

Parte prima

DELLE IDEE: LORO ORIGINE, COMPOSIZIONE, CONNESSIONE, ASTRAZIONE, ECC.

SEZIONE PRIMA

ORIGINE DELLE NOSTRE IDEE

Tutte le percezioni della mente umana si possono dividere in due classi, che chiamerò **IMPRESSIONI** e **IDEE**. La differenza fra esse consiste nel grado diverso di forza e vivacità con cui colpiscono la nostra mente e penetrano nel pensiero ovvero nella coscienza. Le percezioni che si presentano con maggior forza e violenza, possiamo chiamarle *impressioni*: e sotto questa denominazione io comprendo tutte le sensazioni, passioni ed emozioni, quando fanno la loro prima apparizione nella nostra anima. Per *idee*, invece, intendo le immagini illanguidite delle impressioni, sia nel pensare che nel ragionare: ad esempio le percezioni suscitate dal presente discorso, eccettuate quelle dipendenti dalla vista o dal tatto e il piacere o dolore immediato ch'esso può causare. Non credo che siano necessarie molte parole per spiegare questa distinzione. Ognuno vede subito da sé la differenza tra il sentire e il pensare. In generale è facile distinguere la loro diversità di grado, anche se in certi casi particolari è però possibile che si trovino estremamente vicini l'uno all'altro. Così nel sonno, nella febbre, nella pazzia o in qualsiasi violenta emozione dell'anima, le idee possono avvicinarsi alle impressioni; e, dall'altra parte, talvolta accade che queste siano così deboli e tenui da non poterle distin-

guere dalle idee. Ma malgrado questa stretta rassomiglianza che troviamo in alcuni casi, esse sono in generale tanto diverse che nessuno può farsi scrupolo di classificarle separatamente e assegnare a ciascuna un nome speciale per metterle in rilievo la differenza ¹.

Ma c'è un'altra divisione delle nostre percezioni da non trascurare, la quale comprende tanto le impressioni quanto le idee: quella delle percezioni in **SEMPLICI** e **COMPLESSE**: Le percezioni semplici, impressioni o idee, sono quelle che non permettono nessuna distinzione o separazione: le percezioni complesse, al contrario, posson essere distinte in parti. Benché un particolare colore, sapore e odore siano qualità unite insieme in questa mela, è facile vedere che non sono le stesse, sì che, quanto meno, possiamo distinguerle l'una dall'altra.

Avendo dato, con queste divisioni, un ordine agli oggetti del nostro studio, possiamo ora con maggiore accuratezza studiarne le qualità e le relazioni. La prima osservazione che salta agli occhi è la grande rassomiglianza tra impressioni e idee in tutto fuorché nel grado della loro forza e vivacità: queste sembrano, in certo modo, il riflesso di quelle. Per cui ogni percezione è, per così dire, doppia, potendo mostrarsi o come impressione o come idea. Quando chiudo gli occhi e penso alla mia camera, le idee che me ne formo sono l'esatta rappresentazione delle impressioni che ne ho ricevuto: non v'è circostanza nelle une che non si ritrovi nelle altre. Esaminando le altre mie percezioni, trovo sempre la stessa rassomiglianza e la stessa rappresentazione: idee e impressioni si corrispondono sempre. La cosa mi sembra degna di nota: dedichiamole quindi un po' d'attenzione.

¹ Adopero qui questi termini, di *impressione* e *idea*, in un senso diverso dall'ordinario, e spero che mi sarà concessa questa libertà, tanto più ch'io credo di restituire, così, alla parola idea il suo significato originario, dal quale Locke l'allontanò chiamando idee tutte le nostre percezioni. Col termine, poi, di *impressione* non si pensi ch'io voglia esprimere il modo con cui le impressioni vivaci vengono prodotte nell'anima: intendo proprio le percezioni stesse. Per queste non esiste, ch'io conosca, nessun nome particolare in inglese, né in altra lingua.

In seguito a un esame più accurato m'accorgo di essermi lasciato trasportare troppo oltre dalla prima apparenza, sì che debbo ora valermi della distinzione delle percezioni in *semplici* e *complesse* per limitare la precedente affermazione che *tutte le nostre idee ed impressioni sono somiglianti*. Osservo, infatti, che molte idee complesse non ebbero mai impressioni corrispondenti, e che molte delle nostre impressioni complesse non vengono mai riprodotte esattamente dalle idee. Io posso immaginare una città chiamata Nuova Gerusalemme che abbia il selciato d'oro e le mura di rubini, benché non ne abbia mai vista una simile. Ho visto invece Parigi. Ma sono in grado di farmi di questa città un'idea tanto esatta da rappresentarmi perfettamente tutte le strade e le case nelle loro giuste e reali proporzioni?

M'accorgo, quindi, che, pur essendovi in generale una grande somiglianza tra le impressioni *complesse* e le loro idee, tuttavia non è una norma universalmente vera che queste siano l'esatta copia di quelle. Passiamo ora ad esaminare come stanno le cose per le percezioni *semplici*. Dopo un esame il più accurato possibile, oso affermare che su questo punto la regola non soffre eccezioni: ogni idea semplice ha un'impressione semplice che le somiglia, e ogni impressione semplice ha un'idea che le corrisponde. L'idea che del rosso ci facciamo al buio, e l'impressione che colpisce i nostri occhi quando risplende al sole, differiscono soltanto in grado, non in natura. Che lo stesso si debba dire di ogni nostra impressione e idea semplice, non è possibile dimostrarlo con l'enunciazione di tutti i casi particolari. Ognuno potrà convincersene esaminando quanti casi voglia. Se qualcuno volesse negare in generale questa somiglianza, non saprei come convincerlo altrimenti che pregandolo d'indicarmi un'impressione semplice che non abbia un'idea corrispondente, o un'idea semplice che non abbia una corrispondente impressione. Se non può rispondere a questo invito (e certamente non può), dal suo silenzio così come dalle nostre osservazioni riterremo provata la nostra affermazione.

Tutte le idee e impressioni semplici, dunque, si rasso-

migliano; ma, poiché di esse risultano costituite anche le idee e impressioni complesse, possiamo affermare che queste due specie di percezioni si corrispondono, in generale, perfettamente. Trovata questa loro relazione, che non richiede un ulteriore esame, son tentato di scoprire qualche altra loro proprietà. Vediamo, infatti, come si comportano riguardo alla loro esistenza, e se le impressioni sono causa delle idee, o viceversa.

Poiché l'esame *completo* della questione è argomento del presente trattato, dobbiamo contentarci di stabilire, per ora, il seguente principio generale: che *tutte le idee semplici, al loro primo presentarsi, derivano dalle impressioni semplici corrispondenti e le rappresentano esattamente.*

Nel ricercare i fenomeni comprovanti questa affermazione trovo ch'essi sono solo di due tipi, e che, per entrambi, sono evidenti, numerosi e decisivi. Essi mi riconfermano, intanto, quanto già ho affermato: che, cioè, ogni impressione semplice è accompagnata da un'idea corrispondente, e ogni idea semplice da una corrispondente impressione. Da questa unione costante di percezioni somiglianti concludo senz'altro che fra le impressioni e le relative idee esiste una stretta connessione, e che l'esistenza delle une ha una notevole influenza su quella delle altre. Un'unione così costante, in così gran numero di casi, non può esser casuale: essa dimostra chiaramente la dipendenza o delle impressioni dalle idee, o delle idee dalle impressioni. Per sapere da quale parte sia questa dipendenza, considero l'ordine del loro *primo presentarsi*, e trovo che per costante esperienza le impressioni semplici precedono sempre le idee corrispondenti: il contrario non ha mai luogo. Per dare a un bambino l'idea del colore scarlatto o dell'arancione, del dolce o dell'amaro, io gli presento oggetti, ossia, in altri termini, gli procuro queste impressioni; e non commetto l'assurdo di cercar di produrre in lui le impressioni eccitandone le idee. Le nostre idee, presentandosi, non producono le corrispondenti impressioni; né noi possiamo percepire un colore o provare una sensazione semplicemente col pensarci. Invece, vediamo che un'impressione, sia mentale sia

corporea, è sempre seguita da un'idea che le somiglia, differente soltanto per forza e vivacità. L'unione costante delle percezioni somiglianti è, dunque, una prova convincente che le une sono la causa delle altre; e tale priorità delle impressioni è parimenti la prova che queste sono la causa delle idee, e non viceversa.

A conferma di ciò, noto un altro ovvio e convincente fenomeno: che, cioè, ove per un caso qualsiasi le facoltà che destano le impressioni siano impedito nella loro azione, come quando uno è nato cieco o sordo, non soltanto si perdono le impressioni, ma anche le idee corrispondenti: così che né delle une né delle altre appare nella mente la minima traccia. E questo si verifica non soltanto quando gli organi sensoriali sono interamente distrutti, ma anche quando non sono stati messi in azione per produrre una particolare impressione. Noi non possiamo formarci un'idea giusta del sapore dell'ananas se non l'abbiamo assaggiato realmente.

Esiste, tuttavia, un fenomeno in contrario, il quale proverebbe che non è del tutto impossibile che le idee precedano le corrispondenti impressioni. Si ammetterà, credo, facilmente che le varie e distinte idee di colori che riceviamo per mezzo degli occhi, ovvero quelle dei suoni che ci son trasmesse dall'udito, per quanto simili, sono in realtà differenti tra loro. Ora, se questo è vero per i diversi colori, lo dovrebbe essere anche per le diverse sfumature del medesimo colore, ciascuna delle quali produce un'idea distinta indipendente dalle altre. Qualora ciò si negasse, sarebbe possibile, con la gradazione continua delle sfumature, far passare insensibilmente un colore in quello che gli è più lontano; e, se non ammettete che ognuno dei colori intermedi è differente dagli altri, non potete, senza cader nell'assurdo, negare che gli estremi sono uguali. Ciò posto, facciamo l'ipotesi di una persona che abbia goduto della vista per trent'anni e conosca perfettamente ogni specie di colore, eccettuata, per esempio, una particolare sfumatura di blu, che non le è mai capitato di vedere. Ora, se gli presentano le diverse sfumature di questo colore, tranne quella particolare che non conosce, in ordine discendente dalla più cupa

a quella più chiara, evidentemente egli percepirà un vuoto dove manca quella sfumatura, e avvertirà che tra i colori contigui vi è in quel punto una distanza maggiore che in qualunque altro. Domando: non è possibile supplire con l'immaginazione a tale deficienza e darsi da sé l'idea di quella sfumatura particolare, nonostante ch'egli non ne abbia avuta mai la sensazione? Credo che pochi saranno d'opinione che non possa, e ciò basta a provare che le idee semplici non sempre derivano dalle impressioni corrispondenti. Il caso è, tuttavia, così particolare e insolito ch'è appena degno d'esser osservato, e non merita che per esso la nostra massima generale venga alterata.

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

Questo è, dunque, il primo principio ch'io pongo nella scienza della natura umana, né dobbiamo disprezzarlo per la semplicità del suo aspetto. Poiché non deve sfuggire che la presente questione, se la precedenza spetti alle impressioni o alle idee, è quella stessa che ha destato tanto rumore quando si discuteva, in altri termini, se ci fossero *idee innate*, oppure se tutte derivassero dalla sensazione e dalla riflessione. Si noti, infatti, che, a provare che le idee di estensione e di colore non sono innate, i filosofi si contentano di mostrare ch'esse ci vengono trasmesse dai sensi; e per provare che le idee di passione e di desiderio non sono innate, fan vedere che abbiamo in noi stessi un'esperienza precedente di queste emozioni. Ora, se esaminiamo accuratamente que-

sti ragionamenti, troveremo ch'essi altro non provano se non che le idee sono precedute da altre percezioni più vivaci, dalle quali derivano e ch'esse rappresentano. Io spero che la chiarezza con cui s'è ora esposta la questione farà cessare ogni controversia al riguardo, e farà sì che questo principio venga applicato nei nostri ragionamenti più di quanto non sia stato fin qui.

SEZIONE SECONDA

SUDDIVISIONE DELL'ARGOMENTO

Poiché le impressioni semplici sembrano precedere le corrispondenti idee, e le eccezioni sono molto rare, il metodo esigerebbe di esaminare le impressioni prima di considerare le idee. Le impressioni possono dividersi in due specie: di SENSAZIONE e di RIFLESSIONE. Le impressioni della prima specie nascono nell'anima originariamente, da cause ignote. Quelle della seconda derivano in gran parte dalle nostre idee, nell'ordine che ora si espone. Un'impressione colpisce dapprima i nostri sensi e ci fa percepire il freddo o il caldo, la sete o la fame, un qualsiasi piacere o dolore. Di questa impressione una copia resta nella mente, anche dopo che l'impressione cessa, ed è quella che chiamiamo idea. Quest'idea di piacere o di dolore, quando torna a operare sull'anima, produce le nuove impressioni di desiderio o di avversione, di speranza o di timore, che possono giustamente esser chiamate impressioni di riflessione, perché da essa derivano. Queste vengono, da capo, riprodotte dalla memoria e dall'immaginazione, e diventano idec. Cosicché le impressioni di riflessione sono anteriori soltanto alle loro idee corrispondenti, ma posteriori alle idee di sensazione, e derivano da queste. Ma, poiché l'esame delle sensazioni spetta piuttosto all'anatomia e alla filosofia naturale che a quella morale, lasciamolo da parte per il momento. E dacché le impressioni di riflessione, cioè le passioni, i desideri, le

SEZIONE SESTA

L'IDEA DI ESISTENZA E DI ESISTENZA ESTERNA

Non si può abbandonare quest'argomento senza parlare delle idee di *esistenza* e di *esistenza esterna*, le quali hanno le loro difficoltà al pari di quelle di spazio e di tempo. Saremo, così, meglio preparati per l'esame della conoscenza e della probabilità, avendo perfettamente comprese tutte le idee particolari che possono entrare nei nostri ragionamenti.

Non ci sono impressioni, né idee, di qualunque specie siano, delle quali abbiamo coscienza e memoria, che non siano concepite come esistenti, ed è evidente che da questa coscienza deriva l'idea e perfetta certezza dell'*essere*. Di qui si trae il dilemma più chiaro e conclusivo che si possa immaginare: poiché non ricordiamo mai un'idea o un'impressione senza attribuirle l'esistenza, l'idea di esistenza deve derivare o da un'impressione distinta, per quanto unita a ogni percezione od oggetto del pensiero; ovvero dev'essere un'unica cosa con l'idea della percezione o dell'oggetto.

Essendo questo dilemma una conseguenza del principio che ogni idea proviene da un'impressione simile, non può esser dubbia la nostra scelta. Lungi dall'esservi un'impressione distinta che accompagni ogni impressione e ogni idea, io non credo neppure che due impressioni distinte si diano inseparabilmente unite. Per quanto certe sensazioni si presentino attualmente insieme, ben presto ci accorgiamo che ammettono una separazione e possono presentarsi a parte. Così che, sebbene ogni impressione e ogni idea che ricordiamo sia considerata come esistente, l'idea dell'esistenza non deriva da nessuna particolare impressione.

L'idea di esistenza, quindi, è la stessa cosa dell'idea di ciò che concepiamo esistente. Non c'è differenza tra riflettere sopra una cosa semplicemente e riflettere su essa come esistente: quell'idea, unita all'idea d'un oggetto, non aggiunge

niente. Qualunque cosa concepiamo, la concepiamo come esistente. Ogni idea che ci formiamo, è l'idea di un essere; e l'idea di un essere è ogni idea che ci piaccia formare.

Chiunque si opponesse a questo argomento dovrebbe necessariamente indicare quell'impressione distinta, dalla quale deriva l'idea di entità, e provare che tale impressione è inseparabile da ogni percezione che reputiamo esistente: ciò che, senza esitazione, possiamo dichiarare impossibile.

Il nostro ragionamento precedente¹⁶ riguardo alla *distinzione* delle idee anche se manchi una *differenza* reale, qui non è di nessun'utilità. Quella specie di distinzione, infatti, si fonda sulle varie somiglianze che una stessa idea semplice può avere con molte idee differenti; ma nessun oggetto può essere presentato come somigliante a un altro oggetto in quanto all'esistenza, o differente da altri in questo particolare: poiché ogni oggetto si presenta necessariamente come esistente.

Si ragioni similmente per l'idea di *esistenza esterna*. Tutti i filosofi ammettono, e la cosa è chiara per se stessa, che niente è realmente presente alla mente fuori delle sue percezioni, o impressioni e idee, e che gli oggetti esterni ci sono noti solo per le percezioni a cui danno occasione. Odiare, amare, pensare, sentire, vedere: tutto ciò, altro non è che percepire.

Ora, se all'infuori delle percezioni non c'è altro che sia presente alla mente, e poiché tutte le idee derivano da qualcosa già presente a essa, ne segue che ci è impossibile concepire o formare l'idea di una cosa specificamente differente dalle idee e dalle impressioni. Fissiamo pure, per quant'è possibile, la nostra attenzione fuori di noi; spingiamo la nostra immaginazione sino al cielo o agli estremi limiti dell'universo: non avizzeremo d'un passo di là da noi stessi, né potremo concepire altra specie di esistenza che le percezioni apparse entro quel cerchio ristretto. Questo è l'universo dell'immaginazione, né abbiamo nessun'idea se non di ciò che si presenta lì dentro.

¹⁶ Parte I, sez. 7.

Il punto più lontano a cui possiamo arrivare nella concezione di oggetti esterni, se li vogliamo supporre *specificamente* differenti dalle nostre percezioni, è quello di formarne l'idea relativa, senza tuttavia pretendere di conoscere gli oggetti in relazione. Generalmente parlando, noi non li supponiamo specificamente differenti, ma soltanto attribuiamo loro differenti relazioni, connessioni e durate. Ma di ciò più ampiamente in seguito¹⁷.

¹⁷ Parte IV, sez. 2.

perdono nel nulla attraverso queste graduali e giustificate diminuzioni. La ragione scettica e la ragione dogmatica sono della stessa natura, benché opposte nelle loro operazioni e tendenze; sì che, quando la seconda è forte, ha nella prima un nemico da combattere di uguale forza; e poiché da principio le loro forze sono uguali, continuano ad esserlo finché una di loro esiste; e se nella contesa una perde forza, ne toglie altrettanto alla sua avversaria. È una fortuna, dunque, che la natura spezzi a tempo la forza di tutti gli argomenti scettici, e impedisca loro di avere un'influenza notevole sull'intelletto. Se la nostra fiducia dovesse attendere finché quegli argomenti non hanno distrutto se stessi, essi farebbero a tempo a sovvertire, prima, ogni convinzione e ad annientare la ragione umana.

SEZIONE SECONDA

LO SCETTICISMO RIGUARDO AI SENSI

Lo scettico continua, in tal modo, a ragionare e a credere, quantunque affermi di non poter difendere le sue ragioni con la ragione. E per lo stesso motivo è costretto ad ammettere l'esistenza dei corpi, benché non possa pretendere di sostenerne, con nessun argomento filosofico, la realtà. La natura non gli ha lasciato l'alternativa; ed ha, senza dubbio, stimato questa credenza cosa di troppa importanza per esser affidata alle nostre incerte speculazioni. Possiamo ben chiedere quali sono le cause che c'inducono a credere nell'esistenza dei corpi; ma è vano domandare se i corpi esistono o no: questo, è un punto che dobbiamo presupporre in tutti i nostri ragionamenti.

La presente ricerca riguarderà, dunque, le cause che c'inducono a credere all'esistenza dei corpi: e i miei ragionamenti su questo punto li comincerò con una distinzione, che, a prima vista, potrà sembrare superflua, ma contribuirà moltissimo alla piena comprensione di quanto vien dopo.

Dobbiamo, infatti, esaminare a parte due questioni che di solito vengono confuse: cioè, perché si attribuisce un'esistenza *CONTINUATA* agli oggetti, anche quando non sono presenti ai sensi; e perché si suppone che abbiano un'esistenza *DISTINTA* dalla mente e dalla percezione. In quest'ultima includo anche la loro condizione, come pure le loro relazioni: la loro posizione *esterna*, come pure l'*indipendenza* della loro esistenza e delle loro operazioni. Queste due questioni, concernenti la continuità e l'esistenza distinta dei corpi, sono intimamente collegate: poiché, se gli oggetti dei nostri sensi continuano ad esistere anche quando non sono percepiti, indubbiamente la loro esistenza è indipendente e distinta dalla percezione; e viceversa, se la loro esistenza è indipendente e distinta dalla percezione, essi debbono continuare ad esistere, anche se non siano percepiti. Ma, sebbene la prima questione implichi la seconda, per scoprire più facilmente i principi della natura umana, da cui dipendono entrambe le soluzioni, manterremo questa distinzione; e considereremo se sono i *sensi*, la *ragione*, o l'*immaginazione*, che producono l'opinione di un'esistenza *continuata* e quella di un'esistenza *distinta*. Sono, questi, i due soli lati intelligibili del presente problema: infatti, quanto alla nozione di esistenza esterna, presa come qualcosa di specificamente differente dalle nostre percezioni, ne abbiamo già dimostrato l'assurdità¹.

Per cominciare dai *SENSI*, è evidente che questi sono incapaci di far nascere la nozione di un'esistenza che *continua* dopo che gli oggetti cessano di apparire a loro. Poiché questa è una contraddizione in termini: supporre che i sensi continuino ad agire anche quando non agiscono più affatto. Se, in questo caso, hanno una funzione, sarà quella di produrre l'opinione di un'esistenza distinta, non di un'esistenza continuata; e quindi presenteranno le loro impressioni o soltanto come immagini e rappresentazioni, ovvero come esistenze realmente distinte ed esteriori.

¹ Parte II, sez. 6.

Che i nostri sensi non offrano le loro impressioni come immagini di qualcosa di *distinto* o *indipendente* ed *esterno*, non c'è dubbio: perché essi trasmettono a noi un'unica percezione, e non ci danno il minimo sentore di qualcosa al di là di essa. Né quell'unica percezione può mai produrre l'idea di una doppia esistenza, salvo che per un'inferenza o della ragione o dell'immaginazione. Quando la mente spinge lo sguardo oltre a quello che si presenta immediatamente, le sue conclusioni non si possono mai mettere sul conto dei sensi: e certamente essa va più in là quando da un'unica percezione inferisce un'esistenza doppia, e suppone, fra queste due, relazioni di somiglianza e di causalità.

Se, allora, i nostri sensi ci suggerissero una qualsiasi idea di esistenze distinte, dovrebbero presentarci, con una specie d'inganno, le loro impressioni come fossero proprio quelle esistenze. A questo proposito si noti che tutte le sensazioni sono avvertite dalla mente tali quali realmente sono; e quando affacciamo il dubbio se esse si presentano a noi come oggetti distinti o come semplici impressioni, la difficoltà non riguarda la loro natura, ma le loro relazioni e la loro situazione. Se i sensi presentassero le impressioni come esterne e indipendenti da noi, tanto gli oggetti quanto noi stessi dovremmo esser oggetto dei nostri sensi: altrimenti, nessun confronto sarebbe possibile. La difficoltà sta, dunque, nel sapere fino a che punto siamo *noi stessi* oggetto dei nostri sensi.

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

Aggiungete che tutte le impressioni, esterne o interne, passioni, affetti, sensazioni, dolori e piaceri, si trovano al-

l'origine sullo stesso piano; e qualunque differenza si possa riscontrare tra loro, si presentano tutte nella loro vera luce come impressioni o percezioni. E a rifletterci bene, non è possibile che sia altrimenti; né è ammissibile che i nostri sensi siano capaci d'ingannarci riguardo alla situazione e alle relazioni più di quel che riguarda la natura delle nostre impressioni: le sensazioni e le azioni della mente, essendoci note soltanto per mezzo della coscienza, debbono necessariamente apparire in ogni particolare quello che sono, ed essere quello che appaiono. Ogni cosa che penetra nella mente, essendo in realtà una percezione, è impossibile che appaia al nostro sentire differentemente: bisognerebbe supporre che noi possiamo ingannarci su ciò di cui abbiamo il più intimo convincimento.

Ma, per non perder tempo nell'esaminare se è possibile che i nostri sensi c'ingannino e ci rappresentino le percezioni come distinte da noi, cioè come *esterne e indipendenti* da noi, consideriamo prima se realmente è così, e se questo errore può provenire da una sensazione immediata, o da qualche altra causa.

Per cominciare dalla questione dell'esistenza *esterna*, si può forse dire che, lasciando per ora da parte la questione metafisica dell'identità di una sostanza pensante, il nostro proprio corpo, evidentemente, appartiene a noi; e poiché molte impressioni appaiono esterne a esso, noi le supponiamo anche esterne a noi stessi. La carta, sulla quale scrivo in questo momento, è al di là della mia mano; la tavola è al di là della carta; i muri della camera sono al di là della tavola; e guardando dalla finestra vedo una grande estensione di campi e di case al di là della mia camera. Se ne potrebbe inferire che non c'è bisogno di altre facoltà oltre i sensi per convincerci dell'esistenza esterna dei corpi. Ma, a impedire questa conclusione, basta fare le tre seguenti considerazioni. 1. Propriamente parlando, non è il nostro torpo che percepiamo quando guardiamo le nostre membra, ma certe impressioni che penetrano dai sensi: sì che, attribuire un'esistenza reale e corporea a queste impressioni, o ai loro oggetti, è un atto della mente tanto difficile a spie-

gare, quanto quello che esaminiamo al presente. 2. I suoni, i sapori, gli odori, benché comunemente considerati come qualità continuative e indipendenti, non sembrano avere una esistenza nello spazio; e per conseguenza non possono apparire ai sensi come situati esternamente. La ragione per cui assegnamo loro un posto, sarà esaminata più innanzi². 3. Neanche la nostra vista ci dà la distanza o estraneità (per così dire) come percezione immediata, senza ragionamento ed esperienza, come è riconosciuto dai filosofi più ragionevoli.

In quanto all'*indipendenza* delle nostre percezioni da noi stessi, essa non può mai esser oggetto dei sensi: l'opinione che ce ne formiamo non può esser che il frutto di osservazione e d'esperienza, e vedremo in seguito quanto poco la nostra esperienza ci autorizzi ad ammettere l'indipendenza delle nostre percezioni. Frattanto possiamo osservare che, quando parliamo di esistenze realmente distinte, di solito abbiamo più in vista la loro indipendenza che la loro situazione esterna nello spazio, e pensiamo che un oggetto abbia una sufficiente realtà quando l'esser suo è ininterrotto e indipendente dalle incessanti rivoluzioni delle quali siamo coscienti in noi stessi.

Così che, per riassumere ciò che ho detto riguardo ai sensi, questi non ci danno nessuna nozione di un'esistenza continuata, perché non possono agire al di là della propria sfera d'azione. E nemmeno ci danno la nozione di un'esistenza distinta, perché non possono mai offrirla alla mente né come rappresentazione, né come originale: per offrirla come rappresentazione, dovrebbero presentare tanto l'oggetto quanto la sua immagine; per farla apparire come originale, dovrebbero trasmettere una menzogna, ma, poiché questa riguarderebbe i rapporti e la situazione spaziale, essi dovrebbero essere capaci di confrontare gli oggetti con noi: ora, in questo, non è vero che c'ingannino, né lo potrebbero. Possiamo, quindi, concludere con certezza che l'opinione di una continuata e distinta esistenza non ci viene mai dai sensi.

² Sez. 5.

A conferma di ciò possiamo osservare che ci sono tre specie differenti d'impressioni trasmesse dai sensi: a) quelle di figura, di volume, di movimento e di solidità dei corpi; b) di colori, di sapori, di odori, di suoni, di caldo e di freddo; c) i dolori e i piaceri che provengono dall'incontro degli oggetti con i nostri corpi, per esempio, se uno riceve un taglio di spada, e in altri simili casi. Tanto il filosofo quanto il volgo attribuiscono alla prima specie d'impressioni un'esistenza distinta e continuata; soltanto il volgo, invece, considera le impressioni della seconda specie nello stesso modo; quelle della terza, tanto i filosofi che il volgo le stimano semplici nostre percezioni e, quindi, esistenze interrotte e dipendenti.

Ora, qualunque siano le nostre opinioni filosofiche, è evidente che i colori, i suoni, il caldo e il freddo, in quanto si manifestano ai sensi, esistono nello stesso modo come il movimento e la solidità; e la differenza che, per questo rispetto, facciamo tra di loro, non proviene dalla percezione. È tanto grande il pregiudizio della continuità e distinta esistenza delle prime di queste qualità, che, quando i filosofi moderni avanzano un'opinione contraria, la gente crede di poterla rifiutare in nome anche soltanto dell'esperienza, e di poter contraddire a questa filosofia con la semplice testimonianza dei sensi. Ed è anche evidente che i colori, i suoni, ecc., sono in origine sullo stesso piano del dolore prodotto dall'acciaio e del piacere prodotto dal calore; e che la differenza tra loro non proviene né dalla percezione né dalla ragione, ma dall'immaginazione. Poiché, se si ammette che l'una e l'altra specie di percezioni derivano da particolari configurazioni e movimenti delle parti dei corpi, in che cosa può consistere la loro differenza? Possiamo, dunque, concludere che, se si sta al giudizio dei sensi, tutte le percezioni sono le stesse nel loro modo di esistere.

Prendendo, ora, l'esempio dei suoni e dei colori, è chiaro che si può attribuire una distinta e continuata esistenza agli oggetti senza punto consultare la RAGIONE, né appoggiare le nostre opinioni su principi filosofici. Infatti, per quanto convincenti possano essere gli argomenti dei filosofi in so-

stegno della credenza di oggetti indipendenti dalla nostra mente, è ovvio che questi argomenti sono noti a pochissimi, e che non sono quelli per cui i bambini, i contadini, e gran parte dell'umanità, sono indotti a riferire alcune impressioni a degli oggetti, e altre no. Qui troviamo che le conclusioni, alle quali giunge il volgo su questo punto, sono direttamente contrarie a quelle della filosofia. La filosofia, infatti, ci dice che tutto ciò che si presenta alla mente, non è altro che percezione, la quale, interrompendosi, è dipendente dalla mente; invece, il volgo confonde percezioni e oggetti, e attribuisce una distinta e continuata esistenza soltanto alle cose che tocca o che vede. Questa convinzione, dunque, essendo assolutamente irragionevole, deve procedere da qualche altra facoltà che non sia l'intelletto. Si aggiunga che, chi considerasse la percezione e gli oggetti come una sola cosa, non potrebbe inferire l'esistenza di questi da quella delle prime, né argomentare più nulla della relazione di causalità, che, pure, è il solo mezzo di assicurarci in materia di fatto. Ma, anche se distinguiamo la percezione dal suo oggetto, apparirà subito ugualmente l'impossibilità di passare dall'esistenza dell'una a quella dell'altro. In conclusione, la nostra ragione non può, né è possibile possa mai in alcun modo, darci la certezza della continuata e distinta esistenza dei corpi. Quest'opinione è dovuta esclusivamente all'IMMAGINAZIONE, la quale sarà adesso il soggetto delle nostre ricerche.

Poiché tutte le impressioni sono esistenze interne e caduche, e tali si presentano, la nozione di una loro distinta e continuata esistenza deve nascere dalla concorrenza di alcune loro qualità con le qualità dell'immaginazione; e poiché quest'idea non si estende a tutte, essa deve nascere da certe qualità peculiari a qualche impressione. Non sarà, dunque, difficile scoprire queste qualità se confrontiamo le impressioni alle quali si attribuisce una distinta e continuata esistenza con quelle che consideriamo come interne e caduche.

Si osservi, intanto, che non è a causa della involontarietà di certe impressioni, come si crede comunemente, né della forza e violenza superiore, che si attribuisce loro una realtà

e continuità di esistenza, che negheremmo poi ad altre involontarie e deboli: infatti, è evidente che dolori e piaceri, passioni e affetti, che nessuno suppone aver un'esistenza fuori della percezione, agiscono con maggiore violenza e sono ugualmente involontari delle impressioni di figura e di estensione, di colori e di suoni, a cui attribuiamo una realtà permanente. Il calore del fuoco, quando è moderato, si pensa che esista nel fuoco; ma il dolore che cagiona nell'avvicinarsi troppo, nessuno pensa che abbia un'esistenza fuori della percezione.

Dobbiamo, dunque, una volta rifiutate queste opinioni volgari, cercare qualche altra via per scoprire quelle qualità speciali che fan sì che noi attribuiamo ad alcune impressioni una distinta e continuata esistenza.

Dopo un breve esame troveremo che tutti quegli oggetti, ai quali si attribuisce un'esistenza continuata, hanno una *costanza* peculiare che li distingue dalle impressioni la cui esistenza facciamo dipendere dalle nostre percezioni. Quelle montagne, quelle case, quegli alberi, che vedo presentemente, mi sono sempre apparsi nello stesso ordine; e se chiudo gli occhi o volto la testa, poco dopo mi si ripresentano senza la minima alterazione. Il mio letto, la mia tavola, i miei libri e le mie carte, si presentano a me nello stesso modo uniforme, e non cambiano per un'interruzione del mio vederli o percepirli. Questo è il caso di tutte le impressioni, i cui oggetti si suppone abbiano un'esistenza esteriore, e non delle altre, per quanto delicate o violente, volontarie o involontarie.

Questa costanza, tuttavia, non è così perfetta da non ammettere numerose eccezioni: spesso i corpi mutano di disposizione e qualità, sì che, anche dopo una breve assenza o interruzione, si riconoscono appena. Ma qui è da osservare che, anche in questi mutamenti, per la regolarità con cui questi dipendono gli uni dagli altri, essi conservano una *coerenza* che serve di fondamento a una specie di ragionamento di causalità che produce l'idea della loro continuata esistenza. Quando ritorno in camera dopo un'ora di assenza, non trovo il fuoco nelle stesse condizioni in cui l'ho lasciato;

ma io sono abituato a vedere una simile alterazione, prodotta in simile tempo, in altre circostanze, ch'io sia presente o assente, vicino o lontano. Questa coerenza, quindi, nei loro mutamenti è, così come la loro costanza, una delle caratteristiche degli oggetti esterni.

Avendo trovato che l'opinione della continuata esistenza dei corpi dipende dalla COERENZA e dalla COSTANZA di certe impressioni, proseguo ad esaminare in che modo queste qualità danno luogo ad un'idea così straordinaria. Per cominciare dalla coerenza, osservo che, sebbene le impressioni interne che guardiamo come fuggevoli e caduche abbiano anch'esse nel loro apparire una certa coerenza o regolarità, tuttavia questa è di natura alquanto differente da quella che abbiamo veduto nei corpi. Noi sappiamo per esperienza che le nostre passioni hanno una reciproca connessione e dipendenza l'una dall'altra; ma in nessun caso abbiamo bisogno di supporre che siano esistite e abbiano agito quando non erano percepite, sì da conservare inalterata quella dipendenza e connessione di cui abbiamo avuto esperienza. Il caso non è lo stesso per gli oggetti esterni. Questi richiedono un'esistenza continuata, ché, altrimenti, perdono in gran parte la regolarità delle loro operazioni. Io sono seduto nella mia camera con la faccia rivolta al fuoco, e tutti gli oggetti che colpiscono i miei sensi sono contenuti in pochi metri intorno a me. La memoria, invero, mi fa presente l'esistenza di molti oggetti; ma questa sua testimonianza non si estende oltre la loro precedente esistenza, né i sensi né la memoria attestano la continuità del loro essere. Mentre sono ancora seduto e rivolgo per la mente questi pensieri, sento ad un tratto un rumore, come di una porta che gira sopra i suoi cardini, e poco dopo vedo il portiere che avanza verso di me. Ciò mi dà occasione a molte riflessioni e nuovi ragionamenti. Anzitutto, io non ho mai osservato che quel rumore possa provenire da altro fuorché dal movimento di una porta, e quindi concludo che il presente fenomeno sarebbe in contraddizione con tutte le precedenti esperienze, qualora io non ammettessi che la porta, che ricordo dall'altra parte della camera, continua ad esistere. Ancora: ho

sempre visto che un corpo umano possiede una qualità ch'io chiamo gravità, e che gl'impedisce di volare, come questo portiere dovrebbe aver fatto per giungere nella mia camera, se pensassi che la scala, di cui ho il ricordo, fosse stata distrutta nella mia assenza. Ma non è tutto. Io ricevo una lettera: aprendola, vedo dal carattere e dalla firma che viene da un amico che mi dice esser distante duecento leghe. È evidente che non posso mai rendermi ragione di questo fenomeno in conformità della mia esperienza in altri casi, senza far passare nella mia mente tutto il mare e il continente che ci separano, e senza supporre gli effetti e l'esistenza continuata dei corrieri e dei battelli, conforme alla mia memoria e osservazione. I fenomeni, dunque, del portiere e della lettera, sotto un certo aspetto sono in contraddizione con l'esperienza comune, e possono esser giudicati come obiezioni alle massime riguardanti la connessione tra cause ed effetti. Io, infatti, sono abituato a udire un certo suono nello stesso tempo che vedo un certo oggetto in movimento; in questo caso, invece, non ho ricevuto le due percezioni insieme. Sì che queste due osservazioni sono contrarie, a meno ch'io non supponga che la porta rimanga ancora, e che sia stata aperta senza ch'io ne abbia avuto la percezione. E questa supposizione, da principio arbitraria e ipotetica, acquista forza ed evidenza per essere la sola che possa conciliare quella contraddizione. Di questi casi se ne offrono continuamente nella mia vita, e mi spingono a supporre una continuata esistenza degli oggetti al fine di collegare le passate con le presenti loro apparizioni, e dare loro quella reciproca unione che ho trovato per esperienza convenire alla loro particolare natura e alle circostanze. Io sono, così, naturalmente portato a considerare il mondo come qualcosa di reale e di durevole, che mantiene la sua esistenza anche quando cessa di esser presente alla mia percezione.

Ma, benché questa conclusione tratta dalla coerenza delle apparizioni possa sembrare della stessa natura dei nostri ragionamenti concernenti le cause e gli effetti, in quanto deriva dall'abitudine ed è regolata sulle precedenti esperienze, troveremo, esaminando bene la cosa, che ci sono

notevoli differenze, perché tale conclusione deriva in via diretta dall'intelligenza, e soltanto indirettamente dall'abitudine. Si dovrà, infatti, facilmente concedere che, poiché niente è realmente presente alla mente fuori delle sue proprie percezioni, non soltanto è impossibile che un'abitudine possa mai esser acquistata altrimenti che con la successione regolare di queste percezioni, ma anche che nessun'abitudine possa eccedere questo grado di regolarità. Ma un grado di regolarità nelle nostre percezioni non può mai per noi esser il fondamento per arguire un grado maggiore di regolarità in oggetti che non sono percepiti: poiché questo supporrebbe una contraddizione, un'abitudine cioè acquistata da ciò che non è stato mai presente alla mente. Ora, è evidente che, quando inferiamo l'esistenza continuata degli oggetti del senso dalla loro coerenza e dalla frequenza della loro unione, è per dar ad essi una regolarità maggiore di quella che osserviamo nelle nostre semplici percezioni. Noi constatiamo, infatti, una connessione fra due specie di oggetti nel loro passato apparire ai sensi, ma non siamo in grado di constatare la perfetta costanza di quella connessione, poiché un volger di testa, un chiuder di occhi, basta per romperla. Che cosa noi supponiamo in questo caso, se non che questi oggetti continuino nella loro connessione usuale, nonostante l'interruzione del loro apparire, e che le apparizioni irregolari sono unite da qualcosa di cui non siamo coscienti? Ma, poiché ogni ragionamento concernente materia di fatto proviene unicamente dall'abitudine, e l'abitudine può esser soltanto l'effetto di ripetute percezioni, l'estendersi dell'abitudine e del ragionamento oltre le percezioni non può mai esser il diretto e naturale effetto di una costante ripetizione e connessione, ma deve nascere dalla cooperazione di qualche altro principio.

Ho già osservato³, esaminando il fondamento della matematica, che l'immaginazione, quando si mette in un certo ordine di pensieri, è capace di continuare anche quando l'oggetto le viene a mancare, e simile ad una galea messa in

³ Parte II, sez. 4.

movimento dai remi prosegue nel suo corso senza bisogno di nuovo impulso. Là io spiegai perché, dopo aver considerati diversi criteri approssimativi di uguaglianza, e averli corretti l'uno con l'altro, noi passiamo a immaginarne uno tanto corretto ed esatto da non esser soggetto al minimo errore o cambiamento. Lo stesso principio ci spiega facilmente l'opinione dell'esistenza continuata dei corpi. Gli oggetti hanno una certa coerenza anche come si manifestano ai nostri sensi; ma questa coerenza è maggiore e più uniforme, se supponiamo che gli oggetti abbiano un'esistenza continuata: la mente, una volta che è sulla via di osservare l'uniformità degli oggetti, continua naturalmente, finché rende questa uniformità, per quanto è possibile, completa. La semplice supposizione di una loro continuata esistenza basta a tale scopo, e ci dà la nozione di una regolarità molto maggiore di quella che gli oggetti hanno quando non spingiamo lo sguardo oltre i nostri sensi.

Ma, qualunque sia la forza che noi attribuiamo a questo principio, temo che sia troppo debole per sostenere da solo un edificio così vasto come quello della continuata esistenza di tutti i corpi esterni: bisognerà alla *coerenza* aggiungere la *costanza* delle loro apparizioni, al fine di dar una ragione soddisfacente di questa opinione. Ma, poiché la spiegazione di ciò esige un lungo giro di profondi ragionamenti, credo conveniente, a evitare confusioni, di dar un breve abbozzo o riassunto del mio sistema, prima d'illustrarne con ampiezza le parti. Questa inferenza dalla costanza delle nostre percezioni, come la precedente dalla loro coerenza, fa sorgere l'opinione della *continuata* esistenza dei corpi, che è un principio anteriore il quale fa sorgere quello della loro *distinta* esistenza.

Quando, infatti, siamo stati abituati ad osservare una costanza in certe impressioni, e abbiamo trovato che la percezione del sole o dell'oceano, per esempio, ritorna a noi, dopo un'assenza o un annientamento, nella stessa composizione delle parti e nello stesso ordine come alla sua prima apparizione, noi tendiamo a non considerare queste percezioni intermittenti come differenti (come realmente sono),

ma. a causa della loro somiglianza, come ognuna fosse sempre la stessa. E poiché questa intermittenza della loro esistenza è contraria alla loro perfetta identità, e c'impone di considerare la prima impressione come annientata, e la seconda come creata di nuovo, noi ci troviamo in un certo imbarazzo ed involti in una specie di contraddizione. Per liberarci di queste difficoltà, mascheriamo più che sia possibile l'interruzione, anzi la sopprimiamo del tutto supponendo che queste percezioni intermittenti siano connesse in un'esistenza reale, di cui tuttavia non abbiamo coscienza. Questa supposizione, o idea di continuata esistenza, acquista forza e vivacità dalla memoria delle impressioni spezzate e dalla tendenza che queste fan sorgere in noi di supporle identiche: ora, si è mostrato già che la vera esistenza della credenza consiste nella forza e vivacità della rappresentazione.

Per giustificare questo sistema quattro cose sono necessarie: a) spiegare il *principium individuationis*, o principio d'identità; b) dare la ragione perché la somiglianza delle nostre intermittenti e spezzate percezioni c'induce ad attribuir loro un'identità; c) render conto della tendenza, che quest'illusione fa sorgere in noi, a unire queste apparizioni spezzate in una continuata esistenza; d) infine, dimostrare la forza e la vivacità della rappresentazione che nasce da quella tendenza.

Riguardo al principio d'individuazione, possiamo osservare che un unico oggetto non è sufficiente a suscitare in noi l'idea d'identità. Nella proposizione, infatti, *un oggetto è identico a se stesso*, se l'idea espressa con la parola *oggetto* in nessun modo si distinguesse da quella che significa *se stesso*, in realtà non si verrebbe a dir niente, né la proposizione conterrebbe un predicato e un soggetto, i quali pure sono implicati in quest'affermazione. Un singolo oggetto ci dà l'idea di unità, mai quella d'identità.

D'altra parte, neppure una molteplicità d'oggetti, per quanto somiglianti, può darci quest'idea: poiché la mente ci dice sempre che l'uno non è l'altro, e che son due, tre, o quel numero determinato di oggetti, la cui esistenza è del tutto distinta ed indipendente.

Poiché, dunque, tanto il numero quanto l'unità sono incompatibili con la relazione d'identità, questa deve trovarsi in qualcosa che non è né l'uno né l'altra. Invero, a prima vista, ciò sembra assolutamente impossibile. Tra l'unità e il numero, così come tra l'esistenza e la non-esistenza, non ci può essere una via di mezzo: supponendo che esista un oggetto, o ne esiste anche un altro, e abbiamo l'idea di numero; ovvero si suppone non ne esista altro, e in questo caso col primo oggetto si resta all'unità.

Per ovviare a questa difficoltà, ricorreremo all'idea di tempo, o di durata. Ho già osservato⁴ che il tempo, in stretto senso, implica la successione, e che, quando applichiamo l'idea di esso a un oggetto immutabile, è soltanto per una finzione dell'immaginazione. per mezzo della quale l'oggetto immutabile si suppone che partecipi ai cambiamenti degli oggetti coesistenti, e in particolare a quello delle nostre percezioni. Questa finzione dell'immaginazione ha luogo quasi sempre, ed è per suo mezzo che un singolo oggetto posto innanzi a noi e considerato per qualche tempo senza che manifesti né interruzione né variazione, è in grado di darci l'idea d'identità. Se fissiamo, infatti, due qualsiasi punti di questo tempo, possiamo riguardarli sotto differenti aspetti: o li consideriamo nel medesimo istante, nel qual caso ci daranno l'idea di numero, tanto per se stessi, quanto per l'oggetto che deve essere moltiplicato per esser concepito come esistente in quei due punti differenti contemporaneamente; ovvero, noi vogliamo seguire la successione del tempo mediante una simile successione d'idee, e, concependo il primo momento unitamente all'oggetto allora esistente, immaginare un cambiamento nel tempo senza nessuna *variazione o interruzione* nell'oggetto, nel qual caso avremo l'idea di unità. C'è, dunque, qui un'idea che è intermedia fra l'unità e il numero: o, propriamente parlando, è l'una o l'altro secondo il punto di vista da cui la prendiamo. Quest'idea noi la chiamiamo d'identità. Noi non dovremmo dire, con proprietà di linguaggio, che un oggetto è identico a se stesso:

⁴ Parte II, sez. 5.

a meno che non vogliamo intendere che l'oggetto esistente in un istante è identico a se stesso esistente in un altro istante: ma, in questo modo, noi facciamo una differenza tra l'idea intesa con la parola *oggetto*, e quella intesa con *se stesso*, senza tuttavia arrivare sino al numero, e nello stesso tempo senza limitarci ad una stretta e assoluta unità.

Così, il principio d'individuazione non è altro che l'*invariabilità* è l'*ininterruzione* di un oggetto attraverso una data variazione di tempo, onde la mente può seguitare a pensarlo senza interruzione nei differenti periodi della sua esistenza, e senz'essere obbligata per questo a farsi l'idea di molteplicità o di numero.

Mi accingo adesso a spiegare la seconda parte del mio sistema e a dimostrare perché la costanza delle nostre percezioni ci fa attribuire a queste una perfetta identità numerica, benché ci siano lunghissimi intervalli fra le loro apparizioni, e benché abbiano soltanto una delle qualità essenziali all'identità, cioè l'*invariabilità*. A evitare ambiguità e confusione al riguardo, avverto ch'io qui rendo conto delle opinioni e della credenza del volgo rispetto all'esistenza dei corpi, e quindi mi debbo conformare al suo modo di pensare e di esprimersi. Ora, abbiamo già osservato che, benché i filosofi possano distinguere gli oggetti dalle percezioni dei sensi, pur supponendoli coesistenti e somiglianti, tuttavia questa distinzione non è compresa dalla maggior parte del genere umano, il quale, percependo un'unica realtà, non può consentire all'opinione di una doppia esistenza e rappresentazione. Le sensazioni che entrano dall'occhio o dall'orecchio sono esse i veri oggetti; né gli uomini possono facilmente concepire che questa penna o questa carta, ch'è immediatamente percepita, rappresenti altra cosa, differente da essa, per quanto a essa somigliante. Per uniformarmi, quindi, alle loro nozioni, supporrò anzitutto che c'è una sola esistenza, la quale chiamerò indifferentemente *oggetto* o *percezione* secondo che mi sembrerà meglio, intendendo con l'una e con l'altra denominazione ciò che ogni uomo comunemente intende per cappello, scarpa, pietra, o qualunque altra impressione trasmessagli dai sensi. Non mancherò di

avvertire quando tornerò a parlare e a pensare più filosoficamente.

Per venire, quindi, all'origine dell'errore e dell'inganno rispetto all'identità, attribuita alle nostre percezioni somiglianti nonostante la loro intermittenza, io debbo ricordare qui un'osservazione già spiegata e provata⁵: niente vale a farci cadere nell'errore di prendere un'idea per un'altra più della relazione che passa fra esse, la quale si associa nell'immaginazione e fa sì che questa facilmente passi dall'una all'altra. Di tutte le relazioni, quella di somiglianza è per questo rispetto la più efficace, e ciò perché produce un'associazione non soltanto di idee, ma anche di disposizioni, onde concepiamo un'idea con un atto o operazione della mente simile a quello con cui ne abbiamo concepita una altra. Questa circostanza è molto importante, come già si notò, e possiamo stabilire come regola generale che tutte le idee, le quali mettono la mente in un'identica disposizione o in una disposizione somigliante, sono soggette ad esser facilmente confuse. La mente passa dall'una all'altra, e non s'accorge del cambiamento senza uno sforzo tale di attenzione, del quale, generalmente parlando, è incapace.

Per applicare questa massima generale, dobbiamo in primo luogo esaminare la disposizione della mente quando considera un oggetto che conserva la perfetta identità, e trovare, dopo, qualche altro oggetto confuso con esso perché determina una disposizione simile. Quando fissiamo il pensiero sopra un oggetto, e supponiamo che questo resti lo stesso per un certo tempo, è evidente che supponiamo il mutamento risiedere soltanto nel tempo, e non ci proviamo mai a produrre un'immagine o idea nuova dell'oggetto. Le facoltà della mente si riposano, in certo modo, e non si esercitano, più di quel che sia necessario, per continuar nell'idea della quale eravamo già in possesso, e che esiste senza variazione o interruzione. Il passaggio da un istante all'altro è appena sentito e non si distingue per una diffe-

⁵ Parte II, sez. 5.

renza di percezione o d'idea: perché richiederebbe, per esser avvertito, una direzione differente degli spiriti.

Ma quali oggetti, oltre quelli identici, son capaci di porre la mente nella medesima disposizione, e di produrre il medesimo passaggio ininterrotto dell'immaginazione da un'idea all'altra? Questa questione è della massima importanza. Se possiamo, infatti, trovare tali oggetti, possiamo concludere con certezza, sul principio precedente, ch'è ben naturale che essi siano confusi e scambiati con gli oggetti identici nella maggior parte dei nostri ragionamenti. Benché questa questione sia molto importante, non è molto difficile né dubbia, perché rispondo immediatamente che una successione di oggetti tra loro in relazione pone la mente in quella disposizione, ed è seguita con la stessa facile e ininterrotta continuità d'immaginazione, con cui si accompagna la considerazione d'uno stesso invariabile oggetto. La vera natura ed essenza della relazione è, appunto, di unire le idee le une alle altre, e all'apparire dell'una facilitare il passaggio alla idea correlativa. Il passaggio tra le idee in relazione è, quindi, così piano e facile, che produce ben lieve alterazione nella mente, e sembra la continuazione d'un medesimo atto; e poiché la continuazione d'uno stesso atto è un effetto della continuata osservazione di uno stesso oggetto, questa è la ragione per cui attribuiamo l'identità ad ogni successione di oggetti in relazione. Il pensiero scorre attraverso quella successione con uguale facilità, come se considerasse un oggetto solo, e quindi confonde la successione con l'identità.

Vedremo in seguito molti esempi di questa tendenza ad attribuire un'identità a differenti oggetti in relazione: qui ci limiteremo all'argomento presente. Noi vediamo per esperienza tale *costanza* in quasi tutte le impressioni dei sensi, che la loro intermittenza non produce in esse nessun'alterazione e non impedisce che ritornino, per l'apparenza e le circostanze, identiche a quel che erano nella loro prima esistenza. Io esamino i mobili della mia camera; chiudo gli occhi, e poi li riapro; e trovo le nuove percezioni perfetta-

mente somiglianti a quelle che già avevano colpito i miei sensi. Questa somiglianza la riscontro in migliaia di casi, e unisce naturalmente tra loro le idee di queste interrotte percezioni in una relazione fortissima, e trasporta la mente con facile passaggio dall'una all'altra. Tale facilità di passaggio dell'immaginazione, attraverso le idee di queste differenti e intermittenti percezioni, avviene quasi con la stessa disposizione mentale di quando consideriamo un'unica percezione costante e ininterrotta. Ed è, quindi, molto naturale prender l'una per l'altra ⁶.

Le persone che hanno quest'opinione dell'identità delle percezioni somiglianti, sono in generale tutte quelle che appartengono alla parte irriflessiva e non filosofica del genere umano (cioè a dire, tutti noi, in un momento o in un altro), e per conseguenza quelli che suppongono le loro percezioni esser i soli loro oggetti, e non pensano mai a una doppia esistenza, interna ed esterna, rappresentante o rappresentata. L'immagine stessa presente ai sensi è per noi il corpo reale, ed è a queste immagini intermittenti che attribuiamo una perfetta identità. Ma, poiché l'intermittenza dell'apparire sembra contraria all'identità, e naturalmente ci porta a considerare queste percezioni somiglianti come differenti l'una dall'altra, non sappiamo come fare a conciliar due opinioni così opposte. Il facile scorrere dell'immaginazione attraverso le idee delle percezioni somiglianti fa sì che si attribuisca loro una perfetta identità; invece, la maniera intermittente del

⁶ Questo ragionamento, bisogna convenirne, è un po' astruso e difficile a comprendersi; ma si noti che questa stessa difficoltà può esser addotta, qui, come una prova della giustezza del ragionamento. Ci sono due relazioni, entrambe di somiglianza, che contribuiscono a farci prendere erroneamente una successione di percezioni interrotte per un oggetto identico: l'una è la somiglianza delle percezioni; l'altra è la somiglianza tra l'atto, onde si percepisce una successione di oggetti simili, con quello onde si considera un oggetto identico. Ora, queste somiglianze noi tendiamo a confonderle l'una con l'altra; ed è naturale, proprio per le ragioni addotte. Teniamole distinte, e non troveremo più nessuna difficoltà a intendere l'argomentazione di cui sopra.

loro apparire ce le fa considerare come altrettante realtà somiglianti, sì, ma pur distinte, che si manifestano a certi intervalli. La perplessità nascente da questa contraddizione produce la tendenza a unificare queste apparizioni spezzate mediante la finzione di una continuata esistenza: che è la terza parte dell'ipotesi che mi sono proposto di spiegare.

L'esperienza c'insegna che nulla è così certo come quel senso di disagio che ci viene da ciò che contrasta ai nostri sentimenti o alle nostre passioni, sia che quel contrasto provenga dal di fuori o dal di dentro, dall'opposizione degli oggetti esterni o dalla lotta di principi interni. Al contrario, tutto ciò che s'accorda con le nostre naturali tendenze, e che o esteriormente favorisce la loro soddisfazione, o internamente concorre con il loro movimento, ci procura sicuramente un vivo piacere. Ora, essendoci qui opposizione tra la nozione d'identità delle percezioni somiglianti e l'intermittenza del loro apparire, la mente deve trovarsi a disagio in questa situazione, e cerca naturalmente un rimedio. Poiché il disagio viene dall'opposizione di due principi contrari, essa deve trovare il rimedio sacrificando l'uno o l'altro di questi principi. Ma, poiché lo scorrere agevole del pensiero attraverso le percezioni somiglianti fa che noi attribuiamo loro un'identità, noi non possiamo senza riluttanza rinunciare a quest'opinione. Dobbiamo, quindi, rivolgerci dall'altra parte, e supporre che le nostre percezioni non siano interrotte, ma conservino una continuata e insieme invariata esistenza, quindi siano del tutto identiche. Ma le interruzioni nell'apparire di queste percezioni sono così lunghe e frequenti, ch'è impossibile far conto di non vederle, e poiché l'apparire d'una percezione nella mente e la sua esistenza sembrano, a prima vista, completamente la stessa cosa, sorge il dubbio come si possa mai consentire a una così evidente contraddizione, e come si possa supporre che una percezione esista senz'essere presente alla mente. Per chiarire la cosa, e intendere in qual modo l'interruzione nell'apparire di una percezione non implichi necessariamente un'interruzione nella sua esistenza, sarà opportuno accennare ad al-

cuni principi, che avremo occasione di spiegare meglio più in là ⁷.

Cominciamo dall'osservare che la difficoltà, nel caso presente, non è riguardo alla materia di fatto, alla questione cioè se la mente formula, o no, questa conclusione rispetto alla esistenza continuata delle sue percezioni, ma è riguardo alla maniera con la quale viene formulata la conclusione, e ai principi da cui deriva. È certo che quasi tutto il genere umano, compresi gli stessi filosofi, nella maggior parte della loro vita considerano che le loro percezioni siano i soli loro oggetti, e che la realtà stessa di ciò ch'è intimamente presente alla loro mente costituisca il corpo reale e l'esistenza materiale delle cose. Ed è pure certo che questa stessa percezione, o questo oggetto stesso, si suppone abbia una continuata e ininterrotta realtà, che né l'assenza nostra può annientare né la nostra presenza introdurre nell'esistenza. Quando siamo assenti, diciamo che esiste ancora, ma che non lo sentiamo, non lo vediamo. Quando siamo presenti, diciamo di sentirlo e di vederlo. Qui, allora, si pongono due domande: 1. Come possiamo affermare che una percezione è assente dalla mente senz'esser perciò annientata? 2. In qual modo possiamo concepire che un oggetto divenga presente alla mente senza una nuova creazione di una percezione o di una immagine; e che intendiamo per *vedere, sentire, percepire*?

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

Questo stesso ragionamento ci dà la risposta alla seconda

⁷ Sez. 6.

domanda. Se il nome di *percezione* non rende assurda e contraddittoria questa scissione dalla mente, il nome di *oggetto*, che significa la stessa cosa, non può mai render la loro unione impossibile. Gli oggetti esterni sono visti, sentiti, e diventano presenti alla mente: cioè, acquistano tali relazioni con il fascio connesso delle percezioni, da influenzarle considerevolmente, aumentandone il numero con le riflessioni e passioni del momento, mercé le quali la memoria si arricchisce di nuove idee. Lo stesso essere continuato e ininterrotto può, quindi, qualche volta essere presente alla mente, e qualche volta assente, senza un reale o essenziale mutamento nell'essere stesso. Un apparire interrotto nei sensi non implica, dunque, necessariamente un'interruzione di esistenza; e la supposizione della continuata esistenza di oggetti o delle percezioni non porta a nessuna contraddizione. Possiamo abbandonarci tranquilli alla tendenza verso questa supposizione: quando l'esatta somiglianza delle nostre percezioni fa sì che noi attribuiamo loro un'identità, possiamo superare l'apparente interruzione fingendo un'esistenza continuata che riempia gl'intervalli e conservi una perfetta identità alle nostre percezioni.

Ma, poiché qui, non soltanto *formiamo la finzione* di questa continuata esistenza, ma ci *crediamo*, sorge la domanda: *donde proviene questa credenza?* Questa ci conduce alla quarta parte del nostro sistema. È già stato dimostrato che la credenza, in generale, consiste nella vivacità di un'idea, e che l'idea può acquistare questa vivacità mediante una relazione con alcune impressioni presenti. Le impressioni sono per natura le percezioni più vive della mente, e questa loro qualità è in parte comunicata dalla relazione ad ogni idea connessa. La relazione produce un facile passaggio dall'impressione all'idea, e insieme la tendenza a questo passaggio. Di modo che la mente passa così facilmente da una percezione a un'altra, che avverte appena il cambiamento, e conserva nella seconda percezione una parte notevole della vivacità della prima. Essa è eccitata dalla prima impressione vivace; e questa vivacità viene trasmessa all'idea in relazione, senza grande diminuzione nel passaggio,

a causa della facilità di questo e della tendenza dell'immaginazione.

Supponete, ora, che questa tendenza nasca da un altro principio che non quello della relazione: è evidente che avrà lo stesso effetto, e trasmetterà la vivacità dall'impressione all'idea. Ora, questo è proprio il caso presente. La memoria ci presenta in grandissimo numero casi di percezioni perfettamente somiglianti, che ritornano a differenti intervalli di tempo e dopo considerevoli interruzioni. Tale rassomiglianza ci fa propensi a considerare queste percezioni intermittenti come identiche, e a connetterle mediante un'esistenza continuata, al fine di giustificare questa identità ed evitare la contraddizione in cui l'apparire interrotto di queste percezioni sembra ci avvolga necessariamente. Abbiamo, dunque, qui la tendenza a fingere una continuità di esistenza di tutti gli oggetti sensibili; e poiché questa tendenza proviene da alcune impressioni vivaci della memoria, essa dà vivacità a questa finzione; o, in altri termini, ci fa credere alla continuata esistenza dei corpi. Se talvolta si attribuisce una continuata esistenza a oggetti che ci sono interamente nuovi, e della cui costanza e coerenza non abbiamo nessun'esperienza, è perché il modo con cui essi si presentano ai sensi somiglia a quello degli oggetti coerenti e costanti, e questa somiglianza è l'origine del ragionamento e dell'analogia, per cui siamo portati ad attribuire le stesse qualità agli oggetti simili.

Io credo che un lettore intelligente troverà minori difficoltà a consentire a questo sistema, che non a capirlo con perfetta chiarezza, e dopo breve riflessione converrà che ogni parte di esso ha in sé la sua prova. Infatti, è evidente che il volgo, nel momento stesso che *suppone* le percezioni esser i soli suoi oggetti, *crede* alla continuata esistenza della materia: e noi dobbiamo, quindi, dar ragione di questa credenza in quanto nasce da quella supposizione. Orbene, secondo quella supposizione sarebbe falsa l'opinione che ogni oggetto, o percezione, sia identicamente lo stesso dopo una interruzione; l'opinione dell'identità non può mai, per conseguenza, essere prodotta dalla ragione, ma deve nascere dal-

l'immaginazione. Questa è indotta a una tale opinione solo dalla somiglianza di certe percezioni: troviamo, infatti, che le percezioni somiglianti sono le sole che siamo propensi a supporre identiche. Questa tendenza a concedere un'identità alle nostre percezioni somiglianti, produce la finzione di una continuata esistenza; ma questa finzione, come pure l'identità, è in realtà falsa (come è riconosciuto da tutti i filosofi), e non ha altro effetto che quello di rimediare all'intermittenza delle nostre percezioni, ch'è la sola circostanza contraria alla loro identità. Infine, questa tendenza determina la credenza per mezzo delle impressioni presenti alla memoria: poiché senza il ricordo delle precedenti sensazioni è evidente che non potremmo avere nessuna credenza nell'esistenza continuata dei corpi. Di modo che, esaminando tutte le parti, troviamo che ciascuna di esse è fondata su prove validissime, e tutte insieme formano un sistema coerente che convince pienamente. Una forte inclinazione può, da sola, qualche volta, determinare una credenza o convinzione, senz'alcuna impressione presente: quanto più quando sia favorita da questa circostanza!

Ma, sebbene in questo modo dalla naturale tendenza dell'immaginazione siamo indotti ad attribuire una continuata esistenza agli oggetti sensibili, o percezioni, che troviamo somiglianti nel loro intermittente apparire, tuttavia un po' di riflessione e di filosofia basta per farci subito accorti della fallacia di quest'opinione. Ho già osservato che fra i due principi di *continuata esistenza* e di *esistenza distinta o indipendente* c'è un'intima connessione, sì che, posto il primo, l'altro, per conseguenza necessaria, lo segue. L'opinione di una continuata esistenza prende il primo posto, e senz'altro studio e riflessione si trascina l'altra appresso, ogni volta che la mente segue la sua prima e più naturale tendenza. Ma, se noi confrontiamo i risultati delle nostre esperienze, e ragioniamo un po' su essi, ci accorgiamo ben presto che la dottrina dell'esistenza indipendente dalle nostre percezioni sensibili è contraria all'esperienza più evidente. Questo ci riconduce sui nostri passi, per farci accorti dell'errore commesso nell'attribuire un'esistenza continuata alle

nostre percezioni, e dà origine a molte curiosissime opinioni, che cercheremo di spiegare.

Cominciamo, intanto, dal citare qualcuna delle tante esperienze che ci convincono che le nostre percezioni non hanno nessun'esistenza indipendente. Quando premiamo un occhio col dito, percepiamo immediatamente che tutti gli oggetti diventano doppi, e la metà di essi viene rimossa dalla solita e naturale posizione. Ma, non attribuendo noi a entrambe le percezioni un'esistenza continuata, per quanto siano della stessa natura, noi vediamo chiaramente che tutte le nostre percezioni dipendono dai nostri organi, dalla disposizione dei nostri nervi e degli spiriti animali. Questa opinione è confermata dall'apparente ingrandimento o diminuzione degli oggetti a seconda della loro distanza; dall'apparente alterazione della figura, dai cambiamenti di colore e di altre qualità, derivanti da infermità o disordini in noi; e da un numero infinito di altri esperimenti della stessa specie, i quali tutti ci assicurano che le nostre percezioni sensibili non hanno nessun'esistenza distinta e indipendente.

La naturale conseguenza di questo ragionamento sarebbe che le nostre percezioni non hanno un'esistenza né continuata né indipendente, ed infatti i filosofi sono andati tanto oltre in questa opinione da cambiare il loro sistema, e distinguere (come faremo noi in avvenire) fra percezioni ed oggetti: le prime, supposte intermittenti, transitorie e diverse ad ogni loro ripetersi; i secondi, ininterrotti, dotati di un'esistenza continuata e d'identità. Ma questo nuovo sistema, per quanto filosofico possa essere stimato, non è che un palliativo, il quale ha tutte le difficoltà del modo di vedere volgare, oltre quelle che gli sono proprie. Non c'è nessun principio, né dell'intelletto né della fantasia, che ci induca ad abbracciare quest'opinione della doppia esistenza di percezioni e di oggetti; né possiamo giungere ad essa altrimenti che attraverso l'ipotesi comune dell'identità e continuazione delle nostre percezioni intermittenti. Se noi non fossimo fin da principio persuasi che le nostre percezioni sono i soli nostri oggetti, e che continuano ad esistere anche

quando non appaiono più ai sensi, non saremmo mai indotti a pensare che le nostre percezioni e gli oggetti sono differenti, e che soltanto gli oggetti percepiti conservano una esistenza continuata. « Quest'ultima ipotesi non è, di per se stessa, necessaria né alla ragione né all'immaginazione, ma acquista dalla prima tutta la sua influenza sull'immaginazione »: questa proposizione contiene due parti che cercheremo di dimostrare quanto più distintamente e chiaramente ce lo permetterà un soggetto così astruso.

In quanto alla prima parte della proposizione, che *questa ipotesi filosofica non è, di per se stessa, necessaria né alla ragione né all'immaginazione*, possiamo presto accontentarci, riguardo alla *ragione*, con le riflessioni seguenti: che, cioè, le sole esistenze di cui siamo certi sono le percezioni, le quali, essendo immediatamente presenti a noi in quanto ne siamo consapevoli, c'impongono il più reciso consenso e formano il primo fondamento di tutti i nostri ragionamenti. Possiamo trarre una inferenza dall'esistenza di una cosa a quella di un'altra, solo per mezzo della relazione di causa ed effetto, che dimostra esservi una connessione tra loro, e dipendere l'esistenza dell'una da quella dell'altra. L'idea di questa relazione deriva da una precedente esperienza, per la quale troviamo che due cose sono costantemente unite e sempre presenti insieme alla mente. Ma, poiché non vi sono altre cose sempre presenti alla mente all'infuori delle percezioni, ne segue che possiamo osservare un'unione o relazione di causa ed effetto tra differenti percezioni, ma mai fra percezioni e oggetti: è, quindi, impossibile che dall'esistenza o da alcune qualità delle prime possiamo venire ad una conclusione riguardo all'esistenza dei secondi, e soddisfare la nostra ragione su questo punto.

Questo sistema filosofico non è, di per se stesso, necessario neppure all'*immaginazione*: questa facoltà non avrebbe mai, da se stessa e per tendenza originaria, trovato un tal principio. Confesso che quest'asserzione sarà un po' difficile provarla con piena soddisfazione del lettore, perché implica una negazione, e questa in molti casi non ammette nessuna vera prova. Se qualcuno si prendesse la briga di

esaminare questa questione, e inventasse un sistema che desse ragione dell'origine di quest'opinione direttamente dall'immaginazione, saremmo in grado, forse, di dar un giudizio preciso sull'argomento presente. Noi riteniamo come provato che le nostre percezioni sono spezzate e intermittenti, e, per quanto simili, differenti l'una dall'altra: se, su questa base, qualcuno mi darà la soddisfazione di mostrare come l'immaginazione direttamente e immediatamente si procura la credenza di un'altra esistenza, simile per natura a queste percezioni, e tuttavia continuata e ininterrotta e identica, io prometto di rinunciare alla mia attuale opinione. Intanto, non posso far a meno di concludere, dalla stessa astrattezza e difficoltà con cui tale supposizione si presenta, ch'essa non offre una base adatta al lavoro dell'immaginazione. Chiunque, infatti, voglia spiegare l'origine della *comune* opinione riguardo alla continuata e distinta esistenza dei corpi deve considerare la mente nella sua *comune* condizione, e partire dalla supposizione che le nostre percezioni siano i soli nostri oggetti, e che questi continuino ad esistere anche quando non sono percepiti. Benché questa opinione sia falsa, essa è più naturale di qualsiasi altra, e la sola che per se stessa si raccomandi all'immaginazione.

Quanto alla seconda parte della proposizione, che *quel sistema filosofico acquista tutta la sua influenza sull'immaginazione dal modo di vedere volgare*, si può notare che questa è la conseguenza naturale e inevitabile della precedente conclusione: che *tale ipotesi non è, di per se stessa, necessaria né alla ragione né all'immaginazione*. Poiché, essendo quel sistema filosofico accettato da molti, come ognuno può vedere, anzi da tutti quelli che riflettono un momento su quest'argomento, esso deve attingere tutta la sua autorità dal modo di vedere volgare, perché non ha nessun'autorità originaria propria. Il modo con il quale questi due sistemi sono connessi, benché direttamente contrari, può spiegarsi come segue.

Ecco, infatti, il corso dei pensieri che l'immaginazione segue naturalmente: le nostre percezioni sono i nostri soli oggetti; le percezioni somiglianti sono identiche, benché

spezzate o intermittenti nel loro apparire; quest'apparente interruzione è contraria all'identità; l'interruzione, per conseguenza, riguarda soltanto l'apparire, mentre la percezione, o l'oggetto, continua realmente ad esistere, anche quando è assente da noi: le nostre percezioni sensibili hanno, quindi, una continuata e ininterrotta esistenza. Ma, poiché basta un po' di riflessione a distruggere questa conclusione, che le nostre percezioni abbiano una continuata esistenza, essendo facile mostrare che, invece, ne hanno una dipendente, naturalmente sarebbe da aspettarsi che respingessimo l'opinione che in natura ci sia una cosa come un'esistenza continuata, che si mantenga anche quando non appare ai sensi. E tuttavia non avviene così. I filosofi sono tanto lontani dal respingere l'opinione di un'esistenza continuata, pur respingendo quella di un'indipendenza e continuità delle nostre percezioni sensibili, che, quantunque tutte le sette filosofiche siano d'accordo su quest'ultima opinione, la prima, che in certo modo è la sua necessaria conseguenza, è rimasta peculiare a pochi scettici stravaganti, i quali, dopotutto, manterrano solo a parole quest'opinione, e quindi non vi hanno mai potuto credere sinceramente.

C'è una grande differenza tra le opinioni che ci facciamo dopo una seria e profonda riflessione, e quelle che abbracciamo per una specie d'istinto o d'impulso naturale, o a causa della loro adattabilità e conformità alla mente. Se tra esse sorge opposizione, non è difficile prevedere quale avrà il vantaggio: finché la mente ci riflette su, prevarrà il principio filosofico e più elaborato; ma, appena il pensiero rallenta la sua attenzione, la natura prende il sopravvento e ci riconduce alla prima opinione. Anzi, qualche volta, arresta addirittura il corso del pensiero in mezzo alle riflessioni più profonde, e ci trattiene dal proseguire sino alle conseguenze di un'opinione filosofica. Per esempio, mentre pure percepiamo chiaramente la dipendenza e intermittenza delle nostre percezioni, ci fermiamo di botto, e non pensiamo affatto a respingere per questo la nozione di una esistenza continuata e indipendente. Quest'opinione ha preso così profonde radici nell'immaginazione, che non sarà mai

possibile sradicarla, né potrà mai alcuna forzata convinzione metafisica della dipendenza delle nostre percezioni raggiungere questo scopo.

Ma, benché i naturali ed evidenti principi finiscano col prevalere, qui, sopra le riflessioni più elaborate, non può mancare, in questi casi, una certa lotta e opposizione, per lo meno finché quelle riflessioni mantengono forza e vivacità. Per metterci l'animo in pace, noi allora escogitiamo una nuova ipotesi, che sembra contentare tanto la ragione quanto l'immaginazione su quel punto. Tale è l'ipotesi filosofica della doppia esistenza, di percezioni e di oggetti, la quale alla nostra ragione piace perché ammette che le nostre percezioni dipendenti sono intermittenti e differenti tra loro; e nello stesso tempo piace all'immaginazione, perché attribuisce una continuata esistenza a qualcos'altro che noi chiamiamo oggetto. Questo sistema filosofico è, quindi, un mostruoso connubio di due principi opposti, i quali vengono abbracciati insieme dalla mente incapace di distruggerne uno con l'altro. L'immaginazione ci dice che le percezioni somiglianti hanno un'esistenza continuata e ininterrotta, e non vengono distrutte quando non sono a noi presenti. La riflessione ci dice, invece, che le nostre percezioni, per quanto somiglianti, sono sempre interrotte nella loro esistenza e differenti l'una dall'altra. La contraddizione fra queste due opinioni la eludiamo con una finzione, conforme tanto alle ipotesi della riflessione, quanto a quelle della immaginazione, attribuendo quelle opposte qualità a differenti esistenze: l'intermittenza alle percezioni, e la continuità agli oggetti. La natura è ostinata e non abbandona il campo per quanto attaccata fortemente dalla ragione, e nello stesso tempo la ragione è così chiara su questo punto che non è possibile travisarla. Non essendo capaci di conciliare queste due nemiche, noi cerchiamo più che sia possibile di soddisfare noi stessi, concedendo successivamente a ciascuna ciò che chiede, e fingendo una doppia esistenza, nella quale ciascuna possa trovare qualcosa che offra tutte le condizioni che desidera. Se fossimo pienamente convinti che le percezioni somiglianti sono continue, identiche e indipendenti, non ci verrebbe mai

in mente la teoria di una doppia esistenza, perché con la prima supposizione ci troveremmo soddisfatti e non cercheremmo oltre. D'altra parte, se fossimo pienamente convinti che le percezioni sono dipendenti, interrotte e differenti, non saremmo per questo portati di più ad accettare l'opinione di una doppia esistenza: perché, in questo caso, vedremmo chiaramente l'errore della prima supposizione di un'esistenza continuata, e mai vorremmo neanche prenderla in considerazione. Quest'opinione nasce, dunque, da una tale situazione intermedia della mente, e dall'aderire, ch'essa fa, a due principi opposti, che la spingono a cercare un pretesto che giustifichi l'accoglimento di tutt'e due: quel pretesto viene, appunto, felicemente offerto dal sistema della doppia esistenza.

Un altro vantaggio di questo sistema filosofico è la sua somiglianza col modo di vedere volgare, il quale ci permette di contentare per un momento la ragione, quando diventa esigente e fastidiosa; ma non si che non possiamo, appena essa dimostri la minima negligenza o distrazione, ritornare subito alle nostre nozioni più volgari e naturali. Neanche i filosofi rinunciano a questo vantaggio, e appena usciti dai loro gabinetti di studio si uniscono al resto dell'umanità in opinioni erronee come questa, che le nostre percezioni sono i nostri soli oggetti, e che continuano identicamente e ininterrottamente ad esser sempre le stesse attraverso tutte le loro intermittenti apparizioni.

Ci sono, in questo sistema, altre particolarità che ci fanno vedere la sua dipendenza dall'immaginazione in modo evidente. Citerò le due seguenti. In primo luogo, noi supponiamo che gli oggetti esteriori somigliano alle percezioni interne. Ma ho già dimostrato che la relazione di causa ed effetto non può mai giustificare il passaggio dall'esistenza o qualità delle nostre percezioni all'esistenza continuata di oggetti esterni: aggiungo che, quand'anche questo passaggio fosse possibile, non potremmo, poi, mai concludere che gli oggetti siano somiglianti alle nostre percezioni. Quest'opinione, quindi, deve derivare dalla proprietà su illustrata dell'immaginazione: che, cioè, *essa prende sempre in pre-*

stato le sue idee da qualche precedente percezione. Noi non possiamo concepire nulla fuori delle percezioni, e però ogni cosa la dobbiamo far somigliare ad esse.

In secondo luogo, poiché, in generale, supponiamo i nostri oggetti somiglianti alle nostre percezioni, così prendiamo per scontato che ogni oggetto particolare somigli alla percezione causata da esso. La relazione di causa ed effetto ci determina ad aggiungere l'altra di somiglianza, ed essendo le idee di queste esistenze già unite nell'immaginazione dalla prima relazione, aggiungiamo naturalmente la seconda per completare l'unione. Noi siamo molto propensi, come avremo occasione di osservare tra poco⁸, a completare ogni unione tra le idee con nuove relazioni da aggiungere a quelle che abbiamo già notato.

Avendo, in questo modo, dato ragione del modo di vedere tanto volgare quanto filosofico rispetto alle esistenze esterne, non posso trattenermi dall'esprimere un sentimento che nasce dall'esame di questi sistemi. Io ho cominciato col dichiarare che dobbiamo avere una fiducia immediata nei nostri sensi, e che questa sarebbe stata la conclusione di tutti i miei ragionamenti. Ma, per dire la verità, al presente sento di avere un'opinione perfettamente opposta, e sono più propenso a non concedere nessuna fiducia ai miei sensi, o meglio alla mia immaginazione. Io non riesco a concepire che qualità così insignificanti come quelle dell'immaginazione, guidata da false supposizioni, siano capaci di condurci a un solido e razionale sistema. La coerenza e la costanza delle nostre percezioni sono quelle che producono la teoria della loro continuata esistenza: benché queste qualità della percezione non abbiano nessuna connessione percepibile con una tale esistenza. La costanza delle nostre percezioni è quella che ha in ciò la maggiore importanza, e tuttavia è anche quella che ha maggiori difficoltà. È una grossolana illusione supporre che le nostre percezioni somiglianti siano numericamente identiche; e tuttavia è proprio questa illusione

⁸ Sez. 5.

che ci conduce all'opinione delle percezioni ininterrotte e sempre esistenti, anche quando non sono presenti ai sensi. Questo, per il modo di vedere volgare. Quanto al nostro sistema filosofico, esso, non soltanto è soggetto alle medesime difficoltà, ma, per giunta, assurdamente nega e afferma insieme il modo di vedere volgare. I filosofi negano che le percezioni somiglianti siano identicamente le stesse, e che siano ininterrotte; e tuttavia sono tanto propensi a crederle tali che inventano arbitrariamente una nuova serie di percezioni, alle quali attribuiscono quelle qualità. Dico « una nuova serie di percezioni », perché possiamo, sì, in generale, fare delle supposizioni; ma ci è impossibile concepire distintamente degli oggetti che per natura loro non siano esattamente uguali alle percezioni. Che cosa possiamo, dunque, aspettarci da questa confusione di paradossali e infondate opinioni, se non errore o menzogna? E come possiamo giustificare una qualsiasi credenza in esse?

Questo dubbio scettico, tanto rispetto alla ragione, quanto ai sensi, è un male che non può esser radicalmente curato, ma deve ripetersi ad ogni momento, per quanto lo cacciamo, e talvolta crediamo di essercene liberati. È impossibile difendere, con qualsivoglia sistema, o il nostro intelletto, o i nostri sensi; e non facciamo che esporli sempre di più alla critica, tentando di giustificarli per questa via. E poiché il dubbio scettico è il frutto naturale di un'intensa e profonda riflessione, esso aumenta tanto più, quanto più spingiamo innanzi le nostre riflessioni, sia in opposizione, sia in accordo con esso. Non curarsene, non badarci: ecco l'unico rimedio. Al quale mi affido interamente. Scommetto che, qualunque sia in questo momento l'opinione del lettore, da qui a un'ora egli sarà convinto che esiste tanto un mondo esterno quanto un mondo interno. Prendendo per base questa duplice supposizione, mi propongo, ora, di esaminare alcuni sistemi generali, antichi e moderni, in sostegno dell'una e dell'altra opinione. E passerò, poi, ad una più particolare ricerca riguardante le nostre impressioni, la quale, in ultimo, si vedrà che non è estranea al presente argomento.