

PIERPAOLO MARRONE

*Osservazione e prova dell'utilità: Hume e Mill**

1. *Preliminari humeani* – 2. *Hume postmoderno?* – 3. *Fini ultimi* – 4. *La struttura dell'argomentazione di Mill* – 5. *Hume sull'universalità dell'utilità* – 6. *Desiderio, desiderabilità, prova* – 7. *Desiderio e felicità in Hume* – 8. *Strumentalismo milliano* – 9. *Hume e il punto di vista generale* – 10. *Felicità generale* – 11. *Hume oltre Mill?*

1. *Preliminari humeani*

Nella *Sezione quinta* della *Ricerca sui principi della morale* Hume intraprende una lunga discussione sull'utilità. Questa discussione può essere, in realtà, considerata un tentativo di provare l'utilità dell'utilità. Il titolo è, infatti, *Perché l'utilità piace*. L'eudaimonismo pluralistico di Hume, anche qualora lo si interpreti come una teoria proto-utilitarista non poteva sottrarsi al problema. Che l'utilità debba piacere sembra a Hume una questione evidente e un tema quasi apodittico, ma la trattazione è condotta non nei termini di una dimostrazione logica, bensì in quelli della sua rilevanza sociale. “Che si debba alla loro utilità, la stima che noi attribuiamo alle virtù sociali è un pensiero che sembra così naturale che uno si aspetterebbe di imbattersi in esso ad ogni momento negli scrittori di cose morali, come fondamento principale dei loro ragionamenti e delle loro ricerche”¹. Si notano due cose in questa citazione: a) il fatto che l'utilità è la caratteristica principale ed essenziale delle virtù sociali; b) il fatto che l'utilità è il fondamento della ricerca in filosofia morale. Queste due caratteristiche

* Verranno utilizzate le seguenti sigle: T. = D. HUME, *Trattato sulla natura umana*, trad. it. in *Opere filosofiche*, vol. I, Bari-Roma, Laterza, 1993, a cura di E. Lecaldano, che riproduce l'ordinamento dell'edizione di T.H. Green & T.H. Grose, D. HUME, *Philosophical Works*, Aalen, Scientia, 1964, reprint dell'edizione londinese del 1886; R. = D. HUME, *Ricerca sui principi della morale* (trad. it. in *Opere filosofiche*, vol. II, cit., pp. 179-341); U. = J.S. MILL, *L'utilitarismo*, trad. it. in J.S. MILL, *La libertà, L'utilitarismo, L'asservimento delle donne*, a cura di E. Lecaldano, Milano, Rizzoli, 1999, pp. 229-327; S. I = *Sistema di logica deduttiva e induttiva*, vol. I, trad. it. Torino, Utet, 1988; S. II = *Sistema di logica deduttiva e induttiva*, vol. II, trad. it. Torino, Utet, 1988.

¹ R., p. 234.

ritorneranno costantemente in maniera esplicita nel corso della *Sezione quinta* e, anzi, ne costituiscono lo sfondo, direi, permanente.

Si tratta anche di due considerazioni preliminari per Hume ad ogni trattazione dell'utilità. Si potrebbe anche dire che noi non avremmo titolo a considerare l'utilità un principio se non fosse anche il fondamento di tali considerazioni. Come è noto, queste due caratteristiche sono fondamentalmente accettate dall'utilitarismo sin da Bentham, ma poiché non hanno ancora in Hume le caratteristiche di un fondamento monistico molti considerano Hume un *protoutilitarista* e non ancora un utilitarista compiuto. Ci sono delle ragioni plausibili per una posizione di questo genere. Ne indico solo alcune:

- a) l'etica di Hume è disposizionalista e tendenzialmente pluralistica;
- b) si tratta quindi di una forma di internalismo;
- c) a Hume sono estranei i progetti di riforma sociale tanto del primo (Bentham, J. Mill) quanto del secondo utilitarismo (J.S. Mill);
- d) non c'è in Hume nessuna considerazione aggregazionista del principio di utilità, ma una considerazione evolutiva dell'emergenza dell'utilità;

Le caratteristiche da a) a d) sono in linea con una filosofia certamente antidogmatica, ma principalmente descrittiva.

L'utilitarismo invece:

- a) non è disposizionalista, perché il principio di utilità si presta al calcolo felicifico e quindi a considerazioni oggettive e non soggettive;
- b) non è pluralista, almeno nella sua formulazione iniziale (Bentham) e non è esplicitamente pluralista nella sua seconda formulazione classica (J.S. Mill), sebbene lo divenga, forse, implicitamente;
- c) non è internalista perché il principio di utilità è un principio oggettivo che governa le azioni;
- d) l'utilitarismo è stato anche una teorizzazione di riformismo sociale e non soltanto una filosofia teoretica (ciò vale sia per l'utilitarismo classico sia per correnti che all'utilitarismo si ispirano, come il *wellfarismo*);
- e) il riformismo utilitarista è aggregazionista. L'aggregazionismo, il fatto, cioè, che le utilità possano essere tanto comparate intersoggettivamente in maniera precisa, quanto sommate o sottratte (come utilità negative) in senso intrasoggettivo, rappresenta il fondamento del riformismo sociale utilitarista.

Descritte alcune differenze, vale la pena di notare che anche dal punto di vista di Hume, e) non rappresenta un indebito passaggio dal campo dell'essere al campo del dover essere. Questo passaggio è, al contrario, esplicitamente sottoscritto da Hume. "Si è spesso affermato che, poiché

ogni uomo ha una stretta connessione colla società, ed avverte l'impossibilità della sopravvivenza del singolo isolato, egli diviene, in base a queste ragioni, favorevole a tutte quelle abitudini e principi che promuovono l'ordine nella società e gli assicurano il quieto possesso di un bene così inestimabile"². In questo passo Hume addirittura teorizza che è l'ordine sociale e non altro a motivare la cooperazione sociale, che ne risulta quindi da quello giustificata. Tutto ciò sulla base della considerazione naturale che l'uomo non può vivere isolato. Questo non significa una giustificazione, però, di qualsiasi assetto sociale, ma solo di quelli che esercitano e si fondano sulla giustizia e sull'umanità. "Tanto valore attribuiamo al nostro benessere ed alla nostra felicità, ed altrettanto plauso dobbiamo tributare all'esercizio della giustizia e dell'umanità, per mezzo delle quali soltanto si può conservare l'unione della società ed ognuno può raccogliere i frutti della mutua protezione ed assistenza"³.

Tutto questo è considerato in linea con la giustificazione ('deduzione' la chiama Hume) della moralità a partire dall'egoismo individuale. "Questa deduzione della morale dall'egoismo e dalla considerazione dell'interesse privato è un'osservazione ovvia che non deriva del tutto dalle capricciose trovate e dagli assalti bonari degli scettici"⁴. Le trovate degli scettici in morale non devono essere prese troppo sul serio, quindi. Perché? Evidentemente perché queste trovate hanno a che fare con forme di relativismo che risultano impraticabili nella vita pratica e che sono descrittivamente non perspicue. Sebbene Hume spieghi che la giustizia, che si deve considerare il frutto maturo della moralità, sia una virtù artificiale, tale prodotto artificiale, è la congiunzione di più fattori: a) la scarsità delle risorse; b) l'egoismo limitato; c) la benevolenza limitata. Questi tre fattori sono tutti esistenti in natura, o nella natura esterna a noi o nella nostra natura umana. Nessuno di questi tre fattori è artificiale, sebbene lo sia il composto, la giustizia appunto. Ma la giustizia è artificiale in un senso ben diverso da quello di Hobbes, per il quale è un prodotto tutto umano, che sorge da quel salto che ci fa fortunatamente uscire dallo stato di natura. Si tratta, invece, in Hume di un prodotto che riconosce la natura e la ritiene intrascendibile.

I prodotti della moralità devono quindi essere dedotti dall'"egoismo individuale e dalla considerazione dell'interesse privato", ma questi ultimi non possono essere a loro volta dedotti e vengono perciò assunti come una sorta di assioma fondamentale e come un dato, non suscettibili di dimostrazione.

² R., p. 227.

³ R., p. 227.

⁴ R., p. 227.

2. *Hume postmoderno?*

Merita, a questo punto, di essere riportata la durissima considerazione di Mill su Hume: “Hume, il principe dei *dilettanti*, dai cui scritti difficilmente si potrebbe apprendere che esista qualcosa come la verità, o, ancor meno, che sia accessibile; ma unicamente che i *pro* e i *contro* di qualsiasi cosa possono essere argomentati con infinita abilità, e fornire un piacevole esercizio intellettuale. Questo scetticismo assoluto nella speculazione lo ha condotto molto naturalmente verso posizioni Tory nella pratica, dal momento che se non si può avere nessuna fede nelle operazioni dell’intelletto, e un aspetto di una questione è equivalente a un’altro quanto alla verità, ciascuno di solito sarà incline a preferire quell’ordine di cose che, non essendo meno falso di ogni altro, ha almeno fin qui trovato compatibile con il suo benessere privato”⁵.

La considerazione alquanto sprezzante di Mill è molto ingenerosa. Ma lo è tanto nei confronti di Hume quanto nei confronti di Mill stesso. Mill, infatti, nel *Saggio sulla libertà* argomenta che dal momento che non siamo attualmente in possesso di un criterio per raggiungere la verità, è meglio che la ricerca della verità sia libera. Se prendiamo sul serio quelle considerazioni, dobbiamo allora ritenere l’argomentazione *ad hominem* (“principe dei *dilettanti*”) francamente poco persuasiva.

Tuttavia, si può prescindere dalle considerazioni *ad hominem* di Mill e concentrarsi sulla sostanza di quella critica. A Hume vengono rimproverate due cose: a) il relativismo; b) il conservatorismo. Di più: Mill pensa che ci sia senz’altro un legame analitico tra le due accuse. Se lo scetticismo (evidentemente una forma globale di scetticismo e non una qualche sua variante locale) è ritenuto in Hume un semplice esercizio mentale, o una sorta di gara intellettuale in cui ognuno ostenta la sua abilità, mostrando che ogni conoscenza ha facce contraddittorie o incompatibili, con nessun altro fine che essere immerso in gioco piacevole, allora l’accusa di conservatorismo ha un qualche fondamento. Vale la pena di notare che questa immagine di Hume è postmoderna *ex ante*. Il risultato di questa attività, ammesso Hume l’abbia mai intrapresa, non è però logicamente il conservatorismo, bensì l’*estetizzazione* della conoscenza, ossia come si sarebbe detto soltanto pochi anni fa, l’idea che tutto è interpretazione e rimando segnico vertiginoso. La conseguenza non è logicamente il conservatorismo, perché l’*estetizzazione* della conoscenza assieme all’*estetizzazione* della politica è stata un’operazione fatta propria nella filosofia contemporanea da pensatori che certamente non possono essere ritenuti politicamente

⁵ J.S. MILL, in *Essays on Ethics, Religion and Society*, Toronto, Toronto University Press, 1969, p. 80.

conservatori, come ad esempio Rorty⁶. Tutte cose che Mill non poteva certo immaginare, ma che valgono per lo meno a mostrare quanto quel legame tra scetticismo-relativismo e conservatorismo, da lui fatto intravedere come indissolubile, non sia stato ritenuto affatto tale, per lo meno da chi ha assunto posizioni relativiste, scettiche o anti-rappresentazionalistiche.

L'atteggiamento di Hume non è relativistico, bensì anti-dogmatico. Lo stesso scetticismo, come risulta dalla citazione fatta nelle pagine precedenti, non era ritenuto da Hume un'opzione praticabile e nemmeno una cosa del tutto seria. Del resto, forme globali di scetticismo e di relativismo sono largamente incompatibili con il naturalismo di Hume, con l'idea di una evoluzione della moralità, con la sua analisi delle passioni (si pensi alle passioni indirette e al celebre "quadrato delle passioni" - amore, odio, orgoglio, umiltà -, che fa uso di un'analisi descrittiva che Hume non pensa mai di mettere in discussione, evidentemente perché gli appare quella più perspicua). In ogni modo, palesemente Mill non considera Hume un precursore, bensì piuttosto l'esponente di una linea antagonista, soprattutto per quello che ritiene essere il suo conservatorismo politico, che, anzi, si potrebbe chiamare senz'altro ritenere una forma derivata da un complessivo conformismo intellettuale.

Mill però condivideva almeno una preoccupazione con Hume, ossia che dell'utilità si potesse dare una efficace difesa intellettualmente valida. Questo non basta ovviamente per riconoscere la prossimità tra due pensatori. Sicuramente la difesa che Mill ci ha offerto dell'utilità è maggiormente strutturata. Il fatto stesso che Mill parli di principio di utilità e non si limiti ad esibire le ragioni per cui l'utilità piace è un'indicazione di questo progetto. Rimane, tuttavia, il fatto apparentemente incomprensibile, se dobbiamo prendere la dichiarazione di Mill su Hume come segno di un'irrimediabile distanza, che entrambi si impegnano in una difesa dell'utilità.

In queste pagine mi propongo di mostrare alcune cose: a) che l'argomentazione offerta da J.S. Mill nel quarto capitolo di *Utilitarismo* è affine a considerazioni svolte da Hume sulla piacevolezza dell'utilità; b) che il suo argomento è molto più solido di quanto comunemente si ritiene; c) che però alcune implicazioni della sua difesa sono fatali al suo stesso argomento; d) che questo dovrebbe condurci a considerare l'edonismo pluralistico di Hume maggiormente attraente anche rispetto al velato pluralismo utilitaristico adottato da Mill. Le considerazioni che svolgerò su a), b), c), d) saranno spesso intrecciate, ma non vedo altro modo di rendere il mio discorso più completo, anche se mi rendo perfettamente conto che si tratta di argomenti che sono passibili di considerazioni distinte.

⁶ R. RORTY, *Verità e progresso*, trad. it. Milano, Feltrinelli, 2003.

3. *Fini ultimi*

L'approccio di Mill è apparentemente molto più diretto e consapevole di quello di Hume. Il suo problema è il genere di prova ammesso per il principio di utilità. Si tratta di una questione sui cosiddetti fini ultimi, che sarebbe però meglio chiamare principi primi. "Abbiamo già osservato che le questioni sui fini ultimi non consentono prove, nell'accezione comune del termine. Nessun principio primo ammette prove basate su ragionamenti: ciò vale per le premesse fondamentali della nostra conoscenza, come anche per quelle della nostra condotta. Per le prime, che riguardano dati di fatto, ci si può appellare direttamente alle facoltà che giudicano i fatti, e cioè i nostri sensi e la nostra coscienza interiore. Ma ci si può appellare a queste stesse facoltà per le questioni che riguardano i fini pratici? O quali altre facoltà sono competenti al riguardo?"⁷ Non ci si deve attendere, in altre parole, una dimostrazione quale quella che è possibile ottenere per principi derivati, sia per quanto riguarda la conoscenza sia per quanto riguarda il dominio pratico. Il principio di utilità è una sorta di assioma e la difesa che se ne può dare è, casomai, una difesa dialettica, come avrebbe detto Aristotele.

Le considerazioni di Hume non sono molto diverse in proposito. Dopo aver, ironicamente, considerato che l'utilità non trova grande spazio per la maggior parte dei filosofi nella spiegazione del bene e del male morali, Hume scrive: "Ma non è una buona ragione per respingere qualche principio, confermato dall'esperienza, il fatto che noi non si sia in grado di dare una ragione soddisfacente della sua origine, né di ricondurlo ad altri principi più generali"⁸. Immediatamente dopo questo passo Hume svolge con una certa estensione un controesempio, il quale precisamente indicherebbe che l'utilità, che fonda il principio di approvazione o di biasimo di un certo comportamento, ha un'altra origine. Si pensi all'utilità generata dalle virtù sociali. Questa è così evidente che alcuni "hanno facilmente tratto l'inferenza che tutte le distinzioni morali hanno origine dall'educazione e che furono dapprima inventate e poi incoraggiate dall'arte dei politici"⁹. Se questo fosse vero, ne sarebbe confermato teoricamente proprio quel conformismo da dilettante che Mill rimprovera a Hume. Le cose, tuttavia, stanno ben altrimenti per Hume. Infatti, "che tutte le affezioni o avversioni morali abbiano questa origine, non sarà certo cosa che venga ammessa da alcuno che svolga una sensata ricerca attorno a questo punto"¹⁰. Certo, può accadere, di fatto accade che, ad esempio, i politici usino le medesime parole che qualificano nel linguaggio comune la lode e il

⁷ *U.*, p. 281.

⁸ *R.*, p. 225.

⁹ *R.*, p. 226.

¹⁰ *R.*, p. 226.

biasimo, ma questo non significa che lode e biasimo siano inventati da loro. Il riferimento all'uso è quindi ancipite. Sarebbe sospetto che si proponga come fondamento morale un principio di cui nessuno parla; ma sarebbe altrettanto sospetto appiattirsi sull'educazione ricevuta per giustificare sia le distinzioni morali sia i fondamenti della morale.

In realtà, in Hume, non mancano nemmeno considerazioni che potrebbero essere volte in direzioni aggregazionistiche. "Se, dunque, l'utilità è fonte di sentimento morale e se questa utilità non si considera sempre in riferimento a noi stessi, ne segue che tutto ciò che contribuisce alla felicità della società si raccomanda direttamente alla nostra approvazione e alla nostra buona volontà"¹¹ L'utilità quindi, come fonte del sentimento morale, espressa in un giudizio di approvazione o come disutilità in un giudizio di biasimo, è in legame diretto con la felicità e, forse, non ne è che un altro nome.

Promuovendo una medesima equivalenza procede Mill, all'inizio della sua celebre prova. "Le questioni che attengono ai fini, in altri termini, si chiedono quali siano le cose desiderabili. Secondo la dottrina utilitarista, è desiderabile come fine la felicità e nient'altro che la felicità; tutte le altre cose sono desiderabili soltanto come mezzi per quel fine. Quali requisiti deve avere questa dottrina – cioè quali condizioni deve soddisfare per poter ambire al consenso sulla propria tesi?"¹².

La considerazione assiomatica è chiaramente distinta da quella dimostrativa e certamente questa mossa, presente in Mill, non si ritrova in Hume. Si tratta di una differenza di rilievo, ma che non basta ad allontanare, per quanto riguarda la sostanza del contenuto argomentativo, Mill da Hume. Ancora: a Hume sembra non essere stato del tutto chiaro che considerazioni a priori non vanno appiattite su considerazioni legate invece all'esperienza personale e all'osservazione, sebbene il fatto che Hume ne parli a proposito della "struttura umana" dovrebbe probabilmente attenuare questo giudizio. Infatti, "Se consideriamo i principi della struttura umana, quali appaiono all'esperienza quotidiana ed all'osservazione, dobbiamo, *a priori*, concludere che è impossibile per un essere umano restare del tutto indifferente al benessere o al malessere dei suoi simili, come è impossibile che non giudichi ovviamente e da solo, se non viene dominato da qualche particolare inclinazione, che ciò che promuove la felicità dei suoi simili è bene, ciò che tende alla loro miseria è male, senza alcun ulteriore riguardo o considerazione"¹³. L'indifferenza al benessere o al malessere dei nostri simili, sembra suggerire Hume, sarebbe indice di una "struttura umana" per lo meno disordinata. Hume non fornisce una prova di quanto sta sostenendo. Gli è sufficiente l'osservazione e l'esperienza

¹¹ R., p. 232.

¹² U., p. 281.

¹³ R., p. 243.

per giungere a una conclusione valida generalmente? Parrebbe che la risposta debba essere negativa. Felicità, utilità, benessere, malessere costituiscono la griglia valutativa delle azioni. “Questi sono i deboli rudimenti o lineamenti, quanto meno, d’una distinzione *generale* tra le azioni; e in proporzione all’accrescimento che si suppone avvenga nel senso di umanità della persona, nella sua connessione con coloro che vengono fatti oggetto di ingiuria o di beneficio, e nella vivezza del modo di concepire la loro miseria o la loro felicità, acquista proporzionalmente maggior vigore l’approvazione o il biasimo che essa è portata, di conseguenza, a pronunciare”¹⁴. Come in Aristotele, si diviene virtuosi esercitando la virtù e si pronunciano giudizi etici pertinenti sperimentando la benevolenza anche rispetto ad azioni lontane nel tempo e nello spazio: la griglia valutativa è, assieme, principio di educazione, di addestramento alla moralità e al corretto giudizio etico.

Analoga considerazione si ritrova in Mill, sorprendentemente: non c’è bisogno di una prova in senso stretto, la quale supporti la nostra considerazione sulla felicità e l’utilità come fondamento delle virtù. Le virtù sono comportamenti sociali, confermate dall’evoluzione del genere umano ed è sufficiente una osservazione senza pregiudizi per concluderne che realmente si situano alla fonte del nostro giudizio sulla moralità delle azioni. “Ma la dottrina utilitarista nega forse che la gente desideri la virtù, o sostiene forse che la virtù non sia una cosa da desiderare? Proprio il contrario. Sostiene non solo che bisogna desiderare la virtù, ma che per giunta la si deve desiderare in modo disinteressato, vale a dire per se stessa”¹⁵. Senza nemmeno addentrarsi in questioni genetiche, che pure possono essere di assoluta rilevanza in altri indagini, l’utilitarista ammette di buon grado il fenomeno psicologico della desiderabilità della virtù per se stessa almeno in alcuni individui.

4. *La struttura dell’argomentazione di Mill*

Ciò che, a una prima apparenza almeno, distanzia Mill da Hume è l’ambizione sulla portata della teoria della felicità e dell’utilità, considerati come fattori tanto causali quanto esplicativi della moralità e della socialità ed è giunto il momento di affrontare direttamente la posizione di Mill. L’argomento inizia con una analogia. Non si tratterà, come si vedrà, di un mero espediente retorico, ma di qualcosa che potrebbe risultare essenziale alla struttura dell’argomentazione stessa. “L’unica prova possibile che un oggetto sia visibile è che effettivamente lo si vede. L’unica prova che un

¹⁴ R., p. 243.

¹⁵ U., p. 282.

suono sia udibile è che viene davvero udito dalla gente: e lo stesso vale per le altre fonti della nostra esperienza. Analogamente, a mio avviso, la sola evidenza che si può produrre per dimostrare che qualcosa sia desiderabile è che la gente effettivamente la desidera. Se il fine proprio prospettato dalla dottrina utilitarista non venisse riconosciuto come un fine, sia in teoria sia in pratica, nulla mai riuscirebbe a convincere qualcuno che lo è. La sola ragione del perché la felicità generale sia desiderabile, è che tutti desiderano la propria felicità, se e in quanto la credono raggiungibile. Ma poiché questo è un fatto, abbiamo per ciò stesso la prova che la felicità è un bene; una prova che non solo è l'unica ammissibile nel nostro caso, ma è anche tutto quello che ci occorre; la felicità di una persona è un bene per quella persona e quindi la felicità generale è un bene per l'insieme di tutte le persone. La felicità ottiene così il grado di *uno* dei fini della condotta, e pertanto di uno dei criteri della moralità¹⁶.

Questa prova o argomentazione, come sarebbe più opportuno chiamarla, sin da subito è apparsa a molti debole e insufficiente. Se Mill fosse vissuto più tardi sarebbe probabilmente rientrata tra i numerosi esempi di quanto Moore avrebbe chiamato "fallacia naturalistica"¹⁷. Infatti, l'argomentazione di Mill muove da una constatazione di fatto per affermare una constatazione relativamente al valore, ossia muove dalla constatazione che ognuno desidera la propria felicità all'affermazione che la felicità è desiderabile per lui. Tuttavia, come si vede dal lungo passo citato, Mill non si ferma affatto qui. Subito dopo aver fatto l'affermazione sulla desiderabilità per ciascuno della felicità come fine ultimo, passa a qualcosa di ancora più impegnativo, ossia che "la felicità generale è un bene per l'insieme di tutte le persone". In questa seconda parte dell'argomentazione, il salto logico pare essere ancora maggiore che nella prima parte. Dal fatto che la felicità di ciascuno è il fine di ciascuna persona, si inferisce che esiste una felicità generale, la quale inoltre è un fine per la totalità di tutti gli individui.

Prima di affermare che Mill è caduto in una duplice fallacia, la seconda delle quali particolarmente grossolana, penso sia però opportuno concedere qualcosa al principio di carità argomentativa e ritornare alla struttura dell'argomento milliano. La struttura dell'argomento, si diceva, è analogica e l'analogia non sembra potersi spingere sin dove vorrebbe Mill. Qualcosa è visibile e quindi può essere visto; un suono è udibile perché effettivamente può essere udito; quindi, qualcosa è desiderabile perché può essere effettivamente desiderato. Qui si incontra immediatamente un primo problema. Che cosa significa precisamente che qualcosa è desiderabile, se argomentiamo nel campo della filosofia morale e dell'etica? Qualcosa

¹⁶ U., pp. 281-282.

¹⁷ MOORE, *Principia Ethica*, trad. it. Milano, Bompiani, 1964, par. 39-41.

probabilmente diverso da quanto l'analogia suggerisce. Noi possiamo vedere ciò che in linea di principio può essere visto, considerata la nostra struttura percettiva. Talvolta, crediamo di vedere qualcosa che non può essere visto, come accade nel triangolo di Kanizsa, ma il completamento amodale non dipende precisamente dalle linee tracciate, quanto dalla struttura gestaltica della nostra percezione. In un altro senso, non possiamo vedere gli ultravioletti e gli infrarossi, ma questo non significa che non esistano. Invece, per quanto riguarda ciò che è 'desiderabile' non si intende semplicemente 'ciò che potrebbe essere desiderato', bensì 'ciò che è meritevole di essere desiderato' o 'ciò che si dovrebbe desiderare'. Mill sarebbe passato indebitamente dall'*is* all'*ought*, da una affermazione sull'essere a una sul dover essere. Non entro nel merito di questa disputa, ovviamente, e nemmeno sulla plausibilità della distinzione, distinzione che, come è noto, ha radici proprio in Hume. E non entro nemmeno nel merito del fatto che anche il passaggio inverso è frequentemente compiuto¹⁸. Il legame analogico dubbio che Mill mette in campo fornisce argomenti ai sostenitori dell'accusa di fallacia naturalistica.

Ancora più problematico è il secondo stadio dell'argomentazione, che passa dall'affermazione che la felicità di ognuno è desiderabile per lui all'affermazione che esiste una felicità generale che è desiderabile per tutti. L'aggregazionismo benthamiano trova qui una delle sue espressioni più sintetiche ed efficaci si direbbe. Tutto ciò è necessario al riformismo sociale dell'utilitarismo, si sarebbe tentati di aggiungere, forse non senza aver mancato di notare come l'utilità generale potrebbe con poche forzature essere assimilata alla volontà generale di Rousseau. Rimane il fatto che l'idea che ciò che è bene per qualcuno sia bene anche per l'aggregato di individui cui questo qualcuno appartiene, è quantomeno dubbia e sicuramente falsa in parecchi casi. Si pensi a questo caso. Difficilmente può essere messo in dubbio che è bene per ogni singolo lavoratore della Fiat avere uno stipendio di una volta e mezza quello che attualmente riceve. Ne deriva che è bene per l'aggregato che chiamiamo Fiat concedere un aumento di questa entità? Ovviamente no. Si potrebbe dire che una cosa è l'insieme dei lavoratori della Fiat e un'altra cosa l'azienda Fiat. Ma l'azienda esisterebbe senza l'insieme dei lavoratori? Soltanto forse come entità fiscale o come scatola vuota, ma sarebbe qualcosa di fundamentalmente diverso da quella cosa che ora conosciamo come Fiat. Il senso in cui Mill parla di "insieme di tutte le persone" è per lo meno poco chiaro e difficilmente identificabile.

Si tratta di difficoltà ben note agli interpreti e che da sempre hanno trovato nei lettori più simpatetici una fallace via di fuga, la quale sarebbe questa: in

¹⁸ Noto unicamente che J. Searle ha fornito un'elegante argomentazione per mettere in mora questa distinzione. Cfr. J. SEARLE, *How to Derive 'Ought' from 'Is'*, "Philosophical Review", 1964, pp. 43–58.

realtà, tanto *Utilitarismo* quanto il saggio *Sulla libertà* non sarebbero affatto dei lavori tecnici che si rivolgono ai filosofi. Si tratterebbe piuttosto di opere di perorazione e di divulgazione indirizzate a un pubblico soprattutto di non specialisti. Questa valutazione equivale in larga parte, a mio avviso, a un pregiudizio. Un pregiudizio che è infondato in un duplice senso. In un primo senso, è necessario tener conto di quanto si è più volte ripetuto. L'utilitarismo ha una dimensione di riformismo sociale. Tale dimensione ha prodotto naturalmente opere che intendevano influenzare i *policy makers*. Questo avviene anche attraverso l'azione sull'opinione pubblica. Se noi andassimo in cerca di un grado maggiore o minore di esoterismo per confermare o disconfermare l'appartenenza delle opere utilitariste alla tradizione filosofica più solida – qualsiasi cosa questa espressione voglia dire, ci impegneremmo in una impresa ridicola. In un secondo senso, non è vero che non si tratti di opere che sono prive di contenuti tecnici. La mia opinione è, anzi, che tali contenuti sono piuttosto abbondanti. La prosa elegante di Mill può forse occultarli a uno sguardo superficiale, ma è sufficiente addentrarsi nel testo per scoprirli. Darò due esempi, fra i molti che potrebbero essere fatti, perché sono particolarmente pertinenti agli argomenti che sto trattando. Nel secondo capitolo di *Utilitarismo* illustrando il principio di utilità Mill lo dichiara equivalente a quello di massima felicità. Dopo di che specifica che cosa si deve intendere per felicità (il piacere e l'assenza del dolore). Subito dopo aggiunge che “per dare una visione chiara del parametro morale proposto da questa teoria, bisognerebbe aggiungere molto di più: in particolare, quali cose rientrino nelle idee di dolore e di piacere, e fino a che punto invece la questione venga lasciata aperta”¹⁹. Abbiamo in poche righe sia delle definizioni dei termini usati, sia la consapevolezza che questi creano dei confini e che alcune questioni sono lasciate aperte dalle stesse definizioni messe in gioco. Nel capitolo quarto, trattando della distinzione tra “desiderare una cosa” e “trovarla piacevole”, Mill afferma che questa distinzione è fittizia, ossia si tratta di due parti dello stesso fenomeno, “oppure ancora, per esprimersi con maggior rigore, sono due modi diversi di chiamare lo stesso fatto psicologico”²⁰, per cui “è impossibile, fisicamente e metafisicamente, desiderare qualcosa se non in proporzione a quanto è piacevole l'idea che se ne ha”²¹. Mi chiedo che cosa altro si potrebbe chiedere a un testo tecnico di filosofia.

Dalla equivalenza tra oggetto del desiderio, piacere e felicità è necessario concludere che la felicità è l'unico oggetto del desiderio. Di questa equivalenza Mill è perfettamente consapevole. “Dalle considerazioni che precedono risulta che in realtà non si desidera nulla se non la felicità. Quando si desidera qualcosa non come mezzo per un fine ulteriore, e in

¹⁹ *U.*, p. 241.

²⁰ *U.*, p. 287.

²¹ *U.*, p. 287.

ultima istanza per la felicità, la si desidera come essa stessa parte della felicità²². Questa equivalenza dà luogo a un asserto che è, sorprendentemente, analitico e sorretto dall'osservazione, dall'auto-osservazione e dall'auto-consapevolezza, che risulta precisamente la premessa dell'argomentazione analogica di Mill. Da un lato, Mill stabilendo l'equivalenza tra desiderio, piacere e felicità, quando afferma che ognuno desidera la propria felicità, afferma una semplice tautologia, ossia afferma che ognuno desidera l'oggetto del proprio desiderio. Da un altro lato, questo non gli basta affatto. Affermare che l'umanità non desidera null'altro che ciò che procura piacere e evita dolore è chiaramente "una questione di fatto e di esperienza che, come tutte le questioni analoghe, dipende da quali evidenze si riescono a produrre"²³. Le fonti di questa evidenza sono appunto l'autoconsapevolezza e l'autosservazione, le quali devono essere "consultate con imparzialità"²⁴ per darci le risposte giuste.

Queste considerazioni devono essere riportate all'inizio del procedimento argomentativo di Mill. Ma qual è questo inizio? Sembrerebbe che io stesso lo abbia ricordato. Si tratterebbe precisamente dell'inizio del quarto capitolo. Mill scrive, ricordiamolo, che "nessun principio primo ammette prove basate su ragionamenti"²⁵. Di solito quando si affronta l'argomentazione si parte proprio da qui. Si tratta di un procedimento corretto? In realtà, la risposta deve essere negativa. Infatti, alcune righe sopra Mill esordisce con un "abbiamo già osservato"²⁶. Dove lo si è ricordato? La risposta deve essere cercata nel primo capitolo, dove per la prima volta si affronta il problema della prova cui sottoporre "la teoria dell'utilitarismo o della felicità". E vi si legge: "è evidente che non può trattarsi di una prova nel senso popolare e comune del termine. Le questioni che riguardano i fini ultimi non ammettono prove dirette. Per poter provare che una cosa è buona, bisogna dimostrare che essa è un mezzo per ottenere qualcos'altro che viene accettato senza alcuna prova"²⁷. Mill esemplifica in questo modo: la medicina è buona perché ci conserva in salute, ma è possibile dimostrare che la salute è buona? L'esempio non è dei più felici in effetti, perché si potrebbe dire che la salute è la precondizione del godimento di tutti gli altri beni e quindi è buona in questo senso, perché ci permette di procurarci tutti gli altri beni. Tuttavia, non è tanto importante la perspicuità dell'esempio, quanto che Mill subito oltre aggiunge che se si può pensare a una formula amplissima che riunisca tutto ciò che è bene di per sé e precisi anche la natura strumentale di altri beni,

²² *U.*, p. 286.

²³ *U.*, p. 287.

²⁴ *U.*, p. 287.

²⁵ *U.*, p. 281.

²⁶ *U.*, p. 281.

²⁷ *U.*, p. 237.

allora non si potrebbe dare una prova in senso stretto di tale formula, ma occorrerebbe accettarla o respingerla²⁸. “È evidente che non può trattarsi di una prova nel senso popolare e comune del termine”²⁹. La portata assiomatica del principio di utilità è perfettamente confermata da quanto Mill aggiunge poco dopo. “Per poter provare che una certa cosa è buona, bisogna dimostrare che essa è un mezzo per ottenere qualcos’altro che viene accettato come buono senza alcuna prova”³⁰. Le azioni sono essenzialmente mezzi per procurarsi dei fini. In altre parole, la visione di Mill è decisamente strumentalista. La razionalità pratica è l’accertamento dei mezzi adeguati, scelti sulla base di una informazione la più possibile completa, per raggiungere uno scopo. Possiamo indagare sulla razionalità dello scopo e argomentare in maniera inferenziale sopra la sua adeguatezza, solo nella misura in cui trattiamo lo scopo in questione come un ulteriore mezzo per raggiungere un ulteriore fine. Ma se riteniamo di essere giunti a un fine ultimo, allora qualsiasi raffinata competenza inferenziale deve essere messa da parte.

Questo significa che la razionalità pratica dichiara qui, a proposito dei fini ultimi, la sua bancarotta? La risposta di Mill è decisamente negativa: “Tuttavia, non dobbiamo per questo concludere che la formula debba essere accettata o respinta sulla base di un impulso cieco o di una scelta arbitraria. C’è anche un significato più ampio della parola prova, cui la nostra questione può ricondursi né più né meno di tutte le altre questioni discusse dalla filosofia”³¹. Anche se non possiamo più, nel caso dei fini ultimi, fare affidamento all’inferenza o alla strumentalità, possiamo ancora avanzare delle buone ragioni per inclinare le nostre facoltà razionali nel senso dell’accettazione o del rifiuto della formula. Questo per Mill equivale a una prova, ossia è nel caso specifico in cui prove non possono essere a rigore fornite che noi avanziamo argomentazioni ad esempio di carattere dialettico o di altro genere per far inclinare il giudizio in un senso piuttosto che nell’altro. Nel caso della ragion pratica Mill quindi non accetta che sia possibile un regresso all’infinito. La desiderabilità di certi stati del mondo rimanda alla desiderabilità di altri, certo, ma questa procedura non si risolve in una semplice *petitio principii* relativamente al fondamento ultimo di ciò che si desidera. L’*ananke stenai*, la necessità di fermarsi è in quel fondamento della ragion pratica, il principio di utilità o di felicità, che secondo lui non può essere ragionevolmente negato.

L’utilitarismo di Mill è perciò una filosofia fondazionalista, al pari della filosofia pratica di Hume. Allo stesso modo di Hume, Mill identifica

²⁸ U., pp. 237-238.

²⁹ U., p. 237.

³⁰ U., p. 237.

³¹ U., p. 238.

delle credenze sulle motivazioni ad agire degli agenti (la felicità, positivamente o negativamente intesa) che sono credenze fondazionali, nel senso preciso che guidano sia la descrizione sia la giustificazione di come gli agenti agiscono. Si tratta di credenze fondazionali perché costituiscono la griglia di valutazione delle azioni. Allo stesso modo in cui esistono credenze fondazionali, esistono anche dei fini fondazionali, i quali non possono fungere da strumenti per perseguire altri fini. È anche possibile non fermarsi affatto qui e correlare precisamente la posizione di Mill al sentimentalismo di Hume. Questo è possibile perché le credenze fondazionali e i fini fondazionali sono associate a uno specifico sentimento, il quale ci fa perseguire il piacere ed evitare il dolore. Di più: le credenze fondazionali rimangono indissociabilmente correlate a una sensazione o a una intuizione, che per Mill è nient'altro che la coscienza.

Non può più sorprendere quindi che l'oggetto generale del desiderio sia la felicità. Quando viene chiesta giustificazione di una credenza, se questa credenza non è fondazionale, la daremo nei termini di un'altra credenza. Se anche essa è derivata, ripeteremo il processo. Ma se la credenza è fondazionale, semplicemente non metteremo in campo un'altra inferenza. Faremo appello a qualcos'altro, tipicamente a un sentimento, se siamo nel campo della filosofia pratica, o a una sensazione, se siamo nel campo della giustificazione epistemica. Questo io ritengo sia il vero significato della notazione apparentemente ovvia e tuttavia misteriosa di Mill con il quale introduce le sue considerazioni sui fini ultimi: l'unico modo di provare che un oggetto sia il correlato di una sensazione è che tale sensazione venga esperita da qualcuno. Mill, a dire il vero, si potrebbe obiettare non parla precisamente in questi termini. Fa piuttosto riferimento a qualcosa che è visibile e a qualcosa che è udibile. Che cosa significa qui visibile e udibile? Facile rispondere, parrebbe: visibile è ciò che può essere visto e udibile ciò che può essere udito. Da questa risposta è stato semplice argomentare che, poiché Mill prosegue dicendo che è desiderabile ciò che la gente desidera, allora sarebbe incorso in una fallacia alquanto clamorosa, poiché avrebbe confuso la possibilità o la potenzialità con l'attualità. Ciò che è desiderabile, infatti, non è anche ciò che la gente attualmente desidera (per una miriade di motivi, che vanno, forse, dalla carenza di informazione alla falsa coscienza). In realtà, enfatizzare la dimensione modale di questo passaggio, equivale secondo il mio parere ad arrampicarsi sugli specchi. 'Visibile' ed 'udibile' non significano che potenzialmente possono essere visti o uditi, mentre attualmente non sono visti né uditi. Piuttosto, significano attualmente visti e uditi, nel modo in cui la cima di un monte avvolto nella nebbia non è visibile, mentre è visibile quando il cielo è terso e la giornata limpida; o nel modo in cui un suono è udibile quando è effettivamente a portata di percezione uditiva.

5. Hume sulla universalità dell'utilità

Se la struttura generale di quanto si è detto nel paragrafo precedente è una ricostruzione plausibile del pensiero di Mill, quanto questa è realmente distante da Hume? Io penso che analogie e somiglianze siano realmente in numero maggiore delle dissomiglianze e delle distanze. Con alcune cautele. Come si vedrà, a Hume interessa, si direbbe in maniera maggiormente diretta del Mill che argomenta in *Utilitarismo*, connotare l'utilità come utilità sociale, senza che ciò, per altro, distanzi tale utilità dalla felicità individuale. Innanzitutto, però, prima di giungere a questo ultimo punto, vorrei notare una somiglianza non grossolana tra come Mill pensa la dimostrabilità dei principi ultimi – che può essere, sostanzialmente, solo dialettica – e quanto ne dice Hume. Hume sostiene che due sono le ragioni che sinora hanno trattenuto i filosofi morali dal riconoscere l'universalità dell'utilità come principio della moralità (e della socialità): 1) la difficoltà di descrivere gli effetti dell'utilità; da questa difficoltà deriva la seconda ragione, ossia 2) il ricorso a qualche altro principio per spiegare la genesi della moralità.

Dobbiamo, ritengo, riconoscere che queste due difficoltà, come sono espresse da Hume, siano in definitiva degli espedienti ironici. Hume, per così dire, ridicolizza quanti, pur avendo sotto mano la spiegazione genetica della moralità e della socialità cooperativa, non la prendono in considerazione, perché spaventati dalla portata riduzionistica di questo principio. Ma è tutto qui? In realtà, no, perché subito dopo Hume annota che “non è una buona ragione per respingere qualche principio, confermato dall'esperienza, il fatto che noi non si sia in grado di dare una ragione soddisfacente della sua origine, né di ricondurlo a principi più generali”³². Questo passo richiama direttamente alla mente l'idea di Mill – ma che ha una lunga storia, come si diceva – che i principi primi non possono essere dedotti da altri principi. Si potrebbe facilmente sollevare l'obiezione che questa citazione è monca poiché Hume prosegue dicendo che certamente l'influsso dell'utilità potrebbe essere dedotto da “principi più noti e più universalmente conosciuti”³³. Quali sono questi principi? Si tratta indubbiamente dei principi di lode e di biasimo delle azioni, come si comprende dal paragrafo successivo. A propria volta questi principi sono fondati nell'utilità sociale, che è null'altro che l'insieme dei “frutti della mutua protezione ed assistenza”³⁴. E ancora: i risultati della protezione reciproca e della reciproca assistenza derivano dall'“egoismo e dalla

³² R., p. 225.

³³ R., p. 226.

³⁴ R., p. 227.

considerazione dell'interesse privato³⁵, che null'altro sono che la considerazione che noi attribuiamo alla nostra felicità.

Dovendo confrontare queste notazioni di Hume con quanto Mill dice, in maniera certamente maggiormente strutturata, sull'utilità, penso che si possano fare due ordini di osservazioni: a) la considerazione che Hume riserva all'utilità è fin dall'inizio maggiormente pluralista di quella di Mill; b) non c'è una chiara esplicitazione del principio di utilità come lo intenderanno gli utilitaristi. Il suo argomento per provare che l'utilità piace sembra di genere circolare: dall'utilità alla felicità, alle virtù sociali, all'egoismo e di nuovo all'utilità. In questo senso, non sarebbe accettato da Mill come una prova valida, nemmeno nella sua dimensione dialettica, perché irrimediabilmente confusa.

Io penso che questa ultima considerazione si lascerebbe però sfuggire l'essenziale, ossia che lo sguardo che possiamo gettare sull'utilità è duplice. È possibile una considerazione immediata dell'utilità, ed è possibile invece una considerazione mediata. La prima riguarda i sentimenti immediati di benevolenza o di avversione che proviamo. Hume lo spiega chiaramente nell'*Appendice terza* intitolata *Alcune ulteriori considerazioni intorno alla giustizia*³⁶. Hume distingue tra le virtù sociali dell'umanità e della benevolenza e le virtù sociali della giustizia e della fedeltà. Le prime "esplicano il loro influsso immediatamente per mezzo d'una tendenza diretta o istinto, la quale mira principalmente al semplice oggetto che muove le passioni e non comprende progetto o sistema di sorta, né le conseguenze che risultano dall'unione, dall'imitazione o dall'esempio di altri"³⁷. Il genitore corre in aiuto del figlio e l'amico dell'amico senza curarsi che questi comportamenti siano stati fatti propri prima da altri. È del tutto indifferente, dice Hume, che tali comportamenti siano supportati dalle convenzioni sociali. Esprimono semplicemente dei tratti naturali presenti in ogni essere umano in circostanze normali: "il bene che deriva dal loro benefico influsso è in se stesso completo e intero, eccita del pari il sentimento morale di approvazione, senza alcuna riflessione sulle ulteriori conseguenze e senza qualche più ampia prospettiva dell'unione o imitazione da parte degli altri membri della società"³⁸. L'oggetto di queste passioni benefiche è un singolo oggetto determinato, il quale è immediatamente desiderabile, perché sono chiari ed evidenti gli esiti positivi dell'azione. In questo senso, queste azioni non hanno bisogno di giustificazioni mediate. Non così invece per la giustizia e la fedeltà. In questo caso, invece, la giustificazione dell'utilità di queste virtù è necessariamente mediata, perché ciò che può risultare in un beneficio

³⁵ R., p. 227.

³⁶ R., pp. 320-328.

³⁷ R., p. 320.

³⁸ R., pp. 320-321.

per il singolo, può, tuttavia, tradursi in un danno da un punto di vista generale. Per queste virtù, “il beneficio che deriva da esse non è la conseguenza di ciascun atto singolo preso nella sua individualità, ma scaturisce dall’intero piano o sistema cui collabora l’intera società o la sua maggior parte”³⁹. D’altra parte, l’evidenza dell’utilità di queste virtù è certamente mediata, ma non comporta faticosi ragionamenti. È chiaro a tutti che si tratta del frutto della cooperazione sociale. Questa cooperazione ha i tratti di quella che oggi si chiamerebbe interazione strategica. La giustizia e la fedeltà sono i risultati di un equilibrio di coordinazione, ossia di un insieme di strategie tali che nessuno degli attori coinvolti avrebbe potuto sceglierne una migliore, posto che gli altri attori le abbiano scelte. È, casomai, difficile (di fatto impossibile) la ricostruzione precisa e dettagliata dell’interazione strategica di tutti gli attori con tutti gli altri, e, in realtà, non ne abbiamo nemmeno bisogno: l’oggetto della giustizia e della fedeltà non è certo così presente come nell’altro caso che si illustrava, ma unicamente perché si trova solo un passo oltre. Non c’è alcuna necessità di postulare strutture contrattuali o patrizie, con il loro inevitabile sapore mitico. “Così, due uomini muovono i remi d’una barca in forza della comune convenzione per il comune interesse, senza alcuna promessa o contratto; così l’oro e l’argento sono diventati misure dello scambio; così il discorso, le parole e il linguaggio sono fissati dalla convenzione e dal consenso degli uomini. Tutto ciò che è vantaggioso a due o più persone, se tutte fanno la loro parte, ma che perde tutto il proprio vantaggio se soltanto una persona agisce diversamente, non può derivare da altro principio. Altrimenti non ci sarebbe motivo per uno qualunque di adottare quel piano di condotta”⁴⁰. Ossia: tutto questo non può derivare da un altro principio che sia diverso dall’utilità comune e tale utilità è produttrice di benessere e felicità.

Siamo davvero tanto distanti dalle considerazioni di Mill sulla indeducibilità del principio di utilità? O piuttosto quando Hume ci avverte, in maniera a dire il vero troppo drastica, che è sufficiente che ci sia una sola defezione nell’interazione strategica cooperativa affinché questa crolli, non sta effettuando una difesa dialettica dell’utilità? Io penso che sia precisamente questo il caso. Quando Hume scrive che “La felicità e la prosperità degli uomini, che deriva dalla virtù sociale della benevolenza e delle sue varie componenti, si può paragonare a un muro, costruito da più mani, il quale cresce sempre ad ogni pietra che vi si ammuccia sopra e aumenta proporzionalmente alla diligenza ed alla cura impiegate da ognuno che vi lavora”⁴¹, mentre identifica la felicità con la prosperità, ossia con un risultato sociale, ne dà anche una visione troppo irenica, forse per esigenze

³⁹ R., p. 321.

⁴⁰ R., p. 323.

⁴¹ R., pp. 321-322.

di difesa polemica del principio. Queste considerazioni apparentemente ingenui sono però temperate da come il passo prosegue. “La stessa felicità che deriva dalla virtù sociale della giustizia e dalle sue varie componenti, si può paragonare alla costruzione d’una volta, in cui ogni singola pietra, da sola, cadrebbe, se l’intera struttura non fosse tenuta in piedi dal reciproco appoggio e dalla combinazione delle sue parti corrispondenti”⁴². In questo passo, la dimensione strategica della giustizia, produttrice di felicità, è messa chiaramente in luce e sottolineata in maniera addirittura esagerata. Infatti, non è sufficiente che le defezioni dalle interazioni cooperative si riducano a una sola unità, perché questa collassi. In fin dei conti, in ogni società esiste un tasso considerato fisiologico di criminalità e non per questo la società è impossibile. In entrambe queste situazioni, la felicità è presentata, contrariamente a quanto accade in Mill, come derivata una volta dalla benevolenza e una volta dalla giustizia. Cosa intende Hume? Intende forse che nell’ordine della deduzione e della giustificazione la felicità è in una posizione derivata rispetto alla giustizia e alla benevolenza? Penso che la risposta deve essere senz’altro negativa. La felicità è seconda nell’ordine della produzione, ma prima nell’ordine della giustificazione, sebbene in maniera mediata nel caso della giustizia, come si è visto. Rimane invece sempre vero che ciò che promuove la felicità nei propri simili e in se stessi è bene, ciò che produce afflizione e miseria è male.

Allo stesso modo di Mill, dunque, la felicità è desiderabile perché è desiderata. È l’esperienza quotidiana e l’osservazione che ci fanno concludere che l’oggetto del desiderio che si pone come fine dell’azione è la felicità. Anzi: le qualità morali che noi apprezziamo perché sono indirizzate alla felicità sono addirittura un oggetto della percezione. Hume lo chiarisce con l’esempio di una virtù soltanto narrata, ossia lontana nel tempo e nello spazio. “La virtù posta a tanta distanza è come una stella fissa [...] infinitamente lontana dal colpire i sensi [...]. Rendeteci più vicina questa virtù, facendoci conoscere o legandoci alle persone in questione o anche per mezzo di un racconto eloquente del fatto; i nostri cuori vengono subito presi, la nostra simpatia si ravviva e la nostra fredda approvazione si trasforma nei più caldi sentimenti di amicizia e di considerazione”⁴³.

In tutto questo, la distanza residua da Mill rimane, io penso, in una minore chiarezza e in discorso molto più diluito di quello di Mill, ponendo mente, però, al fatto che al problema dell’utilità Mill ha dedicato in maniera specifica un’intera opera, mentre la posizione di Hume dobbiamo ricostruirla nella sua struttura oltre che nelle sue implicazioni, perché maggiormente sparsa.

⁴² R., p. 322.

⁴³ R., p. 243.

6. *Desiderio, desiderabilità, prova*

Si è visto come il fatto che Mill parli di oggetto visibile, udibile o desiderabile non rappresenti un problema concettuale insormontabile. Tutt'altro: la posizione di Mill è in definitiva desunta dall'uso del linguaggio comune. Era palesemente chiara a Mill la distinzione tra ciò che è attualmente desiderato e ciò che è desiderabile, in quanto dovrebbe essere oggetto di desiderio. Si tratta di due cose distinte e certamente all'autore del *Sistema di logica* la cosa non poteva sfuggire. Del resto, nel *Sistema* Mill introduce un significato preciso di 'prova', il quale è anche quello che viene adottato in *Utilitarismo*. La prova è un'inferenza che ci conduce da una evidenza a una conclusione. Per cui affermare che "un fatto o un'asserzione diciamo che è provata, quando crediamo nella sua verità in ragione di qualche altro fatto o di qualche altra asserzione, da ci si dice che la prima segue"⁴⁴. Il compito della logica non si esaurisce nelle definizioni ovviamente, ma si tratta anche di fornire un test adeguato per comprendere se le nostre credenze risultano ben fondate.

Il fatto è che le sensazioni e le credenze che basiamo sulle sensazioni non sono soggette a inferenza, ma sono ritenute da Mill dominio dell'intuizione. Tuttavia, l'idea stessa di inferenza si basa sulla distinzione tra conoscenza mediata e conoscenza immediata. La conoscenza immediata è autoevidente ed è ottenuta per mezzo dell'intuizione; la conoscenza mediata è ottenuta per mezzo dell'inferenza. Soltanto un piccolo numero di conoscenze si presentano in tutta evidenza alla coscienza. Il problema è di sapere quale sia il materiale non controvertibile che si offre alla coscienza, ossia quali siano i dati della conoscenza intuitiva, dati che possono dar luogo a proposizioni anch'esse vere e non sottoponibili a prove, poiché si tratta di verità non inferenziali. Su questo aspetto Mill aveva di fronte due tradizioni: la scuola platonica scozzese e l'empirismo inglese, con il quale si dimostra solidale. Secondo la prima posizione, la mente ha conoscenza non soltanto dei nostri stati soggettivi, ma anche delle leggi che regolano la costituzione di certi oggetti esterni; secondo la seconda posizione, le premesse prime ed indubitabili della nostra esperienza risiedono nella nostra coscienza e sono le nostre sensazioni, emozioni, volizioni, i nostri stati intellettuali. Tutti sono d'accordo, secondo Mill, che questi siano dati primitivi, mentre il disaccordo si situa: a) sulla loro esaustività ed esclusività; b) sulla loro esclusiva soggettività. Rimane però il fatto che si tratta di dati che si situano al di qua di una prova inferenziale.

Mill ammette anche che, talvolta, ciò che chiamiamo osservazione è in realtà un'inferenza molto rapida. Si porrebbe qui il problema di sapere come distinguere precisamente tra intuizione ed inferenza, poiché si potrebbe

⁴⁴ S. I, p. 244.

interrogare Mill su come sappia che ciò che giudica un'intuizione non sia in realtà un prodotto inferenziale. Non mi addentrerò in questo problema complicato, che avrebbe bisogno per lo meno di una definizione precisa di 'inferenza inconscia'. Per i miei scopi mi basta aver stabilito che i desideri e le credenze relative ai desideri, poiché sono stati soggettivi della mente, si situano al di là della prova inferenziale, almeno quanto al loro fondamento. In questo senso, ritornando all'affermazione di Mill che per ciascuno la propria felicità rappresenta qualcosa di desiderabile, penso che le cose si chiariscano notevolmente. Mill a) ha distinto tra desideri strumentali e desideri non strumentali; b) ha inoltre identificato il desiderio con la felicità; c) quando giungiamo alla fine della catena dei desideri strumentali, ciò che è desiderabile è semplicemente ciò che è desiderato. Mill, in ultima analisi, afferma una serie di tautologie. Sembra difficile crederlo. Se fosse così, la critica di Sidgwick⁴⁵ e di Moore, che consideravano l'argomento di Mill invalido, cadrebbe. Si tratterebbe infatti di un argomento valido in virtù della definizione dei termini. Penso che Mill stesso sia in grado di chiarire questa questione. In una nota del capitolo V di *Utilitarismo* Mill riporta una critica di Spencer. "Il fatto che il principio primo dello schema utilitarista implichi una perfetta imparzialità fra le persone, dimostrerebbe, secondo il Sig. Herbert Spencer, l'infondatezza della pretesa che l'utilità sia una guida sufficiente alla rettitudine, visto che (come egli sostiene) il principio di utilità presuppone un principio anteriore, e cioè che tutti abbiamo un egual diritto alla felicità. In verità, il principio presuppone che, come sarebbe più corretto dire, quantità eguali di felicità siano egualmente desiderabili, non importa se provate dalla stessa persona o da persone diverse. Ma questo non è un presupposto antecedente, non è una premessa necessaria a sorreggere il principio di utilità: è proprio il principio stesso; cos'è infatti il principio di utilità, se non quello per cui i termini 'felicità' e 'desiderabilità' sono sinonimi?"⁴⁶.

L'argomento sarebbe quindi valido in virtù della definizione stessa dei termini. All'interno della filosofia di Mill, però, questo è precisamente il principale argomento per negare che si tratti di una prova. Il motivo è manifesto se leggiamo il passo in cui si sostiene che la prova è tale solo in un senso popolare tenendo presente anche il *Sistema*. Infatti, Mill esclude decisamente dall'ambito del progresso della verità, ossia dal "dominio del ragionamento o inferenza"⁴⁷, tutte quelle catene argomentative in cui i risultati finali sono meramente apparenti, ossia nelle quali i risultati non sono null'altro che una ripetizione di quanto viene assunto in partenza. Poiché è questo precisamente il caso, non si tratta di una inferenza in grado di far progredire la

⁴⁵ Si vedano i numerosi riferimenti a *U.* in H. SIDGWICK, *I metodi dell'etica*, trad. it. Milano, Il Saggiatore, 1995, pp. 443-521.

⁴⁶ *U.*, pp. 323-324.

⁴⁷ *S. I.*, p. 250.

verità. Si tratta, cioè, di una conclusione deduttivamente valida, ma proprio questo è il motivo per cui dalla prospettiva di Mill non si tratta di una prova. Analizzando quindi estesamente le linee iniziali dell'argomento di Mill, si deve giungere necessariamente a due conclusioni: a) in materia di fini ultimi non è possibile procedere oltre, attraverso una inferenza o una prova, poiché i fini ultimi sono precisamente il sostrato di ogni inferenza e prova in quello specifico ambito; b) l'idea che ciascuno persegue la propria felicità, utilità, desiderio (essendo questi termini dei meri sinonimi per Mill) rende l'affermazione consistente dal punto di vista deduttivo (essendo analiticamente vero in virtù della definizione dei termini), ma una prova del tutto apparente dal punto di vista di Mill, per il quale la prova è un'inferenza induttiva. "Tutti gli esempi citati dai manuali di logica come esempi di equivalenza o equipollenza di proposizioni sono di questa natura. Tutti gli uomini sono mortali. Nessun uomo è incapace di ragionare, perciò tutti gli uomini sono razionali; dovrebbe essere chiaro che noi non stiamo provando la proposizione, ma soltanto facendo appello a un'altra modalità di chiamarla, che può o può non essere più facilmente comprensibile al lettore, a meglio adatta a suggerire la prova reale, ma che non contiene in se stessa nemmeno l'ombra di una prova"⁴⁸. Questo è il caso dell'equivalenza o equipollenza tra desiderio, desiderabilità, felicità, utilità. Mill è perfettamente consapevole di non essere nella posizione, dal punto di vista della sua logica, di poter provare che l'utilità è realmente quello che perseguiamo. Facendola equivalere alla felicità, ossia nominandola in altro modo, Mill pensa di poter chiaramente indicare di quale questione si stia trattando ai suoi interlocutori.

In una nota dell'edizione del 1856, poi soppressa nelle edizioni successive, Mill compara la logica come teoria dell'interpretazione di generalizzazioni acquisite con la logica come teoria della formazione di nuove generalizzazioni, aggiungendo che non vede alcuna necessità di ritenere l'una meno rigorosa dell'altra. Anzi: Mill è convinto che la distinzione sia in gran parte una questione di nomi "sebbene la maggior parte delle questioni nominali abbiano questioni di fatto sottostanti"⁴⁹. Siamo in presenza di un caso di questo genere? Quale questione di fatto è sottintesa alla identificazione di desiderio, felicità, utilità? Si tratta di una questione alla quale non è semplice rispondere, ammesso si sia convinti, come io sono, che il contenuto della nota che ho riportato, si applichi alla questione che si sta discutendo. Che si tratti di una questione anche di nomi, penso di averlo mostrato. Il fatto che è soggiacente a tale questione rimanda alla concezione della ragion pratica di Mill. Questa concezione identifica la ragion pratica con la ragione strumentale. Giustificare una motivazione dal punto di vista della ragione strumentale equivale a ricostruire le catene

⁴⁸ S. I, pp. 158-159.

⁴⁹ S. I, p. 15.

inferenziali che mi portano a preferire un determinato fine a un altro. Di fine in fine io sono ricondotto a un desiderio, che è il motore della motivazione pratica. La ragion pratica è quindi fondata su desideri. Il percorso della ragion pratica non è dal bene alla motivazione, ma dalla motivazione al desiderio che la giustifica. Per questo motivo, l'idea che la desiderabilità sia un'evidenza del desiderio non è una fallacia nel senso che sarebbe stato ritenuto tale da Sidgwick e Moore.

7. *Desiderio e felicità in Hume*

Ancora una volta, può essere illuminante il confronto con Hume, per vedere sia le affinità sia per misurare quanto percorso sia stato compiuto da Mill. La *Ricerca* si apre con una distinzione famosa, relativa ai fondamenti della morale, quella tra ragione e sentimento. Hume ritiene che, in via preliminare, possano essere addotte buone ragioni per sostenere sia l'una sia l'altro. In realtà, Hume si spinge leggermente oltre e osserva che per entrambi possono non soltanto essere formulati dei buoni argomenti, ma anche degli argomenti speciosi. Il tema, naturalmente, era stato già oggetto di analisi nel *Trattato*. "Ora, dato che le percezioni si dividono in due tipi, e cioè le *impressioni* e le *idee*, questa distinzione suscita un problema, con cui inizieremo questa nostra indagine sulla morale: *è mediante le nostre idee o mediante le nostre impressioni che noi distinguiamo tra il vizio e la virtù e dichiariamo che un'azione è biasimevole o lodevole?*"⁵⁰. Hume è estremamente fiducioso che questa distinzione gnoseologica sia la strada corretta per risolvere la questione. È questa strada che lo mette in contrasto con le etiche razionalistiche e che costituisce sia la sua risposta al pessimismo antropologico di Hobbes sia la sua caratterizzazione rispetto alle morali sentimentalistiche alla Hutcheson. Rispetto al razionalismo, ossia all'"opinione che la moralità, come la verità, venga colta semplicemente mediante le idee e mediante la loro giustapposizione e il loro confronto"⁵¹, Hume ritiene che l'operazione critica da compiere sia in definitiva semplice: "per giudicare questi sistemi, non dobbiamo far altro che considerare se con la sola ragione sia possibile distinguere tra il bene e il male morale, o se per metterci in condizione di fare questa distinzione si debba avere il concorso di qualche altro principio"⁵².

Il fatto è che la riflessione morale ha una influenza sulle nostre passioni e sui nostri desideri "al di là dei giudizi calmi e indolenti dell'intelletto"⁵³.

⁵⁰ *T.*, p. 482.

⁵¹ *T.*, p. 484.

⁵² *T.*, p. 483.

⁵³ *T.*, p. 483.

Gli uomini sono spesso portati a compiere quello che suggerisce il loro senso del dovere e il loro senso di giustizia, ossia a ritenere determinate azioni come obbligatorie. Per il fatto stesso che la morale ha un'influenza sulle azioni e sulle passioni, se ne deve concludere che la sua fonte non può essere la ragione. "La morale suscita le passioni e produce o impedisce le azioni. La ragione di per se stessa è del tutto impotente in questo campo. Le regole della morale, perciò, non sono conclusioni della nostra ragione"⁵⁴. Che le regole morali non siano conclusioni dell'intelletto ha una conseguenza di vasta portata. Hume non sta sostenendo che la morale sia il regno dell'irrazionale. Al contrario: i comportamenti morali e le reazioni morali mostrano una solida uniformità nel genere umano; né sta sostenendo che non esista qualcosa che possa essere indicato come 'ragionamento morale'. Le inferenze morali, tuttavia, hanno come loro principio qualcosa che non è inferenziale, ossia dei principi che non possono essere derivati mediante la ragione da qualcosa di antecedente.

Siamo qui in prossimità di qualcosa di molto simile a quanto Mill sostiene a proposito della indeducibilità dei fini ultimi. Credo che in questo senso, per lo meno *anche* in questo senso, vada letto un paragrafo di poco successivo. Hume dopo aver ribadito che la verità e la falsità altro non sono che l'accordo o il disaccordo con le relazioni reali delle idee, conclude che passioni, azioni, volizioni non possono essere oggetto di tale accordo o disaccordo, "poiché sono dei fatti e delle realtà originari, completi in se stessi, e che non implicano alcun riferimento ad altre passioni, volizioni e azioni. Perciò è impossibile dichiararle vere o false, contrarie o conformi alla ragione"⁵⁵. Questo passo è di comprensione agevole nella prima parte e di difficile interpretazione nella seconda. La prima parte ("dei fatti e delle realtà originari, completi in se stessi") non fa problema nella prospettiva di Hume. La seconda parte è, invece, quasi incomprensibile ("e che non implicano alcun riferimento ad altre passioni, volizioni e azioni"). Per quale motivo mai una passione non potrebbe riferirsi ad un'altra passione o ad un'altra azione? L'odio di un amante abbandonato deriva dall'amore per la persona perduta. L'orgoglio egocentrico può derivare da un io precedentemente umiliato e frustrato. Hume sapeva bene, quando descriveva il "quadrato delle passioni" (amore, odio, orgoglio, umiltà), che è ben possibile che l'una si muti nell'altra. Allora che cosa significa questa notazione di non derivabilità? Io penso che ci sia un solo modo per dar conto di questa difficoltà, ossia di interpretare il passo nella linea di Mill. Quello che in realtà Hume sta sostenendo sarebbe semplicemente che i principi primi di un'azione non sono derivabili da altri principi. Dal momento che siamo nel campo della filosofia pratica, questo

⁵⁴ T., p. 483.

⁵⁵ T., p. 484.

spiega perché si dica “che non implicano alcun riferimento ad altre passioni, volizioni e azioni”. L’odio per l’abbandono che ci appare immotivato o comunque non desiderato deriva da un precedente amore che non rimanda ad altro. L’egocentrismo orgoglioso può non avere nessun antecedente in altre passioni, volizioni, azioni. Questo non significa che non sia ulteriormente spiegabile per mezzo della ragione, ma la ragione “può avere un’influenza sulla nostra condotta solo in due modi: o quando suscita una passione con l’informarci dell’esistenza di qualcosa che rappresenta un oggetto proprio della passione; o quando scopre la connessione tra le cause e gli effetti in modo tale da offrirci dei mezzi per soddisfare una passione”⁵⁶. In questo modo, siamo ricondotti nei pressi della concezione della ragion pratica che era propria di Mill: una prospettiva strumentalista, la quale concepisce la ragione come un mezzo al servizio delle passioni, delle volizioni, delle azioni, ossia come uno strumento di realizzazione dei desideri dell’agente. Alcuni di questi desideri, però, non possono essere ulteriormente dedotti e funzionano, quando la catena inferenziale delle passioni, delle volizioni, delle azioni si esaurisce, come dei principi primi non ulteriormente deducibili.

La filosofia pratica di Hume è uno strumentalismo, ma non è a rigore un edonismo monistico, nel senso che la fonte della motivazione ad agire moralmente non è tanto il piacere quanto il sentimento di approvazione e di disapprovazione. Si veda ad esempio quanto Hume ne scrive nel *Trattato* nel libro dedicato alle passioni. “I dolori e i piaceri corporei sono fonte di molte passioni, sia quando vengono provati sia quando vengono considerati dalla mente; ma originariamente sorgono nell’anima, o nel corpo, comunque vi piaccia chiamarlo, senza essere preceduti da alcun pensiero o percezione”⁵⁷. Si tratta, cioè, di impressioni originarie, le quali devono essere distinte dalle *impressioni di riflessione*, a loro volta distinguibili in calme o violente. Queste ultime sono le passioni e le emozioni forti. Questa distinzione è importante perché Hume sembra intendere che il piacere non è il contenuto di un atto intenzionale, quanto piuttosto il risultato di un’azione. Occorre però per lo meno dire che questa non sembra essere l’ultima parola di Hume. Infatti, più oltre Hume chiarisce in maniera adeguata la sua posizione, affermando che le passioni, tanto quelle dirette quanto quelle indirette, sono fondate sul piacere e sul dolore. “Eliminando piacere e dolore scompariranno immediatamente amore e odio, orgoglio e umiltà, desiderio e avversione, e la maggior parte delle nostre impressioni di riflessione o secondarie”⁵⁸.

⁵⁶ T., p. 485.

⁵⁷ T., p. 290.

⁵⁸ T., p. 460.

Piacere e dolore non sono, tuttavia, il contenuto manifesto delle passioni. Nel caso dell'orgoglio e dell'umiltà il loro oggetto è l'io, nel caso dell'amore e dell'odio un io altro dal nostro. In questo senso il contenuto intenzionale delle passioni che ho menzionato è l'io del soggetto stesso o un altro io, ma tale contenuto può essere ulteriormente ridotto al piacere e al dolore, ossia: sperimentiamo (e talvolta ricerchiamo) queste passioni non tanto perché il contenuto di queste sia l'io, quanto piuttosto perché ci procurano piacere o ci causano dolore. Mi pare che questo sia ulteriormente chiarito da come prosegue il testo. "Le impressioni che sorgono con la maggiore naturalezza e la minore preparazione dal bene e dal male sono le passioni *dirette* del desiderio e dell'avversione, del dolore e della gioia, della speranza e della paura, insieme alla volizione"⁵⁹. Queste impressioni che sorgono con naturalezza nella nostra mente non sono inspiegabili, ma vanno ricondotte a un istinto. "La mente ha, per istinto *originario*, la tendenza ad avvicinarsi al bene e a evitare il male, anche se essi vengono concepiti solo nel pensiero e come esistenti in un tempo futuro"⁶⁰. Dunque, *in origine*, ci avviciniamo a tutte quelle condizioni che generano il fenomeno morale, poiché *in origine* tendiamo ad evitare il male e a perseguire il bene. Ma se ci avviciniamo o avvertiamo qualcosa è in virtù di una passione, diretta o indiretta, passione che non esisterebbe se non ci fosse la tendenza della mente a perseguire il piacere e a avversare il dolore. Quindi, quando Hume scrive che piacere e dolore "sorgono nell'anima, o nel corpo, comunque vi piaccia chiamarlo, senza essere preceduti da alcun pensiero o percezione" sta semplicemente dicendo che così è perché questa è la struttura della mente.

Una notazione successiva chiarisce e insieme complica quanto si sta dicendo. Scrive Hume: "oltre che dal bene e dal male, o in altre parole dal piacere e dal dolore, le passioni dirette sorgono spesso da un impulso naturale o da un istinto totalmente inesplicabile. Di questo genere sono il desiderio che i nostri nemici siano puniti e che i nostri amici siano felici, e inoltre la fame, la concupiscenza e alcuni altri appetiti corporei. Propriamente parlando, queste passioni producono bene e male e non derivano da essi come invece accade per le altre affezioni"⁶¹. Il passo chiarisce l'identità tra bene e male e piacere e dolore in una maniera che non si potrebbe considerare più chiara. Immediatamente dopo però Hume parla di un impulso inesplicabile che spesso è all'origine delle passioni dirette. Nelle passioni dirette che Hume cita il bene e il male (ossia il piacere e il dolore) non sono la fonte delle passioni quanto il prodotto delle passioni e delle azioni. Gli esempi di cui si serve Hume rientrano in due gruppi: a) oggetti ed eventi che suggeriscono "all'immaginazione una varietà di

⁵⁹ T., p. 460.

⁶⁰ T., pp. 460-461.

⁶¹ T., pp. 461-462.

punti di vista e alle passioni una molteplicità di emozioni”⁶², come il desiderio che i nemici siano puniti e i nostri amici siano felici; b) oggetti che producono direttamente bene e male, piacere e dolore.

Nel caso di oggetti ed eventi complessi come quelli che appartengono al primo gruppo, le passioni in gioco possono essere più di una e rimanere, inoltre, in contrasto reciproco. Ad esempio, io posso bene desiderare che i miei amici siano beneficiati, ma se lo sono attraverso le azioni compiute da una *gang* criminale, si potrebbe generare un contrasto in me tra la lealtà che si deve all’amicizia e il desiderio di giustizia. Hume contempla chiaramente che possano essere in questione, in casi complessi, passioni in reciproco contrasto. Se le passioni sono equivalenti per intensità, si creerà una situazione passionale dilemmatica. “Insomma le passioni opposte si susseguono l’una dopo l’altra, quando sorgono da oggetti differenti; si annullano reciprocamente quando derivano da parti diverse dello stesso oggetto. [...] Se gli oggetti sono intimamente legati, le passioni saranno simili a un alcali e a un acido che, se mescolati, si annullano reciprocamente. Se la relazione è più imperfetta e consiste in prospettive opposte dello stesso oggetto le passioni saranno simili all’olio e all’aceto, che per quanto vengano mescolati non si uniscono né si fondono mai in modo completo”⁶³.

Hume, a differenza del Mill di *Utilitarismo*, produce analisi più complesse. Un osservatore non benevolo direbbe forse anche che si tratta talvolta di analisi che presentano imprecisioni, se non addirittura di analisi confuse. In effetti, talvolta l’opera dell’interprete non è del tutto semplice e lineare, ma quello che a me pare assodato è che anche per Hume all’origine dell’azione vi è un desiderio. Tale desiderio è relazionato o direttamente o indirettamente al soggetto. Lo è indirettamente quando, ad esempio, ha come oggetto il bene dei nostri amici. In questo ultimo caso, ci avverte Hume, il piacere viene prodotto. Che venga tuttavia prodotto non significa che non costituisca l’oggetto intenzionale del nostro desiderio. Noi desideriamo che i nostri amici siano beneficiati e questo produce in noi piacere, proprio perché vengono beneficiati i nostri amici. Anche in questo caso, da Hume ritenuto difforme, il desiderio è mosso da un piacere. Tale piacere è immaginato come futuro, ma la medesima cosa accade per la concupiscenza. Anche nella concupiscenza ci immaginiamo il piacere futuro. Quello prodotto dall’immaginazione è un piacere diverso da quello che effettivamente si produrrà. Non accade diversamente, se non forse per intensità, per quei desideri che hanno come contenuto oggetti o eventi complessi. Anche in questo caso un sentimento motiva il fatto che noi li perseguiamo. Hume non identifica chiaramente il sentimento di piacere con la felicità e con l’utilità. Ci sono dei buoni motivi, tuttavia, per pensare che questa identificazione sia sostenibile per ragioni di coerenza interna al testo di Hume. Inoltre, Hume non

⁶² T., p. 463.

⁶³ T., p. 465.

assume chiaramente come Mill una prospettiva monistica. La sua ottica è, se non dichiaratamente pluralista, per lo meno indirizzata in un senso pluralistico. Questo però potrebbe non essere sufficiente per sostenere che anche in questo caso Hume prefiguri chiaramente la strategia argomentativa di Mill.

8. *Strumentalismo milliano*

Forse siamo di fronte a due differenti concezioni dello strumentalismo della ragion pratica, allora: l'uno maggiormente o tendenzialmente pluralista, l'altro, invece, rigorosamente monistico? Che ci fosse una deriva non rigorosamente monistica nell'utilitarismo di Mill era stata la critica di Spencer come si è visto. Secondo Spencer vi è un principio antecedente a quello di utilità, ossia che quantità eguali di felicità siano egualmente desiderabili, a prescindere da chi è interessato, cioè, mettendo tra parentesi che siano provate dalla stessa persona o da persone diverse. Mill rispondeva a questa critica che non si trattava di un principio antecedente quanto dello stesso principio di utilità. E concludeva il suo contro-rilievo a Spencer riaffermando quella equivalenza concettuale, che rende analitico il principio: "cos'è infatti il principio di utilità, se non quello per cui i termini 'felicità' e 'desiderabilità' sono sinonimi?"⁶⁴.

Lo strumentalismo, come si evince dal testo di *Utilitarismo*, è più un abbozzo di teoria che una teoria completamente delineata. È piuttosto chiaro nei suoi presupposti, e tuttavia monco rispetto ad aspetti essenziali della vicenda umana. Ad esempio, rispetto a questo aspetto: non è sufficiente che tu abbia ottenuto ciò che desideravi per essere felice. Questa è un'esperienza piuttosto comune. Perseguì a lungo un obiettivo, immaginandoti, sulla base magari di informazioni disponibili ben fondate, una certa somma di felicità futura. Una volta che l'obiettivo sia stato raggiunto il tuo piacere, ossia la tua utilità è ben inferiore a quanto ti attendevi. D'altra parte, ci sono casi in cui un evento che tu supposevi negativo produce invece una utilità inattesa. Ora, tutti questi fatti, ben noti nell'esperienza di chiunque, sono di fatto occultati dall'equivalenza concettuale e terminologica operata da Mill. Infatti, se 'desiderabile' è equivalente a 'piacevole' e se è equivalente a 'desiderato' sarà anche equivalente a 'piaciuto'. Invece, ciò che è desiderato e ottenuto non sempre è piacevole e piaciuto. In altre parole, lo strumentalismo di Mill, se è basato strettamente su quella equivalenza si avvolge in difficoltà di resa empirica, per così dire.

C'è un secondo aspetto, che è contemplato da Hume in alcuni dei passi che ho precedentemente commentato, ma che non sembra trovare spazio in *Utilitarismo*. La scelta, secondo la prospettiva strumentalista, è

⁶⁴ U., p. 342.

presentata come un processo relativamente lineare: a) tu hai un desiderio; b) ritieni che produrrà una certa quantità di utilità per te; c) scegli gli strumenti appropriati per realizzarlo. Questo processo lineare può essere immensamente complicato, ma relativamente a quale di questi tre passaggi? Parrebbe che la complicazione si situi tutta sull'ultima fase. È in c) infatti che possono o essere commessi errori o si possono verificare situazioni in cui non hai a disposizione tutte le informazioni disponibili a fare la scelta ponderata e più appropriata rispetto agli strumenti da scegliere. La difficoltà di scegliere avrebbe quindi a che fare con la complessità di dominare l'informazione disponibile o di reperirla nei luoghi adatti. Penso che però rientri nell'esperienza di ognuno di noi che le cose sono ben più complicate di come le si stanno presentando. Questo potrebbe significare che una teoria strumentale della razionalità pratica rappresenta sempre un abbozzo e una semplificazione di come effettivamente agiamo. Si pensi, ad esempio, al fatto che la linearità procedurale che ho descritto semplicemente non contempla che esistano conflitti tra desideri. Eppure noi sappiamo bene che molte scelte della nostra vita non avvengono affatto nella chiarezza e distinzione degli obiettivi strumentalmente assunti, bensì in quello che potrebbe essere considerato l'analogo nella razionalità pratica del 'crepuscolo delle probabilità' lockiano in ambito conoscitivo. Con la differenza che il crepuscolo non riguarderebbe qui la semplice probabilità assegnata a due differenti desideri di realizzarsi, bensì un conflitto tra due diverse prospettive esistenziali. In casi estremi, infatti, noi siamo chiamati a scegliere quale io pensiamo debba realizzarsi in futuro. Questo pone problemi che non riguardano soltanto la disponibilità di informazioni rilevanti, ma anche, e precedentemente, la coerenza narrativa tra io successivi. Esiste, in definitiva, una zona grigia precedente alla deliberazione dove accade come se diversi io futuri si confrontassero, ognuno portatore di desideri diversi e in conflitto reciproco.

Mill, abbracciando una concezione strumentalista della razionalità pratica si dota in effetti di un potente mezzo riduzionistica; tuttavia, come forse sempre accade, quando abbracciamo concezioni riduzionistiche, qualcosa sembra andare irrimediabilmente perduto. Ciò che andrebbe perduto non si trova però dal lato delle regole inferenziali o delle procedure di reperimento delle informazioni o delle decisioni strategiche rispetto alla loro salienza, bensì piuttosto dal lato di un'esperienza pre-deliberativa di conflitto potenziale. Questa, viceversa, era un'esperienza ben nota a Hume. Si potrebbe obiettare che questa descrizione fornisce elementi presenti nel testo di Mill, ma è anche piuttosto incompleta. In effetti, io ritengo che esistano in *Utilitarismo* passi sufficienti a moderare tale concezione riduzionistica. Si pensi in primo luogo al fatto che per Mill piacere e dolore appartengono a due generi naturali differenti e completamente eterogenei. In altre parole, il dolore non è semplicemente un piacere nega-

tivo, ma qualcosa di opposto al piacere. Mill rifiuta quindi una tradizione, ancora rintracciabile in Bentham, che pensa l'esperienza come una struttura omogenea. "Dolori e piaceri non sono omogenei fra loro, né gli uni agli altri, e il dolore è sempre eterogeneo rispetto al piacere"⁶⁵. Non soltanto, tuttavia, esiste una differenza naturale di genere tra dolore e piacere, ma nemmeno all'interno della categoria dei piaceri (e dei dolori, sembrerebbe, sebbene gli esempi di Mill riguardano esclusivamente i piaceri) le cose sono omogenee. Ad esempio, "i piaceri di una bestia non soddisfano la concezione che della felicità hanno gli esseri umani"⁶⁶. Qui ci si potrebbe pur sempre appellare a una differenza di grado, nel senso che la nostra concezione della felicità è differente perché diversamente complesso è l'insieme delle possibilità che alla nostra vita sono solitamente offerte. "Gli uomini hanno facoltà molto più elevate rispetto agli appetiti animali, e una volta che ne siano consapevoli vedono la felicità solo e soltanto in qualcosa che includa la gratificazione di quelle facoltà"⁶⁷.

Noi non traiamo piacere solo dalle sensazioni immediate ma anche da eventi che sono categorizzabili in almeno altri quattro gruppi secondo Mill: a) l'intelletto; b) l'immaginazione; c) i sentimenti; d) i sentimenti morali. Ognuno di questi quattro gruppi produce piaceri peculiari. È davvero notevole, secondo la mia opinione, che Mill esplicitamente riconosca che esistono piaceri che sono prodotti dai sentimenti morali, proprio come Hume riconosceva che esistono situazioni difficilmente spiegabili che non sorgono dal piacere, ma lo producono. Si è visto come quel passo di Hume non sia di agevole interpretazione. Una difficoltà analoga però non credo sia riscontrabile nel testo di Mill. Immediatamente dopo aver categorizzato in quel modo diversi gruppi non omogenei di piaceri, Mill aggiunge che questa concezione della vita per essere plausibile, deve includere "molti elementi stoici, e anche molti elementi cristiani"⁶⁸. Quanto si è detto in questo ultimo paragrafo non riguarda direttamente il tema del conflitto dei desideri, ma piuttosto il livello di complessificazione che è necessario riconoscere preliminarmente al desiderio stesso. Il conflitto tra desideri riguarda una caratterizzazione di ciò che si desidera, che può essere analizzata soltanto riconoscendo che esiste una divergenza qualitativa tra piaceri. "Sarebbe assurdo supporre che la valutazione dei piaceri dipenda solo dalla quantità, quando invece per valutare tutte le altre cose si prende in considerazione anche la qualità, oltre alla quantità"⁶⁹. Questa strategia valutativa "è del tutto compatibile con il principio di utilità"⁷⁰.

⁶⁵ *U.*, p. 247.

⁶⁶ *U.*, p. 242.

⁶⁷ *U.*, p. 242.

⁶⁸ *U.*, p. 242.

⁶⁹ *U.*, p. 243.

⁷⁰ *U.*, p. 243.

Fin qui siamo ancora all'interno del riconoscimento che piaceri appartenenti a categorie diverse possono entrare in conflitto tra di loro, ma Mill ancora non ci ha indicato il modo in cui il conflitto può essere risolto.

Vale la pena di notare che questo problema è all'ordine del giorno anche della filosofia morale contemporanea. Il conflitto tra preferenze sorte da desideri percepiti come contrastanti viene concettualizzato come conflitto tra sé futuri, ossia facendo appello a sé controfattuali. Si pensi all'idea di Brandt che i desideri per essere autenticamente parte del patrimonio dell'agente devono essere sottoposti a psicoterapia cognitiva⁷¹. E si pensi all'idea di Rawls e di Dworkin che il piano razionale di vita di un agente deve sorgere da una relativa completezza informativa disponibile nella sua situazione di scelta⁷². Il conflitto tra desideri può riguardare forme ben più drammatiche dell'opzione tra gelato al cioccolato e panino al prosciutto e non stupisce affatto che l'idea della deliberazione informata in situazioni altamente strutturate sia divenuta il paradigma di ampi settori della filosofia politica. Infatti, il conflitto tra preferenze sorte da desideri fortemente divergenti può avere degli aspetti anti-sociali potenzialmente devastanti. Quando Rawls pensa a condizioni deliberative vincolate dal velo d'ignoranza, presuppone proprio una limitazione all'informazione, che ha il risultato, nemmeno tanto peregrino, di renderla pienamente accessibile all'agente, vincolandolo, nella sua prospettiva, a una linea di scelta, quella assicurativa, tendenzialmente unica. Quando Ackermann vincola le condizioni del dialogo alle tre condizioni della razionalità, della neutralità, della coerenza è soprattutto l'ultima condizione che rappresenta l'informazione presente al soggetto come quella propria di un sé narrativamente compatto⁷³.

La questione del conflitto tra preferenze viene quindi affrontata all'interno di diverse strategie che utilizzano la modalità dell'esperimento di pensiero. Non è questa la strada di Mill (e di Hume, come si vedrà). L'utilizzo degli esperimenti di pensiero è una strategia alquanto frequente nella filosofia contemporanea e che data almeno dal moderno contrattualismo. Per altro, non è nemmeno più limitata alla sola filosofia politica o alla filosofia morale (ad esempio, l'intera bioetica di Jonas potrebbe, non senza ragione, essere vista come una preoccupazione controfattuale per le generazioni future⁷⁴), ma riguarda da tempo anche la filosofia della scienza⁷⁵. Si tratta di strategie argomentative piuttosto raffinate, non

⁷¹ R. BRANDT, *A Theory of the Good and the Right*, Oxford, Clarendon Press, 1979.

⁷² J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, trad. it. Milano, Feltrinelli, 1982; R. Dworkin, *Questioni di principio*, trad. it. Milano, Il Saggiatore, 1985.

⁷³ B. ACKERMAN, *La giustizia sociale nello stato liberale*, trad. it. Bologna, Il Mulino, 1984.

⁷⁴ *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, trad. it. Torino, Einaudi 2002.

⁷⁵ J. BROWN, *Laboratory of the Mind: Thought Experiments in the Natural Sciences*, London, Routledge, 1991.

utilizzate da Mill. Il fatto che Mill non le utilizzasse non significa però che aveva a disposizione delle alternative rozze, ma semplicemente che le avrebbe ritenute del tutto inadeguate allo scopo. Cerchiamo di capire per quale motivo. Quando facciamo uso come strategia argomentativa di un esperimento di pensiero stiamo tentando di costruire un modello. Nel nostro caso si tratterà di un modello controfattuale relativo a fatti psicologici futuri vincolati da una qualche legge psicologica che dovrebbe farci preferire uno stato di cose future in alternativa a un altro altrettanto possibile, secondo la nostra opinione nel presente, tale che noi dovremmo desiderare adesso di preferirlo, a patto di essere in possesso delle informazioni rilevanti. Il concetto di 'informazione rilevante' pone problemi specifici come si vedrà. Ora, si dà il caso che Mill avesse delle opinioni precise sulla natura delle leggi psicologiche. Le leggi psicologiche sono leggi empiriche. 'Leggi empiriche' sono il nome che si dà "a quelle uniformità la cui esistenza è stata dimostrata dall'esperimento e dall'osservazione, ma alle quali esitano ad affidarsi nei casi molto differenti da quelli effettivamente osservati [...] è perciò implicito che tale legge non è una legge fondamentale; che, anche ammesso che sia vera, della sua verità si può e si deve rendere ragione. È una legge derivata, la cui derivazione non è ancora nota. Enunciare la spiegazione, il *perché* della legge empirica significherebbe enunciare le leggi da cui la legge empirica è derivata, le cause ultime da cui dipende. E se conoscessimo queste cause ultime sapremmo anche quali sono i limiti della legge; sapremmo cioè in quali condizioni la legge non sarebbe più soddisfatta"⁷⁶. Di questo genere sono, ad esempio, le leggi locali di variazione delle maree. Il ragionamento controfattuale qui non è utilizzabile perché non permette di precisare uniformità di condizioni nella predizione, sin tanto che non siamo capaci di derivare le leggi empiriche da altre leggi fondamentali. Una possibile via d'uscita sarebbe appellarsi alla struttura della mente umana che è implicata nel processo di scelta. Che cosa significa precisamente questo appello, quando ragioniamo di sé futuri controfattuali? Sembra che non significhi null'altro che appellarsi alla conoscenza del carattere del soggetto. Questa è un'assunzione molto ragionevole, la quale però, una volta concessa, conduce anche al fatto che non ne possiamo ricavare nessuna legge. Infatti, comprendere appieno il carattere di un soggetto, significherebbe essere a conoscenza della storia personale che ha prodotto quel carattere. Ovviamente, questa storia non è osservabile e noi non possiamo sperare di ricavarne nessuna legge empirica. La medesima vicenda produrrà in un agente una reazione difforme da quella che avrebbe prodotto o in un altro agente o nel medesimo agente, se si fosse trovato in circostanze progressive leggermente diverse. Il ragionamento controfattuale applicato

⁷⁶ S. II, p. 702.

alla discriminazione delle preferenze tra desideri in conflitto, nella misura in cui questi si riferiscono a sé controfattuali, non risulta praticabile. Il numero dei sé controfattuali risulta infatti indefinito. Quando qualcuno ci indica con precisione in un caso dubbio quale sé controfattuale sorgerà, dobbiamo sospettare di essere in presenza di un ragionamento circolare.

Uno degli esempi che Mill offre di ragionamento circolare è particolarmente adeguato a quanto stiamo dicendo: “Un esempio sorprendente di ragionamento circolare è quello commesso da alcuni scrittori di cose morali, che prima prendono a loro modello di verità morale quelli che ritengono siano i sentimenti e le percezioni naturali o istintive dell’umanità perché sono generalmente diffusi, e poi si sbarazzano dei numerosi esempi di divergenza dai modelli che hanno assunto, rappresentandoli come casi in cui le percezioni sono patologiche”⁷⁷. Ma ancora più sorprendente è l’esemplificazione immediatamente seguente degli autori che Mill ha in mente e del campo di applicazione specifico del ragionamento circolare in cose morali. “Uno dei campioni più notevoli di ragionamento circolare è la dottrina di Hobbes, di Rousseau e di altri, che fa riposare su di un presunto patto sociale le obbligazioni dalle quali gli esseri umani sono vincolati in quanto membri della società”⁷⁸. Si tratta di un passaggio sorprendente perché ricorda in maniera quasi letterale le critiche di Hume al contratto sociale⁷⁹.

Allora, come dobbiamo scegliere quando ci troviamo in conflitto? La risposta di Mill è che dobbiamo fare affidamento su ciò che hanno scelto la maggior parte delle persone. Non si tratta di aderire a un pregiudizio, quanto piuttosto di considerare l’esperienza delle altre persone come una sorta di osservazione personale vicaria rispetto a quella che direttamente potremmo mai esperire. Qui sorge un problema, e forse almeno due. Il primo problema può essere esposto nella maniera seguente: per quale motivo mai dovrei prendere in considerazione le preferenze esibite dalla maggioranza, se queste dovessero essere in conflitto con un sé controfattuale verso il quale potrei inclinare la scelta delle mie preferenze? Questa obiezione ha tuttavia una forma analoga a quest’altra: per quale motivo mai dovrei inclinare verso un sé controfattuale che è in contrasto con un altro che potrei preferire? Poiché il problema non viene risolto dall’obiezione che ho sollevato, è da ritenere che un criterio di scelta controfattuale sia precisamente quanto non va nel processo decisionale. Almeno affidarsi a scelte collaudate ha un aspetto di osservazione vicaria che una filosofia come quella di Mill non può certamente sottovalutare.

⁷⁷ S. II, p. 1099.

⁷⁸ S. II, p. 1100.

⁷⁹ D. HUME, *Sul contratto originale*, in *Opere filosofiche*, vol. III, cit., pp. 467-488.

Affidarsi all'immaginazione dei sé controfattuali a prescindere da quell'osservazione vicaria non presenta quindi alcun vantaggio.

Il secondo problema è invece relativo alla concettualizzazione della ricerca della verità come viene esposto nel saggio *Sulla libertà*. Questa concettualizzazione sembra essere in contrasto con il privilegio accordato alle preferenze della maggioranza. Questo potrebbe essere un abbozzo del contrasto tra i due testi così come io credo emerga dal saggio *Sulla libertà*. Secondo Mill, nessuno è attualmente in grado di specificare le condizioni necessarie e sufficienti per il raggiungimento della verità. La verità è più un processo che un'acquisizione. Sebbene naturalmente ci imbattiamo spesso in enunciati che esprimono credenze vere, non è sempre detto che ciò accada in base a una giustificazione epistemica. Ciò che importa a Mill, in quel contesto, non è la giustificazione della credenza, quanto piuttosto il fatto che questa considerazione epistemologica (legata sostanzialmente a una concezione fallibilistica della conoscenza) ha un legame con l'etica e la morale. E il legame è questo: poiché non siamo, ora, in possesso di un criterio universalmente garantito di discriminazione delle credenze vere, allora è inevitabile lasciare che gli individui coltivino con la massima libertà possibile le proprie credenze, in un libero scambio di opinioni dal quale è per lo meno lecito attendersi che qualche progresso venga fatto. I presupposti dell'argomentazione milliana sono impegnativi, soprattutto perché la sua non è un'argomentazione puramente logica. Mill, infatti: a) assume che si derivi un impegno etico da un presupposto antropologico: è l'imperfezione della natura umana, che impone qualcosa come lo sforzo non garantito verso forme di verità, conoscitive ed etico-morali; b) presuppone una forma, ancorché embrionale, di filosofia della storia: la possibilità di un progresso della conoscenza.

Questi presupposti di fatto stravolgono la semplice ottica teleologica del primo utilitarismo. Per quali motivi? La risposta credo debba essere ricercata nell'idea, implicita in Mill, sul carattere sperimentale della vita umana, dove né scopi, né piani di vita, né risultati sono certi, determinati, sicuramente attesi. La ricerca della verità ha certamente un duplice aspetto: individuale e collettivo-comunicativo, ma l'aspetto individuale mi sembra essere prevalente, in una linea milliana, anche per un semplice fatto probabilistico: più individui perseguono liberamente e con meno vincoli possibili i propri piani di vita, le proprie attitudini, inclinazioni, gusti, ecc., maggiori sono le *chances* che qualcosa di buono emerga dalle equazioni non lineari delle nostre esistenze. Questo insieme di assunzioni sembra essere incompatibile con la strategia di decisione che Mill ritiene la migliore per discriminare tra preferenze in conflitto, ma, ancora una volta, quella strategia di decisione è singolarmente vicina a quanto pensava Hume dovesse accadere nel caso di scelte ponderate.

9. *Hume e il punto di vista generale*

Affidarsi all'autorità del senso comune significa per Hume esercitare la dimensione correttiva propria della riflessione. Entrare in questa dimensione non è l'acquiescenza al conformismo e la sua imposizione, bensì l'esercizio della selezione dei comportamenti, e la sua funzione è di favorire il sorgere di disposizioni normative nell'agente. Questo meccanismo è necessario al consolidamento dei comportamenti individuali e sociali e rivela quella che Hume ritiene essere un'insufficienza della simpatia. Se la simpatia fosse la sola causa dei nostri sentimenti di approvazione o disapprovazione, ciò significherebbe che una virtù che non ha modo di esercitarsi dovrebbe essere per noi, al massimo, indifferente. Ma così non è. Una persona può essere generosa, anche se l'esercizio della sua virtù è attualmente impedito dalla sua indigenza (è quella che Hume qualifica, con bella espressione, come "la virtù vestita di stracci"⁸⁰). La sua virtù non suscita in noi meno ammirazione solo perché non sussistono le basi materiali per esercitarla. Il fatto che potrebbe esercitarsi in circostanze adeguate basta a ritenerla in qualche modo presente. Un individuo può essere coraggioso senza per questo dedicarsi sistematicamente agli sport estremi. Pensare che il criterio del beneficio che si crea diffusamente fra i propri simili sia la sola causa dei meccanismi della simpatia è troppo semplice. Per questo bisogna correggerlo attraverso il criterio dell'immaginazione: "se un oggetto è in ogni sua parte adatto a raggiungere un fine gradevole, esso ci dà naturalmente piacere ed è stimato bello anche se mancano certe circostanze esterne perché sia davvero efficace"⁸¹. (questo vale anche come criterio estetico: "I critici hanno osservato che tutte le parole o le frasi difficili a pronunciarsi sono sgradevoli all'orecchio"⁸²). Se osservo un modello in scala 1:1 di una Porsche Carrera Turbo a un salone espositivo e apprendo che il modello è privo di centraline elettroniche, che controllano funzioni altrimenti indispensabili dell'automobile, la mia ammirazione per il design non viene per questo meno. Posso ammirare il progetto architettonico di un complesso edilizio che non verrà mai realizzato. Naturalmente anche qui è una questione di gradazioni. "Queste passioni sono mosse da gradi di vivacità e di forza inferiori alla credenza e indipendenti dalla esistenza dei loro oggetti"⁸³. La mia ammirazione per la Porsche è la stessa che sia io a possederla oppure no, anche se il fatto di possederla non può non creare una certa sensazione di completezza presso di me. Tuttavia, la cosa apparentemente strana è

⁸⁰ *T.*, p. 617.

⁸¹ *T.*, p. 618.

⁸² *T.*, p. 619.

⁸³ *T.*, p. 618.

che non è ovvio dire che la seconda passione è più completa della prima. È sicuramente più complessa, coinvolgendo anche il mio orgoglio ed entrando in tal modo nel circuito delle passioni indirette. Ma in che senso sarebbe più completa? Cosa manca nel primo caso per parlare di un oggetto estetico in sé compiuto? Nulla. Anche nel caso del coraggio o della generosità che non sono attualmente esercitate non manca nulla perché le si possa considerare virtù. Qualora vengano esercitate sono più complesse e complete da un certo punto di vista, ma non perché, in qualche aspetto strutturale, divengano qualcosa che non fossero già prima. “È vero che, quando una causa è completata e delle buone disposizioni sono favorite da una sorte felice che le rende realmente benefiche per la società, danno un piacere più forte a chi le osserva e sono accompagnate da una più viva simpatia. Ne siamo più colpiti; eppure non diciamo che sono più virtuose o che le stimiamo di più”⁸⁴. Questo equivale a dire che siamo in grado di prescindere dalle loro conseguenze attuali.

Si potrebbe dire che con ciò la distanza di Hume dall'utilitarismo si accresca. Non è in fondo importante stabilirlo in questa sede. L'importante è che la vicinanza con Mill risulta maggiormente evidente. Quello che Hume descrive è l'adesione dell'agente a un dispositivo normativo generale, che trova nella selezione di comportamenti pregressi la sua ragione. Questi comportamenti non è affatto necessario siano i suoi comportamenti personali. È sufficiente che siano osservati negli altri per comprenderne la razionalità evolutiva, per così dire. Il meccanismo della simpatie ha, sicuramente, un razionale utilizzo utilitaristico che, tuttavia, da sé solo potrebbe confonderci impoverendo i nostri giudizi, poiché “questi sentimenti possono o sorgere dal semplice aspetto o apparenza dei caratteri e delle passioni, oppure dalle riflessioni sulla loro tendenza a favorire la felicità dell'umanità e di certe particolari persone”⁸⁵. Ciò a cui guardiamo sono le disposizioni dell'agente ad agire coerentemente secondo certe forme, e non il fatto che la buona sorte gli impedisce di esercitare le sue virtù. Questo avviene tramite il ricorso a un punto di vista più stabile del nostro giudizio soggettivo, il punto di vista generale e comune che riguarda appunto disposizioni normative.

Se le cose stanno in questa maniera, allora si possono derivare alcune interessanti conseguenze per ciò che riguarda il cosiddetto sentimentalismo di Hume. In primo luogo, balza agli occhi l'ampio uso da parte di Hume di strumenti controfattuali che assimilano il ragionamento morale a una pratica in cui possono essere fatte assunzioni generali, possono essere poste premesse, si possono trarre conclusioni. Queste assunzioni controfattuali hanno a che fare con i sé futuri in maniera diversa da

⁸⁴ T. p. 618.

⁸⁵ T. p. 623.

Mill, ossia in quella direzione che Mill precisamente escludeva? Non credo sia così, perché l'assunzione controfattuale è quella che si costruisce dallo sguardo che gli altri pongono sul nostro eventuale comportamento. Questo modo di procedere si basa da un certo punto di vista sul meccanismo della simpatia, nella misura in cui risulta essenziale la capacità di assumere punti di vista diversi dal proprio. Ma qual è il punto di vista che ci si sforza di occupare quando si indagano azioni e motivazioni di altri? È l'esperienza di un sentimento, o dire questo è solo una scorciatoia superficiale per affrontare e risolvere la questione? Guardiamo al modo in cui si dovrebbe guadagnare questo punto di vista superiore: attraverso l'esperienza umana, ossia l'esperienza passata, l'osservazione dei caratteri degli agenti e dei loro effetti, quindi attraverso qualcosa che ricorda molto da vicino l'esperienza induttiva. Le credenze che noi traiamo da tutto ciò non si differenziano strutturalmente dalle altre credenze che guidano la nostra esperienza – e ne ripropongono, ovviamente, i problemi. Eppure Hume non ci ha abituato a pensare alla cosa in questi termini, ad esempio, quando scrive che: “La ragione è la scoperta della verità o della falsità. La verità e la falsità consistono in un accordo o in un disaccordo o con le *reali* relazioni delle idee, o con l'esistenza e i dati di fatto *reali*. [...] È ora evidente che le nostre passioni, volizioni e azioni non sono suscettibili di un simile accordo o disaccordo [...]. Perciò è impossibile dichiararle vere o false, contrarie o conformi alla ragione”⁸⁶; e ancora: “Quindi, insomma, è impossibile che la distinzione tra bene e male morale possa essere stabilita dalla ragione, in quanto questa distinzione ha sulle nostre azioni un'influenza della quale la ragione da sola è del tutto incapace”⁸⁷. Questi, e altri passi che si potrebbero citare, sono il sostegno della posizione sentimentalistica di Hume, che talvolta, impropriamente, viene assimilata a posizioni scettiche, relativistiche, soggettivistiche (in tutte le combinazioni possibili)⁸⁸.

Ora, come è possibile sostenere una posizione soggettivistica e insieme sentimentalistica, e individuare un punto di vista superiore per i giudizi e le argomentazioni morali? Se i giudizi morali sono unicamente espressioni di sentimenti, perché questa caratteristica non dovrebbe trasmettersi anche ai giudizi emessi a partire da un altro punto di vista? Nel caso poi di giudizi in competizione, ma che pretendono tutti di provenire da un tale punto di vista, quale è il criterio per decidere il migliore? Ossia: il punto di vista generale non potrebbe anche essere una forma sofisticata di pregiudizio? D'altra parte, l'idea che passioni e volizioni sono in sé

⁸⁶ T., p. 484.

⁸⁷ T., p. 488.

⁸⁸ N. CAPALDI, *The Dogmatic Slumber of Hume Scholarship*, “Hume Studies”, 1992, pp. 117-132.

oggetti completi, dovrebbe comportare la conseguenza che giudichiamo un carattere o un tratto di carattere vizioso, perché questo sentimento di disapprovazione sorge in noi, e non perché indichi una qualche caratteristica intrinseca di quel carattere che sarebbe vizioso indipendentemente da un nostro giudizio basato sul nostro sentimento di disapprovazione. Le difficoltà che sorgono con l'estensione di questa dottrina sentimentalistica non sono poche. Ad esempio, se io giudico vizioso il comportamento di un pedofilo, che cosa sta precisamente accadendo? Il mio giudizio è basato su un sentimento di disapprovazione che sorge in me; ma ammettiamo che un altro non giudichi allo stesso modo il pedofilo. Perché penso sia in errore? La risposta ritengo risieda nel fatto che io carico il mio giudizio di disapprovazione di una valenza descrittiva e non solo di una portata normativa: ossia, il fatto di essere vizioso è assolutamente pertinente alla descrizione dell'evento 'essere pedofilo'. Certamente va tenuta presente l'idea di Hume che giudicare da un punto di vista soggettivo genera difficoltà comunicative ed incertezze, oltre a possibili contraddizioni. Ma le cose stanno *strutturalmente* così? Da una determinata prospettiva direi di no. Se dico che "non ho voglia di giocare a calcio", esprimo il fatto che in questo momento non mi piace giocare a calcio. Se in un momento successivo affermo che "mi va di giocare a calcio", non c'è contraddizione di sorta, né incertezza, né tanto meno difficoltà comunicativa. È chiaro che le cose andrebbero in maniera ben diversa, se io dicessi "quello stesso comportamento A (rispetto al quale non sono intervenuti rilevanti cambiamenti descrittivi) non mi appare ora vizioso". In questo caso si provoca un certo cortocircuito nella comunicazione e i miei giudizi, sebbene comprensibili, non appaiono *nel loro insieme* corretti per mancanza di coerenza. In noi stessi e negli altri, allora, ciò che ricerchiamo è anche una coerenza di giudizio nell'approvazione e nella disapprovazione.

Sul punto di vista generale e sulla sua interpretazione in Hume si sono concentrate *grosso modo* due posizioni. L'una rappresenta il punto di vista generale come il risultato di uno sforzo cognitivo, che è effettivo patrimonio di pochi, affine forse in questo al consapevole giudizio estetico. Questo sforzo cognitivo si conclude in un giudizio morale pertinente. La sua pertinenza è data sia dalla coerenza della meta-etica sentimentalistica, sia dalla rilevanza dell'informazione assunta. L'altra rappresenta il punto di vista generale come il risultato di uno sforzo in gran parte non consapevole. L'adeguazione al punto di vista generale è perlopiù l'espressione di un abito comportamentale, le cui operazioni si situano al di sotto della soglia di consapevolezza. Questa seconda prospettiva assimila l'operazione del giudizio morale alle operazioni inferenziali che adottiamo nella normale esperienza quotidiana, operazioni senza le quali la nostra esperienza come un tutto sensato e coerente sarebbe impossibile.

Come la normale esperienza conoscitiva è onnipervasiva, così lo è la normale esperienza morale.

Queste due interpretazioni hanno diviso gli studiosi. La mia opinione è che non si tratti di espressioni della moralità esclusive l'una dell'altra, ma che entrambe trovino spazio tanto nella nostra esperienza vissuta quanto nell'etica di Hume. Si prenda la versione cognitiva del punto di vista generale. Questa interpretazione ha il pregio di mettere in risalto il fatto che il giudizio morale non è semplicemente trasmesso, ma è frutto di un'elaborazione, cosicché non avrebbe senso parlare di un giudizio morale a prescindere dalla sua collocazione in una comunità morale. Alla luce di questa considerazione deve essere letta, ad esempio, l'affermazione di Hume che la giustizia è una virtù artificiale, affermazione che è, nonostante l'apparenza, peculiarmente distinta dall'artificialismo hobbesiano. Per Hume esiste indubbiamente un bene minimo comune ad ogni società, che coincide con il desiderio di stabilità e sicurezza. Stabilità e sicurezza sono quanto ciascuno di noi in prima approssimazione qualifica comunemente come giustizia. La peculiarità della posizione di Hume si vede dal fatto che tutto questo non lo conduce all'adesione a un ideale contrattualistico, per quanto la giustizia non sia una virtù naturale anteriore alle convenzioni umane. Esclusa la genesi pattizia della giustizia, si pone ovviamente il problema di indicarne una diversa origine. La risposta di Hume prende le mosse da considerazioni descrittive relative alla condizione umana. A differenza degli altri animali, che si trovano a vivere una situazione caratterizzata da una relativa congruenza fra bisogni e capacità naturale di soddisfarli, l'essere umano sperimenta una sproporzione fra vastità dei suoi bisogni (dovuta sostanzialmente all'immaginazione) e disponibilità esigua dei mezzi per raggiungerli. (si noti che una considerazione del tutto analoga si trova anche in Mill. Per quanto l'esempio sia moneta corrente, forse anche questo indizio non andrebbe sottovalutato). L'uomo si trova in una situazione innaturale, se paragonata agli altri animali, poiché in lui si congiungono bisogno e debolezza individuale di soddisfarlo. È necessario un supplemento alle carenze individuali e sono le istituzioni sociali a fornire quel supplemento di forza, capacità, e sicurezza, che rimedia alle insufficienti capacità individuali. Proprio per tale motivo le istituzioni sociali sono desiderabili anche se costituiscono un vincolo all'agire individuale.

Questa situazione oggettiva non basta, tuttavia, a spiegare il sorgere del sentimento di giustizia. A questa prima circostanza se ne deve aggiungere un'altra (che per Hume costituisce uno dei motivi per il quale si deve respingere l'antropologia hobbesiana), ossia il fatto che l'essere umano è capace di benevolenza. Le agenzie sociali forniscono, tra le altre cose, alla distinzione fra il *mio* ed il *tuo* quella stabilità capace di trascendere la mutevolezza delle passioni, ma se non ci fosse una capacità e una disponibilità alla benevolenza, la rilevanza sociale di relazioni e di istituzioni private quali l'amicizia e il matrimonio non

avrebbe alcun fondamento. Le circostanze che favoriscono il sorgere della giustizia sono perciò complesse e vanno individuate in almeno tre fattori: a) la scarsità dei beni disponibili, b) l'egoismo umano limitato, e c) la limitata benevolenza che proviamo nei confronti di coloro che vengono percepiti come nostri simili. Hume ritiene che l'*intreccio* di questi tre elementi faccia della giustizia una virtù artificiale.

In questo senso, la considerazione cognitiva del punto di vista generale trova una sua prima giustificazione, poiché al di là delle istituzioni complesse che regolano la nostra cooperazione e che, addirittura, vincolano in certa misura i nostri affetti, il punto di vista generale non ha modo di esercitarsi. In questo senso, il punto di vista generale non esiste prima della cooperazione e ne è parte integrante. Diviene, quindi, in qualche modo naturale, se non addirittura ovvio, per l'agente, che si trova in una situazione di difficile discriminazione di preferenze alternative, far riferimento a quel punto di vista. E il riferimento viene fatto in una direzione che non mi pare affatto distante da quella presunta da Mill. La differenza casomai è che nella prospettiva di Hume, il conflitto sorge con maggiore difficoltà, perché siamo già da sempre dentro alla prospettiva cooperativa. Mill adotta una prospettiva individualistica dove invece il conflitto interno all'agente è una eventualità concreta e non soltanto potenziale, alla quale però si rimedia in un senso prossimo a quello di Hume.

Vale la pena di aggiungere ancora qualcosa sul tema dell'artificialità della giustizia in Hume. È un problema complesso che ha affaticato interpreti e critici. Se osserviamo i tre fattori che spiegano geneticamente la giustizia, dobbiamo giungere alla conclusione che *nessuno* fra questi è artificiale e contingente: a) non la benevolenza (che non va confusa con un amore generale per l'umanità, per Hume impossibile); b) non la scarsità dei beni, la quale ha piuttosto il carattere della necessità; c) non l'egoismo limitato, che è naturale, necessario, connaturato alla nostra dimensione animale e quindi non artificiale. Con tutto ciò, Hume ha ancora ragione di sostenere l'artificialità della virtù che chiamiamo giustizia, poiché se gli elementi che la compongono non sono artificiali, lo sarebbe invece il composto? E si avrebbe ancora ragione di accostare utilitarismo e artificialità della giustizia? Le risposte a queste due domande devono essere entrambe affermative. Tuttavia, alla prima si deve rispondere che se in senso determinato la giustizia è artificiale, poiché non esiste in natura, in un altro senso, invece, non lo è, perché è espressione per Hume della naturale capacità creativa della mente umana. E questo in un senso che è tutt'altro che indeterminato: la giustizia è la soluzione di un problema le cui coordinate sono le tre condizioni sopra ricordate. Le condizioni esistono oggettivamente, cioè *naturalmente*, ma non richiedono *naturalmente* la soluzione rappresentata dalla giustizia, che è possibile solo quando quelle tre condizioni vengono correlate. In questa caratterizza-

zione della giustizia come virtù (parzialmente) artificiale, Hume individuava una modalità per allontanarsi dall'artificialismo di Hobbes, adottando una soluzione altrettanto sofisticata. Si è visto anche come lo stesso Mill pensi che il contrattualistico di Hobbes e Rousseau sia una strategia inadeguata di spiegazione dell'obbligazione.

Per quanto riguarda il nesso fra utilità e giustizia, anche in questo caso è opportuno fare alcune precisazioni. Nella sfera di una società individuata, il fondamento della giustizia, e con ciò la sua efficacia, va ricercato non solo in considerazioni di utilità, ma anche in un meccanismo di natura psicologica. Che cosa significa infatti che io concepisca una determinata categoria di azioni come favorevoli al mio interesse? Che queste rientrino immediatamente nei miei piani di vita? Hume ritiene che sia ovvio dare una risposta negativa, perché la maggior parte delle azioni pubbliche che noi censuriamo non sono tali da minacciare direttamente il nostro benessere (per lo meno in una situazione di normale stabilità sociale); noi le censuriamo per il fatto che *immaginiamo* ci possano riguardare. La cosa notevole è che noi estendiamo questo meccanismo psicologico sia nello spazio sia nel tempo. Un comportamento ingiusto nel passato suscita la nostra riprovazione, così come l'osservazione di un comportamento giusto, nelle stesse condizioni, ce ne fa apprezzare la virtù; allo stesso modo, la notizia di un'ingiustizia in un angolo remoto del mondo suscita la nostra indignazione. Anche quando l'ingiustizia è così aliena da noi da non pregiudicare in alcun modo i nostri beni, i nostri affetti, e il nostro interesse, pur tuttavia ci risulta sgradevole, poiché la consideriamo come un elemento pregiudizievole all'esistenza della società umana e dannoso per chiunque avvicini la persona che ne è colpevole. Hume è così risoluto su questo punto da affermare che il senso del bene e del male morale derivano dall'esperienza della giustizia e dell'ingiustizia. Con questa considerazione Hume aggiunge un ulteriore elemento pluralistico alla genesi della moralità. In questo senso, si potrà forse dire che è distante dal monismo utilitaristico, ma non si tratta di una distanza irrimediabile per due motivi, sia per una strategia generale di naturalizzazione della deliberazione etica; sia per le soluzioni particolari, che molte volte si mostrano affatto vicine non soltanto allo spirito quanto anche alla lettera della riflessione di Mill.

L'artificio che porta alla formazione della deliberazione morale e alla costituzione della società politica si pone in una linea di continuità con la natura. Hume non vede ragione di ipotizzare quella frattura fra natura e società politica, che Hobbes radicalizzava nella sua costruzione; nello stesso tempo, la giustizia di cui parla Hume come ricerca della stabilità e della sicurezza, è un'esigenza tutta interna al movimento di secolarizzazione e di abbandono della trascendenza che la modernità scopre, crea, e promuove. Hume ritrovava questa esigenza di stabilità e sicurezza sia in esigenze oggettive sia in determinate strutture della mente. È questa capacità di naturalizzare la giustizia senza farne una costruzione completamente artificiale che spiega la

fortuna di Hume anche in certe sofisticate riflessioni contemporanee che tentano di disegnarla come prodotto di meccanismi di selezione adattivi⁸⁹. In questo senso, sia l'interpretazione cognitiva del punto di vista generale sia l'interpretazione inconscia e meccanica, per così dire, trovano entrambe la loro legittimità. La prima sorveglia l'adeguatezza tendenzialmente completa della motivazione dell'agente all'interno di situazioni critiche, la seconda adegua il nostro giudizio in maniera quasi automatica e potrebbe essere considerato come un freno a comportamenti palesemente anti-sociali. Vi è un rischio di conformismo in tutto questo? Chiaramente sì, ma non più di quanto ve ne sia in ogni esperienza effettiva di deliberazione morale. Accusare Hume di conformismo, a fronte di questa duplicità della genesi della deliberazione morale riscontrabile nel suo pensiero equivarrebbe a misconoscere quanto di naturalistico e realistico c'è nella sua spiegazione. È una spiegazione naturalistica, perché rinuncia alle determinazioni trascendenti a favore di una prospettiva embrionalmente evolutiva della moralità; ed è realistica, perché sottolinea il legame dell'agire dell'agente con la comunità politica, assimilando l'esperienza della giustizia e dell'ingiustizia a quella della percezione del bene e del male. In entrambi i casi ci troviamo in un territorio che è una provincia dell'utilitarismo come veniva inteso da Mill.

10. *Felicità generale*

Mill ha forse un proposito più ambizioso di Hume, anche se individuiamo nella struttura della sua argomentazione o le medesime premesse genetiche di Hume o per lo meno assunzioni molto simili: il suo intento sembra che la felicità generale è qualcosa di desiderabile per ciascuno e per l'insieme di tutte le persone. Sembra un proposito altamente implausibile. È facile immaginare due casi, che paiono smentirlo: a) l'agente semplicemente non ha affatto di mira la felicità generale; b) l'agente ha fra i suoi scopi la felicità generale, ma soltanto in subordine ad altri, ossia nella considerazione delle proprie preferenze la felicità generale ha un peso ponderato basso. In realtà, Mill non considererebbe nessuno dei due casi una obiezione valida alla sua idea. Infatti, Mill ritiene di essere in possesso di una tecnica di rettificazione dei desideri, al pari di Hume. Se la felicità generale risulta essere il desiderio che un aggregato qualificato, ossia con esperienza di entrambi i desideri (desiderare la felicità generale e non desiderarla), coltiva, allora questo desiderio risulta essere preferibile anche per un agente che attualmente si trova nella condizione a) o nella condizione b). Poiché l'insieme di 'qualsiasi agente' è sovrapponibile a

⁸⁹ Ad esempio in A. GIBBARD, *Wise Choices, Apt Feelings*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1991.

quello di 'ciascun agente', allora la felicità generale è preferibile anche per coloro che sono nelle condizioni a) e b).

Mill non fa questione, almeno in prima approssimazione, di altruismo o di egoismo, nel senso che non sembra prendere in considerazione che l'insieme qualificato di persone alle quali l'agente dovrebbe fare riferimento possa comprendere sia quanti hanno perseguito/perseguono la felicità generale a un qualche costo per se stessi, sia quanti hanno perseguito/perseguono la felicità generale a un qualche costo per gli altri. In questo senso, la strategia di rettificazione dei desideri proposta da Mill, si espone alle obiezioni del cinico e dello scettico, che semplicemente ritengono che il decisore egoista abbia fin troppo da guadagnare per cambiare il peso ponderato delle proprie preferenze. Non si deve dimenticare però che Mill era un attivista radicale. Nel suo riformismo politico penso che possiamo rintracciare uno strumento teorico per rispondere a questa ulteriore obiezione. Gli ostacoli che possono sorgere all'adozione di politiche utilitaristiche vanno superati innanzi tutto estendendo il numero di coloro che possono votare su queste politiche. Nel medesimo modo dobbiamo procedere quando parliamo della felicità generale come criterio di discriminazione tra preferenze che sorgono da desideri in conflitto. Si ricordi che Mill sostiene che "la felicità di una persona è un bene per quella persona e quindi la felicità generale è un bene per l'insieme di tutte le persone". Come fa Mill a saperlo e che cosa potrebbe essere l'insieme di tutte le persone? L'insieme di tutti gli adulti attualmente viventi? Non sembra esserci motivo per limitarsi a questa opzione. Non lo faceva Hume quando illustrava i motivi per cui l'utilità piace e non penso si debba applicare questo criterio restrittivo a Mill. Si tratta allora della comunità degli esseri umani adulti che sono fin qui vissuti? Io credo che nemmeno questa risposta sia gran che soddisfacente. Si tenga presente che Mill fu influenzato potentemente dal dibattito demografico iniziato da Malthus. Mill aderiva alla visione malthusiana dei principi della popolazione, anche se non propugnò le soluzioni di Malthus per mantenere i salari al di sopra del livello minimo di sussistenza, a fronte dell'aumento geometrico della popolazione previsto da Malthus in confronto all'aumento soltanto aritmetico delle risorse alimentari. Come è noto, Malthus riteneva che la popolazione nel passato fosse piuttosto stabile, mentre ci si avvierebbe a un futuro di sovrappopolazione. Questa era una credenza condivisa anche da Mill, dalla quale possiamo trarre una ulteriore considerazione per il nostro problema. L'insieme di tutte le persone comprende anche le persone future, che saranno in numero maggiore di quelle passate e, inoltre, esposte alla pedagogia e ai principi utilitaristici. Non è quindi improprio pensare che in questo insieme il sottoinsieme di coloro che hanno una qualificata, nel senso di Mill, esperienza morale altererà radicalmente il peso di scelte egoistiche.

Penso che Mill avesse in mente una soluzione di questo genere anche sulla base dell'esordio del capitolo terzo di *Utilitarismo*. Mill scrive che: "la moralità consuetudinaria, quella consacrata dall'educazione e dall'opinione comune, è l'unica che si presenti alla mente accompagnata dalla sensazione di essere *di per sé* obbligatoria"⁹⁰. Molti di questi precetti sono in accordo sostanziale con l'utilitarismo. Ma l'utilitarismo è sia una teoria descrittiva – una teoria su come gli uomini agiscono – sia una teoria prescrittiva – una teoria su come gli uomini dovrebbero agire –. Da questo punto di vista, l'ambizione che coltiva è sia esplicativa sia riformatrice. Per quanto riguarda l'aspetto esplicativo, il fatto che la maggior parte dei precetti del senso comune siano in sostanziale accordo con l'utilitarismo, ma che questo accordo non sia riconosciuto quando sono ricondotti al principio utilitaristico della felicità per il maggior numero, non viene ritenuto da Mill un problema insormontabile. In realtà, questa scissione tra fondamento e ciò che dal fondamento ha origine è una situazione che l'utilitarismo condivide con tutti i sistemi morali fortemente strutturati, ancor di più quando questi hanno ambizioni di riforma sociale. Mentre i precetti nella loro concreta applicazione non fanno generalmente problema, fa invece problema raggrupparli attorno a un fondamento al quale non si era abituati a ricondurli: "questa difficoltà non riguarda specificamente la dottrina dell'utilità: è invece insita in ogni tentativo di analizzare la moralità e di ridurla a dei principi: poiché questo tentativo, a meno che il principio non abbia già assunto nella mente umana una sacralità pari a quella delle sue varie applicazioni, sembra sempre spogliarle un po' della loro santità"⁹¹. Questo può generare delle aporie specifiche. Posso pensare di seguire i tradizionali precetti morali (non tradire, non uccidere, non ingannare), ma "se la mia felicità risiede in qualcos'altro, perché non dovrei dargli la preferenza?"⁹². Queste aporie, in definitiva, segnalano difficoltà che sono solo apparenti e che vengono tolte quando si chiarisce a chi si riferisce il principio della felicità. Ciò significa che il problema motivazionale non è affatto disgiunto in Mill dal problema della giustificazione epistemica del principio utilitarista. Questo ha un qualche significato nel momento in cui si sarebbe tentati di leggere il quarto capitolo di *Utilitarismo* come un testo a sé, dove Mill pone un problema (la prova del principio di utilità) ed in quel capitolo espone la sua ultima parola sull'argomento. Così non è. La chiarificazione pratica di questo legame è certamente un processo e questo processo presuppone un lavoro di educazione. "Se è corretta la concezione adottata dalla filosofia utilitarista sulla natura del senso morale, questa difficoltà si presenterà sempre, fino a

⁹⁰ *U.*, p. 269.

⁹¹ *U.*, p. 270.

⁹² *U.*, p. 270.

quando le influenze che formano il carattere morale non siano riuscite ad avere, anche sul principio generale, la stessa presa che hanno su alcune sue conseguenze⁹³. Chiaramente, dal momento che il principio è fatto da Mill valere per l'insieme qualificato di tutti gli uomini, l'accordo sulla razionalità del principio come fondamento della moralità è rimandato al futuro, sebbene questo futuro non sia un indefinito futuro remoto, bensì probabilmente un futuro prossimo. La cosa importante ai nostri fini è che Mill sembra presupporre costantemente un intreccio fra dimensione motivazionale e dimensione giustificativa. Questo è la ragione per cui l'utilitarismo non ha difficoltà evidenti con il contenuto della maggior parte dei sistemi morali. "Il collegamento è chiarissimo per quei motivi che si riferiscono ai nostri simili, ed è in proporzione diretta alla quantità di intelligenza generale; l'uomo, infatti, desidera effettivamente la felicità, a prescindere che ci sia o no un fondamento di obbligazione morale diverso dalla felicità generale: e per quanto imperfetto sia il suo comportamento personale, desidera e loda negli altri quei modi di comportarsi nei suoi confronti che ritiene possano promuovere la sua felicità"⁹⁴. Non avere difficoltà evidenti rispetto al contenuto di altri sistemi morali, sembrerebbe, per altro, uno dei rimproveri che Mill muove a Hume, quello di conformismo. Nella socialità Hume ritrovava il fondamento del sentimento di giustizia, fondamento, addirittura, a sua volta delle nostre distinzioni tra bene e male. Si ricordi anche che per Hume la giustizia è una virtù artificiale nel senso preciso che i suoi costituenti genetici (egoismo limitato, benevolenza limitata, scarsità delle risorse), pur essendo tutti naturali, non producono automaticamente la virtù della giustizia, se non quando sono messi in relazione tutti assieme. Si tratta quindi di una virtù acquisita, per quanto sia una manifestazione di una capacità naturale dell'uomo, l'immaginazione. (così anche Mill, per altro: "la facoltà morale, se pur non fa parte della nostra natura, ne è però un frutto naturale, proprio come le altre capacità acquisite sopra citate; proprio come loro è capace, entro certi ristretti limiti, di nascere spontaneamente, e può raggiungere, se coltivata, un altro grado di sviluppo"⁹⁵). Una posizione del tutto simile è precisamente espressa da Mill in questo terzo capitolo, accostando, ancora una volta, considerazioni motivazionali a precisazioni giustificative. "[...S]e, come personalmente credo, i sentimenti morali non sono innati ma acquisiti, questa non è una ragione perché siano meno naturali. Per l'uomo è naturale parlare, ragionare, costruire città, coltivare la terra anche se sono tutte facoltà acquisite"⁹⁶. Anzi: si potrebbe, non senza

⁹³ *U.*, p. 270.

⁹⁴ *U.*, p. 271.

⁹⁵ *U.*, p. 275.

⁹⁶ *U.*, p. 275.

ragioni, sostenere che Mill si spinge più in là di Hume, quando ipotizza l'artificialità degli stessi sentimenti morali. In realtà, siamo ancora in un solco che Hume aveva tracciato, perché per entrambi o l'esercizio della moralità o la sua genesi o entrambe si situano nella socialità. Il problema è che l'educazione può spingere tale facoltà quasi in ogni direzione, come ad esempio è dimostrato dalla coltivazione di credenze assurde poste a principio anche di comportamenti morali altrimenti condivisibili.

La fiducia nel progresso che è rintracciabile nel *Saggio sulla libertà* è di ausilio a Mill nel pensare che questa situazione sia soltanto temporanea e sia destinata ad essere oltrepassata. Di questa fiducia nel potere delle scienze morali si trovano tracce evidenti in *Utilitarismo*. Ad esempio, quando Mill scrive che "le associazioni morali create del tutto artificialmente, con il progredire dell'educazione intellettuale cedono il passo alla forza dissolvitrice dell'analisi; e se il sentimento del dovere, associato all'utilità, si rivelasse anch'esso arbitrario; se nella nostra natura non ci fosse un centro primario dominante, [...] anche questa associazione potrebbe benissimo dissolversi, alla luce dell'analisi, pur dopo essere stata inculcata dall'educazione". *U.* pp. 275-276⁹⁷. Si dirà che siamo in presenza di una manifestazione, non troppo inconsueta ai tempi di Mill, di una eccessiva fiducia nelle capacità progressive del genere umano. Una fiducia, inoltre, accompagnata da un volontarismo riformatore, il quale non può che generare in noi un certo scetticismo. Io non credo che la questione possa essere risolta così facilmente. Il problema è più complicato. Mill è chiaramente fiducioso che il principio di utilità abbia molte *chances* di imporsi nel futuro del genere umano, "perché questo potente sentimento naturale di base *esiste*: ed è quello che, una volta riconosciuta la felicità generale come parametro etico, costituirà la forza della morale utilitarista. Questo solido fondamento risiede nei sentimenti sociali dell'umanità"⁹⁸. Se questo solido fondamento è effettivo, allora ci si prospetta un futuro dove una maggioranza qualificata (nel senso che si diceva sopra) di persone costituirà il punto di riferimento per l'individuo per scegliere correttamente in presenza di preferenze diverse generate da desideri conflittuali. Non si era però detto che Mill è sostanzialmente scettico sulla possibilità di descrivere con plausibile efficacia i sé controfattuale di un individuo? Scrive Mill: "I fenomeni di cui si occupa questa scienza [scil.: la scienza umana] sono i pensieri, i sentimenti e le azioni degli esseri umani, pertanto essa avrebbe raggiunto la perfezione ideale di una scienza se ci mettesse in grado di predire [...] il modo in cui un individuo sentirà o agirà per tutta la sua vita. È praticamente superfluo dire che non si può far nulla che s'approssimi a tutto questo. Le azioni

⁹⁷ *U.*, pp. 275-276.

⁹⁸ *U.*, p. 276.

degli individui non potrebbero essere predette con accuratezza scientifica, non foss'altro perché non possiamo prevedere la totalità delle circostanze in cui verranno a trovarsi questi individui⁹⁹. Non siamo qui in presenza di una contraddizione irrisolvibile? In realtà, le cose non stanno in questo modo e il *Sistema di logica* stesso ci è di ausilio per comprendere per quale motivo non sia così. Il problema della descrizione di atti individuali futuri può essere largamente messo da parte quando noi non ci attardiamo a studiare l'individuo (che nella sua totalità risulta inconoscibile), ma coinvolgiamo un vasto gruppo di popolazione. Questo è il metodo della scienza politica, ad esempio, dove conclusioni che non possono che essere vere in maniera molto approssimativa per gli individui, sono invece precisamente vere per vasti gruppi. In altre parole, "nelle indagini sociali una generalizzazione approssimativa è equivalente, per la maggior parte degli scopi pratici, a una generalizzazione esatta; quello che è soltanto probabile quando viene asserito di esseri umani scelti indiscriminatamente è infatti certo quando venga affermato del carattere e della condotta collettivi delle masse". S II p. 1128¹⁰⁰.

Non sorprende, alla luce di queste citazioni, sia la fiducia di Mill nelle scienze statistiche, sia – a correzione di tale fiducia, si potrebbe dire – l'accostamento tra la scienza della natura umana e la scienza delle maree, entrambe ancora troppo poco sviluppate. "In altre parole, si può dire che la scienza della natura umana esiste nella misura in cui le verità approssimate, di cui si compone una conoscenza pratica dell'umanità, possono essere esibite come corollari delle leggi universali di natura su cui riposano; con questo si sarebbero mostrati i limiti propri di queste verità approssimate, e noi saremmo messi in grado di dedurne altre per ogni nuovo stato di circostanze, anticipando così l'esperienza specifica"¹⁰¹. Non sorprende, del pari, che Mill pensasse che dove istituzioni informate dai principi riformatori dell'utilitarismo potessero finalmente acquisire sufficiente stabilità e riprodursi attraverso il tempo, le preferenze di soggetti qualificati avrebbero quel valore correttivo, che non è possibile riconoscere ai sé controfattuali individuali. Una volta che il numero di individui educati nei principi utilitaristi sarà maggiore di quanti siano sinora vissuti, l'idea di Mill che la felicità generale è desiderabile per ciascuno risulterà vera.

Con tutte queste precisazioni, l'argomento di Mill risulta quindi valido. Non è detto però che la sua validità formale risulti anche in una verità sostanziale. Infatti, molte critiche alla luce degli avvenimenti storici successivi a Mill possono essere rivolte a partire da considerazioni che, in fondo, Mill stesso doveva condividere. Ad esempio, si prenda l'idea di

⁹⁹ S. II, p. 1127.

¹⁰⁰ S. II, p. 1128.

¹⁰¹ S. II, p. 1129.

una permeabilità della popolazione generale all'educazione secondo determinati principi morali. Disgraziatamente, l'idea che questa permeabilità sia basata su meccanismi simpatetici è corretta in generale (possiamo declinarla nei termini contemporanei dell'influenza virale dei memi, e la sostanza probabilmente non cambierebbe), ma il risultato che immagina Mill è ben lungi dall'essere garantito. Le masse sono permeabili alle suggestioni di ideologie che certo non avrebbero ricevuto il plauso di Mill.

L'argomento della felicità generale, corretto nei suoi termini dal punto di vista formale, non possiede una verità storica necessaria. L'umanità potrebbe perire prima o ben prima che principi del genere di quelli perorati da Mill abbiano occasione di affermarsi, anche ammesso che siamo animati da una fiducia analoga nel progresso morale, quale quella che animava gli utilitaristi classici. Questa osservazione è del tutto in linea del resto con l'induttivismo di Mill, il quale dichiara equivalenti la 'necessità' e la 'certezza' derivata dall'osservazione. È l'osservazione a guidarci e a costruire induttivamente, secondo le leggi dell'associazionismo psicologico, le leggi di natura, anche quelle che regolano la mente umana nei suoi comportamenti collettivi, leggi sulle quali possiamo raggiungere un alto grado di certezza, senza mai escludere che possano presentarsi in futuro casi che le smentiscano. Le stesse discipline formali non si sottraggono a questo processo genetico ("Quanto agli assiomi, abbiamo trovato che, considerati come verità sperimentali, riposano su prove sovrabbondanti e ovvie"¹⁰²). Nessuna legge è quindi logicamente necessaria, indipendentemente dal suo esser rilevata empiricamente, e questo vale naturalmente anche per il dominio dell'azione e della moralità.

Mill nel quarto capitolo di *Utilitarismo*, dopo aver mostrato che la felicità è un bene, scrive che "la felicità ottiene così il grado di *uno* dei fini della condotta, e pertanto di uno dei criteri della moralità"¹⁰³. Non si dimostra così che la felicità è l'unico criterio della moralità. In fin dei conti, la gente vuole un sacco di cose, che non coincidono di primo acchito con la felicità. Ad esempio, anche se non in maniera così generale come la felicità, molti desiderano che la virtù sopravanzi il vizio. Mill però sostiene che "non solo la gente desidera la felicità, ma che inoltre non desidera mai altro"¹⁰⁴. A stare aderenti al testo, penso che sia necessario prendere sul serio questa affermazione. Non solo: penso che occorra interpretarla in senso diverso da quello che è in definitiva maggioritario tra i commentatori a partire almeno da Sidgwick, il quale pensava che per renderla comprensibile fosse necessario intendere 'la gente' o come un insieme distinto dagli individui, o come un aggregato nel quale per qual-

¹⁰² S. I, p. 365.

¹⁰³ U., p. 282.

¹⁰⁴ U., p. 282.

che misteriosa ragione alla fine il calcolo felicifico avrebbe dato un risultato positivo. Insomma, sembra che l'unica maniera di evitare una potente aporia, segnalata dallo stesso Mill (la gente vuole cose varie e diverse dalla felicità), sia di ragionare nei termini di un 'bene collettivo'. Questo sarebbe coerente con l'ingenuità degli albori delle scienze sociali e congruente con l'ottimismo riformatore utilitaristico. La gente di cui parla Mill non è qualche aggregato metafisico o una volontà generale particolarmente sensibile alla filosofia dell'azione utilitarista, bensì gli individui qualificati dall'esperienza a valutare i corsi alternativi delle proprie azioni. Qualificati dall'esperienza, perché ne hanno fatto esperienza e perché ne hanno una conoscenza sufficientemente generale. Una volta che questo gruppo sia maggioritario, un gruppo cioè per il quale 'felicità' e 'desiderabilità' siano sinonimi, allora acquisisce un senso più determinato la risposta che Mill dava a Spencer, che "le verità dell'aritmetica si possono applicare alla valutazione della felicità, proprio come a quella di tutte le altre quantità misurabili"¹⁰⁵. Questo aggregato di individui qualificati è affine al punto di vista generale di Hume nella sua interpretazione cognitiva. La differenza fondamentale è che per Hume tale punto di vista è fungente ora e probabilmente già da sempre. Ma occorre anche dire, che Hume aveva in mente la moralità ordinaria, così come si esplica quotidianamente nelle azioni. L'ambizione di Mill è di maggiore portata. È l'ambizione di un riformatore politico e non solo di un raffinato teorico. Tuttavia, si tratta di una teorizzazione che si muove a partire da un ambito proto-utilitarista, anche in questa sua parte più discutibile, nella misura in cui la critica e la pedagogia hanno la portata di correzione delle credenze.

Questi possono essere intenti distanti da noi, ammaestrati e resi cinici da esperienze storiche che Mill non poteva immaginare, ma non si tratta certamente di una buona ragione per negare a *Utilitarismo* la forma che meglio lo descrive: quella di un potente insieme di argomentazioni teoriche, finemente argomentate e collegate da molteplici fili. Riconoscere questo, tuttavia, non significa che le argomentazioni di Mill siano immuni da critica. È a tale critica che ora dedicherò qualche riga. L'argomento utilitarista ha una prima parte che è sintetizzabile come una forma di strumentalismo. L'agire pratico è una catena di correlazioni fini-mezzi. Percorrere questa catena ci fa giungere a un desiderio che non è più mezzo per un altro desiderio, non è cioè più desiderato strumentalmente. È su questa base che la desiderabilità coincide con il desiderato al modo in cui il visibile o l'udibile coincide con ciò che è visto o udito. Uno strumentalismo che rimane a questo stadio pone però un problema. I desideri che un agente attualmente ha rappresentano ciò che sarebbe desiderabile per lui? Questo è un dilemma che concretamente si presenta quando dob-

¹⁰⁵ U., p. 324.

biamo ordinare le nostre preferenze in presenza di desideri reciprocamente contrastanti. A questo dilemma Mill offre una risposta, precisamente il far riferimento alle preferenze dei più esperti, ipotizzando che la morale utilitaristica non possa che imporsi nel medio o lungo periodo. Questo chiude il cerchio dell'inferenza pratica. Al di là del riferimento alla maggioranza degli esperti l'inferenza pratica non ha più alcun senso, perché abbiamo fornito a) sia il riferimento a desideri che l'agente dovrebbe avere; b) sia la procedura per identificarli; c) sia con a) e b) la struttura motivazionale dell'azione. La procedura per la corretta identificazione dei desideri che si dovrebbero avere deve essere situata nel punto opportuno, e questo crea molti problemi di ordine empirico, ma di per sé non ne crea al ragionamento strumentale. Questo dice solo che per ordinare correttamente le preferenze ad un certo punto potrebbe essere necessario fare riferimento a un patrimonio di conoscenze pratiche. Come questo patrimonio di conoscenze sia ottenuto e abbia ricevuto la sua validazione non è per Mill un problema in linea di principio diverso dalla validazione delle leggi empiriche di natura.

Mill non è, tuttavia, in grado di dirci quale sia il meccanismo che produce corrette inferenze pratiche, anche per una mancanza di coerenza interna dello stesso strumentalismo utilitaristico. Infatti, lo strumentalismo, ossia il ragionamento mezzi-fini, identifica catene di desideri nelle quali ogni anello è strumentale a un altro, eccetto il primo. Ma se questo desiderio primo è desiderato da ogni uomo e da tutta l'umanità, nelle condizioni di progresso e di educazione immaginate dall'utilitarismo, allora l'inferenza pratica strumentale si conclude in qualcosa di non strumentale, ossia in un desiderio ultimo o fondamentale. Quindi lo strumentalismo avrebbe a proprio fine una strategia non strumentalistica, e non potrebbe più essere invocato come una descrizione corretta del ragionamento pratico. Gli agenti sono degli enti che desiderano, nei desideri trovano la propria motivazione (Guido Calogero diceva che anche il disinteresse presuppone una preoccupazione interessata per il disinteresse), li correggono facendo riferimento a desideri di agenti esperti: in tutto questo non c'è nulla che indichi che i desideri debbano essere strumentali e che lo strumentalismo sia la concezione adeguata del ragionamento pratico.

Occorre quindi misurare lo strumentalismo di Mill sulla sua concezione della logica per comprendere se a quest'ultima concezione sia stato davvero fedele. Se ne ricaverà un'analogia ulteriore con il pensiero di Hume io credo. Questa concezione è più una logica della scoperta che una teoria dell'inferenza valida. Scrive Mill, "la logica, come la concepisco io, è l'intera teoria dell'accertamento della verità ragionata, o inferita. Perciò la logica formale [...] è in realtà una parte molto subordinata della logica, perché non è direttamente impegnata col processo del ragionamento e dell'inferenza, nel senso in cui questo processo è una parte della ricerca

della verità. Ma allora che cos'è la logica formale? Il nome sembra potersi applicare con proprietà a tutta quella parte della dottrina che si riferisce all'equivalenza di diversi modi di espressione, alle regole per determinare quando le asserzioni di una data forma implicano o presuppongono la verità o la falsità di altre asserzioni"¹⁰⁶. La logica propriamente detta è teoria del raggiungimento della verità, la logica formale è teoria dell'equivalenza stipulativa e delle sue regole. Si dovrà certamente dire che il ragionamento pratico, dal momento che si conclude in un'azione, è qualcosa di diverso dalla logica come accertamento della verità. Non si dovrà mancare, tuttavia, di notare almeno due cose di una certa importanza: a) l'equivalenza che Mill stabilisce tra felicità, desiderio, utilità è stipulativa anch'essa; b) il ragionamento pratico, se ha a che fare con qualche forma di logica, sicuramente non ha a che fare con la logica formale, bensì piuttosto con l'accertamento pratico di una qualche verità morale. E questo si deve dire in un senso ben più che metaforico. Infatti, il ragionamento pratico che mostra la desiderabilità del principio di utilità e il fatto che a determinate condizioni ben individuate tale principio è anche desiderato, non è un semplice argomento prudenziale, ossia strumentale o pragmatico, bensì accerta quello che agenti esperti vogliono. È evidente che esiste una tensione tra a) e b). Ma non basta. Lo strumentalismo di Mill è in contrasto con la logica come teoria della scoperta e dell'accertamento della verità. Questa teoria è induttiva a tal punto da concepire anche la validità degli assiomi delle scienze formali come un fatto che riposa, in ultima analisi, su innumerevoli osservazioni. Queste osservazioni sono casi particolari che funzionano nella formulazione di una legge generale. Ora, sono possibili due osservazioni: 1) alla base dello strumentalismo ci sono sicuramente osservazioni particolari che inducono a ritenerlo una descrizione adeguata del ragionamento pratico, ma il ragionamento pratico non ha a proprio fondamento un desiderio strumentale per lo stesso Mill, bensì un desiderio che strumentale non è; b) nella prova di Mill, si afferma che la felicità-utilità non solo dovrebbe essere desiderata, ma è desiderata dall'umanità.

Per umanità, si è visto che cosa si debba intendere per rendere coerente il discorso di Mill: non solo gli individui presenti e attualmente viventi, ma anche quelli passati e, soprattutto, quelli futuri. Questi ultimi sono particolarmente importanti, perché Mill pensa, sulla base di Malthus, che è in atto un incremento della popolazione che ben presto sopravvanzerà le generazioni finora vissute sulla terra. A queste generazioni si indirizza il messaggio utilitaristico. Ma su quale osservazione mai basa queste affermazioni Mill? C'è un insanabile contrasto tra la concezione dell'agente come macchina che desidera e l'idea che la correzione delle preferenze sia

¹⁰⁶ S. I. pp. 309-310.

qualcosa che può essere invocato su basi empiriche. Che la felicità sia desiderata da tutti è possibile affermarlo solo con quella potente integrazione che la politica radicale utilitaristica invocava. Tuttavia, questa correzione è materia di volontà ingegneristica applicata alla società e non di osservazione empirica. Inoltre, si tratta di una volontà ingegneristica che presenta dei tratti inquietantemente pericolosi, in contrasto con l'idea del saggio *Sulla libertà* che la ricerca della verità sia una questione che, mancando di un criterio epistemologico certo, è meglio lasciare alla libera disposizione e indagine degli individui, senza vincoli ingegneristici. Si dirà che lì si parla di ricerca della verità e non di moralità. La differenza è, tuttavia, davvero poca, se noi ci imbattiamo, e prima o poi questo inevitabilmente accade, nella comparazione delle preferenze. In questo caso, il conformismo della pressione sociale può dar luogo, ha dato, anzi, di fatto luogo, a risultati che Mill non avrebbe accettato. Insomma: Mill, l'empirista radicale, pronto ad ammettere anche quello che nessun empirista sino allora aveva affermato, ossia che anche gli assiomi della logica sono derivati dall'esperienza, ritrova nel cuore della sua teoria morale un nucleo aprioristico che rende la sua filosofia utilitaristica incoerente, non solo perché risulta incoerente rispetto alla radicalità del suo empirismo, ma anche perché risulta basata su una visione della razionalità pratica che è strumentalista solo sino a prima dei fondamenti e dopo, come ogni strumentalismo, non può esserlo. Il suo empirismo e il suo naturalismo riposano in definitiva su un *a priori* che è una speranza.

11. *Hume oltre Mill?*

Dopo aver cercato di tirare le fila del ragionamento di Mill è bene ritornare ancora una volta a Hume. Si è visto come molte delle posizioni di Mill abbiano dei precisi antecedenti nella filosofia di Hume. Questo forse sorprende alla luce del giudizio che Mill sentiva di poter dare su Hume. È venuto il momento di dire se, invece, illuminata l'ingenerosità del giudizio di Mill, non possa essere accaduto che Hume abbia avuto una posizione maggiormente coerente e persuasiva di Mill, rispetto agli stessi temi che Mill affronta in *Utilitarismo*. Io penso che Hume abbia una posizione diversa da Mill su una varietà di dettagli, che possono essere interpretati come un correttivo alla posizione aprioristica di Mill e all'incoerenza del suo strumentalismo. Prendiamo l'idea che la moralità sia un fenomeno naturale che deve essere analizzato nei termini dell'osservazione. Questo è un principio che anche Mill deve condividere, ed anzi deve farlo proprio molto più di Hume, alla luce della sua concezione della logica. Questo principio in Hume gioca un ruolo proprio nella correzione delle preferenze in un senso che non è quello dell'insostenibile apriorismo di Mill.

La sua naturalità è la constatazione fattuale che noi ci attendiamo una convergenza nei nostri giudizi morali.

Il punto di vista generale non può essere liquidato come un mero espediente per spiegare una situazione empirica. Abbiamo visto che questo punto di vista possiede un duplice aspetto: di spiegazione meccanica e di struttura cognitiva. Di fatto, quando noi lo assumiamo soprattutto nel secondo senso, non soltanto tentiamo di scoprire una convergenza tra i nostri giudizi morali e quelli degli altri, ma anche perseguiamo la costruzione di una coerenza nei nostri stessi giudizi nel corso del tempo. Quest'ultimo fatto è probabilmente uno degli strumenti che contribuiscono a creare il fenomeno dell'identità personale¹⁰⁷. L'identità personale non si riferisce più per Hume, come è noto, a un io sostanza, ma rimane pur sempre qualcosa che noi non possiamo fare a meno di chiamare con un nome proprio. Questo nome proprio è indispensabile sia alla moralità sia alla socialità e coincide nelle sue linee essenziali con quanto Ackermann chiama principio di coerenza, che non è altro, secondo la mia opinione, che l'applicazione nella filosofia politica contemporanea di questa intuizione di Hume. Ma anche se l'ipotesi del punto di vista generale è più complessa di una ipotesi *ad hoc*, rimane il fatto di spiegare per quale motivo noi la avanziamo. La mia ipotesi è che noi siamo guidati in questa convergenza dall'idea che i nostri giudizi morali vanno sempre assieme ad altri giudizi, che non possono che essere pensati inerenti alla realtà della situazione umana e che tali giudizi hanno valore predittivo ed inferenziale. I nostri sentimenti di approvazione e di disapprovazione "mutano a seconda della nostra situazione di vicinanza o lontananza rispetto alla persona biasimata o lodata e a seconda della disposizione della nostra mente. [...] Di questi mutamenti, tuttavia, non teniamo alcun conto nella nostre decisioni generali, ma applichiamo sempre i termini che esprimono la nostra approvazione o la nostra avversione proprio come se restassimo sempre ancorati a un unico punto di vista"¹⁰⁸. "Questa simpatia è ben

¹⁰⁷ È noto che questo problema affaticò Hume a tal punto da fargli aggiungere la celebre *Appendice* alla fine del *Trattato*, dove vengono confessate le perplessità che lo rendono insoddisfatto rispetto alla teoria dell'io come *bundle of perception*. "In breve: ci sono due principi, ch'io non riesco ad armonizzare, e tuttavia non mi sento capace di rinunziare a nessuno dei due: che *tutte le nostre percezioni distinte sono esistenze distinte*; e che *la mente non percepisce mai nessuna reale connessione tra esistenze distinte*. Se le nostre percezioni inerissero a qualcosa di semplice e individuale, oppure la mente percepisce qualche reale connessione tra loro, non ci sarebbe più nessuna difficoltà." (*T.* p. 664) Il problema ha rilevanza per la responsabilità personale (L. Fields, *Hume on Responsibility*, "Hume Studies", 1988, pp. 161-175) e per la questione della causalità (L. Loeb, *Causation, Extrinsic Relations, and Hume's Second Thoughts about Personal Identity*, "Hume Studies", 1992, pp. 219-232).

¹⁰⁸ *T.*, p. 615.

lungi dall'essere così viva come quando è in giuoco il nostro interesse o quello di certi nostri amici personali; né essa ha la stessa influenza sul nostro amore e sul nostro odio; ma poiché è pur sempre conforme ai nostri pacati princìpi generali, essa conserva un'identica autorità sulla nostra ragione e guida il nostro giudizio e le nostre opinioni"¹⁰⁹. 'Essere ancorati a un unico punto di vista': sembra giustificata qui l'accusa di conformismo che Mill aveva lanciato nei suoi confronti, ma il fatto è che Hume contempla invece precisamente un principio correttivo dei nostri giudizi morali. Questo principio correttivo accomuna il giudizio morale ai giudizi cognitivi: "Correzioni simili sono comuni a tutti i sensi; anzi, sarebbe impossibile riuscire a far uso alcuno della lingua o a comunicarci reciprocamente i nostri sentimenti, se non correggessimo l'apparenza momentanea delle cose e non trascurassimo la nostra situazione presente"¹¹⁰. Perché, quindi, tali correzioni non dovrebbero essere comuni anche al senso morale? Qui la correzione non è un vedere le cose più esattamente, ma percepire le situazioni nella loro dimensione più complessa. La correzione è quindi fatta trascurando la nostra situazione presente, ossia cercando di collocarci in una prospettiva diversa, non più individuale. L'etica non può essere solipsistica; è invece un fenomeno realmente onnipervasivo, come la conoscenza. Si potrebbe addirittura dire che è essa stessa un fenomeno di conoscenza. Non è certo un caso che la nostra valutazione dei tratti di carattere di una persona viene pronunciata a causa dell'influenza del carattere e delle qualità di una persona su coloro che hanno delle relazioni con lei. Infatti, "quando giudichiamo il carattere di qualcuno, il solo interesse o piacere che appare identico in ogni osservatore è quello della persona stessa il cui carattere viene preso in esame, o quello delle persone che sono in rapporto con noi"¹¹¹. Il che significa che vi è una generalità presunta al fondo di ogni giudizio morale dato sul carattere di un altro. La sua minore intensità viene compensata dal fatto che noi vi attribuiamo maggiore generalità rispetto ai nostri tratti del carattere. Tendiamo, cioè, a percepirlo più come un *type* che come un *token*. La generalità fa cioè premio sull'intensità, nel medesimo modo in cui Mill immaginava che il parere di una maggioranza qualificata di esperti potesse fare la differenza nell'ordinamento di preferenze in conflitto tra di loro nell'individuo. Ma è proprio questa minore intensità che consente di assumere una prospettiva distaccata, una imparzialità in certo qual modo vicaria rispetto alla deliberazione razionale: imparzialità vicaria, perché i nostri sentimenti, passioni, interessi individuali non vengono annullati, ma collocati sullo sfondo. Questa assunzione non è soggetta alle critiche consuete che vengono ri-

¹⁰⁹ T., p. 617.

¹¹⁰ T., p. 615-616.

¹¹¹ T., p. 624-625.

volte di solito a tutte quelle prospettive che assumono esplicitamente il punto di vista 'da nessun luogo' come l'unico appropriato a una corretta descrizione e fondazione della moralità¹¹². Infatti, il soggetto morale che ha in mente Hume non è un io disincarnato che precede ogni ordine di fini¹¹³, non è l'io che può essere di chiunque perché non è di nessuno, ma è un io che differisce da quello attuale solo perché la sua collocazione nel punto di vista comune è immaginata. È situato in una posizione generale: ciò non ne fa un io indeterminato, quanto piuttosto un sistema di riconoscimento disponibile a chi ha la nostra stessa costituzione naturale, costituzione che lo identifica come facente parte del genere umano. Questa è assieme al progresso generale della conoscenza, l'unico criterio di cui abbiamo bisogno per correggere le nostre preferenze o il nostro senso morale, come avrebbe detto Hume.

La speculazione su ciò che il genere umano potrebbe essere sotto la guida di una maggioranza qualificata non rientra nei compiti che il senso morale si assume, ma questa inclusione nel genere umano, ad esempio, esclude per Hume l'egoismo illimitato, perché sarebbe letteralmente incomprendibile e incomunicabile. L'egoismo senza limitazioni fa parte della patologia e viene relegato fra i casi morali privi di potere esplicativo o predittivo. La capacità di aderire a un punto di vista generale è invece l'assunzione di una diversa prospettiva personale, che è sostanzialmente una capacità di indicare il potere di un determinato tratto di carattere a causare un sentimento di approvazione o disapprovazione o una passione indiretta di amore, odio, orgoglio, umiltà in qualcun altro che con questo tratto di carattere entra in una relazione sufficientemente significativa. Questa concezione è presente in maniera chiara già laddove Hume discute la tesi se il senso morale sia naturale e artificiale. Definire qualcosa come naturale dipende da ciò che siamo disposti ad accogliere come 'natura'. "Se si contrappone *natura* ai miracoli, non solo è naturale la distinzione tra vizio e virtù, ma naturali sono anche tutti gli eventi che si sono presentati in ogni tempo nel mondo *tranne quei miracoli su cui si fonda la nostra religione*"¹¹⁴, scrive ironicamente Hume. Vi è un altro senso in cui si può contrapporre ciò che è naturale a ciò che non lo è. Ad esempio, la definizione di un evento come naturale può dipendere dalla frequenza relativa di questo evento rispetto ad altri: "si può anche contrapporre natura a ciò che è raro e insolito, in questo senso della parola, che è quello corrente, possono spesso sorgere delle dispute riguardo a ciò che è o non è

¹¹² T. NAGEL, *Uno sguardo da nessun luogo*, trad. it. Milano, Il Saggiatore, 1988.

¹¹³ Secondo la definizione che M. SANDEL, *Il liberalismo e i limiti della giustizia*, trad. it. Milano, Feltrinelli, 1994, ha dato del soggetto liberale. Su questo problema mi permetto di rinviare anche a P. MARRONE, *Quale comunità?*, "Filosofia politica", 1999, pp. 69-90.

¹¹⁴ T., p. 501.

naturale, e si può in generale affermare che non possediamo nessun criterio veramente preciso con cui poter risolvere queste dispute. Dire che qualcosa sia frequente o raro dipende dal numero di esempi che abbiamo osservato; e poiché questo numero può gradualmente crescere o diminuire, sarà impossibile determinare dei confini esatti tra l'uno e l'altro"¹¹⁵. In altre parole, non si esclude affatto che una progressione del genere umano verso il meglio e la virtù sia possibile, ma non la si afferma come un fatto naturale. Questo cauto scetticismo è anche un antidoto al fanatismo. Anche senza giungere alla conclusione che l'ingegneria sociale presupposta da Mill in *Utilitarismo* ne sia affetta, dove ci può condurre l'idea che esista una porzione specifica della popolazione che è qualificata a ordinare le preferenze meglio di quanto sia in grado di fare l'individuo stesso? Sin tanto che l'individuo nelle azioni derivate dai suoi ordinamenti non crea danno agli altri, sembra sia meglio lasciarlo sperimentare la validità del suo ordinamento di preferenze. L'idea di Mill che la felicità-utilità sia ciò che tutti perseguono (affermazione da intendere alla luce di quella clausola sulla maggioranza qualificata dei decisori che si diceva) non ha un fondamento naturale. Certamente, anche a voler identificare felicità e utilità, cosa che, come si è visto, Hume ritiene dubbia, la perseguiamo, ma assieme ad altre cose valutate positivamente dal nostro senso morale. Se c'è qualcosa che dovrebbe essere qualificato come 'naturale' al di là di ogni ragionevole dubbio, e al di là di ogni disputa sulla frequenza relativa a una classe di eventi, questi sono proprio i sentimenti morali: "infatti, non c'è mai stato un popolo al mondo o una singola persona che ne siano stati del tutto privi, o che non abbiano mostrato in qualche occasione la minima approvazione o il minimo disgusto per certi comportamenti"¹¹⁶. L'approvazione o la disapprovazione di questi comportamenti sono la cifra di un riconoscimento reciproco dei membri della comunità umana, rispetto a ciò che dovrebbe essere qualificato come un essere umano normale. "Questi sentimenti sono tanto radicati nella nostra costituzione e nel nostro carattere che è impossibile estirparli e distruggerli senza sconvolgere del tutto la mente umana con la malattia o la pazzia"¹¹⁷. Poiché questi sentimenti sono naturali, lo sono anche le previsioni causali che ne traiamo. Giudicare un determinato comportamento implica anche una previsione su quale passione verrà suscitata in noi dall'entrare in contatto con la persona o i gruppi di persone che hanno quel comportamento. Il giudizio morale è perciò complesso e stratificato e comporta la presenza di almeno tre momenti: a) approvazione o disapprovazione; b) valutazione di quali passioni verranno suscitate da quel comportamento; c) valutazione delle nostre reazioni se entriamo in

¹¹⁵ T., p. 501.

¹¹⁶ T., p. 501.

¹¹⁷ T., p. 501.

contatto con chi ha quel determinato comportamento. Chi se ne dimostra privo non soddisfa i requisiti di riconoscimento per l'appartenenza alla classe degli esseri umani. Anche in questo caso, l'appartenenza non è una questione di tutto o niente, ma implica dei gradi. Il punto zero della nostra scala è probabilmente diverso da quello di Hume, ma possiamo davvero dire che siamo in grado di rinunciarvi? L'idea di un senso morale non pone, quindi, Hume dal lato degli emotivisti o degli intuizionisti morali e tanto meno dal lato dei conformisti conservatori, nella misura in cui il giudizio morale nelle sue stratificazioni implica un giudizio conoscitivo sul quale noi possiamo anche essere in errore. La possibilità dell'errore è invece assente in ogni coerente prospettiva emotivista o intuizionista, dove a un'emozione morale può essere contrapposta un'altra emozione, a un'intuizione morale un'altra intuizione morale. Magari l'emozione o l'intuizione ci metterà in contatto con una qualche profonda realtà morale. Il problema è che noi non siamo in grado di verificarlo¹¹⁸. Vi sono anche casi in cui noi pensiamo di avere accesso alla verità di un qualche giudizio morale tramite l'intuizione per il semplice fatto che il giudizio in questione è relativamente apblematico, ma questo non è chiaramente il caso contemplato da Mill nella sua discussione del principio di utilità.

Mill offre un argomento ben maggiormente strutturato delle osservazioni di Hume sull'utilità, ma questa maggiore compattezza argomentativa non si conclude in una superiorità della posizione di Mill rispetto a quella di Hume, perché presuppone ad un certo punto della sua argomentazione una universalizzazione che rimane estremamente problematica, se non inquietante. Hume effettivamente non espone un risultato all'altezza dell'ambizione argomentativa di Mill, sebbene molti indizi lascino pensare che abbia fornito a Mill alcuni spunti decisivi. Ma la sua cauta osservazione dell'utilità e la sua considerazione esplicitamente pluralista dei valori assumono una dimensione di maggiore vicinanza alla nostra esperienza morale, mentre la speranza di Mill sulla potenza delle opinioni qualificate rimane una speranza, inattuale nell'epoca del politeismo dei valori.

¹¹⁸ Per una rassegna delle critiche all'emotivismo e all'intuizionismo si veda H. GENSLER, *Ethics*, London, Routledge, 1998.