christianity not mysterious* di John Toland (che era stato studente a Glasgow), condannarono all'impiccagione Thomas Aikenhead, un laureando in *divinity* che non aveva ancora vent'anni, accusato di aver parlato in tono ironico di alcuni passi dell'antico testamento. La sentenza, emanata sulla base della legge contro la *blasphemy*, fu puntualmente eseguita l'8 gennaio 1697, anche se il giovane aveva fatto

una pubblica ritrattazione¹. L'episodio è tanto piú significativo, in quanto una simile severità voleva essere esemplare. Lo stesso anno 1696 la *general assembly* votò un decreto contro i deisti, descritti come persone dedite a « overturn and ridicule true and pure religion », e contro quanti sostenevano che « there must be mathematical evidence for each purpose, before we can be obliged to assent to any proposition » e che « natural light is sufficient to salvation »².

L'impiccagione di Aikenhead coincideva infatti con le prime infiltrazioni razionaliste in seno alla chiesa scozzese. La parola « deista » appare esplicitamente anche in un infame libello, che costituisce una delle prime testimonianze della reazione scozzese al deismo, scritto in parte in versi contro Aikenhead da un tale Mungo Craig, in cui si traccia il « genuine character of a deist ». Secondo Craig, che lo definisce « an accidental aggregate of Contradictions actually existent, which is the greatest Paradox, that ever was offered to a Philosopher », il deista crede nell'eternità del mondo, respinge le cause finali, nega implicitamente la provvidenza; i suoi autori preferiti sono Epicuro, Gassendi, Descartes (che non si differenzerebbe in nulla da Epicuro), Locke, Spinoza, Charles Blount e Hobbes³.

Per trovare opere di pensatori scozzesi che espongono con una certa organicità tesi in cui è riconoscibile un atteggiamento aperto, sia

¹ Su Aikenhead vedi *A complete collection of state trials...*, compiled by T. B. Howell, 10 vols, London 1811-24 (vols 10-21 di *Complete collection of state trials...*, compiled by W. Cobbett), XII (1812), pp. 918-39; e J. GORDON, *Tb. Aikenhead. A historical review, in relation to Mr. Macaulay and "The witness"*, London 1856³. Il caso di Aikenhead non è tra i peggiori che potessero capitare a un intellettuale scozzese nel '600. Contro Alexander Leighton (1568-1649), un medico che aveva studiato a Leida e puritano fanatico, il tribunale della Star-chamber, oltre a infliggergli una fortissima multa, emanò nel 1630 una condanna che doveva essere eseguita in due tempi: egli doveva essere messo alla gogna, frustato, ed avere un orecchio e metà naso mozzati e la faccia marchiata con la sigla SS (Sower of Sediton). Di lì a qualche giorno doveva essere rimesso alla gogna, frustato, avere l'altro orecchio tagliato e il resto del naso mozzato e quindi essere rinchiuso in prigione per il resto della vita. Solo la prima parte della sentenza fu eseguita. Cfr. *The dictionary of national biography, sub voce*; e D. GUTHRIE, *The influence of the Leyden school upon Scottish medicine*, « Medical history », III (1959), p. 117.

² *Acts of the general assembly of the church of Scotland*, Edinburgh 1843, p. 253.

³ M. CRAIG, *A satyr against atheistical deism with the genuine character of a deist. To which is prefixt an account of Mr. Aikinhead's [sic] notions, who is now in prison for the same damnable apostacy*, Edinburgh 1696, pp. 12-16.

pur con molta prudenza e comunque in funzione antideista, alle istanze razionalistiche del newtonianismo, bisogna attendere l'inizio del secolo, quando appare l'opera di George Cheyne (sulla quale non ci soffermeremo, perché è già abbastanza nota⁴; un discorso analogo varrà più avanti anche a proposito di Francis Hutcheson), e di Thomas Blackwell (1660?-1728), nato, come Cheyne, nella regione di Aberdeen, maestro di Reid e autore di *Schema sacrum* e di *Ratio sacra*, entrambe del 1710.

L'intento dichiarato di Blackwell è di mostrare che i principi della religione rivelata non sono irrazionali e non si oppongono alla « True and Solid Reason », distinta dalla « Carnal Reason », debole e corrotta, fonte di tutti gli errori intellettuali⁵: « True Religion and true Reason being both Streams of the same Fountain, the Deity... », « Perfect Reason could never have turned Atheist »⁶. A mano a mano che, « by solid human Literature and good Education » e con l'aiuto determinante della grazia, la ragione subisce un « gradual improvement », anche l'accordo fra religione naturale e religione rivelata, secondo Blackwell, diventa più stretto. Quanto all'esistenza di Dio, essa sarebbe provata dall'ordine che l'uomo, grazie ai suoi principi innati⁷, riconosce nel creato. Il passo in cui Blackwell espone la prova dell'ordine (che riportiamo in nota)⁸ e in cui si riconoscono argomentazioni e addirittura

⁴ Su Cheyne, vedi P. CASINI, *George Cheyne e la religione naturale newtoniana*, « Giornale critico della filosofia italiana », XLVI, pp. 383-404; ristampato con alcune varianti in *L'universo-macchina. Origini della filosofia newtoniana*, Bari 1969, pp. 175-203. G. Cheyne, insieme con Colin Maclaurin, costituisce una delle più importanti fonti delle argomentazioni esposte nei *Dialogues* da Cleante; per i rimandi puntuali tra Cheyne e i *Dialogues*, cfr. R. H. HURLBUTT III, *Hume, Newton, and the design argument*, cit., pp. 141-45; e, dello stesso autore, *David Hume and scientific theism*, « The journal of the history of ideas », XVII (1956), pp. 486-97.

⁵ Cfr. T. BLACKWELL, *Ratio sacra; or, an appeal unto the rational world, about the reasonableness of revealed religion...*, Edinburgh 1710, pp. I-III.

⁶ Ivi, pp. 2, 8.

⁷ Che sono a) la nozione della prima causa; b) la coscienza che essa è eterna, assoluta, infinita in sapienza, potenza e bontà; c) la coscienza che la ragione naturale non può giungere a conoscere perfettamente gli attributi di Dio, che sono fuori della sua portata (cfr. ivi, pp. 140-41).

⁸ « ... no sooner Man advanceth the Discerning and Reasoning Period of Life, and openeth his Eyes with any Measure of serious Reflection, upon the *Great Works* of Creation and Providence; but instantly his Imagination, is so deeply Impressed, with such lively Ideas and Forms, that the *Rational Mind*, presently commenceth the Enquiry after the *Great Wisdom, Power and Goodness*, which so evidently shine forth in them.

In which Enquiry, let us again observe these *ensuing Principles*, as the very

tura giri di frase che s'incontrano nei *Dialogues* in bocca a Cleante, rappresenta uno dei primi esempi nella Scozia del '700 dell'applicazione di quella prova che costituì il fondamento dottrinale della battaglia condotta nel '700 dai moderati e che doveva portare la chiesa scozzese su posizioni ben diverse da quelle assunte alla fine del '600.

Se si confronta il decreto emesso dalla *general assembly* nel 1696 con le dottrine esposte circa un secolo dopo da George Hill (1750-1819), successore di Robertson alla guida dei moderati, nel suo *Lectures in divinity*, destinato a diventare il libro di testo ufficiale dell'istruzione religiosa del clero presbiteriano, si avrà la misura del travaglio e delle trasformazioni attraversate dalla chiesa scozzese nel '700. « ... the most useful lessons you can learn from me », egli scriveva, « are a habit of attention, a love of truth, and a spirit of inquiry »; e solo attraverso un « patient exercise of reason and criticism... a student in divinity is emancipated from all subjection to the opinions of men and led most constantly to the truth as it is in Christ Jesus »⁹. Il modello cui si rifa-

first genuine Offspring and Answers of Reason. As *First*, The *Rational Mind*, finds, that it can make no satisfying Account of *Creation*, in its Being, in the wonderful Composition of such Heterogeneous Parts, in their Subordination unto, and Dependence upon one another; and far less of the admirable Harmony, of so many contrary jarring Elements; causing Nature to observe a most equal Course, Year after Year; till once it *Assent* unto, and Center upon, some *great first Cause*, from which all was, and upon which *all must Depend*. For, to suppose the *World* to have been from Eternity, and from it self, is what *Reason* can never assent to: Because the *visible Decay* of created Beings; the *firm* Heavens waxing old like a Garment; the *Earth* becoming Barren; the *Rocks* mouldering away; yea even *Man*, the most Perfect, and upon whom (*All*) is bestowed to uphold him, Hourly returning to the Dust: This Universal Decay, and the Want of *Self-sufficiency* towards Self-preservation, *Reason* can never Reconcile with the World's being from *its Self*, or Existing from *Eternity*.

Moreover, when *Reason* reflecteth upon the manifold *Changes*, amongst even the Inanimate Creatures in the Course of Nature; causing no less than *four different Seasons* to circulate in the space of one Year, a *Supreme, All-wise* and *Almighty Agent*, influencing all, cannot longer ly hid. Besides, when it looks further, not only to the extraordinary *Counter-actings* of Nature's Course, in the Sun's going backward, and the Moon's standing still, but even unto these more ordinary and *Cross-actings*: which so frequently fall out: Nature at times misplacing Winter for Summer, bringing Famine in the Room of Harvest, a Pestilential, in stead of a Preserving and Refreshing Air: the Heavens turning Brass and the Earth Iron: All these are so *Remarkable* and Convincing Events, that *Reason* is obliged to cry out, infallibly, there is a Wheel within a Wheel, and that some great *Living Spirit* moveth and overruleth all » (ivi, pp. 138-40). La prova dell'ordine è esposta da Blackwell anche nei capp. II e III di *Schema sacrum; or a sacred scheme of natural and revealed religion...*

⁹ G. HILL, *Lectures in divinity*, Edinburgh 1823, I, pp. 443-4; cfr. J. K. CA-

ceva Hill non era diverso da quello cui si era ispirato il povero Aikenhead. Dato il peso che il problema dell'istruzione scolastica aveva in Scozia e il suo stretto legame con la formazione dei *ministers*, è chiaro che il problema delle scelte pedagogiche (e perciò anche quello del controllo della politica seguita nelle università) si caricava di un'importanza cruciale. Gli ecclesiastici scozzesi, *highflyers* nella prima metà del secolo e moderati nella seconda metà, si servirono costantemente del potere che la *kirk* esercitava sull'università per rinsaldare il loro predominio all'interno dell'istituto ecclesiastico e per rafforzare quello dei gruppi che dominavano la vita politica ed economica del paese e di cui i gruppi religiosi erano alleati e, spesso, strumenti¹⁰.

In questo senso il problema pedagogico che dà l'avvio alla discussione che si svolge nei *Dialogues* — e il confronto tra i metodi di Cleante e di Demea — non dev'essere considerato come obbediente a mere convenienze retoriche; di fatto il problema permette di passare dalla discussione sugli aspetti dottrinali alla discussione sugli aspetti pratici e sociali della religione, tant'è vero che esso viene ripreso anche nel finale. Nella parte II, allorché Cleante illustra la prova dell'ordine, Demea lo interrompe gridando « Good God! » e proclama il suo diritto a censurare tali argomenti quando, come in questo caso, sono esposti « before so young a man as Pamphilus » (p. 179). La reazione di Demea è analoga a quella che ebbe lo storico Robert Wodrow — « timorously devout soul », che all'inizio del '700 leggeva il *Journal des sçavans* e Bayle, ma « with fear and trembling » — quando venne a sapere che tra gli studenti di teologia di Glasgow serpeggiava l'eresia, che a Edimburgo era stato addirittura fondato un « club ateo » e che una nuova leva di *divines* si preparava a diffondere una morale che si potrebbe definire neoclassica.

MERON, *The church of Scotland in the age of reason*, « Studies on Voltaire and the eighteenth century », LVIII (1967), p. 1951.

¹⁰ Si veda l'episodio dell'elezione di Robertson a rettore dell'università di Edimburgo nel 1762, descritto in J. J. CATER, *The making of Principal Robertson 1762: politics and the university of Edinburgh in the second half of the eighteenth century*, « Scottish historical review », XLIX (1970), soprattutto pp. 75-6.

¹¹ Cfr. R. WODROW, *Analecta, or materials for a history of remarkable providences; mostly relating to Scotch ministers and Christians*, ed by M[atthew] L[eisham], 4 vols., Edinburgh 1842-43, III, pp. 170-72. Nel 1724 Wodrow registra scandalizzato l'attività del cosiddetto Rankeniam club, un'associazione costituitasi nel 1716 o 1717 e una delle istituzioni che maggiormente contribuì a rinnovare il dibattito culturale e filosofico in Scozia, introducendovi, per es., Ber-

Se v'è una convenzione retorica nell'impostazione del problema pedagogico nei *Dialogues*, essa va ricercata piuttosto nell'adozione del modello classico d'educazione impartita da un tutore privato; come si vedrà, la Scozia, nonostante la miseria, era il paese che nel '700 aveva forse il piú efficiente sistema di istruzione pubblica dell'intera Europa; e Hume, che pure aveva alle spalle un'esperienza di tutore, benché in gran parte fallimentare, sente il bisogno di sottolineare l'eccezionalità della situazione nei *Dialogues*: Cleante infatti non è un tutore di professione, ma una persona che s'incarica dell'educazione del figlio dell'amico scomparso.

* * *

La prima opera apparsa in Scozia che ribatte alle tesi deiste da una posizione dichiaratamente religiosa senza ricorrere all'arma del linciaggio morale usata da Craig contro Aikenhead e mostrando anzi una certa nobiltà intellettuale è la *Natural religion insufficient* di Thomas Halyburton (1674-1712) professore di *divinity* a St. Andrews dal 1710 al 1712, che apparí postuma nel 1714¹² e che non solo è una delle piú significative della teologia scozzese dell'inizio del secolo ma che, insieme con la controversia sorta attorno alla dottrina dei « marrow men », cui si accennerà tra poco, può contribuire a una migliore collocazione storica del dibattito che avviene nei *Dialogues*. Anche Halyburton denuncia l'infiltrazione delle idee deiste (Hobbes e Spinoza, egli scrive, sono in gran voga tra la « young gentry » e gli studenti)¹³. Di fatto egli

keley (cfr. *Life*, pp. 48-9; G. E. DAVIE, *Hume in his contemporary setting*, in *David Hume. University of Edinburgh. 250th anniversary of the birth of David Hume: 1711-1961. A record of the commemoration published as a supplement to the university gazette*, Edinburgh 1961, pp. 11-5; e J. CLIVE, *The social background of the Scottish renaissance*, in *Scotland in the age of improvement*, cit., pp. 243-5). Sui club letterari scozzesi del '700 vedi D. D. McELROY, *Scotland's age of improvement: a survey of eighteenth century clubs and societies*, Pullman (U.S.A.) 1969.

¹² R. L. EMERSON, *Heresy, the social order and English deism*, « Church history », XXXVII (1968), p. 401, pensa che l'opera dovette essere scritta al piú tardi nel 1705-6, dal momento che l'autore critica in quanto deista Charles Gildon, che avrebbe ritrattato le sue posizioni deiste nel 1705. Emerson sottolinea l'analogia dell'opera di Halyburton con la prima storia del deismo inglese, *An account of the growth of deism in England*, London 1696, di William Stephens (1647?-1718).

¹³ Cfr. T. HALYBURTON, *Natural religion insufficient, and reveal'd necessary to man's happiness... or, A rational enquiry into the principles of modern deists... To which treatise are annex'd several essays upon other subjects...*, Edinburgh 1714, p. 31. Per la biografia di Halyburton, vedi J. B. ELKINS, *Natural and revealed religion, with special reference to Thomas Halyburton* (Ph. D. dissertation, University

aveva scritto polemicamente contro un'operetta satirica, l'*Epistola Archimedis ad regem Gelonem Albae graecae...*, attribuita ad Archibald Pitcairne (1625-1714), amico di David Gregory, medico famoso (maestro di Cheyne e, a Leida, di Boerhaave)¹⁴, gran bevitore, poeta, giacobita e *free thinker* dichiarato.

Il principale punto d'interesse dell'opera di Halyburton è da ricercare nel fatto che il razionalismo religioso e la prova dell'ordine vengono confutati da una posizione, tipicamente calvinista, che può avere alcuni punti di contatto con le argomentazioni esposte nei *Dialogues* da Demea e, quando s'accorda con Demea, da Filone sul problema dell'inevitabilità del male. Già nella prima pagina dell'opera di Halyburton è riconoscibile il tono tetro e la macabra ironia che informano la sostanza della sua argomentazione:

In this Sceptical Age, which questions almost every Thing, it is still owned as certain, That *all Men must die...* the Case is so clear, and the Evidence of this Principle is so pregnant... that the most resolved Infidel is forc'd, when it comes in his Way, tho' unwilling, to give his Assent, and moan out an *Amen. The Grave is the house appointed for all the Living*¹⁵.

La citazione di Giobbe secondo cui la tomba è la casa che spetta a tutti i viventi forma anche il titolo di uno dei sermoni più popolari di Thomas Boston e il motto posto in apertura della IV parte di *Human nature in fourfold state*. Un bello spirito potrebbe interpretarla come una proposta, macabra ma rigidamente calvinista, per risolvere il problema della crisi degli alloggi che travagliava la Scozia. Boston infatti annuncia trionfalmente:

of St. Andrews, St. Andrews 1958), pp. 409-99. J. B. Elkins (pp. 425-26) sottolinea il fatto che Halyburton studiò a St. Andrews con Thomas Taylor e pensa che quest'ultimo possa essere lo stesso che tradusse in inglese nel 1693 il *Voyage du monde de Descartes* (1690) di Gabriel Daniel e nel 1694 la *Recherche de la vérité* (1674-1675) di Malebranche e che nel 1704 pubblicò *The two covenants of God with mankind, or the divine justice and mercy explained and vindicated in an essay designed to show the use and advantages of some of Mr. Malebranche's principles...* Ma io non ho trovato alcuna evidenza positiva in proposito. Sul pensiero di Halyburton, vedi C. DE RÉMUSAT, *Histoire de la philosophie en Angleterre...*, cit., II, pp. 96-108.

¹⁴ Cfr. G. A. LINDEBOOM, *Herman Boerhaave. The man and his work*, London 1968, pp. 31-2.

¹⁵ T. HALYBURTON, *op. cit.*, p. 1. Una delle autorità su cui si appoggia Halyburton è Daniel Huet (cfr., per es., p. 12), la cui dottrina ha un ruolo rilevante nel dibattito che si svolge nei *Dialogues*.

All men... must go to the grave, that darksome, gloomy, solitary house... While we are in the body, we are but in a lodging-house, in an inn... They who now live in palaces, must quit them, and go to this house; and they who have not where to lay their heads, shall thus have a house at length¹⁶.

Dal canto suo, Halyburton si lancia in una descrizione appassionata e barocca dello sconquasso che la morte porta in questa macchina che è il corpo umano e che, per la sua perfezione, costituiva uno dei *topoi* preferiti dai teorici della prova dell'ordine (si veda per esempio John Ray, i cui *Three physico-theological discourses* [1693] sono una delle fonti delle argomentazioni di tipo anatomo-fisiologico esposte nei *Dialogues* da Cleante, il quale, come s'è visto, sottolinea come la macchina fisiologica sia costruita con maggior abilità di qualsiasi opera dell'ingegno umano). La morte, dice Halyburton,

dashes down a Fabrick, which has more of curious Contrivance than all the celebrated Pieces put together, which the most refin'd human Wits have invented, even when carried to the greatest Height, which the Improvements of so many subsequent Generations, after the utmost of Application and Diligence, could bring them to. It puts a Stop to many Thousand Motions, which, tho' strangely diversified, did all concur, with wonderful Exactness, to maintain, and carry on the Design and Intendment of the glorious and divine Artificer. How this divine and wonderful Machine was first erected, set agoing, and has, for so long a Tract of Time, regularly performed all its Motions, could never yet be understood by the most elevated Understanding¹⁷.

Mentre tutti si occupano della vita, sottolinea Halyburton, solo la religione si occupa della morte. Essa ha infatti lo scopo primario di consolare, con la visione dei premi futuri, l'uomo dal terrore della morte. Perciò il compito che si prefigge Halyburton è quello di dimostrare « the Insufficiency of *Natural Religion* to answer the Ends of Religion, by the Consideration of its Insufficiency to support under the Troubles of Life or amongst the Terrors of Death »¹⁸. Solo per mezzo della religione, e della religione rivelata, è possibile individuare, nella nozione di peccato originale, la spiegazione della corruzione umana e della morte e, in genere, della presenza del male nel mondo (e al problema è de-

¹⁶ T. BOSTON, *Human nature in fourfold state* (1720), London 1964, p. 323.

¹⁷ T. HALYBURTON, *op. cit.*, p. 3.

¹⁸ Ivi, p. 211.

dicato un intero capitolo). Senza una spiegazione soddisfacente dell'origine del male, la religione non vale piú nulla¹⁹. Altrettanto decisiva è la prospettiva dei premi futuri, che ci è aperta dalla religione:

If the well founded Prospect of *future Rewards*, and a clear Knowledge of the *Nature and Excellency of Things eternal and not seen...* are laid aside, as *natural Religion* does, which knows nothing of these, all that Men can say to comfort under Affliction, or arm against the Horrors of Death, is but an unprofitable Amusement, or, at least, like Rattles and other Toys we give to Children, that do not, in the least, ease them of the Pains they are under; but do, for a little, divert the Mind, while they are look'd at: But as soon as the first Impression is over, which those new Toys make on the Mind, the Sense of Pain recurs again, with that redoubled Force, which it always has, when it immediately succeeds either Ease or Want of Sense... It's but a sorry Comfort to tell me, That others are troubled as well as I, or worse; That *Death*, which I fear, will end it; That I must bear it; That I have other Enjoyments, which yet present Pain will not allow me to relish. Yet such are the best Consolations *natural Religion* affords²⁰.

E ancor meno utile, aggiunge Halyburton, è la religione naturale per chi è ignorante o è povero:

vitious Inclinations are strong, if not strongest in those, who have neither Capacity to dive into those few refin'd Considerations, which enforce the Practice of *Vertue*, and the subduing of *Corruption*, nor indeed to understand them, when propos'd, nor have they Time or Leasure to attend to the Discourses of *Philosophers*, when they are taught, nor Money to purchase them²¹.

Un altro punto d'interesse dell'opera di Halyburton, insieme con la denuncia della tendenza del deismo a ridurre il cristianesimo a « *meer morality* »²² e con la coscienza dei suoi legami con le prospettive eretiche, arminiane e sociniane, sorte all'interno del calvinismo, è nel suo tentativo di scrivere una sorta di « *natural history* » della religione naturale (e cioè della sua evoluzione storica), per distruggere la tesi di Herbert di Cherbury sulla universalità del credo deista, studiando analiticamente, come del resto aveva già fatto il suo avversario polemico, la storia e la fenomenologia della religione, specialmente nell'età classica.

¹⁹ Cfr. *ivi*, p. 103.

²⁰ *Ivi*, p. 212.

²¹ *Ivi*, pp. 209-10.

²² *Ivi*, p. 24.

* * *

La cosiddetta « marrow controversy » segnò l'inizio della divisione dottrinale all'interno della chiesa scozzese tra coloro che vennero allora definiti « marrow men » — e che in seguito dovevano formare il grosso del *popular party*, o partito degli evangelici (o « highflyers », com'erano chiamati dagli avversari) — e quanti avrebbero ingrossato le file del partito dei moderati.

Era stato Thomas Boston a sollecitare la riedizione di un'opera — curata nel 1718 da James Hog (1658?-1734), autore di una prefazione elogiativa — intitolata appunto *The marrow of modern divinity* (e cioè l'essenza degli scritti dei teologi che attorno alla metà del '600 erano moderni), uscita per la prima volta a Londra nel 1645 e scritta probabilmente dal puritano Edward Fisher. Nel 1720 la *general assembly* ne condannò alcuni passi e l'anno dopo uscì a Edimburgo *The antinomianism of The marrow of modern divinity detected*, di James Hadow (1670?-1747), rettore a St. Andrews. *The marrow of modern divinity*, che sottolineava il carattere emotivo dell'esperienza religiosa (e si noti il parallelismo con le tesi esposte da Demea nei *Dialogues*), era stata difesa da un certo numero di pastori, contro i quali si scagliò Hadow, che individuava invece il carattere dell'esperienza religiosa nell'« intellectual assent unto a divine truth, upon the divine testimony recorded in Holy Scriptures »²³, sottolineando in particolare l'influsso negativo che sulla pratica della morale poteva derivare dalla dottrina difesa dai « marrow men ».

The marrow of modern divinity è un dialogo fra quattro personaggi: Nomista, che difende in materia religiosa la dottrina legalista, Antinomista, che difende la posizione antinomiana, Evangelista, che sostiene una posizione mediana fra le due e che è l'ovvio vincitore del dibattito, e Neophitus, un « young Christian » che chiede a Evangelista di illuminarlo sull'atteggiamento da prendere intorno all'intera questione²⁴. Questa struttura drammatica, relativamente vivace, ha qualche

²³ J. HADOW, *The antinomianism of The marrow of modern divinity detected*, Edinburgh 1721, p. 27.

²⁴ E. F. [EDWARD FISHER?], *The marrow of modern divinity: touching both the covenant of works, and the covenant of grace...*, London 1645. La tecnica più frequentemente usata in quest'opera parrebbe quella del colpo al cerchio e del colpo alla botte, una tecnica che compare anche nei *Dialogues*: per esempio (pp.

analogia con quella dei *Dialogues*, in cui Cleante assume una posizione intermedia fra quelle di Filone e di Demea, e in cui Panfilo, allievo di Cleante, svolge una funzione che può essere paragonata a quella che nel *Marrow of modern divinity* è di Neophitus. Si tratta ovviamente soprattutto di analogie formali. Più vicina ai *Dialogues* nel fatto di rappresentare per mezzo del dialogo i contrasti religiosi che dividevano la chiesa scozzese (anche se nei *Dialogues* il riferimento non è per nulla esplicito), è invece un'opera pubblicata nel 1721-2, *The controversie concerning the marrow of modern divinity*, un dialogo (avente per oggetto un altro dialogo)²⁵ che si inseriva nella guerra di pamphlet combattutasi attorno al *Marrow of modern divinity* prendendo le difese dei « marrow men ». Esso metteva in scena, oltre a due *ministers* (Gamaliel, difensore della decisione della *general assembly*, e Paul, difensore dei « marrow men »), anche due laici (Philologus e Apelles, rispettivamente « spalle » di Gamaliel e di Paul). A questi si aggiungevano altri due personaggi, uno dei quali assiste alla disputa senza partito preso, ma con un atteggiamento positivo, mentre l'altro, Gallio, è un « Careless, Libertine Gentleman, who Misimproves those Debates to Ridicule all true Religion »²⁶.

88-93) prima parla il legalista e attacca l'antinomiano; poi parla l'antinomiano contro il legalista; e in entrambi i casi Evangelista dà torto ad entrambi, facendo da aizzatore e insieme da mediatore del loro contrasto. Nel 1648 uscì una seconda parte del dialogo, molto meno vivace, anche sul piano drammatico, della prima. L'opera è stata edita criticamente nel '900: *The marrow of modern divinity*, ed. with introduction, notes and an appendix, biographical and bibliographical, by C. G. M'CRIE, Glasgow 1902.

²⁵ L'opera viene di solito attribuita a James Hog. Secondo D. BEATON, *The "Marrow of modern divinity" and the marrow controversy*, « Records of the Scottish church history society », I (1926), pp. 132-33, l'autore sarebbe invece Robert Riccaltoun (1691-1769), amico del poeta James Thomson, autore delle *Seasons*, che era intervenuto nella « marrow controversy » con l'anonimo *A sober inquiry into the grounds of the present differences in the church of Scotland. Wherein the matters under debate are fairly stated; the differences adjusted; and Mr Hadow's detections considered and weighed*, [London?] 1723. Le sue opere furono pubblicate postume, con il titolo *The works of the late reverend R. Riccaltoun*, 3 vols, Edinburgh 1771.

²⁶ *The controversie concerning The marrow of modern divinity. Considered in several familiar dialogues. Dialogues I and II*, s.l. [Edinburgh] 1721-22, *Dialogue I*, p. 44. Anche secondo l'aspetto del contenuto si può tracciare un parallelo tra Filone e Gallio: quest'ultimo, per esempio, sostiene (come Filone nei *Dialogues*, pp. 268-70) che la disputa si riduce a una logomachia su problemi sui quali dei « Gentlemen of Freedom and Taste » non dovrebbero soffermarsi neanche un mo-

Può essere utile toccare, sia pur sommariamente, alcuni punti delle accuse mosse a quei « marrow men » che sarebbero diventati i piú acerrimi nemici dei moderati e che, sia pure con una funzione negativa, avrebbero avuto una parte di primo piano nell'evoluzione della storia scozzese del '700. In sostanza Hadow e la *general assembly* accusarono i « marrow men » 1) di essere antinomiani, 2) di porre l'essenza della fede nella sola « personal assurance ». Esamineremo le due accuse nell'ordine.

L'antinomismo, che aveva avuto una certa diffusione nell'Inghilterra della metà del '600, era una dottrina che si fondava su un concetto teologico alquanto paradossale e grosso modo analogo a quello espresso dalla sentenza paolina « omnia munda mundis ». Poiché con il sacrificio Cristo ha redento completamente l'uomo dalla colpa, il cristiano non è chiamato a rispondere delle sue opere o a seguire la legge morale; e ogni genere di pratica, anche la piú corrotta, la piú atroce in cui egli potrebbe cadere è a priori santificata dalla passione e dalla grazia di Cristo, la cui opera redentrice è tanto piú esaltata quanto piú grave il peccato compiuto da chi crede in essa. L'antinomismo si era diffuso nell'Inghilterra del '600 soprattutto fra le classi piú povere, quelle che piú sentivano il bisogno che una grazia sovrabbondante, non misurata secondo aritmetiche morali, scorresse sulle loro sovrabbondanti tribolazioni. Pur abbracciando radicalmente l'alternativa calvinista fra salvezza e dannazione, gli antinomiani credevano, come gli arminiani, che la perfezione morale fosse già raggiungibile in questa vita. Ma, diversamente dagli arminiani, pensavano di poterla raggiungere non già in maniera graduale e attraverso l'esercizio della virtù, da loro considerata non solo inutile ma, in un certo modo, offensiva della grazia di Dio, bensì istantaneamente, attraverso un'esperienza mistica, in cui potessero essere sperimentati la sublimità dell'unione con Dio e l'effetto rigeneratore della grazia divina. La loro era una « egocentric or sentimental protest against the mechanistic tendencies of undiluted rationalism », che valse loro la fama di persone immorali e asociali²⁷. La dottrina difesa dai « marrow

mento (cfr. *Dialogue II*, p. 19). L'autore così giustifica l'impiego della forma di dialogo: « I have thought fit to Write in the Form of a Dialogue, because I judged it a more plain, easie, comprehensive, agreeable, and convincing Method than any other, especially upon a Subject of this Nature, wherein such Variety will Occur as cannot so properly be managed another Way » (*Dialogue I*, p. 11): si noti l'analogia con il discorso di Panfilo nei *Dialogues*.

²⁷ Cfr. G. HUENS, *Antinomianism in English history, with special reference*

men » scozzesi poteva avere una « very bad Influence upon Peoples Morals, and be of dangerous Consequence to their Souls Salvation », sottolineò Hadow, ribadendo che alla salvezza erano necessarie « inherent Holiness and the Practice of Good Works »²⁸. L'eco della polemica di Hadow, che si può ritrovare nei *Dialogues* nel razionalismo e nel moralismo di Cleante, è avvertibile in quell'intervento di Filone della parte XII che è uno dei piú drammatici dell'intera opera:

We need not run back into antiquity, or wander into remote regions, to find instances of this degeneracy. Amongst ourselves, some have been guilty of that atrociousness, unknown to the Egyptian and Grecian superstitions, of declaiming, in express terms, against morality, and representing it as a sure forfeiture of the divine favour, if the least trust or reliance be laid upon it (p. 274).

E qui l'attacco di Filone non si riferisce solo all'Inghilterra, dove il problema dell'antinomismo apparteneva ormai al '600 e dove era prevalente da ormai mezzo secolo la dottrina dell'adeguazione fra morale e religione, ma anche e soprattutto alla Scozia, dove l'influsso dei « marrow men » era ancora vitale alla metà del secolo XVIII, quando Hume scriveva i *Dialogues*²⁹. Filone sottolinea esplicitamente gli effetti disastrosi della « vulgar superstition » sulla moralità:

But even though superstition or enthusiasm should not put itself in direct opposition to morality; the very diverting of the attention, the raising up a new and frivolous species of merit, the preposterous distribution which it makes of praise and blame, must have the most pernicious consequences, and weaken extremely men's attachment to the natural motives of justice and humanity (p. 274).

The bad effects of such habits, even in common life, are easily imagined: But where the interests of religion are concerned, no morality

to the period 1640-1660, London 1951; la cit. è tratta da p. 171. Sulla prima fase della controversia nel '600 inglese, vedi *The antinomian controversy, 1636-1638. A documentary history*, ed. with an introduction and notes by D. D. Hall, Middletown (Conn.) 1969.

²⁸ J. HADOW, *The antinomianism...*, cit., pp. 61 e 144.

²⁹ Che il passaggio costituisca in ogni caso un attacco contro il calvinismo è dimostrato da un brano analogo nella parte XIII della *Natural history of religion*, quando Hume polemizza indirettamente contro il calvinismo citando il Chevalier Ramsay: « The grosser pagans contented themselves with divinizing lust, incest, and adultery; but the predestinarian doctors have divinized cruelty, wrath, fury, vengeance, and all the blackest vices » (*Hume on religion*, selected and introduced by R. Wollheim, London and Glasgow 1963, p. 90 n).

can be forcible enough to bind the enthusiastic zealot. The sacredness of the cause sanctifies every measure which can be made use of to promote it.

The steady attention alone to so important an interest as that of eternal salvation is apt to extinguish the benevolent affections, and beget a narrow, contracted selfishness. And when such a temper is encouraged, it easily eludes all the general precepts of charity and benevolence.

Thus the motives of vulgar superstition have no great influence on general conduct; nor is their operation very favourable to morality, in the instances where they predominate (p. 275).

Contro l'irrazionalismo e l'anarchismo antinomiano aveva combattuto senza risparmio di energie Richard Baxter (1615-1691), l'uomo piú influente del presbiterianismo inglese della seconda metà del '600; il suo allievo Daniel Williams aveva elaborato quella posizione mediana che ebbe il nome di neonomismo e che predicava la priorità morale della nuova legge del vangelo. L'opera di Baxter, che aveva portato il presbiterianismo sulla strada di un arminianismo razionalistico, liberale e stoiceggiante, fu portata avanti dai presbiteriani seguaci di Locke e, nel '700, soprattutto da Philip Doddridge e da John Taylor, che dovevano condurre il movimento a sfociare nel presbiterianismo di John Priestley e nell'unitarianismo. Dopo il 1730 i presbiteriani inglesi, una minoranza costantemente caratterizzata da uno spirito elitario e che tuttavia ebbe un ruolo decisivo nella vita culturale del paese, assunsero il nome significativo di « rational dissenters », per distinguersi dai metodisti, la cui predicazione, che ebbe un notevole successo in mezzo al popolo, era contrassegnata da una fede di tipo soggettivo ed emotivo. La posizione di condanna nei confronti degli antinomiani era stata assunta da Baxter anche nei confronti dei quaccheri, dominati dall'idea che la « inner light » fosse sufficiente alla salvezza e accomunati con gli antinomiani, con i metodisti e in genere con i settari, dalla credenza che la fede consistesse in un « sudden coming of insight which brings with it a total regeneration of man »³⁰.

³⁰ Cfr. R. THOMAS, *Presbyterianism in transition*, « The Hibbert journal », LX (1962), pp. 195-204 e, dello stesso, *Presbyterians in transition*, in *The English presbyterians*, cit., pp. 113-74. Quanto al diverso atteggiamento nei confronti della scienza, è da dire che i metodisti avrebbero del tutto lasciato cadere il compito, dai presbiteriani assunto come primario, della conciliazione fra scienza e religione; come vedremo, tale tendenza sarebbe stata anche quella che si sarebbe imposta nella teologia evangelica scozzese all'inizio dell'800, in diretta polemica con la teologia,

Quanto dell'atteggiamento degli antinomiani c'era nel *Marrow of modern divinity* e nei « marrow men » scozzesi? Probabilmente le accuse mosse da Hadow erano in gran parte infondate³¹. Lo scopo primario dell'opera, che non era stata dichiarata eretica in Inghilterra, era anzi quello di denunciare gli opposti errori del legalismo e dell'antinomismo, così come il principale obiettivo dei « marrow men » era quello di opporsi al legalismo che dominava la chiesa scozzese a cavallo tra '600 e '700 e che, pur nell'ambito di una concezione ben diversa, doveva caratterizzare anche la politica dei moderati nella seconda metà del '700. In effetti Hadow rappresentò una sorta di figura di transizione fra il vecchio e il nuovo legalismo e non è da escludere che fosse proprio l'esplicita denuncia del legalismo contenuta nel *Marrow of modern divinity* a indurre i legalisti scozzesi a bollare l'opera di antinomismo. Va anche detto però che in essa non mancavano passi, specie quelli tratti da Lutero, che sonavano apertamente paradossali e che avrebbero potuto giustificare una lettura antinomiana³², così come nell'atteggiamento aggressivo dei « marrow men » era individuabile l'esplicito rifiuto delle posizioni baxteriane e l'arroccarsi su una posizione che era quella del calvinismo più radicale e più tradizionale³². L'eredità entusiasta, ov-

più aperta alle influenze dei presbiteriani inglesi, dei moderati. Si spiega così come i romantici in lotta contro l'illuminismo si sarebbero ricollegati a questa tradizione settaria e metodista e non a quella, tipicamente illuminista, che si era mossa sulla strada aperta da Baxter. Basti pensare al debito che ha nei confronti della tradizione settaria un William Blake (cfr. J. HALLOWAY, *English and some Christian traditions*, in *The English mind...*, cit., p. 297), nemico dichiarato della scienza e, soprattutto, della religione naturale newtoniana, della quale scrisse: « ... this Newtonian Phantasm, / This Voltaire & Rousseau, this Hume & Gibbon & Bolingbroke, / This Natural Religion, This impossible absurdity » (*Milton*, 40, 11-13, in *Complete writings*, ed. by G. Keynes, Oxford 1969, p. 532).

³¹ Cfr. D. BEATON, *op. cit.*, pp. 116-30; e S. MECHE, *The theological climate in early eighteenth century Scotland, in Reformation and revolution. Essays presented to the very reverend Principal Emeritus Hugh Watt, D.D., D. Litt. on the sixtieth anniversary of his ordination*, ed. by D. Shaw, Edinburgh 1967, pp. 264-268.

³² Una delle proposizioni condannate dalla *general assembly* suonava così: « A Minister that dares not persuade Sinners to believe their Sins are pardoned before he sees their Lives reformed, for fear they should take more Liberty to Sin, is ignorant of the Mystery of faith » (*Act of the general assembly, concerning a book, entitled The marrow...*, in *The controversie...*, cit., p. 21). Già Halyburton aveva denunciato la diffusione della tendenza neonomiana scrivendo: « The doctrines of faith were not regarded as belonging to the foundation of religion. The morality of the Bible was pretended the only thing that was necessary... » (*op. cit.*, p. 26).

vero fanatica, della teologia dei « marrow men » avrebbe negli anni successivi favorito la convergenza fra evangelici scozzesi e metodisti inglesi (documentata, come s'è già visto, nel movimento revivalista) e, costantemente opposta alla « dry morality » della dottrina moderata, avrebbe contribuito notevolmente a preparare il terreno al ritorno di fiamma di evangelismo cui si assistette nella Scozia dell'800³³.

Quanto all'udienza sociale cui s'indirizzava la teologia dei « marrow men », essa era soprattutto quella dei ceti piú bassi, contadini, artigiani, piccola borghesia, sui quali non poteva far presa il tono democraticistico contenuto nei discorsi dei « marrow men » e documentato, ad esempio, da questo passo tratto da una predica di E. Erskine:

I can find no warrant from the the word of God to confer the spiritual privileges of His house upon the rich beyond the poor; whereas by this Act, the man with the gold ring and the gay clothing is preferred unto the man with the vile raiment and poor attire³⁴.

Nel 1724, spentasi la controversia attorno alla riedizione del *Mar-*

³³ Il concetto su cui si fondava un'altra accusa mossa ai « marrow men », legata anch'essa alla dottrina antinomiana, quella di credere che Cristo si fosse sacrificato per tutti gli uomini e non solo per gli eletti, doveva rappresentare la pre-messa teologica dell'enorme lavoro compiuto nella prima metà del '700 dagli evangelici, eredi dei « marrow men », per diffondere in mezzo al popolo il verbo evangelico e, in particolare, per conquistare al presbiterianismo attivo, attraverso una durissima battaglia combattuta su due fronti, contro gli episcopali e contro i cattolici, i Highlands sino ad allora dominati dall'indifferentismo o dal paganesimo. J. MACINNES, che ha il merito di aver mostrato la portata e l'estensione del missionarismo evangelico, sottolinea che l'opera degli evangelici fu positiva, nel senso che ad essa è da attribuire in massima parte l'opera d'incivilimento dei Highlands. E tuttavia, pur insistendo esplicitamente su questo punto, egli non si nasconde che l'opera degli evangelici contribuì di fatto alla anglicizzazione, forse inevitabile, di quella regione e fu comunque condizionata dall'orientamento prevalente nella *general assembly*, un organismo « dominantly Lowland in composition and outlook »; l'idea che l'avanzata dell'evangelismo dovesse procedere di pari passo con l'avanzata dei costumi inglesi dominò la chiesa scozzese almeno sino al 1767, quando la spinta missionaria degli evangelici era ormai caduta e quando, dopo il '45, l'opposizione cattolica ed episcopale era stata messa definitivamente a tacere. Evangelici arrabbiati come Th. Boston e gli Erskine si opposero a dare ai Highlands la Bibbia in gaelico; e nei confronti della « superstizione » dei Highlands sia da parte moderata che da parte evangelica vi fu un atteggiamento di indiscriminata condanna e di totale rifiuto (cfr. *The evangelical movement in the Highlands...*, cit., *passim*; la nostra cit. si riferisce a p. 60).

³⁴ *The whole works of the late Ebenezer Erskine*, ed. by J. Fisher, I, p. 504; cit. in W. FERGUSON, *Scotland 1689 to the present*, cit., p. 123; cfr. anche T. C. SMOUT, *A history of the Scottish people, 1560-1830*, cit., p. 235.

row of modern divinity, cominciarono anche le prime resistenze popolari alla pratica del *patronage* ecclesiastico — cioè dell'insediamento dall'alto dei *ministers*, soprattutto quelli di ispirazione moderata — e in questa azione svolsero una parte di primo piano gli ecclesiastici vicini alle posizioni evangeliche (i quali, è il caso di ribadirlo, non provenivano da ceti diversi e non venivano eletti con sistemi diversi da quelli dei loro avversari moderati). E ancora nel 1724 — ma anche in questa successione è da vedere solo un *hoc post hoc* — si ebbe in alcune regioni della Scozia il primo esempio di rivolta contadina capeggiata da *ministers* e dotata del carattere di una vera e propria lotta di classe³⁵. Essa fu anche l'ultima rivolta di questo genere in Scozia prima della fine dell'800: il favore popolare di cui godettero in Scozia gli evangelici, come il favore di cui godettero in Inghilterra i metodisti, contribuì di fatto non già ad alimentare bensì a soffocare il radicalismo politico delle classi più povere³⁶.

* * *

L'altra principale accusa mossa ai « marrow men » era, come s'è visto, che essi ponevano l'essenza della fede nella sola « personal assurance ». Il problema riguarda un punto fondamentale della dottrina protestante, e cioè il problema della natura della fede e dell'assenso che il credente dà alla verità religiosa. Mentre i teologi cattolici tendevano a concepire la fede come il frutto di un *assensus* intellettuale alla verità rivelata (che rispetto a quello proprio della fede protestante è relativamente più vicino a quello che si dà a una proposizione scientifica), i riformatori aggiunsero che esso consisteva soprattutto nella cosiddetta *fiducia*. Ai cattolici, i quali sostenevano che, staccatisi dalla verità della chiesa infallibile, i riformati non avevano alcun criterio di verità per

³⁵ Cfr. T. C. SMOUT, *op. cit.*, p. 325.

³⁶ Questa tesi, sostenuta da Elie Halévy, non è tuttavia da accettare senza riserve. Cfr. E. J. HOBBSAWM, *Methodism and the threat of revolution in Britain*, « History today », VII (1957), repr. in *Labouring men. Studies in the history of labour*, London 1964, pp. 23-33: se in Gran Bretagna non ci fu una rivoluzione, non fu per merito della « sovrastruttura » religiosa, ma della struttura economica. Sulla questione e in maniera generale sul problema controverso dell'influsso del metodismo e dell'evangelismo sull'atmosfera politica inglese a cavallo tra il '700 e l'800, vedi la discussione che ne fa E. P. THOMPSON nel poscritto alla seconda ed. di *The making of the English working class*, Harmondsworth 1968² (London 1963¹), pp. 918-39.

giudicare della loro fede, i riformati ribattevano che il credente, nell'atto stesso di possedere la fede salvatrice, possedeva anche la *fiducia*, ovvero l'infalibile sicurezza e la certezza di essere salvato. La Westminster Confession nel 1643 stabilì però che questa « infalibile assurance », che pure aveva profonde radici nel pensiero dei riformatori, non costituiva un terreno sufficiente per la fondazione della fede. Fu su questa base che i « marrow men » furono accusati di eterodossia.

Ci soffermiamo su questo punto perché, come ha mostrato R. H. Popkin a proposito di Jurieu, il problema dell'assenso religioso, così com'è risolto in alcune tendenze della teologia calvinista, è strettamente imparentato con quello della natura della credenza di Hume³⁷, e perché la soluzione che ne dettero i « marrow men » presenta alcuni punti di contatto con la versione datane da Jurieu. Ciò pone anche il problema, che qui ci limitiamo a enunciare, del legame che i principi della teolo-

³⁷ Cfr. R. H. POPKIN, *Hume and Jurieu: possible Calvinist origins of Hume's theory of belief*, « Rivista critica di storia della filosofia », XXII (1967), pp. 400-417; la dottrina centrale di Jurieu è così riassunta da Popkin (p. 406): « Jurieu's answer is to insist that belief and assurance are not a function of the evidence at hand. People are not infallible, and yet they do sometimes encounter the truth, and are assured of it. They *feel* it, and this feeling is their assurance. Belief is a matter of sentiment. Jurieu speaks of tasting the truth, feeling it, and this experience is what gives assurance, not the evidence... This feeling, which he defines as the impression that a truth makes on the mind when it reaches it, is like the impression light makes on the eye when it strikes it (much like Hume's notion of force and vivacity). And this feeling leads to belief and certitude. A man believes various matters because of how he feels, and if his feelings are strong enough, then he is certain ». Hume fa riferimento alla controversia fra protestanti e cattolici di cui si parla appena più sopra nella lettera a Gilbert Elliot del 18 febbraio 1751, in cui egli affronta il problema dell'opportunità di applicare la regola del sentimento anche in campi diversi dalla morale. « About seventy or eighty Years ago, I observe — scrive Hume — a Principle like that which you advance prevail'd very much in France amongst some Philosophers & beaux Esprits. The Occasion of it was this. The famous Mons. Nicole of the Port Royal, in his *Perpetuité de la Foi*, push'd the Protestants very hard upon the Impossibility of the People's reaching a Conviction of their Religion by the way of private Judgement; which requir'd so many Disquisitions, Reasonings, Researches, Erudition, Impartiality, & Penetration, as not one of a hundred, even amongst Men of Education, is capable of. Monsr Claude & the Protestants answer'd him, not by solving his Difficulties (which seems impossible) but by retorting them (which is very easy). They show'd that to reach the Way of Authority, which the Catholics insist on, as long a Train of acute Reasoning & as great Erudition was requisite as woud be sufficient for a Protestant » (*Letters*, I, p. 151). Il confronto delle posizioni dei protestanti e dei cattolici porta Hume a pensare che il credo religioso non passa né attraverso la ragione né attraverso l'autorità, ma attraverso il sentimento; conclusione questa che è più vicina allo spirito del calvinismo che non a quello del cattolicesimo o del protestantesimo razionalista.

gia calvinista scozzese, e di quella dei « marrow men » in particolare, hanno con il criterio di verità del « senso interno » (concetto che è legato alla tradizione arminiano-platonica di cui diremo fra poco e alla tradizione settaria) che abbiamo visto caratteristico della filosofia del senso comune (le cui radici religiose e i cui legami con la tradizione religiosa scozzese, per es. in Reid, sono espliciti) e di cui abbiamo ritrovato la presenza anche nei *Dialogues*.

I « marrow men » diedero infatti al concetto di *fiducia*, parte integrante del concetto di « assurance », un'interpretazione particolare, operando una distinzione, di cui qui non ci interessa discutere se conforme o no alla Westminster Confession, fra « assurance of faith » e « assurance of sense », distinzione che allontanava ancor piú la loro visione da quella cattolica, perché basava la fede su un'evidenza che era doppiamente interna e che si risolveva in un perfetto circolo vizioso, in una sorta di autorivelazione dell'attività di una sensazione interna, a sua volta indotta dall'atto stesso della fede.

There is a full *Persuasion* — sostenevano i « marrow men » — by *Reflection*, spiritual Argumentation or inward *Sensation*, which we are far from holding to be the Essence of faith; but this Last being mediate and collected by Inference as we gather the Cause from such Signs and Effects as give Evidence of it, it is very different from that *Confidence* or *Persuasion* by divines called the Assurance of Faith... Further as to the Differences between these Two Kinds of Assurance; the Assurance of Faith has its Object and Foundation *without* the Man, but that of Sense has them *within* him³⁸.

Una fede di questo genere è dotata di un'assoluta infallibilità e di una intrinseca necessità. Non ci si può chiedere se sia vera o falsa o se e in quale misura sia probabile, perché essa si identifica con l'atto stesso della salvezza del credente da parte di Dio. La fede colpisce il credente come una sensazione e si esprime nella sensazione che egli ha di essere unito a Dio. Ciò appare chiaro dalla discussione dei « marrow men » sul problema del se e del come il credente possa avere dubbi. Essi soste-

³⁸ Il passo è tratto dalla risposta alla Query VIII contenuta nel documento presentato davanti alla *general assembly*, che lo respinse, nel 1721 (*Queries, agreed unto by the commission of the general assembly... together with the answers...*, s. I. [Edinburgh?] 1722, pp. 69, 70-71). J. HADDOCK discute il problema in *The anti-nomianism...*, cit., pp. 18-27. Sul pensiero teologico di Boston, il principale esponente dei « marrow men », esiste una tesi di dottorato discussa nel 1956 all'università di Edimburgo da D. J. BRUGGINK, *The theology of Thomas Boston, 1676-1732*, che non ho visto.

nevano che i dubbi (e cioè i ragionamenti) sono possibili, ma non già sulla fede, bensì contro la fede, la quale è un fatto pratico e non si esaurisce in un assenso intellettuale. La fede succede all'incredulità come la luce succede al buio, con un salto qualitativo: o c'è la luce, totale, o c'è il buio, altrettanto totale. Se la sensazione intrinseca alla fede ha sufficiente vivacità per imporsi al credente e per vincerne l'incredulità, allora c'è la fede, ed essa è piena e assoluta e il credente possiede una totale « personal assurance ». Tra fede e incredulità c'è solo lotta; non si danno gradini intermedi tra l'una e l'altra.

Faith — scrivono i « marrow men » — wrestles against them [i dubbi], tho' with various Success, it being sometimes so far overcome and brought under, by the main Force, and much superior strength of prevailing Unbelief, that it cannot be discerned more than the Fire is, when it is covered with ashes, or the Sun when wrapt up with thick Clouds³⁹.

* * *

Si sono già notate le differenze fra l'arminiamismo razionalista dei baxteriani e il calvinismo emotivo dei « marrow men ». Ora è da dire che, paradossalmente, sono i « marrow men » (non certo per la loro concezione della grazia e per il loro « entusiasmo » ma per il loro rifiuto di impiegare il metro quantitativo per giustificare il merito morale e per la loro spinta mistica) e non i moderati, a seguire più da vicino la linea maestra — rappresentata da una prospettiva interioristica, sentimentalistica, antimeccanicistica e organicistica — del movimento che alla fine del '600-'700 nasce dalla confluenza dell'arminiamismo olandese con il platonismo di Cambridge e, in secondo piano, con il quietismo francese⁴⁰. Tale corrente di pensiero, dotata di respiro europeo⁴¹, fu rap-

³⁹ *Queries...*, cit., pp. 67-8. I « marrow men » si ricollegarono anche a Halyburton (citato per es. in *Answers to Queries...*, p. 69). Ed era stato James Hog a curare la pubblicazione postuma delle sue opere. Sulla natura della fede, Halyburton aveva scritto *An essay concerning the nature of faith, or, the ground upon which faith assents to the scriptures...* (pubblicato insieme a *Natural religion insufficient nel 1714 e poi separatamente, a Edimburgo nel 1744*), in cui, sulla base della tradizione calvinista, ai tre tipi di assenso descritti da Locke (intuitivo, razionale e sensibile) aveva aggiunto un quarto, l'assenso per fede. La tesi principale dell'opera è che prova della divinità delle sacre scritture non sono le testimonianze o i miracoli (considerati capaci di dare soltanto un'evidenza probabile) ma le scritture stesse.

⁴⁰ Cfr. R. L. COLIE, *Light and enlightenment. A study of the Cambridge Platonists and Dutch Arminians*, Cambridge 1957.

⁴¹ Nel '700 inglese questa corrente — la cui influenza sotterranea fu riconosci-

presentata in Scozia dal movimento mistico-quietista che si formò nel nord-est del paese, ad Aberdeen, attorno a Robert Leighton (1611-1684), a James Garden (1645-1726) e a George Garden (1649-1733) e che nel '700, traendo la sua ispirazione immediata da Antoinette Bourignon, Pierre Poiret e M.me Guyon, doveva produrre la singolare figura del Chevalier Ramsay (1686-1743)⁴². L'influsso esercitato dal gruppo dei mistici scozzesi fu notevole. Fu probabilmente grazie alla loro azione se Hume, ancor prima di recarsi in Francia, aveva potuto leggere i mistici francesi⁴³, e se Cheyne (nato nei pressi di Aberdeen), nella seconda edizione (1715) dei suoi *Philosophical principles*, in cui la gravitazione è assimilata alla simpatia mistica, assunse una direzione così vistosamente stravagante rispetto all'ortodossia newtoniana⁴⁴.

E fu probabilmente Ramsay a far tradurre in inglese, nel 1743, il manoscritto clandestino, che doveva vedere la luce in Francia soltanto nel 1768, di *Le ciel ouvert à tous les hommes* di Pierre Cuppé, il cui titolo spiega da solo la prospettiva arminiana dell'autore⁴⁵. L'azione di

bile nei più diversi campi, dal romanzo sentimentale alla religione sentimentale, dovunque si facesse appello alle « verità di sentimento » e alla « luce interiore », e che trovò il suo ultimo anche se non certo più tipico esponente in Blake, teorico di un Dio d'amore — doveva esprimersi nei deismo non newtoniano inaugurato da Shaftesbury; per la distinzione fra deismo scientifico derivato dalle scoperte della scienza sperimentale e dall'applicazione del metodo newtoniano, e deismo umanistico di Shaftesbury, il quale professa di scoprire Dio attraverso la natura morale dell'uomo, cfr. A. O. ALDRIDGE, *Shaftesbury and the deist manifesto*, cit., pp. 298-301.

⁴² Sul movimento quietista scozzese vedi G. D. HENDERSON, *Mystics of the north-east*, Aberdeen 1934; e *Un mouvement quietiste en Écosse*, « Revue de littérature comparée », XXVII (1953), pp. 363-73. Molte notizie sono contenute anche nell'opera dello stesso HENDERSON, *Chevalier Ramsay*, London 1952.

⁴³ Cfr. la lettera del marzo o aprile 1734, indirizzata probabilmente a J. Arbuthnot, in *Letters*, I, p. 17, dove si parla dei « Writings of the French Mysticks ».

⁴⁴ Sul mutamento della prospettiva di Cheyne, cfr. E. R. BRIGGS, *Mysticism and rationalism in the debate upon eternal punishment*, « Studies on Voltaire and the eighteenth century », XXIV (1963), pp. 248-49; e P. CASINI, *L'universo-macchina*, cit., pp. 175-203. Cheyne doveva dare un contributo notevole al lancio in Gran Bretagna del cosiddetto « romanzo sentimentale » (cfr. E. R. BRIGGS, *op. cit.*, p. 250). Quanto a Blake, i suoi autori preferiti, oltre ai metodisti, erano M.me Guyon e Fénelon, gli autori del Chevalier Ramsay (cfr. J. H. HAGSTRUM, *William Blake rejects the enlightenment*, « Studies on Voltaire and the eighteenth century », XXV [1963], p. 821).

⁴⁵ Cfr. E. R. BRIGGS, *Pierre Cuppé's debts to England and Holland*, « Studies on Voltaire and the eighteenth century », VI (1958), p. 40.

Ramsay in favore di Cuppé s'inquadrava nella battaglia, condotta nel '700 dal movimento arminiano-platonico (e qui l'apporto dei latitudinari che si muovevano lungo la linea Newton-Locke fu notevole) contro la dottrina delle pene eterne⁴⁶.

Per quello che riguarda la Scozia, il rifiuto di questa dottrina costituí una delle accuse standard mosse nel '700 dalla *kirk* scozzese, almeno sino all'avvento del partito moderato, il quale, avendolo derivato dai latitudinari inglesi, lo fece proprio quasi incondizionatamente, anche se mai apertamente. Cosí ai « marrow men », che pure credevano fermamente nell'eternità dei tormenti, fu rimproverato di non pensare che la prospettiva dei premi e castighi futuri fosse moralmente determinante; e ciò non già perché essi sottolineassero l'autonomia morale dell'uomo, ma perché credevano nella sovrabbondanza della grazia divina.

Ed è singolare il fatto che questa loro posizione giunga a somigliare piú a quella assunta nei *Dialogues* da Filone, il quale svaluta l'efficacia deterrente dei castighi eterni, infiniti ma troppo distanti nel tempo per poter essere piú temibili di quelli terreni, che non a quella assunta da Cleante, il personaggio che pure è piú vicino alle posizioni dei moderati e che tuttavia mostra di credere nell'eternità dei premi e dei castighi:

The doctrine of a future state is so strong and necessary a security to morals, that we never ought to abandon or neglect it. For if finite and temporary rewards and punishments have so great an effect, as we daily find: How much greater must be expected from such as are infinite and eternal? (p. 271).

* * *

L'individuazione della presenza nell'ambiente culturale scozzese di questa tradizione propriamente mistica, con cui la visione degli evangelici presenta qualche contatto, può contribuire a gettare maggior luce anche su certe configurazioni tipiche della ricerca scientifica in Scozia e su alcuni aspetti specifici dei *Dialogues*. I due esiti possibili in campo scientifico di una visione, in tendenza antiscientifica, come quella armi-

⁴⁶ Sul dibattito intorno alla dottrina dell'eternità delle pene, sul quale ritorneremo parlando di W. Dudgeon (cfr. pp. 205-6), oltre ai due articoli di E. R. Briggs citati, cfr. D. P. WALKER, *The decline of hell. Seventeenth-century discussions of eternal torment*, London 1964.

niano-platonica ed evangelica, mistica e radicalmente antimeccanicistica, sembrano infatti essere rappresentati — esclusa la strada dello sperimentalismo, del meccanicismo e della traduzione del qualitativo nel quantitativo proprio della scienza newtoniana — o da una direzione radicalmente a priori, di tipo matematico, o da una direzione radicalmente a posteriori, di tipo descrittivo del mondo del valore e del vissuto e del mondo delle « qualità secondarie ». Questa biforcazione sembra concretarsi nella polarizzazione di fondo — o matematica o scienze storico-descrittive — rintracciabile nel pensiero scozzese del '700, vistosamente simboleggiata dall'alternativa posta da Hume tra logica e storia, e risolta, sia pur non completamente, attraverso un'operazione di commistione e di confusione, dalla scuola del senso comune⁴⁷. Tale polarizzazione contrasta, almeno in linea di principio (non bisogna infatti dimenticare che gran parte degli scienziati scozzesi vennero a contatto diretto con Newton o con i newtoniani inglesi e furono anzi gli scozzesi, con David Gregory, i primi a insegnare il newtonianismo nelle università britanniche) con la posizione, in un certo modo mediana, propria dell'ortodossia meccanicistica newtoniana⁴⁸.

Gli scienziati scozzesi — specie quelli operanti nel campo degli studi di biologia e di medicina (gli eredi cioè di Archibald Pitcairne), da G. Cheyne a Robert Whytt (1714-66), degli studi di geologia (James Hutton, 1726-97) e, soprattutto, degli studi di chimica, da William

⁴⁷ Un qualcosa di analogo accade nella scelta dei « generi » letterari da parte della cultura scozzese del '700: se quella del romanzo può essere considerata una sorta di via media fra il saggio e la poesia, nella Scozia del '700, fra una superba produzione saggistica e un'altrettanto superba produzione poetica, non si inserì una benché minima produzione di romanzi: a parte Smollett, scozzese quasi solo di nascita, del '700 scozzese si riesce a citare un solo romanzo, *The man of feeling* di Henry Mackenzie, a cui va la fama di aver aperto la strada del romanzo iper-sentimentale. Del rovesciamento di fronte che doveva avvenire a cavallo dell'800 è una macroscopica testimonianza la produzione di W. Scott.

⁴⁸ Tale tensione, che si ritrova nella doppia e spesso contrastante vocazione degli storici scozzesi per la storia « congetturale » e per un tipo di storia che andrebbe definita prepositivista (con una preferenza per il primo tipo), è riscontrabile anche nel campo propriamente scientifico, dove il dibattito pro e (più spesso) contra l'introduzione delle ipotesi anima gran parte della discussione scientifica che si svolge in Scozia tra il '700 e l'inizio dell'800; cfr. G. N. CANTOR, *Henry Brougham and the Scottish methodological tradition*, « Studies in the history and philosophy of science », II (1971), pp. 69-89 e, in generale e su Hume, G. BUCHDAHL, *Metaphysics and the philosophy of science*, Oxford 1969, ch. VI. Vedi anche *infra*, cap. XII, n. 7.

Cullen (1710-90) a Joseph Black (1728-99) — svolsero un ruolo decisivo nel plasmare una delle tendenze fondamentali della scienza britannica del '700, quella che doveva condurla a staccarsi dalla concezione razionalistica e meccanicistica della materia, caratteristica dell'ortodossia newtoniana all'inizio del '700, e ad aderire, nella seconda metà del secolo, a una concezione ancora ispirata a Newton, ma piú aperta allo sperimentalismo e di ispirazione spiccatamente materialistica⁴⁹.

Il peso esercitato dal pensiero di Hume nel prodursi di questo spostamento d'accento nella scienza britannica — da porre in parallelo con l'ascesa delle tendenze baconiane e materialistiche nella scienza francese — appare indubbio, ma non è facile da esplicitare analiticamente. Di certo, il *Treatise* è da collocare sullo sfondo della generale crisi dei valori del razionalismo e dell'oggettivismo — cui abbiamo già accennato parlando del dialogo e notando il mutato atteggiamento del pubblico nei confronti della retorica⁵⁰ — avutasi nel costume sociale e intellettuale inglese grosso modo all'epoca (dal 1735 al 1745) in cui si operò la svolta materialistica nel mondo della scienza⁵¹. L'evoluzione della prospettiva scientifica fu probabilmente favorita da alcune particolari dottrine, e in primis quella della causa, formulate nel *Treatise*. Ma la questione è tale da essere affrontata solo dopo uno studio approfondito e specifico, e un discorso analogo vale per la questione dei rapporti fra l'evoluzione della scienza scozzese e la parallela evoluzione della filosofia scozzese.

Piú facile da verificare è il fatto che l'opera che qui ci interessa, i *Dialogues*, ai quali Hume lavorò sul finire dell'epoca di crisi di crescita della scienza britannica, sembra offrire negli interventi di Filone in favore di una visione organicistica e materialistica — per cui è la stessa materia a contenere il principio della sua organizzazione e del suo movimento⁵² — una sorta di informale manifesto di questa nuo-

⁴⁹ Cfr. R. E. SCHOFIELD, *Mechanism and materialism. British natural philosophy in an age of reason*, Princeton (New Jersey) 1970, *passim*; si rimanda a questo testo per la bibliografia degli autori citati.

⁵⁰ Cfr. piú indietro, p. 56.

⁵¹ Cfr. R. E. SCHOFIELD, *Mechanism and materialism...*, cit., pp. 91-2.

⁵² Secondo A. JEFFNER, *Butler and Hume on religion...*, cit., p. 151, Filone esporrebbe « a pre-Darwinian view ». Ed è significativo il fatto che ERASMUS DARWIN (1731-1802), nella sua professione di fede evolucionistica, si riallacciasse proprio ai *Dialogues*: « The late Mr. David Hume... concludes that the world itself might have been generated, rather than created; that is, it might have been gradually produced from very small beginnings, increasing by the activity of its inherent principles, rather than by a sudden evolution of the whole by the Almighty

va prospettiva, formulato con un tono paradossale e redatto con un linguaggio tratto dalla tradizione classica ma che trova nelle ricerche condotte negli anni della composizione dei *Dialogues* dagli scienziati britannici, e in particolare scozzesi, se non una fonte, almeno un significativo parallelo. Lo stesso è da dire dello scontro fra organicismo di Filone e meccanicismo di Cleante. Il fatto di tenere conto del dibattito storico svoltosi nell'ambito scientifico attorno alla metà del '700 non può che arricchire la lettura dei *Dialogues*, rivelando nella posizione di Filone non solo qualcosa di più che una brillante esercitazione nell'arte del paradosso, ma un obiettivo contributo a questo dibattito. Così, nella risposta che egli dà nella parte VIII a Demea, quando questi gli obietta che la sua ipotesi comporta l'assunto secondo cui « matter can acquire motion, without any voluntary agent, or first mover » (p. 225), Filone tratta i problemi del rapporto fra materia e movimento, che furono presenti in primo piano nella discussione che oppose meccanicisti e materialisti (e si noti l'accenno di Filone al settore degli studi sull'elettricità, decisivo per il superamento del meccanicismo ortodosso):

And where is the difficulty... of that supposition? Every event, before experience, is equally difficult and incomprehensible; and every event, after experience, is equally easy and intelligible. Motion, in many instances, from gravity, from elasticity, from electricity, begins in matter, without any known voluntary agent; and to suppose always, in these cases, an unknown voluntary agent, is mere hypothesis; and hypothesis attended with no advantages. The beginning of motion in matter itself is as conceivable *a priori* as its communication from mind and intelligence (p. 225).

Inoltre, alcuni particolari aspetti assunti dalla crisi della posizione meccanicistica possono essere utili a gettar luce su alcuni importanti

fiat » (*Zoonomia, or the laws of organic life*, London 1801³ [1794-96¹], II, p. 245). N. HAMPSON, *The enlightenment*, Harmondsworth 1968, trad. it. *Storia e cultura dell'illuminismo*, Bari 1969 sottolinea l'orientamento organicistico del pensiero di Hume (specie pp. 91-5) e la prospettiva dinamica e « pre-huttoniana » di Filone. Il *penchant* organicistico di Hume è posto in primo piano in N. KEMP SMITH, *The naturalism of Hume*, I e II, « Mind », XIV (1905), ristampato in *The credibility of divine existence*, cit., pp. 95-138, che sottolinea (p. 115) il discorso di Filone nella VII parte sul significato omologo di termini come « reason », « generation », « instinct », « vegetation »; C. W. HENDEL, *The status of mind in reality*, « Journal of philosophy », XXXI (1934), pp. 225-35; M. LAPORTE, *Le scepticisme de Hume*, « Revue philosophique de la France et de l'étranger », CXV (1933), pp. 61-127 e e CXVII (1935), pp. 161-225; G. J. NATHAN, *Hume's immanent God*, in *Hume*, ed. by V. C. Chappell, London 1968, pp. 396-423.

nodì dei *Dialogues*. Nelle parti VII e VIII, mentre cioè Filone sta esponendo la sua dottrina organicistica, l'atteggiamento di Demea, lungi dall'essere esplicitamente sfavorevole, è di sollecitazione e di attiva curiosità. Demea ha infatti interesse a vedere distrutta la prova a posteriori, per poi, nella parte IX, esporre la prova che gli sta piú a cuore, la prova a priori. Ma non solo: Demea giunge a vedere nella prospettiva organicistica esposta da Filone la possibilità di rilanciare la prova dell'ordine su basi diverse da quelle troppo aride su cui la fa poggiare Cleante, come quando sostiene:

if the world had a vegetative quality, and could sow the seeds of new worlds into the infinite chaos, this power would be still an additional argument for design in its Author... (p. 220).

L'organicismo che in Filone assume esiti materialistici potrebbe infatti assumere anche un esito vitalistico-spiritualistico, che non dispiacerebbe a Demea. Alcuni pensatori religiosi inglesi che della religione avevano una visione « entusiasta » — il caso piú tipico è quello di Wesley⁵³ — accettarono la prova dell'ordine, dando però ad essa un contenuto organicistico e non meccanicistico. Quanto alla convergenza tra Filone e Demea, essa ricalca la convergenza che si ebbe storicamente fra la critica mossa al meccanicismo newtoniano da una prospettiva mistica e quella mossa da una prospettiva scientifica fondata sull'esperienza nel settore della medicina o della chimica. Il distacco dal meccanicismo dei seguaci « ortodossi » di Newton e l'avvio, almeno potenziale, di un approccio materialistico non fu ostacolato bensí favorito dalle critiche mosse al newtonianismo meccanicistico da uomini profondamente legati all'esperienza mistica come John Hutchinson (1674-1737) e dalla sua scuola⁵⁴; o, per restare alla Scozia, da uomini come Cheyne, che si avvicinò a

⁵³ Cfr. R. E. SCHOFIELD, *John Wesley and science in eighteenth-century England*, « *Isis* », XLIV (1953), pp. 331-40.

⁵⁴ Hutchinson ebbe un suo seguace scozzese in Duncan Forbes (1685-1747), che in *A letter to a bishop, concerning some important discoveries in religion and theology*, London 1732 dà una descrizione ammirativa del suo sistema, ma che nelle opere successive, come *Some thoughts concerning religion, natural and revealed...*, London 1735 (contro Tindal) e nelle postume e incomplete *Reflections on the sources of incredulity with respect to religion*, mostra di condividere l'ortodossia della prova dell'ordine di tipo meccanicistico, esibendo una visione della religione senz'altro piú spregiudicata di quella del primo maestro e una notevole fede, riflesso del suo whiggismo politico, nel progresso graduale dell'umanità, conseguito soprattutto grazie alle scoperte scientifiche dell'ultimo secolo (cfr. *The whole works...*, Edinburgh and London, n. d. [1750?], pp. 1, 104-5, 115, 134-35).

una prospettiva materialistica — pur nella tonalità vitalistico-spiritualistica caratteristica della sua visione neoplatonizzante — a mano a mano che andò avvicinandosi al misticismo evangelico o, meglio, a mano a mano che andò riaccostandosi alle posizioni mistiche dominanti nel nord della Scozia al tempo della sua formazione culturale. Cheyne fu anche uno dei primi in Gran Bretagna a riprendere il concetto di etere come sostanza attiva, illustrato da Newton nello scolio generale del III libro della seconda edizione (1713) dei *Principia*, che era stato lasciato in disparte dall'ortodossia meccanicistica newtoniana e che doveva rappresentare uno degli strumenti decisivi per la formulazione della dottrina materialistica dell'attività della materia⁵⁵. E anche nella Scozia post-*Dialogues* sono individuabili rapporti, anch'essi segnati da un'esemplare ambiguità, fra evangelismo in campo religioso e critica del meccanicismo ortodosso in campo scientifico, come vedremo più avanti parlando delle accuse mosse a John Leslie nel 1805 da parte moderata per il suo accoglimento della critica humiana al concetto di causa, e della difesa di Leslie da parte degli evangelici⁵⁶.

* * *

Nonostante le convergenze con Filone, la posizione caratteristica di Demea nei *Dialogues*, almeno per ciò che riguarda la prova della natura e dell'esistenza di Dio, è la difesa di una prova basata su un ragionamento che al misticismo sposa l'apriorismo. Ciò indebolisce ogni possibilità di stabilire un parallelo diretto fra Demea e gli evangelici scozzesi, che al misticismo sposarono l'emotivismo ma non l'apriorismo. Tuttavia in un pensatore scozzese, il Chevalier Ramsay — formatosi come s'è già visto nell'ambito di quel movimento mistico scozzese che costituì uno dei canali della trasmissione in Inghilterra della tradizione mistica francese, della quale si riconoscono nei *Dialogues* notevoli tracce, particolarmente nelle dottrine esposte da Demea — possiamo riconoscere un impasto di misticismo e di apriorismo analogo a quello di Demea, anche se l'articolazione della prova avanzata da Ramsay non è quella di Demea⁵⁷.

⁵⁵ Cfr. R. E. SCHOFIELD, *Mechanism...*, cit., p. 103.

⁵⁶ Cfr. più avanti, pp. 264-71.

⁵⁷ Con ciò non si vuole sostenere che la posizione di Demea non si possa riportare anche ad altri modelli, e in particolare al pensiero di Clarke, il cui in-

Ramsay, la cui posizione di radicale apriorismo costituisce una testimonianza indiretta della crisi che la « religione newtoniana » stava attraversando attorno al 1740, espone la sua dimostrazione a priori degli attributi divini nella prima parte dei *Philosophical principles of natural and revealed religion*, uscita postuma nel 1748 presso i fratelli Foulis di Glasgow, mentre dedica la seconda parte, pubblicata l'anno successivo, alle prove storiche della tesi secondo cui in ogni tempo e in ogni paese sono rintracciabili vestigi della dottrina cristiana. La parte che qui ci interessa è la prima. Secondo Ramsay, tutte le dimostrazioni a posteriori che risalgono dal creato al creatore sarebbero state inficiate dalla critica mossa da Spinoza e dalla sua dimostrazione dell'autonomia della sostanza naturale⁵⁸. Per questo egli adotta la prova a priori e annuncia che « all the propositions and corollaries of this essay are derived from the simple idea of a *self-existent being* », una verità che dovrebbe essere ammessa da tutti, atei, teisti o deisti che siano⁵⁹. Il procedimento che egli segue non è però quello di dedurre l'idea di un'essenza autoesistente, assoluta e infinita « from the bare idea and definition of a God, whose existence is not yet demonstrated », ma di partire dall'idea assiomatica di un essere autoesistente, per dedurne gli attributi. Il quadro generale in cui s'inserisce questa argomentazione è dato dalla discussione della differenza fra dimostrazioni (che si applicano alle relazioni fra idee), prove e probabilità (che si applicano a fenomeni contingenti, la cui non esistenza non costituisce contraddizione: « ... it is impossible to demonstrate that there is a city called Rome »):

The greatest force and accuracy of the mind — spiega Ramsay — consists in distinguishing and applying these three sorts of evidence; in not employing the one for the other, and in not confounding them together. To require demonstrations where proofs can only be given; to content ourselves with proofs where demonstrations are not only possible but necessary; and in fine, to heap up probable hypotheses to prove principles, are capital defects in reasoning. This is very oft the method of Bayle. To throw the mind into an universal scepticism, he shows that demonstrations cannot be given where only proofs are requisite; and to invalidate the force of

flusso sulla dottrina esposta da Demea è già stato studiato esaurientemente (cfr. E. C. MOSSNER, *The enigma of Hume*, cit., pp. 335-38).

⁵⁸ Cfr. A. M. RAMSAY, *The philosophical principles of natural and revealed religion. Unfolded in a geometrical order*, 3 vols, Glasgow 1748-49, I, p. 39.

⁵⁹ Ivi, I, p. VI.

proofs he insinuates that they are not demonstrations... He was an excellent sophist, but not always a philosopher...⁶⁰.

Sostenuta da una simile dichiarazione di metodo, la difesa che Ramsay fa della prova a priori costituisce anche un implicito invito, che Filone e Cleante si affrettano a raccogliere nei *Dialogues*, a debellare un tipo di ragionamento a priori che, come l'argomentazione esposta da Demea all'inizio della parte IX, diversamente da quello di Ramsay, mira a dimostrare l'esistenza di un essere autosussistente, invece di partire da esso come da un assioma logico.

Ramsay aveva incontrato Hume per la prima volta a Parigi nel 1734 e gli aveva proposto di tradurre dal francese certe sue « Lettere cinesi »; ma il progetto non era andato in porto. Hume dovette comunque conoscere i *Philosophical principles*, e delle idee di Ramsay egli parla in una lunga nota nella parte XIII della *Natural history of religion*. Non si può dire comunque che fra i due corresse molto buon sangue, soprattutto a livello di simpatie intellettuali. E tuttavia è da segnalare la singolare analogia che le vicende esterne di un'opera di Ramsay hanno con quelle dei *Dialogues* di Hume. I *Philosophical principles*, come s'è detto, uscirono postumi, dopo che l'autore era morto in Francia nel 1743. Nelle intenzioni di Ramsay, per preparare il pubblico ad accogliere favorevolmente questo suo « great work » sarebbe stata utile la pubblicazione preventiva di un'opera in forma di dialogo, dedicata allo stesso tema. Le vicende del manoscritto dei *Sept dialogues*

⁶⁰ Cfr. *ivi*, I, pp. 26-7. Ramsay aveva già discusso del problema del pirronismo nel VI libro dei *Voyages de Cyrus* (1727), in un dialogo che contiene la confutazione del baylismo e l'affermazione della possibilità di giungere a una conoscenza, pur dotata di diversi gradi di certezza, ma comunque valida: cfr. R. H. POPKIN, *David Hume and the Pyrrhonian controversy*, « The review of metaphysics », VI (1952), pp. 67-8; e A. SANTUCCI, *Sistema e ricerca in David Hume*, Bari 1969, pp. 40-1. La « crisi pirroniana » di Ramsay scoppiò quando egli era ancora in Scozia, ciò che costituisce un'altra prova della penetrazione nella Scozia dell'inizio del secolo di idee non ortodosse. Egli racconta infatti di essere stato travolto da un « pirroniano che era in viaggio in Scozia » (cfr. R. H. POPKIN, *Scepticism in enlightenment*, « Studies on Voltaire and the XVIII century », XXVI (1963), p. 1328, che cita dall'autobiografia manoscritta conservata nella biblioteca Méjanes di Aix-en-Provence). Ramsay, superata la crisi, si fece cattolico; ma non smise di provare, come Demea, una certa simpatia per gli scettici. Sulla controversia pirroniana e sulla convergenza tra fede e scetticismo (e soprattutto, oltre che per Bayle, per Huet, autore chiave per comprendere la posizione di Demea) vedi di R. H. POPKIN, oltre gli articoli citati, anche *Berkeley and Pyrrhonism*, « The review of metaphysics », V (1951), pp. 223-46, utile anche per chiarire la finalità antipirroniana della scuola del senso comune (cfr. pp. 244-46).

sur les principes philosophiques de la religion naturelle et révélée, scritti originariamente in inglese, ricordano quelle dell'opera di Hume e ci mostrano quale sarebbe potuto essere il destino dei *Dialogues* di Hume se il loro autore non si fosse cautelato più che meticolosamente sulla pubblicazione postuma dell'opera. Ramsay aveva all'inizio progettato di scrivere i *Dialogues* solo per farli circolare fra i suoi conoscenti; poi decise di pubblicarli; prima anonimamente, poi con il suo vero nome. Egli si risolse allora a inserire nell'opera alcuni passi destinati a coprirgli le spalle dagli attacchi che gli sarebbero certo piovuti addosso sia da parte dei cattolici sia da parte dei protestanti. Volle anzi farne due versioni, una, più audace, per la Francia, l'altra per l'Inghilterra.

Ma poiché l'opera, pur mutilata, conteneva ancora passi che, a suo parere, nessun editore avrebbe osato pubblicare né in Inghilterra né in Francia, egli fece circolare il manoscritto fra gli amici (specie quelli che sapeva più distanti dalle sue idee), chiedendo pareri e consigli sulle modificazioni di tono e di sostanza da apportare. Fra i lettori vi furono Hutcheson il filosofo e John Stevenson, un medico amico di Hume. Hutcheson lesse il manoscritto e, trovando che andava corretto, ne scrisse all'autore. Ramsay sulle prime la prese male e definì la lettera una « pious rhapsody », sostenendo che Hutcheson non aveva colto la sostanza dell'opera. Poi al solito cambiò idea e pensò semplicemente che Hutcheson era incapace di giudicare « the mysteries of the life of God in the Soul of Man ». E si decise ad apportare alcuni cambiamenti ai *Dialogues*, pur con il dubbio che il giudizio negativo di Hutcheson dipendesse dalla « high opinion he has of the English genius, and of the great Sir Isaac Newton, as also because of the great contempt he has for the French genius, the popish system, and metaphysical learning, which I look upon to be the source and mother of all sublime sciences ». Ramsay morì prima che i *Dialogues* fossero pubblicati e prima che Stevenson e Hutcheson avessero finito di proporre correzioni. Hutcheson continuò la sua opera di emendamento, ma non si decise a pubblicare l'opera, la quale non apparve mai né in francese né in inglese. Ne rimangono solo alcuni passi trovati fra le carte di Ramsay che Robert Foulis riportò in patria dopo la sua morte e che sono ora conservate nella biblioteca Méjanes di Aix-en-Provence⁶¹.

⁶¹ Cfr. G. D. HENDERSON, *Chevalier Ramsay*, cit., pp. 200-11.

CAPITOLO IX

LA RELIGIONE DEL PROGRESSO

Riprendiamo ora il filo delle vicende della teologia scozzese nei primi decenni del '700. La maggioranza della *general assembly* fu indotta ad allinearsi con Hadow e contro i « marrow men » per reagire alle minacce che alla dottrina della rivelazione, da Hadow esplicitamente difesa, potevano venire da una concezione emotivistica della teologia; ma, così facendo, non s'accorse che Hadow, che pure doveva schierarsi di lì a poco con i « marrow men » e contro il razionalista Simson, faceva indirettamente tracollare la bilancia dalla parte opposta, favorendo di fatto quella concezione razionalistica da cui sarebbero mossi i nemici dei *highflyers* e che rappresentava per la dottrina della rivelazione una minaccia altrettanto se non più grave di quella contenuta nella posizione dei « marrow men ».

Il problema del razionalismo doveva essere al centro dell'episodio che contribuì maggiormente a smuovere le acque della chiesa scozzese nella prima metà del secolo: la disputa sul pensiero di Simson. John Simson (1668?-1740), che nel 1696 era andato a studiare teologia a Leida, dove non era stato insensibile alle dottrine dei rimostranti olandesi, si era attirato sospetti di eresia già a partire dal 1708, e cioè subito dopo la sua nomina a professore di *divinity* all'università di Glasgow (fra i suoi allievi c'era anche Francis Hutcheson). Ma accuse esplicite furono formulate contro di lui solo nel 1714 e il suo nome fu oggetto di accese polemiche per un triennio, sino al 1717, quando la *general assembly* gli intimò di astenersi dall'insegnare *ex cathedra* opinioni non ortodosse¹. Simson fu accusato di adottare

¹ Fu nel 1717 che Francis Hutcheson, studente a Glasgow, scrisse a Samuel Clarke esponendogli alcune obiezioni alla sua *Demonstration of the being and attributes of God*; sia la lettera di Hutcheson sia la risposta di Clarke sono però

some Hypotheses different from what are commonly used among Orthodox Divines, that are not evidently founded on Scripture, and tend to attribute too much to natural Reason and the Power of corrupt Nature, which undue Advancement of Reason and Nature, is always to the Disparagement of Revelation and efficacious free Grace².

Simson avrebbe sostenuto che la ragione

... uti sumitur pro evidentibus Propositionibus naturaliter revelatis, est Principium seu Fundamentum Theologiae, quatenus Argumentum, quo probatur, Dei existentia, et Divina Autoritas [*sic*] Scripturarum³.

Egli avrebbe inoltre insegnato che Dio è « riconciliabile », ovvero che la pietà naturale, anche da parte dei « pagani », può essere sufficiente a ottenere la salvezza, senza l'intervento determinante della grazia; che il peccato originale può essere considerato « our misfortune, but not our fault »; che Dio considera peccato solo l'atto di chi respinge la sua grazia; che non v'è punizione eterna e che l'anima dei bambini morti se ne va dritta in paradiso; e altre simili eterodossie⁴.

Simson, anche perché gli addebiti si basavano non tanto su materiali scritti quanto sul contenuto delle lezioni da lui tenute in latino ai suoi studenti (di Simson, portato più alla critica delle opere altrui che a una personale costruzione sistematica, non ci rimane alcuna opera organica), riuscì a sfuggire alla condanna. Ma il suo nome tornò alla ribalta nel 1726. Mentre l'accusa mossagli nel 1714-17 era stata di arminianismo, questa volta egli fu tacciato di socinianismo, ovvero di negare la divinità di Cristo; insieme con la nuova accusa tornarono inoltre a galla tutte le accuse precedenti. Hadow, come s'è detto, si schierò

andate perdute (cfr. J. McCOSH, *The Scottish philosophy, biographical, expository, critical, from Hutcheson to Hamilton*, London 1875, p. 53).

² *State of the processes depending against Mr. John Simson, professor of divinity in the university of Glasgow...* To which is prefixed, *An account of the rise of the said processes...*, and the acts of the general assemblies in the years 1714, 1715, 1716 and 1717... collected by Mr. John Dundas..., Edinburgh 1728, p. 212.

³ J. FLINT, *Examen doctrinae D. Johannis Simson, S. S. T. in celebri academia Glasguensi professoris*, Edimburgi MDCCXVII, p. 225.

⁴ Cfr. *The case of Mr. John Simson professor of divinity in the university of Glasgow... Containing Mr. Webster's libel, and Mr. Simson's answers...*, Glasgow 1715.

contro Simson e insieme con i « marrow men »⁵. Per tre anni vi fu una vera e propria guerra di testimonianze, di lettere di discolpa, di pezze d'appoggio teologiche, mentre alcuni studenti venivano costretti a rivelare il contenuto delle lezioni tenute dal maestro⁶.

Sinché nel 1729 Simson fu sospeso definitivamente dall'insegnamento, anche se gli fu concesso, fra le ire dei *highflyers*, di non perdere il salario; e vi fu in quella occasione un malcelato braccio di ferro fra l'università e la chiesa scozzese, perché i rettori di Glasgow, Edimburgo e Aberdeen presero le parti di Simson, l'università di Edimburgo diede il dottorato a quattro suoi studenti sospetti di eresia e Glasgow non lo sostituì se non alla sua morte, avvenuta nel 1740.

La Glasgow di Simson fu uno dei principali centri di diffusione delle tendenze eretiche nella Scozia della prima metà del secolo⁷: a Glasgow nel 1738 Hutcheson fu accusato di arianismo e di antitrinitarismo, ma l'accusa fu lasciata cadere, come avvenne per William Leechman (1706-85), dal 1743 professore di *divinity* e nel 1761 rettore a Glasgow. Samuel Kenrich, unitario inglese e allievo di Hutcheson, doveva scrivere:

We were always taught at Glasgow first by Hutcheson and afterwards by Dr. Leechman, that Christianity was nothing but the re-

⁵ J. H. S. BURLEIGH, *A church history of Scotland*, Oxford 1960, p. 290.

⁶ In *State of the process...*, cit., le testimonianze su Simson occupano circa duecento pagine.

⁷ Sulle tendenze eretiche nella Scozia del '700 vedi H. F. H. HENDERSON, *The religious controversies of Scotland*, Edinburgh 1905; H. L. SHORT, *The challenge to Scottish Calvinism*, « Hibbert journal », LXII (1963-64), pp. 27-31, 87-91 e per ciò che riguarda specialmente l'antitrinitarismo, 142-46. Sul rapporto fra presbiteriani inglesi e scozzesi, vedi C. G. BOLAM, J. GORING, H. L. SHORT, R. THOMAS, *The English presbyterians*, London 1968, pp. 132-34, 196-97. Sull'arminianismo in Scozia, vedi G. D. HENDERSON, *Arminianism in Scotland*, « London quarterly review », 6th ser., CLVI (1932), pp. 493-504, in cui si sottolinea anche come spesso il termine « arminiano » si risolveva in una accusa generica e in un epiteto ingiurioso; M. C. KITSHOFF, *Aspects of Arminianism in Scotland* (Ph. D. dissertation, University of St. Andrews, St. Andrews 1967), pp. 32-140 (sul '600) pp. 143-72 (su J. Simson), pp. 180-216 (su J. Fraser); e in genere, H. R. SEFTON, *The early development of moderatism in the church of Scotland* (Ph. D. dissertation, University of Glasgow, Glasgow 1962), che è la trattazione più organica delle nuove tendenze che si fecero luce nella chiesa scozzese della prima metà del '700; Sefton attribuisce un'importanza decisiva all'opera di William Hamilton (1669-1732), professore di *divinity* all'università di Edimburgo dal 1709 al 1732, da lui considerato, insieme con Robert Wallace, il padre del moderatismo scozzese (cfr. p. 214).

publication of natural religion, the religion of truth and reason, which can have no other enemies but the irrational and the wicked⁸.

Quanto a Leechman, egli seguiva nell'insegnamento il metodo di informare i suoi studenti sulle opposte interpretazioni di ogni questione religiosa e li ammoniva a « retain the character of enquirers and to keep their minds open to new light and evidence from every quarter »⁹. I professori di Glasgow avevano allacciato stretti rapporti con i presbiteriani inglesi, fra cui le tendenze unitarie e arminiane erano molto vivaci, da quando, alla fine del '600 i non conformisti inglesi ai quali era proibito l'accesso all'università, cominciarono ad affluire nelle università scozzesi. Una raccolta di lettere di professori scozzesi (fra cui Hutcheson, Thomas Backwell jr., William Wishart e Leechman) all'ariano dichiarato George Benson (1699-1762)¹⁰, che aveva studiato in Scozia,

⁸ Cit. in H. L. SHORT, *The challenge...*, cit., p. 30.

⁹ Cit. in J. GORING, *The break-up of the old dissent*, in *The English presbyterians*, cit., p. 197; Goring sottolinea come il metodo di Leechman fosse lo stesso adottato da Philip Doddridge in Inghilterra.

¹⁰ La raccolta di lettere è conservata all'Unitarian College di Manchester ed è descritta in H. L. SHORT, *op. cit.*, pp. 31-2. Nel 1722 gli studenti dell'università di Glasgow elessero come loro « rector » Lord Molesworth, amico e patrono di Toland, che appoggiò la causa del libero pensiero contro la politica restrittiva delle autorità universitarie (cfr. J. COUTTS, *History of the university of Glasgow*, Glasgow 1909, p. 201). L'elezione non mancò di suscitare la reazione favorevole da parte dell'ala più avanzata della classe accademica scozzese. William Wishart sr., « principal » a Edimburgo, e George Turnbull, giovane insegnante di filosofia ad Aberdeen e destinato a diventare, oltre che maestro di Reid, una delle figure più importanti (e più misconosciute) della filosofia scozzese, scrissero a Lord Molesworth commosse lettere di congratulazione (cfr. *Historical manuscripts commission*, Mss in various collections, VIII [1913], pp. 343-67). Soprattutto Turnbull è esplicito nella sua professione di fede razionalista: egli si professa « a lover of freethinking » (p. 361), loda Shaftesbury, chiede notizie di Collins e rimpiange la morte di Toland; ma è pessimista sulla possibilità che, « in this narrow bigoted country » (p. 344), possa mai essere vinta la battaglia del libero pensiero, in particolare nelle università scozzesi (di lì a quattro anni egli avrebbe dato le dimissioni dal suo posto ad Aberdeen): « For how can it be so, while our colleges are under the inspection of proud domineering pedantic priests, whose interest it is to train up the youth in a profound veneration to their senseless metaphysical creeds and catechisms, which for this purpose they are daily inured to defend against all doubters and enquirers with the greatest bitterness and contempt, in a stiff formal bewildering manner admirably fitted indeed to enslave young understandings and to beget an early antipathy against all free thought » (p. 352). Tra le carte di Toland al British Museum c'è una lettera, firmata « Philocles » e inviata il 13 nov. 1713 a Toland da Edimburgo, in cui l'autore scrive orgogliosamente « I am a freethinker » (Add. Mss 4465, n. 10).

prova la loro avversità per la bigotteria calvinista e le loro simpatie per le dottrine dello stesso Benson, di Samuel Clarke, del quale essi ammiravano soprattutto *The scripture doctrine of trinity* (1712), l'opera attorno a cui si era accesa in Inghilterra la disputa trinitaria, e di John Taylor (1694-1761), autore di *The scripture doctrine of original sin* (1740), che attaccava apertamente la dottrina del peccato originale ed ebbe grande diffusione in Scozia, dove provocò reazioni rabbiose da parte dei sostenitori del calvinismo tradizionale; nel 1756 l'opera valse al suo autore il dottorato in *divinity* da parte dell'università di Glasgow¹¹.

Il 1729, l'anno che vide la sospensione di Simson, fu anche l'anno della morte di un altro professore della stessa università, Gershom Carmichael (cui doveva succedere Hutcheson) e della pubblicazione della sua ultima opera, la *Synopsis theologiae naturalis*, in cui egli respingeva la prova a priori in polemica con Clarke ed esponeva la prova dell'ordine con abbondanza di riferimenti culturali (in particolare a Leibniz). Negli stessi anni uscivano intanto le *Seasons* (1726-30) dello scozzese (anche se completamente integrato nella cultura inglese: fu l'autore di *Rule Britannia*...) James Thomson (1700-48), il primo poeta che in Gran Bretagna cantò la prova dell'ordine, sposando il deismo umanistico e moralistico di Shaftesbury al deismo della tradizione scientifica newtoniana¹².

* * *

L'anno dopo l'allontanamento di Simson, il 1730, contro Archibald Campbell (1691-1756), professore a St. Andrews furono elevate accuse analoghe a quelle mosse al suo collega di Glasgow, ma esse non trovarono eco nella *general assembly*; e ciò dimostra come le tendenze

¹¹ Cfr. J. GORING, *op. cit.*, p. 197. Torneremo a parlare di Taylor a proposito della sua visione del problema se al lavoro si debba guardare come a una maledizione o a una benedizione. Vedi più avanti, p. 231.

¹² Cfr. A. O. ALDRIDGE, *Shaftesbury and the deist manifesto*, cit., p. 299. Secondo C. A. MOORE, *James Thomson and Newtonianism*, « University of Chicago abstracts of theses. Humanistic series », VII (1930), pp. 523-28, l'influenza dominante sarebbe quella di Shaftesbury. Secondo H. DRENNON, *James Thomson's contact with Newtonianism and his interest in natural philosophy*, « PMLA », XLIX (1934), pp. 71-80, l'influenza dominante sarebbe invece quella di Newton. La tesi di A. D. MCKILLOP, *The background of Thomson's "Seasons"*, Minneapolis 1942, specie pp. 6-7, è invece analoga a quella di Aldridge, secondo cui Thomson risentirebbe sia di Shaftesbury che di Newton.

moderate stessero prendendo sempre piú piede. Lo stesso anno Campbell aveva pubblicato a Londra il *Discourse proving that the apostles were no enthusiasts* e nel 1739 avrebbe dato alle stampe *The necessity of revelation*, la cui tesi di fondo era già contenuta nell'orazione, dal titolo *Oratio de vanitate luminis naturae*, con cui aveva inaugurato i suoi corsi di *divinity* e di *ecclesiastical history* all'università di St. Andrews e che era uscita a Edimburgo nel 1733.

Il titolo stesso del *Discourse* prova che Campbell non si muoveva piú sul terreno dottrinale su cui si era esercitata la polemica e metafisica temprata del maestro, ma sul terreno della propaganda ecclesiastica « modernista », che faceva appello alla nuova generazione, stanca di controversie e di fanatismi e sulla quale andava esercitando un certo influsso il pensiero deista. Campbell si trovava cosí ad agire su due fronti: contro il clero tradizionale e contro i deisti, per la ragione ma anche per la rivelazione. L'ambito culturale in cui egli operava era piú ampio di quello scozzese e le sue posizioni trovarono in Inghilterra ben piú autorevoli portavoce; ma la sua opera di scrittore senz'altro minore è interessante perché rappresenta il contrattacco all'avanzata della letteratura deista in Scozia e, insieme, il punto d'incontro con la contemporanea letteratura antideista inglese.

L'obiettivo polemico di *The necessity of revelation* è infatti quel *Christianity as old as the creation* che Tindal aveva pubblicato nel 1730. Campbell intende provare se è veramente possibile, come sostiene Tindal, conseguire la conoscenza dell'esistenza e degli attributi di Dio e dell'immortalità dell'anima senza un aiuto soprannaturale. Egli cerca perciò se nella storia dell'umanità vi siano prove che una simile conoscenza sia mai stata raggiunta. La conclusione è negativa: « to introduce even natural religion among men, supernatural revelation seems extremely necessary »¹³.

Campbell accetta cioè di discutere le tesi di Tindal sul suo stesso terreno; e la sua è una critica interna al deismo, piú che una esaltazione della rivelazione. La quale viene comunque difesa, ma sulla base del senso comune, della ragione e del metodo sperimentale; tant'è vero che nessuna autorità alla quale Campbell si appella, sia essa la Bib-

¹³ A. CAMPBELL, *The necessity of revelation: or an enquiry into the extent of human powers with respect to matters of religion; especially those two fundamental articles, the being of God, and the immortality of the soul*, London 1739, p. 5.

bia, o la tradizione religiosa o la chiesa, è da lui considerata infallibile. Così egli dichiara esplicitamente di rifarsi al racconto biblico della creazione soltanto perché esso gli appare, alla stregua di qualsiasi altra testimonianza tratta da un'opera antica, degno di fede: « I only regard them as a history that deserves, at least, as much credit, as any other book of antiquity ». Ma è proprio questa sua fede razionalistica a indurlo a pensare che una religione naturale può fondarsi, in quanto religione, soltanto sul fatto che Dio fu così gentile da « informare » Mosè o i primi uomini della sua esistenza, dei suoi attributi, dell'esistenza dell'anima e del fatto che era stato lui a ordinare l'universo; ciò che costituisce un evento storico e positivo¹⁴.

Lo studio comparato della storia delle religioni ricevette un impulso non trascurabile dal dibattito apertosi all'inizio del '700 fra teisti e deisti, entrambi desiderosi di provare con il ricorso alla storia la bontà delle loro tesi. Il fatto singolare è che furono probabilmente gli ortodossi a dare il contributo maggiore al sorgere di una visione storicistica del fenomeno religioso, dal momento che, come s'è visto nel caso di Halyburton, essi intendevano provare l'inconsistenza della tesi universalistica dei deisti. Ciò vale anche per Campbell, che ha il merito di avanzare a questo proposito interessanti problemi di metodo. Il suo programma non è diverso, almeno nell'enunciato formale, da quello proposto da Hume nel *Treatise* (il cui primo libro uscì lo stesso anno della *Necessity of revelation*). Quello di Campbell è il metodo dei « repeated experiments carefully made », derivato dalla « natural philosophy » e applicato « in matters that concern moral philosophy », al fine di determinare, sulla base dei fatti e degli « experiments » (che in pratica si riducono alle testimonianze dirette o indirette), quali siano i « religious powers » dell'uomo.

¹⁴ Ivi, pp. 386-87. Molte delle idee esposte da Campbell in *The necessity of revelation* erano già individuabili nella Ἀρετῆ-λογία, un'opera che, già nel titolo, denunciava l'ispirazione a Shaftesbury, uscita nel 1728 con il nome di un tale Alexander Innes, cui Campbell aveva affidato il proprio manoscritto perché cercasse di pubblicarlo a Londra. Il tale non solo la pubblicò a suo nome, ma ne intascò anche i diritti. L'opera, riedita poi nel 1733, col nome del vero autore e con il titolo *An enquiry into the original of moral virtue*, meriterebbe di essere studiata come una delle tappe dell'evoluzione della filosofia morale scozzese; in essa Campbell espone la tesi (che gli attirò i fulmini della chiesa presbiteriana, la quale aveva anche bollato posizioni analoghe esposte da Hutcheson) secondo cui causa del male è il *self-love*, mentre la virtù consiste nell'accordo del nostro *self-love* con il *self-love* degli altri, ciò che contribuisce alla reciproca felicità.

Campbell espone questo programma con riferimento specifico a quel campo della filosofia morale che è la religione. Pur non nascondendosi i rischi cui va incontro la sua ricerca, che può giungere a scoprire come la natura umana sia « extremely weak or insufficient », egli è ben conscio che « the ocean of God's wisdom and providence is unnavigable to poor mortals »¹⁵, ma rimane comunque deciso a rifiutare il ricorso alla prova a priori dell'esistenza di Dio¹⁶ e a seguire il metodo che ha esposto¹⁷.

La sua tesi è, come si è visto, che da sola la natura umana non giunge a scoprire l'esistenza e gli attributi di Dio. Ma ciò che più interessa sono le tre principali accuse che egli muove ai deisti. La prima si basa su una concezione non elitaria della storia, che sarebbe stata propria anche della successiva scuola storica scozzese. I deisti, sostiene Campbell, traggono le loro conclusioni sulla base di quanto hanno detto i filosofi e non sulla base di quanto ha pensato e pensa la maggior parte degli uomini. La mentalità della gente comune, secondo Campbell, è la stessa dei primitivi; ed è di tipo radicalmente sensista. Il filosofo votato all'astrazione rappresenta un'eccezione irrilevante. Lo stesso è da dire del filosofo che giunge a una visione deista della religione, assolutamente preclusa alla gente comune. In polemica con i deisti, Campbell scrive:

those gentlemen who maintain the sufficiency of human powers in relation to matters of religion, will be pleased to reflect, that *every plowman, every mechanic*, notwithstanding their different disadvantageous circumstances, must, upon their principles, be full as able as any the *acutest philosopher*, *successfully* to discover those essential articles of natural religion¹⁸.

Gli uomini che derivano « their first, their constant ideas... from sensible objects » e che sono obbligati a dedicare tutto il loro tempo all'unico fine di procacciarsi i mezzi per sopravvivere e non hanno la possibilità né la voglia di occuparsi di altri problemi, come possono mettersi a fare ragionamenti astratti e pensare le cose che i deisti attribui-

¹⁵ Ivi, p. 29. Si tratta di una citazione da Teodoreto.

¹⁶ Ivi, p. 346: « I cannot help resting assured, that the only evidences whereby a man left to himself can come to the knowledge of the great contriver and framer of the world, must arise from the works which that sovereign architect has effected ».

¹⁷ Ivi, pp. 30-1.

¹⁸ Ivi, p. 88.

scono loro? ¹⁹. Nell'età presente, dice Campbell, « if I may judge from the experiments I have made », c'è anzi da credere che la maggior parte degli uomini che vivono nei paesi cristianizzati pensano che le stelle, lungi dall'essere gli strumenti della sapienza meccanica di Dio, sono degli animali ²⁰. E se è vero che « in the present circumstances of the world, wherein people meet with such frequent hints to excite them to rational inquiries », la gente comune non si dà la briga di pensare a Dio in maniera astratta, come avrebbero potuto arrivarci gli uomini di duemila anni fa? ²¹. La cosa singolare, sottolinea Campbell, è che la credenza negli astri in quanto animali divini, che nell'età presente è propria del popolo, nell'età classica era propria dei filosofi (e a questo tema egli dedica un intero capitolo del libro). Oggi, « every little philosopher among us » è piú dotto del piú grande personaggio dell'antichità ²². Sarebbe dunque possibile ammettere, almeno in teoria, che l'umanità « in the present age », « at this day » e « among us » possiede della natura di Dio e dell'uomo cognizioni che la mettono in condizione di affermare gli articoli della religione naturale. Ma ciò significa che questo tipo di religione non è universale; uno dei punti sottolineati da Campbell (e che ritroveremo anche nella *Natural history of religion* di Hume) è che all'inizio la religione dell'umanità fu politeista e non monoteista.

Campbell, pur non abbandonando il cliché storiografico tradizionale secondo cui il fatto decisivo del progresso umano è rappresentato dalla primitiva rivelazione di Dio all'uomo « antidiluviano », crede in un progresso graduale dell'umanità, ottenuto grazie soprattutto a quella scienza che rappresenta l'elemento discriminante fra la sapienza antica e quella moderna ²³.

Nell'età attuale, scrive Campbell, le prove razionali e sovranaturali che Dio diede ai primi uomini e che si sarebbero trasmesse mediante la tradizione, sono diventate una sorta di patrimonio naturale ²⁴. Così egli guarda alla prova dell'ordine, seguendo Keill, Nieuwentyt e il primo Cheyne, come alla prova decisiva per dimostrare l'esistenza e la natura di Dio. Ma ne limita per così dire la validità al '700, pur senza sotto-

¹⁹ Ivi, pp. 85-86.

²⁰ Ivi, pp. 85-86 c p. 200.

²¹ Ivi, pp. 87-8.

²² Ivi, p. 8.

²³ Ivi, pp. 359-63.

²⁴ Ivi, p. 378.

valutare il contributo dato al progresso dai secoli precedenti. Citando Locke, Campbell dice che troppo spesso ci congratuliamo con i nostri piedi e non pensiamo a quelli che hanno costruito la strada²⁵. Così, mentre i filosofi antichi credevano che la materia inanimata potesse produrre gli esseri animati, Campbell, sulla scorta di Pitcairne e di Cheyne, sottolinea che

In this age and part of the world, we rest assured, that no species of animals, nor the meanest insect... ever was or can be the mere production of a humid, warm, earthy substance... it appears manifest to us, that lifeless stupid matter, only capable of being moved by external impulse, can at no rate prove the cause of such surprisingly curious machines that are effects altogether above the power of mechanicks, or the blind laws of motions...²⁶,

mentre siamo convinti che la terra e gli astri non sono che pietre, sottoposte alle leggi della meccanica²⁷.

La seconda accusa che Campbell muove ai deisti è di applicare le categorie interpretative proprie di un'epoca a un'altra epoca. I deisti trattano alla stessa maniera

the whole race of mankind, that are in this, or that have been in former ages of the world all over the face of the earth, wherever there is no supernatural revelation; and setting all mankind before them in this manner, [they] pitch out the most distinguished characters; all the great men and philosophers²⁸.

In particolare, Campbell mette in guardia dal confondere il senso che certe espressioni hanno in un'epoca con quello che hanno in un'altra. I filosofi antichi parlano di Dio come di un essere eterno, come della prima causa e come dell'autore di tutte le cose. Ma queste espressioni « do in the mouths of ancient philosophers bear a meaning, quite different from *that* wherein we now understand them »²⁹. Campbell arriva al punto, notevole per la sua epoca, di diffidare anche delle testimonianze dei viaggiatori del tempo sui « popoli primitivi » e di auspicare una ricerca etnologica di tipo puramente descrittivo:

²⁵ Ivi, pp. 362-3.

²⁶ Ivi, p. 347. Il primo corsivo è mio.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Ivi, pp. 211-12.

²⁹ Ivi, p. 282.

And since few or none of our modern travellers seem in every article to have reported the pure genuine opinions of those *heathen* countries they have visited, without mixing their own particular notions of things; it were to be wished that some person of discretion and judgement, that understands the language of such people, would take the trouble to inform himself, like a man absolutely ignorant of all religion, about their true and real sentiments, and faithfully relate things as he is instructed, without introducing any *foreign apprehensions* ³⁰.

Il pericolo da evitare in questo campo è lo stesso in cui cadono gli storici, i quali, « being prepossessed with a set of religious principles of their own », « are in hazard of explaining the religious *phaenomena* of the *heathen* world according to their own prepossessions, or in a consistency with their own particular scheme of things » ³¹. Dal canto suo, Campbell si premura di definire, facendo appello a una dottrina che sta a metà strada fra Locke e Hume e che ha un carattere peculiarmente empirico e associazionistico, il senso in cui egli adopera termini chiave come « reason » e « light of nature » ³².

Il terzo punto della polemica di Campbell contro i deisti è che essi sono passibili dell'accusa di strumentalizzare ideologicamente la religione. Egli si sente autorizzato a ritorcere questa accusa contro i deisti proprio perché parte dalla distinzione fra la religione rivelata, garantita da Dio in persona, e la religione puramente umana professata dai deisti. La conseguenza, senza dubbio paradossale, e Campbell non se lo nasconde, della tesi secondo cui i dogmi della religione naturale non sono alla portata di tutti è che la loro diffusione nei tempi moderni è stata promossa attraverso un « course of discipline and instruction » ³³. Il che lo porta a pensare che gli stessi deisti sono assimilabili a un « order of *priests* or *publick teachers* » ³⁴. Non solo: essi sono nella condizione « of *befooling* simple mankind, and *employing* their religious passions as mere engines to bring about their own ambitious purposes, to the great disturbance of human society » ³⁵.

L'accusa di Campbell toccava uno dei punti più delicati della con-

³⁰ Ivi, pp. 370-71.

³¹ Ivi, p. 370.

³² Ivi, pp. 51-3.

³³ Ivi, p. 302.

³⁴ *Ibidem.*

³⁵ *Ibidem.*

cezione deista, e cioè la necessità che i deisti avevano di ricorrere alla dottrina della doppia verità per provare la loro tesi dell'esistenza di una religione naturale universale. Essi pensavano infatti che le manifestazioni esterne della religione positiva non fossero che il risultato, in potenza mistificatorio, della traduzione in un linguaggio esoterico, adatto alla rozza mentalità del popolo, delle sublimi verità filosofiche e universali che costituivano il patrimonio esoterico dei sacerdoti³⁶. Facendo saltare il concetto di universalità, pur limitata a poche persone privilegiate nelle diverse epoche, come faceva Campbell, tutta la religione, nel caso che non fosse ammessa la rivelazione, si riduceva a uno strumento di manipolazione del popolo da parte di *élites*.

Il discorso antideistico di Campbell rischiava così di convergere con quello, radicato sul terreno della critica ideologica, tipico della critica libertina. Il terreno della religione rivelata, su cui egli faceva poggiare la sua polemica contro la religione naturale, era già minato in partenza, proprio dalle critiche avanzate contro la religione rivelata dal deismo, che aveva guardato alla dottrina della religione naturale come alla linea estrema di difesa contro l'ateismo e il libertinismo. Di qui la confluenza di fatto del pensiero dell'ortodosso (o almeno questo era il suo parere) Campbell con le dottrine libertine, una confluenza che è da inquadrare nella generale tendenza storicistica e antintellettualistica in cui si muove la sua critica al deismo. Su questa base si spiega l'analogia che molte delle sue posizioni hanno con quelle che nei *Dialogues* saranno di Filone.

Gli argomenti addotti da Campbell per difendere la rivelazione contro i deisti non potevano non allarmare la chiesa scozzese; di fatto suscitavano contro di lui la solita ondata di pamphlet da parte di quello che si era ormai configurato come il partito dei *highflyers*. Interessante per l'interpretazione dei *Dialogues* è il fatto che la chiesa scozzese sollevò obiezioni sull'uso « alla Demea » che Campbell fece nella *Enquiry* (e, più tardi, anche nella *Necessity of revelation*) delle argomentazioni che avanza l'accademico Cotta nel *De natura deorum*³⁷. Campbell, nella « Conclusion » dei suoi « Remarks » al rapporto della Commissione per la

³⁶ Sul problema del rapporto fra deismo e doppia verità, vedi il cap. intitolato « The twofold philosophy » in F. E. MANUEL, *The eighteenth century confronts the gods*, Cambridge (Mass.) 1957, pp. 65-9.

³⁷ Cfr. A. CAMPBELL, *The necessity of revelation...*, cit., pp. 288-89. Nell'*Oraatio luminis naturae* di Campbell, un'opera che conta 39 pagine, ci sono 14 citazioni da Cicerone.

purezza della dottrina della *general assembly* della chiesa scozzese, racconta che i membri del comitato « violently condemn my approving of Cotta's Words in Cicero... » e spiega che Cotta, in Cicerone, porta alla luce le assurdità in cui cadono i « little Philosophers ».

With a great deal of good sense — continua Campbell — *Cotta* is shewing the Vanity of the Gods of *Epicurus*, and exposing the Folly of those silly Philosophers who pretend, that *notwithstanding such Gods have no Providence, yet they ought to be worshipped because of the supereminent Excellencies of their Nature*. Upon this subject I have inserted in my *Enquiry* a long quotation from *Cicero*, which concludes with these Words, (that give great Offence to the R. Members, for presuming to bid farewell to a mere *Idol*) *Si Maxime talis est Deus, ut nulla gratia nulla hominum caritate teneatur, valeat*. Now in all this I agree with Cotta or Cicero...³⁸.

Agli occhi di Hume, l'episodio, in cui Campbell uscì in un certo modo vittorioso, poté offrire da una parte la prova della credibilità dell'accordo fra Demea e Filone e delle proteste di ortodossia da parte di Filone e, dall'altra, la prova del fatto che, ciononostante, tale accordo continuava a suonare artificioso e sospetto.

* * *

Una figura del tutto isolata nella cultura scozzese della prima metà del '700 è quella di William Dudgeon, di cui si sa ben poco, salvo che fu *tenant*, o affittuario, di un podere nel Berwickshire, distante poche miglia dalla casa di Hume, che pubblicò vari libri a partire dal 1731 (riediti, senza indicazione dell'editore, da un gruppo di amici nel 1765), che fu chiamato varie volte a rispondere delle sue idee davanti alla chiesa presbiteriana e che, nato nel 1706, morì nel 1743, a 37 anni. Egli fu uno dei pochi scrittori che nella Scozia del '700 fecero esplicita professione di religione naturale. Secondo le accuse mossegli dalla Commissione per la purezza della dottrina, egli rifiutava « all distinction and difference between moral good and evil »; riferendo il male alla imperfezione delle creature, faceva di Dio l'autore del male; negava che l'uomo fosse moralmente colpevole e che ci fossero castighi ul-

³⁸ *The report of the committee for purity of doctrine, at Edinburgh, March 16, 1736. With professor Campbell's remarks upon it...*, Edinburgh 1736, pp. 63-4. Anche molte delle argomentazioni di Halyburton erano tratte dal *De natura deorum*; ciò che conferma il precedente scozzese dell'uso « alla Demea » di quest'opera.

traterreni. Leggendo la sua opera, non solo si ha la prova che tali accuse erano fondate, eccetto quella secondo cui egli faceva di Dio l'autore del male; ma viene fatto di pensare che la commissione di controllo avrebbe anche potuto aggiungerne altre. Sorprende perciò doppiamente che, a parte un'ammonizione, alla fine non fu pronunciata alcuna sentenza contro Dudgeon, il cui caso fu discusso nel 1733, 1734, 1735, 1736; forse non si volle infierire contro di lui, creatura isolata e inoffensiva, la cui opera ebbe scarsa risonanza nella cultura scozzese³⁹.

Le basi della dottrina di Dudgeon sono contenute in *Several letters to the Rev. Mr Jackson from W. D. ... with Mr Jackson's answers to them, concerning the immensity and unity of God* (1737), in cui egli, scusandosi presso il lettore per l'esposizione poco felice, dovuta a « low circumstances » e a una « busy life » (mentre scriveva questa opera era impegnato nel raccolto), fa polemica contro l'inglese John Jackson (1686-1763), seguace di Clarke e autore, tra l'altro, di *The existence and unity of God, proved from his nature and attributes* (1734) e di *A defence of a book entitled, The existence and unity of God...* (1735)⁴⁰.

Partendo dal principio di una sostanza unica e immensa, Dud-

³⁹ Le notizie sulla vita di Dudgeon sono tratte da J. McCOSH, *The Scottish philosophy...*, cit., pp. 111-12, che a Dudgeon dedica un breve ritratto. McCosh nota che Dudgeon anticipò Hume a) nella dottrina secondo cui noi percepiamo solo idee, b) nella dottrina del relativismo del concetto di giustizia, c) nella sua visione della necessità naturale. A dividere Hume e Dudgeon sarebbe il fatto che il primo respinge anche quella religione naturale che il secondo accetta. McCosh chiama Dudgeon « David », mentre sul frontespizio delle opere appare l'iniziale « W. » o il nome « William ». Dudgeon scrisse anche di agricoltura, in un pamphlet in cui sosteneva che si sarebbe potuto smuovere l'economia scozzese dal punto morto in cui si trovava solo a patto di prolungare il termine d'affitto dei terreni senza però alzare i canoni e impegnando l'affittuario ad attuare quelle migliorie che avrebbero potuto portare a una rivalutazione sia della proprietà che della produzione agricola. Come s'è visto, questa era la strada giusta. Dudgeon, convinto del fatto che « the Publick Good is the ultimate End of all humane Actions » e che il progresso, anche spirituale, del singolo dipende in definitiva da quello della società, non si era lasciato sfuggire l'occasione di auspicare che gli esponenti del clero abbandonassero il « Jargon of Systematick and School-Divinity », smettessero di turbare la gente « with these Notions, that had long confounded their own Understanding » e che dessero finalmente una mano non solo nel predicare ma anche nell'applicare la massima che prescrive di amare Dio e il prossimo e che è « the Sum of all Religion, both Natural and Revealed » (*A short enquiry into the cause of the general non-improvement of land in Scotland, and the best method to remove it*, Edinburgh 1731, pp. 3, 6).

⁴⁰ Su Jackson vedi anche alla nota (46).

geon rifiuta ogni distinzione fra sostanza materiale e sostanza spirituale⁴¹, nega che l'io sia una sostanza indipendente⁴², e sostiene che gli argomenti portati in favore dell'esistenza di Dio dimostrano anche che le altre sostanze non esistono⁴³. Su queste premesse si innesta il suo debito a Berkeley, che lo porta a pensare che l'uomo non possa conoscere se non le idee:

In my last... I shewed that our senses informed us only of the existence of ideas; and from these ideas, which are excited in us independently of our will, we immediately inferred their cause, *viz.* God, and not an unknown subject, as substance is, by all the logicians, said to be. And that it is ridiculous to talk any thing of an unknown subject, and that nothing can properly, or in truth, be called a substance, but God⁴⁴.

Secondo Dudgeon, noi non possiamo distinguere fra oggetto e idea, anche se possiamo distinguere fra impressione e riflessione sull'impressione. Gli oggetti materiali sono soltanto le cause occasionali delle nostre idee, perché la materia non è attiva: solo Dio è fonte delle nostre idee. Alla domanda com'è possibile percepire la sostanza divina, Dudgeon risponde che essa non è percepita con i sensi, ma attraverso un *feeling* indipendente dalla volontà, che registra passivamente l'attività della sostanza divina⁴⁵. Conseguenza di tali premesse è un determinismo naturalistico in campo morale, il cui esito sarebbe, secondo Dudgeon, non già l'ateismo, bensì il teismo. Le azioni di Dio sono nel contempo necessarie, volontarie e buone, perché Dio è necessitato a seguire la sua volontà espressa dalla sua natura, che è buona. Lo stesso, sostiene Dudgeon citando Shaftesbury, avviene per l'uomo che, spinto dal naturale desiderio di felicità, causa necessaria e motore della sua attività, è portato naturalmente a far coincidere la ricerca della propria felicità con la ricerca della felicità degli altri.

Del problema morale e del problema del male Dudgeon si era già

⁴¹ *The philosophical works of Mr. William Dudgeon. Carefully corrected*, [senza luogo (Edinburgh?) né editore] 1765, p. 261. Il titolo con cui le *Several letters...* compaiono in questa edizione è *Philosophical letters concerning the being and the attributes of God*.

⁴² Cfr. *ivi*, pp. 240-41.

⁴³ Cfr. *ivi*, p. 250.

⁴⁴ *Ivi*, p. 256.

⁴⁵ Cfr. *ivi*, pp. 260-61.

occupato in *The state of the moral world considered...* (1732), un dialogo scritto a imitazione di Collins e che doveva molto a quest'ultimo⁴⁶. Il dialogo fu composto con l'intento di proclamare

the universal goodness of God in the government of the world, by making all creatures to be proportionably more or less happy as they practise virtue, which tendeth to the good of the whole as well as the good of every individual⁴⁷.

La causa del male, secondo Dudgeon, andrebbe ricercata non nel peccato originale ma semplicemente nella imperfetta condizione naturale dell'uomo (la credenza in questa dottrina era stata rimproverata anche a Simson) e la nozione stessa di male si ridurrebbe a un'opinione sbagliata o miope sulla varietà naturale delle cose e degli esseri animati⁴⁸. In ogni caso il male non sarebbe comunque da intendere come un male morale:

But as all this evil is only that of imperfection, which is inseparable from all created things whatsoever, it cannot properly be called evil, wicked, or contrary to God's intention, but perfectly consistent with his good designs which he could not fail to execute⁴⁹.

⁴⁶ Il John Jackson con cui polemizza Dudgeon è uno dei più acuti critici di Collins. Secondo R. L. COLIE, *Spinoza and the early English deists*, « Journal of the history of ideas », XX (1959), p. 43 n, Jackson, in *A defense of human liberty [1725]... To which is added, A vindication of human liberty, in answer to a dissertation on liberty and necessity written by A[nthony] C[ollins]*, London 1730, specie p. 13, « saw deeply into the Spinozan metaphysics underlying Collins' ethics and sharply attacked the underlying assumption of infinite matter ». Ciò che sembra confermare qualcosa di più di un sospetto di spinozismo anche in Dudgeon. Quest'ultimo parrebbe essere anche l'autore dell'anonimo *The necessity of some of the positive institutions of Ch[ristianity] consider'd. In a letter to the minister of Moffat*, London 1731, che polemizza contro la prefazione, contenente critiche a Tindal, di *The regard due to divine revelation, and to pretences to it, considered...*, London 1731. L'autore di quest'ultima opera, Robert Wallace, su cui torneremo più avanti, replicò in *A reply to a letter directed to the minister of Moffat concerning the positive institutions of Christianity*, London 1732. L'autore di *The necessity...* scrive che, nonostante le spiegazioni dell'autore di *The regard due to...*, la bibbia gli pare tutt'altro che chiara e che « the Zeal of Ch--ns has produced more fatal effects than any other religious Belief, yea than any Cause whatsoever, as far as we know any Thing of the History of the World » (p. 6) e che « the Face of Things has visibly altered, to the worse, in all these Countries, where this Religion obtained, from the Time that it prevail'd in them » (pp. 6-7). Ogni rituale esterno è rifiutato (cfr. pp. 12-13).

⁴⁷ W. DUDGEON, *op. cit.*, p. VII.

⁴⁸ *Ivi*, p. 25.

⁴⁹ *Ibidem*. Una tale premessa gli serve anche per respingere l'idea calvinista

Così, le passioni dell'uomo, che Dudgeon divide in private e in pubbliche, sono tutte naturali e in sé moralmente neutre. Virtuose sono solo quelle approvate dal senso morale e che si riferiscono alla società, e cioè le passioni pubbliche. Il fatto che il senso morale dell'individuo le approvi non basta però a giudicarle giuste. Il criterio del giusto e dell'ingiusto è affidato alla società. Per spiegare nozioni come quelle di giustizia, colpa, merito, si ricorre di solito, spiega Dudgeon, all'idea di un Dio inteso « as a wrathful, furious, revengeful being, who resents vice as a personal injury »⁵⁰.

Bisognerebbe invece pensare che Dio non si comporta diversamente da chi ha a cuore lo stato futuro dell'uomo nella società e che usa della punizione unicamente come di un mezzo preventivo. Dudgeon fa così saltare esplicitamente non solo l'idea che Dio possa infliggere pene eterne (sulla quale torneremo più avanti), ma anche ogni fondazione trascendente della giustizia (e questa fu una delle accuse mosse dalla chiesa scozzese a Lord Kames e a Hume):

the words just, unjust, desert, *etc.* are necessarily relative to society, and... it is nonsense to use them but with respect to men placed in a society⁵¹.

Ciò vale a dire che il giudizio morale non si applica all'uomo inteso come individuo, ma solo all'uomo visto nella sua relazione con la società e, in particolare, con una determinata società. Così lo stesso atto può essere giudicato in un modo in una società e in un altro in un'altra:

One living by himself, who should drink himself drunk, or otherwise abuse his body, or the faculties of his mind, would do an injury to himself, but could not be said to do an unjust thing; because in this case, these actions have neither a good or ill influence upon others; and it might be wise and good to punish such an one, for his own sake and future happiness; but it would be no act of justice. But once place this man in society, he is justly punishable for the same actions from quite other reasons, to wit, the good and preservation of society, and the discouraging others, which is ever the end and

del Dio crudele: « it is to be regretted that in the justice of God hath been so misrepresented, by some in their systems, as to be in the strictest sense a principle of cruelty » (ivi, p. 14).

⁵⁰ Ivi, p. 132.

⁵¹ Ivi, p. 129.

rule of punishment in a society; and differently for the same crime in different societies, according as their different interests require⁵².

Dudgeon riprende cioè la critica libertina del relativismo sociale, ma senza condannare in alcun modo la prassi che mette in prima linea l'interesse della società; a suo parere, la funzione stessa di Dio sarebbe di proseguire nel governo del mondo ultraterreno l'opera che in questo è svolta dallo stato. Dudgeon, con la sua fede nella sostanza eterna, non pone alcuna soluzione di continuità tra mondo terreno e mondo ultraterreno: in entrambi, come vedremo, l'uomo vive in società e in entrambi v'è un graduale progresso verso il perfezionamento. Poiché quest'ultimo, legato com'è all'eternità della sostanza, non ha inizio né fine e non si compie mai al di fuori della società — Dudgeon non parla mai di uno stato presociale dell'uomo —, non vi sono punti di riferimento extrastorici o extrasociali su cui basare il giudizio morale, che varia con il variare del carattere assunto dalla società in ciascuna fase della sua evoluzione e che si identifica con quello che di fatto viene espresso dall'autorità maggiore vigente, sia essa lo stato o Dio.

In *A letter to the author of The state of the moral world considered...* (1734), egli delinea con una certa ampiezza il problema dell'ordine e dell'evoluzione sociale, già toccato nell'opera precedente, di cui questa è la difesa. Il suo ottimismo programmatico lo porta a pensare che il male relativo costituito dai « vizi » e dalle differenze di rango, di carattere e di inclinazione, è la molla non solo dell'ordine sociale, ma dell'evoluzione materiale e morale della società. Dio avrebbe saggiamente predisposto i bisogni dell'uomo in modo tale che, per soddisfarli, egli è costretto a vivere e a collaborare con altri uomini. Se gli uomini fossero tutti uguali o tutti perfetti — e, peggio, se essi avessero ricevuto da Dio tutto quello di cui avevano bisogno, senza « toil and labour » —, non vi sarebbe perfezionamento. Il bisogno è invece una meravigliosa occasione per « a beautiful intercourse of actions, for such a variety of trades, manufactures, occupations among men, all working to one another's hands »⁵³.

E qui Dudgeon tiene a sottolineare ciò che lo divide da Mandeville: l'importanza attribuita alla « varietà » e alle spinte primarie altruistiche e non egoistiche come fonte non solo dell'equilibrio ma an-

⁵² Ivi, pp. 129-30

⁵³ Ivi, p. 91.

che del perfezionamento sociale. Quanto alla funzione esercitata da Dio nell'ambito della società terrena, Dudgeon, non lontano dall'idea della « mano invisibile » di Adam Smith, pensa che sia quella di accordare le varie passioni degli uomini, producendo « the greatest good in the whole »⁵⁴. Il rapporto tra visione ottimistica del perfezionamento e necessità naturale è posto esplicitamente in *A view of the necessitarian or best scheme* (1739), un'operetta che ruota attorno alla citazione di Pope, secondo cui « whatever is, is right »⁵⁵. In *A letter to the author...* Dudgeon aveva già scritto: « God designs all that happens, and all is good »⁵⁶.

Come si è detto, Dudgeon non rinuncia all'idea della società come dimensione ineliminabile e come condizione del perfezionamento neanche a proposito dell'aldilà. Egli non pensa allo stato futuro come a uno stato perfetto, ma come alla continuazione dell'opera di perfezionamento dell'uomo. E dal momento che il perfezionamento comporta la presenza di ciò che va perfezionato, — il male (vizi, imperfezioni, bisogni) e la collaborazione fra gli uomini nella società per superare le imperfezioni di ciascuno, — anche lo stato futuro dovrà essere una società, abbastanza simile a questa, con vizi e con imperfezioni, nella quale Dio si attribuirà in prima persona la funzione, che nella società presente è dello stato, di applicare punizioni correttive. La prova prima della possibilità del perfezionamento, dichiara Dudgeon, è nel fatto che esso avvenga. In *A letter to the author...* egli aveva già messo in chiaro che è la possibilità di progresso di cui l'uomo gode già in questa vita a garantire che vi sarà una vita futura in cui tale progresso continuerà. Non è cioè Dio che garantisce un progresso proiettato unicamente nel futuro, e contrapposto alla totale miseria dello stato terreno, ma è il progresso attuale, relativo, e reso possibile da quel « male » che Dio è tanto buono da fornirci, a garantire che un progresso, anch'esso relativo, si dia anche nell'aldilà. Se è possibile un miglioramento, conclude Dudgeon, questo avviene perché esso risponde a un disegno generale, che fa sí che dalla « varietà » e dal « bisogno » sorgano l'armonia e il perfezionamento:

In short, where is the foundation for growing either in knowledge or goodness, unless such a scheme were laid for contracting acquain-

⁵⁴ Ivi, p. 89 n.

⁵⁵ Ivi, p. 226.

⁵⁶ Ivi, p. 101.

tance with men and things, for converse, correspondence, and improvement? ⁵⁷.

Questo disegno è stato posto, secondo Dudgeon, da Dio. Dal momento però che si tratta di un Dio concepito naturalisticamente, tale disegno può essere visto (ciò che Dudgeon esplicitamente non fa) come intrinseco alla stessa struttura naturalistica dell'uomo. La visione di Dudgeon rimane cioè quella di un perfezionamento che è posto aprioristicamente e che, — anche se il concetto calvinista del peccato originale che impedisce ogni progresso autonomo da parte dell'uomo è stato rovesciato nel concetto che è appunto tale « peccato » a essere il motore del progresso, — mantiene un supporto teologico; ma è questo un limite che sarebbe stato proprio anche della successiva e ben più gloriosa scuola storica scozzese, con le cui dottrine l'opera di Dudgeon presenta alcuni punti di contatto.

La sola opera di Dudgeon che ebbe una certa diffusione fu *A catechism* (1739). Nella *Introductory letter to a friend, concerning natural religion. Wherein the morality of the ancients and moderns is briefly compared*, egli, oltre a scusarsi come al solito per non aver potuto approfondire il problema, a causa del poco tempo, della poca salute e dei molti affari, racconta di aver composto questo catechismo per il figlio perché abbia modo di orientarsi nella babele di religioni che esistono al mondo. E aggiunge che prudentemente ha evitato di parlare male di questa o di quella religione positiva: « You know, my Friend, that the bare suspicion of my not believing the opinions in fashion in our country, hath already occasioned me sufficient trouble » ⁵⁸. E questo deve essere il motivo per cui nel catechismo, oltre alla prova dell'ordine, troviamo anche il consiglio, « for the sake of peace, to comply with the external rites and customs of worship prevailing in your country » ⁵⁹.

Dudgeon distingue la religione naturale dalle « political religions » cioè dalle religioni positive, alle quali i « prejudices of mankind, instilled into them by a formidable body of interested men » impediscono agli uomini di sottrarsi ⁶⁰. Le religioni positive sono fonti di contese e

⁵⁷ Ivi, p. 91.

⁵⁸ Ivi, p. 162.

⁵⁹ Ivi, p. 195.

⁶⁰ Ivi, p. 163.

disordine sociale, perché esse distruggono « that mutual love, forbearance, and peace, which it is the chief end of religion to promote among mankind »⁶¹. I preti, per portare al successo « their own factious political schemes of belief », finiscono con l'indebolire la forza della morale naturale, e scuotere il fondamento di quella religione naturale che costituisce il cemento della società e che lo stato dovrebbe preoccuparsi di promuovere.

Nell'assenza di religioni positive Dudgeon pone la base della superiorità morale dei popoli antichi e dei popoli primitivi rispetto a quelli moderni e cristianizzati. Dudgeon cita l'esempio degli ottentotti, uomini tolleranti e che non pensano che Dio punisca i delitti di opinione. Essi sarebbero più morali di noi europei, che abbiamo distrutto « millions of the innocent inhabitants of nations, formerly unknown to us, on pretence of their not believing as we do »⁶². Quanto ai preti delle religioni positive, vi sono, egli ammette, « some worthy, learned, and truly religious clergymen, who openly declare for morals, against idle speculative opinions and useless ceremonies, and for liberty against imposition ». Ma tali uomini, egli aggiunge, di rado incontrano il favore della chiesa; e spesso deve intervenire il magistrato civile a proteggerli « from the fury and persecution of their brethren »⁶³.

In *A letter to the author...* Dudgeon aveva già sottolineato come il punto chiave del potere del clero e insieme dell'intolleranza religiosa fosse da ricercare nella dottrina delle pene eterne:

The most impious and fanatic superstitions, the most bloody massacres, all the rogueries of priests, and all the persecutions and enmities among religious sects that have been, or still are among the several divisions of Christians, have been founded upon this, that all who differed from them in principles, or practices, neither good nor ill of themselves, were God's enemies, reprobated, and doomed to that horrible place⁶⁴.

Dudgeon aggiungeva anche che non era il solo a pensarla così: e questo ci prova come la dottrina delle pene eterne cominciasse a perdere terreno anche in Scozia:

⁶¹ Ivi, p. 171.

⁶² Ivi, p. 172.

⁶³ Ivi, p. 174.

⁶⁴ Ivi, pp. 155-56.

I have given my thoughts with the more freedom upon this subject, because I find I am not singular in my opinion about it: for I am now glad to see so absurd and horrible a doctrine beginning to be given up by all men of sense...⁶⁵.

* * *

L'opera di Simson, di Campbell e di Dudgeon testimonia non solo dell'avanzata progressiva del razionalismo religioso in Scozia, ma anche delle resistenze sempre meno forti che esso incontrava. La *general assembly* nel 1736 si contentò di votare un decreto in cui raccomandava ai pastori di insistere di più, nei loro sermoni, sugli argomenti tratti « not for principles of reason only, but also and more especially of revelation »⁶⁶. Il decreto rimase però lettera morta: le dottrine razionaliste si andavano facendo sempre più strada, soprattutto in mezzo al clero più giovane formatosi tra il '20 e il '30 alla scuola di Simson e dei suoi colleghi. La nascita del partito moderato coincise però con l'allentamento dei legami che erano stati stretti (soprattutto con l'Olanda) da quanti avevano all'inizio del secolo smosso le acque della teologia calvinista attingendo a fonti culturali e di tipo religioso diverse da quelle scozzese o inglese. Di qui il processo di avvicinamento alla cultura dell'Augustan Age inglese da parte dei moderni scozzesi e il loro riallacciarsi alle esperienze dei teisti inglesi del '700. Di fatto la posizione moderata era frutto di un continuo compromesso e di un continuo aggiustamento rispetto alle opposte tendenze rappresentate da una parte dal calvinismo tradizionale, che aveva le sue punte estreme nei « marrow men », e dall'altra dal razionalismo filosofico dei deisti; e cioè fra superortodossia ed eresia, due posizioni che, come si è visto, spesso tendevano a convergere, se non altro nella comune distanza dalla nuova ortodossia moderata. Nello stesso modo, nei *Dialogues*, la posizione di Cleante è per definizione (e così Cleante viene presentato da Panfilo) mediana fra le posizioni di Filone e di Demea; e se Cleante, per così dire, ha bisogno di Filone per combattere Demea, egli ha bisogno di Demea per combattere Filone; mentre le ali estreme rappresentate da Filone e da Demea talvolta tendono a convergere, e contro Cleante.

I moderati riconducevano le proprie posizioni dottrinali, nel quadro di un'impostazione generale di pensiero che era di Shaftesbury e di

⁶⁵ Ivi, p. 155.

⁶⁶ *Acts of the general assembly of the church of Scotland*, cit., p. 636.

Hutcheson, oltre che al neoclassicismo inglese, alle posizioni dei latitudinari inglesi del '600 e del '700. Risalendo questa linea genealogica ritroviamo le fonti degli stessi latitudinari nei platonici di Cambridge, avversari del calvinismo, non soltanto perché erano contrari ai suoi principi dogmatici (nemici com'erano delle astrazioni teologiche); ma anche e soprattutto perché rifuggivano dal fanatismo che esso incoraggiava. Essi tendevano infatti a porsi in una posizione mediatrice fra anglicani e non conformisti, respingendo gli estremismi di entrambi. E, anche dal punto di vista teoretico, erano portati a conciliare principi tendenzialmente inconciliabili, fede e conoscenza, ragione e rivelazione, dottrina e morale⁶⁷.

Il passaggio dal platonismo dei professori di Cambridge alla posizione dei latitudinari è segnato dalla scomparsa degli accenti mistici e dalla insistenza sui valori della pratica e della ragione, sempre più indistinguibili dal senso comune e sempre più vicini al buon senso, che caratterizzava i latitudinari; i quali furono soprattutto ecclesiastici, come Tillotson, Stillingfleet, South, Burnet, Tenison e Barrow. La stessa distinzione, pur esplicita all'inizio, fra dati della ragione e dati della rivelazione, era destinata ben presto a sfumarsi e a cadere. L'autorità prima cui appellarsi era ancora quella della Bibbia, ma veniva invocata con sempre maggior prudenza. I latitudinari insistevano comunque più che su questioni dottrinarie e dogmatiche, su problemi morali (in un'età, come quella della restaurazione, dominata da costumi tutt'altro che morali) e sulla necessità che la chiesa tenesse il passo con i tempi e in particolare con il progresso della nazione, condizione del progresso materiale e spirituale.

La teologia naturale, nella sua versione newtoniana, fu per così dire inventata nell'ambito del latitudinarismo. Richard Bentley, il quale inaugurò quelle Boyle Lectures che dovevano costituire l'atto ufficiale di matrimonio fra il newtonianismo e la religione, apparteneva alla *Low Church*, quella parte cioè della chiesa anglicana che, fautrice della tolleranza religiosa e degli interessi whig, appoggiava esplicitamente Guglielmo d'Orange e fu da questi sostenuta nella sua vittoriosa battaglia contro la *High Church*. La funzione ideologica della *Low Church* trovò la sua espressione nella insistenza dei predicatori latitudinari sui

⁶⁷ Cfr. G. R. CRAGG, *The church in the age of reason...*, cit., pp. 67-70.

temi della provvidenza e dell'intervento divino sia nel mondo della natura che nel mondo sociale e politico, e il suo luogo istituzionale nelle Boyle lectures, inaugurate appunto da Bentley con un sermone sul ruolo della religione nella società⁶⁸.

Come i latitudinari inglesi, i moderati scozzesi riportavano la sostanza del discorso religioso alla sua base etica; compito dell'uomo diventava il raggiungimento di una « inner harmony » e la sua felicità era posta « in finding himself at one with the vast universe revealed by Newton »⁶⁹. Ideale questo non specificamente religioso, dal momento che coincideva con il canone neoclassico che dominò la società e la cultura inglese della Augustan Age. I moderati lasciarono progressivamente cadere la dottrina della totale depravazione della natura umana e della predestinazione, attraverso un processo di evoluzione analogo a quello che stava attraversando la chiesa calvinista di Ginevra e che doveva portare alle polemiche sull'articolo « Genève » scritto per l'*Encyclopédie* da d'Alembert.

Principali esponenti dei moderati furono Hugh Blair, che abbiamo già incontrato come corrispondente di Hume, John Home, il poeta, Robert Wallace (uno dei suoi primi sermoni recava il significativo titolo *Ignorance and superstition, a source of violence and cruelty*) e il rettore dell'università di Edimburgo, lo storico William Robertson, leader incontrastato del gruppo; *ministers* moderati sarebbero stati anche Thomas Reid, George Campbell, James Beattie e Alexander Gerard. Fu Robertson a condurre la battaglia dei moderati contro i tentativi di far votare la scomunica di Hume da parte della *general assembly*; battaglia che rafforzò il predominio dei moderati e che evitò alla chiesa scozzese uno scandalo che sarebbe certamente nociuto alla loro politica.

⁶⁸ Cfr. H. GUERLAC, M. C. JACOB, *Bentley, Newton and providence (the Boyle lectures once more)*, « Journal of the history of ideas », XXX (1969), pp. 307-18. L'aspetto ideologico delle Boyle lectures è analizzato anche in M. C. JACOB, *The church and the Boyle lectures: the social context of the Newtonian natural philosophy* (Ph. D. dissertation, Cornell university, Ithaca, N. Y., 1969). La stessa JACOB, *John Toland and the Newtonian ideology*, « Journal of the Warburg and Courtauld institutes », XXXII (1969), pp. 307-31, collega il rifiuto della teologia newtoniana da parte di Toland e del suo gruppo al rifiuto dell'ordine politico di cui essa si faceva garante. H. GUERLAC, non senza esplicite riserve prudenziali, aveva già posto l'accento sul parallelismo fra l'ascesa delle tendenze atomistiche e la ripresa dell'influenza aristocratica e della chiesa anglicana dopo la restaurazione del 1660 (cfr. *Newton et Epicure*, Conférence donnée au Palais de la découverte le 2 mars 1963, Paris 1963).

⁶⁹ G. R. CRAGG, *The church in the age of reason...*, cit., p. 89.

Demoni e streghe lasciavano intanto il posto (sia pur lentamente) a una nuova « emphasis upon humanity and the humanities », in cui Mossner ritrova « the basic principle of Moderatism »⁷⁰. I moderati citavano piú spesso Platone di Paolo, e se quest'ultimo aveva dei meriti erano quelli di aver ricevuto « a university education » e di essere stato « instructed in logic by professor Gamaliel »⁷¹. La stessa morale insegnata dai moderati era ispirata ai classici. E fu Hume a dire che quella predicata da Alexander Carlyle, detto « Jupiter », un *minister* che i suoi parrocchiani giudicavano « too full of levity and too much addicted to the company of his superiors », era « heathen morality »⁷². Anche la polemica per la purezza dottrinale si traduceva in una polemica per la purezza linguistica e per gli ideali neoclassici contro gli « Scotticisms ». Cosí, il moderato G. Jardine censurò i sermoni del *highflyer* E. Erskine perché erano scritti in uno stile « very familiar and in our opinion most indecently familiar », e perché « the sublime doctrines of Christianity are treated of in such a low and ludicrous manner, and are so disfigured with obscure and sometimes indecent allegories »⁷³.

Ed è soprattutto nel tono dei sermoni che si può notare la differenza tra moderati e *highflyers*⁷⁴. Thomas Chalmers, acerrimo nemico

⁷⁰ *Life*, p. 278.

⁷¹ Tali opinioni sono attribuite a Hugh Blair, senza nominarlo, da J. WITHERSPOON, *highflyer* e antimoderato arrabbiato, in *Ecclesiastic characteristics: or, the arcana of church policy...*, Glasgow 1754³ (1753¹), p. 36.

⁷² A. CARLYLE, *Autobiography*, cit., p. 277. Il rimprovero di Hume era, ovviamente, ironico. Ma è singolare notare come all'inizio del secolo la stessa espressione era stata adoperata da Halyburton per denunciare gli inizi dell'infiltrazione razionalistica in Scozia (cfr. *Natural religion insufficient...*, cit., p. 285).

⁷³ Cit. in D. CRAIG, *Scottish literature...*, cit., p. 53.

⁷⁴ Il modello stilistico dei sermoni dei moderati scozzesi è dato dai sermoni degli eredi inglesi del latitudinarismo (sui quali vedi J. DOWNEY, *The eighteenth century pulpit*, Oxford 1969) e i predicatori scozzesi hanno in comune con i colleghi inglesi la concezione del sermone come opera la cui confezione spetta al letterato non meno che al predicatore (cfr. *ivi*, p. 3 e pp. 5-9, dove si descrive il fiorente commercio che si ebbe nella Gran Bretagna del '700 di raccolte di sermoni, destinati sia, per cosí dire, al consumo privato, da parte dei lettori comuni, sia al consumo pubblico, da parte dei predicatori). Mentre in Inghilterra il modello di sermone barocco e patetico, adottato dai metodisti, rappresentò una reazione alla fredda eloquenza latitudinaria, in Scozia fu quest'ultima a rappresentare una reazione all'eloquenza limacciosa ed emotiva dei « marrow men » e degli evangelici. La distinzione essenziale fra sermoni degli evangelici e dei moderati è data comunque dal fatto che, in linea di massima, i primi sono sermoni improvvisati, mentre i secondi sono scritti.

dei moderati, doveva dare di essi una splendida definizione, che esprimeva anche la condanna storica della loro sterilità religiosa. I loro discorsi, egli disse, sono come una bella giornata di inverno, breve, limpida e fredda; e commentava: « the brevity is good, and the clearness better, but the coldness is fatal. Moonlight preaching ripens no harvest »⁷⁵.

Il piú famoso predicatore moderato, Hugh Blair, il quale « would stop hounds by his eloquence », come ci dice Boswell⁷⁶, cosí ammoniva il suo gregge:

It is for the sake of man, not of God that worship and prayers are required, not that God may be rendered more glorious, but that man may be made better...

Ovvero:

Satisfy yourselves with what is rational and attainable. Train your mind to moderate views of human life and happiness⁷⁷.

Nei *Dialogues* gli fa eco Cleante:

The proper office of religion is to regulate the heart of men, humanize their conduct, infuse the spirit of temperance, order, and obedience (p. 272).

E si confronti con le dottrine moderate la professione di fede che egli fa nella parte XII:

The most agreeable reflection, which is possible for human imagination to suggest, is that of genuine theism which represents us as the workmanship of a Being perfectly good, wise, and powerful; who created us for happiness, and who, having implanted in us immeasurable desires of good, will prolong our existence to all eternity, and will transfer us into an infinite variety of scenes, in order to satisfy those desires, and render our felicity complete and durable (p. 278).

⁷⁵ Cit. in G. R. CRAGG, *The church in the age of reason...*, cit., p. 90.

⁷⁶ J. BOSWELL, *The private papers*, cit., XII, p. 109. Sulla retorica dei sermoni di Blair, cfr. D. EHNINGER, J. L. GOLDEN, *The intrinsic sources of Blair's popularity*, « Southern speech journal », XXI (1955), pp. 12-30; e J. L. GOLDEN, *Hugh Blair: minister of St. Giles*, « Quarterly journal of speech », XXXVIII (1952), pp. 155-60.

⁷⁷ H. BLAIR, *Sermons*, 5 vols, Edinburgh and London 1777-1801, I (1777), « On the union of piety and morality », p. 15; III (1790), « On moderation », p. 248.

* * *

La figura piú interessante fra i moderati è quella di Robert Wallace (1697-1771), lo stesso che nel 1744-45 aveva appoggiato Hume nel fallito tentativo di ottenere una cattedra a Edimburgo e che dieci anni dopo avrebbe contribuito ad evitargli la scomunica da parte della chiesa scozzese. Egli fu il *minister* presbiteriano che mantenne con Hume i piú stretti e i piú vivaci contatti intellettuali dopo il ritorno di questi a Edimburgo verso la metà del secolo e che poté offrirgli uno dei modelli storici su cui plasmare quella caratterizzazione di Cleante (o, almeno, dei suoi tratti migliori) che rappresenta la testimonianza sia dell'esperienza tutto sommato positiva del suo incontro con i moderati scozzesi sia del suo accoglimento delle riserve che lo stesso Wallace, in una lettera inedita, in cui descriveva il suo ideale di perfetto ecclesiastico, piú vicino allo scienziato che al politico, aveva mosso al ritratto feroce che della figura dell'ecclesiastico Hume aveva tracciato in *Of national characters* apparso nel 1748⁷⁸.

⁷⁸ Cfr. *Essays...*, cit., pp. 204-5 n.; l'opera di Wallace (*A letter from a moderate freethinker to David Hume, esquire, concerning the profession of the clergy. In which it is shewed that their vices what ever they are are owing to their disposition and not to the bad influence of their profession*) è conservata nei MSS della biblioteca dell'università di Edimburgo (Laing MSS, II, 96); fra i quali è un'opera intitolata *A little treatise on virtue and merit in the spirit of the Earl of Shaftesbury*, composta prima del 1720 e che è una delle prime testimonianze dell'influsso di Shaftesbury in Scozia, prima di Hutcheson. Va notata inoltre l'analogia della visione pragmatistica della religione esposta da Cleante nella XII parte dei *Dialogues* con le posizioni assunte da Wallace nella sua opera *Various prospects of mankind, nature and providence*, uscita a Londra nel 1761. Secondo Wallace, la religione naturale rappresenta la premessa della religione rivelata (cfr. *Some thoughts on the conversion of the Indians, on Whitfield, and irregular methods of converting, and reforming the world*, Edinburgh university library, Laing MSS, II, 620, 23); per cui la negazione del carattere naturale delle nozioni di virtù, giustizia, vita futura, premi, castighi eterni non può che incoraggiare gli uomini al male, così come la negazione dell'esistenza e degli attributi di Dio, trasformando il mondo in un « fatherless world », non può che indurli alla disperazione (cfr. *Various prospects...*, London 1761, pp. 394-402). Una traccia, pur ironicamente ambigua se teniamo conto del fatto che nei *Dialogues* Filone è il principale oppositore di Cleante, del legame fra Wallace e la composizione dei *Dialogues*, è reperibile nel fatto che l'anonimo pamphlet pubblicato da Wallace a Edimburgo nel 1737 in difesa dell'autonomia della chiesa dallo stato, *The clergy's plea of conscience considered...*, era firmato « Philo Presbyter... ». Sulla discussione fra Hume e Wallace sul problema demografico, vedi E. C. MOSSNER, *The forgotten Hume*, New York 1943, pp. 105-31; e, in genere, *Life*, pp. 260-68, 348-52, 262-63. Sul radicalismo di Wallace, vedi C. ROBBINS, *The eighteenth century commonwealthman*, cit., pp. 202-211.

Un accenno esplicito alla politica dei moderati e alla battaglia contro i *highflyers*, che attorno al 1750 stava per concludersi vittoriosamente, è individuabile nei *Dialogues* in uno scambio di battute fra Cleante e Filone (cfr. pp. 261-62) di cui s'è già parlato. Cleante, rivolto a Demea, lamenta che la categoria dei *divines* è screditata da quanti accolgono « our vulgar theology » (e quel *our* non può che essere riferito a un istituto, comune sia a Cleante che a Demea), la quale, secondo Cleante, non può non prestare il fianco all'ironia di uomini come Filone.

Cleante descrive come propri della religione di Demea i caratteri che abbiamo visto propri della prima fase della storia della chiesa scozzese nel '700; ed egli comprende, anche se non giustifica, come essa sia stata dominata da un clero rigidamente calvinista. Ma la considera come un'età irrimediabilmente passata, perché subito dopo aggiunge: « But at present... » (p. 262). E qui lo interrompe Filone, ma proprio per confermare che Cleante con questa espressione allude all'epoca dei moderati; infatti egli ricorda che, se « Formerly it was a most popular theological topic to maintain that human life was vanity and misery »,

of late years, divines, we find, begin to retract this position, and maintain, though still with some hesitation, that there are more goods than evils, more pleasures than pains, even in this life (p. 262).

L'accenno al fatto che queste posizioni si siano manifestate solo « of late years » e « with some hesitation » va riferito soprattutto alla Scozia. Un altro accenno alla chiesa scozzese è riscontrabile nel già citato discorso di Filone (« We need not run back... Among ourselves... », p. 274) di severa condanna del divorzio tra morale e religione.

Ancora a proposito delle possibili fonti scozzesi dei nomi dei personaggi dei *Dialogues*, è da dire, a titolo di curiosità, che nel vol. XI (1749) dello « Scots magazine » (cfr. pp. 490-91) apparve la traduzione di un inno di Cleante a Giove, tradotto da un tale G. West; sul nome di Demea, vedi cap. X, nota 7.

CAPITOLO X

DIALOGUES E TESI WEBER-TAWNEY

Ridotta alla sua sostanza, la lotta condotta dai moderati fu una lotta per la vittoria di una concezione religiosa che non si opponesse al progresso spirituale e materiale del paese; in questa lotta essi portarono la concezione tipicamente illuministica secondo cui dovevano essere le élites di potere a imporre dall'alto le riforme ritenute opportune. In Scozia ciò doveva allargare quello scarto fra la minoranza riformista e la grande maggioranza della popolazione rimasta ferma alla concezione feudale che già nella prima metà del '700 si era riflesso nella difficoltà che, negli stessi Lowlands, i nobili avevano incontrato nel fare adottare i nuovi metodi di coltivazione. « Landowners rarely had the support of their tenants who looked with suspicion on all newfangled and foreign methods » nota David Daiches. Il quale, pur concedendo la necessità delle riforme, non manca di sottolineare la frattura che esse portarono in seno alla società scozzese: (« One senses a lack of organic relation to rural society as a whole in much of these activities »), che egli mette in parallelo con il distacco dei *litterati* di Edimburgo dalla tradizione popolare¹.

Di fatto la « filosofia » degli ecclesiastici moderati era un riflesso del progressismo dei possidenti, soprattutto dei Lowlands, impegnati nel rilancio dell'economia scozzese. Essa infatti costituiva il corpus delle idee che erano insieme il requisito e il portato del successo della civiltà capitalista sia preindustriale che agricola. La *conditio sine qua non* teorica del suo successo era data dalla possibilità stessa del progresso, in quell'epoca tutt'altro che scontata; di qui il legame indissolubile fra moderatismo religioso, progressismo politico, fiducia nella scienza e ra-

¹ D. DAICHES, *The paradox of Scottish culture: the eighteenth-century experience*, London 1964, pp. 7-8.

zionalismo filosofico. Il personaggio dei *Dialogues* che incarna tali ideali, Cleante, è lo stesso che s'incarica della difesa della prova dell'ordine e della negazione radicale del pessimismo esistenziale.

* * *

Il tema della possibilità del progresso e della razionalità del mondo è anche il tema che i personaggi dei *Dialogues* affrontano nelle ultime tre parti dell'opera. Naturalmente, la discussione stessa della prova dell'ordine, affrontata nella sezione centrale, può essere considerata come la discussione sul fondamento ontologico della possibilità di un progresso che, come quello settecentesco, poggiava su basi meccanicistiche e conduceva alla postulazione dell'analogia dell'intero mondo con una macchina. Ciò che garantiva, a parte objecti, la possibilità del progresso.

Della possibilità del progresso a parte subjecti, e cioè da parte dell'uomo e della società, si discute invece nelle parti X, XI e XII dell'opera e soprattutto nella X, dove è affrontato sia il problema del male sia il problema della teodicea, che del problema del male rappresenta il risvolto teologico². All'inizio della parte X, Demea dà un quadro del

² Il tema del male è un tema che, non diversamente da quello della religione, non è suscettibile di una discussione puramente logica: esso comporta anche una discussione di tipo retorico. Sul problema vedi G. I. MAVRODES, *The problem of evil as a rhetorical problem*, « Philosophy and rhetoric », I (1968), pp. 91-102. Per l'analisi della discussione che si fa nei *Dialogues* del problema del male, vedi W. H. CAPITAN, *Part X of Hume's Dialogues*, « American philosophical quarterly », III (1966), pp. 82-5, e N. PIKE, *Hume on evil*, « The philosophical review », LXXII (1963), pp. 180-97; nei due articoli si dà anche una rassegna delle diverse interpretazioni nella storia della critica humanista. Sul piano storico è da segnalare il fatto che fra gli elementi che poterono indurre Hume a pensare che la visione pessimistica esposta da Demea avesse una sua credibilità non solo psicologica furono le scosse di terremoto che si produssero a Londra nel 1750, e cioè mentre Hume era intento alla composizione dei *Dialogues*, e che non solo causarono scene di panico e di isterismo collettivo perché vennero interpretate come lo scatenarsi dell'ira di Dio, sdegnato dei vizi degli uomini, ma suscitavano violente polemiche teologiche e scientifiche (in cui intervenne anche Berkeley e su cui il vescovo Thomas Sherlock doveva scrivere quella *Letter to the clergy and people of London and Westminster, on occasion of the late earthquakes*, London 1750, che con le sue 105.000 copie doveva essere il best-seller del '700). Sul fenomeno, che fu una specie di prova generale di quanto doveva avvenire per il ben più terribile terremoto di Lisbona nel 1755, vedi G. S. ROUSSEAU, *The London earthquakes of 1750*, « Cahiers d'histoire mondiale », XI (1968), pp. 437-51; che dà una bibliografia dei pamphlet usciti in occasione del terremoto (pp. 450-51). Nei *Dialogues* non vi sono accenni al terremoto, neanche generici. Hume parla del terremoto di Londra scrivendo al dottor John Clephane il 18 aprile 1750; nella lettera egli racconta che il terremoto ha

tutto pessimistico della condizione umana (« The whole earth... is cursed and polluted », p. 239), e sostiene che l'uomo è portato a nutrire sentimenti religiosi « from a consciousness of his imbecility and misery, rather than from any reasoning » (p. 237).

Al suo discorso si associa Filone, sia pur insistendo più di quanto non faccia Demea sul male sociale (« Man is the greatest enemy of man », p. 240); e se nella parte I egli aveva dichiarato che soltanto attraverso la ragione possiamo giungere alla religione, ora sostiene che ciò che si dimostra utile per indurre alla pietà non sono i ragionamenti, ma « a talent of eloquence and strong imagery » (p. 237).

Qui interviene Cleante e dichiara di non avvertire dentro di sé quel senso di « misery » che Demea e Filone vorrebbero descrivere come universale; e aggiunge « and [I] hope that it is not so common as you represent it » (p. 242).

Demea quasi lo insulta: « If you feel not human misery yourself... I congratulate you on so happy a singularity » (p. 242); e cita esempi storici di grandi infelici, sottolineando: « such is the greatness of human misery; it reconciles even contradictions » (p. 243).

A questo punto Filone muove decisamente all'attacco, dichiarando 1) che Cleante proietta sull'immagine che egli si fa di Dio quelli che sono attributi umani; 2) che tali attributi, tuttavia, non sono quelli della maggior parte dell'umanità, oppressa dalla « misery » (pp. 243-4).

Cleante è scosso dall'attacco. Filone, egli dice, si è associato a Demea nel discorso sulla « misery » solo per muovere contro di lui. Ma egli accetta la sfida. Se Filone riesce a dimostrargli che c'è « misery » al mondo, l'intera ipotesi religiosa crolla. Ricordiamo che l'aspetto propriamente razionale del fenomeno religioso era già stato discusso, e risolto negativamente da Filone, nella sezione centrale. Si comprende come Cleante nella parte X sostenga ora che ad essere decisivi sono gli aspetti pratici della religione. Se cadono gli attributi morali di Dio, cadono definitivamente anche i suoi attributi « naturali », e la sua funzione di ordinatore del mondo: e cade così la garanzia teologica della possibilità del progresso. Il progresso non è più possibile né a parte objecti (perché il mondo è « disordinato ») né a parte subjecti (perché l'uomo è « misero »), nemmeno per i *happy few* come Cleante.

ritardato l'uscita della seconda edizione dei *Philosophical essays concerning human understanding* e dice che nell'opera del vescovo Sherlock si propagandano pillole antiterremoto « such as fasting, prayer, repentance, mortification, and other drugs, which are entirely to come from his own shop » (*Letters*, I, pp. 141-42).

Filone, con un'argomentazione serrata, dimostra l'ineliminabilità del male nel mondo. Ed è a questo punto che egli si proclama trionfatore della discussione (pp. 243-8).

* * *

All'inizio della parte XI, Cleante elabora allora una nuova teoria, in cui, accettando l'idea del male nel mondo, propone di pensare a un Dio finito: « A less evil may then be chosen, in order to avoid a greater » (p. 249). Dimenticandosi di aver perso la sfida, egli si accontenta ora di una religione che garantisca un mondo razionale ai *happy few*; e se, per garantire il loro bene e la loro possibilità di progresso, è necessario che gli altri siano nella « misery », ciò si riduce a un « male minore ».

Filone gli oppone l'esempio della casa scomoda e inabitabile che abbiamo già visto; se è vero che la casa potrebbe essere peggiore, non serve pensare che l'architetto è bravo perché ha fatto la miglior casa possibile. Demea si scandalizza per il risvolto irreligioso del discorso successivo di Filone sulla natura e le cause del male naturale e morale. Egli ha creduto di avere in lui un alleato nella sua polemica, ma ora si accorge che Filone sta esponendo « all the topics of the greatest libertines and infidels » (p. 261). Forse Filone è un nemico peggiore di Cleante? Il discorso si sposta più precisamente sul tema della politica ecclesiastica; e qui si ha l'intervento di Cleante di cui s'è già detto, nel quale è sottolineato il contrasto tra la tendenza tradizionale e quella modernista. Quanto a Filone, egli insiste soprattutto sul fatto che gli ecclesiastici partigiani della « filosofia della miseria », sono gli stessi che un tempo teorizzavano la sfiducia nella ragione, e che gli ecclesiastici che oggi sostengono la teoria dell'ottimismo sono gli stessi che sostengono la teoria della positività della ragione. Egli collega quindi scetticismo, pessimismo e « misery » da una parte e razionalismo, ottimismo e progresso dall'altra, e il collegamento si dimostrerà decisivo.

Alla fine della parte X, Demea aveva fatto osservare che anche i predicatori, e non solo Cleante, sostengono che il male non esiste al mondo e che Dio è buono. L'intervento di Filone viene ora a rafforzare l'adeguazione della posizione di Cleante a quella degli ecclesiastici modernisti.

Ma se Cleante piange, Demea non ride. Alla fine del suo intervento nella parte X, egli aveva aggiunto, ancor più candidamente, che una soluzione dignitosa (anche se ipocrita) del problema del male poteva

essere quella di riconoscere che il male esiste nel mondo, ma che Dio è buono; solo che la provvidenza opera attraverso vie sconosciute e infinite. E ciò aveva permesso a Cleante di salvarsi attaccando a sua volta. Egli infatti, rilevata la contraddizione del discorso di Demea, che poneva come causa la bontà di Dio e come effetto il male del mondo, aveva dichiarato: « Your representations are exaggerated: Your melancholy views mostly fictitious... Health is more common than sickness: Pleasure than pain: Happiness than misery » (p. 246). Il suo intervento aveva però dato modo al lettore di completare il processo di dissociazione delle posizioni di Filone da quelle di Demea e di comprendere la mistificazione di quest'ultimo. E ora, nella parte XI, sia Cleante sia Filone storicizzano la « religione di Demea », Cleante dimostrandone la inattualità, Filone spiegandone le cause sociali della decadenza, in due interventi cui abbiamo già avuto occasione di accennare.

La « religione di Demea » non può quindi proporsi come universale; la « misery » e l'ignoranza non sono più la regola. E tuttavia, nemmeno la « religione di Cleante » può arrogarsi tale funzione di universalità. I « preti di una volta » avevano dalla loro il volgo superstizioso. Forse che i « preti di adesso » l'hanno conquistato alla loro parte? No, perché la maggioranza rimane superstiziosa e misera. La religione razionalistica che essi predicano non ha certo maggior presa di quella di Cleante, la quale del resto si fonda, l'ha ammesso lo stesso Cleante, non sull'universale assenza del male nel mondo, ma sulla felicità di alcuni. Chi sono quindi, chiediamoci, i devoti cui essi s'indirizzano? Persone né superstiziose, né terrorizzate, né, soprattutto, misere e infelici. È lo stesso gruppo di persone cui si indirizza Cleante *en philosophe*, quelle di cui egli stesso fa parte: « philosophers, that is gentlemen », come dice Addison; gli uomini cioè che hanno imposto alla società i principi razionalistici che i preti modernisti hanno dovuto adottare. È per loro che vale il Dio limitatamente perfetto di Cleante.

* * *

Demea, ferito dall'attacco congiunto di Filone e di Cleante, abbandona con un pretesto la discussione. Rimasti soli Cleante e Filone, quest'ultimo, all'inizio della parte XII, fa il « voltafaccia » tanto discusso dalla letteratura critica dedicata ai *Dialogues*, dichiarandosi d'accordo con Cleante³. Egli però si dichiara d'accordo con Cleante solo

³ A questo proposito è da segnalare, anche se solo a titolo di curiosità, una

sulla prova logico-epistemologica dell'ordine. La questione era già stata discussa, e conclusa, nella parte centrale dell'opera. Perché Filone la riprende? Non è irragionevole pensare che lo faccia perché, cedendo a Cleante sull'argomento della prova dell'ordine, può sperare di indurlo a riaprire il discorso su un tema che gli sta ben più a cuore. Anche ammesso che Cleante abbia una qualche ragione sull'aspetto teorico del fenomeno religioso, resta il problema dell'aspetto pratico e il problema del rapporto tra aspetto pratico e aspetto teorico. I quali non si riducono a una « mere verbal controversy » — com'è invece, secondo Filone, il caso dei discorsi sull'aspetto teorico della religione (p. 268) —, né possono essere risolti da un dialettico più abile di un altro o da un predicatore particolarmente efficace.

Filone smette di parlare della « vera religione » (che tra poco definirà del tutto irrilevante), per la quale nutre quella grande venerazione che ha costituito il tema del suo voltafaccia e torna ostinatamente sull'argomento delle « superstizioni volgari », per dire che « i bigotti » peccano egualmente di empietà, favorendo la superstizione, e di assurdità logiche.

A questo punto ci aspetteremmo che Cleante dicesse che i bigotti peccano di empietà proprio perché peccano di assurdità logiche. Invece egli dice che una religione « however corrupted » (p. 271), vale sempre di più che nessuna religione. Ed è proprio lui, raffinato e solitario cultore di una religione assolutamente asettica, a difendere la funzione pragmatico-sociale della religione. I termini che egli adopera sono quelli di una concezione legalistico-punitiva (cfr. p. 271) che, come abbiamo visto, erano propri della dottrina calvinista scozzese « di una volta », direbbe lui stesso. Demea non c'è più: Cleante, non potendo più distinguere la propria posizione da quella di Demea, si vede costretto a fare per così dire anche la sua parte e a difendere la funzione positiva, almeno sotto l'aspetto della coesione e dell'ordine sociale, della super-

singolare somiglianza fra i *Dialogues* e gli *Adelphoe* di Terenzio. Il tema della commedia è il contrasto fra due modi opposti di educare i figli, impersonati da due padri, uno dei quali si chiama Demea, l'altro Micio. Negli ultimi duecento versi, i due si scambiano improvvisamente le parti. Ciò pone un serio problema interpretativo, che può essere risolto sostenendo che Terenzio mostra come tra i sistemi educativi delle due parti vi sia una sorta di complementarità (cfr. O. L. WILNER, *The role of Demea in the Adelphoe*, in *Studies in honor of B. L. Ullman*, ed. by L. B. Lawler, D. M. Robathan, W. C. Korfmacher, Saint Louis 1960, pp. 55-7). Hume potè leggere Terenzio all'università nel corso tenuto da Lawrence Dundas.

stizione volgare; e il suo allievo Panfilo, nell'introduzione, aveva già definito la dottrina dell'esistenza di Dio come « the firmest support of society » (p. 158).

Filone accetta e rilancia il discorso sulla società. Egli esclude assolutamente che dalla « superstizione volgare » possa venire altro che disordine sociale. Le epoche in cui v'è minore superstizione sono anche quelle in cui v'è non solo maggiore felicità, ma anche maggiore prosperità. Perciò la « religione di Demea » è identificata non solo con il pessimismo, con lo scetticismo, con l'infelicità, con la « misery », ma anche con la « poverty » vera e propria.

Cleante però tiene a sottolineare che un conto è la « vera religione », che dovrebbe migliorare i costumi degli uomini, e un conto è la religione com'è praticata. Egli parla del dover essere, rifiuta la pratica della religione e nello stesso tempo sostiene che la « vera religione » è quella che ha effetti pratici positivi. Dice cioè che la religione è buona in quanto migliora i costumi, ma che i costumi di chi pratica la religione non sono buoni. La religione di Cleante rischia di non esistere, o di esistere per gli uomini dagli interessi « cognitivi », ma paradossalmente per fini pratici.

Nota Filone che gli ecclesiastici, nei loro sermoni, si scagliano contro l'irreligiosità del popolo e contro il suo attaccamento alle « cose presenti », che essi descrivono, giustamente, come la principale molla della vita sociale. L'attaccamento alle cose presenti, spiega Filone, è un'inclinazione naturale, come lo è quella che possiamo sintetizzare nel termine « morality ». Entrambe sono inclinazioni naturali che agiscono continuamente e irresistibilmente nel comportamento dell'uomo. Non lo sono invece i « religious motives »; essi infatti operano a tratti, senza continuità⁴. Tant'è vero che le inclinazioni naturali, quando si trovano

⁴ Le credenze religiose di cui nei *Dialogues* ci viene dato un quadro che sembrerebbe tendere a quello della descrizione antropologica delle inclinazioni naturali, non sono da Hume considerate tali. La tesi è respinta esplicitamente, e a ragione, da R. H. HURLBUTT III, il quale sostiene che Hume « regards religion as a product of human nature at certain stages and under certain conditions » (*Newton and the design argument*, cit., p. 182). Nella *Natural history of religion* possiamo infatti leggere: « we may observe, that, notwithstanding the dogmatical, imperious style of all superstition, the conviction of the religionists, in all ages, is more affected than real, and scarcely ever approaches, in any degree, to that solid belief and persuasion, which governs us in the common affairs of life » (*Hume on religion*, cit., pp. 78-9). Ancor più esplicito il discorso sulla differenza fra « natural inclination » e sentimento religioso nella parte XII dei *Dialogues* (p. 273).

Il problema si sposta ovviamente a ciò che Hume definisce come « natural

in opposizione con i principi religiosi, riescono ad eluderli. Così, quando qualcuno fa grande professione di religione, attenzione a non farsi gabbare (cfr. p. 274).

Sono presumibilmente gli uomini del volgo ad essere le vittime preferite di questi inganni per mezzo della religione, e insieme quelli che hanno meno probabilità degli altri di mantenere viva la propria inclinazione naturale all'interesse per le cose presenti, ciò che permetterebbe loro di prendere l'iniziativa di gabbare gli altri per mezzo della religione. È vero infatti che i motivi della superstizione volgare non hanno grande influsso sulla condotta generale (cfr. p. 275), la quale rimane soggetta al principio dell'interesse per le cose presenti. Ciò vale anche per il volgo. Ma è anche vero che talvolta essi possono avere il sopravvento e distrarre l'attenzione dell'uomo, sia pur ipocritamente, verso le « cose lontane e incerte » dell'aldilà. Le pratiche religiose, benché non « naturali », possono essere « naturalizzate », sia pur relativamente, attraverso un processo che si compie soprattutto attraverso l'educazione, l'arma con cui gli ecclesiastici riescono a far breccia negli spiriti più ignoranti e più suscettibili di « melancholy »; cioè nel volgo, che vivendo nella « misery » e nella « poverty » è più disposto di quanto non siano i « philosophers, who cultivate reason and reflection » (p. 274), a prendere per buona la « filosofia della miseria » di un Demea e non ha ancora subito l'influsso liberatore, materiale e spirituale, della nuova epoca progressista e razionalista. La « poverty » e la « misery » generano il pessimismo e il pessimismo favorisce i sentimenti

inclination»: e, senza toccare il problema del senso che i termini di cui è composta l'espressione hanno in altre opere di Hume e limitandoci a quello in cui il termine « natural » viene impiegato nella parte VII dei *Dialogues*, v'è da credere che sia « natural » ogni comportamento e atteggiamento che s'impone con continuità e irresistibilmente nell'esperienza comune; l'osservazione di A. JEFFNER (il quale è d'accordo sul fatto che Hume non considera « natural » il comportamento e l'atteggiamento religioso), secondo cui nell'uso di « natural » da parte di Hume vi sarebbe un atteggiamento valutativo e non descrittivo, non farebbe che confermare il fatto che Hume giudica negativamente le « inclinations » che non definisce « natural » (*Butler and Hume...*, cit., p. 251). Nella parte I dei *Dialogues* Filone, parlando dell'influsso avuto durante le « età ignoranti » dall'educazione religiosa, dice che essa « was almost equal in force to those suggestions of the senses and common understanding by which the most determined sceptic must allow himself to be governed » (p. 172): l'esperienza religiosa è cioè quasi naturale, ma non è naturale. Nella parte XII il principio che regge la dinamica religiosa è esplicitamente definito come non « natural »: nella prima versione dei *Dialogues* si leggeva: « Such a principle of action..., not being any of the natural or familiar motives of human conduct... » (p. 275); il « natural or » fu soppresso nella versione finale.

religiosi: « mankind never have recourse to superior powers so readily as in that disposition » (p. 262) dice Filone, il quale aggiunge che è per questo che i preti incoraggiano la « melancholy ». Se il volgo viene mantenuto povero, aveva detto Calvino, rimane obbediente a Dio.

Tale « naturalizzazione » ha conseguenze disastrose, perché rischia di soffocare, oltre che l'inclinazione naturale dell'interesse per le cose presenti, anche quello della « morality ». Per questo, aggiunge Filone, è bene che il numero e l'autorità dei preti siano mantenuti entro limiti molto ristretti. Di fatto, se aumentano i preti, aumenta lo spirito religioso e aumenta la divisione nella società.

Cleante torna alla sua argomentazione: la religione rende felici. E aggiunge che quello di trovarsi sotto la custodia e la protezione di Dio è « the happiest lot which we can imagine » (p. 278).

La religione fa felici? Ma chi? ribatte Filone. Pochi. Gli altri, per causa sua, vivono nel terrore. Lo spirito della religione è alleato della tristezza e non della gioia.

Cleante ricorre allora al classico argomento caro a Demea: la religione serve a consolare chi è triste.

Filone ribatte che di fatto, per la maggior parte delle persone, avviene il contrario. Anzi, quando una persona è contenta, bada alle cose presenti e agli affari, e non alla religione, alla quale pensa solo quando è depressa. Tetraggine, devozione e miseria si danno la mano. Al danno si accompagnano le beffe.

Certo, si hanno casi in cui si trovano riuniti religione, progresso materiale e progresso civile; è appunto il caso dei filosofi teisti come Cleante. I quali sono gli stessi però che sostengono come l'adeguazione sia valida universalmente.

Il discorso di Filone, in cui un problema sociale reale è sublimato, conformemente ai modelli neoclassici, nel *topos* letterario della miseria umana, e che per questo rischia di essere interpretato solo come un discorso esistenziale sulla universalità della miseria umana com'è di fatto quello di Demea (in questo vicino alle posizioni dei *highflyers* e del « partito feudale » che teorizzava l'impossibilità e l'inutilità del progresso), è di fatto analogo al discorso che farà Marx a proposito della funzione ideologica, occultatrice della realtà, dell'economia politica di Adam Smith, descritta come mirante alla felicità universale, ma che di fatto produce un'infelicità che non è universale solo perché non ne partecipano quanti parlano della felicità universale.

« These fine models of religion are the mere product of philoso-

phy » (p. 279). Cleante razionalizza e giustifica, attraverso una mistificazione, quella che è l'essenza (il terrore) e la funzione (il terrorismo) di una religione che egli pensa si debba applicare solo al popolo. Come individuo, Cleante potrebbe avere la religione che preferisce. Ma Filone lo attacca appunto in quanto le sue teorizzazioni sono destinate a essere usate per dare una mano di bianco alla funzione oscurante della religione degli altri.

Filone è contro la religione di Demea perché essa è contraria alla « morality » naturale, alla socialità e, soprattutto, alla pace sociale; il discorso sulla necessità di reprimere il rischio di divisioni sociali portate dal fanatismo religioso, che egli fa nella parte XII, è esplicito. Da questo punto di vista, a Filone non dispiacerebbe che alla religione predicata dai « preti di una volta » succedesse la religione privatistica di Cleante, accompagnata dall'imposizione della politica della tolleranza, intesa a eliminare i pericoli rappresentati dal fanatismo per la « public liberty, science, reason, industry » (p. 276).

Ma egli si rivolta contro Cleante quando questi, invece di adottare solo la « vera religione », adotta anche la « falsa religione », quella « corrotta »; dove la prima serve a lui, la seconda al volgo. E in questa doppia religione, anche la « vera religione » smette di ottenere la stima che Filone le tributava. Se Cleante fosse coerente e considerasse la sua religione come frutto di una visione filosofica individuale, se si ponesse cioè come eccezione assoluta, non farebbe dell'ideologia. Ma egli, pur distinguendo tra vera e falsa religione, non può permettersi di non considerare come potenzialmente positiva la « falsa religione ». Di fatto egli ha caricato la religione della responsabilità di fare da garanzia teologica ai suoi principi razionali individuali. Come tale, il principio della razionalità non può che essere posto, almeno tendenzialmente, come universale. Così, anche una religione « corrotta » sarebbe, sia pur debolmente, razionale e quindi positiva anche per la società.

Pur grato del fatto che essa ha prestato alla sua visione individuale il carattere carismatico della tradizione teologica, cui si somma una forte carica emotiva, Cleante torna poi a distinguerla dalla « vera religione ». Ma a questo punto anche la religione di un Cleante non può sottrarsi al quadro che della religione in genere ha dato Filone: anch'essa è innaturale e « ipocrita ». Proprio perché « vera », fondata sulla ragione e sull'ottimismo e non sullo scetticismo e sulla « misery », essa è la religione di quanti posseggono la capacità di difendere l'espressione del

loro interesse per le cose presenti dall'alienazione che tale inclinazione rischia di subire in quanti, gli uomini del volgo, non sono vaccinati dalla ragione e dall'istruzione contro le iniziative pedagogiche mosse dai preti della « falsa religione ». Per cui essa è tale da soffocare solo l'inclinazione naturale della « morality », e non quella dell'interesse per le cose presenti, nascondendone con un velo ipocrita le prepotenti manifestazioni.

La principale accusa che Filone aveva mosso contro la religione di un Demea era quella di soffocare la « morality » naturale. Ma ora vediamo che questo è anche il destino della religione di Cleante. È il caso di notare che la religione morale predicata in Scozia dagli ecclesiastici moderati non produsse sulla moralità pubblica effetti diversi da quelli prodotti dalla religione « immorale » dei *highflyers*. Di fatto, almeno a quanto risulta dalle testimonianze partigiane dei nemici dei moderati, la loro politica produsse in Scozia proprio l'opposto di quello cui mirava, un abbassamento del livello della moralità pubblica. Alla fine del '700, come riferisce scandalizzata l'ex scozzese *Encyclopaedia Britannica*, « the addition to heavy drinking was spreading to all classes »⁵. Nel 1783 il lord provost Creech, lamentando il fatto che pochi ormai andavano in chiesa, che la gente si era fatta rissosa e che il numero dei bordelli a Edimburgo, che nel 1743 erano sei o sette, si era moltiplicato nel giro di vent'anni, sentenziava: « As opulence increases, virtue subsides »⁶.

La posizione di Cleante diventa quindi doppiamente « ipocrita », cioè doppiamente ideologica, quando egli, oltre a riservare per sé la « vera religione », riserva al volgo la « religione corrotta », cioè la « falsa religione », quella che impedisce la normale manifestazione di entrambi i tipi di inclinazioni naturali descritti da Filone.

E qui ritroviamo il motivo profondo dell'uscita di scena di Demea. Infatti la parte XII, in cui Cleante è solo con Filone, serve a mostrarci che le posizioni di Cleante e di Demea, pur opposte, sono com-

⁵ Edizione 1962, XX, p. 158. W. L. MATHIESON, parlando del numero enorme di pub che erano stati aperti a Glasgow all'inizio della rivoluzione industriale, scrive a proposito degli operai scozzesi: « The severe and protracted labour to which they were accustomed from childhood left them little leisure for anything but a propensity to drink » (*Church and reform in Scotland*, London 1916, p. 245). Secondo una testimonianza, riportata anche da Engels, ogni sabato sera a Glasgow c'erano 30.000 ubriachi; come s'è già visto, nel 1801 la città, compresi i sobborghi, aveva 83.769 abitanti (cfr. H. HAMILTON, *An economic history of Scotland...*, p. 18).

⁶ Cit. in D. YOUNG, *Scotland and Edinburgh...*, cit., pp. 1987-88.

plementari. Cioè, se è vero che esse possono essere considerate come rappresentative di due fasi distinte della storia religiosa di un paese, è anche vero che esse possono rappresentare le due facce di una medesima situazione religiosa in un paese che presenta contemporaneamente condizioni adatte alla crescita di un tipo di religione e di un altro. Infatti Cleante, che nelle parti precedenti aveva duramente polemizzato con Demea, nella parte XII si fa portavoce anche della religione difesa da quest'ultimo. Il suo atteggiamento è del resto giustificato dall'andamento della discussione nelle parti X e XI, dove si era dimostrato che la sua ipotesi religiosa non poteva assorbire senza residui (il male era ineliminabile) la realtà. Una volta accettata l'ineliminabilità dei residui (che di fatto non erano per nulla tali, perché la « misery » investiva la maggior parte degli uomini), Cleante teorizza una religione per sé e una per i residui.

E se è possibile pensare che la « religione di Demea » rappresentò un'« età organica » della società e del sentimento religioso scozzese (notato comunque che anch'essa era ideologica perché occultava l'aspetto « Cleante » della situazione), non è possibile pensare che la « religione di Cleante » potesse « far da sola » nel '700 scozzese. Essa poteva trovare la sua individuazione solo a patto di porsi come negatrice di quella di Demea e, nel contempo, solo a patto di ricorrere ad essa per spiegare la realtà ancora tanto vistosa della « misery ».

Cleante combatte contro Demea in quanto quest'ultimo propone un'ideologia (anch'essa di ceti dominanti) che è opposta alla sua. Ma, dopo la sua vittoria, dopo che Demea se n'è andato, Cleante « recupera » Demea, perché si trova ad elaborare non solo l'ideologia della nuova classe dominante, ma anche quella del volgo. E a ciò si presta egregiamente proprio l'ideologia feudale del ceto spossessato. I nuovi padroni (o, come capitò spesso in Scozia, i vecchi padroni convertitisi dal paternalismo al *laissez faire* economico) prestano al volgo l'ideologia dei vecchi padroni; la quale, privilegiando teoreticamente la prassi privilegiata del non progresso e occultando la prassi del progresso, si presta ad essere la nuova ideologia del volgo condannato al non progresso.

* * *

Il tema della discussione che si svolge tra Cleante, Demea e Filone nelle ultime parti dei *Dialogues* sul rapporto fra miseria umana, progresso e religione, tocca il problema su cui agli inizi del '900 Weber e

Tawney avrebbero proposto la loro tesi attorno al legame fra calvinismo (particolarmente nella sua variante inglese) e capitalismo⁷.

L'interesse dei *Dialogues*, in cui a sostenere la tesi Weber-Tawney è Cleante, non è tanto da questo punto di vista nella anticipazione storica della tesi, dal momento che il discorso di Cleante, preso isolatamente, non costituisce se non un ulteriore documento della sua rilevanza storica, quanto nella contestazione che la tesi riceve da parte di Demea e Filone. Questo interesse è tanto maggiore in quanto Filone e Demea non sono descritti come persone che difendono i valori di un mondo cattolico dominato da quel tabù dell'usura che Weber e Tawney vedono come il principale ostacolo all'affermazione della coppia puritanesimo-capitalismo, ma sono personaggi posti in un contesto, quello scozzese, che non solo è protestante, ma che è addirittura calvinista, per definizione quello che sembrerebbe più adatto alla riprova della tesi Weber-Tawney.

Il paradosso della situazione è reso esplicito anche solo dall'esame del contrasto tra Demea e Cleante. La tesi Weber-Tawney viene enunciata e difesa da Cleante, mentre Demea enuncia la tesi contraria. Già questo fatto mostra la peculiarità del contenuto dei *Dialogues*: peculiarità che va ricondotta a quella della società scozzese del '700. In essa infatti vi era sia un contesto da Weber-Tawney sia un contesto da Demea. E ciò diversamente, ad esempio, dall'Inghilterra del '700, dove a un contesto omogeneamente da Weber-Tawney corrispondeva da parte degli scrittori la difesa unanime della tesi corrispondente; e diversamente da un qualsiasi paese cattolico, dove a un contesto da Demea (in cui la religione tradizionale non era certo tale da favorire l'insorgere della civiltà capitalistica moderna) corrispondeva o una tesi da Demea (siamo nella miseria e nella religione: restiamoci) o il rifiuto della religione in nome del progresso (abbasso i preti e viva il progresso: così come avvenne in Francia e in Italia; rifiutando cioè una situazione da Demea, ma senza comunque abbracciare alcuna tesi Weber-Tawney).

In Inghilterra « that there was a close connection between theology and economic progress was almost taken for granted by contem-

⁷ M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, trad. it., Firenze 1965; e R. H. TAWNEY, *La religione e la genesi del capitalismo*, trad. it., Milano 1967.

porary writers »⁸. L'anonimo autore delle *Reflections on various subjects relating to arts and commerce...* scriveva nel 1752:

It is a point frequently urged by politicians and divines that the Protestant religion is better calculated for trade than the Catholic... The great and religious Mr. Boyle gives it as one argument for propagating the Gospel in foreign parts, that if the converts could but learn so much of Christianity as to go cloathed, it would greatly add to the sale of our manufactures. ... As Religion has thus displayed her goodwill to man, by condescending to some commercial ends, so Commerce has, on her part, assisted Religion⁹.

Per la Scozia invece, almeno secondo molti storici contemporanei, l'ipotesi Weber-Tawney non funziona (è da dire che sia Weber sia Tawney dedicano alla Scozia solo alcuni accenni generici). Non funziona innanzitutto per lo stesso John Knox, che scrive: « Wordly tribulations are the sign and token of God's love » e dice chiaro che sono i ricchi a fornire il maggior numero di reprobri all'inferno¹⁰. Se Weber e Tawney avessero ragione, protesta S. A. Burrell, ci si dovrebbe aspettare che la Scozia del '600, fanaticamente calvinista, nuotasse nell'oro; invece no¹¹. In verità, dice S. G. E. Lythe, il calvinismo almeno sino al 1625 non ebbe alcun effetto positivo sull'economia scozzese¹². Esso può aver contribuito a sviluppare le doti morali che formarono la condizione psicologica dell'abilità commerciale; anche se, come nota D. Daiches, la credenza nella predestinazione non poteva essere facilmente conciliata

⁸ T. S. ASHTON, *An economic history of England: the 18th century*, London 1955, p. 19.

⁹ Cit. in *ibidem*.

¹⁰ Cfr. J. S. MCEWEN, *The faith of John Knox*, London 1961, pp. 92-93.

¹¹ S. A. BURRELL, *Calvinism, capitalism and the middle classes: some afterthoughts on an old problem*, « The journal of modern history », XXXII (1960), pp. 134-37. « First of all, we should expect to find, if these hypotheses are valid, that seventeenth-century Scotland was a country with a high rate of economic growth. In the second place, it should be plain that Calvinism was a religion peculiarly associated with the 'middle class' and that it was this class which took the lead in rebellion. Moreover, we should expect to discover that the feudal aristocracy of the kingdom was opposed to rebellion and to religious 'ideology' of the revolutionary class » — scrive Burrell, che smonta poi punto per punto queste tesi. T. C. SMOUT, *A history of the Scottish people, 1560-1830*, cit., pp. 72-100, fa invece sua una posizione quasi simmetricamente opposta a quella di Burrell, abbracciando, sia pur con varie ed esplicite riserve, una tesi vicina a quella Weber-Tawney.

¹² Cfr. S. G. E. LYTHE, *The economy of Scotland in its European setting, 1550-1625*, Edinburgh 1960, p. 78.

con la necessità di agire sugli eventi attraverso un'azione volontaria e individuale¹³. La chiesa scozzese non guardò comunque mai di buon occhio, almeno nel '600, alle iniziative economiche progressiste. E *The whole duty of man* condannava l'usura, anche senza definirla molto precisamente¹⁴.

Che le rimostranze degli storici siano tutt'altro che prive di fondamento appare ovvio se si ricordano le condizioni disperate che si sono viste proprie della Scozia durante il periodo in cui il predominio della chiesa fu assoluto. Così, la tesi che Macaulay avrebbe elaborato nell'800 sulla « fertilizing force of religion » in Scozia, sarebbe vera solo in un senso: gli *excrements* dei calvinisti edimburghesi scagliati la sera dalle finestre venivano raccolti ogni mattina da una ditta appaltatrice, che li vendeva come fertilizzanti nelle campagne circostanti¹⁵. E nei *Dialogues* la tesi Weber-Tawney è esplicitamente respinta da Filone quando dice:

If the religious spirit be ever mentioned in any historical narration, we are sure to meet afterwards with a detail of the miseries which attend it. And no period of time can be happier or more prosperous, than those in which it is never regarded, or heard of¹⁶ (p. 272).

Ma che nel '700 la politica religiosa condotta dai moderati abbia contribuito in modo non trascurabile a smuovere le acque della economia scozzese, mi pare ugualmente vero se non altro perché, come s'è visto, i moderati erano legati a filo doppio con quanti presero le iniziative che portarono alla rivoluzione industriale in Scozia¹⁷. E i *Dialogues*

¹³ Cfr. D. DAICHES, *The paradox of Scottish culture...*, cit., p. 41.

¹⁴ Cfr. R. H. TAWNEY, *La religione e la genesi del capitalismo*, cit., p. 165.

¹⁵ Cfr. D. YOUNG, *Scotland and Edinburgh...*, cit., pp. 1975-6.

¹⁶ E nella Scozia della seconda metà del secolo, fra i pensatori della cosiddetta scuola storica scozzese non fu la tesi Weber-Tawney a essere diffusa, ma quella di Marx, che vede la religione come un portato ideologico della struttura sociale. Cfr. più avanti, pp. 252-53. S. A. BURRELL, *op. cit.*, nota l'ironia storica del fatto che fu la Scozia calvinista a vedere l'origine di una scuola che si collocò agli antipodi della posizione Weber-Tawney (cfr. pp. 130-31).

¹⁷ Il problema dell'influenza della chiesa scozzese sulla rivoluzione industriale in Scozia è stato poco studiato, come sottolinea R. H. CAMPBELL, *The industrial revolution. A revision article*, cit., p. 51. Il problema non è affrontato organicamente per quanto riguarda il '700 in S. MECHIE, *The church and Scottish social development, 1780-1870*, New York 1960. C. F. SMITH, *The attitude of the clergy to the industrial revolution as reflected in the First and Second statistical accounts*

ci mostrano in Cleante un esplicito assertore dell'adeguazione religione-progresso. La struttura rappresentata dall'organizzazione ecclesiastica scozzese fornì anzi la rete indispensabile alla diffusione delle nuove idee e delle nuove invenzioni nel settore dell'agricoltura e dell'industria. La *general assembly*, nella seconda metà del '700, fece da centro d'informazioni per la diffusione delle cognizioni tecniche necessarie allo sviluppo economico nell'intera Scozia. Infatti, « the parish ministers who came to the general assembly were equally concerned to disseminate material improvements »¹⁸. Ma era questa una *general assembly* profondamente mutata rispetto al passato; mutata appunto grazie alla lotta condotta dai moderati contro i *highflyers*. Ciò spiega anche il singolare sposalizio tra anticlericalismo e tesi Weber-Tawney che si ritrova in Scozia e nei *Dialogues*: i moderati erano contro il clero calvinista appunto perché professavano una religione che sosteneva l'applicabilità della tesi Weber-Tawney.

Quanto ai *Dialogues*, uno dei punti d'interesse dell'opera, sotto questo aspetto, è nel fatto che la tesi Weber-Tawney non soltanto viene esposta e discussa, ma identificata come una tesi ideologica e descritta nel concreto contesto della sua enunciazione. Per chiarire meglio questo punto è però necessario considerare come viene affrontata nell'opera la discussione delle premesse d'ordine antropologico sulle quali una tale tesi si regge. Così, nei *Dialogues*, ancor prima di discutere dell'utilità della religione ai fini del progresso dell'uomo, si discute dell'atteggiamento dell'uomo di fronte al lavoro.

* * *

Filone, nella parte XI (laddove abbraccia, sia pur tatticamente, la tesi di Demea), sottolinea come il punto debole della condizione umana

(Ph. D. dissertation, University of Glasgow, Glasgow 1953), che studia l'epoca che va dalla fine del '700 alla fine dell' '800, mette in rilievo l'ambiguità della reazione del clero scozzese alla rivoluzione industriale. Pur manifestando una sostanziale adesione ai valori dell'etica commerciale e al pensiero di Adam Smith, esso non mancò di esprimere riserve nei confronti delle conseguenze negative del nuovo corso economico; queste ultime tendevano però ad essere viste come ineliminabili, e quindi da accettare, perché intimamente connesse con lo sviluppo industriale, fenomeno tutto sommato positivo. Inoltre, le critiche mosse dal clero non uscirono quasi mai dal quadro di una visione paternalistica della questione sociale e del rifiuto radicale di ogni soluzione dal basso o di tipo oweniano.

¹⁸ D. YOUNG, *Scotland and Edinburgh...*, cit., p. 1977.

sia la propensione all'« ozio ». Un simile discorso non è assolutamente applicabile né a un contesto omogeneamente weberiano né a un contesto omogeneamente « cattolico ». Per poter essere meno pessimista sul destino dell'uomo, Filone dice che non occorrerebbe che fosse modificata la base fisiologico-anatomica della natura umana: quindi niente ali d'aquila, rapidità di cervo, forza di bue, ecc. ma solo che l'uomo fosse potenziato in « one single power or faculty of his soul » (p. 256). Se l'uomo avesse « a greater propensity to industry and labour » e « a more constant bent to business and application » scomparirebbero « almost all the moral, as well as natural evils of human life ». Filone, il quale sembra attribuire la poca voglia di lavorare alla « original constitution » della specie umana, tuttavia ammette che molti individui sono in grado di conseguire con l'abitudine e la riflessione la diligenza necessaria al lavoro e agli affari. L'uomo di cui parla Filone, che solo « the most violent necessity » (p. 257) può costringere al lavoro, non è certo il calvinista inglese di Weber, ma l'anarchico pastore nomade dei Highlands che da cattolico considera il lavoro come una maledizione. Oppure l'operaio malpagato: il principio della « necessità violenta » era già stato enunciato, ma solo a proposito del volgo — ecco il recupero della ideologia di Demea a uso del volgo¹⁹ — dai calvinisti olandesi del '600, e sarebbe stato ripreso dagli economisti successivi per teorizzare la legge della massima produttività dei minimi salari²⁰.

¹⁹ Quanto al problema del « prestito » dell'ideologia della classe dominante posseduta alla classe sfruttata dalla nuova classe dominante è da tener presente che uno dei problemi più importanti che dovettero essere affrontati nella seconda metà del '700 per costruire dall'alto la nuova morale dell'età industriale fu di abituare coloro che provenivano da una civiltà agricola e artigianale alla disciplina e alla subordinazione necessarie alla vita dell'officina (andare tutti i giorni a lavorare — quando le sole feste, oltre alle domeniche, erano il Natale, il venerdì santo e, qualche volta, la Pentecoste —; non cantare, non bestemmiare, non bere sul lavoro), « virtù » opposte a quelle considerate tali nell'età precedente e che in quell'epoca stavano diventando patrimonio della nobiltà terriera (fu allora che si cominciò ad associare ozio e nobiltà e a dire « ubriaco come un lord ») e che, almeno in potenza, avevano un carattere eversivo nei confronti della morale, se non della civiltà, « borghese »; cfr. A. PARREAUX, *La société anglaise de 1760 à 1810*, Paris 1966, pp. 47-50.

²⁰ È il caso di notare che fu Hume a gettare le basi del rovesciamento della teoria mercantilistica che voleva che la produttività del lavoratore fosse inversamente proporzionale al suo salario (cfr. D. HUME, *Writings on economics*, ed. by E. Rotwein, London 1955, pp. 12, 15, 17-8, 85, 146). A Hume si ricollegò Nathaniel FOSTER che nella *Enquiry into the causes of the present high prices of provisions* (London 1767) difese la teoria opposta, che sarebbe poi stata esplicitamente abbracciata, fra gli altri, da Adam Smith; cfr. A. W. COATS, *Changing*

Siamo all'opposto della felicità religiosa che l'imprenditore calvinista trova nel lavoro:

But as industry is a power, and the most valuable of any — dice Filone —, nature seems determined, suitably to her usual maxims, to bestow it on men with a very sparing hand; and rather to punish him severely for his deficiency in it, than to reward him for his attainments (p. 257).

Ciononostante vi sono molti uomini operosi, ammette Filone. Ma come si concilia questo con la sua precedente affermazione che l'ignoranza è una costante della natura umana? Filone rifiuta il modello di natura umana proposto da Cleante e accetta quello di Demea, anche se quest'ultimo, ponendo il suo modello come universale, escluderebbe le eccezioni che Filone invece ammette. Il solo paese al quale il discorso di Filone si può applicare è la Scozia, dove, oltre agli « oziosi » dei Highlands, vi erano di fatto molti uomini « operosi », quelli dei Lowlands²¹. La soluzione dell'apparente contraddizione di Filone potrebbe consistere nel concepire la sua definizione della natura umana come risultante anch'essa dalla proiezione degli attributi di un universo storicamente determinato, ma basata sulla rilevazione non già della universalità dei casi bensì della maggioranza dei casi. E se lo « scozzese » Demea proietta sulla definizione della natura umana attributi universali che sono universali dell'universo dei Highlands (e, come modello storico, della Scozia « di una volta »), negando nel contempo come propri della natura

attitudes to labour in the mid-eighteenth-century, « The economic history review », 2nd ser., XI (1958), pp. 35-61 e, per ciò che riguarda Hume, specie le pp. 39-42. Per l'inquadramento generale del problema, cfr. E. J. HUNDERT, *The conception of work and the worker in early industrial England. Studies of an ideology in transition* (Ph. D. dissertation, University of Rochester, Rochester 1969); su Hume, pp. 263-72.

²¹ L'« ignoranza » dei Highlanders era, ancora nell'800, leggendaria, almeno agli occhi dei Lowlanders e degli inglesi. L'inviato dello *Scotsman* che visitò i Highlands dopo la carestia del 1846 (la stessa che aveva decimato la popolazione irlandese) scrisse che « It is now the fact that morally and intellectually the Highlanders are an inferior race to the Lowland Saxon » e che « the failure of the potato crop last season merely aggravated beyond the average the misery of recent years... This distress is fairly attributable to the vices of the inhabitants » (cit. in I. HENDERSON, *Scotland: kirk and people*, Edinburgh and London 1969, p. 66). Si confronti questo giudizio con quanto scriveva il Dr. Johnson: « Having little work to do, they are not willing, nor perhaps able to endure a long continuance of manual labour, and are therefore considered as habitually idle » (*Johnson's Journey...*, cit., p. 76).

umana gli attributi opposti, e se lo « scozzese » Cleante proietta quelli che sono universali dell'universo dei Lowlands (e, come modello culturale, dell'Inghilterra), Filone proietta gli attributi che sono quelli dell'intera Scozia, Highlands e Lowlands.

L'atteggiamento che i personaggi dei *Dialogues* mostrano nei confronti del lavoro può essere utilmente paragonato con la discussione che dello stesso tema viene fatta da John Taylor, autore di *The scripture doctrine of original sin* (1740) in cui respinge apertamente la dottrina dell'ereditarietà del peccato originale. In *A supplement* (1741) a quest'opera, egli affronta l'interpretazione del versetto biblico « Guadagnerai il pane con il sudore della fronte » e polemizza con David Jennings (1691-1762) sostenendo che il lavoro non è una maledizione, ma una benedizione per l'uomo. « Labour is a Duty, and wholesome Discipline » scrive Taylor. « Bad as the World is, it would be very much worse, if we were not to work or starve » e aggiunge che « the labouring Part of Mankind are even more chearful than those that have nothing to do, enjoy more Health and Vigour of Body, and are blest with more Innocence and Peace »²². Le idee di Taylor non si staccano dal cliché del presbiterianismo progressista e dalla teorizzazione della nobiltà del lavoro. E tuttavia il passo è interessante perché è tratto da un'opera che, come s'è visto, ebbe vasta risonanza negli ambienti intellettuali scozzesi e che forse fu conosciuta dallo stesso Hume. « Idleness is the Source of all manner of Wickedness » scrive Taylor, che attribuisce all'ignavia ciò che il calvinismo tradizionale attribuiva al peccato. Nei *Dialogues*, Filone dice: « Almost all the moral, as well as natural evils of human life arise from idleness » (p. 256)²³. L'interesse della posizione di Filone è però nel fatto che egli, come s'è visto, pur conoscendo, almeno nella sua sostanza, e condividendo la dottrina di Taylor, non l'accetta senza riserve, come un fatto naturale, così come non accetta senza riserve la dottrina opposta, che nei *Dialogues* viene esposta da Demea.

Il principale obiettivo polemico di Filone non è comunque Demea, ma Cleante. All'ideologia del progresso di quest'ultimo, Filone oppone

²² J. TAYLOR, *A supplement to the scripture doctrine of original sin...*, London 1740, p. 50.

²³ G. CLIVE, *Hume's Dialogues reconsidered*, cit., pp. 117 e 119, scrive che questa frase « is possibly the most naïve sentence Hume ever wrote » e aggiunge che se avesse scritto « ennui » o « uneasiness », l'idea sarebbe stata ancora passabile.

le difficoltà quasi metafisiche che il progresso dovrebbe superare. Per postulare come raggiungibili « the perfect cultivation of land, the improvement of arts and manufactures, the exact execution of every office and duty » e perché si possa raggiungere « that state of society, which is so imperfectly attained by the best-regulated government » (pp. 256-57), Filone è costretto a ricorrere all'utopia della modificazione della natura umana mediante il rafforzamento della « propensity » all'« industry ». Proprio perché spera solo nell'utopia, Filone è realista; ed è il caso di notare che, se è vero che il suo discorso può essere riferito ai Highlands, e in particolare al processo dell'« incivilimento » che essi attraversarono verso la metà del '700, il suo scetticismo è perfettamente giustificato quando si pensi che il problema dei Highlands ancor oggi non è stato risolto, nemmeno dai « best-regulated governments » britannici.

Filone è però cosciente del fatto che il Lowlander è riuscito a modificare uno dei termini della serie miseria-ozio-superstizione-pessimismo, sostituendo l'« industry » all'« ozio ». E su questa base ha potuto rovesciare anche gli altri termini della serie. Filone traduce il suo discorso in formule moralistiche (conformemente all'opinione che dominò sovrana nel '700, secondo cui la miseria dipendeva non da una causa economico-sociale, ma da una tara psicologica) ma la sostanza è chiara; mutando la prassi è possibile mutare anche i fattori che si tendono a considerare come universali della stessa natura. L'« industry », che dalla descrizione di Filone parrebbe avere un carattere non naturale (paradossalmente analogo a quello della pratica religiosa) diventa allora la virtù di chi ha saputo estrinsecare mediante il lavoro l'inclinazione naturale dell'« interesse per le cose presenti », una virtù che in una Scozia com'era quella del '700 non poteva non apparire miracolosa e conseguibile soltanto con l'aiuto della provvidenza divina. E allora anche l'ignavia, cioè la mancanza dell'« industry », smette di essere « naturale » e viene vista come derivante dal soffocamento dell'inclinazione naturale dell'interesse per le cose presenti.

* * *

Per convincerci dello scarto che esiste tra Filone e Cleante, e, insieme, dell'affinità che esiste tra Cleante e i moderati scozzesi, basta dare un'occhiata ai sermoni di Blair. Vol. I, sermone III: « On the influence of religion upon prosperity ». Tesi generale: qualcuno sostiene

che la religione è compagna dell'avversità e della povertà, ma sbaglia. Infatti « prosperity is prosperous, if we may be allowed the expression, to a good man only ». Ovvero solo chi è buono è prospero; ciò che si può facilmente rovesciare nella tesi che solo chi è prospero è buono. Blair elenca le quattro regole d'oro per essere buoni e prosperi: (a) « Piety, and gratitude to God, contribute in a high degree to enliven prosperity »; (b) « Religion affords the good men peculiar security in the enjoyment of their prosperity »; (c) « Religion forms good men to the most proper temper for the enjoyment of prosperity »; (d) « Religion heightens the prosperity of good men, by the prospect which it affords them of greater happiness to come in another world ». E conclude quindi con uno slogan finale: « Insure your prosperity, by consecrating it to religion and virtue »²⁴. Vol. III, sermone IX: « On idleness ». Blair tiene innanzitutto a sottolineare che vi è una grossa differenza fra la « industry » dell'uomo e del cristiano. Infatti si può essere molto « busy » in quanto cristiani, ed essere oziosi in quanto uomini. L'opinione di chi sostiene che la religione cristiana non ha nulla a che vedere con gli affari del mondo è assolutamente sbagliata. Il vangelo di Cristo ha come fine primario il bene della società. E l'uomo non può essere cristiano se è ozioso; ovvero « no man can be idle without being sinful ». Essendo l'ozio il padre dei vizi, l'ozioso è « both foolish, and criminal... he neither lives to God; nor lives to the world; nor lives to himself ». Tutto l'universo e tutta la società sono in perpetuo movimento e ciascuno deve contribuire all'attivismo universale; naturalmente, rimanendo ciascuno al proprio posto (cfr. vol. II, sermone I: « On the importance of order in conduct »). Compito dei ricchi, è l'« improvement »; e « the price of improvement » è il « labour ». Nella società c'è comunque spazio per tutti, a patto che non siano oziosi:

Thousands whom indolence has sunk into contemptible obscurity, might have come forward to the highest distinction, if idleness had not frustrated the effect of all their powers.

All'uomo è aperto ogni traguardo; ma per raggiungerlo l'unica via lecita è l'« industry ». L'origine dei delitti che turbano l'ordine e la pace della società è la poca voglia di lavorare. Blair teorizza anche una sorta di morale del tempo libero, basata sull'elogio del *hobby*. « Let some se-

²⁴ Cfr. H. BLAIR, *Sermons*, cit., I (1777), pp. 58-81.

condary, some subsidiary employment », egli dice ai suoi parrocchiani, « of fair and laudable kind, be always at hand to fill up those vacant spaces of life », perché « we ought never to forget, that entire idleness always borders, either on misery, or on guilt »²⁵. Vol. III, sermone VIII: « On envy ». Posto subito in chiaro che « The order of society requires a distinction of ranks to take place », ne consegue che una delle forme piú frequenti di invidia è quella per chi ha una posizione piú alta della nostra, un peccato questo piú frequente fra i poveri che fra i ricchi. E dire che i poveri dormono meglio perché vanno a letto stanchi, ecc. Ma la causa dell'invidia è sempre la stessa: l'indolenza; per cui vedi il sermone precedente. Comunque ciò che non si deve dimenticare è che « every situation in life, has both a bright and dark side »²⁶. Così, vol. IV, sermone IV: « On the mixture of bad men with the good in human life ». Il grande numero di cattivi che esiste al mondo può far disperare qualcuno della bontà della provvidenza divina. Ma non è il caso. Innanzitutto, non è detto che tutti i mali vengano per nuocere. E poi, « Man is not yet ripe for a paradise of innocence, and for the enjoyment of a perfect and faultless society »²⁷. Intanto i poveri possono consolarsi con il sermone successivo: « On the relief which Gospel affords to the distressed ». E a gettare acqua sul fuoco dell'entusiasmo societario che Blair aveva espresso nei sermoni precedenti viene il sermone dal titolo: « On curiosity concerning the affairs of others ». La curiosità è una pessima cosa, perché « interrupts the good order, and breaks the peace of society ». I doveri attinenti al proprio stato si eseguono meglio « when we avoid to interfere unnecessarily in the concerns of our neighbour ». L'ideale di Blair è nella solitudine e nell'individualismo:

Every man has his own part to act, has his own interest to consult, has affairs of his own to manage, which his neighbour has no call to scrutinize. Human life then proceeds in its most natural and orderly train, when every one keeps within the bounds of his proper province.

I « curiosi » della condizione sociale degli altri sono « dangerous troublers of the world ». La causa della curiosità? L'« idleness », al solito²⁸.

²⁵ Cfr. *ivi*, III (1790), pp. 172-94.

²⁶ Cfr. *ivi*, pp. 159-66.

²⁷ Cfr. *ivi*, IV (1794), pp. 70-3.

²⁸ Cfr. *ivi*, pp. 160-2.

Il giudizio generale che Blair dà del mondo, è comunque che esso presenta « plain marks of predominant goodness »²⁹. Non che le cose vadano sempre perfettamente bene, come appare dal sermone da lui pronunciato durante la rivoluzione francese, il giorno 18 aprile 1793, giorno dichiarato festa nazionale dal governo in occasione della guerra con la Francia. Questo sermone di Blair, che ci mostra lo sconsolante tramonto degli ideali da cui era partito il moderatismo scozzese, s'intitola « On the love of our country ». Nel giorno in cui il governo ci ha chiamati in una « religious assembly », dice Blair, c'è innanzitutto da lamentare che sia sorto in mezzo a noi « an unaccountable spirit of discontent and disaffection, feeding itself with ideal grievances and visionary projects of reformation, till it has gone nigh to light up the torch of sedition ». Al di sotto di questo scontento (e qui Blair allude alla vampata di radicalismo che investì la Scozia all'inizio della rivoluzione francese e che, represso duramente, andò spegnendosi solo lentamente dopo il richiamo all'unità nazionale)³⁰, ci sono le idee dei filosofi che sostengono che l'amore della patria sarebbe « a mere prejudice of education; a narrow attachment, which tends to operate against more enlarged interests » e che dovremmo essere cittadini del mondo prima che di un paese ed estendere la nostra benevolenza a tutte le nazioni e a tutta l'umanità.

« Nothing » commenta Blair « can be more empty and futile than such reasonings ». Chi sostiene che l'interesse che ha per la patria non supera quello che ha per la Francia è come chi sostiene che l'interesse per la propria famiglia vale quello che ha per qualsiasi altra famiglia. Blair ci dà qui una immagine dello stato che è ben distante da quella che ne avevano dato gli esponenti della scuola storica scozzese, i quali avevano insistito sull'artificiosità della struttura della società civile. Blair qui parla dello stato come di un organismo, né più né meno come

²⁹ Cfr. *ivi*, p. 343.

³⁰ Cfr. J. H. BRUMFITT, *Scotland and the French enlightenment*, in *The age of the enlightenment. Studies presented to Th. Besterman*, ed. by W. H. Barber, T. H. Brumfitt, R. A. Leigh, R. Shackleton and S. S. B. Taylor, Edinburgh and London 1967, pp. 318-19. Sul radicalismo nella Scozia della seconda metà del '700, vedi anche C. ROBBINS, *The interest of Scotland*, in *The eighteenth-century commonwealthman: studies in the transmission, development, and circumstance of English liberal thought from the restoration of Charles II until the war with the thirteen colonies*, Cambridge (Mass.) 1959, pp. 177-220; e H. W. MEIKLE, *Scotland and the French revolution*, Glasgow 1912.

ne avrebbero parlato i teorici della restaurazione. Quanto ai radicali, si ricordino che « a perfect government approaches to a chimera ». I doveri del cristiano sono quelli di fare piú grande la Gran Bretagna: « as a private man and Christian, let us cultivate those virtues which are essential to the prosperity of our country ». E senza lamentarsi tanto; infatti « The management of a great empire, especially in difficult times, is the conduct of an unwieldy and intricate machine, in directing the movements of which, where is the hand so steady as never to err? ». Gente come l'operaio manifatturiero, che abbandona il suo telaio, o come l'artigiano, che abbandona i suoi attrezzi « in order to contrive plans for reforming the state », fa solo confusione. Moderazione nelle critiche, se si vuole che

the empire, though engaged in a hazardous and expensive war, has all along continued to hold a high rank among the nations of Europe, and has attained that flourishing state of commerce, opulence, and safety, in which we behold it at this day: insomuch that perhaps the greatest dangers we have to apprehend, arise from the jealousy with which rival nations behold our superiority at sea, and our wealth and strength at home... *My son, fear thou God; honour the king; and meddle not with them that are given to change*³¹.

* * *

A insistere molto sul legame fra moderati e progressismo sociale furono naturalmente i *highflyers*, anche se solo per denunciarlo. La IV delle tredici regole contenute nel manuale del « perfetto moderato », scritto da Witherspoon, uno dei leader dei *highflyers*, che nel 1768 se ne doveva andare scandalizzato dalla Scozia per rifugiarsi in America, dove diresse il college del New Jersey, suona cosí:

A good preacher must not only have the above and subsequent principles of moderation in him, as the source of every thing that is good; but must, over and above, have the following special marks and signs of a talent for preaching. 1. His subjects must be confined to *social duties*. 2. He must recommend them only from *rational considerations*, viz. the beauty and comely proportions of *virtue*, and its advantages in the present life, without any regard to a future state of more extended self-interest. 3. His authorities must be drawn from *beathen writers*, none, or as few as possible, from scripture. 4. He must be very *unacceptable* to the *common people*³².

³¹ Cfr. H. BLAIR, *op. cit.*, V (1801), pp. 125-51.

³² [J. WITHERSPOON], *Ecclesiastical characteristics...*, cit., p. 22. Nella sua

Quanto al legame tra la filosofia del progresso dei moderati e la battaglia che essi condussero in seno all'istituzione ecclesiastica scozzese, lo ritroviamo persino nell'« *affaire Douglas* », scoppiato nel 1756, quando

satira ritroviamo anche il rapporto che lega filosofia dei moderati e prova dell'ordine. L'« Athenian creed » dei moderati sarebbe infatti il seguente: « I believe in the beauty and comely proportions of Dame Nature, and in almighty Fate, her only parent and guardian, for it hath been most graciously obliged, (blessed be its name), to make us all very good. I believe that the universe is a huge machine, wound up from everlasting by necessity, and consisting of an infinite number of *links* and *chains*, each in a progressive motion towards the zenith of perfection, and meridian of glory; That I myself am a little glorious piece of clock-work, a wheel within the wheel, or rather a pendulum in this great machine, swinging hither and thither by the different impulses of fate and destiny... I believe that... those things vulgarly called *sins*, are only errors in the judgement, and soils to set off the beauty of Nature, or patches to adorn her face; That the whole race of intelligent beings, even the devils themselves (if there are any) shall finally be happy... » (ivi, pp. 35-6).

Quanto alla diffusione della fede in quella prova dell'ordine che Witherspoon giudica una delle caratteristiche dei moderati, basterà aggiungere agli esempi già citati, due brani, uno tratto da Hutcheson, l'altro da Smith. Hutcheson: « As the order, grandeur, regular disposition and motions, of the visible world, must soon affect the mind with admiration; as the several classes of animals and vegetables display in their whole frame exquisite mechanism, and regular structure, evidencing counsel, art and contrivance for certain ends; men of genius and attention must soon discover some intelligent beings, one or more, presiding in all this comely order and magnificence... Thus some devotion and piety would generally obtain, and therefore may justly be called natural to a rational system... Notions of Deity and some sort of worship have in fact as universally obtained among men, as living in society, the use of speech, or even propagating their kind; and they may be counted as natural » (*A system of moral philosophy*, Glasgow and London 1755, I, pp. 35-6). Smith: « As soon as the Universe was regarded as a complete machine, as a coherent system, governed by general laws, and directed to general ends, viz., its own preservation and prosperity, and that of all the species that are in it; the resemblance which it evidently bore to those machines which are produced by human art, necessarily impressed those sages with a belief, that in the original formation of the world there must have been employed an art resembling the human art, but as much superior to it as the world is superior to the machines which that art produces... thus... science gave birth to the first theism that arose among those nations, who were not enlightened by divine Revelation » (*History of ancient physics, in Essays on philosophical subjects*, London 1795, p. 107). Smith pensa che anche la società sia una sorta di grande macchina, di cui Dio è l'« all-wise Architect and Conductor » (*The theory of moral sentiments* [1759], ed. by D. Stewart, London 1853, part VII, sect. II, ch. I, p. 422). Egli scrive: « Human society, when we contemplate it in a certain abstract and philosophical light, appears like a great, an immense machine, whose regular and harmonious movements produce a thousand agreeable effects » (ivi, part VII, sect. III, ch. I, pp. 463-64). Questa prospettiva è legata sia alla sua dottrina morale: « As in any other beautiful and noble machine that was the production of human art, whatever tended to render its movements more smooth and easy, would derive a beauty from this effect,

John Home volle mettere in scena la sua tragedia *Douglas* attirandosi contro tutto lo schieramento dei *highflyers*, sdegnati dal fatto che un reverendo si fosse dato al teatro. Qui il contrasto fra i due partiti ecclesiastici diventa immediatamente un contrasto in materia di politica economica. In un pamphlet satirico si attribuisce la seguente risoluzione al *presbitery* di Edimburgo, che aveva censurato John Home.

Resolved, That Improvements of all Sorts are hurtful to Society.

Ordered, That no Alteration be ever attempted to be made of the Principles, the Customs, and the Manners of Men.

Ordered, That the Method of improving Land by enclosing and fallowing be immediately laid aside because... it is offensive to the People.

Ordered, That the People of Scotland remain for ever in Barbarity³³.

Esplicita è la posizione presa da Adam Ferguson a proposito del *Douglas*, in *The morality of stage plays seriously considered* (1757), in cui mette in chiaro che attentare ai diritti (compreso quello di andare a teatro) dei ricchi significava attentare all'intero ordine sociale³⁴.

and, on the contrary, whatever tended to obstruct them, would displease upon that account; so virtue, which is, as it were, the fine polish to the wheels of society, necessarily pleases; while vice, like the vile rust, which makes them jar and grate upon one another, is as necessarily offensive » (*ibidem*); sia alla sua dottrina della « mano invisibile », presente non solo in *The wealth of nations*, ma anche nella *Theory of moral sentiments*, come causa dell'accordo non solo delle contrastanti « passioni economiche », ma di ogni tipo di passione (cfr. *ivi*, part IV, ch. I, pp. 264-65). Sul parallelismo fra newtonianismo e dottrina di Smith, vedi R. R. BLACK, *A comparison of classical English economic thought with Newtonian natural philosophy* (Ph. D. Dissertation, University of California, Berkeley 1963).

³³ *Votes of the P[resbiter]y of E[dinburg]h*, s. l. né data [Edinburgh 1757?], pp. 2-4

³⁴ Scrive Ferguson: « It has pleased Providence, for wise purpose, to place men in different stations, and to bestow upon them different degrees of wealth. Without this circumstance there could be no subordination, no government, no order, no industry. Every person does good, and promotes the happiness of society, by living agreeable to the rank in which providence has placed him... whilst from humanity we indulge the poor in their station, we ought from justice to indulge the wealthy in theirs, and to expect that they are to go on agreeable to the habits of living which belong to their station, and which in effect are necessary to the order and good of society, and to the maintenance of the poor » (*The morality of stage plays seriously considered*, Edinburgh 1757, pp. 24-5; cfr. D. KETTLER, *The social and political thought of Adam Ferguson*, Columbus [Ohio], pp. 84-5).

CAPITOLO XI

FILONE E LA SCUOLA STORICA

Nel tentativo di dare un'articolazione storica alla discussione che si svolge nei *Dialogues* ci siamo soffermati sulle vicende culturali attraversate, soprattutto nella prima metà del '700, da quella Scozia che abbiamo proposto come principale referente storico dell'opera. Vediamo ora in quale misura quest'ultima non possa a sua volta gettar luce sulla natura del suo contesto storico, chiedendoci in particolare se la discussione affrontata dagli intellettuali riuniti nella biblioteca di Cleante non possa proporsi, nel suo andamento, come metaforica del dibattito che si svolse all'interno della cultura scozzese negli anni della composizione dei *Dialogues* e, nel suo esito, come rivelatrice di alcune tendenze fondamentali da essa seguite nella seconda metà del '700 e all'inizio dell'800.

Se teniamo conto delle indicazioni implicite negli interventi di Filone nella parte I dei *Dialogues* sulla funzione di supporto ideologico che le teorizzazioni in materia religiosa hanno rispetto a una realtà storica e sociale, appare chiaro anche il ruolo da Filone svolto nelle ultime parti dell'opera. Qui Filone mostra che gli altri due personaggi non solo manifestano posizioni opposte e tuttavia complementari a proposito dello stesso oggetto intellettuale rappresentato dal tema della religione naturale, ma sono gli interpreti ideologici di una stessa realtà storica e sociale caratterizzata dalla presenza di aspetti contrastanti; come lo scettico degli *Essays*, egli pone di fronte al lettore sia la realtà globale sia le prospettive parziali e spiega il modo e la genesi delle seconde a partire dalla prima.

A questo scopo egli riporta quelle che da Cleante e da Demea sono proposte come posizioni puramente teoriche alle prassi storiche e sociali corrispondenti, mostrando come chi agisce all'interno di una data prassi è portato a scegliere una teoria piuttosto che un'altra e una certa serie

di termini omologhi di ideologizzazione (emozione, ignoranza, etero-educazione, superstizione, passato, antintellettualismo, disordine, sottosviluppo, miseria, pessimismo, ozio) piuttosto che un'altra (ragione, istruzione, autoeducazione, scienza, presente, intellettualismo, ordine, progresso, prosperità, ottimismo, « industry »). Con questa opera di storicizzazione, che sembrerebbe dar ragione di volta in volta a entrambi i contendenti, Filone offre di fatto lo strumento comparativo necessario per affrontare l'esame della realtà rappresentata dalla società presente e nel contempo per smascherare il tentativo, compiuto sia da Cleante sia da Demea, di esaurirne la spiegazione facendo appello a un solo modello storico-sociale.

Filone si allea con l'uno o con l'altro personaggio non già per esporre una « terza tesi », ma unicamente per demolire alternativamente le altre due, e per mostrare che sono ideologiche, in quanto generalizzanti-occultanti. La generalizzazione non occultante è raggiunta da Filone attraverso la via negativa. È come se Demea e Cleante fossero seduti nello scompartimento di un treno, dalla stessa parte rispetto al senso di marcia ma ai due posti estremi, Demea vicino al finestrino, Cleante vicino al corridoio, e tra i due rimanesse un posto vuoto. Filone è seduto sul sedile di fronte a quello libero, e quando uno dei due dal suo posto vorrebbe allargarsi e occupare quello accanto, scatta e mette il suo cappello, dicendo che è occupato. Demea e Cleante operano ciascuno obbedendo al meccanismo triadico della riduzione totalizzante; ma nello stesso tempo sono elementi del gioco di un meccanismo, anch'esso triadico, il cui terzo fattore è rappresentato da Filone. Demea e Cleante fanno ciascuno il loro gioco dei sedili, ma entrambi partecipano al gioco che si svolge nello scompartimento. E questa rappresenta anche la soluzione del problema che avevamo lasciato aperto, sul carattere diadico o triadico del gioco ideologico dei *Dialogues* sotto l'aspetto del numero dei personaggi che vi intervengono: il gioco si svolge a tre personaggi, ma la funzione del terzo, Filone, è quella di permettere al meccanismo di funzionare. Il fatto poi che Filone svolga per così dire un lavoro doppio, contro Cleante e contro Demea, contribuisce a spiegare la ragione per cui ai suoi interventi sia dedicata, in termini quantitativi, la parte maggiore dei *Dialogues*, senza che a questo si accompagni la proposta di un sistema alternativo a quello degli altri personaggi. Tale meccanismo, analogo a quello che regola le alleanze dei personaggi e la maniera in cui ciascun personaggio affronta il tema,

e che è fondamentale anche per la struttura compositiva dell'opera¹, consente di stabilire, almeno sommariamente (infatti non si può pensare di esaurire la spiegazione del tutto con la parte), un'analogia di funzioni fra il microsistema ideologico dei *Dialogues* e il macrosistema ideologico proprio della cultura scozzese.

Lo scontro fra la posizione ideologica di quanti svolsero nella cultura scozzese della metà del '700 una funzione analoga a quella di Cleante nei *Dialogues* — e, cioè, come s'è visto, i rappresentanti della cultura Lowland, specie edimburghese, progressista in materia economica, moderata in materia religiosa — e la posizione ideologica di quanti, all'interno di quella stessa cultura, svolsero una funzione analoga a quella di Demea — e cioè, come s'è visto, gli esponenti della conservazione, in materia sia economica sia religiosa — avviene secondo uno schema che è analogo a quello che regola nei *Dialogues* il dibattito fra Cleante e Demea. Nella Scozia della metà del '700 entrambe le teorie, sia quella di Cleante sia quella di Demea, operavano una razionalizzazione ideologica di una prassi particolare; descrivevano come universale la sezione della prassi globale « Scozia » che intendevano universalizzare; restringevano il tutto concreto a una parte e poi allargavano quest'ultima sino a identificarla con il tutto, fornendo della Scozia un quadro che, nell'un caso, era in realtà l'anticipazione, sul modello dell'Inghilterra del '700, di una Scozia futura, e nell'altro il ritratto di una Scozia passata, quella del '600 e dell'inizio del '700.

Quanto a Filone, la sua funzione nei *Dialogues* può essere messa in rapporto con quella dei pensatori scozzesi che non formularono teorie, per così dire, di parte, ma che tentarono di dare un quadro dialettico delle due spinte fondamentali e contrastanti della condizione della Scozia del '700. Il fatto che essi, come Filone nei *Dialogues*, non fondassero le loro dottrine su una prassi precostituita impedisce ogni tentativo di esaurire la spiegazione facendo unicamente riferimento alla zona geografica o al contesto sociologico in cui essi agirono. Come Filone nei *Dialogues* non guarda a una terza realtà diversa dalla teoria e dalla prassi di Cleante e di Demea, essi non guardarono a una realtà diversa da quella rappresentata dal complesso della storia e della cultura scoz-

¹ Vedi cap. III e specie nota 11.

zese del '700. Volendo stabilire una relazione diretta di contenuti e non solo di strutture fra i *Dialogues* e il contesto della società scozzese, il referente storico dei *Dialogues* è cioè da ricercare non tanto in ciò che rimanda a Filone, bensí piuttosto in ciò che rimanda a Demea e a Clean-te. Filone, per via del suo cappello, è solo un elemento indispensabile del gioco, perché serve a testimoniare dell'assenza.

* * *

La storia della cultura scozzese del '700 è la storia di una cultura che si integra con la propria realtà sociale e trova la sua identità solo grazie a un miracoloso equilibrio che è il risultato di due spinte contrapposte; essa si inserisce tra una cultura integrata a una economia a livello di sussistenza, come è quella della Scozia del '600, e una cultura integrata a un'economia ad alto livello di espansione, com'è quella dell'Inghilterra della fine del '700. Prima del '700 la Scozia è ancora Highlands, dopo è già Inghilterra. L'illuminismo scozzese è la coscienza di questo processo.

Lo sviluppo di un'attività intellettuale così ricca e vivace come fu quella propria della cultura scozzese nella seconda metà del '700, che costituisce l'età aurea della storia intellettuale scozzese e una delle tappe fondamentali della cultura occidentale, in un paese che cinquant'anni prima era uno dei piú arretrati d'Europa e che cinquant'anni dopo sarebbe ricaduto in una grigia normalità, costituisce uno dei capitoli piú affascinanti dell'illuminismo europeo; e ogni volta che si è cercato di spiegare questo fenomeno la parola mistero ha fatto inevitabilmente capolino.

Senza pretendere di proporre una spiegazione esauriente, è da accennare all'importanza del fattore, pur non decisivo — non dobbiamo infatti sottovalutare l'apporto della cultura autoctona e l'attività degli eruditi scozzesi che operarono a cavallo tra il '600 e il '700 — rappresentato dal ricupero da parte della Scozia della propria vocazione europea, ricupero consentito dalla riapertura dei canali di comunicazione con l'estero sopravvenuta verso la fine del '600, dopo che per quasi un secolo si erano alquanto allentati i legami che univano la Scozia non solo al continente ma alla stessa Inghilterra². La riapertura dei canali di comunicazione portò gli scozzesi a quella riscoperta di sé che Trevor-

² Cfr. H. TREVOR-ROPER, *The Scottish enlightenment*, cit., pp. 1635-58.

Roper paragona alla scoperta dei « selvaggi » d'America da parte degli europei nel rinascimento:

... they discovered the natives of America and asked about their own relationship with them. It happened to the Scots of the 18th century when they resumed their contact with Europe and thereby discovered the dualism in themselves³.

Confrontando la propria condizione con quella del resto d'Europa, profondamente mutata nel corso del '600, essi presero coscienza del fatto che la chiusura e l'arretratezza della società scozzese non erano un fenomeno universale: non era sempre stato così nemmeno per la Scozia, perché nel '500 il paese, più legato al continente che all'Inghilterra, aveva ospitato uomini dallo spirito cosmopolita ed era stato economicamente e socialmente non meno avanzato (o non più arretrato) di altri paesi.

At present... men, from a more open commerce of the world, have learned to compare the popular principles of different nations and ages (p. 172)

dice Filone nei *Dialogues*. Dal confronto della propria posizione con quella del resto d'Europa, gli scozzesi presero coscienza del fatto che le condizioni del loro paese nel '700 apparivano abnormi. La Scozia che nel '600 s'era creduta l'ombelico del mondo scoprì in se stessa il « selvaggio » e negli altri gli « uomini civili »: e se nel '500 gli europei si erano posti nei confronti del « selvaggio » il problema di ciò che li separava da quest'ultimo, nel '700 gli scozzesi si posero il problema di quali fossero le tappe da seguire per passare dal « selvaggio » agli « uomini civili ». A questo proposito è significativo il fatto che alla fine del '600 essi avessero tentato di lanciarsi, con risultati disastrosi, in una impresa coloniale nel centro America.

Naturalmente, nell'Europa del '700, a porsi questo interrogativo non furono soltanto gli scozzesi. Ma se essi lo affrontarono come un problema loro peculiare, ciò avvenne perché il dualismo da essi scoperto in se stessi all'inizio del '700, si concretò, nel corso di quel secolo, nel contrasto fra Highlands, rimasti a testimoniare il punto di partenza, la natura, il grado zero della civiltà, e i Lowlands, staccatisi da essi e incamminatisi decisamente sulla strada del progresso. La realtà scozzese

³ Ivi, p. 1658.

del '600 si presentava come un bozzolo chiuso e organico, con una struttura politica, un'economia e una religione omogenee, che non potevano, per mancanza di confronti, non apparire naturali, esempio e prototipo di un modello universale. Dalla loro statica condizione gli scozzesi non potevano non trarre un modello omogeneo di società, di natura e di cultura, dove società e cultura non erano che un epifenomeno della natura, concepita come immutabile, così come immutata era da oltre un secolo la società scozzese. Società, cultura e natura, non ricollegate a principi distinti, tendevano anzi a coincidere.

Gli scozzesi del '700 scoprirono dal confronto con gli altri paesi che quella che sino ad allora era stata l'unica prassi possibile, legata ad un'unica teoria possibile, in realtà non era che un esempio di prassi possibile, e che quella che era stata l'unica teoria possibile, legata a tal punto alla prassi da identificarsi con essa, altro non era che un esempio di teoria possibile. E così come la prassi, che sino ad allora essi avevano considerato come natura, era in realtà soltanto il primo gradino della scala del progresso, l'esempio di grado zero di una società comunque mutabile e quindi artificiale, la teoria, che sino ad allora avevano considerato come la regola cui obbediva la prassi, era in realtà soltanto il primo gradino della scala del progresso culturale e l'esempio di grado zero di una cultura comunque mutabile e quindi artificiale. Il rapporto fra teoria e prassi che aveva caratterizzato la condizione sociale e culturale della Scozia del '600 e che sino ad allora era stato considerato dagli scozzesi come l'unico possibile, non era in realtà che uno dei tanti rapporti possibili risultanti da una delle prassi o delle teorie possibili. Quello che avevano considerato la teoria naturale di una prassi universale non era in realtà che la teoria universalizzata di una prassi particolare. La corrispondenza tra prassi e teoria non era più biunivoca nel senso che un termine del rapporto poteva esaurire la spiegazione dell'altro; partendo da una teoria come quella della Scozia del '600 non era possibile spiegare le prassi degli altri paesi nella stessa epoca; e una prassi come quella del '600 scozzese non poteva esaurire la spiegazione delle teorie degli altri paesi nella stessa epoca.

La presa di coscienza della rottura dell'unione statica e organica di teoria e prassi (in cui la cultura si riduceva a quello che Filone nei *Dialogues* descrive come il risultato di un'educazione imposta dall'esterno, tipica delle « età ignoranti », cioè la trasmissione di una prassi attraverso una teoria che non rimanda che a quella prassi) non era stata

conseguita mediante l'introspezione, ma mediante l'esperienza esterna, che per gli scozzesi portati improvvisamente a guardare al resto del mondo dal chiuso della loro autarchia di religione e di miseria, fu come una sorta di violenta imposizione da parte dei *matters of fact* rappresentati dai diversi gradi di progresso culturale e materiale degli altri paesi e delle altre epoche.

La scoperta della non naturalità del rapporto fra teoria e prassi (che si attuò lungo un itinerario formalmente non dissimile da quello che Filone fa percorrere al lettore dei *Dialogues* per scuotere in lui la fede nell'univocità della metafora mondo-macchina) si accompagnò così alla coscienza della impossibilità di tradurre automaticamente i principi dell'una nei principi dell'altra. Ciò fornì agli illuministi scozzesi i temi che sarebbero stati loro peculiari: lo studio della correlazione dei dati dell'una con i dati dell'altra, la possibilità di descrivere come naturali fatti considerati sociali e viceversa, e di descrivere come fatti di prassi fatti di teoria e viceversa; escludendo però sempre di concepirli come traducibili senza residui gli uni negli altri⁴. La scoperta stessa dell'artificialità di quella che era loro parsa natura, accompagnata come fu dalla coscienza del dualismo che ancora permeava la società scozzese del '700, impedì agli illuministi scozzesi di accettare la nuova riduzione del sociale a naturale operata dall'ideologia illuminista moderata o la teorizzazione del progresso civile come inarrestabile e unidirezionale, e li mise in condizione di concepire come irriducibili l'uno all'altro i termini del progresso civile, e cioè la natura (« il selvaggio » che la Scozia aveva scoperto di essere e che in una sua parte, i Highlands, continuava a essere) e la società civile. Così come li mise in condizione di riferire la

⁴ Ciò rappresentò anche la precondizione del progresso economico della Scozia. W. W. ROSTOW, l'autore del libro più popolare negli anni scorsi in materia di « decollo » economico dei paesi in via di sviluppo, sottolinea come la premessa fondamentale del progresso è nel fatto che si guardi all'ambiente fisico circostante come a qualcosa che non è dato dalla natura o dalla provvidenza, ma come a un « ordered world which, if rationally understood, can be manipulated in ways which yield productive change and, in one dimension at least, progress. » (*The stages of economic growth: a non-communist manifesto*, Cambridge 1960, p. 19). A. M. WILSON, sottolineando il ruolo degli intellettuali nel processo evolutivo di un paese, ha messo in rilievo l'importanza dell'opera dei *philosophes* in questa direzione in seno alla società del '700 (cfr. *The philosophes in the light of present-day theories of modernization*, « Studies on Voltaire and the eighteenth century », LVIII [1967], pp. 1893-913). Il discorso si attaglia perfettamente anche agli intellettuali scozzesi: lo stesso titolo del libro di Rostow avrebbe potuto essere, almeno nella prima parte, quello di un'opera di Adam Ferguson.

cultura che accompagnava le varie fasi del processo d'incivilimento sia alla natura (come antropologia e come psicologia) sia alla società (come sociologia e come scienza politica ed economica), ma non di ridurla a un epifenomeno dell'una o dell'altra.

Non è un caso che Adam Ferguson, unico fra gli esponenti della scuola storica a essere nato nei Highlands (proprio al confine con i Lowlands) e a conoscere il gaelico⁵, fosse anche il più cosciente della non identificazione fra « società » e « società civile », dell'opposizione fra i due modelli di civiltà rappresentati dai Highlands e dai Lowlands, e del fatto che non tutti i vantaggi erano dalla parte della civiltà commerciale e individualistica dei Lowlands. Ferguson, come nota Duncan Forbes, fu cosciente del contrasto fra la *Gemeinschaft* caratteristica della vita di clan dei Highlands e la *Gesellschaft* dei Lowlands, e dai Highlands trasse il modello primo di quello stato barbaro — in cui esiste un diverso potere ma non una distanza sociale e culturale fra capi e sudditi — che egli descrisse come prima tappa obbligata dell'evoluzione della società. E ciò anche se, in omaggio al neoclassicismo — e forse tenendo conto della diffidenza per le cose scozzesi da parte del pubblico inglese — egli tradusse il modello dei Highlands in quello di Sparta (come fece anche Rousseau per Ginevra) e il contrasto tra le due civiltà scozzesi nel contrasto fra la virtù civile degli antichi e l'egoismo dei moderni⁶.

Anche nello Hume storico è avvertibile la consapevolezza di una dimensione diversa da quella Lowland-inglese, una dimensione che gli consentì di rifiutare l'anglocentrismo nel campo della teoria politica e nella pratica della storiografia⁷, di abbattere la mitologia whig del contratto sociale e, superando la posizione negativa di un Voltaire, di dare del medioevo un « quadro che costituisce uno dei punti più alti della storiografia settecentesca »⁸. Ed è grazie a questa consapevolezza che « il confronto fra la barbarie medioevale e l'età moderna torna insistente nella visione di Hume... La certezza di raggiungere infine ' l'alba della

⁵ Di Ferguson esiste una recente biografia: J. B. Fagg, *Adam Ferguson: Scottish Cato* (Ph. D. dissertation, University of North Carolina at Chapel Hill, Chapel Hill 1968).

⁶ Cfr. D. FORBES, « Introduction », in A. FERGUSON, *An essay on the history of civil society* (1767), ed. by D. Forbes, Edinburgh 1966, pp. xxxviii-xl.

⁷ Cfr. D. FORBES, « Introduction », in D. HUME, *The history of Great Britain. The reigns of James I and Charles I*, ed. by D. Forbes, Harmondsworth 1970, pp. 18-23.

⁸ G. GIARRIZZO, *Hume politico e storico*, Torino 1962, p. 264.

civiltà e della scienza' non è tuttavia scompagnata in Hume dall'ansia di veder travolta in una ritornata barbarie la felicità e la ragione dei tempi moderni »⁹.

Da ciò è facile comprendere come, anche sotto l'aspetto della fedeltà politica e religiosa alla nazione scozzese, gli illuministi scozzesi mantennero, almeno tendenzialmente, nei confronti della Scozia « ufficiale » ricalcata sul modello inglese, quello scarto e quella distanza in favore di altri modelli politici, religiosi e civili, quella « non autonomia », che era stata la condizione determinante della loro nascita intellettuale e che era la condizione presente della loro originalità culturale.

È questa una delle ragioni per cui è possibile, certo non senza paradosso, considerare rotante attorno allo spirito dell'illuminismo scozzese un'opera come *Journey to the western islands of Scotland* del Dr. Johnson, scritta da un uomo che provava solo irritazione e disprezzo per il primitivismo di un Rousseau¹⁰ e che geograficamente, politicamente e culturalmente era non solo situato fuori dall'ambito dell'illuminismo scozzese, ma arroccato su posizioni apertamente polemiche, a livello di ingiurie, nei suoi confronti. La crisi intellettuale che Johnson, cittadino di Londra per definizione, attraversò nel corso del suo viaggio nei Highlands è di fatto analoga, anche se rovesciata, a quella che aveva attraversato la miglior cultura scozzese; egli si rese pienamente conto del processo di radicale trasformazione cui erano stati sottoposti i Highlands, senza però rifugiarsi, come la sua natura di tory l'avrebbe portato a fare, nella difesa e nel rimpianto della società tradizionale, ma anche senza applaudire incondizionatamente al nuovo corso imposto dalla civiltà dei whigs, che definiva « dogs » e « ruffians of Reformation ». Di fatto egli si rese conto che quella dei clan era comunque una cultura, come la intendiamo oggi in senso antropologico, che era stata indiscriminatamente distrutta dalla colonizzazione inglese-Lowland.

Fra le osservazioni del Dr. Johnson, le più rilevanti sono quelle

⁹ *Ibidem*, p. 261. L'idea che la direzione del progresso potesse subire un'inversione di rotta una volta raggiunto lo stadio finale, e riprendere ciclicamente (a causa del « lusso », una dottrina questa che egli riprendeva da Rousseau) è presente anche in un teorico del progresso come Lord Kames. Cfr. A. E. MACGUINNESS, *Lord Kames on the Ossian poems: anthropology and criticism*, « Texas studies in literature and language », X (1969), pp. 68-9.

¹⁰ Cfr. R. B. SEWALL, *Dr. Johnson, Rousseau and reform*, in *The age of Johnson. Essays presented to C. B. Tinker*, ed. by F. W. Hilles, introduction by W. S. Lewis, New Haven (Mass.) and London 1964 (1949¹), p. 315.

che riguardano l'influsso del contesto naturale su quello sociale e culturale e in particolare sull'insorgere della « filosofia della ' misery ' » (quella di Demea, per intenderci), in un paese dominato dalla « poverty ». Tali notazioni sul processo di ideologizzazione, cioè di traduzione in un quadro di immutabilità e universalità psicologica e intellettuale, di dati riportati al contesto esterno, sono tanto più notevoli in quanto Johnson, da buon neoclassico, credeva nell'immutabilità della natura umana. Dopo aver fatto alcune osservazioni sull'effetto che un paesaggio naturale aspro e desolato come quello dei Highlands ha sulla struttura sociale, egli sostiene che da una vita di pura sussistenza può nascere una concezione del mondo fatalistica e disperata:

The phantoms which haunt a desert are want, misery and danger; the evils of dereliction, rush upon the thoughts; man is made unwillingly acquainted with his own weakness, and meditation shows him how little he can sustain, and how little he can perform¹¹.

Gli fa eco Filone nei *Dialogues* quando ci dà l'immagine della natura che è la natura dei Highlands (con un « padrone » provvidenziale che è un taccagno scozzese):

In short, nature seems to have formed an exact calculation of the necessities of her creatures; and like a *rigid master*, has afforded them little more powers or endowments, than what are strictly sufficient to supply those necessities (p. 255).

Per il Dr. Johnson il viaggio, come sottolinea C. Tracy, costituì anche una grossa lezione di metodo: lui, che prima del viaggio in Scozia aveva scritto che « the mind can only repose on the stability of truth », scoprì che c'erano verità che non potevano essere trovate se non con l'indagine empirica¹². Il riferimento alla dottrina delle verità

¹¹ *Johnson's Journey...*, cit., p. 36.

¹² Cfr. C. TRACY, *Johnson's "Journey to the western islands of Scotland": a reconsideration*, « Studies on Voltaire and the eighteenth century », LVIII (1967), p. 1606. È da segnalare il fatto che tale linea d'interpretazione dell'opera di Johnson non è universalmente accettata. A. SHERBO, *Johnson's intent in the "Journey to the western islands of Scotland"*, « Essays in criticism », XVI (1966), pp. 382-97, sostiene sulla scorta di testimonianze contemporanee e di altri scritti di Johnson (come l'*Idler* n. 97), che il *Journey* di Johnson non esce dal canone del genere letterario rappresentato dalla letteratura di viaggi, e respinge l'interpretazione di J. HART, *Johnson's "A journey to the western islands": history as art*, « Essays in criticism », X (1960), pp. 44-59, che nell'opera ritrova il rimpianto per la distruzione della cultura dei clan e della cultura cristiana antecedente alla riforma.

di fatto e delle verità di ragione esposta da Hume è immediato; ma ciò che ci pare interessante notare è come questa stessa dottrina, che qui consideriamo nella sua versione, in certo modo restrittiva, di « verità di prassi » e « verità di teorie », non era estranea, in una prospettiva molto ampia, alle vicende della nascita della cultura settecentesca scozzese.

* * *

Implicito in ciò che s'è detto sinora era l'assunto che nell'ambito della cultura scozzese e in quella dei Lowlands in particolare furono Hume e gli esponenti della cosiddetta scuola storica a svolgere il ruolo che può essere messo in parallelo con quello che nei *Dialogues* è di Filone, mentre la « linea Demea » fu rappresentata dai *highflyers* e la « linea Cleante » dai moderati e dai filosofi del senso comune. È questo uno schema di comodo, che rischia forse di oscurare il discorso piú di quanto non serva a chiarirlo. Così è da dire che quasi tutti gli esponenti della scuola storica furono legati alla classe che dominava nei Lowlands e che tutti operarono una difesa ideologica dei Lowlands, anche se a questo accompagnarono una sorta di fronda rispetto a ciò che non era cultura Lowland. L'esempio delle alleanze e delle sovrapposizioni che avvengono nei *Dialogues* tra Filone e gli altri personaggi costituisce anzi una splendida analogia della condizione ambigua propria dei pensatori « filoniani » scozzesi. Ma al di là delle possibili corrispondenze che si possono tracciare tra il Filone dei *Dialogues* e i rappresentanti della scuola storica, dobbiamo notare che v'è un'affinità non superficiale fra l'impostazione generale dei *Dialogues*, o almeno quell'aspetto di essa che qui ci preme sottolineare, e il carattere peculiare della ricerca condotta dalla scuola storica¹³.

Prima di individuare alcuni punti di contatto fra i *Dialogues* e le opere della scuola storica è tuttavia opportuno render ragione dell'apparente anacronismo del parallelo da noi tracciato — la piena fioritura

¹³ Quanto al metodo storico, Hume sembrerebbe essere, anche se solo in prima istanza, il meno scozzese degli storici scozzesi (cfr. le notazioni incidentali di D. Forbes nell'introduzione a A. FERGUSON, *An essay on the history of civil society* (1767), cit. pp. XIII, XVI, XVII, XXIV, XXXVI). Tuttavia in linea generale sembra possibile dire che il duplice processo critico, tuttora in corso, di revisione del giudizio negativo dato in passato della storiografia humana e di piú stretto collegamento tra l'opera storica e l'opera filosofica di Hume sembra destinato a collocare Hume sempre piú vicino alle posizioni degli altri storici scozzesi.

della scuola storica si colloca infatti grosso modo tra il 1760 e l'inizio della rivoluzione francese — notando come gli interessi comuni alla scuola storica e ai *Dialogues* fossero presenti nella cultura scozzese già al tempo della composizione dei *Dialogues*.

Gli anni in cui Hume prese a lavorare ai *Dialogues* furono anche gli anni che segnarono il passaggio dalla vecchia alla nuova Scozia, quelli in cui fu sofferta e sotto certi aspetti risolta la crisi di crescita culturale che doveva accompagnarsi al decollo economico del paese, e quelli decisivi, nell'intera Europa, per la gestazione del concetto di progresso¹⁴. Nel 1748 il venticinquenne Adam Smith, probabilmente su ispirazione di Lord Kames, tenne ad Edimburgo alcune lezioni in cui toccò, oltre al problema della divisione del lavoro, anche il tema del « progress of opulence »¹⁵. L'anno precedente, William Cleghorn, ingiustamente passato alla storia solo per essere stato preferito a Hume nella nomina alla cattedra di filosofia morale a Edimburgo nel 1745, aveva tenuto un corso in cui il tema della perfettibilità della società non solo era in primo piano, ma assumeva toni tanto avanzati da sfiorare l'utopia¹⁶. Uno dei problemi più caratteristici della cultura

¹⁴ Cfr. H. TREVOR-ROPER, *The historical philosophy of the enlightenment*, « Studies on Voltaire and the eighteenth century », XXVII (1963), p. 1671.

¹⁵ Cfr. W. R. SCOTT, *Adam Smith as student and professor*, Glasgow 1937, p. 59. Nel 1759 A. Smith, nella conclusione della sua *Theory of moral sentiments*, annunciava il programma di dare un quadro dei principi generali che regolano le leggi e il governo e delle diverse « rivoluzioni » sopravvenute nelle diverse età della società, per ciò che riguardava « police, revenue, and arms, and, whatever else is the object of law » (*op. cit.*, part VII, sect. IV, p. 503). E quasi trent'anni dopo, in una lettera del 1° nov. 1785 (indirizzata al duca di Rochefoucault, conservata alla biblioteca di Mantes e pubblicata da John Rae in « The Athenaeum », No. 3557, Dec. 28, 1895, p. 902), egli accarezzava ancora questo programma: « I have likewise two other great works upon the anvil; the one is a sort of Philosophical History of all the different branches of Literature, of Philosophy, Poetry and Eloquence; the other is a sort of Theory and History of Law and Government. The materials of both are in a great measure collected, and some Part of both is put into tolerable good order. But the indolence of old age... »; cfr. anche R. L. MEEK, *The Scottish contribution to Marxist sociology*, in *Democracy and the labour movement. Essays in honour of Dona Torr*, ed. by J. Saville, London 1954, p. 85. Il programma di Smith sarebbe stato in parte ripreso (lasciando cadere il rapporto fra idee e società) da D. Stewart nella sua *Dissertation first: exhibiting a general view of the progress of metaphysical, ethical and political philosophy, since the revival of letters in Europe* (supplemento alla *Encyclopaedia Britannica*, 1817).

¹⁶ Cfr. *The heads of professor Cleghorn's lectures...*, 1747, MS Dc. 3.6, Edinburgh university library; H. J. HANHAM, *The Scottish political tradition. An inaugural lecture delivered before the University of Edinburgh on 26 February 1964*. Edinburgh 1964, pp. 10-13.

illuministica fu quindi sollevato in una nazione che aveva alle spalle una tradizione certo meno gloriosa di quella Francia in cui il *Discours sur les sciences et les arts* e il *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes* di Rousseau dovevano apparire rispettivamente nel 1750 e 1755 e Turgot doveva tenere i suoi discorsi alla Sorbona nel 1750.

Le opere di Rousseau e di Turgot avrebbero avuto non poca influenza sull'opera della scuola scozzese. Un'influenza ancora maggiore avrebbe avuto l'*Esprit des lois*, il cui autore era noto in Scozia anche prima del 1748, quando l'opera uscì per la prima volta a Ginevra¹⁷. Singolarmente era stato l'amore per la bottiglia a farlo conoscere agli scozzesi, da quando un mercante di vino, John Black, aveva preso contatti a Bordeaux con il circolo di Montesquieu e aveva scambiato con quest'ultimo alcune lettere, ora perdute, che furono mostrate a Adam Ferguson dal figlio di John Black, Joseph, che aveva abbandonato il mestiere del padre per darsi a quello, in un certo modo affine, di chimico¹⁸. E anche a prescindere dai contributi di Hume (gli *Essays, moral and political* apparsi tra il 1741 e il 1748 sono ricchi di acute osservazioni sul problema della evoluzione e della causazione storica e sul rapporto fra circostanze sociali e istituzioni), l'interesse per il rapporto fra struttura economica e sociale e sovrastruttura istituzionale e culturale era cominciato in Scozia anche prima del 1748. Ancor prima della pubblicazione dell'*Esprit des lois* e ancor prima che Adam Smith tenesse le sue lezioni a Edimburgo, Lord Kames aveva pubblicato nel 1747 gli *Essays upon several subjects concerning British antiquities*. In que-

¹⁷ È ancora sconosciuta l'esistenza e la data eventuale della prima traduzione inglese delle *Lettres persanes* (1721); la seconda edizione apparve nel 1730. In Scozia l'opera uscì nel 1751 a Glasgow, nel 1773 a Edimburgo. Le *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* (1734), tradotte per la prima volta in inglese nel 1734, apparvero in Scozia a Edimburgo nel 1751. *De l'esprit des lois* (1748) apparve in francese nel 1750 a Edimburgo; l'anno successivo, ancora a Edimburgo, ne furono tradotti due capitoli e nel 1756 ad Aberdeen apparve una traduzione completa. La traduzione apparsa a Londra nel 1773 probabilmente è ristampata da una traduzione pubblicata a Edimburgo di cui nel 1762 apparve la terza edizione. *L'Essai sur le goût* (1757) apparve in inglese nel 1759, accluso a *An essay on taste* di A. Gerard, professore di *divinity* al Marischal college di Aberdeen, che ne curò anche la prefazione. A Edimburgo nel 1773-74 apparve una traduzione in dieci volumi delle opere di Rousseau. Cfr. A. K. HOWARD, *Montesquieu, Voltaire and Rousseau in eighteenth-century Scotland: a check list of editions and translations of their works in Scotland before 1801*, «The bibliothek», II (1959), n° 2, pp. 40-63.

¹⁸ Su Joseph Black vedi sopra, p. 178.

st'opera, dettata dall'intento di sottoporre a uno studio comparato la storia del diritto scozzese basato sul diritto romano, e del diritto inglese basato sulla *common law* (e il problema, peculiare al ceto legale scozzese, fu probabilmente quello che piú di ogni altro contribuì a sensibilizzare i pensatori scozzesi al rapporto fra struttura sociale e istituzioni)¹⁹, Kames guardava alla storia come a un processo e riconosceva « the crucial importance of forms of appropriation for understanding any age »²⁰. Nel 1729 era stato uno scozzese, James Ogilvie, a tradurre in inglese l'*Istoria civile del regno di Napoli* (1723) di Pietro Giannone, un'opera che ebbe una diffusione notevole in Scozia e che doveva avere un profondo influsso, oltre che su Hume e su Gibbon, anche sullo stesso Montesquieu²¹.

* * *

I principali punti di contatto fra *Dialogues* e scuola storica scozzese (che qui consideriamo come termine collettivo, dal momento che fra i suoi esponenti c'è un notevole grado di omogeneità)²² sono, elencati sinteticamente:

a) l'interesse per i rapporti fra teoria e prassi, e, in generale, per il problema del condizionamento della sovrastruttura ideologica da parte della struttura sociale, a sua volta condizionata, secondo gli esponenti

¹⁹ Cfr. P. STEIN, *Law and society in eighteenth-century Scottish thought*, in *Scotland in the age of improvement*, cit., pp. 148-65.

²⁰ I. ROSS, *Quaffing the "Mixture of Wormwood and Aloes": a consideration of Lord Kames's "Historical law-tracts"*, « *Texas studies in literature and language* », VIII (1967), p. 503.

²¹ Cfr. H. TREVOR-ROPER, *The historical philosophy of the enlightenment*, cit., p. 1672.

²² Per il confronto fra i *Dialogues* e le dottrine della scuola storica, ci basiamo soprattutto su D. FORBES, « *Scientific" whiggism: Adam Smith and John Millar*, « *Cambridge journal* », VII (1954), pp. 643-70; S. L. THRUPP, *The role of comparison in the development of economic theory*, « *Journal of economic history* », XVII (1957), specie pp. 558-59; A. S. SKINNER, *Economics and history: the Scottish enlightenment*, « *Scottish journal of political economy* », XII (1965), pp. 1-22; D. FORBES, « *Introduction* », in A. FERGUSON, *An essay on the history of civil society*, cit., pp. XIII-XLI; A. S. SKINNER, *Natural history in the age of Adam Smith*, « *Political studies* », XV (1967), pp. 32-48; J. V. PRICE, *Concepts of enlightenment in eighteenth century Scottish literature*, « *Texas studies in literature and language* », IX (1967), pp. 371-79; P. SALVUCCI, *Introduzione ad Adam Ferguson*. Estratto da « *Studi urbinati di storia, filosofia e letteratura* », nuova serie B, XLII (1968), n. 1; A. SWINGWOOD, *Origins of sociology: the case of the Scottish enlightenment*, « *The British journal of sociology* », XXI (1970), pp. 164-80.

della scuola storica scozzese, dalla struttura economica²³. L'apporto peculiare dei pensatori scozzesi alla critica dell'ideologia consiste nell'aver indagato il carattere sovrastrutturale delle leggi, delle istituzioni politiche, delle istituzioni di potere, dei rapporti sociali (specie quelli di ceto e di famiglia) e la loro dipendenza dalla particolare configurazione che nei vari stadi dell'evoluzione sociale assumono i rapporti di proprietà e di produzione. Particolarmente importante fu il loro contributo alla sociologia dell'arte, della letteratura e del linguaggio²⁴.

Quanto allo studio della funzione ideologica della religione, problema che riguarda da vicino i *Dialogues*, assai significativo è il contributo di John Millar (1735-1801). Il suo approccio al problema della religione è storico, comparativo e funzionale. I credi e le cerimonie variano a seconda delle condizioni economiche e sociali, e sono proiezioni antropomorfe delle condizioni di potere esistenti nella società. La chiesa è più un « agency of social control » che un corpo di credenti; la sua autorità deriva dalla superstizione, tipica della chiesa cattolica, ma non assente nelle chiese riformate. Infine, secondo Millar, che personalmente era animato da un certo spirito religioso, anche se relativamente scettico in materia di dogmi e apertamente anticlericale, la funzione propria della « vera religione » è di rafforzare l'autorità della legge e di ispirare sentimenti di compassione nei confronti dei meno fortunati, di inculcare la moralità e di mantenere e rafforzare l'ordine sociale²⁵.

²³ L'importanza del precedente costituito da Montesquieu in questo campo è stata studiata da W. STARK, *Montesquieu pioneer of the sociology of knowledge*, London 1960.

²⁴ « La sociologia della letteratura è figlia di ignoti? » si chiede G. CORSINI in *La sociologia della letteratura: breve storia e infruttuosa ricerca di paternità*, « La critica sociologica », n. 9, 1969, p. 33, e addita, non senza riserve, la 56ª lezione del *Cours de philosophie* di Comte come la data di nascita della sociologia della letteratura. Corsini rivendica anche la piena rispettabilità di una tale disciplina; e tuttavia la considera una trovatella e una figlia dell'amore. Ma essa ha nella scuola storica scozzese un padre nobile e generoso. Sul problema vedi H. R. MCKNIGHT, *The eighteenth century Scottish contribution to the development of sociological criticism* (Ph. D. dissertation, University of Chapel Hill, Chapel Hill 1963). Per ciò che riguarda il solo Hume, i « medaglioni » che egli inserì nella sua *History* costituiscono non solo il primo tentativo nella storia inglese di affiancare la storia della letteratura e della cultura alla storia politica (e, raccolti, costituirebbero la prima storia della letteratura inglese in assoluto, secondo *Life*, p. 378) ma anche il primo tentativo di collegare organicamente i due campi.

²⁵ Cfr. W. C. LEHMANN, *John Millar of Glasgow, 1735-1801. His life and thought and his contributions to sociological analysis*, London 1960, pp. 68-81.

b) l'interesse per la funzione degli intellettuali nella società; questo punto, che discende direttamente dal precedente, sottolinea l'opportunità di guardare ai *Dialogues* non come alla rappresentazione di una discussione che avviene semplicemente tra persone di cultura, responsabili di quel che dicono solo di fronte a sé stesse, ma tra persone che espongono idee rilevanti nel dibattito sociale e che all'interno di quest'ultimo rappresentano gli autori e i responsabili dell'elaborazione ideologica. A teorizzare questo ruolo dell'intellettuale, contribuì in misura decisiva Adam Ferguson, il quale svolse egli stesso, nell'ambito della cultura scozzese la funzione dell'ideologo²⁶.

c) l'importanza attribuita all'educazione, che nei *Dialogues* ritroviamo soprattutto nella discussione del problema pedagogico nella parte I, che dagli storici scozzesi fu concepita come l'arma fondamentale della riforma politica.

d) la dottrina, già esposta da Vico²⁷, e che sarebbe stata descritta da Wilhelm Wundt e da Meinecke col nome di dottrina dell'eterogenia (o dell'eterogeneità) dei fini²⁸, secondo la quale un evento non va spiegato in base alle cause finali che lo avrebbero prodotto a partire dal progetto razionale di un individuo; applicata alla nozione di progresso, questa dottrina antirazionalistica può essere espressa dal detto di Crom-

²⁶ Cfr. D. KETTLER, *The social and political thought of Adam Ferguson*, cit., p. 99. Una delle tesi principali di Kettler è che l'importanza di Ferguson consiste appunto nel sottolineare la funzione sociale dell'intellettuale.

²⁷ G. B. VICO, *La scienza nuova*, giusta l'edizione del 1744 con le varianti dell'edizione del 1730 e di due relazioni intermedie inedite e corredate di note storiche, a cura di F. Nicolini, 3 voll., Bari 1911-16, III (1916), p. 1048: «Perché pur gli uomini hanno essi fatto questo mondo di nazioni (che fu il primo principio incontrastato di questa Scienza, dappoiché disperammo di ritrovarla da' filosofi e da' filologi); ma egli è questo mondo, senza dubbio, uscito da una mente spesso diversa ed alle volte tutta contraria e sempre superiore ad essi fini particolari ch'essi uomini si avevan proposti; de' quali fini ristretti, fatti mezzi per servire a fini più ampi, gli ha sempre adoperati per conservare l'umana generazione in questa terra...». Sul problema cfr. M. GORETTI, *Vico et l'hétérogenèse des fins (Vico et Mandeville)*, «Les études philosophiques», 3-4, 1968, pp. 351-59. La questione, quasi mitica, di un'eventuale influsso di Vico sugli scozzesi è affrontata e risolta negativamente da R. WELLEK, *The supposed influence of Vico on England and Scotland in the eighteenth century*, in *Giambattista Vico tricentennial symposium*, ed. by G. Tagliacozzo, Baltimore 1969, pp. 215-23.

²⁸ Cfr. F. MEINECKE, *Die Entstehung des Historismus* (1936), trad. it. *Le origini dello storicismo*, Firenze 1954, p. 42 e pp. 325-26.

well (citato da Hume, Turgot e Adam Ferguson) secondo cui nessuno va piú lontano come chi non sa dove va.

L'analogia di questa dottrina con il rifiuto delle cause finali nei *Dialogues* è ovvia. Ci preme qui sottolineare che nei *Dialogues* essa viene applicata anche per trattare di un problema di cui abbiamo già notato l'importanza, quello dell'ordine proprio del prodotto manufatto. Filone, parlando dell'arte di costruire le navi, arriva a contestare che ci debba essere un rapporto necessario fra il prodotto manufatto e un progetto razionale concepito da un individuo:

If we survey a ship, what an exalted idea must we form of the ingenuity of the carpenter, who framed so complicated, useful, and beautiful a machine? And what surprise must we entertain, when we find him a stupid mechanic, who imitated others, and copied an art, which, through a long succession of ages... had been gradually improving? (p. 207).

Il passo ricalca probabilmente un brano della *Fable of the bees* di Mandeville, in cui v'è un riferimento specifico all'arte di costruire le navi, che è progredita sino a un livello del tutto sconosciuto ai « first inventors »²⁹. Filone non contesta quindi l'esistenza di un « order » nel manufatto ma lo concepisce come un risultato non di un « design » razionale e teleologico, ma di una cieca attività d'imitazione, che comporta inattesi salti di qualità. Poco dopo Filone riprende il paragone della nave e lo collega con il problema della divisione del lavoro; implicitamente egli pone così un'analogia tra il perfezionamento avvenuto nel corso del tempo nell'arte di costruire navi grazie all'accumulo dell'esperienza pratica dei vari *mechanics* costruttori e il risultato cui giungono i vari *mechanics* tra cui è diviso il lavoro della costruzione di ciascuna nave. E ciò illumina il legame che la versione scozzese della dottrina dell'eterogeneità dei fini ha con la svalutazione dell'attività individuale causata dall'introduzione di una sistematica divisione del lavoro. Inoltre Filone, sollevando il problema della divisione del lavoro per avanzare

²⁹ Il riferimento a MANDEVILLE (*The fable of the bees: or private vices, public benefits* [1714-29], ed. by F. B. Kaye, 2 vols, Oxford 1924, II, pp. 141, 143) è di L. SCHNEIDER, "Introduction", in *The Scottish moralists on human nature and society*, Chicago and London 1967, p. xxxvii n. Sulla questione dell'eterogeneità dei fini in Mandeville, in relazione con la dottrina di Max Weber, vedi W. STARK, *Max Weber and heterogony of purposes*, « Social research », XXXIV (1967), pp. 249-64.

l'ipotesi che a costruire il mondo sia stato non un singolo Dio, ma vari dei che lavorano in collaborazione, polemizza con la concezione della divinità nutrita dai sostenitori della prova dell'ordine i quali, come fa per esempio Adam Smith, vi vedono una sorta di funzione che garantisce dall'esterno la produttività e la razionalità della divisione delle funzioni sociali, e ne è responsabile, così come l'architetto progettista della nave (che Filone sembra non considerare indispensabile) è responsabile dell'organizzazione e della produttività del lavoro dei vari *mechanics*. Questo Dio, unico tra gli operai della rivoluzione industriale, rimane un individuo, un artigiano integrale, cui è demandata la ragione ultima di una divisione del lavoro della quale non è dato di riconoscere, almeno immediatamente, la razionalità e la moralità. Filone, che pure prende atto del progresso compiuto nell'arte di costruire navi, così come si rifiuta di ricorrere all'opera dell'architetto progettista per spiegare la costruzione del manufatto nave, contesta anche la legittimità di ricorrere, per spiegare l'origine e la razionalità del manufatto mondo, all'ipotesi di un architetto divino. La razionalità del manufatto, mondo o nave che sia, è una sorta di sottoprodotto dell'irrazionalità e dell'attività materiale, ed è da riscontrare a posteriori e non da postulare a priori.

In ciò è anche la differenza radicale della visione di Filone rispetto a quella di Reid, con cui pure presenta alcuni punti di contatto. Quando Reid parla dei « manufatti naturali », come per es. del nido d'api, costruito a regola d'arte da esseri che non sanno nulla di geometria³⁰, applica anch'egli la dottrina dell'eterogeneità dei fini, che nei *Dialogues* viene accolta da Filone e rifiutata da Cleante, ma, come Cleante e diversamente da Filone, postula che a garantire la razionalità del manufatto

³⁰ Cfr. T. REID, *Essays on the active powers of man*, in *Philosophical works*, cit., II, pp. 545-47, 558, 560. L'esempio, che ritroviamo anche in D. FORBES, *The whole works*, cit., pp. 96-7, deriva probabilmente dal V libro delle *Collezioni matematiche* di Pappo, un testo che rappresentò il *livre de chevet* del matematico scozzese Robert Simson (1687-1768); cfr. *Pappi Alexandrini collectionis quae supersunt e libris manu scriptis edidit Latina interpretatione et commentariis instruxit F. Hultsch*, Berolini MDCCCLXXVI-VIII, liber V, pars prima, vol. II (1876), pp. 304-9. Nei *Dialogues*, alla domanda di Demea su come sia possibile produrre ordine senza averne coscienza, Filone risponde: « You need only look around you... to satisfy yourself with regard to this question. A tree bestows order and organization on that tree which springs from it, without knowing the order: an animal, in the same manner, on its offspring: a bird, on its nest » (p. 221).

sia l'artefice divino, da cui dipende l'infallibilità e la produttività dell'istinto.

Il discorso di Filone nei *Dialogues* costituisce perciò, oltre alla distruzione della tesi di Cleante sulla garanzia metafisica di un'immediata razionalità del mondo, anche la distruzione della tesi, per così dire di ripiego — e che rappresenta la tesi implicita sia in Reid sia nella scuola storica — sulla garanzia metafisica di una razionalità « in ultima analisi » di un mondo che sarebbe irrazionale solo immediatamente. Non solo cioè non è garantita metafisicamente la teoria della razionalità immediata di Cleante, ma nemmeno quella della razionalità dell'irrazionale e del pratico, concepito come istinto (come in Reid) o come prassi economica (come nella scuola storica).

Filone si rifiuta perciò di demandare a un Dio funzione della divisione delle funzioni la giustificazione della divisione del lavoro e anzi, come s'è visto, arriva a chiedersi perché non si debba ricorrere alla divisione del lavoro per spiegare gli attributi di chi ne sarebbe responsabile: infatti, al posto di un solo architetto responsabile del progetto della costruzione di una nave, potrebbe esserci un collegio di architetti; e a questo punto quale sarebbe la garanzia della produttività e della razionalità della loro collaborazione? Ricorrere all'ipotesi dell'architetto spostata solo il problema; ed è per questo che Filone non ne tiene conto.

Rifiutandosi di attribuire a un « design » l'ordine della natura, Filone si rifiuta forse di attribuire in assoluto un ordine alla natura? La risposta è negativa, ma solo nel senso che l'ordine che Filone attribuisce alla natura è un ordine intrinseco e non estrinseco, da verificare a posteriori e non garantito in maniera metafisica. Su questo problema concordo con George Nathan quando, a proposito dei *Dialogues*, parla di un ordine (più organico che meccanico) immanente nella natura³¹; ma credo che si debba sottolineare energicamente come Hume-Filone non postulano nella natura alcun principio che possa univocamente spiegarne e garantirne l'ordine e come Hume-Filone siano distanti, nonostante le convergenze con Reid, dal concepire tale principio (la « ragione naturale » comune alle piante, agli animali e all'uomo) come criterio di verità scientifico.

³¹ Cfr. G. J. NATHAN, *Hume's immanent God*, cit., pp. 396-423. Cfr. anche quanto scrive sul carattere provvidenzialistico della concezione della storia in Hume, G. GIARRIZZO, *David Hume politico e storico*, cit., p. 77.

e) il problema del progresso. S'è visto come questo sia il tema di fondo della discussione che i personaggi dei *Dialogues* affrontano nelle parti X-XI e come esso tocchi la questione dell'esistenza delle condizioni obiettive (ordine) e soggettive (« industry ») del progresso. Demea e Cleante tendono a porsi su posizioni opposte e estreme, mentre Filone parrebbe scegliere quella intermedia, pur inclinando più per Demea che per Cleante; senza forse negare un ordine intrinseco nella natura egli nega infatti che esista un qualsiasi garante dell'ordine; e parlando delle condizioni soggettive del progresso, quelle che dipendono dalla « natura umana », tende a insistere più sull'« ozio » che sulla « industry ».

Il problema del progresso è centrale nella scuola storica, che assume su di esso una posizione senz'altro più vicina a quella di Cleante che a quella di Demea; anche se, posto che Filone crede nella possibilità del progresso, essa sembra essere in definitiva più vicina alla prudenza di Filone che non all'ottimismo programmatico, vagamente alla Turgot, di Cleante³².

Il tema del progresso viene discusso dalla scuola storica, come nei *Dialogues*, parallelamente a quello delle condizioni oggettive che lo rendono possibile. La questione si pone innanzitutto a livello di metodo storico: la ricerca delle cause del mutamento comporta la necessità di rispondere preliminarmente alla domanda se nella storia vi sia o non vi sia un ordine e, se sí, quale elemento ne è responsabile.

Alla prima domanda gli storici scozzesi risposero positivamente o, almeno, erano persuasi che compito dello storico fosse di ricercare l'ordine nella variazione. Il loro metodo peculiare, anche se non esclusivo, sintetizzato dalle espressioni sostanzialmente sinonimiche « natural history », « theoretical history », « conjectural history », « philosophical history », « histoire raisonnée », risulta dal matrimonio tra un empirismo spinto (che rifiuta però la mera accumulazione dei dati) e un for-

³² Nessuno degli storici scozzesi accettò, come non l'accettò Gibbon, l'idea del progresso come inarrestabile; sia Smith sia Millar furono molto prudenti in proposito. Smith fu alquanto scettico nei confronti dello strumento politico. Millar, anche se fu l'uomo più progressista della seconda metà del '700 scozzese, e maestro o amico di uomini che alla fine del secolo condussero in Scozia la battaglia per la riforma del sistema elettorale, fu anche l'uomo che più ebbe coscienza della necessità di procedere a riforme liberali per guadagnare alla causa dell'ordine di uno stato fondato sul privilegio di classe e di merito le masse di persone su cui poteva far leva la propaganda politica che chiedeva l'assoluta eguaglianza sociale, un'idea fondata, a suo parere, su basi metafisiche e utopistiche.

tissimo impegno teoretico. Tipica di questo metodo, che aveva profonde radici nella struttura dell'insegnamento vigente nelle università scozzesi, è l'adozione di un approccio sintetico e non analitico, causale e non descrittivo, interessato più alla concatenazione e alla comparazione degli eventi che all'evento isolato, più alla molteplicità dei punti di vista che alla coerenza di un'unica prospettiva particolare, più all'interrelazione fra i campi d'indagine che all'esame specialistico. Questo metodo storico, i cui precedenti sono stati indicati in Tucidide e in Machiavelli, e che nel '700 era stato teorizzato da Vico, sarebbe stato ripreso da Herder³³; Hegel³⁴ e Marx³⁵. Fondato sul presupposto che la storia è una scienza,

³³ Su Herder (che fece anzi una recensione di *The origin of the distinction of ranks* [1771] di Millar, tradotti nel 1772) l'influsso degli scozzesi è notevole e, se non determinante, servì a confermare tendenze preesistenti o derivate da altre fonti del suo pensiero, come la sua teorizzazione dell'univocità di ogni singola civiltà, il suo approccio storicistico e sociologico ai problemi estetici e linguistici, la sua sensibilità per il problema della divisione fra lavoro manuale e lavoro intellettuale, la sua dottrina degli stadi successivi della civiltà, il suo comparativismo sociologico, la sua concezione della storia come storia della collettività e non degli eventi diplomatici. Cfr. L. R. SHAW, *Henry Home of Kames: precursor of Herder*, « Germanic review », XXXV (1960), pp. 16-27; R. PASCAL, *Herder and the Scottish historical school*, « Publications of the English Goethe society », new ser., XIV (1939), pp. 23-42. Su ciò che in Herder è originale e su ciò che non è originale (e, cioè, fra l'altro, di derivazione scozzese), vedi I. BERLIN, *Herder and the enlightenment*, in *Aspects of the eighteenth century*, ed. by E. R. Wasserman, Baltimore 1965, pp. 49-53. L'influsso degli scozzesi è esplicitamente rintracciabile anche in Schiller: cfr. W. WITTE, *Scottish influence on Schiller*, in *Schiller and Burns, and other essays*, Oxford 1959, pp. 29-37. Witte (p. 35) nota che gli scozzesi rappresentarono anche il principale canale dell'influsso di Shaftesbury in Germania.

³⁴ Per ciò che riguarda l'influsso di James Stuart (1713-1780), su Hegel, che probabilmente fu diretto, vedi P. CHAMLEY, *Economie politique chez Stuart et Hegel*, Paris 1963.

³⁵ Sul rapporto e sulle analogie fra storici scozzesi, marxismo e sociologia, vedi W. C. LEHMANN, *Adam Ferguson and the beginning of modern sociology*, New York 1930; John Millar, *historical sociologist: some remarkable anticipations of modern sociology*, « British journal of sociology », III (1952), pp. 30-46; John Millar of Glasgow..., cit., specie pp. 157-59 sul problema degli scozzesi come fonte di Marx; R. PASCAL, *Property and society: the Scottish historical school in the eighteenth century*, « The modern quarterly », I (1938), pp. 167-79 (la sua tesi secondo cui l'Essay di Ferguson contiene un'anticipazione del concetto di lotta di classe è contestata da D. FORBES, "Introduction", in A. FERGUSON, *An essay...*, cit., p. xxv); R. L. MEEK, *The Scottish contribution...*, cit., pp. 84-102; A. S. SKINNER, *Economics and history...*, cit., pp. 2, 17, 21-2. Sul rapporto fra *The origin of the distinction of ranks* di J. Millar e *Der Ursprung der Familie...* (1884) di Engels, vedi W. SOMMERT, *Die Anfänge der Soziologie*, in *Hauptprobleme der Soziologie: Erinnerungsgabe für Max Weber*, a cura di M. Palyi, Munich-Leipzig 1923, I, pp. 11-14 e W. C. LEHMANN, *John Millar of Glasgow...*, cit., pp. 132-33.

ma distinta da quella naturale, questo metodo era in aperto contrasto con l'approccio analitico, fattualistico, positivo e specialistico che, oltre ad essere proprio del pensiero anglosassone, sarebbe stato peculiare degli studi compiuti successivamente al lavoro degli scozzesi nei campi della sociologia e dell'economia politica, concepiti, diversamente da quanto era avvenuto nella scuola storica scozzese, come distinti l'uno dall'altro.

Nei *Dialogues* l'anticipazione del contrasto fra questi due metodi sembra essere adombrata nel contrasto tra Filone e Cleante; quest'ultimo (insieme con Demea) accusa Filone di non restare ai dati, di avanzare congetture paradossali e troppo audaci, di essere incoerente ecc. Analoghe critiche sono state mosse ai *Dialogues* nel loro complesso; le stesse che sono state mosse ad altre opere di Hume e alle opere di Adam Smith³⁶.

Per rispondere alla seconda domanda, qual è l'elemento ordinatore dell'esperienza storica, gli scozzesi fecero appello, non diversamente dalla maggior parte degli illuministi, alla « natura umana ». Ma a differenza di altri illuministi, compreso forse lo Hume della *History of Great Britain*, essi guardarono alla storia per ricercarvi non tanto le analogie quanto le differenze, e anziché ricorrere alle prove storiche per illustrare la uniformità della natura umana, ricorsero all'uniformità della natura umana per cercare di spiegare le differenze storiche.

L'elemento costante della natura umana fu infatti da essi individuato nei principi pratico-istintivi, nel « self love », nel bisogno, nel desiderio di agire e di progredire materialmente. A tali spinte, naturali ma non razionali, essi ricondussero il desiderio di accrescere i « means of subsistence » e i salti qualitativi riconoscibili nei diversi stadi dell'evoluzione umana e venutisi a produrre non intenzionalmente nell'organizzazione economica e produttiva in seguito al dispiegarsi dell'attività pratica. Il principio fondamentale della natura umana, costantemente individuato nel '700 nella razionalità e nell'individualità, fu cioè ricercato nella prassi razionale e non individuale, che rappresentava anche l'elemento ordinatore dell'evoluzione storica. Monboddo giunse a scrivere: « the chief prerogative of human nature, the rational soul [is]

³⁶ E, aggiungiamo, a John S. Mill, il quale risentiva, sia pur debolmente, dell'eredità scozzese, alla cui influenza sarebbe dovuta la sua non totale adesione all'utilitarismo e all'individualismo benthamita; cfr. A. L. MACFIE, *The individual in society. Papers on Adam Smith*, London 1967.

of our own acquisition, and the fruit of industry, like any art and science, not the gift of nature »³⁷.

La stessa dottrina dell'immutabilità della natura umana era così messa in questione, dal momento che la sua essenza era fatta consistere nella costante spinta materialistica al cambiamento. Monboddo mise esplicitamente in guardia contro l'applicazione nel campo dell'antropologia di formule falsamente universalistiche e di fatto eurocentriche; e ciò costituisce anche la prova del radicale relativismo della scuola scozzese.

La spinta primaria che la scuola scozzese poneva alla base della natura umana non era, è il caso di sottolinearlo, di tipo « sovrastrutturale ». La dottrina che impone la ricerca delle cause storiche di un evento, implicita nel metodo della « natural history », è di fatto limitata dalla dottrina dell'eterogeneità dei fini, che vieta di fare appello a quel

³⁷ J. BURNET, Lord MONBODDO, *Of the origin and progress of language* (1773-1792), Edinburgh 1789², I, p. 438; cit. in A. O. LOVEJOY, *Monboddo and Rousseau*, « Modern philology », XXX (1933), ristampato in *Essays in the history of ideas*, New York 1960 (Baltimore 1948¹), p. 56. Su Monboddo, vedi E. L. CLOYD, *James Burnet, Lord Monboddo, 1714-1799* (Ph. D. dissertation, University of Columbia, New York 1967). Monboddo, ossessionato dall'idea di trovare l'anello mancante tra la scimmia e l'uomo, tanto da chiedere a tutti quelli che giungevano a Edimburgo da paesi lontani se avevano visto uomini con la coda e da portare prove inconfutabili per dimostrare che a Inverness era vissuto un professore di matematica con una coda lunga un piede, si era interessato del caso di « Pietro il selvaggio », trovato nelle foreste dello Hannover e portato in Inghilterra per essere mostrato a re Giorgio, ed era corso a Parigi a intervistare la « fille sauvage » trovata nella Champagne (e poi battezzata Marie Angélique Memmie), preoccupandosi di tradurre in inglese, con integrazioni, il resoconto che sul caso aveva scritto Charles M. de la Condamine. Nella prefazione, anonima come la traduzione, ma quasi sicuramente sua, Monboddo difende la tesi dell'origine storica delle facoltà superiori, scrivendo: « those superior faculties of mind, which distinguish our nature from that of any other animal on this earth, are not congenial with it, as to the exercise or energy, but adventitious and acquired » (*An account of a savage girl caught wild in the woods of Champagne... With a preface by the translator containing several particulars omitted in the original account*, Edinburgh 1768, p. xvii). Ed egli sottolinea che il nuovo compito che si pone alla « philosophy of man » è quello di delineare i vari stadi attraverso cui è passato il progresso (nel caso in cui progresso vi sia stato) della specie umana: « to trace this progress of our species thro' all its various stages: — To mark by what slow and insensible degrees we have past from the mere animal to the savage, and from the savage to the civilized man: — To enquire, whether, by the improvement of our faculties, we have mended our condition and become happier as well as wiser, is the magnum opus in the philosophy of man, of which only one philosopher of our times has had an idea [J.-J. Rousseau], but none hitherto has executed » (ivi, p. xviii).

tipo di causalità che è la causalità teleologica. La causa di un evento andrebbe cioè ricercata non già in una causa razionale che appartiene alla sfera sovrastrutturale, bensì in una causa non razionale, materiale, tratta da quella sfera causale privilegiata e strutturale che è costituita dall'attività umana e, in particolare, dalla prassi produttiva legata al « mode of subsistence » proprio di una certa società.

Tra gli eventi viene cioè cercato un legame causale, in obbedienza al metodo della « natural history », ma solo a partire da una causa strutturale, legata al « principio fondamentale » della natura umana. In obbedienza alla dottrina dell'eterogeneità dei fini, il rapporto fra eventi sovrastrutturali o fra un evento sovrastrutturale concepito come causa e un evento sovrastrutturale concepito come effetto non è considerato significativo storicamente; si tratta solo di un rapporto creduto, a livello di razionalizzazione a posteriori, cioè a livello di « belief », come quando si crede che la costituzione di Sparta abbia avuto il suo autore in Licurgo o che una nave sia stata costruita a partire dal progetto razionale di un architetto.

CAPITOLO XII

I CALVINISTI POST-HUMIANI: IL CASO LESLIE

Come nei *Dialogues* non Filone è il vincitore ufficiale della disputa dialettica ma Cleante, la cui dottrina viene raccolta dall'allievo Panfilo e da questi trasmessa all'amico Ermippo, così sul piano storico non l'eredità « filoniana » di Hume e della scuola storica fu raccolta dentro e fuori di Scozia alla fine del '700 e all'inizio dell'800, ma l'eredità « clean-tina » della filosofia del senso comune, il cui lancio europeo corrispose in Gran Bretagna alla riduzione al silenzio delle tendenze radicali e alla crociata antifrancesa. Nei verbali della Speculative Society di Edimburgo, alla data 1° maggio 1798, che è stata proposta come quella della fine dell'illuminismo scozzese, si legge:

In consequence of certain essays lately delivered, the Society disapproves the introduction in future of any attacks on the Christian Religion, and considers such sentiments as too much connected with revolutionary principles¹.

Ma, ancor prima di essere una vittoria su Filone, quella di Cleante nei *Dialogues* è una vittoria su Demea. Nella storia del '700 scozzese, questa fu la vittoria della cultura moderata su quella più fanaticamente legata ai valori della religione tradizionale, anche se va detto che tale vittoria non fu per nulla definitiva, perché i moderati riuscirono a restare sulla cresta dell'onda per poco più di mezzo secolo e non senza che fra

¹ Cfr. R. D. THORNTON, *The university of Edinburgh and the Scottish enlightenment*, « Texas studies in literature and language », X (1968), p. 415; che cita da *The history of the Speculative Society 1764-1904*, Edinburgh 1905, p. 11. È da dire che segni d'intolleranza nei confronti della discussione di problemi non strettamente scientifici sono rilevabili già negli anni che videro la nascita dell'illuminismo scozzese; lo statuto della Philosophical Society di Edimburgo, redatto nel 1754 — e probabilmente ad opera dello stesso Hume — escludeva ogni discussione di teologia, di morale e di politica.

i due partiti si verificasse un vero e proprio scambio delle parti, com'è dimostrato dalla disputa sorta nel 1805 all'interno della chiesa scozzese a proposito del cosiddetto caso Leslie, di cui diremo ora.

All'inizio dell'800 la Scozia, non diversamente da altri paesi europei, conobbe un notevole ritorno di fiamma di evangelismo. Nel 1834 i moderati, dopo essersi screditati completamente non solo sul piano della moralità religiosa ed ecclesiastica ma anche sul piano di quella moralità civile che aveva rappresentato il fondamento del loro programma di riforme, persero la maggioranza in seno alla *general assembly*. Ma la prima sconfitta fu da essi subita nel 1805, quando per la prima volta dopo cinquant'anni si trovarono in minoranza. Fu questo un grave colpo inferto non solo al prestigio di cui i moderati godevano all'interno della *general assembly*, ma anche alla loro posizione propriamente dottrinale. Il caso segnò infatti il riflusso della fortuna di quella prova dell'ordine che aveva rappresentato il piedestallo dottrinale del partito moderato e che era già stata irrimediabilmente minata nel 1779 con la pubblicazione dei *Dialogues*.

John Leslie (1766-1832), la pietra dello scandalo, allievo di Dugald Stewart, fu chiamato nel 1805 alla cattedra di matematica dell'università di Edimburgo nonostante la strenua opposizione dei moderati, che lo accusavano di ateismo e di eresia, avendo egli mostrato nei suoi scritti una certa simpatia per la dottrina *humiana* della causa². Leslie sostenne che aveva abbracciato la dottrina di Hume soltanto a livello di ricerca scientifica e che non aveva inteso con questo invalidare la prova a posteriori dell'esistenza di Dio. Ma le parole che egli aveva scritto nel suo *Essay on heat* a proposito della natura del « belief » non potevano non turbare i moderati:

... in conceiving the relation that subsists between cause and effect,
do we not *feel* something more than the mere invariable succession

² Su Leslie vedi R. G. OLSON, *Sir John Leslie: 1766-1832. A study of the pursuit of the exact sciences in the Scottish enlightenment* (Ph. D. dissertation, Harvard university, Cambridge [Mass.] 1967). Sul caso Leslie cfr. I. D. L. CLARK, *The Leslie controversy, 1805*, « Records of the Scottish church history society », XIV (1960-63), pp. 179-97; e, per le questioni relative al dibattito scientifico, J. G. BURKE, *Kirk and causality in Edinburgh, 1805*, « Isis », LXI (1970), pp. 340-54. I pamphlet pubblicati in occasione del caso Leslie sono raccolti in *Tracts historical and philosophical relative to the important discussions which lately took place between the members of the university and the presbitery of Edinburgh, respecting the election of Mr. Leslie to the professorship of mathematics in that university*, 2 vols, Edinburgh 1806.

of events? I will admit the fact, but I maintain that, like many other spontaneous impressions, it is a fallacious sentiment, which experience and reflection gradually correct, yet never entirely eradicate³.

I *highflyers*, che al progetto di nominare Leslie avevano all'inizio sollevato obiezioni, rientrate in seguito a una sua pubblica dichiarazione di ortodossia, presero esplicitamente le sue parti (fatto insolito e del tutto incredibile ove non si tenga presente l'affinità profonda che nei *Dialogues* mostrano di avere le posizioni di Demea e Filone e i legami stretti, soprattutto all'inizio del '700, fra scetticismo e fideismo⁴), quando i moderati si mostrarono insoddisfatti dell'autocritica di Leslie e diedero il via alle polemiche anche sul piano dottrinale: i moderati si accanirono infatti contro la dottrina di Hume-Leslie — in cui vedevano una minaccia capitale contro quella « natural theology » che, con la sua enfasi sul ruolo primario della ragione in campo religioso e sulla necessità di una dimostrazione a posteriori dei dogmi religiosi, rappresentava il nucleo della loro dottrina teologica — sostenendo che essa scuoteva alla base « the foundation of our reasoning, from the marks of power and design which we behold, to any First Cause, as the author of all such appearance... »⁵ e appellandosi a Reid e alla sua dottrina per provare che l'idea del rapporto fra causa ed effetto era istintiva e intuitiva e basata su un fondamento più saldo di quello offerto dall'osservazione empirica della « congiunzione costante ». L'attacco scatenato contro Leslie dai moderati era in clamoroso contrasto con la strenua difesa che essi avevano fatto di Hume nel 1756, quando i *highflyers* avevano tentato di indurre la *general assembly* a pronunciare contro

³ J. LESLIE, *An experimental inquiry into the nature and propagation of heat*, London 1804, p. 522.

⁴ La dottrina dell'inconoscibilità di Dio aveva del resto profonde radici nella tradizione teologica sia cristiana sia specificamente protestante, e nel solco di quest'ultima, essa sarebbe stata ripresa da Karl Barth. Cfr. W. WIDMER, *Intelligibilité et incompréhensibilité de Dieu*, « Revue de théologie et de philosophie », 3ème série, XVIII (1968), pp. 145-62 e specie 151-52, in cui si rimanda a BASILIO (*Ep.*, 234. 2), Giovanni DAMASCENO (*De fide orthodoxa*, I, IV), Giovanni CRISOSTOMO (*De incomprehensibilitate Dei*, specie I, 3; II, 3) e a CALVINO (*Institution de la religion chrétienne*, I, XIII, 21; I, XI, 4; I, XIII, 1; III, XX, 40; III, II, 39; III, XX, 43; III, XXIII, 5).

⁵ Cfr. [R. LUNDIE], *Report of the proceedings and debate in the general assembly of the church of Scotland, respecting the election of Mr Leslie to the mathematical chair in the university of Edinburgh*, Edinburgh 1805, pp. 67-8.

di lui una sentenza di scomunica, sulla base di accuse simili a quelle mosse a Leslie. Leslie venne anche accusato di essere, oltre a un « *professed atheist* », un « *democratic leader in the times of troubles* »⁶, accusa quest'ultima che già gli era stata lanciata nel 1795, al culmine della caccia alle streghe democratiche scatenata in Scozia, come nel resto della Gran Bretagna, durante la rivoluzione francese. Nel 1805 a difesa di Leslie scese in campo Henry Erskine, campione dei whigs e dei radicali. La difesa di Leslie da parte degli evangelici è una conferma della convergenza, pur ambigua, della loro posizione con quella dei democratici.

* * *

La posizione dei moderati fu attaccata, su un piano propriamente filosofico, da Thomas Brown (1778-1820), che doveva succedere a Dugald Stewart nella cattedra di filosofia morale che questi occupava a Edimburgo. Egli trasse occasione dal caso Leslie per scrivere le *Observations on the nature and tendency of the doctrine of Mr. Hume, concerning the relation of cause and effect*, uscite per la prima volta nel 1805 e quindi in due edizioni successive, sempre piú voluminose, nel 1806² e nel 1818³ (quest'ultima con il titolo *Inquiry into the relation of cause and effect*).

Brown accusava Reid di aver stravolto il pensiero di Hume e di averne sopravvalutato la tendenza scettica, e si diceva d'accordo con Hume sull'idea che nella nozione di rapporto causale necessario non è da ricercare se non la rilevazione di una sequenza invariata tra antecedente e conseguente. E tuttavia di Hume egli criticava sia la distinzione fra impressioni e idee sia la dottrina secondo cui la credenza nel rapporto causale si riduce a una sorta di copia di una precedente impressione. Secondo Brown, dotato di una cultura medica e in genere attratto dal sensazionalismo di Condillac e di Destutt de Tracy (ma senza mai lasciare cadere la distinzione fra mente e corpo), il concetto di causa si regge su un'intuizione non empirica, immediata, irresistibile, universale e innata intorno alla necessità che ogni effetto debba essere riferito invariabilmente ad un antecedente; tale sorta di « *feeling* » a priori, sulla

⁶ La frase è tratta da un rapporto su Leslie steso da G. Hill, rettore moderato dell'università di St. Andrews e moderatore della *general assembly*; cit. in I. D. L. CLARK, op. cit., p. 188.

cui natura Brown tuttavia non indagò a fondo, costituirebbe la condizione preliminare per l'osservazione, conseguita sempre a posteriori e mai dedotta, della connessione causale fra due determinati fenomeni. Hume, secondo Brown, sarebbe andato comunque vicino a sostenere la posizione giusta e cioè l'universalità e l'irresistibilità della credenza, anche se con motivazioni sbagliate, perché la faceva poggiare sull'abitudine psicologica e non sull'intuizione. Brown sosteneva perciò che la distanza fra Reid e Hume non era incolmabile: una simile affermazione, che contiene una certa verità, ci dimostra comunque come fosse di fatto breve la distanza fra Reid e l'eclettico Brown, anche se quest'ultimo rifiutò di riconoscergli qualsiasi debito ⁷.

La difesa di Leslie compiuta da Brown e la sua soluzione al problema della fondazione della religione naturale discendevano dalla sua dottrina della causa. Egli non volle difendere Leslie ricorrendo, come in quella stessa occasione fece Dugald Stewart, alla distinzione reidiana fra cause naturali, terreno dello scienziato, e cause efficienti, terreno del teologo, e sostenendo che il negare il carattere assoluto delle prime non significava negare quello delle seconde. Egli rifiutò questa distinzione, ciò che rappresentava un'anticipazione della posizione assunta dall'ortodossia positivista, ma a proposito della prova dell'ordine finì per fondare, e il bisticcio non è solo nostro, su basi a priori un'argomentazione a posteriori, sostenendo che

⁷ Su Th. Brown e sui rapporti tra la sua filosofia e quella di Reid e di Hume, cfr. J. McCOSH, *The Scottish philosophy...*, cit., pp. 320-21; S. A. GRAVE, *The Scottish philosophy of common sense*, Oxford 1960, pp. 12-3; e F. COPLESTON, *A history of philosophy*, Garden City (New York) 1964, V, part II (*Berkeley to Hume*), pp. 185-93. Sulle critiche di Brown alla dottrina della causa di Hume, cfr. B. E. ROLLIN, *Thomas Brown's criticism of Hume on causation*, « Archiv für Geschichte der Philosophie », LI (1969), pp. 85-103. Quanto alle possibili convergenze fra Brown e Kant, è da dire che Brown conobbe l'opera di Kant, ma la sua formazione intellettuale gli impedì di mostrare interesse per una dottrina che, come quella espressa da Kant a proposito della causa, aveva una sia pur vaga analogia con la sua; cfr. J. McCOSH, *op. cit.*, pp. 319-20. Tra Brown e Reid v'è un'affinità profonda soprattutto nella tendenza che entrambi hanno da una parte a fondare aprioristicamente e intuizionisticamente la categoria della relazione causale e dall'altra ad avere una visione che potremmo chiamare positivistica della scienza. Brown fu definito da J. S. MILL come lo scienziato che « among the direct successors of Hume » « has best stated and defended [prima di Comte] Comte's fundamental doctrine » e che aveva sostenuto una filosofia « entirely Positivist » (*Auguste Comte and positivism*, Ann Arbor 1965, p. 8). Per il positivismo di Reid e per l'impulso che egli diede alla scienza britannica in questa direzione, vedi L. L. LAUDAN, *Thomas Reid and the Newtonian turn...*, cit.

it is sufficient, that we be fully impressed with the necessity of a Creator, and trace the universe with all its regularity and beauty, as one great effect, to the almighty source of being

e dicendo che era antieconomico, se non impossibile, pensare di rincorrere tutta la sequenza dei rapporti causali, prima « naturali » e poi « efficienti » per risalire alla prima causa. Una dottrina come quella di Hume e come quella abbracciata da Leslie, se correttamente intesa, bastava cioè, secondo Brown, a giustificare la fede in Dio creatore del mondo ⁸.

* * *

Il caso Leslie getta luce sul rimescolamento di carte provocato dalla dottrina di Hume e, in particolare, sull'avvicinamento che si verificò nella seconda metà del '700 e all'inizio dell'800 fra la versione per così dire post-humiana della teologia presbiteriana ortodossamente calvinista (e diremo fra poco degli « evangelici humiani ») e la versione post-humiana della teologia moderata (e per quest'ultima si pensi a un Lord Kames e in genere alle dottrine espresse in materia di religione dai filosofi del senso comune, che mostrarono la tendenza ad abbandonare la versione strettamente meccanicistica ed empiristica della prova dell'ordine, volgendosi in una direzione interioristica).

Le due strade che si aprivano ai moderati, una volta caduti i fondamenti epistemologici di quella prova a posteriori che costituiva l'essenza della loro religione — esclusa quella della ripetizione meccanica degli argomenti tradizionali ⁹ —, erano rappresentate dall'abbandono puro e

⁸ Th. BROWN, *Observations on the nature and tendency of the doctrine of Mr. Hume, concerning the relation of cause and effect*, Edinburgh 1806, pp. 111-13.

⁹ Il solo tentativo di una certa rilevanza di difendere la prova dell'ordine in campo religioso e con argomenti scientifici compiuto dopo i *Dialogues* è quello di John S. MILL in *Theism*, l'ultimo dei postumi *Three essays in religion* (1874). Secondo Mill, alla base della prova dell'ordine non sarebbe da porre, come fa Cleante, il concetto di analogia, ma quello di induzione; in particolare egli fa ricorso a uno dei quattro metodi dell'induzione scientifica, quello dell'accordo, secondo cui se due o più esempi dello stesso fenomeno hanno almeno una circostanza in comune, quest'ultima è la causa o l'effetto del fenomeno. Per la collocazione di questo saggio (riedito a cura di R. Taylor, New York 1953) e in genere dell'atteggiamento di Mill nei confronti della religione, nel quadro dell'evoluzione della sua dottrina, vedi R. CARR, *The religious thought of John Stuart Mill: a study in reluctant scepticism*, « Journal of the history of ideas », XXIII (1962), pp. 475-95. Nella Gran Bretagna dell'inizio dell'800, la prova dell'ordine viene difesa — su commissione — anche dagli autori dei trattati pubblicati grazie al fondo lasciato nel 1829 da Francis Henry

semplice della prospettiva religiosa o dall'arretramento su una posizione che tornava a privilegiare l'esperienza religiosa non intellettuale.

La tappa intermedia fra l'abbandono del razionalismo moderato e l'approdo (o il ritorno) a una posizione irrazionalistica consisteva in una sorta di fideismo epistemologico, che faceva appello alla forza di una fede religiosa non intellettuale per sostenere la validità, o almeno la credibilità della prova a posteriori. Questa posizione, condivisa dai filosofi del senso comune e da Brown, è anche quella che, come s'è visto, finisce con l'assumere Cleante nei *Dialogues*, e quella tipica del rilancio prepositivistico della prova dell'ordine, in cui paradossalmente è piú la religione a fare propaganda alla scienza che non quest'ultima a sostenere la religione. Al di là di questa posizione intermedia, l'unica che, tenendo fermo il credo religioso, consentisse di uscire dall'impasse in cui s'erano cacciati i moderati nella loro escursione a scopi ideologici nel mondo della scienza, era rappresentata dal ritorno, via filosofia del senso comune, a una posizione evangelica.

Alla lunga però il rientro su posizioni evangeliche dopo l'avventura moderata non poteva non portare con sé il rifiuto assoluto di fondare la fede religiosa su prove che si erano rivelate tanto poco convincenti. In effetti, durante il caso Leslie, gli evangelici giunsero a respingere esplicitamente non solo l'idea che a fondare la fede religiosa fossero necessarie prove razionali come quelle sostenute da Cleante, ma addirittura a respingere *tout court* il ricorso alle prove, definendole irrilevanti sotto l'aspetto religioso e inconsistenti sotto l'aspetto epistemologico. Da queste premesse nasceva paradossalmente l'atteggiamento di tolleranza religiosa che i *highflyers* manifestarono nei confronti di Leslie accontentandosi della sua professione di fede¹⁰. W. L. Brown (1755-1830), rettore dell'università di Aberdeen, evangelico arrabbiato e nemico giurato del leader dei moderati George Hill, pienamente convinto che il problema fondamentale non fosse quello della scelta fra

Egerton, conte di Bridgewater. Questi trattati rappresentano il ponte fra la discussione settecentesca della prova dell'ordine e la discussione dei rapporti fra scienza e religione da parte dei positivisti ottocenteschi.

¹⁰ Un caso limite, anche se grottesco, di tolleranza è, negli stessi anni, quella dimostrata dall'editore della *History of the Druids* di Toland, ripubblicata in Scozia nel 1814, il quale giunse a paragonare l'autore, considerato un apostolo del presbiterianismo, a John Knox, dicendo che quest'ultimo, se fosse stato vivo, lo avrebbe ringraziato per il favore che aveva fatto alla religione scrivendo il *Panttheisticon* (cfr. *A new edition of Toland's History of the Druids: with an abstract of his life and writings...*, by R. Huddleston, Montrose 1814, specie pp. 26 e 36).

a priori e a posteriori, ma quello del « belief », fece esplicitamente appello, come i moderati, alle argomentazioni della filosofia del senso comune (che egli catalogava, e il fatto è significativo, sotto la prova a priori):

Suppose he [Leslie] thinks, that, together with the consent of all mankind with respect to this point, the principles of conscience, and the internal sense of moral obligation, and of responsibility, implanted in every human breast, are fully sufficient, of themselves, to evince to him the existence of a Deity, and that these are the sole or principal grounds of his belief, is he to be accounted an atheist, because he is persuaded of this great truth on fewer grounds than those on which we maintain it? ¹¹.

Nel 1816 W. L. Brown enunciò organicamente queste posizioni in *An essay on the existence of a supreme creator*, in cui pur manifestando, come il suo omonimo, una certa simpatia per la prova a posteriori, disse chiaramente che tale prova poteva attrarre qualche testa metafisica, ma che un'autentica fede religiosa poteva sorgere solo dal bisogno sentito dall'uomo peccatore dell'aiuto della grazia divina. Una analoga posizione avrebbe sostenuto anche Thomas Chalmers, leader della « disruption » evangelica del 1843. Religione e scienza tornarono così a dividersi mentre scompariva quella confusione fra i due criteri che era stata caratteristica della teologia naturale settecentesca. La religione si allontanava non solo dalla scienza, ma anche dalla filosofia. Un evangelico, A. M. Thomson, giunse esplicitamente ad affermare a proposito di Leslie:

I hold that Mr. Leslie is under no obligation to admit one of the arguments which I have mentioned (those *a posteriori* and *a priori*): that he may decidedly reject them all; and yet resist with perfect propriety and complete success, the charge of irreligion... and for him I plead the right to discard all the ordinary foundation of natural religion, and assert, at the same time, his claim to the character of a sound theist ¹².

Leslie non aveva cioè bisogno, per fondare il suo « belief » religioso, di appellarsi agli stessi criteri da lui accettati in quanto scienziato, criteri che applicati all'esperienza religiosa non solo non avrebbero fondato ma avrebbero distrutto alle radici la prova a posteriori. Implicitamente, ciò valeva a dire che ove Leslie, invece di essere un

¹¹ [R. LUNDIE], *Report...*, cit., p. 115.

¹² A. M. THOMSON, *A letter to the rev. principal Hill*, Edinburgh 1805, p. 97, cit. in I. D. L. CLARK, *The Leslie controversy*, cit., p. 193.

fideista, fosse stato un ateo, non si sarebbe certo convertito grazie al metodo sperimentale (come Cleante tenta di fare con Filone e come probabilmente i moderati tentarono di fare con Hume).

Nemmeno la prova a priori tanto cara a Demea uscì quindi indenne dal caso Leslie. La posizione degli evangelici giunse di fatto all'inizio dell'800 a essere piú vicina al fideismo integrale che per esempio Jeffner ritrova in Filone (il cui modello storico sarebbe da ricercare in Bayle) che non al teismo di Demea; e ciò anche se non bisogna dimenticare che la posizione di Demea nei *Dialogues* non si limita a essere quella dell'espositore della prova a priori (e si pensi al discorso, ben piú rilevante, che Demea pronuncia a proposito del male nel mondo). Il caso Leslie prova comunque che uno dei motivi del nuovo orientamento evangelico (del resto coerente con quello antico, proprio dei « marrow men ») era da ricercare nella dottrina di Hume, e, particolarmente, nella critica sia alla prova a priori sia a quella a posteriori esposta nei *Dialogues*. In questo senso è quindi fondata la tesi secondo cui Hume andrebbe paradossalmente considerato fra i responsabili del rilancio che la religione, nella sua versione irrazionalistica, ebbe all'inizio dell'800. Il caso Leslie ci mostra però che non necessariamente una religione del genere si accompagnava a un atteggiamento antiscientifico; alla sua base, come s'è detto, era la distinzione fra criterio scientifico e criterio morale. Da una posizione come quella degli evangelici, e come quella di Filone nei *Dialogues*, era sostanzialmente estraneo qualsiasi atteggiamento di alleanza o di polemica fra scienza e religione.

Giova comunque sottolineare che furono gli evangelici, e non i moderati, a far propria la lezione dei *Dialogues*. Del resto, già verso la metà del '700, quando i moderati erano sulla cresta dell'onda e i *highflyers* si dedicavano alla caccia all'ateo Hume, tra le stesse file evangeliche non era mancato chi, come Robert Riccaltoun (lo stesso che era intervenuto nella « marrow controversy » in difesa dei « marrow men ») aveva dichiarato esplicitamente di essere d'accordo con Hume là dove nel *Treatise* attaccava le basi della religione naturale, ponendosi in tal modo nel solco di una tradizione che in Scozia era stata inaugurata da Halyburton. E non fu un caso che nel 1815, a vent'anni, Thomas Carlyle, l'uomo che sarebbe diventato uno dei piú accaniti critici dei valori dell'illuminismo, pronunciasse nella *divinity hall* dell'università di Edimburgo un discorso in latino, dal titolo « Num detur Religio naturalis? », che, almeno in superficie, si poneva nella linea dell'antideismo calvinista settecentesco.

CAPITOLO XIII

CLEANTE E L'IDEOLOGIA SCOZZESE

La vendetta della dialettica negata, ovvero la tendenza del vincitore a recuperare la posizione dell'avversario sconfitto sino a ribaltare la propria in quella opposta, prima repressa e occultata, che abbiamo visto operante nei *Dialogues* nello scontro fra i due personaggi « storici » Cleante e Demea, è individuabile a livello storico non solo nell'opposizione fra moderati ed evangelici, ma nello scontro piú vasto che nella Scozia del '700 oppose la cultura scritta e la cultura orale.

L'aggettivo è consueto, ma per il destino della cultura scozzese nessun altro sembra migliore di quello che lo definisce paradossale. Basti pensare che essa andò scoprendosi come cultura nazionale a mano a mano che andò anglicizzandosi e perciò stesso perdendo gli strumenti necessari a esprimere una cultura nazionale. Dopo l'unione delle corone nel 1603 ai letterati, in genere poeti, scozzesi venne a mancare a Edimburgo la presenza della corte, che aveva rappresentato fino ad allora il principale centro del mecenatismo e stimolato una rigogliosa fioritura culturale. Fu allora che essi vennero attratti verso Londra e che lo scozzese parlato nei Lowlands (lo *Scots*) diventò un dialetto « drawing on popular speech rather than on an artistic tradition »¹, privo di una dimensione letteraria autonoma, « more and more associated with rusticity »². La pur non trascurabile rinascita dell'interesse per la cultura sia in *Scots* sia in gaelico avutasi nell'epoca in cui la storia scozzese fu

¹ D. DAICHES, *A critical history of English literature*, 2 vols, London 1960, I, p. 530 (cfr. trad. it. *Storia della letteratura inglese*, 2 voll., Milano 1970, I, p. 730).

² Ivi, I, p. 531 (cfr. trad. it., cit., I, p. 733).

³ La stessa industria tipografica, a causa della generale arretratezza del paese, non si impose in Scozia se non nel '700. Nel 1508 era stata aperta una stamperia, che aveva però funzionato solo per due anni; e si dovette aspettare altri trent'anni

maggiormente dominata dall'anglomania, il '700 e la prima metà dell'800, servì soltanto a fornire i materiali che sarebbero stati utilizzati « to divert patriotic attention from politics to literature », quando, resa irreversibile l'unione con l'Inghilterra, gli scozzesi, « frustrated in their political hopes », si rivolsero « to their literary past for consolation »⁴; e ciò soprattutto dopo la fallita ribellione del '45, l'evento eroico attorno a cui doveva raccogliersi quello che Burns avrebbe chiamato « sentimental Jacobitism » e che, una volta schiacciati politicamente i Highlands giacobiti, avrebbe offerto anche ai Lowlanders il modo di esercitare il proprio nazionalismo compensatorio.

Quanto all'atteggiamento dei *literati* di Edimburgo nei confronti della cultura orale, esso fu di sovrano disprezzo. Ignoranti delle tradizioni culturali della loro stessa regione e assertori accaniti dell'anglicizzazione linguistica della cultura scozzese, essi si allearono con il governo di Londra nella sua azione di soffocamento dei tentativi di rivalutare la lingua e la cultura gaelica (che doveva dare nel '700 poeti che l'attuale critica considera non inferiori ai Lowlanders Fergusson e Burns) ad opera di pochi anticonformisti, come quello concretatosi nella traduzione e nella stampa della Bibbia in gaelico (un'iniziativa che doveva ricevere l'appoggio del Dr. Johnson). E tuttavia, dovendo attribuirsi un carattere distintivo all'interno del mercato culturale inglese, essi non trovarono di meglio che cercarlo in quella tradizione orale che avevano disprezzato e ignorato e di cui, proprio per questo, finirono con l'inventare in laboratorio un grottesco duplicato, come dimostra la vicenda di quei poemi ossianici che erano destinati a far immalinconire l'intera Europa romantica.

Lo stesso affare Ossian costituisce uno dei primi esperimenti di lancio folkloristico di una regione, fatta decadere a museo del primitivo e del romantico. Come s'è visto, fu Boswell a condurre il suo maestro Dr. Johnson a fare il *tour* della Scozia, mostrandogli la Natura Incorrotta e cercando di eccitare il passatismo del vecchio tory.

L'esempio del Dr. Johnson fu presto imitato da torme di aristocratici escapisti e di poeti a caccia di romanticismo. La Scozia illumini-

prima che la stampa prendesse stabilmente piede in Scozia (cfr. D. HAY, *Intellectual tendencies*, in *The new Cambridge modern history*, 12 vols, London 1964-70, II (1965), *The reformation*, p. 362 (cfr. trad. it. *La riforma*, Milano 1967, p. 468). Nel '600 a Edimburgo c'erano soltanto quattro stamperie (cfr. D. CRAIG, *Scottish literature...*, cit., p. 134).

⁴ D. DAICHES, *op. cit.*, II, pp. 809-11 (cfr. trad. it., cit., II, pp. 276-77).

stica non solo contribuì a lanciare la letteratura romantica (una sorta di contraltare interno della filosofia dei lumi) ma si trasformò essa stessa in un luogo istituzionalmente e univocamente romantico, riducendosi, grazie all'opera dei Lowlanders, al cliché dei Highlands, modello di quel sublime nato molto prima di essere teorizzato da Burke, dal momento che sin dal 1703 Addison confessava di provare un « agreeable horror » alla vista dei precipizi. Il via ufficiale al turismo era stato dato, ancor prima di Johnson, da un anonimo viaggiatore che nel 1748 aveva vantato dalle pagine del *Gentleman's magazine* le sublimi bellezze dei Highlands. All'inizio dell'800 la mania per la Scozia dilagò in Francia e dalla Francia all'intera Europa proprio mentre incontrava enorme successo l'altro e piú grigio prodotto della cultura scozzese, la filosofia del senso comune, che di fatto rappresentò la versione feriale di quella filosofia borghese che nella versione domenicale fece vendere a Walter Scott in Francia un milione di copie solo nel periodo che va dal 1824 al 1830.

* * *

A mano a mano che il predominio inglese si faceva piú pesante, gli scozzesi si fecero piú retoricamente patriottici e piú interessati alla storia patria e alla storia in genere. Il rapporto che lega romanticismo e storia è caratterizzato da un'ambivalenza radicale, che può trasformare la coscienza del progresso storico nel suo contrario, il rimpianto per la storia passata.

« This is the historical age and we are the historical people » esclama Hume⁵. L'interesse per la storia — cui si sarebbe accompagnata quella presa di coscienza del concetto dialettico di progresso che costituì il fatto peculiare dell'illuminismo scozzese — rischiava cioè di essere soltanto una razionalizzazione dell'impossibilità di operare nella storia e la premessa per la sublimazione della storia nella letteratura. Che la Scozia abbia dato il maggior numero di grandi storici alla cultura del '700 è senza dubbio vero. E tuttavia fu lo stesso Hume a proclamare gli scozzesi « the People most distinguish'd for Literature in Europe » e a chiedersi:

Is it not strange that, at a time when we have lost our Princes, our Parliaments, our independent Government, even the Presence of our chief Nobility, are unhappy, in our Accent & Pronunciation, speak

⁵ *Letters*, II, p. 230 (a W. Strahan, agosto 1770).

a very corrupt Dialect of the Tongue which we make use of; is it not strange, I say, that, in these Circumstances, we shou'd really be the People most distinguish'd for Literature in Europe? ⁶.

L'atteggiamento scientifico caratteristico degli storici scozzesi, che aveva portato questi ultimi, diversamente da altri storici illuministi, pragmatici e propagandisti, a porre l'accento piú sull'evoluzione e sulla continuità che sulla novità e sulla rottura, venne a trovarsi in consonanza con l'atteggiamento prevalente fra gli storici della prima metà dell'800, che nella continuità e nella tradizione vedevano uno strumento per stabilizzare la società europea scossa dalle guerre napoleoniche ⁷. L'apartiticità e l'obiettività di Hume, nate dalla coscienza della non universalità e non linearità del progresso storico, quando non si sarebbero rovesciate nell'esasperato whiggismo e nel solipsismo ingenuo di un Macaulay, sarebbero state strumentalizzate a scopi reazionari, come di fatto avvenne da parte degli interpreti francesi di Hume ⁸.

Nel duplice carattere di *litterati* e di storici, proprio degli intellettuali scozzesi, sono da riconoscere le due tendenze fra cui la cultura scozzese si mantenne in splendido equilibrio instabile solo per una breve stagione, perché la bilancia era destinata a tracollare definitivamente, con l'assorbimento della storia (e della dialettica su cui essa si basava) nella letteratura: ciò che sarebbe avvenuto con il romanzo storico di Walter Scott, che rappresenta una sorta di verità finale dell'intero pro-

⁶ Ivi, I, p. 255 (a Elliot of Minto, luglio 1757).

⁷ A sottolineare questo carattere « ottocentesco » della storiografia scozzese settecentesca è H. R. MCKNIGHT, *The eighteenth-century Scottish contribution...*, cit., pp. 52-3, il quale rimanda per la caratterizzazione della differenza fondamentale fra storiografia settecentesca e ottocentesca a C. BECKER, *The heavenly city of the eighteenth-century philosophers*, cit., pp. 96-7. Va detto che questa tesi è sostenibile solo a patto di far salvo il netto distacco dalla storiografia liberale inglese dell'inizio dell'800. Trevor-Roper sottolinea come la divergenza fra la linea Montesquieu-Gibbon-Burke (che è quella degli storici scozzesi) e la linea pragmatica di un Voltaire si faccia piú profonda dopo la rivoluzione francese e come sia proprio l'idea del legame tra storia e struttura sociale a far sorgere l'idea ottocentesca dell'impossibilità di fare una storia universale, e a produrre una sorta di ritorno al modello della storia erudita del '600, con la prevalenza assoluta dei fatti, mentre la storia « filosofica » e universale sopravvive nella storia universale del Ranke e nella filosofia della storia di Marx (cfr. *The historical philosophy of the Enlightenment*, cit., pp. 1685-87).

⁸ Cfr. L. L. A. BONGIE, *David Hume prophet of the counter-revolution*, Oxford 1965.

cesso dell'evoluzione della cultura Lowland. La stessa sua vicenda biografica mostra il rovesciamento dei valori dell'illuminismo scozzese: egli accumulò patrimoni con la vendita dei suoi romanzi solo per investirli nella costruzione di un castello « gotico » ad Abbotsford, nei Lowlands, in cui intendeva vivere la vita del signorotto feudale. Il sogno di Abbotsford lo condusse a investire sempre maggiori capitali, e così facendo a rovinare non solo se stesso, ma anche i suoi soci editori, gli edimburghesi Ballantyne: la cosa non può non farci un maligno, antilluministico piacere perché esemplarmente antitetica del processo che aveva portato la proprietà fondiaria scozzese a perdere ogni retorica feudale per immettersi nell'alveo del capitalismo, rendendo così disponibili quei fondi in denaro necessari all'avviamento dell'industria editoriale.

I romanzi di Scott sono incentrati sulla sostanziale contraddizione della società scozzese del '700, affrontata con un atteggiamento sentimentale e culturale di totale ambivalenza. L'interesse principale posto da Scott nello studio dell'« impact of the past in the present and the relation of both to individual psychology »⁹, fu la caratteristica che gli valse il plauso di Goethe e di Heine (« Nei romanzi di Walter Scott lo spirito della storia inglese è reso talvolta con una fedeltà molto più grande che in Hume »)¹⁰ e la sua assunzione a figura centrale del romanzo borghese da parte di Lukács. Ed è singolare (tenendo un occhio ai *Dialogues*) che la maggior parte dei romanzi di Scott sia a tre personaggi e segua una trama cliché in cui un inglese o uno scozzese dei Lowlands si reca nei Highlands ed è testimone (in questo senso il personaggio principale è sempre una figura di secondo piano, ciò che, per Lukács¹¹ è caratteristico del romanzo storico) del contrasto che insorge

⁹ D. DAICHES, *A critical...*, cit., II, p. 847 (cfr. trad. it., cit., II, p. 320).

¹⁰ Cit. in G. LUKÁCS, *Der historische Roman (1737-38)*, trad. it. *Il romanzo storico*, Torino 1965, p. 62. L'ideale dello scrivere di storia qui manifestato da Heine è parallelo con quello espresso da un Macaulay quando, in un passo in cui loda Scott e appena dopo aver accusato Hume di partigianeria, scrive che « a truly great historian would reclaim those materials which the novelist has appropriated » (*History* [1828], in *The miscellaneous writings, speeches and poems*, 4 vols, London 1880, I, p. 104).

¹¹ G. LUKÁCS, *op. cit.*, p. 47. Ma è da sottolineare che, a parte le altre ovvie differenze, fra Hume e Scott v'è un distacco radicale, che consiste nell'uso diverso del dialogo: in Scott il dialogo rappresenta lo strumento per un ricupero, in un certo modo antiquario, della cultura orale all'interno della struttura romanzesca (egli adopera talvolta il dialetto *Scots* nei dialoghi fra i personaggi), mentre, come

fra i due personaggi che rappresentano la vecchia e la nuova Scozia. È ancora da notare come il tema dei contrasti sul terreno della religione, nel cui linguaggio vennero tradotti nel '700 tutti i contrasti della società scozzese, sia essenziale a quello che è probabilmente il miglior romanzo di Scott, *The heart of Midlothian*, l'opera in cui è descritto il mutamento prodottosi nella prima metà del '700 negli atteggiamenti morali e religiosi degli scozzesi, mutamento che fu la condizione dell'affermarsi della nuova Scozia preindustriale.

Nei suoi romanzi Scott diede un posto di primo piano alla storia locale, al sentimento di attaccamento alla propria terra, alle tradizioni popolari e in genere al condizionamento esercitato dal contesto sociale e naturale. Il legame che questo atteggiamento ha con la cultura romantica e prepositivistica è immediato e, in sé, non ha nulla di sorprendente. Sorprende invece la sotterranea affinità con le teorizzazioni formulate dai sostenitori della prova dell'ordine all'inizio del '700 e in particolare dallo scozzese James Thomson. L'autore delle *Seasons*, come fa notare McKillop, fu infatti uno dei « fisico-teologi » che spiegarono quel sentimento chiamato « nostalgia » o « country sickness » o « maladie du logis » come il risultato di un provvidenziale adattamento al non sempre felice contesto naturale, accettando così implicitamente l'idea che il carattere dell'uomo è plasmato dall'ambiente fisico in cui vive¹². Lo stesso McKillop segue l'evoluzione del concetto di attaccamento all'ambiente natale nel corso del '700 — quando esso, opposto all'ideale cosmopolita, veniva considerato come una malattia che colpiva soprattutto gli svizzeri — e sino all'inizio dell'800, quando esso, Walter Scott iuvante, si caricò di un significato che, sotto l'orpello romantico, è positivistico e nazionalistico¹³. La cultura scozzese dell'ini-

s'è visto, nell'opera di Hume il dialogo è usato più come fine che come mezzo, in obbedienza a un modello che è più vicino a quello della cultura orale che a quella scritta.

¹² Cfr. A. D. McKillop, *The background of Thomson's Seasons*, cit., p. 119.

¹³ Cfr. A. D. McKillop, *Local attachment and cosmopolitanism: the eighteenth century pattern*, in *From sensibility to romanticism: essays presented to F. A. Pottle*, ed. by F. W. Hilles and H. Bloom, New York 1965, pp. 191-218. McKillop nota anche che verso il 1800, accanto alla nostalgia degli svizzeri cominciò a diventare proverbiale la nostalgia degli scozzesi emigrati dai Highlands (cfr. p. 206); per tutto il '700 era stato del resto diffuso il cliché dell'affinità fra Highlands e Svizzera, entrambi paesi montagnosi abitati da popoli rudi e bellicosi. E si veda per un parallelo (critico nei confronti di entrambi i termini) fra il mito ottocentesco dell'identificazione fra cultura popolare e cultura religiosa scozzese da

zio dell'800 tornò quindi in un certo senso a quella teoria del clima che era postulata tacitamente nella prova dell'ordine di Thomson e che era stata teorizzata da Montesquieu, e cioè proprio dal pensatore da cui aveva preso le mosse — respingendo però la dottrina della priorità delle « cause fisiche » che, riducendo la società a natura, rappresentava il rischio morale della prospettiva sociologica ereditata da Montesquieu¹⁴ —, quella scuola storica scozzese che all'inizio dell'800 era destinata a essere ridotta al silenzio.

* * *

La presenza scozzese nella vita letteraria inglese della prima metà dell'800 non fu limitata al nome di Scott. Sulle orme di quanti nella seconda metà del '700 avevano abbandonato la Scozia per cercare la fortuna delle lettere a Londra, schiere di intellettuali scozzesi, sfornati a decine dalle università del loro paese, dovevano dare un contributo decisivo alla vita giornalistica e politica inglese dell'inizio dell'800. È da sottolineare esplicitamente il termine « inglese », poiché, anche nei casi in cui non vi fu un trasferimento fisico a Londra, il pubblico cui si indirizzavano non era specificamente scozzese. L'inizio dell'800 vide il culmine e insieme la fine di quella divisione del lavoro all'interno delle isole britanniche che aveva già operato nel '700 e che aveva attribuito alle regioni più povere, Scozia e Irlanda, il compito di fornire i prodotti intellettuali all'Inghilterra propriamente detta, troppo indaffarata ad arricchirsi per poter pensare ad altro. E fu in questo contesto che lo scozzese Carlyle avrebbe parlato della figura del letterato come dell'eroe per eccellenza dei tempi moderni¹⁵.

L'inizio dell'800, l'epoca cioè che vide l'ultima fioritura e il tramonto della cultura propriamente scozzese, vide anche il sorgere delle

una parte e l'ideale della cultura nazionale e popolare di Gramsci dall'altra, T. NAIRN, *The three dreams of Scottish nationalism*, « New left review », n. 49 (May-June 1968), p. 6.

¹⁴ Il quale Montesquieu, contrariamente a un luogo comune, non credette nella priorità delle « cause fisiche ». Prova ne sia la lettera che egli indirizzò a Hume nel maggio del 1749 in cui egli lo lodava per aver attribuito in *Of national characters* un'importanza determinante alle « cause morali » (cfr. *Correspondance de Montesquieu*, publié par F. Gebelin avec la collaboration de A. Morize, 2 tomes, Bordeaux 1914, p. 188 e sgg.). Sulla tesi della non priorità dei fattori ecologici, cfr. anche W. STARK, *Montesquieu...*, cit., pp. 143-80.

¹⁵ Cfr. J. GROSS, *The rise and fall of the man of letters. Aspects of English literary life since 1800*, London 1969, pp. 26-61.

grandi case editrici edimburghesi (Constable, nel 1801; Nelson, nel 1798; Blackwood, nel 1804¹⁶). Una caratteristica dell'editoria scozzese a cavallo tra il '700 e l'800 complementare rispetto a quella delle iniziative highbrow come la *Edinburgh review* di Francis Jeffrey¹⁷ fu nel suo porsi in concorrenza con quella inglese con una produzione a basso prezzo, tecnicamente pregevole e con titoli popolari, con un crescente interesse per la divulgazione e la narrativa. In particolare gli editori scozzesi, avvantaggiati dall'esistenza in Scozia di una fiorente industria cartaria, fecero la parte del leone nell'opera di allargamento del mercato librario britannico e nella produzione di libri destinati a quelle biblioteche di prestito¹⁸, il cui diffondersi procedette in parallelo con l'espansione dell'occupazione industriale¹⁹. E ciò soprattutto dopo il 1774, quando la camera dei Lords respinse la richiesta del copyright perpetuo avanzata dagli editori londinesi e gli editori scozzesi ebbero finalmente via libera per lo sfruttamento dei copyright scaduti, dopo una battaglia durata trent'anni e culminata, oltre che nel boicottaggio del primo volume della *History* di Hume, di cui s'è già detto, nella lotta infruttuosa contro Alexander Donaldson, che nel 1763 aveva aperto

¹⁶ Cfr. R. D. MACLEOD, *The Scottish publishing houses*, Glasgow 1953. A parte questa operetta, che è ben lungi dall'essere esauriente, manca un'organica storia dell'editoria scozzese. Ne sottolinea la necessità R. H. CARNIE, *Scottish printers and booksellers, 1668-1775: a study of source-material*, « The bibliothek », IV (1965), pp. 213-227, che puntualizza l'attuale stato delle ricerche intese ad aggiornare i dati contenuti nei lavori pionieristici di H. R. PLOMER e altri, *A dictionary of the printers and booksellers who were at work in England, Scotland and Ireland from 1668 to 1725*, Oxford 1922 e di G. H. BUSHNELL nella « Scottish section » di H. R. PLOMER, e altri, *A dictionary... from 1726 to 1775*, Oxford 1932. Una parte del materiale di aggiornamento è raccolta in R. H. CARNIE, R. P. DOIG, « Studies in bibliography », XII (1959), pp. 131-59, XIV (1961), pp. 81-96, XV (1962), pp. 105-20.

¹⁷ Su Jeffrey, cfr. J. GROSS, *op. cit.*, pp. 1-25. A. C. Chitnis, dell'università di Stirling, ha in corso un lavoro sul rapporto tra università scozzesi e formazione della classe dirigente inglese della prima metà dell'800.

¹⁸ Cfr. R. D. ALTICK, *The English common reader: a social history of the mass reading public, 1800-1900*, Chicago 1958, pp. 9-10.

¹⁹ Cfr. *ivi*, p. 4; e I. WATT, *The rise of the novel. Studies in Defoe, Richardson, and Fielding*, London 1957, *passim*. Sul nuovo pubblico operaio e la letteratura che s'indirizzava ad esso in particolare, cfr. R. K. WEBB, *The British working class reader, 1790-1848: literacy and social tension*, London 1955; L. JAMES, *Fiction for the working man, 1830-1850. A study of the literature produced for the working classes in early Victorian urban England*, London 1950 e R. WILLIAMS, *The long revolution*, Harmondsworth 1965 (London 1961¹), pp. 195-236.

a Londra una bottega dove vendeva « the most popular English books » da lui stampati a Edimburgo²⁰.

Nell'attività degli editori e stampatori scozzesi della seconda metà del '700 è notevole il fatto che i loro consulenti fossero stati i *literati* di Edimburgo, e in particolare Blair e Robertson²¹. Blair curò personalmente un'edizione di Shakespeare a 3 scellini al volume, un'antologia e una serie di poeti « britannici » e fu lui a lanciare sul mercato inglese, tra gli altri, Macpherson e Burns. La collaborazione degli intellettuali scozzesi all'attività editoriale costituisce un problema interessante, degno di essere approfondito, proprio perché si pone al punto di giuntura tra il fenomeno della diffusione dei « lumi » fra l'élite settecentesca e il fenomeno della diffusione dei prodotti dell'industria culturale fra la classe lavoratrice della nuova società industriale. Il fatto stesso che ben pochi in Scozia non videro il falso nei canti di Ossian, e riconobbero quello che di fatto era un prodotto dell'industria culturale come un prodotto della propria « cultura popolare » non può non far meditare sull'incidenza che ebbe nella Scozia del '700 l'opera di de-oralizzazione culturale compiuta dai *literati*.

* * *

Nel campo della cultura popolare scozzese, per trovare qualcosa che non sia disprezzo, fraintendimento, strumentalizzazione o falsificazione dobbiamo allontanarci dall'orbita dei moderati. Uno dei più luminosi, e meno conosciuti, episodi nella storia del riformismo sociale europeo ci è offerto dall'opera compiuta dopo il 1734 (più di mezzo secolo prima di Owen) da James Stirling nella miniera di Leadhills, un'opera che ha dell'incredibile se pensiamo che nelle altre miniere scozzesi sino alla fine del '700 fu in vigore un rapporto di lavoro che somigliava molto alla schiavitù²² e se pensiamo che nella miniera di Alloa, nel

²⁰ Cfr. A. S. COLLINS, *Authorship in the days of Johnson: being a study of the relation between author, patron, publisher, and public, 1726-1780*, London 1927, pp. 56-7, 83-4, 92.

²¹ Cfr. R. M. SCHMITZ, *Hugh Blair*, cit., p. 71.

²² Sul problema della « schiavitù » nelle miniere scozzesi del '700, dovuta a una carenza cronica di manodopera, cfr. B. F. DUCKHAM, *Serfdom in eighteenth century Scotland*, « History », LIV (1969), pp. 178-97. Ricevendo un premio d'ingaggio, un minatore poteva impegnare se stesso e i propri figli (di solito al battesimo) a lavorare per tutta la vita per lo stesso padrone; in ogni caso egli diventava automaticamente « servo » dopo aver lavorato per più di un anno; alcuni

1780, lavoravano ancora 103 bambini sotto ai sette anni di età²³. Il matematico James Stirling, detto « il veneziano », aveva studiato forse a Glasgow, dal 1710, a Oxford; attorno al 1717, dopo aver pubblicato *Lineae tertii ordinis Newtonianae...*, aveva lasciato Oxford (la leggenda dice che fu espulso per giacobismo) e grazie all'interessamento dell'ambasciatore Nicolao Tron e al seguito dell'abate Conti, si era trasferito nella repubblica veneta, restando a lungo in Italia ed entrando in contatto con Nicholas Bernoulli (1687-1756); tornato in Gran Bretagna, aveva conosciuto Arbuthnot e Berkeley, e collaborato con Newton, pubblicando nel 1730 il *Methodus differentialis, sive tractatus de summatione et interpolatione serierum infinitarum*. Nel 1734 egli accettò il posto di direttore della Scots Mining Company a Leadhills, nel Lanarkshire; nel 1756 sarebbe stato invano proposto come candidato per la cattedra di matematica resa vacante in seguito alla morte di Maclaurin (l'anno prima era stata bocciata la candidatura di Hume alla cattedra di filosofia morale)²⁴. A Leadhills Stirling ridusse il lavoro a 6 ore giornaliere, alzò le paghe da circa 18 a circa 30 sterline, costruì case decenti, proibì l'uso dei liquori, mise a disposizione dei minatori un prete e un dottore, instaurò un sistema di mutua malattie e infine aprì una biblioteca. Tutto ciò senza mandare in fallimento l'impresa, facendola anzi prosperare²⁵.

lavoratori portavano un collare con sopra inciso il nome del padrone. Tale sistema, legittimato dalla legge scozzese, fu abolito definitivamente solo nel 1790 non tanto per motivi umanitari e religiosi (la chiesa scozzese, che pure era giunta a pronunciarsi contro la schiavitù dei negri, sino alla fine del '700 si limitò quasi soltanto a predicare la virtù dell'« industry » fra i minatori), quanto perché si dimostrò antieconomico.

²³ A. PARREAUX, *La société anglaise de 1760 à 1810*, cit., p. 53.

²⁴ Su Stirling (1692-1770), cfr. il *Dictionary of national biography*, sub voce; *Scotland and Scotsmen in the eighteenth century from the manuscripts of John Ramsay of Ochtertyre*, ed. by A. Allardyce, 2 vols, Edinburgh and London 1888, II, pp. 306-26; Ch. TWEEDIE, *J. Stirling. A sketch of his life and works, along with his scientific correspondence*, Oxford 1922 (per la vita, che contesta molti dati del DNB, pp. 1-22). Per la sua opera a Leadhills (di cui rimane, inedito, il carteggio relativo), vedi « Gentleman's magazine », 1853 e P. KAUFMAN, *Leadhills: library of diggers*, « Libri », XVII (1967), pp. 13-20.

²⁵ Cfr. P. KAUFMAN, *op. cit.*, p. 13. Quanto alla biblioteca, essa fu lasciata completamente nelle mani dei lavoratori. Il padrone della miniera fu escluso da ogni interferenza e lo stesso Stirling si vietò di partecipare all'associazione per l'autoeducazione costituita dai soci della biblioteca e strutturata in maniera esemplarmente democratica; essa teneva riunioni periodiche, da cui si poteva essere esclusi per cattivo comportamento, che si aprivano e si chiudevano con una preghiera,

E a legare il loro nome ai primi tentativi di applicazione degli ideali umanitari nel campo industriale compiuti nella seconda metà del '700 in Scozia (e nell'intera Gran Bretagna) furono uomini che, non diversamente dal giacobita Stirling, si muovevano fuori dall'orbita dei moderati, come quel David Dale, appartenente alla setta degli Old Scots Independents, il quale avviò l'esperimento di New Lanark che doveva essere ripreso dal genero Robert Owen²⁶, e come A. M. Thomson e Thomas Chalmers, che all'inizio dell'800, si posero alla testa delle iniziative democratiche per l'abolizione della schiavitù e per la legislazione in favore dei poveri. Quanto a Owen (che personalmente nutriva però simpatie deiste e che mutuò non poche idee dalla scuola storica scozzese)²⁷, decisivo per la formazione degli ideali e per la stessa struttura organizzativa del suo movimento fu l'influsso della prospettiva millenaristica diffusa dall'evangelismo scozzese²⁸ tra gli strati medio-bassi della popolazione (un tale influsso non deve sorprendere, dal momento che

durante le quali i membri discutevano di ogni genere di problemi, ma con ordine e disciplina, in obbedienza allo statuto che prescriveva: « Every member shall deliver what he hath to say on any subject standing and directed to the Preses; none shall interrupt the speaking Member... and if two or more Members attempt to speak at a time, the Preses shall determine who shall speak first » (*Articles of the Leadhills reading society* [1741], cit. in P. KAUFMAN, *op. cit.*, p. 14). Poi, girando attorno alla sala, in fila indiana, toglievano dagli scaffali i libri che intendevano prendere a prestito: sei al massimo e per un mese. Quanto ai titoli, v'erano « all sorts of books » come rispose orgogliosamente un minatore alla domanda di Dorothy Wordsworth, che stava facendo il suo bravo tour in Scozia con il fratello e con Coleridge nel 1803 e che si era meravigliata che ci fosse anche uno Shakespeare (cfr. *D. Wordsworth's journals*, ed. by E. de Selincourt, London 1941, I, p. 209; cit. in *ivi*, p. 13). Il catalogo del 1775 comprendeva tra l'altro, oltre ai soliti *The whole duty of man* e *The life of God in the soul of man* e simili, anche opere di Berkeley (la *New theory of vision*), i 64 volumi della *Universal history*, varie opere di divulgazione del newtonianismo (compreso Algarotti), Buffon (9 volumi), Raynal, e Hume (la *History*).

²⁶ Su David Dale (1739-1806), vedi S. MECHIE, *The church and Scottish development, 1780-1870*, cit., pp. 5-14.

²⁷ Cfr. J. F. C. HARRISON, *Robert Owen and the Owenites in Britain and America. The quest for the new moral world*, London 1969, pp. 83-87, in cui è sottolineato anche il contributo determinante dato dagli scozzesi, e soprattutto dai piccoli proprietari terrieri scozzesi, al movimento di Owen.

²⁸ Cfr. *ivi*, pp. 91-147. Notevole fu l'influenza sul movimento oweniano del presbiteriano scozzese « millenarista » Edward Irving, che fu anche amico di Carlyle; cfr. *ivi*, pp. 96-7. I primi esperimenti socialisti nell'età della rivoluzione industriale sembrano cioè nascere all'insegna della collaborazione e della confusione fra « linea filoniana » e « linea demeciana » scozzese; e vanno notate le affinità tra

a cavallo fra '700 e '800 vi fu una convergenza non trascurabile tra la cultura popolare e la cultura radicale tory)²⁹.

* * *

Si sa quanto fosse importante il ruolo avuto nel '700 dalla cultura che si muoveva in un ambito genericamente non universitario. E nel contributo dato dalla Scozia al giornalismo letterario e politico inglese dell'inizio dell'800 si sarebbe tentati di vedere una prova della vocazione per così dire antiuniversitaria della cultura scozzese. Ma niente sarebbe più sbagliato di una simile conclusione. Infatti il canale principale della diffusione della cultura scozzese non solo in Inghilterra, ma nell'intera Europa e nell'America del nord, fu rappresentato nella seconda metà del '700 e nella prima metà dell'800 dalle sue istituzioni universitarie. Nel '600 e all'inizio del '700 le università scozzesi erano state fabbriche, dall'altissima produzione, di clero fanatico e metafisicizzante. Nel '700 e nella prima metà dell'800 furono il terreno d'azione dei moderati e costituirono la culla della seconda generazione (quella successiva a Hume) di filosofi scozzesi, quasi tutti professori e spesso *ministers*³⁰. Risparmiate dalla crisi cui andarono incontro le istituzioni

l'ideale comunitario-paternalista di Owen e il modello culturale e sociale offerto dal clan dei Highlands. Sulle analogie e sui rapporti fra l'idea del villaggio oweniano e gli esperimenti di nuovi villaggi fondati in Scozia, nel quadro della ripresa economica del paese, a partire dal 1730 (e, come quelli di Owen, destinati a fallire), vedi T. C. SMOUT, *The landowner and the planned village in Scotland, 1730-1830*, in *Scotland in the age of improvement*, cit., specie alle pp. 79-81.

²⁹ Per ciò che riguarda Owen (i cui critici più severi furono appunto i whigs) e l'affinità della sua visione comunitaria con quella tory, vedi J. F. C. HARRISON, op. cit., pp. 48-9. Sul fenomeno in generale, vedi E. P. THOMPSON, *The making of the English working class*, cit., pp. 441-85. Il problema va ricollegato con le tesi esposte dallo stesso Thompson e da Hobsbawm, alle quali si è già accennato, sull'influsso dei movimenti religiosi dell'inizio dell'800 sulla classe operaia inglese. Sull'ideologia antiindividualistica e antiliberistica della nobiltà terriera, specie della piccola nobiltà terriera, del '700, messa in crisi dall'avvento della nuova società commerciale e industriale, vedi I. KRAMNICK, *Bolingbroke and his circle: the politics of nostalgia in the age of Walpole*, Cambridge (Mass.) 1968.

³⁰ « Lorsqu'on sait », scriveva Cousin, « que la philosophie écossaise s'est formée et a grandi dans les universités, qu'elle y a trouvé presque tous ses représentants, on s'explique mieux la forme qu'elle a imprimé à ses doctrines » (*Cours d'histoire de la philosophie morale au dix-huitième siècle...* Seconde partie. Ecole écossaise..., Paris 1840, p. 4). Cousin, criticato da McCosh per non aver approfondito lo studio dei legami della filosofia del senso comune con la tradizione nazionale scozzese (*The Scottish philosophy...*, cit., pp. 1-2), aveva però sottolineato che « l'ap-

tradizionali dell'insegnamento in Inghilterra³¹ e in Francia, esse poterono presentarsi alla ribalta della nuova società dell'800 avvantaggiate dai loro stessi difetti (almeno rispetto agli ideali illuministici): l'impianto robustamente filosofico in senso tradizionale dell'insegnamento, il legame tra comunità religiosa e sociale e comunità scientifica (e la non dipendenza dal mercato editoriale), il carattere non individualistico del lavoro scientifico, l'ordine e la continuità garantite da un'organizzazione burocratica.

Al problema del rapporto tra intellettuale professionista e società, che comprende quello della distribuzione del lavoro culturale fra professori e letterati e quello del reclutamento del ceto intellettuale, Adam Smith dedica una parte notevole della *Wealth of nations*. Egli, fedele all'immagine del tipico intellettuale residente in Scozia che è legato all'università o si mantiene con una professione diversa da quella di uomo di lettere, offre una soluzione del problema che è eccentrica rispetto al quadro dell'illuminismo francese e della cultura inglese — in cui il ruolo di « pedagoghi della società » viene reclamato dagli uomini che si muovono non già nel mondo dell'università ma in quello dell'editoria. Insegnanti e letterati, dice Smith, sono in genere formati — a differenza dei professionisti, avvocati, farmacisti (dai guadagni proverbiali già nel '700) — a spese pubbliche, nelle scuole ecclesiastiche; e il loro stesso numero ha prodotto una svalutazione del loro lavoro sul mercato. In particolare, è l'editoria che utilizza a fini privati questa forza lavoro prodotta a spese pubbliche. Ma l'avvento dell'editoria, se da una parte ha peggiorato la situazione riducendo il prezzo del lavoro intellettuale a una « very poultry recompence », ha rappresentato però una valvola di sicurezza per gli elementi più poveri e più famelici; la conclusione implicita di Smith (ex professore), è che la soluzione del rapporto fra intellettuali e società risiede anche nella rivalutazione della categoria dei professori³², la cui occupazione è secondo Smith più onore-

partition de cette école fut favorisée par les croyances religieuses et politiques qui régnaient en Écosse » (p. 7) e che « le caractère général de la philosophie écossaise est le spiritualisme » (*Cours d'histoire de la philosophie morale au dix-huitième siècle...*, Première partie..., Paris 1939, p. 45).

³¹ Nel 1750 a Oxford, dove non si tenevano praticamente più esami, si immatricolarono soltanto 190 studenti (cfr. G. M. TREVELYAN, *History of England* [1926], London 1952, p. 521; trad. it., dall'ed. 1960, *Storia d'Inghilterra*, Milano 1962, p. 610).

³² Cfr. A. SMITH, *An inquiry...*, cit., vol. I, book I, ch. X, pp. 165-6, e book II, ch. III, pp. 401-2; vol. II, book V, ch. I, pp. 340-44.

vole, piú utile e in generale anche piú proficua di quella di scrivere per un libraio. La via era aperta alla marcia trionfale dell'università, accompagnata dal progressivo distacco della cultura dal mondo dell'editoria indipendente, cui si assistette nell'800 e che si lasciò alle spalle quell'epoca buia che fu per essa il '700 illuminista. La tradizionale integrazione dell'università nella vita del paese pose la Scozia in condizione di proporre per prima il modello di università come centro motore della vita culturale, ideologica oltre che scientifica, che si sarebbe imposto nell'Europa continentale con l'ordinamento napoleonico. Il ruolo di servizio sociale era ulteriormente esaltato dalla relativa accessibilità delle università scozzesi, spesso poste in grossi centri, e che all'inizio del '700 erano frequentate da circa 1500 studenti, un numero pari a quello degli studenti iscritti alle università inglesi, su una popolazione cinque volte inferiore. Parte del progresso economico e industriale del paese fu promosso dalle ricerche compiute nelle università scozzesi: James Watt compì i suoi esperimenti sulla macchina a vapore con il sostegno dell'università di Glasgow.

Alla fine del '700, quando a Edimburgo insegnava Dugald Stewart, le università scozzesi raggiunsero il culmine della loro fama; gli studenti arrivavano da ogni parte d'Europa, spinti dall'amore-odio per la « metafisica scozzese ». E Thomas Jefferson poté parlare delle università di Ginevra e di Edimburgo come dei due occhi intellettuali d'Europa.

La filosofia del senso comune fu l'articolo culturale che assicurò la prosperità di quella istituzione universitaria scozzese che rappresentava oltretutto una delle colonne della mai molto florida economia nazionale. La necessità di mantenere inalterato il prodotto e l'immagine aziendale contribuisce a spiegare il motivo per cui quella del senso comune fu la prima scuola filosofica dell'età moderna, con il passaggio delle consegne da maestro ad allievo-successore. L'orientamento precipuamente filosofico delle università scozzesi trovava del resto la sua ragione profonda nell'impostazione generale dell'insegnamento — inteso a dare allo studente una formazione globale della sua personalità culturale e incentrato piú sul dibattito che sulla lezione *ex cathedra*, piú sul seminario che sulla ricerca pura — che contemplava un corso quadriennale propedeutico vagamente analogo al modello del liceo continentale e culminante nell'insegnamento obbligatorio della filosofia; e sostanzialmente filosofico e storico era l'approccio con cui venivano affrontate le singole materie dei corsi piú propriamente specialistici, un approccio le cui parentele con il metodo della *natural history* sono immediate.

Questo carattere in ultima analisi scolastico e continentale rimase tipico dell'insegnamento universitario scozzese sino alla fine dell'800: uno dei motivi del successo delle università scozzesi è da ricercare proprio nello scarto e nella contrapposizione polemica che esse presentavano rispetto a quelle inglesi, con la loro impostazione radicalmente elitaria e rigidamente specialistica. L'impianto essenzialmente umanistico che in apparenza avrebbe dovuto porre le università scozzesi fuori dai confini della nuova scienza specialistica le rese di fatto il luogo specializzato nella formazione della classe responsabile non solo della direzione culturale e politica dell'opinione pubblica dell'Europa post-napoleonica, ma anche dell'elaborazione di un'ideologia, come quella basata sulla filosofia del senso comune, che con la sua generalità offriva un insperato e innocuo fondamento unitario alle varie specializzazioni. In quest'anima retorica dell'università scozzese — che abbiamo ritrovato alla base della filosofia del senso comune — è anche da ricercare il parallelismo della sua funzione con quella svolta dalla cultura non universitaria, specie giornalistica, scozzese all'inizio dell'800.

All'interno della Scozia, il permanere di una tensione fra divergenti scale di valore anche dopo l'azione anglicizzante dei *literati* del '700 rappresentò la premessa della fertilità di una attività che, come quella svolta nell'ambito dell'università, si poneva come compito primario quello di assorbire e di mediare le punte estreme rappresentate dal fanatismo e dal razionalismo, dall'anglicizzazione radicale e dal ritorno all'autarchia. Quando questa tensione andò allentandosi sino a cadere completamente — e attorno al 1890 lo scarto che divideva la Scozia dall'Inghilterra nel campo delle strutture universitarie sarebbe stato ufficialmente eliminato — decadde progressivamente anche la filosofia del senso comune e l'università scozzese perse non solo il prestigio europeo ma anche il ruolo di guida spirituale della nazione svolto sino allora dalla chiesa presbiteriana e che essa aveva tentato di assumere nella prima metà dell'800: all'attività dei suoi filosofi che, come quella di Cleante nei *Dialogues*, era di mediare e sincretizzare posizioni divergenti, magari non scozzesi nella loro origine ma che avevano una rispondenza nella realtà della Scozia, venne allora a mancare la materia prima³³.

³³ Sulle vicende dell'università scozzese nell'800, cfr. G. E. DAVIE, *The democratic intellect...*, cit., *passim*.

Ma su questa fase della storia scozzese non possiamo avere nessun lume dalla vicenda rappresentata nei *Dialogues*, il cui referente scozzese è quello di una Scozia dominata da una reale tensione tra modelli culturali, religiosi e politici alternativi, una Scozia alla quale possiamo guardare come Panfilo guarda alla discussione che ha visto riuniti nella biblioteca del suo maestro il bigotto Demea, l'audace Filone e il moderato Cleante, vedendo tutt'al più nel suo verdetto a favore del professor Cleante un'anticipazione del trionfo della scuola del senso comune:

Cleanthes and Philo pursued not this conversation much farther; and as nothing ever made greater impression on me, than all the reasonings of that day; so I confess, that, upon a serious review of the whole, I cannot but think, that Philo's principles are more probable than Demea's; but that those of Cleanthes approach still nearer to the truth (p. 282).

INDICE DEI NOMI

- ADAM, Robert, 138.
 ADDISON, Joseph, 7, 46 n., 114 n., 217, 274.
 AIKEN, H. D., 42 n.
 AIKENHEAD, Thomas, 155-56, 160.
 ALDRIDGE, A. O., 56 n., 175 n., 189 n.
 ALGAROTTI, Francesco, 282 n.
 ALLAMAND, J. N., 95 n.
 ALLARDYCE, A., 281 n.
 ALLESTREE, Richard, 149 n.
 ALTICK, R. D., 279 n.
 ANDERSON, H. P., 5 n.
 ANNANDALE, George, 3rd Marquess of, 8.
 ANNET, Peter, 21 n.
 ARBUTHNOT, John, 31, 175 n., 281.
 ARISTOTILE, 102.
 ASHTON, T. S., 226 n.
- BACON, Francis, 35, 114 n.
 BALFOUR, John, 15.
 BALFOUR, James, of Pilrig, 60 n.
 BARBER, W. H., 235 n.
 BARROW, Isaac, 207.
 BARTH, K., 265 n.
 BASILIO, 265 n.
 BASSON, A. H., 43 e n., 44, 62.
 BAXTER, Richard, 168, 169 n.
 BAYLE, Pierre, 102, 103 n., 115 e n., 116 n., 159, 182, 183 n.
 BEATON, D., 165 n., 169 n.
 BEATTIE, James, 17 n., 62, 110 e n., 149 n., 208.
 BECKER, C., 33 n., 275 n.
 BENN, A. W., 108 e n.
 BENSON, George, 188, 189.
 BENTLEY, Robert, 86-7, 100 n., 207, 208 e n.
- BERKELEY, George, 50 n., 55-8, 63, 68, 71, 183 n., 199, 214 n., 267 n., 281, 282 n.
 BERLIN, I., 259 n.
 BERNOULLI, Nicholas, 281.
 BIONE, di Boristene, 114 n.
 BLACK, G. F., 154 n.
 BLACK, John, 251.
 BLACK, Joseph, 178, 251.
 BLACK, R. R., 238 n.
 BLACKWELL, Thomas (1660? - 1728), teologo, 157 e n.
 BLACKWELL, Thomas (1701-1757), filologo, 188.
 BLACKWOOD, William, 279.
 BLAIR, Hugh, 29, 30 e n., 33, 36, 37, 58 n., 61 n., 67 n., 148, 208, 209 n., 210 e n., 232-36, 280 e n.
 BLAKE, William, 169 n., 175 n.
 BLANCHARD, W. H., 32 n., 35 n.
 BLOOM, E. A., 20 n.
 BLOOM, H., 277 n.
 BLOUNT, Charles, 156.
 BOERHAAVE, Herman, 161 e n.
 BOLAM, C. G., 187 n.
 BOLINGBROKE, Henry Saint-John, 1st Viscount, 130, 169 n., 283 n.
 BONGIE, L. L. A., 275 n.
 BOSTON, Thomas, 145, 146, 148, 161-62, 164, 170 n., 173 n.
 BOUFFLERS, Amélie, comtesse de, 34, 35 e n.
 BOSWELL, James, 96 n., 142 n., 149 e n., 150 n., 210 e n., 273.
 BOURDALOUE, Louis, 148 n.
 BOYLE, Robert, 87 n., 105, 207, 208 e n.

- BRIDGEWATER, Francis Henry Egerton, Earl of, 268 n. - 269 n.
 BRIGGS, E. R., 175 n., 176 n.
 BRISSENDEN, R. F., 97 n.
 BROADBENT, J. B., 54 n.
 BRONSON, B. H., 58 n.
 BROUGHAM, Henry, 177 n.
 BROWN, Thomas, 266-68.
 BROWN, William Lawrence, 269-70.
 BRUGGINK, D. J., 173 n.
 BRUMFITT, J. H., 235 n.
 BRYSON, G., 106, 107 n.
 BUCHDAHL, G., 177 n.
 BUFFIER, Claude, 95 n.
 BUFFON, George-Louis Leclerc, comte de, 282 n.
 BUNYAN, John, 140 n.
 BURKE, Edmund, 274, 275 n.
 BURKE, J. G., 264 n.
 BURLEIGH, J. H. S., 187 n.
 BURNET, Gilbert, 207.
 BURNS, Robert, 259 n., 273, 280.
 BURRELL, S. A., 226 e n., 227 e n.
 BURT, Edward, 148 n.
 BURTON, J. H., 30 n.
 BURTT, E. A., 42 n.
 BUSHNELL, G. H., 279 n.
 BUTLER, Joseph, 63, 95, 115 n., 129.
 BUTTS, R. E., 102 n.

 CALDER, Robert, 147 n.
 CALVINO, Giovanni, 128 n., 145, 153, 221, 265 n.
 CAMERON, J. K., 158 n. - 159 n.
 CAMPBELL, Archibald, 189-97, 206.
 CAMPBELL, A. J., 145 n.
 CAMPBELL, George, 36, 208.
 CAMPBELL, R. H., 139 n., 140 n., 141 n., 227 n.
 CANTOR, G. N., 177 n.
 CAPITAN, W. H., 214 n.
 CARABELLI, G., 44 n., 47 n., 113 n., 125 n.
 CARLYLE, Alexander, « Jupiter », 30 n., 209 e n.
 CARLYLE, Thomas, 271, 282 n.
 CARMICHAEL, Gershom, 95 n., 189.
 CARNEADE, 76 n.
 CARNIE, R. H., 279 n.
 CARR, R., 268 n.
 CASINI, P., 157 n.
 CASSIRER, E., 45 n.
 CATER, J. J., 159 n.
 CHALMERS, Thomas, 209, 270, 282.
 CHAMLEY, P., 259 n.
 CHAPMAN, R. W., 142 n.
 CHAPPELL, V. C., 179 n.
 CHERBURY, Herbert, Lord of, 96 n., 163.
 CHEYNE, George, 157 e n., 161, 175 e n., 177, 180, 181, 193.
 CHITNIS, A. C., 279 n.
 CICERONE, Marco Tullio, 44, 46, 51 e n., 86, 102-4, 114 n., 196 n., 197.
 CLAPP, J. G., 42 n.
 CLARK, I. D. L., 264 n., 266 n., 270 n.
 CLARKE, Samuel, 63, 105, 129, 181, 186 n., 189, 198.
 CLAUDE, Jean, 172 n.
 CLEANTE, di Asso, 212 n.
 CLEGHORN, William, 250 e n.
 CLEPHANE, John, 214 n.
 CLIFFORD, J. L., 58 n.
 CLIVE, G., 59 n.
 CLIVE, J., 160 n.
 CLOYD, E. L., 261 n.
 COATS, A. W., 230 n.
 COBBETT, W., 156 n.
 COCHRANE, J. A., 13 n.
 COHEN, I. B., 100 n.
 COLERIDGE, Samuel Taylor, 282 n.
 COLIE, R. L., 174 n., 200 n.
 COLLINS, Anthony, 188 n., 200 e n.
 COLLINS, A. S., 280 n.
 COMTE, Auguste, 253 n., 267 n.
 CONDILLAC, Etienne Bonnot de, 266.
 CONSTABLE, Archibald, 279.
 CONTI, Antonio, abate, 281.
 COPERNICO, Niccolò, 91, 93.
 COPLESTON, F., 267 n.
 CORSINI, G., 253 n.
 COUSIN, V., 283 n.
 COUTTS, J., 188 n.
 CRAGG, G. R., 143 n., 146 e n., 149 n., 208 n., 210 n.

- CRAIG, D., 18 n., 138 n., 209 n., 273 n.
 CRAIG, Mungo, 156 e n., 160.
 CREECH, William, 223.
 CROMWELL, Olivier, 254-55.
 CRUTTWELL, P., 139 n.
 CULLEN, William, 177-78.
 CUPPÉ, Pierre, 175 e n., 176.
 CURLL, Edmund, 19 n.
 CURTIUS, E. R., 84 n.
- DAICHES, D., 213 e n., 226, 227 n., 272 e n., 273 n.
 DALE, David, 282 e n.
 D'ALEMBERT, Jean-Baptiste Le Rond, 208.
 DAL PRA, M., 42 n., 59 n., 84 n.
 DANIEL, Gabriel, 161 n.
 DARWIN, Erasmus, 178 n.
 DAVID, M., 42 n.
 DAVIE, D., 50 n., 56 e n.
 DAVIE, G. E., 102 n., 128 n., 160 n., 286 n.
 DAVIES, H. S., 28 n.
 DAVIS, J. W., 102 n.
 DEFOE, Daniel, 4 n., 279 n.
 DELLA VOLPE, G., 33 n.
 DERHAM, William, 114 n.
 DESCARTES, René, 82 n., 96 n., 156, 161 n.
 DE SELINCOURT, E., 282 n.
 DESTUTT DE TRACY, Antoine, 266.
 DIAGORA, di Melo, 114 n.
 DIDEROT, Denis, 33 n., 54 e n., 55 n., 82 n.
 DOBRÉE, B., 50 n., 55 n., 56 n.
 DODDRIDGE, Philip, 168, 188 n.
 DOERING, J. F., 148 n.
 DOIG, R. P., 279 n.
 DONALDSON, Alexander, 279.
 DOWNEY, J., 209 n.
 DRENNON, H., 189 n.
 DRYDEN, John, 50, 51 n., 52 e n., 55.
 DUCHET, M., 55 n.
 DUCKHAM, B. F., 280 n.
 DUDGEON, William, 176 n., 197-206.
 DUNDAS, John, 186 n.
- DUNDAS, Lawrence, 218 n.
 DUPRONT, A., 12 n.
- EHNINGER, D., 210 n.
 EISENSTEIN, E. L., 72 n., 87 n.
 ELKINS, J. B., 160 n., 161 n.
 ELLIS, R. L., 114 n.
 ELMEN, P., 149 n.
 EMERSON, R. L., 160 n.
 ENGELS, F., 223 n., 259 n.
 ENNIO, Quinto, 86.
 EPICURO, 156, 208 n.
 ERASMO DA ROTTERDAM, 96 n.
 ERSKINE, Ebenezer, 146, 170 e n., 209.
 ERSKINE, Henry, pastore presbiteriano, 146.
 ERSKINE, Henry, avvocato, 266.
 ERSKINE, Ralph, 146.
- FAGG, J. B., 246 n.
 FÉNELON, François de Salignac de la Mothe, 175 n.
 FERGUSON, Adam, 238 e n., 245 n., 246 e n., 249 n., 251, 252 n., 254 e n., 255, 259 n.
 FERGUSON, W., 135 n., 170 n.
 FERGUSSON, Robert, 273.
 FIELDING, Henry, 10, 279 n.
 FISHER, Edward, 164 e n.
 FISKE, M., 4 n.
 FLÉCHIER, Esprit, 148 n.
 FLINT, John, 186 n.
 FORBES, Duncan, 180 n.
 FORBES, D., 246 e n., 249 n., 252 n., 259 n.
 FORSTER, Nathaniel, 230 n.
 FOULIS, Andrew, 182.
 FOULIS, Robert, 182, 184.
 FOXON, D., 18 n., 19 n.
 FRASER, James, of Brae, 187 n.
 FRIEDMAN, M., 49 n.
- GALILEI, Galileo, 91.
 GARDEN, George e James, 175.
 GARVE, Christian, 102 n.
 GASSENDI, Pierre, 156.
 GAWLICK, G., 42 n., 102 n., 103 n.

- GAY, P., 103 n.
 GEBELIN, F., 278 n.
 GERARD, Alexander, 208, 251 n.
 GIANNONE, Pietro, 252.
 GIARRIZZO, G., 246 n., 257 n.
 GIBBON, Edward, 10, 169 n., 252, 258 n., 275 n.
 GILBOY, E. W., 5 n.
 GILDON, Charles, 160 n.
 GILLIES, T., 152 n.
 GIOVANNI CRISOSTOMO, 265 n.
 GIOVANNI DAMASCENO, 265 n.
 GOETHE, Johann Wolfgang, 259 n., 276.
 GOLDEN, J. L., 210 n.
 GOLDSCHMIDT, V., 104 n.
 GORDON, J., 156 n.
 GORETTI, M., 254 n.
 GORI, G. B., 95 n.
 GORING, J., 187 n., 188 n., 189 n.
 GRAMSCI, A., 278 n.
 GRAVE, S. A., 267 n.
 's GRAVESANDE, Willem-Jacob, 95 n.
 GREEN, T. H., 41 n., 97 n.
 GREGORY, David, 161, 177.
 GREIG, J. Y. T., 5 n., 34.
 GROSE, T. H., 41 n., 97 n.
 GROSS, J., 278 n., 279 n.
 GROZIO, Ugo, 95 n.
 GUERLAC, H., 208 n.
 GUTENBERG, Johann, 72 n.
 GUTRIE, D., 156 n.
 GUYON, Jeanne-Marie, madame, 175 e n.

 HADOW, James, 164 e n., 166, 167 e n., 169, 173 n., 185.
 HAGSTRUM, J. H., 175 n.
 HALÉVY, E., 171 n.
 HALL, D. D., 167 n.
 HALLOWAY, J., 169 n.
 HALYBURTON, Thomas, 160-63, 169 n., 174 n., 191, 197 n., 209 n., 271.
 HAMANN, Johann Georg, 42 n.
 HAMILTON, Gavin, 15, 16, 17.
 HAMILTON, H., 135 n., 223 n.
 HAMILTON, William (1669-1732), 187 n.
 HAMILTON, William (1788-1856), Sir, 97 n., 186 n.
 HAMPSON, N., 179 n.
 HANHAM, H. J., 250 n.
 HARRISON, J. F. C., 282 n., 283 n.
 HART, J., 248 n.
 HAY, D., 273 n.
 HAYTER, Thomas, 62 n.
 HEATH, D. D., 114 n.
 HEGEL, G. W. F., 102 n., 259 e n.
 HEINE, Heinrich, 276 e n.
 HEINECKE, Johann Gottlieb, 95 n.
 HENDEL, C. W., 42 n., 104 n., 115 n., 179 n.
 HENDERSON, G. D., 175 n., 187 n.
 HENDERSON, H. F. H., 187 n.
 HENDERSON, I., 230 n.
 HERDER, Johann Gottfried von, 259 e n.
 HERTFORD, Francis Seymour Conway, Lord, 34.
 HILL, C., 82 n.
 HILL, George, 158 e n., 266, 269, 270 n.
 HILL, G. B., 41 n.
 HILLES, F. W., 247 n., 277 n.
 HIRZEL, R., 50 n.
 HOBBS, Thomas, 156, 160.
 HOBBSAWM, E. J., 171 n., 283 n.
 HOCHFELDOWA, A., 42 n.
 HOG, James, 165 n., 174 n.
 HOGARTH, William, 130.
 HOME, John (1722-1808), autore di *Douglas*, 18 n., 30, 208, 238.
 HOME, John, of Ninewells, 40, 41, 140.
 HOWARD, A. K., 251 n.
 HOWELL, T. B., 156 n.
 HUDDLESTON, R., 269 n.
 HUENS, G., 166 n.
 HUET, Pierre-Daniel, 6 n., 24 n., 161 n., 183 n.
 HULTSCH, F., 256 n.
 HUME, David, jr., 40 e n., 41.
 HUNDERT, E. J., 230 n.
 HURLBUTT, III, R. H., 101 n., 157 n., 219 n.
 HUTCHESON, Francis, 7, 95, 137, 157, 184, 185 e n., 186, 187, 188, 189, 191 n., 211 n., 237 n.
 HUTCHINSON, John, 180 e n.
 HUTTON, James, 177.

- INNES, Alexander, 191 n.
 IRVING, Edward, 282 n.
 JACKSON, John, 198 n., 200 n.
 JACOB, M. C., 208 n.
 JAMES, L., 279 n.
 JARDINE, John, 209.
 JEFFERSON, Thomas, 285.
 JEFFNER, A., 115 n., 125 n., 178 n., 220 n.
 JEFFREY, Francis, 279 e n.
 JESSOP, T. E., 48 n.
 JOHNSON, Samuel, 5, 10, 13 n., 20 n., 137, 142 e n., 230 n., 247-48, 273, 274, 280 n.
 JURIEU, Pierre, 172 e n.
 KAMES, Henry Home, Lord, 10, 70 n., 95, 96, 98, 105-8, 109, 111, 122 n., 201, 247 n., 250, 251, 252 e n., 259 n., 268.
 KANT, Emmanuel, 81 n., 267 n.
 KAUFMAN, P., 281 n., 282 n.
 KAYE, F. B., 255 n.
 KEENER, F. M., 49 n., 50 n.
 KEILL, John, 193.
 KENRICH, Samuel, 187.
 KETTLER, D., 238 n.
 KEYNES, G., 169 n.
 KINCAID, Alexander, 7.
 KITSHOFF, M. C., 187 n.
 KLIBANSKY, R., 8 n.
 KNOX, John, 144, 226, 269 n.
 KOMAROVSKI, M., 4 n.
 KORFMACHER, W. C., 218 n.
 KOYRÉ, A., 104 n.
 KRAMNICK, I., 283 n.
 LABROUSSE, E., 115 n., 116 n.
 LA CONDAMINE, Charles-Marie de, 261 n.
 LAING, B. M., 59 n., 61 n.
 LAIRD, J., 48 n., 60 n.
 LAPORTE, M., 179 n.
 LA ROCHEFOUCAULD, Louis-Alexandre, duc de, 250 n.
 LAUDAN, L. L., 102 n., 267 n.
 LAUNAY, M., 55 n.
 LAW, John, 140.
 LAWLER, L. B., 218 n.
 LEECHMAN, William, 187, 188.
 LEHMANN, W. C., 253 n., 259 n.
 LEIGH, R. A., 235 n.
 LEIGHTON, Alexander, 156 n.
 LEIGHTON, Robert, 175.
 LEISHAM, M., 159 n.
 LESLIE, John, 181, 264-71.
 LEWIS, H. E., 140 n.
 LEWIS, W. S., 247 n.
 LINDEBOOM, G. A., 161 n.
 LOCKE, John, 35, 83 n., 115, 117, 118, 156, 174 n., 176, 194, 195.
 LONGMAN, Thomas, 7.
 LOVEJOY, A. O., 81 n., 261 n.
 LOWENTHAL, L., 4 n.
 LUCIANO, di Samosata, 49 n., 50 n., 114 n.
 LUCREZIO CARO, Tito, 107.
 LUKÁCS, G., 276 e n.
 LUNDIE, Robert, 265 n., 270 n.
 LUTERO, Martino, 169.
 LYTHE, S. G. E., 226, 227 n.
 MACAULAY, Thomas Babington, Lord, 156 n., 227, 275, 276 n.
 McCOSH, J., 186 n., 198 n., 267 n., 283 n.
 M' CRIE, C. G., 165 n.
 McELROY, D. D., 160 n.
 M' EWEN, B., 42 n.
 McEWEN, J. S., 226 n.
 McFARLAND, J. D., 81 n.
 MACFIE, A. L., 260 n.
 MAC GREGOR, G., 151 n.
 MAC GUINNES, A. E., 247 n.
 MACHIAVELLI, Niccolò, 259.
 MACINNES, J., 152 n., 154 n.
 MACKENZIE, Henry, 177 n.
 McKILLOP, A. D., 189 n., 277 n.
 McKNIGHT, H. R., 253 n., 275 n.
 MACLAURIN, Colin, 101 e n., 102 n., 175 n., 281.
 MAC LENNAN, R. D., 128 n.
 MAC LEOD, R. D., 279 n.
 McLUHAN, M., 72 e n.

- MACPHERSON, James, 139, 280.
 MALDONAT, Jean, 116 n.
 MALEBRANCHE, Nicholas de, 24 n., 161 n.
 MANDEVILLE, Bernard de, 202, 254 n., 255 e n.
 MARTIN, A. T., 145 n.
 MARX, K., 221, 227 n., 259 e n., 275 n.
 MATHIESON, W. L., 223 n.
 MAVRODES, G. I., 214 n.
 MAXWELL, T., 147 n., 148 n.
 MAXWELL, W. D., 144 n., 145 n., 151 n.
 MECHIE, S., 169 n., 227 n., 282 n.
 MEEK, R. L., 250 n., 259 n.
 MEIKLE, H. W., 235 n.
 MEINECKE, F., 254 e n.
 MEMMIE, Marie Angélique, 261 n.
 MERRILL, E., 50 n.
 MILL, J. S., 80 n., 260 n., 268 n.
 MILLAR, Andrew, 8, 9, 10, 14, 15, 16, 17, 19, 20, 61.
 MILLAR, John, 252 n., 253 e n., 258 n., 259 n.
 MILTON, John, 169 n.
 MINTO, Gilbert Elliot, Earl of, 24, 26, 27, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 55 n., 67 n., 74, 96 e n., 98, 172 n., 275 n.
 MITCHISON, R., 135 n.
 MOLESWORTH, Robert, Lord, 188 n.
 MONBODDO, James Burnet, Lord, 260, 261 e n.
 MONTAIGNE, Michel de, 86 e n., 114 n.
 MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secon-dat, baron de La Brède et de, 142, 251 e n., 252, 253 n., 275 n., 278 e n.
 MOORE, C. A., 189 n.
 MORIZE, A., 278 n.
 MORRICE, Corbyn, 34.
 MORRISROE, M., jr., 47 n., 50 n., 64 n., 75 n., 148 n.
 MOSSNER, E. C., 5 n., 6 n., 8 n., 15 n., 20 n., 24 n., 30, 104 n., 129 e n., 130, 182 n., 209, 211 n.
 MURE, W., 150 n.
 NAIRN, T., 278 n.
 NATHAN, G. J., 179 n., 257 n.
 NEILL, Patrick, 15.
 NELSON, Thomas, 279.
 NEWTON, Isaac, 35, 74 n., 93 n., 100 n., 101 n., 176, 177, 178, 180, 181, 184, 189 n., 208 e n., 281.
 NICHOLLS, William, 46 n., 56 n.
 NICOLE, Pierre, 172 n.
 NICOLINI, F., 254 n.
 NIEUWENTYT, Bernard, 193.
 NOON, John, 6.
 NORTON, D. F., 90 n., 94, 95 e n., 96 e n.
 OGILVIE, James, 252.
 O' GORDMAN, E., 42 n.
 OLBRECHTS-TYTECA, L., 75 n.
 OLSON, R. G., 264 n.
 ONG, W. J., 58 n.
 OSWALD, James, 105, 109 e n., 111.
 OWEN, Robert, 280, 282 e n., 283 n.
 PAINE, Thomas, 41.
 PALEY, William, 80 n.
 PALYI, M., 259 n.
 PAOLO, di Tarso, 209.
 PAPP0, 256 n.
 PARREAUX, A., 229 n., 281 n.
 PASCAL, R., 259 n.
 PATERSON, J., 154 n.
 PAULSEN, F., 42 n.
 PAULSON, R., 54 n.
 PEARL, L., 48 n.
 PERELMAN, C., 75 n.
 PETTY, William, 82 n.
 PHILLIPSON, N. T., 135 n.
 PIKE, N., 214 n.
 PITCAIRNE, Archibald, 148 n., 161, 177, 194.
 PLATONE, 44, 46, 104 n., 114 n., 209.
 PLOMER, H. R., 279 n.
 PLUTARCO, 114 n.
 POIRET, Pierre, 175.
 POPE, Alexander, 7 n., 203.
 POPKIN, R. H., 96 n., 172 e n., 183 n.
 PORTEOUS, A. J. D., 128 n.

- POTTLE, F. A., 96 n., 150 n., 277 n.
 PRATT, Samuel Jackson, 15 e n., 40 n.
 PRICE, J. V., 24 n., 37 n., 42 n., 252 n.
 PRIESTLEY, John, 168.
 PROUST, J., 82 n.
 PRYDE, G. S., 152 n.
 PUFENDORF, Samuel, 149 n.
 PURPUS, E. R., 49 e n., 50 n.
- RAE, J., 250 n.
 RAMO, Pietro, 58 n.
 RAMSAY, Andrew Michael, «Chevalier»,
 167 n., 175 e n., 181-84.
 RAMSAY, John, of Ochertyre, 281 n.
 RAMSAY, Michael, 52 n.
 RANKE, Leopold von, 275 n.
 RANSON, H., 15 n.
 RAT, M., 86 n.
 RAY, John, 162.
 RAYNAL, Guillaume, abbé, 282 n.
 REID, Thomas, 30 n., 95, 97 n., 98, 111,
 173, 188 n., 208, 256 e n., 257, 266,
 267 e n.
 REMUSAT, C., de, 96 n., 161 n.
 RENOUVIER, C., 42 n.
 RICCALTOUN, Robert, 165 n., 271.
 RICHARDSON, Samuel, 279 n.
 RIDPATH, George, 147.
 ROBATHAN, D. M., 218 n.
 ROBBINS, C., 211 n., 235 n.
 ROBERTSON, J. M., 46 n.
 ROBERTSON, William, 16, 17 n., 30 e n.,
 159 n., 208, 280.
 ROBINSON, George, 41.
 ROLLIN, B. E., 267 n.
 ROSS, I., 252 n.
 ROSSET, C., 42 n.
 ROSTOW, W. W., 245 n.
 ROTWEIN, E., 230 n.
 ROUSSEAU, G. S., 214 n.
 ROUSSEAU, Jean-Jacques, 11 n., 32 n.,
 33, 35 n., 150 n., 169 n., 246, 247 e
 n., 251 e n., 261.
 RULE, Gilbert, 147.
- SABETTI, A., 127 e n.
 ST. CLAIR, James, 8.
- SALVUCCI, P., 252 n.
 SANTUCCI, A., 183 n.
 SAUNDERS, J. W., 17 n.
 SAVILLE, J., 250 n.
 SCHILLER, Johann Christoph Friedrich
 von, 259 n.
 SCHMITZ, R. M., 280 n.
 SCHNEIDER, L., 255 n.
 SCHOFIELD, R. E., 100 n., 178 n., 180
 n., 181 n.
 SCHREITER, K. G., 42 n.
 SCOT, William, 95 n.
 SCOTT, G., 96 n.
 SCOTT, Walter, 138, 177 n., 274, 275-
 77, 278.
 SCOTT, W. R., 250 n.
 SEFTON, H. R., 187 n.
 SELBY-BIGGE, L. A., 26 n., 59 n.
 SEWALL, R. B., 247 n.
 SHACKLETON, R., 235 n.
 SHAFTESBURY, Anthony Ashley Cooper,
 3rd Earl of, 46 n., 52-4, 55 e n., 56
 e n., 63, 95, 106, 123, 175 n., 188 n.,
 189 e n., 191 n., 199, 206, 211 n.,
 259 n.
 SHAKESPEARE, William, 280, 282 n.
 SHAW, D., 169 n.
 SHAW, L. R., 259 n.
 SHEA, J. S., 5 n.
 SHERBO, A., 248 n.
 SHERLOCK, Thomas, 214 n., 215 n.
 SHORT, H. L., 187 n., 188 n.
 SIMSON, John, 185-87, 189, 200, 206.
 SIMSON, Robert, 256 n.
 SINCLAIR, J., 152 n.
 SKELTON, Philip, 61 n.
 SKINNER, A. S., 252 n., 259 n.
 SKOLA, T., 42 n.
 SMITH, Adam, 7, 9, 14, 16 n., 20, 25 n.,
 30 n., 37, 38, 39, 40, 41, 122 n., 135,
 137, 203, 221, 228 n., 230 n., 237-38
 n., 250 e n., 251, 252 n., 256, 258 n.,
 260 e n., 284 e n.
 SMITH, C. F., 227 n.
 SMITH, D. N., 97 n.
 SMITH, John, 14.
 SMITH, N. Kemp, 24 n., 33 e n., 34 n.,

- 37, 59 n., 60, 115 n., 128 e n., 129, 145, 149 n., 152, 153, 179 n.
- SMOLLETT, Tobias, 5, 17, 177 n.
- SMOUT, T. C., 139 n., 140 n., 154 n., 170 n., 171 n., 226 n., 283 n.
- SOMBART, W., 259 n.
- SOUTH, Robert, 207.
- SPEDDING, J., 114 n.
- SPINOZA, Baruch, 103 n., 156, 160, 182.
- SPRAT, Thomas, 50 e n.
- STARK, W., 253 n., 255 n., 278 n.
- STEIN, P., 252 n.
- STEPHEN, L., 33 n.
- STEPHENS, William, 160 n.
- STEUART, James, 259 n.
- STEVENSON, John, 184.
- STEWART, Archibald, 142.
- STEWART, Dugald, 30 e n., 237 n., 250 n., 264, 266, 285.
- STILLINGFLEET, Edward, 207.
- STIRLING, James, 280-81, 282.
- STOUNE, Edmund, 15.
- STRAHAN, William, 10, 13 e n., 14, 17 n., 21, 23, 37, 38, 39 e n., 40 e n., 41 e n., 61 n.
- STRATONE, di Lampsaco, 80.
- STUART, Charles Edward, « Young Pretender », 142.
- SWIFT, Jonathan, 30.
- SWINBURNE, R. G., 48 n.
- SWINGEWOOD, A., 252 n.
- TACITO, Publio Cornelio, 20.
- TAGLIACOZZO, G., 254 n.
- TAWNEY, R. H., 225 e n., 226 e n., 227 e n., 228.
- TAYLOR, A. E., 48 n., 60 n.
- TAYLOR, John, 168, 189 e n.
- TAYLOR, R., 268 n.
- TAYLOR, S. S. B., 235 n.
- TAYLOR, Thomas, 161 n.
- TENESSE, G., 42 n.
- TENISON, Thomas, 207.
- TEODORETO DI CIRO, 192 n.
- TERENZIO, Publio, 218 n.
- THOMAS, R., 168 n., 187 n.
- THOMPSON, E. P., 171 n., 283 n.
- THOMSON, Andrew Mitchel, 270 e n., 282 n.
- THOMSON, James, 165 n., 189 e n., 277 e n., 278.
- THORNTON, R. D., 264 n.
- THRUPP, S. L., 252 n.
- TILLOTSON, John, 97 n., 207.
- TINDAL, Matthew, 180 n., 190.
- TINKER, C. B., 247 n.
- TOLAND, John, 155, 188 n., 208 n., 269 n.
- TRACY, C., 248 e n.
- TREVELYAN, G. M., 284 n.
- TREVOR-ROPER, H., 137 n., 242 e n., 250 n., 252 n., 275 n.
- TRON, Nicolao, 281.
- TUCIDIDE, 259.
- TUCKER, S. I., 97 n.
- TURGOT, Anne-Robert-Jacques, baron de l'Aulne, 251, 255, 258.
- TURNBULL, George, 95 e n., 188 n.
- TWEEDIE, C., 281 n.
- ULLMAN, B. L., 218 n.
- VAN LEEUWEN, H. G., 95 n.
- VICO, Giambattista, 254 e n., 259.
- VIRGLIO MARONE, Publio, 86.
- VOLTAIRE, François-Marie Arouet, 19, 169 n., 251 n.
- WALKER, D. P., 176 n.
- WALKER, R. S., 17 n.
- WALLACE, Robert, 187 n., 200 n., 208, 211 e n.
- WALPOLE, Horace, 20 n.
- WALPOLE, Robert, 283 n.
- WATT, James, 285.
- WASSERMAN, E. R., 259 n.
- WATSON, G., 28 n.
- WATT, H., 169 n.
- WATT, I., 279 n.
- WATT, James, 285.
- WEBB, R. K., 279 n.
- WEBER, M., 224, 225 e n., 226 e n., 227, 228, 229, 255 n., 259 n.
- WEBSTER, James, 186 n.
- WELLECK, R., 122 n., 254 n.

- WESLEY, John, 180 e n.
WEST, G., 212 n.
WHITEFIELD, George, 152 n.
WHYTT, Robert, 177.
WIDMER, W., 265 n.
WILKIE, William, 15.
WILLEY, B., 28 n.
WILLIAMS, Daniel, 168.
WILLIAMS, R., 28 n., 122 n., 279 n.
WILNER, O. L., 218 n.
WILSON, A. M., 245 n.
WILSON, John, 18 n.
WISHART, William, 188 e n.
- WITHERSPOON, John, 209 n., 236 e n.,
237 n.
WITTE, W., 259 n.
WODROW, Robert, 159 n.
WOLLHEIM, R., 42 n., 167 n.
WOOLSTON, Thomas, 19.
WORDSWORTH, Dorothy, 282 n.
WUNDT, W., 254.
- YOUNG, D., 137 n., 138 n., 223 n.,
227 n., 228 n.
- ZIELINSKI, T., 103 n.

Stampato presso la Tipografia
Edit. Vittore Gualandi di Vicenza