



# Jeremy Bentham DEONTOLOGIA

a cura di Sergio Cremaschi

Leggere i classici della filosofia, La Nuova Italia, Scandicci (Firenze) - Rcs Scuola spa, Milano

2000 ISBN 88-221-3298-X

## Indice

### I. PRIMA DEL TESTO

1. L'eredità di Bentham
2. Bentham riformatore
3. Bentham e il progetto illuminista di riforma morale
4. Il principio di utilità
5. La deontologia o morale privata
6. L'utilitarismo come «eudemonologismo»

### II. IL TESTO

#### Deontologia

##### I. Deontologia: teorica

###### I. 1 La deontologia in generale

###### I. 2 Parte espositiva o esegetica: definizioni, spiegazioni e organizzazione della trattazione

###### I. 3 Ben-essere e mal-essere in generale: felicità e infelicità

1. Che cos'è il ben-essere - La felicità non è esattamente suo sinonimo
2. Il ben-essere e la sua dipendenza dalla sensibilità particolare
3. Quantità di ben-essere nella vita umana - sua preponderanza su quella di mal-essere

###### I. 4 Il Sommo Bene: perfetta assurdità

###### I. 5 Il fine universale dell'azione

1. Tematiche che rientrano in questo capitolo
2. Il ben-essere non può mai cessare o mancare di essere l'obiettivo di un uomo
3. Il proprio ben-essere dovrebbe mai cessare di essere l'obiettivo che ogni uomo persegue?

*Dovrebbe e non dovrebbe, che cosa vogliono dire?*

4. Se non può mai cessare di essere, allora quale mai può essere la rilevanza di questo o quello o di ogni altro discorso su qualsiasi parte dell'etica?

###### I. 6 Piacere e dolore: loro rapporto con bene e male. Aforismi

- I. 7 Che cos'è la virtù secondo il principio di utilità
- I. 8 Che cos'è la virtù secondo Aristotele e Oxford
- I. 9 Sulla convenienza e il suo rapporto con l'utilità
- I. 10 Sulle cause dell'immoralità: abuso della religione
- I. 11 Definizioni: diritto, obbligazione, principio
- I. 12 Interessi e doveri: spiegazioni generali
- I. 13 Virtù primarie e secondarie
- I. 14 Strumenti umani di bene e male
- I. 15 Della convenienza, fra prudenza, probità e beneficenza
- I. 16 Le virtù, o classificazione delle modificazioni della virtù
- I. 17 Della temperanza
- I. 18 Della forza
- 1 Suo rapporto con le virtù primarie secondo il principio di utilità
- 2 Ricostruzione che ne è data dagli aristotelici
- I. 19 La giustizia: suo rapporto con le tre virtù primarie
- I. 20 La convenienza in rapporto ai piaceri e dolori dell'amicizia
- I. 21 Entità fittizie derivanti il loro significato dai piaceri e dolori della sanzione popolare o morale
- I. 22 Dell'orgoglio e della vanità
- I. 23 Della purezza, considerata in rapporto con il dolore e il piacere
- I. 24. Delle passioni

## II. Deontologia: pratica

### II. 1

#### Introduzione

#### (i) Espositiva

#### (ii) Il modo di esercitare la funzione del moralista pratico

#### (iii) ) Quanto sono nuovi i piaceri della benevolenza efficace

### II. 2 Prudenza autocentrata

(i) Controllo della mente sui pensieri

II. 3 Prudenza eterocentrata: negativa

(i) Introduzione

(ii) Modi di molestare

(iii) Dei rapporti fra uomo e uomo

(iv) Uso delle sanzioni

(v) Interrogazione: strumento di tirannia

(vi) Arroganza nella comunicazione di fatti presunti

(vii) Buona educazione

(viii) Cattiva volontà

II. 4 Prudenza eterocentrata: positiva

(i) Benevolenza efficace positiva

(ii) Arte di ingraziarsi

### III. IL CONTESTO

1. Biografia

2. La riforma della legislazione

3. I *Philosophical Radicals* fra Rivoluzione francese e rivoluzione industriale

### IV. IL COTESTO

1. I precursori dell'utilitarismo

2. L'associazionismo psicologico

3. L'oppressione delle donne

4. La crudeltà nei confronti degli animali

5. Parsimonia e operosità nelle rappresentazioni di Hogarth

6. I prosecutori

6.1. John Stuart Mill

6.2. Henry Sidgwick

## 7. Gli avversari

7.1. I critici romantici, conservatori, cristiani

7.2. I critici socialisti

8. Storia degli effetti: il neoutilitarismo

9. Storia degli effetti: i critici dell'utilitarismo

9.1. Critici deontologisti

9.2. Critici perfezionisti

9.3. Critici scettici

10. L'eredità di Bentham per l'etica contemporanea, di Bikhu Parekh

Bibliografia

Lessico

Indice analitico dei nomi e dei concetti

## GUIDA ALLA LETTURA E ALL'INTERPRETAZIONE

1. Guida alla lettura

2. Guida all'interpretazione

3. Tracce di ricerca

# PRIMA DEL TESTO

## 1. L'eredità di Bentham

L'eredità intellettuale di Jeremy Bentham è da due secoli una presenza un po' imbarazzante, non meno del suo corpo mummificato che è ancora possibile vedere in una vetrina allo *University College* di Londra. Il suo nome è tuttora riverito e detestato, in alcuni paesi europei è tuttora ignorato dai filosofi, anche se giuristi ed economisti degli stessi paesi considerano la sua eredità decisiva. Infatti, nonostante disinteresse e fraintendimenti, l'influsso delle idee di Bentham sul mondo in cui abitiamo è notevole. Per esempio, quanti fra coloro che usano i termini «massimizzazione» o «internazionale» sanno che sono stati conati da Bentham? O che fu un neologismo benthamiano il termine «deontologia», anche se Bentham è considerato il massimo avversario delle posizioni oggi chiamate «deontologiche» (le posizioni che affermano che le azioni vanno giudicate non in base alle conseguenze ma al principio che le guida)? E infine, quanti fra coloro che non hanno compiuto studi filosofici sanno che il termine «utilitarista» ha un significato diverso da quello quasi offensivo di individuo «che mira esclusivamente o principalmente al proprio utile» o che «pone l'utile materiale come norma del proprio agire»<sup>1?</sup>

## 2. Bentham riformatore

Le incomprensioni non sono recenti. A darvi origine contribuì in vita lo stesso Bentham: fu infatti un personaggio eccentrico, ciò che non favorì l'accoglienza delle sue idee, e lui o i suoi seguaci sostennero, fra molte cause encomiabili come l'abolizione della pena di morte e la parità delle donne (oggi promosse anche dagli eredi dei suoi nemici di allora)<sup>2</sup>, anche cause destinate all'impopolarità, come le nuove leggi sulla povertà del 1834 che ebbero costi umani disastrosi, per non parlare della polemica antireligiosa, dell'apologia del suicidio e addirittura dell'infanticidio che possiamo trovare nei manoscritti<sup>3</sup>. Bentham, nonostante le sue stranezze, fu però una figura tipica dell'illuminismo e del postilluminismo ottocentesco: la figura del riformatore intellettuale e morale, benefattore dell'umanità, saggista indipendente estraneo al mondo accademico, e, nella *Deontologia*, aspirante direttore spirituale laico.

Bentham ebbe vita lunga e attiva: operò a Londra negli ultimi tre decenni del Settecento e nei primi tre dell'Ottocento. Compiuti gli studi giuridici abbandonò subito la carriera di avvocato e, potendosi permettere di vivere di rendita, decise di dedicarsi a un progetto di riforma intellettuale che avrebbe preparato una riforma sociale non solo in Inghilterra ma in tutti i paesi del mondo (in effetti le idee di Bentham ebbero successo soprattutto in America Latina, in Spagna, in India e in altri paesi coloniali)<sup>4</sup>. Questo progetto di riforma, incentrato in un primo tempo su una riforma del diritto che lo rendesse codificato e comprensibile da parte dei cittadini in modo da sottrarli all'arbitrio, giunse a comprendere il suffragio universale, riforme del sistema carcerario, dell'istruzione, della sanità, l'abolizione della tratta degli schiavi e della pena di morte, l'estensione del «principio di tolleranza» a tutte le confessioni religiose e a pratiche condannate come la «sodomia»<sup>5</sup>. Bentham confessò di avere sognato di essere diventato «il fondatore di una *setta*, ovviamente, un personaggio di grande santità e importanza. Era chiamata la setta degli utilitaristi»<sup>6</sup>.

Giunse a realizzare il suo sogno soprattutto grazie all'opera di James Mill, giornalista e saggista divenuto il suo maggior seguace<sup>7</sup>. Il nome con cui la «setta» fu nota all'epoca fu però quello di *Philosophical Radicals*, che metteva in risalto la differenza dai «radicali» tradizionali, sostenitori dei diritti innati dell'uomo. La corrente ebbe come sua espressione la «Westminster Review» e fra i suoi esponenti James Mill, Francis Place, l'economista David Ricardo, il giurista John Austin, John Stuart Mill, e numerosi altri che occuparono posizioni importanti nelle istituzioni britanniche<sup>8</sup>.

### 3. Bentham e il progetto illuminista di riforma morale

Se Bentham fu impegnato per gran parte della sua vita soprattutto in questioni pubbliche come sistemi elettorali, codificazioni di codici, carceri, povertà, non va dimenticata la vastità dei suoi interessi intellettuali, comprendenti non solo il diritto, la politica, la psicologia e la religione, ma anche il linguaggio; i manoscritti di teoria linguistica furono scoperti soltanto nel Novecento<sup>9</sup>. E non va dimenticato il fatto che il punto centrale del suo progetto era quello di una riforma morale che concretizzasse l'idea-chiave dell'illuminismo: la fondazione di una morale universale giustificata dalla natura o dalla ragione, non da un'autorità religiosa. Tale morale «autonoma», nel duplice senso di non essere un'appendice di altro (teologia, metafisica) e di non essere

imposta all'individuo da un'autorità esterna, doveva porre le basi della convivenza universale e della libertà, in quanto solo una morale che chiede di obbedire solo a se stessi è degna di uomini liberi e non di schiavi.

Questo progetto era stato perseguito dagli autori del Settecento francese, Rousseau con la sua idea di volontà generale, in cui singolo e comunità convergono perché il singolo vuole ciò che vuole la comunità, Diderot con la sua idea di morale della natura che si manifesta al selvaggio virtuoso, dagli scozzesi Hume e Adam Smith, con l'idea di un meccanismo simpatetico attraverso il quale il modo di sentire dei diversi individui giunge ad aggiustarsi reciprocamente senza fare ricorso all'autorità della ragione. Infine,, aveva tentato di realizzarlo Kant, per il quale la chiave dell'etica autonoma stava nell'idea di uso *pratico* della ragione, per cui la mia volontà è «*volontà universalmente legislatrice*»<sup>10</sup>. Anche per Bentham la preoccupazione è che ogni individuo sia sovrano per se stesso e che nessun altro gli possa imporre ciò che deve fare; e anche per lui ciò che è doveroso moralmente non deriva da qualcos'altro: non è un derivato dalla religione, non è un'applicazione di una fantomatica «legge di natura» né, tanto meno il dettato di un qualche *ipse dixit*<sup>11</sup>.

#### 4. Il principio di utilità

Nella realizzazione del progetto Bentham imbocca però una strada diversa da quella di Diderot e Rousseau perché la «natura» gli sembra l'ennesima fanfaluca dei filosofi, diversa da quella degli scozzesi perché la nozione di «simpatia» gli sembra un sentimento di «benevolenza» ingiustificato oltre che inefficace, diversa da quella di Kant. Quest'ultimo aveva scelto una delle soluzioni emerse nei dibattiti teologici sulla morale dei secoli precedenti, cioè il rigorismo (la tesi per cui va fatto ciò che più sicuramente si conforma alla legge morale), inserendola in un contesto secolarizzato, sostenendo che la legge morale si giustifica da sé solamente per via della sua forma di legge.

Bentham adotta un altro elemento dei dibattiti teologici dei due secoli precedenti e ne compie un'analogia trasposizione a un contesto secolarizzato. Nel suo caso si tratta dell'idea di calcolo delle conseguenze come risposta al problema della giustificazione della legge di natura (per arbitraria scelta divina o per riconoscimento da parte di Dio della necessità di certe verità morali) e al connesso problema della teodicea, il problema di conciliare la bontà del creatore



con la realtà del male. Diversi protagonisti delle dispute teologiche del Seicento e del Settecento, fino al teologo inglese William Paley, avevano tentato di risolvere il duplice problema ipotizzando un calcolo eseguito da Dio delle conseguenze delle leggi morali da promulgare con l'obiettivo della massima felicità possibile nel mondo<sup>12</sup>. Il passaggio ulteriore che Bentham compie è quello di assegnare il calcolo delle conseguenze non più a Dio ma all'agente morale. Ne deriva una soluzione del tutto nuova: la scelta giusta è quella da cui derivano conseguenze «buone», cioè il saldo più positivo possibile del bilancio di felicità e infelicità.

Bentham spiega il *principio di utilità* nel modo seguente: il termine utilità designa il rapporto fra un'azione o una classe di azioni e le sue conseguenze sia sull'agente sia sugli altri individui in termini di felicità. Il principio prescrive «la massima felicità» della parte il cui interesse viene considerato, come criterio per determinare l'azione giusta<sup>13</sup>.

La giustificazione del principio di utilità, come quella dell'imperativo categorico di Kant, non avviene attraverso una sua *deduzione* da altro; non c'è alle spalle del principio una dottrina metafisica, fisica o antropologica. Il principio si giustifica (come il principio di non contraddizione di Aristotele) per l'impossibilità di confutarlo:

È stata mai formalmente contestata la correttezza di questo principio? [...] È esso suscettibile di una prova diretta? Sembrerebbe di no, poiché ciò che viene usato per provare tutto il resto non può esso stesso venire provato<sup>14</sup>.

## 5. La deontologia o morale privata

Il termine *deontology*, neologismo benthamiano che dà il titolo all'opera, ha avuto enorme fortuna; composto dai termini greci (*to déon*: il doveroso e *logos*: discorso), fu scelto da Bentham per designare l'«etica privata» contrapposta all'«etica politica».

I manoscritti destinati a confluire nella *Deontologia* furono redatti a più riprese fra il 1814 e il 1831, lasciando l'opera incompiuta. Ne fu pubblicata una edizione in due volumi da John Bowring nel 1834<sup>15</sup>. Bowring parafrasò il pensiero di Bentham più che ricostruire il testo dei manoscritti, e omise i passi ritenuti offensivi della fede cristiana. La versione che qui è presentata risulta dall'edizione critica di Amnon Goldworth apparsa nel 1983 nell'ambito della

pubblicazione delle *Collected Works of Jeremy Bentham*. È più breve di quella pubblicata da Bowring (mancano due capitoli, «Le virtù di Hume» e «False virtù», e mancano le numerose parafrasi con cui spesso Bowring allunga il testo di Bentham) e riproduce fedelmente il testo originale scegliendo le versioni più recenti di passi riscritti dallo stesso Bentham<sup>16</sup>. Il titolo con cui l'opera apparve nel 1834 era: *Deontologia, o la morale semplificata: che mostra come attraverso l'intero corso della vita di ogni persona il dovere coincide con l'interesse giustamente inteso la Felicità con la Virtù la Prudenza nei confronti altrui così come nei propri confronti con la benevolenza effettiva*. Bentham aveva annotato altri sette sottotitoli alternativi nei quali compaiono sempre i termini interesse e dovere<sup>17</sup>.

La *Deontologia* si divide in due parti: la prima è la «deontologia teorica», che espone le nozioni di ben-essere e mal-essere, confuta la nozione di Sommo Bene, spiega la relazione fra piacere e dolore e bene e male, denuncia il ruolo di causa di immoralità della religione, definisce la nozione di virtù in generale e le singole virtù in particolare, riducendole a prudenza, probità, beneficenza; la seconda è la «deontologia pratica», che spiega quale sia la funzione del moralista pratico, illustra i piaceri della benevolenza effettiva, e distingue fra prudenza nei propri confronti e prudenza nei confronti altrui, spingendosi fin nei dettagli del galateo.

Le tesi centrali dell'opera sono le stesse della *Introduction*, anche se in quell'opera l'etica era trattata in relazione ai fondamenti del diritto mentre di questa costituisce l'oggetto specifico. Vi sono però alcune aggiunte o precisazioni: come in *Springs of Action* e nello *Article on Utilitarianism*<sup>18</sup> Bentham cerca di completare una affermazione solo accennata nella *Introduction*: l'umanità è stata posta sotto il governo del piacere e del dolore. Questi stimoli non solo fanno da base a una teoria psicologica delle motivazioni umane, ma sono anche l'unica possibile base di una teoria etica che prescriva come gli esseri umani dovrebbero comportarsi in un modo sensato. Quale sia il nesso preciso fra teoria psicologica ed etica è un problema delicato: un tentativo di risposta è che l'interesse egoistico ben inteso coincide sui tempi lunghi con la benevolenza; un secondo tentativo è che interesse collettivo e interesse individuale possono essere fatti coincidere artificialmente mediante sanzioni stabilite dal legislatore per quanto riguarda il diritto, e mediante sanzioni comminate dalla pressione dell'opinione pubblica per quanto riguarda l'etica privata<sup>19</sup>.

Un elemento nuovo è la nozione di virtù, assente nella *Introduction*, la cui trattazione occupa

invece metà della parte teorica della *Deontologia*. Altri punti non trattati nella prima opera sono la funzione del moralista pratico, le nozioni di «ben-essere» e «mal-essere», il Sommo Bene, la religione come fonte di immoralità, il rapporto fra interesse e piacere, le passioni<sup>20</sup>.

Accanto a questi sviluppi vi è una modifica: nel cap. III della *Introduction* si era parlato di quattro sanzioni (fisiche, politiche, morali o popolari, religiose) che comprendono tutte le cause efficienti di piacere e dolore. Qui Bentham aggiunge una quinta sanzione, chiamata «sociale» o «simpatetica». Sembra che il ruolo della simpatia<sup>21</sup> sia quello di far fronte a due difficoltà che si erano poste: (i) come conciliare l'egoismo psicologico con il principio di utilità? (ii) come escludere che il principio di utilità approvi una situazione in cui si ha una grande somma di felicità, ma concentrata in poche mani? Introducendo la simpatia (benevolenza) fra le molle originarie della psicologia umana, Bentham tenta sia di giustificare il passaggio dall'egoismo psicologico alla benevolenza sia di escludere l'approvazione di una situazione in cui una minoranza sia sacrificata a favore di una maggioranza<sup>22</sup>.

Un'altra innovazione è il tentativo di basare la distinzione fra etica e diritto sulla distinzione fra prudenza, probità, beneficenza. La prudenza riguarda i doveri verso di sé: è la virtù del curarsi dell'accrescimento della propria felicità riguardo ad azioni le cui conseguenze non riguardano nessun altro se non noi stessi. La probità e la beneficenza sono virtù che riguardano anch'esse la ricerca della nostra felicità, ma riguardo ad azioni le cui conseguenze toccano anche altri; si distingue fra probità e beneficenza in quanto le azioni di pertinenza della probità toccano gli altri negativamente, astenendosi dal diminuire la felicità altrui mentre le azioni di pertinenza della beneficenza, al contrario, toccano gli altri positivamente, accrescendone la felicità<sup>23</sup>.

## 6. L'utilitarismo come «eudemonologismo»

Lo spirito che anima il progetto benthamiano è una delle idee-chiave dell'illuminismo e dell'Ottocento laico e progressista: la *filantropia*, o l'intenzione di lottare in modo efficace contro la massa di sofferenza ingiustificata che vi è nel mondo, senza accontentarsi di vane parole. La lotta contro la sofferenza ha accomunato utilitaristi, positivisti seguaci di Comte, mazziniani, massoni, socialisti ed è il segno della grandezza del progressismo ottocentesco ma anche di un suo segreto disagio. Chi ha letto *La montagna incantata* di Thomas Mann ricorderà la patetica figura dell'anziano e malato Settembrini impegnato nella preparazione di un

convegno mondiale sulle cause della sofferenza<sup>24</sup>. Mann, che scriveva nel Novecento, guardava con occhio ormai disincantato agli entusiasmi ottocenteschi: avendo appreso da Nietzsche che «l'assurdità della sofferenza, *non* la sofferenza è stata una maledizione che fino ad oggi è dilagata su tutta l'umanità»<sup>24</sup>, sospettava che la filantropia dei progressisti ottocenteschi potesse essere in fondo un modo di «distrarsi» per sfuggire all'angoscia di una sofferenza alla quale non si sapeva più dare un senso, una volta rifiutato l'ideale ascetico e la speranza religiosa di una redenzione.

La versione kantiana dell'illuminismo per lo meno riconosceva il carattere tragico della ricerca della felicità: in questo mondo per Kant non vi è coincidenza fra virtù e felicità; se si vuole chiudere la forbice è necessario *sperare* in un altro mondo (del quale però è impossibile *affermare* l'esistenza)<sup>26</sup>. Bentham non si concede questa via d'uscita: la religione è anch'essa causa delle sofferenze umane e non le si può concedere quindi nessuno spazio, nemmeno nel modo problematico di Kant; non vi è quindi speranza di *redimere* la massa di sofferenza contenuta nel mondo, ma solo di *ridurla*<sup>27</sup>. Ma quale motivo ho io di operare per ridurre non solo la *mia* sofferenza ma la sofferenza *di tutti*? È questo, come ha notato già Sidgwick<sup>28</sup>, il passo più difficile da giustificare, e tuttavia un passo cui l'utilitarismo non può rinunciare per non cessare di essere se stesso.

Lo spirito che animava Bentham è espresso dalla sua esitazione nella scelta di un nome per la propria dottrina: oltre che a «utilitarista», nome che usa talvolta e che poi John Stuart Mill imporrà definitivamente, aveva pensato ai termini «eudemonologista» e «felicitista». Il seguente passo riassume bene questo spirito:

Crea tutta la felicità che sei in grado di creare: elimina tutta l'infelicità che sei in grado di eliminare: ogni giorno ti darà l'occasione, ti inviterà ad aggiungere qualcosa ai piaceri altrui, o a diminuire qualcosa delle loro sofferenze. E per ogni granello di gioia che seminerai nel petto di un altro, tu troverai un raccolto nel tuo petto, mentre ogni dispiacere che tu toglierai dai pensieri e sentimenti di un'altra creatura sarà sostituito da meravigliosa pace e gioia nel santuario della tua anima<sup>29</sup>.

1. La prima definizione è tratta dal *Vocabolario della lingua italiana*, a cura di A. Duso, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1994; la seconda dal *Vocabolario della lingua italiana*, a cura di G. Devoto, G.C. Oli,

- Firenze, Le Monnier, 1979.
2. Vd. L. Campos Boralevi, *Bentham and the Oppressed*, Berlin - New York, De Gruyter, 1984 sulla condizione delle donne (cap. II), l'emancipazione degli ebrei (cap. IV), l'abolizione della schiavitù (cap. VII).
  3. J.R. Dinwiddy, *Bentham*, Oxford, Oxford University Press, 1990.
  4. Ivi, pp. 116-118.
  5. Vd. L. Campos Boralevi, *Bentham and the Oppressed*, cit., capp. III, IV, IX.
  6. *Bentham Manuscripts*, University College London, box 169, fol. 79.
  7. Su James Mill vd. J.B. Schneewind, *Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy*, Oxford, Clarendon, 1979.
  8. Sul rapporto fra John Stuart Mill e Bentham vd. J. Viner, *John Stuart Mill e Bentham*, in R. Fauci, E. Pesciarelli (a cura di), *L'economia classica, origini e sviluppo (1750-1848)*, Milano, Feltrinelli, 1976; su Francis Place e Bentham vd. L. Campos Boralevi, *Bentham and the Oppressed*, cit., pp. 109-112; sui rapporti fra David Ricardo e i *Philosophical Radicals* vd. S. Cremaschi, M. Dascal, *Malthus and Ricardo on Economic Methodology*, «History of Political Economy» XXVIII, 1996, 3, pp. 475-511; sui benthamiani come riformatori sociali vd. Dinwiddy, *Bentham*, cit., pp. 116 ss.
  9. vd. M.E.L. Guidi, *Il sovrano e l'imprenditore. Utilitarismo ed economia politica in Jeremy Bentham*, Roma - Bari, Laterza, 1991.
  10. Vd. I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785); trad. it. a cura di V. Mathieu, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Rusconi, Milano, p. 151.
  11. Sullo ipse dixit vd. J. Bentham, *Article on Utilitarianism: Long Version*, in *Deontology*, a cura di A. Goldworth, Oxford, Clarendon Press, 1983, p. 314; sull'unicità di ogni individuo vd. *Deontologia* I. 4.
  12. Vd. J.B. Schneewind, *Voluntarism and the Origins of Utilitarianism*, «Utilitas», VII, 1995, 1, pp. 87-96.
  13. J. Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, (1789); trad. it. *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, a cura di E. Lecaldano, Torino, UTET, 1998, cap. I, par. 11, p. 92. Il nome del principio diverrà infine «principio della massima felicità»: vd. ivi, p. 89 nota (aggiunta nel 1822); la storia tormentata del nome del principio, di cui il nome più noto di «principio della massima felicità del maggior numero» compare solo in una fase intermedia, è esposta in F. Fagiani, *Prudenza, proprietà e beneficenza. Bentham, l'utilitarismo e la tradizione del diritto naturale*, «Rivista di filosofia», LXXX, 1989, 1, pp. 25-63.
  14. Ivi, p. 13.
  15. ristampata in *The Works of Jeremy Bentham* (1838-1843), a cura di J. Bowring, New York, Russell and Russell, 1962.
  16. Vd. A. Goldworth, *Editorial Introduction*, in J. Bentham, *Deontology*, cit., pp. xi-xxxvi, cfr. pp. xxix-xxxiii, xxxvi.
  17. Vd. J. Bentham, *Deontology*, cit., p. 119.
  18. vd. A. Goldworth, *Editorial Introduction*, cit., pp. xii-xvii, xxxiii-xxxiv.
  19. Sul rapporto fra psicologia ed etica in Bentham vd. J.R. Dinwiddy, *Bentham*, cit., pp. 28-32.
  20. Ivi, pp. 28-32.
  21. Per lui equivalente a benevolenza. Per Hume e Adam Smith la simpatia è un meccanismo di risonanza dei sentimenti per cui un individuo poteva riprodurre i sentimenti dell'altro pur in assenza dello stimolo reale di piacere e dolore che vi aveva dato origine, in virtù della capacità di produrre uno stimolo simile grazie all'immaginazione.
  22. vd. A. Goldworth, *Editorial Introduction*, cit., pp. xxix-xxxiii.
  23. Vd. L. Campos Boralevi, *Bentham and the Oppressed*, cit., cap. IX; F. Fagiani, *Introduzione*, in *L'utilitarismo classico*, Cosenza, Busento, 1990; *Prudenza, proprietà e beneficenza*, cit.
  24. Vd. T. Mann, *Der Zauberberg* (1924); trad. it. *La montagna incantata*, 2 voll., Milano, Dall'Oglio, 1980, cap. VI.
  25. F. Nietzsche, *Genealogie der Moralen* (1887); trad. it. *Genealogia delle morali*, in *Opere*, Milano, Adelphi, vol. VI/II, p. 366.
  26. Vd. I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (1788); trad. it. *Critica della ragion pratica*, a cura di V. Mathieu, Milano, Rusconi, 1993, pp. 267 ss.
  27. Vd. *Deontologia*, I.3.
  28. Vd. H. Sidgwick, *Outlines of the History of Ethics* (1886), Bristol, Thoemmes Press, 1996, pp. 243-245 (brano tradotto in questo volume nella sezione «Cotesto»); *Methods of ethics* (1874); trad. it. *I metodi dell'etica*, a cura di M. Mori, Milano, Il Saggiatore, 1997, pp. 526 ss.
  29. Brano autografo di Bentham nell'album dei ricordi di Maria Lewin Bowring, 22 giugno 1830 (*Bentham Manuscripts*, University College London, box 174, fol. 80; cit. in A. Goldworth, *Editorial Introduction*, cit., p. xix).

# TESTO

JEREMY BENTHAM

Deontologia

O la morale semplificata: che mostra come attraverso l'intero corso della vita di ogni persona il dovere coincide con l'interesse giustamente inteso, la Felicità con la Virtù, la Prudenza nei confronti altrui così come nei propri confronti con la benevolenza effettiva

Il testo è quello stabilito dall'edizione critica *Deontology*, a cura di A. Goldworth, Oxford, Clarendon Press, 1983. Tuttavia, in quei casi in cui Goldworth ha preferito l'originale alla variante (che riporta comunque in nota) ci si è attenuti alla variante (si tratta di una dozzina di parole). In tre casi (i capitoli I. 3, I. 5, I. 18) si è inserita la divisione in paragrafi di Bentham che Goldworth riporta soltanto in nota. In un caso (in I. 20) si è modificata la lezione che Goldworth dà di una parola allo scopo di restituire senso alla frase: da «preferred» (preferito) a «proferred» (proferito).

Le note contrassegnate da una lettera sono di Bentham. Le note contrassegnate da un numero sono del curatore.

L'edizione Goldworth è accompagnata da un apparato di note che danno indicazioni dettagliate sulle fonti manoscritte su cui i vari capitoli sono basati, riportano tutte le varianti e tutte le note in margine (consistenti per lo più in promemoria per le fasi successive della redazione).

Le note della presente edizione si limitano a dare gli estremi delle citazioni fatte da Bentham, a illustrare termini o nomi di personaggi, e a riportare i brani di manoscritti che Goldworth ha ritenuto opportuno inserire a illustrazione di alcuni punti del testo.

## NOTE AL TESTO

a. Virtù e Vizio: due entità fittizie, immaginate e menzionate come reali ai fini del discorso. Talvolta si ritiene di parlarne come se fossero personaggi. Per quanto siano finzioni, nell'uso che se ne fa l'inganno non è né obiettivo né effetto. Senza finzioni di questa natura, e in notevole quantità, non si potrebbe svolgere il discorso su argomenti come questo.

b. La parola «prudenza» è usata anche in un altro senso, in cui sembra avere come sinonimo la parola «saggezza». La virtù così chiamata è una virtù della testa, puramente una virtù della testa, e consiste in un atto di scelta di mezzi con riferimento al fine in questione, laddove si intende produrre l'effetto; tanto che la felicità dell'agente stesso sia considerata affetta da quell'effetto quanto che non lo sia.

c. Dipendendo dall'opinione pubblica per quella reputazione che vale come denaro contante, e talvolta si traduce in denaro vero e proprio, il capo di un partito o di una setta avevano il buon senso di non lasciarsi governare dai loro favoriti, come Giacomo I d'Inghilterra lo fu dal suo. Socrate, il più prudente fra tutti loro, aveva tale costituzione e tale genere di desideri che, come egli stesso dichiarò, giungendo in compagnia di una persona dello stesso sesso, se questa era giovane e di bell'aspetto, non osava rivolgergli il saluto usuale per paura di perdere la propria indipendenza.

d. Cioè posto sotto obbligazione dal potere di una o dell'altra delle quattro sanzioni, cioè la fisica, la popolare o morale, la politica ivi compresa la legale, e la religiosa.

e. L'allusione qui è a un'altra tesi degli aristotelici, cioè che in ogni caso la virtù consista, o in altre parole ogni specie di virtù consista, nella *mediocrità*.

f. *Observandum esse velim Continentiam et Tolerantiam quae hic ab Aristotele semivirtutes dicuntur, in Theologia annumerari inter perfectas et maxime arduas virtutes. Nec immerito* [«Vorrei notare che la continenza e la tolleranza che qui da Aristotele vengono chiamate semivirtù, in teologia vengono annoverate fra le virtù perfette e più ardue». *Ethices compendium*, cit., p. 71].

g. A fini grammaticali, se non con pari profitto e neppure con pari espressività, ad ogni modo con pari innocenza, le parole «purezza» e «impurità» sono state usate, come in questo discorso e altri dello stesso autore, nel senso aritmetico o matematico che si è detto. Nella Grammatica di Westminster [*Rudimentum grammaticae latinae metricum, in usum Scholae Regiae Westmonasteriensis, Londinii, 1770*], se preceduta da una vocale, una lettera, sia vocale sia consonante, è chiamata «pura»: se da una consonante «impura». Non risulta percepibile l'analogia dall'osservazione o immaginazione di cui si conserva sussistente una connessione fra il senso originale e il senso archetipico, cioè fisico, dei termini e il significato così loro assegnato.

1. *Nota in margine*: «Aggiungere qui la distinzione fra la Deontologia e gli altri rami dell'arte e scienza dell'Eudemonica». «Eudemonica» è il nome della «arte e scienza» morale nel suo complesso, mentre l'«Etica» è la parte di questa scienza che descrive i diversi elementi che compongono il ben-essere; si noti che l'uso del termine eudemonica come nome della «scienza morale» nel suo insieme corrisponde a quello di eudemonologista come alternativa a utilitarista, alternativa che Bentham aveva preso seriamente in considerazione.

2. Sul rapporto fra deontologia o etica e eudemonica vd. «Dedacologia: art and science division», in *Deontology*, a cura di A. Goldworth, Oxford, Clarendon Press, 1983, pp. 331-339.

3. Cfr. il seguente frammento di Bentham: «Prudenza: si può dire di un uomo che è *prudente* nella misura in cui il suo modo di vedere abituale del proprio interesse è considerato corretto e completo, e il canone di condotta che egli segue in ogni occasione è considerato conforme a tale suo modo di vedere; [e] nella misura in cui i fini particolari che egli sceglie e persegue sono per loro natura tali da condurre alla realizzazione di questi fini» (*Bentham Manuscripts*, University College, box xiv, fol. 80). Si noti inoltre che la seconda definizione di prudenza che Bentham ricorda (prudenza = saggezza) è in realtà quella di Aristotele. La definizione più ristretta, che Bentham dà per ovvia, è entrata in uso a partire dal Seicento.

4. Qui il termine giustizia è usato ancora per designare la virtù della giustizia; in seguito Bentham la designerà con il termine probità; più avanti (l. 19) spiegherà la sua preferenza per «probità» invece di «giustizia» con la preoccupazione di evitare la confusione della virtù della giustizia con l'istituzione della giustizia positiva (cioè le leggi e l'apparato giudiziario di un particolare paese).

5. Deontologia «esegetica» è uno dei numerosi neologismi benthamiani: esegesi è calco su un termine greco che significa «guida, spiegazione, interpretazione» (si parla comunemente di esegesi biblica per indicare

l'interpretazione dei testi delle Scritture ebraiche e cristiane); Bentham si rifà al primo dei significati del termine, per indicare quella parte della deontologia che è destinata a «guidare» il lettore, cioè a mostrargli il suo vero interesse, a sua volta coincidente con il dovere.

6. Vd. *Table of the Springs of Action*, in *Deontology*, cit., pp. 74-116, particolarmente pp. 79-86, 91-92.

7. Trad. it.: «L'azione non si può avere se non su cosa presente». Formula scolastica che esclude la *actio in distans*, cioè la possibilità di influenza reciproca fra corpi non a contatto. L'antenato di questa formula è il seguente passo di Aristotele: «Non è possibile infatti che agiscano e patiscano in senso proprio le cose che non riescono a entrare in contatto reciproco» (*De Generatione et corruptione* 322b 23-25; trad. it. *La generazione e la corruzione*, a cura di M. Migliori, Napoli, Loffredo, 1976, p. 76); la fisica newtoniana nega questa tesi con l'ammissione della gravitazione. Va notato che qui Bentham fraintende il termine «presente», dal senso spaziale al senso temporale.

8. Il termine Somatica, dal greco *soma*, corpo, è introdotto da Bentham per designare la «scienza dei corpi» o la fisica; il termine Pneumatica, dal greco *pneuma*, spirito, era in uso per designare la «scienza dello spirito», ovvero la psicologia.

9. P.L. Moreau de Maupertuis, *Essai de philosophie morale*, Berlin (1749), in *Oeuvres*, 4 voll., Hildesheim, Olms, 1965 (ristampa anastatica dell'edizione del 1768), vol. I, pp. 171-309, cap. 2. 10. Quinto Orazio Flacco, *Satire*, Libro primo, I, versi 1-3, in *Le opere*, a cura di T. Colamarino, D. Bo, Torino, UTET, 1969<sup>2</sup>, p. 89: «Qui fit, Maecenas, ut nemo quam sibi sortem / Seu ratio dederit, seu fors obiecerit, illa / Contentus vivat, laudet diversa sequentes» («Come si spiega, o Mecenate, che nessuno al mondo vive contento della sua condizione (l'abbia egli scelta a suo talento, o glie l'abbia posta innanzi il destino) e ritiene felice chi svolge attività diverse dalla sua?»).

11. Bentham sta qui citando un passo, ben noto al suo pubblico, tratto da Adam Smith, *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations* (1776); trad. it. *Ricerche sopra la natura e le cause della ricchezza delle nazioni*, Torino, UTET, 1945, libro II, cap. 3, § 28, p. 463.

12. Marco Marziale Marziale, *Epigrammi*, Introduzione e traduzione di G. Ceronetti, Torino, Einaudi, 1964, libro sesto, 32, verso 6 («Nella morte, chi mai fu più grande di Otone?»). Marco Salvio Otone fu imperatore romano per tre mesi nel 69 d.C. e si suicidò dopo una sconfitta.

13. Vd. J. Locke, *An Essay concerning Human Understanding* (1690); trad. it. *Saggio sull'intelletto umano*, Torino, UTET, 1971, libro II, cap. 21, § 29, p. 296.

14. Samuel Johnson, letterato scozzese, esponente dell'ortodossia religiosa e avversario di Hume, noto come il Dottor Johnson.

15. Soprannome di Elisabeth, la moglie del Dottor Johnson.

16. *Summum bonum*, in italiano «sommo bene» indica una nozione centrale dell'etica antica a partire da Platone. L'etica antica connetteva, o confondeva, due domande: quella sulla natura del bene intrinseco, cioè su che cosa renda buone le cose che chiamiamo buone, e quella sul sommo bene, cioè su quale sia il bene che deve venire ricercato più degli altri. Per Platone il sommo bene si identificava con la stessa idea del bene. Per Aristotele i beni sono distinti dall'idea del bene e sono molteplici; sono però ordinati gerarchicamente e la conoscenza teoretica rappresenta il sommo bene.

17. Cioè una mela che sia fatta di mela! Il riferimento all'Irlandese come personaggio balzano e cervelotico è proverbiale in inglese: ad es. la «tempesta dell'Irlandese» è un lieve increspamento della superficie marina.

18. Rispettivamente (*sophistai, sophoi, philosophoi*). Sofisti, cioè sapienti, era il nome con cui si autodesignavano i maestri di retorica del V secolo a. C., fra cui Protagora e Gorgia; il termine assunse carattere spregiativo a partire dalla polemica di Platone contro la sofistica. L'appellativo filosofo, cioè amante della sapienza, contrapposto a quello di sapiente, da riservare agli dei, secondo Diogene Laerzio sarebbe stato usato per primo da Pitagora; lo stesso termine si trova anche in Eraclito, ed è poi usato sistematicamente da Platone.

19. Vd. Esopo, *Favole*, introduzione di G. Manganelli, Milano, Rizzoli, 1998<sup>13</sup>, p. 211.

20. Termine greco plurale corrispondente al latino *deliciae*; si può tradurre con «il favorito» o «la favorita».

21. Invece del nome Erpillide nel manoscritto c'è uno spazio vuoto e la nota in margine «vedi Diogene Laerzio». Cfr. Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, 2 voll., Bari, Laterza, 1987<sup>2</sup>, vol. 1, p. 162, dove si fa il nome di Erpillide come concubina di Aristotele e madre di suo figlio Nicomaco.

22. *Ethices compendium in usum juventutis academicae auctius editum. Cui accedit methodus argumentandi aristotelicum*, Oxonii, 1745, p. 92; si tratta di un manuale usato da Bentham studente a Oxford nel 1762; i riferimenti a pagine del *Compendium* nelle note che seguono sono basati su note in margine di Bentham.

23. Accademici sono i seguaci dell'Accademia, la scuola fondata da Platone; si distingue un'accademia antica, di stretta osservanza platonica, da una accademia scettica, i cui maestri furono Arcesilao e Carneade, e poi un'accademia eclettica. Bentham allude palesemente all'accademia scettica.



24. *Ethices compendium*, cit., pp. 9-10.
25. Ivi, pp. 10.
26. *Ibid.*
27. *Ibid.*
28. Ivi, p. 9.
29. *Ibid.*
30. Ivi, p. 8; *Nota in margine*: «*eimi d'olos oudenos alla Tykes*» («Non appartengo proprio a nessuno, ma soltanto alla fortuna»). Vd. *Epigrammatum Anthologia Palatina*, 3 voll., vol II, a cura di F. Dübner, Parisiis, Firmin - Didot, 1888, caput IX, 74, verso 4, p. 15.
31. L'affermazione compare in A. Smith, *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations* (1776); trad. it. *Ricerche sopra la natura e le cause della ricchezza delle nazioni*, Torino, UTET, 1945, libro II, cap. 3, § 29, p. 464.
32. *Nota in margine*: «Hume da Senofonte». Probabilmente Bentham ricorda, con attribuzione erronea, una informazione simile attribuita da Hume a Demostene. Vd. D. Hume, «Of the populousness of ancient nations» (1752); trad. it. «Sulla popolazione delle nazioni antiche», in *Opere*, 2 voll., a cura di E. Lecaldano, E. Mistretta, Roma - Bari, Laterza 1971, vol. II, p. 820.
33. Vd. *Matteo* 6.19-20.
34. Vd. *Ethices compendium*, cit., p. 8.
35. «Sommamente incerte e caduche... come quelle cose che dipendono dall'arbitrio del favore della moltitudine, o dal favore dissimulato degli uomini»; *Nota in margine*: «Qui parla Orazio». Il verso «dall'arbitrio del favore della moltitudine» compare in Quinto Orazio Flacco, *Odi*, libro terzo, II, verso 20, in *Le Opere*, cit., p. 328.
36. Vd. *Ethices compendium*, cit., p. 9.
37. *Nota in margine*: «L'autore del Compendio si dimentica che sta scrivendo in Inghilterra dove gli onori non sono caduchi».
38. Vd. *Ethices compendium*, cit., p. 9.
39. «Credi di avere e hai».
40. Cicerone, *L'oratore*, libro III, cap. 17, linea 64, in *Opere retoriche*, a cura di G. Norico, Torino, UTET, 1970, p. 487. La traduzione di Bentham omette la prima parte della frase: «Perciò lasciamo andare costoro senza alcuna offesa».
41. Vd. *Ethices compendium*, cit., p. 9.
42. «Scrivere è fare».
43. Cfr. il frammento di Bentham: «Rispetto ai piaceri e dolori futuri contingenti, la situazione dell'individuo stesso è tanto lungi dall'essere più favorevole al compito di formare una giusta valutazione del loro valore che quello di un osservatore estraneo, che sarà probabilmente molto meno favorevole. Perché? perché all'occhio della mente, così come a quello del corpo, gli oggetti più lontani saranno probabilmente eclissati da quelli meno lontani e specialmente da quelli presenti. Quando, per esempio, si ha in vista il piacere in qualsiasi forma come incentivo all'azione, si osservi qual è la conseguenza naturale al proposito. Se fosse di natura tale che la sua fruizione fosse tale da venire seguita da una massa di dolore più che equivalente, nulla è più ordinario che il fatto che si sottovaluti o non si tenga conto degli elementi di cui è composta quella massa. Si supponga, ad esempio, il caso di un piacere al cui godimento siamo attaccati e, come conseguenza più o meno probabile, uno o più dei dolori dipendenti rispettivamente dalle cinque sanzioni, oppure tutti: la fisica, la simpatetica, la popolare o morale, la politica, ivi compresa la legale, la religiosa. Qui, come forza di incentivo o incitamento, l'atto richiesto per la produzione del piacere ha la prospettiva di quello stesso piacere; mentre come forza restrittiva, ha la somma di tutti quei dolori probabili o certamente conseguenti. Il loro valore reale può essere maggiore in qualsiasi misura di quello del piacere. Ma, mentre agli occhi di altre persone essi sono sufficientemente presenti, agli occhi dell'individuo stesso essi sono, uno o più di essi, o non presenti per nulla o presenti in una misura di valore inferiore a quello che spetta loro propriamente» (*Bentham manuscripts*, University College, box xv, fol. 179<sup>v</sup>).
44. Si noti che qui le sanzioni elencate sono ancora quattro, con esclusione della sanzione simpatetica, come in *An introduction to the principles of morals and legislation* (1789); trad. it. *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, a cura di E. Lecaldano, Torino, UTET, 1998, cap. 3. La sanzione simpatetica, che rappresenta un'innovazione rispetto all'opera precedente, è illustrata nel capitolo I. 12 della *Deontologia*.
45. «Le semivirtù sono come degli elementi fondamentali delle virtù e buone disposizioni all'abito della virtù, e tuttavia non hanno forma compiuta di virtù... La semivirtù perciò è quella che mantiene la medietà, ma con una certa difficoltà, con gli effetti che riluttanti e di malavoglia obbediscono al comando della ragione. E si distingue in

- questo da una virtù perfetta: che qualcuno sa di avere conseguito quest'ultima quando la ragione prescrive ciò che è retto e gli affetti seguono senza alcuna riluttanza i dettami della ragione» (*Ethices compendium*, cit., p. 69).
46. «Di queste se ne possono distinguere quasi altrettanti generi quanto ve ne sono di virtù perfette» (Ivi, p. 69).
47. «Le semivirtù riguardano in primo luogo i piaceri, come nel caso della continenza, in secondo luogo i dolori, come nel caso della tolleranza. La tolleranza è una virtù imperfetta, per la quale ci sforziamo per senso dell'onore di far fronte con coraggio a circostanze avverse e faticose accompagnate da una certa misura di dolore. Riguarda le circostanze avverse o dolori, non di ogni genere, ma anzitutto quelli ai quali i più soccombono per debolezza d'animo» (ivi, p. 70).
48. *Nota in margine*: «Completare questa frase».
49. Vd. *Ethices compendium*, cit., p. 39. La definizione aristotelica della virtù come medio fra due estremi è data in Aristotele, *Etica nicomachea*, a cura di C. Mazzarelli, Milano, Rusconi, 1993, libro II, 1103b 26-1104b 3, pp. 89-91.
50. Non è rimasto un manoscritto in cui questa analisi delle varie virtù sia stata condotta. Sono rimasti manoscritti di appunti dove Bentham riporta un catalogo delle virtù secondo il *Compendium* comprendente: prudenza, forza, temperanza, giustizia, liberalità, magnificenza, magnanimità, modestia, moderazione nell'ira, veracità, *comitas* [affabilità], *urbanitas* [cortesia] (*Bentham manuscripts*, University College, box xiv, fol. 17-18); altrove aggiunge la continenza (fol. 220) altrove nomina forza, temperanza, giustizia come modificazioni di prudenza e beneficenza (fol. 228)
51. Vd. *Ethices compendium*, cit., p. 39.
52. Vd. *Matteo* 7.9-10: «Chi di voi darebbe una pietra al figlio che chiede un pane? Chi gli sarebbe un serpente se chiede un pesce?».
53. *Nota in margine*: «Citare il Discorso della montagna». Cfr. *Matteo* 5.39: «Ma io vi dico: non vendicatevi contro chi vi fa del male. Se uno ti dà uno schiaffo sulla guancia destra, tu presentagli anche l'altra»; *Luca* 6.29: «Se qualcuno ti percuote su una guancia, presentagli anche l'altra».
54. Il riferimento è a William Hogarth, autore di una serie di stampe dal titolo *Industriosità e pigrizia* (1747) di cui sedici sono attualmente conservate alla *Print Room* del British Museum a Londra.
55. In una *Nota in margine*, Bentham elenca le quattro virtù cardinali: «prudenza, forza, temperanza, giustizia»; queste quattro virtù, che già comparivano insieme ad altre in Aristotele, vennero individuate da Ambrogio da Milano come «cardinali»; da Tommaso d'Aquino vennero contrapposte alle virtù «teologali» (fede, speranza, carità) le quali, a differenza dalle prime, non sarebbero raggiungibili dalla natura umana senza l'intervento della grazia.
56. Vd. Esopo, *Favole*, cit., p. 233.
57. Vd. *Matteo* 9.31: «Ma quelli, appena usciti, parlarono di lui in tutta la regione»; cfr. *Marco* 7. 36-37.
58. Una nota in margine ricorda «le lettere di Chesterfield» a proposito della violazione delle regole della buona educazione come uno dei modi in cui «la maleficenza con o senza malevolenza può venire esercitata in casi in cui non le si oppone la sanzione legale». Vd. P.D. Stanhope, *Letters written by the late right honourable Philip Dormer Stanhope, Earl of Chesterfield, to his son Philip Stanhope*, 2 voll., London, Dodsley, 1774.
59. Quinto Orazio Flacco, *Epistole*, libro primo, II, verso 55, in *Le opere*, cit., p. 440.
60. Quinto Orazio Flacco, *Satire*, libro primo, IIII, verso 98, in *Le opere*, cit., p. 110.
61. Probabilmente qui Bentham ricorda, con attribuzione erronea, una frase contenuta in una lettera di William Pope a John Gay (16 ottobre 1727): «Beato colui che non si aspetta nulla, perché non resterà mai deluso»; vd. *Letters of Mr. Pope and several eminent persons*, 2 voll., London, 1735, vol. I, p. 146.
62. C.-A. Helvétius, *De l'esprit* (1758), «Discours I», cap. 4, in *Oeuvres complètes*, 4 voll., Olms, Hildesheim, 1969 (ristampa anastatica dell'edizione del 1795), vol. I-II, p. 270 (il cap. citato non è compreso nella trad. it. parziale *Dello spirito*, a cura di A. Postigliola, Roma, Editori Riuniti, 1994<sup>2</sup>).
63. *Nota in margine*: «citare il Poeta: "interesse autocentrato e interesse sociale sono lo stesso"». Cfr. i seguenti versi di Pope:

*On their own axis as the planets run,  
 Yet make at once their circle round the sun;  
 So two consistent motions act the soul,  
 And one regards itself, and one the Whole.  
 Thus God and Nature link'd the gen'ral frame,  
 And bade Self-Love and Social be the same.*

«Come i pianeti ruotano intorno al loro asse/ e tuttavia insieme descrivono un circolo intorno al sole/ così due moti coesistenti muovono l'anima, uno riferito a se stessi e uno all'insieme. Così Dio e la natura collegarono la struttura generale e auspicarono che l'amore di sé e l'amore sociale fossero la stessa cosa» (A. Pope, *An Essay on Man* (1734), in *The Complete Poetical Works of Pope*, ed. H.W. Boynton, Cambridge, Riverside, 1931, p. 150).

64. In latino *egenus* significa «povero», *liberalis* significa «generoso».

65. Neologismo benthamiano formato dalla parola greca (*ek-lego*: scelgo) combinata con il prefisso (*tele*: lontano); il senso è «riguardante le scelte sui tempi lunghi».

66. Citazione a senso di un passo di Aristotele: «Se poi vi è la facoltà sensitiva, c'è anche l'appetitiva. Difatti l'appetizione può essere desiderio, appetito irascibile [ ,*thymòs*], e volontà» (Aristotele, *De anima* B III 414b 2; trad. it. *L'anima*, a cura di G. Movia, Napoli, Loffredo, 1979, p. 143; trad. modificata).

67. Sembra che Bentham qui abbia in mente il «trattatello sull'obbligazione» pubblicato dall'editore Payne da lui menzionato in una lettera a John Lind (5 ottobre 1774). Vd. J. Bentham, *Correspondence*, a cura di T.L.S. Sprigge *et al.*, London - Oxford, The Athlone Press - Oxford University Press, 1968-, vol. I, p. 206. Non è stato purtroppo possibile identificare autore e titolo.

68. Vd. *Ethics Compendium*, cit., p. 47.

69. *Nota in margine*: «Luca 16.13». Il versetto recita: «Nessun servitore può servire due padroni: perché, o amerà l'uno e odierà l'altro; oppure preferirà il primo e disprezzerà il secondo: Non potete servire Dio e il denaro».

70. Vd. Luca 16.19. Il ricco Epulone è in italiano il nome tradizionale dell'«uomo ricco che vestiva di porpora e di bisso» di cui parla la parabola. Questo presunto nome proprio è nato per un equivoco a partire dal testo latino della *Volgata*, dove lo si designa con l'aggettivo *aepulo* (da *aepulare* cioè banchettare).

71. Quaccheri, dall'inglese *quakers*, cioè «scuotitori» o «tremolanti», termine (che allude in origine al modo di pregare nelle loro assemblee di culto) che è venuto a designare i membri della Società degli amici, fondata nel 1648 in Inghilterra da George Fox. Questa corrente riformata si caratterizzò per il sacerdozio universale dei fedeli con il rifiuto di ogni struttura gerarchica, l'interpretazione radicale del messaggio evangelico che portò a battaglie per la libertà di coscienza, contro le disuguaglianze sociali (da cui l'uso del caratteristico vestito nero con cappello a larghe falde uguale per tutti), la schiavitù, la guerra; fu esemplare di questo atteggiamento il rapporto di convivenza pacifica instaurato con gli Indiani nella colonia quacchera della Pennsylvania.

72. La *dispositio* è uno dei momenti della retorica, che segue la *inventio* e precede *elocutio*, *memoria*, *pronunciatio*: consiste nel compito di disporre e comporre ciò che si è trovato nella *inventio*, non solo nel suo ordine proprio ma anche in modo tale che abbia forza di persuasione.

73. Linneus, nome latinizzato di Carl von Linné (1707-1778), naturalista svedese, introdusse la classificazione delle specie vegetali tuttora in uso basata su determinate caratteristiche morfologiche e la classificazione binaria degli esseri viventi con il nome che indica genere e specie.

74. Una *nota in margine* ricorda come l'astensione da comportamenti offensivi rientri nell'argomento del capitolo in quanto questi generano avversione e questa è fonte di dolore. Sulle avversioni Bentham rinvia a *The miseries of human life*. Vd. J. Beresford, *The miseries of human life, or the groans of Samuel Sensitive and Timothy Testy, with a few supplementary sighs from Mrs. Testy*, London, Miller, 1806<sup>3</sup>.

75. *Nota in margine*: «Aggiungere che l'interesse nazionale può venire perseguito in modo più sicuro da deviazioni e eccezioni - perseguito senza pericolo alla probità o alla prudenza - che l'interesse privato. Con l'acquisizione di territorio per via di conquista si può promuovere l'interesse privato, non quello pubblico, né per via di conquista né per via di colonizzazione: l'interesse della *minoranza governante*, sì, ma non quello della maggioranza governata».

*Nota in margine*: «Principi fondamentali: il sacrificio dello stesso interesse nazionale è prescritto come dovere. Ma negli affari internazionali l'interesse dovrebbe essere la sola parola corrente. L'improbità è di frequente l'interesse di un individuo, mai quello di una *nazione*».

76. Nel manoscritto compare «due» invece di «tre»; la cosa si spiega per il fatto che il senso «fisico» è stato aggiunto al manoscritto in un secondo momento; una *Nota in margine* pone l'ulteriore dubbio: «Aggiungere *economico e chimico?*».

77. Vd. M. Saavedra de Cervantes, *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha* (1605-1615); trad. it. *Don Chisciotte della Manica*, 2 voll., Torino, Einaudi, 1994, parte II, cap. 47, dove, in seguito a una burla, a Sancho, presunto governatore di una provincia, posto dinanzi a una tavola riccamente imbandita in un lussuoso castello, viene impedito di cibarsi dal barbiere che millanta l'incarico di vigilare sulla sua salute.

78. Caio Svetonio Tranquillo, *Le vite dei Cesari*, Torino, UTET, 1952, «Tiberio», § 42, p. 227.

79. Bentham allude verisimilmente alla disciplina detta *tui-na*, forma di massaggio praticata in Cina all'epoca. In Giappone, nella seconda metà dell'Ottocento, è stata fusa con altre discipline dando origine allo *siatsu*, forma di

manipolazione con fini antidolorifici, rilassanti e riabilitativi.

80. La parola *trumpet* è stata aggiunta da Bowring nello spazio lasciato vuoto da Bentham.

81. Vd. la parte «Principes du code penal» in *Traitès de législation civile et pénale*, in *Oeuvres*, a cura di E. Dumont, 4 voll., Bruxelles, Hauman, 1829, vol. I.

82. Una *Nota in margine* rimanda «a proposito dei casi deontologici» a J.H. Pestalozzi, *Mutter und Kind* (1803); trad. it. *Madre e figlio*, Firenze, La Nuova Italia, 1969<sup>10</sup>.

83. In francese: «piccola morale».

84. Vd. P.D. Stanhope, *Letters*, cit.

85. Le parole fra parentesi quadre sono nel testo ma barrate; si ignora se da Bentham stesso o da Bowring.

# IL CONTESTO

## Biografia

1748 nasce a Londra.

1763 si diploma all'Università di Oxford a soli 15 anni (l'età normale all'epoca era circa 18 anni); inizia il tirocinio per la professione di avvocato a Londra.

1770 viaggio a Parigi; letture di Voltaire, Montesquieu, Maupertuis, Helvétius.

1772 inizia a lavorare a un'opera sui fondamenti del diritto.

1776 pubblica anonimo *A Fragment on Government*.

1785 viaggio in Russia dove raggiunge il fratello Samuel che ivi aveva avviato un'attività imprenditoriale; inizia a elaborare il progetto del carcere-modello chiamato «Panopticon».

1789 pubblicazione di *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*; frequenta il circolo di Lord Shelburne, capo della opposizione *whig* più radicale.

1790 riceve la cittadinanza onoraria dall'Assemblea nazionale francese; si impegna nella realizzazione del «Panopticon» investendovi gran parte del suo patrimonio; il progetto verrà poi abbandonato dal governo inglese, che indennizzerà Bentham delle perdite economiche solo alcuni anni dopo.

1802 Etienne Dumont pubblica la raccolta *Traité de législation civile et pénale*.

1808 conosce James Mill; diviene il caposcuola dei *Philosophical Radicals*, corrente che propugna riforme politiche comprendenti fra l'altro il suffragio universale, raccolta intorno al periodico da lui fondato «Westminster Review».

1811 pubblicazione del *Traité des peines et des récompenses* a cura di Dumont.

1816 pubblicazione di *A Defence of usury*.

1817 pubblicazione del *Plan of Parliamentary Reform*.

1823 pubblicazione di *De l'organisation judiciaire et de la codification* a cura di Dumont (traduzioni russe, spagnole, italiane e tedesche).

1832 muore il 6 giugno, in concomitanza con l'approvazione della legge che riforma il sistema elettorale britannico in direzione meno oligarchica.

1829-30 a cura di Dumont viene pubblicata una raccolta in 3 volumi delle opere in francese.

1838-1843 a cura di John Bowring, viene pubblicata una raccolta in 11 volumi delle opere in inglese.

## 1. La riforma della legislazione

L'amministrazione della giustizia in Inghilterra era imperniata sul diritto consuetudinario o *common law*: un sistema in cui non vi era una legge fondamentale, come le attuali Costituzioni, e dove le sentenze dei giudici erano considerate fonte di diritto. Questo è il primo bersaglio polemico di Bentham. Il secondo è il diritto naturale o giusnaturalismo, di cui erano stati esponenti Grozio, Pufendorf, Locke, Cumberland e che aveva ispirato i protagonisti della Rivoluzione francese.

Il primo motivo della polemica è di ordine linguistico: Bentham è diffidente nei confronti della vaghezza e inutile complessità del linguaggio del diritto consuetudinario e dell'astrattezza e apriorismo dei concetti-chiave del giusnaturalismo. Ritiene che lo stato di natura, i diritti innati, la legge di natura siano vuote parole. Mancando una chiara definizione dei termini, le conclusioni cui queste dottrine giungono sono talvolta accettabili, ma solo per caso. Questa critica viene mossa coerentemente non solo contro i difensori delle istituzioni vigenti in Inghilterra, ma anche contro i rivoluzionari di Francia e di America, di cui Bentham condivideva in parte gli obiettivi ma non il linguaggio<sup>1</sup>. Infatti, di

un'azione conforme al principio di utilità si può sempre dire o che è un'azione che dovrebbe essere compiuta o, almeno, che non è un'azione che non dovrebbe essere compiuta [...] Così interpretate, le parole *dovrebbe* e *giusto* e *ingiusto*, e altre di tal sorta hanno un significato; altrimenti non ne hanno nessuno<sup>2</sup>.

Il secondo motivo della polemica dipende da considerazioni di teoria sociale. Come Hume, Bentham critica la nozione di «contratto sociale», nozione che vede come una mera finzione contraddetta dalla storia e non in grado di rendere conto dell'obbligazione che gli individui avrebbero a rispettare le leggi. Invece la società si spiega in base al principio dell'«utile», cioè per il vantaggio che a ognuno deriva dalla convivenza. La società, come per i sofisti e per Hobbes, non è altro che la somma degli individui. E quindi è «vano parlare degli interessi della comunità senza comprendere qual è l'interesse dell'individuo»<sup>3</sup>. Dato che l'interesse dell'individuo non è altro che l'accrescimento della somma dei suoi piaceri o la diminuzione della somma dei suoi dolori, l'interesse della società non esiste, se non nella forma di una

combinazione degli interessi dei singoli. Sono chiare le implicazioni antiautoritarie e antitradizionaliste di questa tesi.

In seguito emergeranno però anche le difficoltà che questa tesi porta con sé, prima fra tutte quella della possibile giustificazione dell'oppressione delle minoranze. Infatti se il criterio è quello della somma totale della felicità o del benessere, perché non opprimere una minoranza se ciò accresce la felicità della maggioranza? Lo stesso Bentham si rese conto di questo possibile paradosso e cercò di darvi risposta nei suoi ultimi scritti mediante il «principio di sicurezza» che stabilisce che ogni azione volta a massimizzare la felicità di qualcuno non può mai farlo diminuendo la felicità già acquisita da qualcun altro. È un principio che svolge una funzione analoga a quella che sarà propria del principio di ottimalità in Vilfredo Pareto, cioè quella di assicurare, accanto ai criteri distributivi, una certa «efficienza» nell'uso delle risorse da cui deve derivare il benessere o la soddisfazione<sup>4</sup>. Questo principio si giustificerebbe sulla base di una legge psicologica: costerebbe molto di più agli esseri umani rinunciare a una felicità che già hanno che rinunciare a una felicità possibile<sup>5</sup>.

Intorno alle idee di Bentham in Gran Bretagna si raccolse uno schieramento politico: quello dei «Riformatori» che sperava di ottenere da una riforma del sistema elettorale una redistribuzione del potere in senso antioligarchico. Tuttavia il successo delle idee politiche e giuridiche di Bentham si ebbe soprattutto all'estero, dove sorgevano consistenti movimenti indipendentisti o antiassolutisti. È significativo che questa popolarità sia stata maggiore proprio in questi paesi dove mancava una tradizione autoctona di pensiero liberale: in Spagna, dove il *Traité de législation* fu tradotto nel 1821, all'epoca dei moti liberali che portarono alla proclamazione della Costituzione, poi revocata<sup>6</sup>, e nei paesi latino-americani dove i padri dell'indipendenza nazionale si rifecero spesso alle idee di Bentham per redigere la Costituzione del proprio paese<sup>7</sup>.

## 2. I *Philosophical Radicals* fra Rivoluzione francese e rivoluzione industriale

Il disegno complessivo di Bentham di una riforma giuridica e politica vuole incarnare gli ideali del secolo dei Lumi, ma liberandoli da ingenuità o dogmatismi come l'idea di diritti innati dell'uomo. Quello di Bentham vuole essere un radicalismo «filosofico» nello stesso senso in cui il socialismo di Marx vorrà essere «scientifico» e non «utopistico». La riforma del sistema

giuridico è il primo obiettivo dell'opera benthamiana: la sua idea guida è quella della codificazione, ritenuta la garanzia di un sistema legale chiaro, comprensibile da parte dei cittadini e tale da dare la certezza del diritto. Dapprima Bentham coltiva il sogno, tipicamente settecentesco, che qualche sovrano illuminato riconosca la bontà delle sue idee. Ben presto si rende conto che solo dei governanti eletti avranno un movente a fare i veri interessi dei cittadini, perché in un regime democratico la rielezione sarà garantita solo al governante che se la sarà meritata. Si impegnò quindi nei due decenni successivi alle guerre napoleoniche nella battaglia per la riforma elettorale in Gran Bretagna. Accanto alla riforma elettorale fu propugnatore di una serie di riforme antioligarchiche e antitradizionaliste, volte a eliminare inutili sofferenze per i gruppi oppressi come le minoranze religiose, gli schiavi nelle colonie, le donne<sup>8</sup>.

Dal punto di vista teorico, va detto che i seguaci immediati come James Mill e Francis Place si limitarono a divulgare e difendere le idee di Bentham ma svolsero invece un ruolo decisivo nella realizzazione delle riforme da lui auspicate. Grazie all'opera di James Mill, i seguaci di Bentham divennero un gruppo di pressione raccolto attorno alla «Westminster Review», periodico fondato dal gruppo, con i propri uomini anche nella redazione della «Edinburgh Review», il più autorevole periodico politico-culturale di tendenza progressista moderata della Gran Bretagna. Il gruppo riuscì a collocare propri uomini al vertice della East India Company, la potente società privata che amministrava il Bengala e altre parti dell'India. Il gruppo dei *Philosophical Radicals* promosse iniziative nel campo dell'istruzione, fondando scuole per i figli della classe lavoratrice destinate a impartire una educazione «pratica», incentrata sulla scienza e la tecnica<sup>2</sup>.

La battaglia centrale fu quella per una riforma elettorale in senso più rappresentativo, anche se non si giunse al suffragio universale e tanto meno alla sua estensione alle donne, come era nei sogni di Bentham. A questo fine il gruppo riuscì a piazzare nel Parlamento inglese prima della Riforma qualche rappresentante che si facesse portavoce delle posizioni riformatrici, facendolo eleggere in circoscrizioni marginali con pochissimi elettori, dove l'elezione poteva venire letteralmente comprata. Fu così che venne eletto in Parlamento David Ricardo, l'economista autore dei *Principi dell'economia politica e della tassazione*.

Ricardo si era formato alla scuola di un teologo appartenente alla setta di cristiani illuministi degli unitari, Thomas Belsham, seguace a sua volta di Joseph Priestley<sup>3</sup>. James Mill reclutò



Ricardo, che era già su posizioni di riformismo radicale, intuendo la grande utilità per il gruppo di poter vantare una teoria economica come parte integrante del proprio bagaglio intellettuale. James Mill e i *Philosophical Radicals* si fecero portavoce di una versione estremamente dogmatica dell'economia politica ricardiana, propugnando una rigida dottrina del non-intervento dello Stato nell'economia, anche in presenza di carestie e catastrofi sociali, nella fede che il potere del mercato di restaurare uno stato di equilibrio avrebbe aggiustato ogni cosa<sup>11</sup>. Lo stesso Ricardo aveva abbandonato a un certo punto questa fede cieca nell'armonia degli interessi; il suo pensiero economico non fu influenzato in alcun modo da Bentham nonostante ciò che James Mill cercò di far credere; tuttavia l'adozione di un corpus di dottrine economiche tanto drastiche contribuì alla popolarità del benthamismo fra i ceti medi perché queste sembravano accordarsi con i loro interessi e perché il benthamismo acquisiva così l'apparenza di un sistema dottrinale onnicomprensivo, capace di offrire soluzione a ogni problema sociale.

I seguaci di Bentham furono in prima fila anche nella battaglia contro il sistema delle *Poor Laws* che, attraverso modificazioni successive di provvedimenti volti ad assicurare la sopravvivenza a chi non era in grado di procurarsela, si era tradotto in un meccanismo che disincentivava la ricerca di lavoro e che, secondo il principio della popolazione di Thomas Malthus, avrebbe perpetuato il flagello della povertà incoraggiando la nascita di bambini privi di genitori in grado di mantenerli. Le nuove *Poor Laws* che vennero approvate negli anni Trenta per opera dei seguaci di Bentham, intendevano spingere i poveri a migliorare la propria condizione attraverso il lavoro e non affidandosi all'assistenza pubblica. I risultati dell'applicazione di queste nuove leggi furono però disastrosi<sup>12</sup>. Fu soprattutto la questione della popolazione e delle leggi sulla povertà a creare una fama sinistra per gli utilitaristi fra conservatori, romantici, cristiani, socialisti<sup>13</sup>.

1. Vd. A.M. Loche, *Jeremy Bentham e la ricerca del buon governo*, Milano, Angeli, 1991; vd. anche le introduzioni in *Il catechismo del popolo*, a cura di L. Formigari, Roma, Editori Riuniti, 1982; *Il libro dei sofismi*, a cura di L. Formigari, Roma, Editori Riuniti, 1981.

2. J. Bentham, *An introduction to the principles of morals and legislation* (1789); trad. it. *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, a cura di E. Lecaldano, Torino, UTET, 1998, cap. 1, par. 5, p. 91.

3. Ivi, cap. 1, par. 9, p. 12.

4. Vd. F. Fagiani, *Prudenza, proprietà e beneficenza. Bentham, l'utilitarismo e la tradizione del diritto naturale*, «Rivista di filosofia», LXXX, 1989, 1, pp. 25-63, particolarmente pp. 49 ss.

5. Vd. *Deontologia* I. 14; cfr. J.R. Dinwiddy, *Bentham*, pp. 86.

6. J. Bentham, *Traité de législation civile et penale*, a cura di E. Dumont (1802); trad. spagnola, *Tratado de Legislación*, Madrid, 1821; sulla recezione del benthamismo in Spagna vd. J.R. Dinwiddy, *Bentham*, Oxford, Oxford University Press, 1990, pp. 116 ss.
7. Vd. J.R. Dinwiddy, *op. cit.*, pp. 15-16, 116.
8. Sull'influsso del benthamismo nell'Ottocento vd. J.R. Dinwiddy, *Bentham*, Oxford, Oxford University Press, 1990, pp. 116 ss.
9. Vd. *Ibid.*
10. Vd. S. Cremaschi, M. Dascal, *Malthus and Ricardo on Economic Methodology*, «History of Political Economy», xxvii, 1996, 3, pp. 475-511.
11. Vd. S. Cremaschi, M. Dascal, *Persuasion and Argument in the Malthus-Ricardo Correspondence*, «Research in the History of Economic Thought and Methodology», xvi, 1998, pp. 1-63.
12. Sulle *Poor Laws*, il principio della popolazione, e la questione sociale all'epoca della rivoluzione industriale vd. K. Polanyi, *The Great Transformation* (1957); trad. it. *La grande trasformazione*, Torino, Einaudi, 1976<sup>2</sup>; E.J. Hobsbawm, *The Age of Revolution. Europe 1789-1849* (1962); trad. it. *La rivoluzione industriale e l'impero*, Torino, Einaudi, 1972; E.P. Thompson, *The Making of the English Working Class* (1964); trad. it. *Rivoluzione industriale e classe operaia in Inghilterra*, Milano, Il Saggiatore, 1969; D. Winch, *Riches and Poverty. An Intellectual History of Political Economy in Britain 1790-1834*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996; sul contributo degli utilitaristi allo sviluppo della teoria economica, nella fase classica e nella fase della rivoluzione marginalista vd. J. Bonner, *Economic Efficiency and Social Justice: the Development of Utilitarian Ideas in Economics from Bentham to Edgeworth*, Aldershot, Elgar, 1995.
13. Sulle origini di questa immagine vd. J.R. Dinwiddy, *Bentham*, cit., pp. 11 ss.

# COTESTO

## 1. I precursori dell'utilitarismo

Spesso si trova confuso l'utilitarismo con ogni dottrina etica basata sull'edonismo (la tesi secondo cui il bene è il piacere) o con l'egoismo psicologico (la tesi secondo cui *di fatto* gli esseri umani preferiscono il proprio bene al bene altrui). Altrettanto spesso si fa risalire l'«utilitarismo» fino ad Epicuro. Questa confusione è nata in parte per colpa degli stessi utilitaristi classici, Bentham e John Stuart Mill, che fecero ricorso spesso alla consueta mossa retorica di attribuire un illustre *pedigree* alla propria dottrina per accrescerne l'autorevolezza. In questo modo si fa però perdere di vista ciò che è peculiare dell'utilitarismo. Queste confusioni nella cultura italiana sono durate fino a poco fa<sup>1</sup>.

L'utilitarismo classico è invece una dottrina specifica che risulta dalla combinazione di tre elementi: (a) l'imparzialità (il soggetto agente conta per uno, come gli altri soggetti coinvolti); (b) il consequenzialismo (quali azioni siano giuste o ingiuste è determinato dalla quantità di bene prodotta come conseguenza delle azioni); (c) l'edonismo (il bene si identifica con il piacere). Se inteso in tal modo, e non come dottrina che assegna un'importanza primaria all'«utile», l'utilitarismo è una creazione di Bentham. Come ogni altra creazione originale, anch'esso ha dei precursori, che hanno formulato singoli elementi della dottrina benthamiana. Questi sono Cesare Beccaria, Claude-Adrien Helvétius, Francis Hutcheson e Joseph Priestley per quanto riguarda la formula «la massima felicità del maggior numero» che Bentham farà propria in una prima fase, e William Paley per quanto riguarda l'idea del calcolo delle conseguenze come via per stabilire il giusto e l'ingiusto, con la differenza che in Paley il calcolo è affidato a Dio e non all'agente.

Cesare Beccaria, esponente dell'illuminismo italiano, in *Dei delitti e delle pene*, svolse una drastica critica alla inutile asprezza del diritto penale. Beccaria usa in quest'opera la formula «la massima felicità divisa nel maggior numero»<sup>2</sup> per indicare il fine del diritto e del governo; ciò che Beccaria ha in mente è che il governante e il giudice non si possono perseguire fini che vadano al di là della prevenzione dei reati e della correzione del colpevole e che quindi le pene vanno calcolate in modo da ottenere tale risultato con il minimo dispendio di sofferenze.

Claude-Adrien Helvétius, tra i collaboratori della *Encyclopédie*, materialista ed esponente della teoria epistemologica del «sensismo», fu anche autore di una dottrina politica che affidava al governante il compito di fare coincidere l'interesse individuale con quello collettivo. In *Sull'uomo*<sup>3</sup> afferma che l'uomo virtuoso non è colui che sacrifica i suoi piaceri all'interesse pubblico, ma colui la cui più forte passione coincide con l'interesse generale. Le azioni chiamate buone sono semplicemente quelle che si ritengono utili alla società.

William Paley fu un autore influente in Inghilterra sia in teologia sia in politica. Appartenne a uno schieramento rivale di quello di cui Bentham fu il leader: in religione, dove Bentham propugnava l'ateismo, fu il massimo esponente della Chiesa d'Inghilterra della *via media* (cioè una posizione intermedia fra il cattolicesimo e il protestantesimo); in politica, dove Bentham era il leader intellettuale dei *Philosophical radicals*, fu il leader intellettuale dei *Philosophical whigs*, corrente che sosteneva l'illegittimità della sovranità regale e della proprietà privata per motivi di principio, salvo giustificarle poi per motivi di opportunità. Fu l'ideatore di un utilitarismo teologico che si propone di conciliare la natura divina della legge morale con il suo carattere razionale mediante l'espedito del calcolo delle conseguenze da parte della divinità. La dottrina di Paley è lo svolgimento più sistematico di una linea di pensiero che era stata seguita fra il Seicento e il Settecento da diversi autori che cercavano un'alternativa al «volontarismo» (la dottrina secondo la quale ciò che è bene o male è tale per un decreto arbitrario di Dio) senza però tornare alla concezione della legge di natura immanente (quella sostenuta da Tommaso d'Aquino, secondo la quale Dio riconosce ciò che è bene e male secondo la legge di natura e non lo stabilisce per decreto). Questi autori avevano cercato una via per dimostrare che Dio aveva scelto di emanare certe regole e non altre in modo non arbitrario ma razionale, laddove per razionale si intendeva un calcolo accurato della quantità di bene che si sarebbe realizzato nel mondo come conseguenza dell'applicazione di queste regole. È come conseguenza di questa linea di pensiero che Leibniz aveva ritenuto di risolvere il problema della «teodicea» che dalla fine del Seicento ossessiona filosofi e teologi: come conciliare l'esistenza di un Dio benefico con l'esperienza del male fisico e morale. Leibniz sostiene una soluzione ottimista affermando che il mondo esistente non può non essere il migliore dei mondi possibili (in caso contrario Dio avrebbe scelto di crearne un altro migliore). L'affermazione divenne il bersaglio polemico del romanzo *Candide* di Voltaire, dove Leibniz è

presentato in caricatura sotto il nome di Dottor Pangloss<sup>4</sup>.

Nel sistema di Paley, il bene e il male morali consisterebbero nella quantità totale di «felicità» (cioè piacere fisico) e Dio perciò ha stabilito determinate leggi morali dopo avere fatto un calcolo accurato delle loro conseguenze. Secondo Paley

le azioni possono essere valutate secondo la loro tendenza a promuovere felicità. Tutto ciò che è vantaggioso è giusto. È solo l'utilità di qualsiasi regola morale ciò che ne determina il carattere di obbligo<sup>5</sup>.

Per felicità dobbiamo intendere ogni condizione in cui l'ammontare o l'aggregato di piacere eccede quello di dolore; e il grado di felicità dipende dalla quantità di questo eccesso. E la sua più grande quantità, ordinariamente raggiungibile nella vita umana, è ciò che intendiamo per felicità<sup>6</sup>.

Ma il piacere o la felicità sono da intendere in modo indifferenziato senza distinzioni qualitative, evitando le «usuali declamazioni [...] sul valore [...] di alcune soddisfazioni»<sup>7</sup>; per felicità, tutt'al più, se la si vuole distinguere dal piacere, si può intendere «un certo stato del sistema nervoso in quella parte della costituzione umana in cui sentiamo gioia e afflizione, passioni e affezioni»<sup>8</sup>, perché «i piaceri non differiscono in alcunché, se non nella continuità e nell'intensità, dal giusto calcolo dei quali [...] a ogni domanda sulla felicità umana deve essere data risposta»<sup>9</sup>.

Sulla base di questa soluzione al problema della giustificazione delle norme morali (un *calcolo* di quantità di *piacere* non differenziato da altre caratteristiche che non siano la *continuità* e la *intensità*) Paley è in grado di dare una soluzione al problema della «teodicea». Paley sostiene la risposta ottimista con un nuovo argomento che, se non esita a sfidare il ridicolo, ha almeno il pregio della coerenza. La prova della bontà divina sta nel fatto che: (a) in molti casi possiamo osservare che certe parti della creazione sono state create in modo tale da funzionare beneficamente; (b) la divinità ha aggiunto alle sensazioni degli esseri animati il piacere in una misura che va oltre il necessario, anche quando lo stesso scopo avrebbe potuto essere ottenuto attraverso il dolore. Infatti

le piante sono coperte di afidi, che voracemente succhiano i loro succhi [...] Non si può dubitare che questo sia uno stato di intensa gratificazione: che altro potrebbe tenerli tanto legati a questa attività e così a lungo?<sup>10</sup>

## 2. L'associazionismo psicologico e l'utilitarismo

La giustificazione del principio di utilità non dipende da alcuna psicologia. Tuttavia la sua applicazione fa ricorso a una particolare dottrina psicologica che serve a specificare i modi in cui avverrà il calcolo della felicità. Questa concezione della funzione degli stimoli del piacere e del dolore e del loro rapporto con l'azione e il pensiero deriva da una tradizione che parte da Thomas Hobbes e John Locke e prosegue con David Hartley<sup>11</sup>. Secondo Hartley i fatti di base della vita mentale sono il piacere e il dolore presenti in tutte le sensazioni elementari; dalle sensazioni, che sono «quei sentimenti interni della mente che sorgono dalle impressioni fatte da corpi esterni sulle diverse parti dei nostri corpi»<sup>12</sup>, derivano la gran parte degli altri nostri sentimenti interni, chiamati «idee di sensazione»; vi sono poi idee che traggono origine dalla mente stessa e sono chiamate «idee intellettuali»<sup>13</sup>. Dal piacere e dolore propri delle sensazioni derivano il piacere e il dolore portati dall'immaginazione. Piacere e dolore rappresentano gli stimoli che muovono all'azione. In ultima istanza ogni piacere e dolore è di natura sensibile: «tutti i piaceri e dolori intellettuali sono deducibili ultimamente da quelli sensibili»<sup>14</sup>, laddove «i piaceri e dolori sensibili sono evidentemente originari»<sup>15</sup>.

Anche Hume è erede della tradizione dell'associazionismo: il principio di associazione è applicato anche nella sua opera, ma con sviluppi in parte divergenti per via del ruolo di un principio concorrente, quello della «simpatia», cioè la capacità di entrare spontaneamente in risonanza con passioni altrui<sup>16</sup>.

Bentham dichiara, all'inizio dei *Principles*, che gli esseri umani sono mossi dai moventi del piacere e del dolore, intesi come stimoli fisici:

La natura ha posto il genere umano sotto la sovranità di due padroni, il *dolore* e il *piacere* [...] Essi ci governano in tutto ciò che facciamo, che diciamo, che pensiamo<sup>17</sup>.

Gli stimoli del piacere e del dolore costituiscono tutti i «moventi» dell'azione umana, cioè le

«molle dell'azione». Questi stimoli possono però costituire moventi di diverse categorie: egoistici se ispirati da esclusivo riferimento a se stessi, antisociali se ispirati da antipatia nei confronti di altri, sociali se basate sui piaceri della «simpatia», e infine semisociali nel caso dell'amore, dell'amicizia e del desiderio di reputazione<sup>18</sup>.

La psicologia benthamiana è stata il primo bersaglio delle critiche, anche da parte di autori che hanno adottato una o l'altra versione dell'utilitarismo. Lo stesso Stuart Mill, suo diretto discepolo, matura il distacco dal maestro il giorno in cui, in seguito a un periodo di crisi esistenziale, si rende conto del ruolo rivestito dai sentimenti nella nostra vita, e quindi della necessità per la vita morale del coltivare sentimenti adeguati; inoltre rifiuta l'idea di stimoli indifferenziati del piacere o del dolore introducendo una distinzione fra piaceri più elevati e piaceri meno elevati. Da Bentham ogni distinzione è esplicitamente rifiutata: secondo una sua formulazione famosa «il gioco delle pulci è di ugual valore alle arti e scienze della musica e poesia»<sup>19</sup>.

### 3. L'oppressione delle donne

Si rischia di perdere di vista il senso complessivo dell'utilitarismo classico se si dimentica che questo è stato non solo una dottrina filosofica, ma anche un movimento di emancipazione erede dell'illuminismo. Il socialismo ha per lo più attaccato l'utilitarismo come ideologia borghese; le chiese cristiane lo hanno per lo più avversato (come ogni altro movimento erede dall'illuminismo). In tal modo si è tramandato il cliché dell'utilitarismo fautore dell'individualismo, dell'egoismo, della spietatezza nei confronti dei singoli esseri umani in nome del fine superiore dell'utilità complessiva.

Contro questo cliché - che pure trae origine da alcune reali ambiguità o conseguenze paradossali della dottrina benthamiana - va ricordato che le nobili battaglie su cui sono oggi tutti d'accordo contro la pena di morte, la tortura, la guerra, l'intolleranza religiosa, erano combattute nell'Ottocento da Bentham e seguaci contro tutti, in primo luogo contro le autorità religiose cristiane che oggi sono, su questi temi, sotto le luci della ribalta. Va ricordato anche che su alcuni fronti, dall'oppressione delle donne alla crudeltà contro gli animali, Bentham e seguaci furono molto più avanti dei socialisti che li consideravano difensori dell'ordine «borghese».

Bentham viene indicato con buone ragioni uno dei precursori del femminismo<sup>20</sup>. In diversi luoghi dei suoi scritti insiste sulla critica al diritto e alle istituzioni vigenti che sanciscono un dato di fatto, il maggior potere del sesso maschile derivante dal fatto della superiorità fisica del maschio, giustificandola con il pregiudizio della inferiorità intellettuale della donna. Oltre a smascherare l'ingiustizia di questa situazione, Bentham propone una serie di rimedi: il riconoscimento della dignità di individuo in termini giuridici anche alla donna; l'istruzione estesa alle donne al fine di toglierle dall'inferiorità che è risultato della loro situazione, e non causa; l'estensione del diritto di voto anche alle donne.

Inoltre, le proposte di Bentham si dimostrano di grande lungimiranza quando distinguono l'eguaglianza di diritti dalla eguaglianza di trattamento. Questa sarebbe una truffa se attuata nei confronti di soggetti più deboli quali le donne: «Coloro che, sulla base di qualche vaga nozione di giustizia e generosità, attribuirebbero alle femmine un'eguaglianza assoluta, si limiterebbero a diffondere una pericolosa trappola per loro»<sup>21</sup>. Si richiede perciò una discriminazione positiva a favore del gruppo più debole. È alla luce della considerazione del relativo svantaggio delle donne che si spiegano le proposte di Bentham di depenalizzazione della prostituzione e di introduzione del divorzio<sup>22</sup>. La preoccupazione che guida Bentham è che il riconoscimento della pari dignità che spetta a ogni individuo si estenda ai casi di speciale debolezza cui le donne sono esposte per la loro costituzione di genere, e quindi una revisione delle leggi vigenti sull'infanticidio e sull'aborto che tenga conto dell'interesse della donna come individuo e non più come «oggetto»; le proposte di Bentham su questi due punti sono quanto meno discutibili, ma ciò che importa notare è la novità della considerazione dell'interesse della donna come criterio per risolvere queste questioni. Ciò sui cui l'argomentazione di Bentham resta di una lucidità insuperata è l'idea che il criterio di eguaglianza vada a favore delle donne, fino al punto di prevedere la compensazione di disuguaglianze naturali.

In base al principio della massima felicità non ci può essere alcuna ragione perché la massa aggregata di felicità debba essere minore nel caso delle femmine che nel caso dei maschi. Nelle cose domestiche, i maschi derivano un maggior potere dalla forza fisica: qui allora c'è un mezzo di recare danno: come protezione nei suoi confronti, se rispetto al potere politico ci deve essere una differenza, dovrebbe essere piuttosto a loro favore che a favore dei maschi<sup>23</sup>.



Abbiamo illustrato la posizione di Bentham dell'oppressione delle donne. Ci si dovrà limitare purtroppo a ricordare altre battaglie di Bentham e seguaci: quella contro la persecuzione dei «non-conformisti sessuali» cioè degli omosessuali, per i quali in Inghilterra era prevista all'epoca la pena di morte<sup>24</sup>; quella contro la discriminazione di cattolici ed ebrei che non erano cittadini a pieno titolo<sup>25</sup>; quella contro la tratta degli schiavi<sup>26</sup>.

#### 4. La crudeltà nei confronti degli animali

Per animalismo si intende oggi la dottrina che promuove il rispetto degli animali, o l'idea che anch'essi abbiano dei diritti e che finora questi siano stati negati dallo specismo, pregiudizio simile al razzismo e al maschilismo, secondo il quale solo la nostra specie avrebbe dei diritti. Alcuni dei sostenitori attuali dell'animalismo, come Peter Singer, giustificano questa dottrina sulla base di un approccio utilitarista: infatti se bene e male, diritti e giustizia sono da intendere nel senso di somme di sofferenza e felicità, gli animali, in quanto esseri senzienti, possiedono il requisito necessario per essere considerati soggetti morali<sup>27</sup>.

Anche su questo tema Bentham è stato un precursore. Furono fra i suoi seguaci, accanto ai promotori delle altre riforme sociali di cui si è parlato, anche i primi fondatori di società per la protezione degli animali. La giustificazione di questa attenzione per gli animali, ben diversa dal consapevole rifiuto di una qualche considerazione nei loro confronti prevalente in età cartesiana, giustificato con la tesi della loro natura di «macchine» (in quanto, diversamente dagli esseri umani, sprovvisti di un'anima o di una mente) deriva dai presupposti centrali dell'utilitarismo. Bentham infatti, partendo dalla comunità dei soggetti senzienti - non dei soggetti razionali come aveva fatto invece Kant - considera gli animali come soggetti morali<sup>28</sup>. Si vedano i seguenti passi dalla *Introduzione* e dai manoscritti preparatori della *Deontologia*.

I francesi hanno già scoperto che il colore nero della pelle non è una ragione per cui un essere umano debba venire abbandonato senza pietà al capriccio di un torturatore. Può giungere un giorno in cui sarà riconosciuto che il numero dei zampe, la villosità della pelle, o la terminazione dell'osso sacro sono ragioni egualmente insufficienti per abbandonare un essere sensibile allo stesso fato? [...] La domanda non è: possono *ragionare*? né: possono *parlare*? ma: possono

soffrire?<sup>29</sup>.

In nessun modo privi di titolo alla tua considerazione sono gli animali che tu presenti come inferiori rispetto agli umani. Infatti se essi non avessero titolo a questa considerazione, su quale base poggerebbe il titolo che si potrebbe rivendicare per gli umani: oltre al fatto che impegnandoti a promuovere la loro felicità sei condotto a promuovere la felicità degli animali della razza cui tu stesso appartieni e attraverso la loro la tua<sup>30</sup>.

## 5. Parsimonia e operosità nelle rappresentazioni di Hogarth

William Hogarth, artista inglese del Settecento, è autore di una serie di stampe dal titolo *Industriosità e pigrizia* (1747) di cui sedici sono attualmente conservate alla *Print Room* del British Museum a Londra. Bentham cita queste stampe nella *Deontologia* (1.12), ad illustrazione dei diversi generi di sanzioni cui vanno incontro la virtù e il vizio, incarnati dai personaggi di Timothy Thoughtless e Walter Wise. Hogarth ottenne un grande successo presso il vasto pubblico con diverse serie di dipinti, da cui venivano poi ricavate incisioni, su temi sociali come la *Carriera della cortigiana* (1732), *Il matrimonio alla moda* (1743), la *Campagna elettorale* (1754-1755).

## 6. I prosecutori

### 6.1. John Stuart Mill

Figlio di James Mill, il primo dei collaboratori di Bentham e in un certo senso il fondatore del movimento dei *Philosophical radicals*, John Stuart fu formato alla scuola del padre e, ancora giovanissimo, divenne uno degli esponenti intellettuali del movimento. A una certa età maturò un atteggiamento critico nei confronti delle posizioni di Bentham e iniziò una loro rielaborazione. In *Utilitarismo*<sup>31</sup> formulò un sistema etico alternativo. Le due principali innovazioni sono: (a) l'introduzione di una differenza qualitativa fra i piaceri, per cui, oltre che per l'intensità e la durata, i piaceri si distinguono anche per il maggior valore che i piaceri dell'intelletto, dei sentimenti e dell'immaginazione hanno rispetto ai piaceri derivati dalle sensazioni; per giustificare questa distinzione Mill si richiama al giudizio dei giudici competenti,

cioè di coloro che hanno esperienza di entrambi i generi di piacere; (b) l'introduzione di una sorta di «prova» del principio di utilità: tutti desiderano la propria felicità, tutte le cose desiderate includono una dimensione di piacere, ciò che è buono per gli esseri umani o è fonte di piacere o è mezzo per ottenere il piacere, la promozione della felicità (piacere) include tutto ciò che ha valore, «e quindi deve essere il criterio della moralità dato che la parte è inclusa nell'intero»; (c) l'introduzione di una funzione delle regole: queste sono ricapitolazioni dell'esperienza passata a cui si ricorre nei casi ordinari in quanto è dispendioso fare ogni volta il calcolo delle conseguenze; al principio di utilità (che pure è il principio primario in teoria) si ricorre nella pratica solo quando siamo di fronte a un conflitto fra regole (o principi secondari); inoltre la pratica di osservare regole è di per sé utile alla conservazione della società (così una singola bugia, utile nel caso particolare, provoca però molto danno in quanto indebolisce la reciproca fiducia).

John Stuart Mill individua due difetti nel sistema etico di Bentham: il voler ridurre la morale effettivamente praticata al principio di utilità, laddove questo in realtà giustifica soltanto le regole generali che si seguono nella morale, e il voler considerare l'azione umana al solo punto di vista del dovere, laddove questa va considerata anche dal punto di vista della sua «bellezza» e da quello della sua «amabilità».

I principi morali intermedi e gli aspetti estetici e simpatetici  
di John Stuart Mill<sup>32</sup>

Per il momento diremo solo che mentre, se lo si precisa debitamente, concordiamo pienamente con Bentham sul suo principio, non condividiamo la sua idea che ogni giusto pensiero sui dettagli della morale dipenda dalla sua esplicita asserzione. Noi pensiamo che l'utilità, o la felicità, sia un fine troppo complesso e indefinito da perseguirlo se non passando attraverso vari fini secondari, a proposito dei quali ci può essere, e spesso vi è, consenso fra persone che differiscono nei loro criteri ultimi, e a proposito dei quali di fatto prevale un'unanimità molto maggiore fra persone pensanti di quanto si potrebbe supporre dal loro essere diametralmente divergenti sulle grandi domande della metafisica morale. Siccome l'umanità è molto più di

un'unica natura che di un'unica opinione sulla sua stessa natura, essi sono molto più facilmente portati ad essere d'accordo sui loro principi intermedi, *vera illa et media axiomata*, come dice Bacone, che sui loro principi primi: e il tentativo di rendere più evidenti le conseguenze delle azioni sul fine ultimo di quanto possano essere rese riferendole ai fini intermedi, e di stimare il loro valore attraverso un diretto riferimento alla felicità umana, sbocca generalmente nell'attribuire più importanza non a quegli effetti che sono realmente i più grandi ma a quelli che possono più facilmente venire indicati e identificati singolarmente. Coloro che adottano l'utilità come criterio raramente possono applicarla veramente se non attraverso i principi secondari; coloro che la rifiutano generalmente non fanno più che elevare quei principi secondari a principi primi. È quando due o più dei principi secondari entrano in conflitto che un appello diretto a qualche principio primo diviene necessario; e allora comincia l'importanza pratica della controversia utilitarista, che è, per altri aspetti, una questione di sistemazione e subordinazione logica più che di pratica, importante principalmente da un punto di vista puramente scientifico, avendo in vista l'unità sistematica e la coerenza della filosofia etica. È però probabile che al principio di utilità dobbiamo tutto ciò che Bentham fece, che gli fosse necessario trovare un principio primo che potesse accettare come di per sé evidente, e al quale avrebbe potuto connettere tutte le sue altre dottrine come conseguenze logiche: che per lui l'unità sistematica fosse una condizione indispensabile della sua fiducia nel suo stesso intelletto. E c'è ancora qualcosa da notare. Sia che la felicità sia o non sia il fine cui la moralità debba venire ricondotta - che debba venire ricondotta a un *fine* di qualche genere, e non lasciata nel dominio del vago sentimento o dell'inspiegabile convinzione interna, che sia resa una questione di ragione calcolo, e non meramente di sentimento, è essenziale alla stessa idea di filosofia morale; è, di fatto, ciò che rende possibile l'argomentazione o la discussione sulle questioni morali. Che la moralità delle azioni dipenda dalle conseguenze che esse tendono a produrre è la dottrina delle persone razionali di ogni scuola; che il bene o il male di quelle conseguenze sia misurato solamente dal piacere o dal dolore è tutto ciò che è peculiare della dottrina della scuola dell'utilità.

Nella misura in cui l'adozione da parte di Bentham del principio di utilità lo indusse a concentrare l'attenzione sulle conseguenze delle azioni ritenendola la considerazione che determina la loro moralità, in questa misura era indiscutibilmente sulla strada giusta; tuttavia

per procedere su questa strada senza perdersi ci sarebbe stato bisogno di una maggiore conoscenza della formazione del carattere e delle conseguenze delle azioni sulla mente dell'agente stesso di quanta ne possedesse Bentham. La sua mancanza di capacità di stimare questa classe di conseguenze, insieme alla mancanza del grado di modesta deferenza che, da parte di coloro che non hanno competente esperienza in proprio, è dovuta all'esperienza di altri su quella parte dell'argomento, limita grandemente il valore delle sue speculazioni su questioni di etica pratica.

Lo si può accusare anche di un altro errore che sarebbe inopportuno tacere perché nulla ha più contribuito a porlo in opposizione al comune modo di sentire dell'umanità e a dare alla sua filosofia quell'aria fredda, meccanica e spietata che caratterizza l'idea diffusa di un benthamita. Questo errore, o meglio unilateralità, gli va attribuito non in quanto utilitarista, ma in quanto moralista di professione, e in comune con quasi tutti i moralisti di professione, sia religiosi sia filosofici: è quello di trattare il punto di vista *morale* sulle azioni e i caratteri, che è indubabilmente il primo e più importante modo di vederli, come se fosse il solo, laddove è soltanto uno fra tre dai quali tutti i nostri sentimenti nei confronti degli esseri umani possono essere, devono essere e senza schiacciare completamente la nostra natura, non possono che essere materialmente influenzati. Ogni azione umana ha tre aspetti: il suo aspetto *morale*, o quello del suo essere *giusta o ingiusta*, il suo aspetto *estetico*, o quello della sua bellezza, il suo aspetto *simpatetico*, o quello della sua *amabilità* [...] La moralità di un'azione dipende dalle sue conseguenze prevedibili; la sua bellezza e la sua amabilità, al contrario, dipendono dalle qualità delle quali è prova.

## 6. I continuatori: Sidgwick

Il più influente filosofo morale inglese della seconda metà dell'Ottocento, Henry Sidgwick, nella sua opera principale *I metodi dell'etica*<sup>33</sup>, combina l'utilitarismo con una forma di «intuizionismo» (la posizione secondo la quale i principi morali non vengono introdotti per inferenza a partire da altri principi). Sidgwick distingue fra tre «metodi» dell'etica, cioè tre «procedimenti usati nella vita quotidiana per determinare ciò che dovremmo fare»; questi sono: (a) l'egoismo razionale; (b) l'intuizionismo, cioè la dottrina che asserisce che certe leggi morali sono di per sé evidenti; (c) l'edonismo universalistico, cioè l'utilitarismo. La morale del

senso comune incorpora una forma di intuizionismo «dogmatico» in quanto ritiene note le regole generali; è però «inconsapevolmente utilitarista» in quanto quando sorgono difficoltà nel giudicare che cosa dovremmo fare, ricorre in modo irriflesso al calcolo delle conseguenze. Il «metodo» utilitarista è quello che offre soluzioni alle difficoltà, ma gli utilitaristi non possono fare a meno della morale del senso comune, e questa non può venire cambiata per decreto. Infatti, diversamente da quanto pensava Bentham, anche altri principi astratti, oltre al principio di utilità, sono realmente evidenti. Questo è il caso del principio della giustizia («ciò che è giusto per una persona deve essere giusto per ogni persona simile in circostanze simili»), del principio dell'egoismo razionale e di quello della benevolenza razionale.

Felicità dell'agente e felicità generale.

di Henry Sidgwick<sup>34</sup>

[Bentham] evita le problematiche inferenze dalla natura e dalla Scrittura cui è legata la posizione di Paley; ma questo guadagno viene pagato a caro prezzo. Infatti si pone immediatamente la domanda: come allora si potrà mostrare che le sanzioni delle norme morali che sarà più produttivo di felicità generale osservare da parte degli esseri umani saranno sempre adeguate nel caso di tutti gli individui la cui osservanza è richiesta? A questa domanda Bentham non tenta mai di dare una risposta completa in qualsiasi trattato che abbia pubblicato lui stesso. Nel suo primo libro egli ammette esplicitamente che «il solo interesse che un essere umano è sempre sicuro di trovare adeguati per consultare è il suo», e non prosegue affermando che una conoscenza più completa delle conseguenze gli mostrerebbe sempre motivi adeguati per mirare alla felicità generale. E in molte parti della sua vasta opera, nel campo della teoria legislativa e costituzionale, egli sembra piuttosto assumere che gli interessi di alcuni esseri umani saranno continuamente in conflitto con coloro dei loro simili, a meno che noi alteriamo la bilancia del calcolo prudenziale attraverso un'attenta correzione delle penali: ma ovviamente sulla base di questa assunzione non si può sostenere che un essere umano raggiungerà sempre la sua più grande felicità «massimizzando» la felicità generale, fino a che sia stata condotta a termine la riforma legislativa e costituzionale. Forse possiamo supporre che Bentham, nel suo periodo giovanile, abbia ritenuto, come filantropo pratico, che non era suo

compito indugiare sugli occasionali e parziali conflitti che si verificano fra felicità privata e generale nell'attuale imperfetto stato dell'organizzazione del mondo, ma piuttosto quello di inculcare con forza negli esseri umani l'idea della grande misura in cui la loro felicità è di fatto favorita da ciò che conduce alla felicità generale, di mostrare come l'onestà sia normalmente la miglior politica, come i servizi resi volontariamente agli altri siano un investimento vantaggioso in una sorta di banca della buona volontà generale, come sia ad ogni modo erronea la valutazione dei dolori e dei piaceri con la quale sono determinati gli atti degli esseri umani praticamente egoisti e viziosi. Tuttavia, nella *Deontologia* [...] si fa l'assunzione precisa che, nella vita umana reale quale ci è nota empiricamente, la condotta che più conduce alla felicità generale coincide *sempre* con quella che conduce maggiormente alla felicità dell'agente, e che «il vizio può venire definito come un calcolo erroneo delle probabilità» da un punto di vista puramente mondano. E sembra probabile che queste debba venire accettata come la reale dottrina di Bentham nella sua ultima fase, dato che certamente egli sostenne che «il fine costantemente appropriato dell'azione da parte di ogni individuo al momento dell'azione è la sua reale massima felicità da quel momento fino alla fine della vita», senza ritrattare la sua incondizionata accettazione della «massima felicità del maggior numero» come un «criterio semplice ma vero di ciò che è giusto e ingiusto nella campo della morale», e l'assunzione ora menzionata è necessaria per riconciliare queste due convinzioni, se si deve conservare la base empirica su cui tutto il suo ragionamento procede.

## 7. Gli avversari

### 7.1. Critici romantici, conservatori, cristiani.

Un romanzo di Charles Dickens esprime nel modo migliore la reazione di rifiuto che il benthamismo suscitò in ampi strati dell'opinione pubblica britannica. In quanto progressisti antiaristocratici, i benthamiani destavano l'inimicizia dell'aristocrazia e dei conservatori; in quanto assertori, seppure benintenzionati, del liberismo economico, si attiravano le ire dei conservatori umanitari che ritenevano dovere di status dei ceti abbienti il soccorso dei poveri; in quanto nemici della religione e propugnatori di riforme legali e morali che toccavano tradizionali tabù (come il divorzio o la contraccezione) si attirarono l'inimicizia delle chiese cristiane; in quanto propugnatori dei «fatti» contro i sentimenti, di un'educazione tecnico-

scientifico contro la tradizionale istruzione umanistica, si attirarono l'inimicizia dei romantici. Si spiega così che il primo ministro Disraeli coniasse il termine *brutilitarianism*, che il cardinal Henry Newman additasse Bentham, in compagnia di Hobbes e Hume, come «un'onta» per la filosofia inglese<sup>35</sup>

Lo scrittore Dickens, grazie alla popolarità dei suoi romanzi che dipingevano le sofferenze dei lavoratori durante la rivoluzione industriale, è fra coloro che più contribuirono a creare una cattiva stampa per i seguaci di Bentham, dipinti come cultori dei «fatti», nemici dei sentimenti e della bellezza, seguaci della «economia politica» di Adam Smith e della teoria della popolazione di Thomas Malthus, e quindi privi di pietà per i poveri.

Nel romanzo *Tempi difficili*, Dickens ci presenta le teorie pedagogiche di Thomas Gradgrind, «uomo concreto» che ha chiamato i suoi figli «Adam Smith» e «Malthus», un uomo «che parte dal principio che due più due fa quattro e basta». Così proclama il personaggio:

Ora quello che voglio sono Fatti. A questi ragazzi e ragazze insegnate soltanto Fatti. Solo i Fatti servono nella vita. Non piantate altro e sradicate tutto il resto. Solo con i Fatti si plasma la mente di un animale dotato di ragione<sup>36</sup>.

E altrove, descritta una scena di sentimenti di fraternità fra membri della classe lavoratrice, Dickens così inveisce:

Voi economisti della scuola utilitaristica, larve di insegnanti, grandi commissari dei fatti, garbati e logori infedeli, fanfaroni che propalate teorie vecchie e ammuffite, li avrete sempre con voi i poveri. Finché siete in tempo, coltivate in loro le sublimi grazie dell'immaginazione e dell'amore, per ingentilire le loro vite che ne hanno tanto bisogno! Altrimenti, nel giorno del vostro trionfo, quando nei loro animi non ci sarà più posto per l'amore e il sentimento, e davanti vedranno prospettarsi una vita vuota e nuda, la Realtà prenderà l'aspetto avido del lupo e sarà la vostra fine<sup>37</sup>.

La reazione di Dickens contro gli «utilitaristi» rispecchia bene sia il rifiuto romantico di quel mondo arido, fatto di scienza, tecnica, economia e senza spazio per la fantasia, che sarebbe



stato auspicato dai benthamiani, sia il rifiuto della «spietatezza» delle leggi dell'«economia politica» in nome dell'amore per il prossimo predicato dal movimento di revival evangelico sorto in quegli anni in Inghilterra.

Passando agli altri paesi europei, dato il seguito che Bentham ebbe in Spagna all'epoca dei primi moti liberali, non è da stupirsi che sia stata pubblicata in Spagna la prima confutazione sistematica dell'utilitarismo: la si trova nel libro del frate domenicano José Vidal, professore di teologia all'Università di Valencia, dal titolo *Orígen de los errores revolucionarios de Europa*<sup>34</sup>. Il domenicano se la prende con le teorie moderne del contratto sociale accomunandovi l'utilitarismo, contrapponendo poi a queste teorie la dottrina tomista della legge di natura basata su un ordine inscritto nelle cose. Tutte le teorie moderne, e in particolare quella utilitarista, sono «capaci, non solo di estinguere la morale, ma anche di incendiare il mondo in rivoluzioni e porre fine a tutti i Troni e Governi»<sup>37</sup>. L'ordine stabilito, legittimo e naturale vuole che i sovrani governino i popoli come loro pare meglio.

Il principio di utilità e quello dell'ordine legittimo e naturale  
di José Vidal<sup>38</sup>

Questo è l'ordine legittimo e naturale che Dio comanda che si osservi nella legislazione delle società umane. Questo altro principio della *socialità* o del *bene* e *utilità* generale della società potrà essere molto bene un principio secondario o, meglio ancora, un risultato di quel primo principio che affermo essere l'ordine naturale e legittimo. Perché questo ordinamento al fine che Dio chiede che si mantenga in tutte le cose, questo stesso è pure il bene e la convenienza e utilità delle stesse cose. Tuttavia non potrà mai essere un principio di ragionamento in questa materia. La ragione è chiara. Né la *socialità* né la *utilità* sono Dio, che abbiano potuto crearsi da sé; invece Dio è il principio del suo essere, esistenza e natura.

In Italia voci influenti si levarono contro l'utilitarismo: quelle di filosofi e teologi cattolici come Luigi Taparelli d'Azeglio, Antonio Rosmini, Alessandro Manzoni. Quest'ultimo, oltre che poeta e romanziere, fu anche saggista. Dedicò un'appendice delle *Osservazioni sulla morale cattolica*<sup>37</sup> alla confutazione del «sistema dell'utilità», visto come esempio di dottrina morale costruita a

prescindere dalla rivelazione e che quindi non potrebbe giungere a una comprensione adeguata dei principi della moralità. L'*universalismo* dell'etica utilitarista sarebbe derivato da altra fonte e non difendibile sulla base dei soli presupposti dell'utilitarismo.

L'utilitarismo come morale cristiana secolarizzata

di Alessandro Manzoni<sup>38</sup>

I diversi sistemi morali de' filosofi del gentilesimo non proponevano, almeno direttamente, a chi li volesse adottare e seguire, altra felicità che la sua propria. La virtù degli stoici era in fondo egoista come la quiete degli epicurei, e la voluttà de' cirenaici. Il sistema di cui trattiamo, formato o riformato, come s'è detto, nella luce del cristianesimo, al suono di quelle divine parole: *amerai il tuo prossimo come te stesso, e: Fate agli altri ciò che volete che facciano a voi*, fu avvertito e come forzato a estendere a tutti gli uomini il vantaggio che quelli restringevano ai discepoli, e a proporre all'individuo il bene altrui come condizione del proprio. Questo miglioramento parziale, se si può chiamar così, lungi dal dar consistenza al sistema, non può altro che farne risaltar più vivamente la contraddizione intrinseca e incurabile [...]

Perché mai, dico, quegli autori distinsero, non due gradi, ma due generi di utilità, una che non è punto morale da sé, cioè l'utilità dell'operante, e una che è necessaria per render morale la prima, cioè l'utilità generale? Dove trovavano nel loro principio la ragione, il pretesto, il permesso d'una tale distinzione? Non potevano trovar che il contrario; e questa distinzione la fecero perché credevano anch'essi una cosa che, fuori del cristianesimo, poté esser messa in dubbio e anche negata, e da ingegni tutt'altro che volgari, ma che, dove regna il cristianesimo, non è, direi quasi, possibile di non credere; cioè che dall'uomo qualcosa è dovuta agli altri uomini. E sta bene; ma era un confessare tacitamente, e senza avvedersene, che l'utilità, per esser morale, deve prender la moralità d'altronde, e da qualcosa d'antérieure e di superiore ad essa; e che, per conseguenza, non può essa medesima essere il principio, la causa, il criterio della moralità.

## 7.2. Critici socialisti

Karl Marx, l'autore del *Capitale* che ha dato il nome al marxismo, uno degli indirizzi di pensiero politico dominanti fra il 1848 e il 1989, prende in esame più volte Bentham sia nella *Ideologia tedesca* sia nel *Capitale*. La chiave in cui considera il pensiero di Bentham è la «critica dell'ideologia», approccio secondo il quale ogni dottrina può essere smascherata come deformazione della realtà derivante necessariamente dalla situazione «alienata» entro la quale questa dottrina viene formulata. In particolare, secondo lo schema di Marx, gli esponenti della borghesia sono stati in una prima fase critici radicali del vecchio mondo feudale e religioso, in una seconda fase molto più moderati, in quanto la borghesia era ormai al potere ed aveva quindi più interesse a conservare lo status quo che a favorire la critica dell'esistente. Da qui deriverebbe la perdita di lucidità del pensiero borghese. Il materialista Helvétius era stato un critico radicale dell'antico regime e, con il ruolo dato alla nozione di utilità, aveva smascherato la vera sostanza dei rapporti sociali, fatti, al di sotto delle belle parole, di gretti interessi. Bentham invece appartiene alla generazione successiva, dei borghesi che hanno avuto modo, con la Rivoluzione Francese, di spaventarsi di fronte alla possibilità che il proletariato sfuggisse loro di mano una volta iniziata la rivoluzione contro l'antico regime.

Bentham genio della stupidità borghese

di Karl Marx<sup>39</sup>

*Jeremy Bentham* è un fenomeno puramente inglese. In nessun tempo e in nessun paese, senza eccettuare neppure il nostro filosofo *Christian Wolff*, si è mai così pavoneggiato e compiaciuto di sé il luogo comune più trito. Il *principio dell'utile* non è stato un'invenzione del Bentham, il quale non ha fatto che riprodurre senza nessuno spirito quel che Helvétius ed altri francesi del secolo XVIII avevano detto con spirito. Per es. se si vuol sapere che cosa è utile a un cane, bisogna studiare a fondo la natura canina. Ma questa natura stessa non si può dedurre dal «principio dell'utile». Applicato all'essere umano, se si vuol giudicare ogni atto, movimento, rapporto, ecc. dell'uomo secondo il principio dell'utile, si tratta in primo luogo della natura

umana in generale e poi della natura umana storicamente modificata, epoca per epoca. Bentham non ci perde molto tempo. Egli suppone, con la più ingenua banalità, che *l'essere umano normale* sia il filisteo moderno e in ispecie il *filisteo inglese*. Quel che è utile a questo curioso uomo normale e al suo mondo è utile in sé e per sé. Su questa norma egli giudica poi passato presente e futuro. Per es. la religione cristiana è «utile» perché riprova religiosamente quegli stessi misfatti che il codice penale condanna giuridicamente [...] chiamerei il signor Geremia un genio della stupidità borghese.

## 8. Storia degli effetti: il neoutilitarismo

Nel nostro secolo l'utilitarismo ha conosciuto importanti modifiche ad opera di George Moore, Richard Harrod, Richard Brandt, David Lyons, John Harsanyi, Richard Hare, John Smart<sup>44</sup>. I vari neoutilitarismi possono essere raggruppate secondo alcune distinzioni:

### 1) Utilitarismo edonistico, eudemonistico, ideale.

La distinzione discende dalla posizione assunta a proposito della natura del bene intrinseco: (a) Bentham sostiene un *edonismo etico* che identifica il bene con il piacere; (b) Mill sostiene un utilitarismo eudemonistico, che identifica il bene intrinseco con la felicità personale, a sua volta collegata alla somma dei piaceri ma non riducibile a quest'ultima, e nella quale poi i piaceri spirituali hanno un peso maggiore dei piaceri sensoriali;

(c) Moore propone un utilitarismo «ideale», dove la giustezza delle scelte va stabilita mediante un calcolo della bontà delle conseguenze, ma quest'ultima si identifica non con il piacere o la felicità, ma con gli stati di cose «buoni» che si realizzeranno. La bontà a sua volta è oggetto di «intuizione» immediata, e quindi non è oggetto di un calcolo<sup>45</sup>.

### 2) Utilitarismo diretto e indiretto, dell'atto e della regola.

La distinzione fra utilitarismo diretto e indiretto discende dalla posizione assunta a proposito della caratterizzazione dell'«utilità» o del rapporto fra «bene» e «giusto». L'«utilità», o la proprietà di promuovere bene intrinseco, può venire attribuita a cose diverse: singoli atti, regole, istituzioni, atteggiamenti. Già Mill aveva proposto un utilitarismo «indiretto», sostenendo che al test delle conseguenze sottoponiamo le regole da noi seguite in caso di

conflitto fra regole diverse, non ogni singola scelta<sup>46</sup>.

Nel nostro secolo sono state proposte forme di utilitarismo indiretto, chiamate utilitarismo «kantiano», da Harrod<sup>47</sup>, o utilitarismo della «regola» o «norma» da Brandt<sup>48</sup>. Gli utilitarismi della regola sostengono che il calcolo delle conseguenze va applicato a regole o norme, non a singoli atti. I vantaggi di questa riformulazione sarebbero in primo luogo di evitare la giustificazione del machiavellismo: per l'utilitarismo della regola ci si deve astenere dal mentire anche se a fin di bene, o dal torturare un prigioniero anche se ciò servisse a salvare vite umane, perché le conseguenze della pratica generalizzata del mentire o del torturare sarebbero di gran lunga peggiori delle conseguenze benefiche del fare eccezione alla regola nella singola occasione; in secondo luogo, di tener conto della necessità dell'agente di fare economia di tempo per calcolare le conseguenze di ogni azione; in terzo luogo, di non discostarsi troppo dalla «moralità di senso comune»<sup>49</sup>.

L'utilitarismo dell'atto, invece, applica il criterio di utilità direttamente ad atti particolari. I suoi difensori principali sono stati Lyons e John Smart. Lyons in particolare ha argomentato l'inutilità dell'utilitarismo della regola, in quanto un utilitarismo dell'atto che tenga conto di tutte le conseguenze, anche di quelle remote, approverà o condannerà le stesse azioni che saranno approvate o condannate dall'utilitarismo della regola<sup>50</sup>.

### 3) Utilitarismo ordinalista e cardinalista

L'utilitarismo classico dà per scontato che vantaggi e svantaggi attribuiti a individui diversi possano venire sommati fra loro in modo da determinare l'utilità complessiva. Ciò presuppone che vi sia qualche modo di misurarli con lo stesso metro. Dopo la critica formulata dall'economista Cecil Pigou alla comparazione interpersonale delle utilità, per lo più si tende a negarne la possibilità<sup>51</sup>.

Una nuova impostazione del problema si può avere non considerando l'utilità come misurabile cardinalmente (cioè secondo grandezze espresse in numeri cardinali: 1, 2, 3), ma soltanto ordinalmente (cioè collegando diversi stati a numeri ordinali: 1°, 2°, 3°). Questo procedimento permette di evitare lo scoglio di una procedura per misurare l'utilità procurata ad A da uno stato di cose con lo stesso metro con cui si misura l'utilità procurata a B. Diviene però difficile un calcolo che ci dica qualcosa di preciso.

Una via d'uscita dalla difficoltà è quella di Harsanyi: tornare al cardinalismo senza pretesa che questo abbia basi assolutamente certe, limitandosi a partire da confronti fatti dagli agenti stessi assegnando con una certa approssimazione un valore numerico cardinale a diversi stati di cose<sup>52</sup>.

#### 4) Utilitarismo o consequenzialismo.

La distinzione fra etiche consequenzialiste (o «teleologiche») ed etiche deontologiche (o «assolutiste») è entrata in uso dagli anni Cinquanta<sup>53</sup>, per designare due gruppi di posizioni: quelle che considerano moralmente buone le azioni che producono conseguenze buone, quelle che considerano moralmente buone le azioni che si conformano a qualche principio accettato, a prescindere dalle conseguenze. L'utilitarismo si configura come un caso particolare di consequenzialismo: consiste nella tesi consequenzialista riguardo al criterio del «giusto», più la tesi edonista riguardo al criterio del «bene». Così inteso, l'utilitarismo comprenderebbe soltanto le posizioni di Bentham e Mill, mentre tutti i loro seguaci del Novecento sarebbero consequenzialisti.

#### 5) Teorie della scelta razionale e utilitarismo.

Le teorie utilitariste vengono oggi fatte rientrare nella più ampia categoria delle teorie della *scelta razionale*. Queste teorie, sviluppatasi negli ultimi decenni, tentano di ricostruire la razionalità dell'agente economico, quella del cittadino nella sfera politica, e quella dell'agente morale come casi di un unico tipo di razionalità mezzi-fini.

Alcune teorie, come quella di David Gauthier, tentano di giustificare le norme morali a partire da un calcolo razionale che mostra come queste siano convenienti per l'agente sui tempi lunghi<sup>54</sup>. Altre teorie, come quella di John Harsanyi, pur elaborate in termini di scelta razionale, conservano il presupposto che la scelta razionale si svolga entro confini stabiliti dall'ideale morale dell'*imparzialità*. L'agente manifesta cioè in molte circostanze preferenze soggettive, ma quando formula un giudizio morale manifesta preferenze «trascendenti»: effetti simili sul benessere dell'agente stesso o invece sul benessere di ogni altro individuo hanno per lui lo stesso peso<sup>55</sup>.

## 10. Storia degli effetti: i critici dell'utilitarismo

La filosofia morale della seconda metà del ventesimo secolo ha due numi tutelari: Bentham e Kant. Accanto agli autori che propongono forme di neoutilitarismo e ad altri che riprendono da Bentham solo l'idea di agente razionale ma non il principio di utilità, vi sono autori che si riallacciano a Kant, formulando posizioni deontologistiche; altri, in vario modo neoaristotelici, vedono nella comune eredità illuminista di Kant e Bentham la radice degli errori dell'etica moderna; infine, formulano la stessa diagnosi su Kant e Bentham anche i vari scettici, neonietzschiani o wittgensteiniani anche se per giungere a conclusioni opposte di quelle dei neoaristotelici.

### 10.1. Critici deontologisti

Si usano chiamare etiche deontologiche o assolutiste quelle che, all'opposto delle etiche consequenzialiste, sostengono la necessità di vincoli di coerenza rispetto a principi per ogni sistema di etica normativa. Gli autori contemporanei che sostengono queste posizioni, come John Rawls, Thomas Nagel, Richard Nozick, Alan Donagan, Alan Gewirth, Karl-Otto Apel, Jürgen Habermas, si richiamano in qualche modo all'etica kantiana<sup>56</sup>. Le loro obiezioni al consequenzialismo si concentrano intorno ai seguenti punti: (a) l'inaccettabilità di mezzi cattivi per ottenere fini buoni; (b) l'irriducibilità del supererogatorio (gli atti buoni ma non dovuti) all'obbligatorio; (c) l'inaccettabilità dei criteri utilitaristi di massimizzazione dell'utilità collettiva che negano il problema della giustizia distributiva; (d) l'irriducibilità dei diritti a puri strumenti per ottenere più benessere o felicità.

Rawls, in *Teoria della giustizia* vuole individuare una teoria della giustizia diversa da quella utilitarista: è vero che, a prima vista «la concezione più razionale della giustizia sembrerebbe essere quella dell'utilitarismo [...] ogni essere umano, nella realizzazione del proprio bene, può certamente bilanciare le proprie perdite personali con i propri guadagni»<sup>57</sup> e quindi, perché non dovrebbe poterlo fare una società? È ciò che si fa nella scelta di politiche pubbliche nelle società occidentali moderne: le scelte vengono fatte sulla base dell'analisi costi-benefici (un calcolo della spesa totale in termini monetari, da confrontare un valore monetario, in gran parte convenzionale, della somma totale dei benefici previsti). Rawls è insoddisfatto per l'impossibilità di tenere conto della *distribuzione* dei benefici che un procedimento del genere

implica: «Se dunque crediamo che, in linea di principio, ciascun membro della società goda di un'inviolabilità fondata sulla giustizia che neppure il benessere di tutti gli altri può calpestare, e che una perdita di libertà per alcuni non è giustificata da una maggiore somma di soddisfazioni a vantaggio di molti, dovremo cercare una diversa spiegazione dei principi di giustizia»<sup>58</sup>. Ciò che cozza contro il nostro senso di giustizia è che i diritti vengono considerati solo mezzi per ottenere benessere, non qualcosa di inviolabile; e inoltre che, secondo l'utilitarismo, fra due stati nel primo dei quali fosse maggiore la somma totale dei benefici e nel secondo questa fosse minore, *dovremmo* sempre scegliere il primo anche se in esso la condizione del più svantaggiato fosse molto peggiore che nel secondo<sup>59</sup>.

Thomas Nagel in *Uno sguardo da nessun luogo* ha insistito sull'imparzialità come costitutiva del punto di vista morale e come capace di dettare conseguenze alternative a quelle suggerite dal consequenzialismo<sup>60</sup>. Nel saggio *Guerra e massacro* ha sostenuto che ci sono casi in cui le considerazioni di utilità falliscono nel porre limiti agli strumenti ammissibili nella politica internazionale e che l'utilitarismo può introdurre ragioni per evitare le peggiori fra le «tattiche sporche» come l'assassinio e la tortura, ma quando i costi del non adottarle saranno troppo elevati lascerà pendere la bilancia dal lato di altre tattiche inaccettabili per un deontologista<sup>56</sup>.

Alan Donagan ha sostenuto che solo un sistema di etica normativa deontologista, che riprenda la lezione di Kant e in parte quella di Sidgwick, è in grado di fornire una modellizzazione rigorosa di quel complesso bagaglio che è rappresentato dalla morale tradizionale, di cui ritiene che la tradizione morale ebraico-cristiana sia un esempio di particolare coerenza e complessità. L'utilitarismo dell'atto non è in grado di svolgere questa funzione rispetto alla morale tradizionale, in quanto rappresenta una sorta di mostruosità: il motivo decisivo della sua inaccettabilità è la conclusione, alla quale non può sottrarsi, che un atto efferato (assassinio, violazione di una promessa ecc.) deve in certe situazioni essere compiuto se può restare segreto e le sue conseguenze producono maggiore utilità dell'atto opposto. L'utilitarismo della regola è un candidato più rispettabile, ma anch'esso inaccettabile per via della sua incapacità di distinguere il «supererogatorio» (cioè l'atto virtuoso ma non dovuto) dal dovere, nonché della sua incapacità di produrre motivi per cui non si debba compiere un'azione ingiusta compiuta nel pubblico interesse<sup>61</sup>.



## Il supererogatorio e l'ingiustizia nel pubblico interesse

di Alan Donagan<sup>63</sup>

Va riconosciuto che in nessun mondo possibile l'utilitarismo della regola ha implicazioni del genere di quelle che sono fatali per l'utilitarismo dell'atto: l'implicazione che atti che virtualmente nessuno dubita seriamente che siano malvagi, e che neppure un «utilitarista illuminato» loderebbe apertamente, possano essere giusti se compiuti in segreto [...]

Sembrano esserci almeno due generi di considerazioni che presentano difficoltà per gli utilitaristi della regola: (a) la distinzione fra doveri e atti supererogatori, e (b) la distinzione fra doveri e certe ingiustizie scusabili o quasi scusabili [...]

(a) Non vi è dubbio che ci sarebbe più bene e meno male in una società nel suo insieme se si adottasse la regola: «è dovere per ognuno che ha adeguate ragioni di credere che la linea d'azione che un vicino si propone sarà disastrosa a quel vicino [...] dissuaderlo». Quindi non c'è dubbio che l'utilitarismo della regola implichi che questa regola dovrebbe venire adottata nel mondo reale. E perfino se il mondo reale non fosse tale che le conseguenze di adottare tale regola sarebbero benefiche, è evidente che tale mondo è possibile. Tuttavia, penso che molti rifiuterebbero questa regola [...] Io, per esempio, negherei di essere moralmente obbligato ad agire così e penserei che se lo facessi, il mio atto sarebbe supererogatorio.

(b) Una seconda considerazione contro l'utilitarismo della regola può venire trovata nelle sue implicazioni a proposito di certe ingiustizie che sono allettanti e forse perfino scusabili [...] può essere giovevole, come ritenne Caifa, che un uomo debba morire per il popolo? Un giudice è moralmente obbligato a causare un assassinio giudiziario se fosse per il pubblico bene? [...]

Un utilitarista della regola potrebbe obiettare che, dato che il riconoscimento generale della regola di Caifa screditerebbe tanto il potere giudiziario che la vita pubblica ne sarebbe mortalmente danneggiata, non ci potrebbe essere alcuna circostanza in cui il pubblico bene sarebbe servito riconoscendo quella regola [...] Ma non è per nulla evidente che riconoscere la regola di Caifa come regola morale [...] danneggerebbe seriamente la fiducia nel sistema giudiziario [...] in qualche situazione sociale possibile, l'utilitarismo della regola richiederebbe che la regola di Caifa fosse adottata. E anche se non pretendo che potremmo non scusare o alleviare l'ingiustizia compiuta da parte di qualcuno che agisse secondo quella regola mi sembra

che una tale implicazione dia un colpo mortale all'utilitarismo della regola. Per quanto certi assassini giudiziari possano essere scusati o perfino difesi, essi *non* sono moralmente giusti.

## 10.2. Critici perfezionisti

Un altro filone dell'etica contemporanea è rappresentato dalle teorie teleologiche non consequenzialiste, caratterizzate come forme di «perfezionismo» o «etiche della virtù», che si richiamano in senso lato ad Aristotele. Gli autori che sostengono queste posizioni, come Philippa Foot, Alisdair MacIntyre, Charles Taylor, Amartya Sen, Joseph Raz hanno concentrato la loro critica intorno ai seguenti temi: (a) la natura complessa del bene e della felicità; (b) il valore intrinseco e non solo strumentale dell'azione; (c) l'irriducibilità della virtù al dovere.

Philippa Foot è nota, insieme a Peter Geach, come esponente del «neonaturalismo», posizione che ha contestato la validità dei due principali argomenti a favore della divisione fatti-valori, cioè la «legge di Hume» (che vieta il passaggio dallo *is* allo *ought*), ripresa anche da Bentham, e l'argomento della «fallacia naturalistica» di George Moore, che sostiene l'impossibilità di tradurre descrizioni di fatti empirici in descrizioni di fatti «buoni» o «cattivi» (e quindi anche la riduzione benthamiana del bene al piacere).

L'argomento della Foot contro l'utilitarismo sostiene l'insensatezza della stessa nozione di stato di cose «buono» o «cattivo» in sé. Questa nozione, senza la quale non è nemmeno pensabile un giudizio sulla «giustizia» delle azioni, è invece essa stessa dipendente da un giudizio di natura morale; di conseguenza la struttura consequenzialista del giudizio morale come lo concepisce l'utilitarismo si risolve in un circolo vizioso.

La nozione di «stato di cose buono» è priva di senso  
di Philippa Foot<sup>64</sup>

Dovremmo cominciare col chiederci perché siamo tanto sicuri addirittura del fatto che noi comprendiamo espressioni come «un buono stato di cose» o «un buon risultato»; perché, come Peter Geach ha notato anni fa ci sono frasi con dentro la parola «buono», come per es.,

«un buon evento» che, almeno così come sono formulate, *non* hanno senso. Seguendo questa linea si potrebbe suggerire che i filosofi sono un po' frettolosi nell'usare espressioni come «un mondo migliore». Si potrebbe *forse* capirlo quando gli si fa voler dire «un mondo deonticamente migliore» definito come uno in cui meno doveri sono lasciati non compiuti; ma ovviamente questo non sarà d'aiuto nel dare un senso a «stato di cose migliore» come il consequenzialista ha bisogno di usare questa espressione, dato che egli vuole fissare i nostri obblighi, non riferirsi al loro adempimento [...]

Il consequenzialismo in qualche forma discende dalla premessa che la morale è uno strumento per raggiungere un certo fine condiviso. Ma perché dovremmo accettare questa concezione di che cos'è la morale e come dobbiamo giudicarla? Perché non dovremmo invece vederla come essa stessa un'assunzione consequenzialista, che è giunta a sembrare neutrale e inevitabile soltanto in quanto l'utilitarismo e altre forme di consequenzialismo oggi dominano la filosofia morale?

Per contrastare questo condizionamento chiediamoci domande scomode su chi si suppone *abbia* il fine di cui si suppone che la morale sia al servizio. È noto che J.S. Mill trovò difficile passare dalla premessa che il fine di ognuno è il bene di ognuno alla proposizione che il fine di tutti è il bene di tutti. Forse nessun *fine condiviso* compare nella fondazione dell'etica, dove possiamo piuttosto trovare fini individuali e compromessi razionali fra coloro che li hanno. O forse al livello più fondamentale stanno fatti concernenti il modo in cui i singoli esseri umani possono trovare i più grandi beni che sono capaci di possedere. La verità, penso, è che semplicemente non abbiamo una teoria della morale soddisfacente ma dobbiamo cercarla [...]

Ricordiamoci che l'idea della bontà di stati di cose complessivi non svolgeva alcun ruolo nella filosofia morale di Aristotele [...] Se ci abituiamo all'idea che c'è semplicemente uno spazio vuoto laddove i consequenzialisti vedono «il miglior stato di cose» potrebbe essere più in grado di dare ad altre teorie l'ascolto che meritano.

MacIntyre ha formulato una radicale critica della filosofia morale moderna. La sua alternativa è un ritorno alla *polis* aristotelica come comunità organica e alla virtù come insieme di attitudini che corrispondono a un buono svolgimento di un ruolo riconosciuto entro tale comunità. L'individualismo delle società moderne sarebbe stato la malattia radicale che ha loro reso

impossibile concepire una autentica vita morale e una coerente teoria morale. Kant e Bentham sono entrambi espressione di questa malattia perché il soggetto morale, che sia il legislatore autonomo di Kant o il massimizzatore di felicità di Bentham, è un «io» scisso dalla sua storia e dalle sue appartenenze<sup>65</sup>. MacIntyre obietta contro il concetto di felicità di Bentham, argomentando che in realtà chiama felicità qualcosa di molto più ristretto della felicità di Aristotele. Da questo trucco verbale discende l'apparente plausibilità dell'utilitarismo. Inoltre, data la malleabilità della natura umana, con un adeguato condizionamento degli individui, la felicità potrebbe sembrare identificarsi con qualsiasi cosa. Infine, la misurazione del bene intrinseco portato dalle conseguenze conserverà un senso solo in una società i cui membri non pensino essi stessi in termini utilitaristi. Il giorno in cui la società sarà diventata una società di utilitaristi perderà senso la stessa possibilità di misurare il bene.

L'utilitarismo e l'individualismo moderno

di Alisdair MacIntyre<sup>66</sup>

[II] concetto di massima felicità del maggior numero è applicabile con un qualche genere di legittimità morale soltanto in una società in cui si assuma che siano accettate norme non-utilitariste di comportamento accettabile. Il concetto di felicità pubblica ha ovviamente un'applicazione legittima in una società in cui il consenso è che la felicità pubblica consiste in più e migliori ospedali e scuole; ma quale applicazione ha in una società in cui la felicità pubblica è ritenuta dall'opinione pubblica stessa consistere nel massacro degli ebrei? In una società di dodici persone, se dieci sono sadici che trarranno grande piacere dal torturare i due che restano, il principio di utilità impone che i due siano torturati? [...]

L'individualismo della società moderna e il ritmo sempre più rapido e dirompente del cambiamento sociale producono una situazione in cui per un numero crescente di persone non c'è una forma complessiva della vita morale ma soltanto un insieme di principi apparentemente arbitrari ereditati da svariate fonti. In tali circostanze il bisogno di un criterio pubblico da usare per risolvere i dissensi e conflitti morali e valutativi diviene sempre più urgente e sempre più difficile da trovare. Il criterio utilitarista, che sembra incorporare l'ideale liberale della felicità, è

apparentemente privo di rivali, e il fatto che il concetto di felicità che incorpora sia tanto amorfo e tanto adattabile lo rende non meno ma più accetto per coloro che cercano una corte d'appello sulle questioni valutative che possono confidare che deciderà a loro favore.

Charles Taylor, autore di *Radici dell'io*, sostiene che la filosofia morale moderna, kantiana o utilitarista, ha elevato a dogma l'unitarietà del bene, cancellando le differenze qualitative fra beni descritte da Aristotele, e si è perciò ridotta a discorso sull'azione obbligatoria. Bentham, con la formulazione della dottrina utilitarista, si proponeva di tradurre le vuote parole su leggi di natura, bene e male, in conseguenze verificabili in termini di felicità o infelicità degli individui. Ma l'equivoco è sorto in quanto l'utilitarismo rifiutando in nome di una rivalutazione della «vita attiva», cioè del lavoro e della vita privata del comune cittadino, le distinzioni qualitative delle etiche precedenti che avevano esaltato l'onore o la vita «contemplativa», crede di denunciare ogni distinzione qualitativa ponendo l'assunzione di una unitarietà del bene. Questa assunzione, conducendo a teorie etiche riduttive quali quelle kantiane e quelle utilitariste, alla fine entra in conflitto con gli stessi ideali morali che avevano ispirato Bentham, Kant e gli altri illuministi<sup>67</sup>.

### 10.3. Critici scettici

Un altro, assai composito, filone dell'etica odierna è rappresentato dagli scettici. Fra questi, nel mondo anglosassone, i nomi più noti sono quelli di John Mackie e Bernard Williams. Questi autori vogliono mettere in rilievo il carattere dogmatico delle presunte certezze di kantiani e utilitaristi.

John Mackie, sostenitore della *error theory*, secondo la quale la tesi dell'oggettività dei valori discende da una illusione insita nel linguaggio ordinario, e la morale in realtà è un necessario meccanismo di regolazione dell'interazione fra individui che si è prodotto per via evolutiva, scarta ogni versione dell'utilitarismo come candidato a svolgere questa funzione per i seguenti motivi: (a) è fondamentalmente vago, secondo il significato che assegniamo ai termini piacere, desiderio, preferenza; (b) è in realtà estremamente esigente, al punto da apparire del tutto irrealistico<sup>68</sup>.

Bernard Williams, riprende in chiave moderatamente scettica tematiche wittgensteiniane, aristoteliche ed hegeliane svolgendo una critica sia a Kant sia a Bentham. Un'accusa che muove

all'utilitarismo è quella di usare una nozione di felicità troppo vaga che permette di derivarne conseguenze a prima vista plausibili ma in realtà contraddittorie. Un'altra accusa è quella di non tenere conto della «integrità» delle persone: queste sono ognuna una persona separata e il benessere di una non compensa il mancato benessere dell'altra. Inoltre la «bontà» delle conseguenze non può escludere le trasformazioni che l'aver intrapreso una certa linea d'azione porterà sull'agente. L'utilitarismo, come il kantismo, pecca quindi per il modello di razionalità troppo forte e astratto che presta al pensiero morale<sup>69</sup>.

I paradossi dell'utilitarismo

di Bernard Williams<sup>70</sup>

Bentham offrì una caratterizzazione della felicità, quella che la intende come piacere e assenza di dolore, che riteneva [soddisfacesse] le condizioni di essere calcolabile, comparabile e sommabile, [ma] mancò la condizione di essere un obiettivo indisputabile: quanto più sembrava il genere di piacere che si potrebbe concepire di trattare in termini quasi-aritmetici, tanto più sembrava qualcosa a cui qualsiasi persona razionale deve evidentemente mirare, come Mill giunse, seppure con difficoltà, a vedere. Se, d'altro lato, la concezione della felicità è resa abbastanza generosa da comprendere qualsiasi cosa cui si potrebbe ragionevolmente aspirare come una vita soddisfacente o un ingrediente di una vita soddisfacente, allora sempre meno sembra simile a qualcosa che potrebbe accordarsi con la terza e la quarta condizione [...]

Le difficoltà dell'utilitarismo sono: (i) la nozione-cardine di felicità, se soddisfa le condizioni di permettere di risolvere le questioni morali per via di un calcolo empirico e di fornire una grandezza elementare in cui tradurre tutti i valori morali, cessa di essere la nozione elementare e non problematica che sembrava (e in questo consisteva l'attrattiva dell'utilitarismo); (ii) diviene inconcepibile un conflitto fra due pretese di validità morale che siano entrambe valide ma inconciliabili (e così l'esperienza del conflitto morale viene cancellata a priori); (iii) dato il principio utilitarista per cui si è responsabili di tutto ciò che viene fatto (non solo da sé ma anche da altri), il dovere dell'utilitarista è quello di fare sempre l'azione meno cattiva di una seconda che possa impedire la prima; questa situazione genera un circolo vizioso, per cui l'esistenza di persone cattive genera atti (un po' meno) cattivi anche da parte delle persone

buone; dal punto di vista di un utilitarista sarebbe allora meglio che, non essendo il mondo popolato solo da utilitaristi, la maggior parte delle altre persone ragionasse da deontologisti e contrastasse ad ogni costo le azioni cattive; le conseguenze finali sarebbero migliori in termini utilitaristi se gli altri non ragionassero da utilitaristi; perciò «se l'utilitarismo è vero allora è meglio che la gente non creda nell'utilitarismo. Se, d'altro lato, è falso, allora è certamente meglio che la gente non creda in esso».

L'eredità di Bentham per l'etica contemporanea

di Bikhu Parekh<sup>71</sup>

*In questo brano, Parekh, uno dei più noti studiosi di Bentham, valuta luci e delle ombre dell'eredità benthamiana.*

Come abbiamo visto [la teoria morale di Bentham] trasse origine dalla sua profonda insoddisfazione nei confronti delle teorie morali tradizionali, specialmente quelle religiose. Le trovava misantropiche, illiberali, dispotiche, antirazionaliste e non scientifiche, e pensava che, essendo basate su una nozione del tutto falsa della natura umana, esse erano responsabili di una grande massa di infelicità e sofferenza umana. La sua passione intellettuale dominante e l'ambizione filosofica di tutta la vita fu quella di costruire una teoria morale, giuridica e politica che fosse secolare, liberale, democratica e scientifica [...]

Anche se, come abbiamo visto, la teoria morale di Bentham ha un ethos quasi cristiano, è certamente secolare nelle sue basi e orientamento. Indaga la natura umana nei suoi propri termini ed evita sistematicamente di considerarla da un punto di vista non umano e trascendente [...]

La teoria morale di Bentham è solo in parte liberale. Rispetta l'autonomia e l'unicità individuale, assume un atteggiamento notevole per il grado in cui si astiene dal formulare giudizi nei confronti delle preferenze personali, ivi comprese, o anzi in primo luogo, quelle sessuali, rifiuta di dare voti alle forme di vita e perfino di speculare intorno alla vita autenticamente buona, e difende le scelte morali dall'interferenza della legge. Ma a un livello più profondo la teoria di

Bentham ha una portata illiberale. Come abbiamo visto fa molto conto su quelli che chiama moventi semi-sociali e sull'identità fra interesse individuale e sociale per assicurare un comportamento morale. Non potendo far conto sulla coscienza, che per lui non ha molto senso e che equipara alla rigidità morale, insensibile all'influsso di idee come l'integrità, l'orgoglio, l'onore e il *self-respect* morale, e convinto che la capacità umana di benevolenza sia limitata, è costretto a fare della «società» il grande «amministratore della sanzione morale». Gli individui nella sua società sono tanto dipendenti l'uno dalla buona opinione dell'altro, tanto invadentemente indiscreti, tanto ansiosi di accumulare il «capitale» di buona volontà e tanto appassionatamente motivati dall'«amore della reputazione» che non osano sgarrare di un passo. La «società» di Bentham è onnisciente, onnipotente, esigente e inflessibile, a in un senso profondo tenuta insieme dalla paura reciproca. Ciò è particolarmente vero dei ceti medi, secondo Bentham le «classi più virtuose». Colpisce il fatto che Bentham usi i termini morale, popolare e sociale in modo intercambiabile, e quasi sempre equipari la moralità con la sanzione sociale e l'opinione pubblica. Come John Stuart Mill vide chiaramente, la società di Bentham costituiva una grande minaccia alla libertà.

La teoria morale di Bentham è certamente democratica e razionalista nel senso che le sue prescrizioni morali sono basate su ragioni, non sulla sua autorità o su quella di Dio. Tuttavia, egli definisce la ragione in termini consequenziali. Dato che il suo concetto di conseguenza è vago e pasticciato, le sue ragioni non sono ragioni nel suo senso, cioè non sono oggettive, pubbliche e passibili di dibattito intersoggettivo. Per di più Bentham intende le conseguenze in termini edonistici, e quindi il suo concetto di ragione presuppone la verità dell'edonismo psicologico ed etico. Come abbiamo visto non si avvicina mai a dare un preciso contenuto né all'uno né all'altro, e quindi il suo concetto di ragione si rivela arbitrario e in ultima istanza incoerente.

La pretesa di Bentham che la sua teoria morale si basi su uno studio scientifico della natura umana è completamente insostenibile. Egli non era lui stesso uno psicologo o un acuto studioso del comportamento umano, aveva poco interesse per la psicologia contemporanea, leggeva poca letteratura e storia, e viveva una vita ritirata. La sua conoscenza della mente umana era perciò estremamente limitata e derivata da niente di più elevato che una analisi superficiale di uomini simili a lui stesso. Ciò che chiamava scienza consisteva di poco più che i suo metodo di classificazione basato sulla bipartizione e sul calcolo felicifico. Il primo portò a una grossolano



semplificazione e deformazione dell'oggetto studiato, e il secondo fortunatamente giocò un ruolo limitato nella sua teoria morale.

Quindi per la maggior parte degli aspetti la teoria morale di Bentham non sa far fronte al compito che egli si assegnò, è lungi dall'offrire un'alternativa secolare al cristianesimo. Ciò non vuol dire screditarla, ma soltanto sottolineare che le sue realizzazioni furono molto al di qua della sua ambizione. La sua ambizione era degna di un filosofo. Parte della sua critica delle teorie morali tradizionali fu penetrante e perfino profondo, Egli aveva ragione nel vedere che il «si deve» era una forma di potere e che ogni filosofo morale deve spiegare con quale diritto reclama l'autorità di emanare prescrizioni morali. Egli aveva ragione nel sostenere anche che la maggior parte dei filosofi morali razionalizzava i pregiudizi dell'autore, aveva una tendenza autoritaria e paternalista, comportava una buona dose di atteggiamento predicatorio, e mancava di rispetto per l'uomo ordinario. Aveva anche ragione nel suggerire che una democrazia liberale richiedeva di venire fondata su una moralità liberaldemocratica o sarebbe rimasta intrinsecamente instabile, anche se la sua proposta che la vita morale doveva diventare altrettanto liberale e permissiva quanto la vita politica era pericolosamente fuori strada.

Anche se la sua teoria morale è profondamente difettosa, essa contiene elementi che dovrebbero venire incorporati in un'alternativa più soddisfacente, per esempio il suo atteggiamento rilassato nei confronti dei desideri umani, il rispetto per l'autonomia individuale, il suo tentativo di fondare la morale su una teoria della natura umana, la sua preoccupazione di dare una difesa morale delle norme morali e di mostrare i profondi legami fra interessi individuali e interessi sociali, e il suo tentativo di dare una dignità morale all'essere umano ordinario e ai suoi semplici piaceri. Grazie a tutto ciò, se non possiamo accettare la teoria morale di Bentham, non possiamo nemmeno respingerla completamente. Questo è un risultato non da poco.

1. Vd. voce «Utilitarismo», in *Enciclopedia Garzanti di Filosofia*, a cura di G. Vattimo, Milano, Garzanti, 19932, pp. 1179-1180.

2. C. Beccaria, *Dei delitti e delle pene* (1764), a cura di A. Burgio, Milano, Feltrinelli, 1991, p. 35

3. C.-A. Helvétius, *De l'homme* (1772), tomo IX, sez. IV, cap. XIV; trad. it. parziale *L'uomo*, antologia a cura di A. Bruno, Lecce, Milella, 1988, pp. 101-102.

4. Vd. G.W.F. Leibniz, *Essais de Théodicée* (1710); trad. it. *Saggi di teodicea*, in *Scritti filosofici*, 2 voll., Torino, UTET, 1967, vol. I; F.M.A. Voltaire, *Candide ou l'optimisme* (1756); trad. it. *Candido ovvero l'ottimismo*, Torino, Einaudi, 1983.

5. W. Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy* (1785), London, Faulder, 1786, p. 62.

6. Ivi, p. 18
7. *Ibid.*
8. *Ibid.*
9. *Ibid.*
10. W. Paley, *Natural Theology* (1802), Westmead, Gregg, 1970, p. 491.
11. Sulla tradizione dell'associazionismo psicologico, dai suoi antecedenti in Hobbes alla sua formulazione in Locke e i suoi sviluppi in Hartley, vd. R.S. Peters, C.A. Mace, «Psychology», in G. Edwards, *The Encyclopedia of Philosophy*, 8 voll., New York, Macmillan, 1967, vol. VII, pp. 1-27, particolarmente pp. 9-10, 12-14, 15-16.
12. D. Hartley, *Observations on Man, his Frame, his Duty, and his Expectations* (1749), 2 voll., Hildesheim, Olms, 1967, vol. I, pp. 34-39.
13. Ivi, p. ii.
14. Ivi, pp. 416-417.
15. Ivi, p. 417
16. Su Hume e la simpatia vd. R.S. Peters, C.A. Mace, «Psychology», cit., p. 14.
17. J. Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, (1789); trad.it. *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, a cura di E. Lecaldano, Torino, UTET, 1998, cap. 1, p. 89.
18. Vd. J. Bentham, *Introduzione*, trad. it. cit., cap. x; *Deontologia* I. 2.
19. Il contesto di questa affermazione è un'argomentazione contro i sussidi pubblici alle arti in quanto questi avrebbero «gravato sui molti relativamente indigenti per il divertimento dei pochi relativamente abbienti» (J. Bentham, *Constitutional Code*, a cura di F. Rosen, J.H. Burns, Oxford, Clarendon Press, 1983, vol. I, p. 139); sul senso e il contesto dell'affermazione vd. anche J.R. Dinwiddy, *Bentham*, Oxford, Oxford University Press, p. 114; l'affermazione divenne famosa grazie alla sua citazione in J.S. Mill, *Bentham* (1838), in *Essays on Ethics, Religion and Society*, a cura di J.M. Robson, F.E.L. Priestley, D.P. Dryer (*Collected Works of John Stuart Mill*, vol. X), London, Routledge, 1969, pp. 75-116, citata p. 113.
20. Vd. L. Campos Boralevi (a cura di), *Jeremy Bentham, padre del femminismo*, Roma, Carucci, 1980.
21. *Principles of the Civil Code*, in *The Works of Jeremy Bentham* (1838-1843), a cura di J. Bowring, New York, Russell and Russell, 1962, vol. I, p. 355.
22. Su queste proposte di riforma finalizzate all'emancipazione delle donne vd. L. Campos Boralevi, *Bentham and the Oppressed*, Berlin – New York, De Gruyter, 1984, cap. II.
23. J. Bentham, *First Principles Preparatory to Constitutional Code*, a cura di P. Schofield, Oxford, Clarendon Press, 1989, p. 98.
24. L. Campos Boralevi, *Bentham and the Oppressed*, cit., cap. III.
25. Sull'emancipazione degli ebrei e la tolleranza religiosa vd. Ivi, cap. IV.
26. Su Bentham e la schiavitù vd. Ivi, cap. VII.
27. Vd. P. Singer, *Practical Ethics* (1979); trad. it. *Etica pratica*, Napoli, Liguori, 1989.
28. L. Campos Boralevi, *Bentham and the Oppressed*, cit., cap. VIII.
29. J. Bentham, *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, trad. it. cit., cap. XVII, par. 4, pp. 421-422 nota.
30. J. Bentham, *University Manuscripts*, University College, London, box 14, fol. 310 (6 gennaio 1830), «Deontology, Private»; cit. in L. Campos Boralevi, *Bentham and the Oppressed*, cit., p. 230.
31. J.S. Mill, *Utilitarianism* (1859); trad. it. *Utilitarismo*, a cura di E. Musacchio, Bologna, Cappelli, 1981.
32. J.S. Mill, *Bentham*, cit., pp. 75-116, citate pp. 111-112.
33. H. Sidgwick, *Methods of Ethics* (1874); trad. it. *I metodi dell'etica*, a cura di M. Mori, Milano, Il Saggiatore, 1995.
34. H. Sidgwick, *Outlines of the History of Ethics* (1886), Bristol, Thoemmes Press, 1996, pp. 243-245.
35. Vd. H. Newman, *The Idea of a University* (1873); trad. it. *l'idea di università*, in *Opere*, a cura di A. Bosi, Torino, UTET, 1988, p. 1013.
36. C. Dickens, *Hard Times for These Times* (1854); trad. it. *Tempi difficili*, Milano, Garzanti, 1988, p. 7.
37. Ivi, p. 168.
38. J. Vidal, *Origen de los errores revolucionarios de Europa, y su remedio*, Valencia, Monfort, 1827.
39. Ivi, p. 257.
40. Ivi, p. 256.
41. Vd. A. Manzoni, *Osservazioni sulla morale cattolica* (1855<sup>2</sup>), 3 voll., a cura di R. Amerio, Milano – Napoli, Ricciardi, 1965, vol. III; A. Rosmini, *Principi della scienza morale*, Milano, Bocca, 1941, pp. 159 ss.; L. Taparelli d'Azeglio, *Saggio teoretico di diritto naturale* (1840-43), Roma, La Civiltà cattolica, 1949, vol. I, pp. 26 ss.

42. A. Manzoni, *Osservazioni sulla morale cattolica*, cit., vol. III, pp. 365-367.
43. K. Marx, *Das Kapital* (1867-1894); trad. it. *Il capitale*, 3 voll., a cura di D. Cantimori, Roma, Editori Riuniti, 1970, vol. I/3, pp. 56-57.
44. Sui diversi neoutilitarismi vd. P. Pettit, «Consequentialism», in P. Singer (a cura di), *A Companion to Ethics*, Cambridge, Blackwell, 1991, pp. 130-240; D. Lyons, «Utilitarianism», in L.C. Becker (a cura di), *Encyclopedia of ethics*, 2 voll., New York, Garland, 1992, pp. 1261-1268; F. Fagiani, *Introduzione*, in *L'utilitarismo classico*, Cosenza, Busento, 1990, pp. 11-122; J.J.C. Smart, «Utilitarianism», in G. Edwards, *The Encyclopedia of Philosophy*, 8 voll., New York, Macmillan, 1967, vol. VIII, pp. 206-212; E. Lecaldano, *L'utilitarismo contemporaneo e la morale*, in E. Lecaldano, S. Veca (a cura di), *Utilitarismo oggi*, Roma – Bari, Laterza, 1986, pp. 3-32.
45. Per la posizione di Moore vd. *Principia Ethica* (1903); trad. it. Milano, Bompiani, 1964, cap. v, par. 99.
46. J.S. Mill, *Utilitarismo*, trad. it. cit., cap. II, particolarmente pp. 48-50.
47. Vd. R.F. Harrod, *Utilitarianism Revised*, «Mind», XLV, 1936, 178, pp. 10-156.
48. R. Brandt, *Ethical Theory: the Problems of Normative and Critical Ethics*, Englewood Cliffs, Prentice Hall (NJ), 1959; vd. anche M. Mori, *L'utilitarismo della norma e i suoi problemi: un'analisi e una proposta*, in E. Lecaldano, S. Veca (a cura di), *Utilitarismo oggi*, cit., pp. 33-59.
49. J. Harsanyi, *L'utilitarismo*, Milano, Il Saggiatore, 1995<sup>2</sup>, pp. 70 ss., 95 ss.
50. D. Lyons, *Forms and Limits of Utilitarianism*, Oxford, Clarendon, 1965.
51. Vd. A.C. Pigou, *Welfare Economics* (1920); trad. it. *Economia del benessere*, Torino, UTET, 1968, capp. I e II.
52. Sulla discussione sull'impossibilità della comparazione interpersonale dell'utilità, vd. D. Lyons, «Utilitarianism», cit.; per la soluzione di Harsanyi, vd. *L'utilitarismo*, cit., pp. 43 ss., 122 ss., 137-155.
53. Introdotta in G.E.M. Anscombe, *Modern Moral Philosophy*, «Philosophy», XXXIII, 1958, 1, pp. 1-19. Ricalca quella già formulata da Max Weber fra etica dell'intenzione e etica della responsabilità: vd. M. Weber, *Politik als Beruf* (1919); trad. it. *La politica come professione*, in *L'etica dell'intenzione*, a cura di P. Volontè, Firenze, La Nuova Italia, 2000.
54. Vd. D. Gauthier, *Morals by Agreement*, Oxford, Oxford University Press, 1986; un tentativo simile è quello sviluppato in J.L. Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Harmondsworth, Penguin, 1977.
55. Vd. J. Harsanyi, *L'utilitarismo*, cit., pp. 59-66.
56. Vd. S. Scheffler (a cura di), *Consequentialism and its Critics*, Oxford, Oxford University Press, 1988, dove sono raccolti vari saggi di critici dell'utilitarismo sia deontologisti sia perfezionisti.
57. Vd. J. Rawls, *Distributive Justice* (1967); trad. it. *Giustizia distributiva*, in *La giustizia come equità. Saggi 1951-1969*, a cura di G. Ferranti, Napoli, Liguori, 1995, pp. 191-227, citata p. 191.
58. *Ibid.*
59. La teoria politica di Rawls è costruita intorno a questa idea di giustizia come equità che vuole essere un'alternativa al criterio utilitarista di giustizia. Vd. J. Rawls, *A Theory of Justice* (1971); trad. it. *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1982.
60. T. Nagel, *The Possibility of Altruism* (1978); trad. it. *La possibilità dell'altruismo*, Bologna, Il Mulino, 1994.
61. In T. Nagel, *Mortal Questions* (1979); trad. it. *Questioni mortali*, Milano, Il Saggiatore, 1986, cap. IV.
62. A. Donagan, *The Theory of Morality*, Chicago, The University of Chicago Press, 1977, cap. VI.
63. A. Donagan, *Is there a Credible Form of Utilitarianism?*, in *The Philosophical Papers of Alan Donagan*, 2 voll., a cura di J.E. Malpas, Chicago, The University of Chicago Press, 1994, vol. II, pp. 132-143, citate pp. 137-140.
64. P. Foot, *Utilitarianism and the Virtues*, «Mind», xciv, 1985, 1, pp. 196-209, citate pp. 198, 209; ristampato in S. Scheffler (a cura di), *Consequentialism and its Critics*, pp. 224-242.
65. Vd. A. MacIntyre, *After Virtue* (1981); trad. it. *Dopo la virtù*, Milano, Feltrinelli, 1988, capp. V-VI.
66. A. MacIntyre, *A Short History of Ethics*, New York, Macmillan, 1966, pp. 237-238, 243.
67. Vd. C. Taylor, *Sources of the Self* (1989); trad. it. *Radici dell'io*, Feltrinelli, Milano, 1993, p. 411.
68. J.L. Mackie, *Ethics. Inventing Right and Wrong*, Harmondsworth, Penguin Books, 1977, cap. VI.
69. J.J. Smart, B. Williams, *Utilitarianism: For and Against* (1982); trad. it. *L'utilitarismo: un confronto*, Napoli, Bibliopolis, 1990.
70. B. Williams, *Morality* (1972), Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 83-88, 98; critiche analoghe, ma caratterizzate dall'accento sui limiti della razionalità mezzi-fini, sono formulate in A. Caillé, *Critique de la raison utilitaire* (1988); trad. it. *Critica della ragione utilitaria*, Torino, Bollati Boringhieri, 1991, pp. 130-132.
71. B. Parekh, *Introduction: Bentham's Moral Vision*, in (a cura dello stesso autore), *Jeremy Bentham. Critical Assessments*, 4 voll., London, Routledge, 1993, pp. xvii-lii, citate pp. xlvi-xlviii.

## LESSICO

autopreferenza, principio di

principio psicologico (descrittivo, non prescrittivo) per cui in ogni essere umano «l'interesse autocentrato è predominante su tutti gli altri interessi messi insieme»; non esclude l'esistenza della *filantropia*, cioè dei moventi puramente sociali, ma ne afferma un ruolo minore.

bene e male

Per Aristotele il bene è un fine verso il quale ogni cosa tende secondo natura; per l'uomo vi sono molteplici fini connessi con il sommo bene che è la eudaimonia; per Bentham il bene è il piacere e l'esenzione dal dolore. Per Aristotele il male è privazione di essere; per Bentham il male consist nel dolore e nella mancanza di piacere.

Beneficenza

contrapposta da Bentham a benevolenza, come esercizio effettivo di un'azione rivolta al miglioramento dell'altrui condizione, in contrapposizione alla benevolenza che può essere vuota in quanto mero sentimento o intenzione. Nel Settecento si pone l'accento sulla beneficenza, di cui il cui carattere effettivo garantisce l'autenticità. Su questo punto non a caso convergono Kant (che reinterpreta il precetto evangelico dell'amore escludendone l'aspetto «patologico», cioè sentimentale), e Bentham, che nella beneficenza vede un'alternativa alle vuote chiacchiere dei moralisti.

ben-essere

o *well-being* (contrapposto a mal-essere o *ill-being*), neologismo coniato da Bentham, che propone di sostituirlo a *happiness* (felicità) come termine più preciso; infatti quest'ultimo non sembra tener conto del dolore e sembra suggerire che il piacere sperimentato lo sia stato in grado superlativo. Il termine ben-essere indica l'ammontare netto del ben-essere, cioè la «differenza in valore fra la somma dei piaceri di ogni genere e la somma dei dolori di ogni genere» che un essere umano ha sperimentato.

## Benevolenza

nozione con uno status ambivalente nel dibattito etico settecentesco: per Bernard Mandeville la benevolenza nasconde un interesse dissimulato; i sentimentalisti Shaftesbury e Hutcheson vogliono, per reazione a Mandeville, stabilire il fondamento della benevolenza in un innato «senso morale». Per Bentham la benevolenza indica il «desiderio di esercitare la virtù della beneficenza»; dipende solitamente dalla *good will* (buona volontà), che è una affezione sociale, consistente nel piacere della simpatia, cioè della contemplazione dei piaceri altrui (da non confondere con la «simpatia» di Hume e Adam Smith); è talvolta un effettivo movente della condotta umana accanto al più realistico «principio di autopreferenza».

## calcolo felici fico

calcolo delle quantità di utilità, o bene, felicità, piacere, che derivano da un'azione per tutti coloro che ne sono coinvolti; permetterebbe di determinare in modo «scientifico» il carattere buono o cattivo delle azioni.

## Deontologia

neologismo coniato da Bentham dal greco *to deon* (ciò che è doveroso) e *logos* (discorso) per designare l'«etica privata», contrapposta alla «scienza della legislazione»; l'etimologia ha poco a che vedere con il contenuto dell'etica benthamiana, nella quale il concetto di dovere ha un ruolo marginale. Il termine è poi stato curiosamente adottato per designare posizioni opposte a quelle del «conseguenzialismo» benthamiano, anzitutto l'etica kantiana, che pongono al centro il *dovere* a prescindere dalle *conseguenze*.

## Diritti

entità fittizie: perché abbiano un senso, vanno spiegate in termini di obblighi, e quindi di piaceri e dolori; affermare che qualcuno ha un diritto significa che qualcun altro ha il dovere di fare o non fare qualcosa le cui conseguenze lo toccano e che costui sperimenterà un dolore o diminuzione di piacere nel caso in cui non adempì il dovere in questione.

dovere o obbligo

per Bentham entità fittizia: dire che qualcuno ha il dovere di fare qualcosa ha senso soltanto se l'affermazione è traducibile in quella che se egli non fa quella cosa sperimenterà una *sensazione* di dolore o perdita di piacere che discenderà da una delle *sanzioni* teorizzate da Bentham.

entità fittizie

cose a cui si dà un nome come se esistessero realmente, distinte dalle entità reali, corrispondenti a cose di cui si ha immediata coscienza come oggetti materiali, percezioni sensibili, idee che esistono nella mente come risultato della combinazione di percezioni; in etica sono entità fittizie i concetti di obbligazione, diritto, potere; il carattere fittizio non implica necessariamente disapprovazione, in quanto la creazione di nomi di entità fittizie è indispensabile per ogni ragionamento di una certa complessità.

Giustizia

a partire da Aristotele, proprietà di leggi e istituzioni o, come disposizione, dell'individuo, relativa alla adeguata proporzione fra oneri e benefici attribuiti alle diverse classi di individui; per Bentham è il nome dato alla beneficenza in quanto il suo esercizio è considerato obbligatorio; si tratta di un obbligo in tutti quei casi in cui le leggi positive non hanno stabilito nulla di preciso; equivalente a «probità» che è da preferirsi in quanto non si presta a confusioni con altre accezioni del termine giustizia (per es. in senso giudiziario),

interesse

in generale, a partire dalla fine del Seicento, un movente dell'azione egoistico ma meno smodato dell'«amore di sé, e quindi compatibile con una condotta razionale e non necessariamente immorale; in inglese per lo più chiamato *self-interest* (cioè interesse autocentrato o «egoistico»); Bentham evita il termine *self-interest* e generalizza l'uso del termine interesse rendendolo equivalente a «movente»: infatti afferma che ogni azione, anche quella generata dal movente puramente sociale della benevolenza, è guidata dall'interesse, in quanto l'agente si aspetta una forma di piacere come risultato dell'azione. Questa scelta terminologica ovviamente contribuì non poco a creare l'immagine di un Bentham non solo

(come è vero) teorico di una forma di edonismo, ma anche (contrariamente al vero) teorico dell'egoismo.

massima felicità

principio della, nome adottato nelle opere tarde per quello che era designato nella *Introduzione* come «principio di utilità».

Moventi

piaceri e dolori da cui gli individui possono venire motivati; si dividono in sociali, asociali, autocentrati (cioè egoistici); i moventi sociali si dividono in: (a) puramente sociali (come la «buona volontà», cioè la benevolenza), dipendenti dai piaceri e dolori della simpatia, e (b) semi-sociali come l'amore della reputazione, il desiderio dell'amicizia, la religione, che uniscono il desiderio di promuovere la felicità altrui e un aspetto autocentrato; i moventi antisociali dipendono dai piaceri e i dolori dell'antipatia e del risentimento; i moventi autocentrati comprendono il desiderio fisico, l'interesse pecuniario, l'amore del potere, l'autoconservazione.

obblighi vd. doveri.

piaceri e dolori

definiti da Bentham, seguendo Maupertuis, come quelle sensazioni che si sceglierebbe di avere piuttosto che non averne nessuna, o quelle sensazioni invece delle quali si sceglierebbe di non averne alcuna.

Probità

neologismo introdotto da Bentham; con la beneficenza è una virtù che riguarda la ricerca della felicità propria, ma a proposito di azioni le cui conseguenze toccano anche altri; si distingue fra probità e beneficenza in quanto la probità riguarda l'astenersi dal diminuire la felicità di altri, mentre la beneficenza consiste nell'accrescere positivamente la felicità altrui.

Prudenza

virtù che riguarda l'accrescimento della propria felicità o i doveri verso di sé; prescrive di curarsi dell'accrescimento della propria felicità riguardo ad azioni le cui conseguenze non riguardano nessun altro se non noi stessi.

### Sanzioni

incentivo o movente per compiere o non compiere un'azione che viene fornito a un individuo da qualche fonte esterna; consiste in una sensazione piacevole o spiacevole; nella *Introduzione* Bentham parla di quattro sanzioni (fisiche, politiche, morali o popolari, religiose); nella *Deontologia* aggiunge una quinta sanzione, chiamata «sociale» o «simpatetica» distinta dalla sanzione morale o popolare.

### Simpatia

etimologicamente, capacità di condividere le affezioni altrui, fu posta base della sua teoria etica da Hume; Adam Smith che riprese e perfezionò la teoria di Hume, la definì come «la facoltà di partecipare alle emozioni degli altri, quali che siano»; Bentham la intende in senso più ristretto (e più vicino a quello che ha oggi nel linguaggio ordinario), come affezione di piacere derivante dalla contemplazione del piacere altrui, e quindi equivalente al movente della «buona volontà» o benevolenza.

### sommo bene

o *summum bonum*, in generale la dottrina tradizionale, già presente in Platone e in Aristotele secondo la quale esiste un qualche bene intrinsecamente superiore, al culmine di una gerarchia di beni; Bentham la esclude in nome della sovranità dell'individuo, al quale non è lecito insegnare quale debba essere il suo bene.

### Utilità

quella proprietà per la quale un oggetto «tende a produrre beneficio, vantaggio, piacere, bene o felicità» o a prevenire «il verificarsi di un torto, dolore, male o infelicità» per un individuo o per la collettività.



utilità, principio di

nome dato nella *Introduzione* al principio etico fondamentale secondo il quale sono da approvare o da disapprovare le azioni secondo la «tendenza» che hanno «ad aumentare o diminuire la felicità della parte il cui interesse è in questione».

Virtù

in Aristotele eccellenza nello svolgere la propria funzione specifica da parte dell'essere umana, intorno alla quale si impervia tutta l'etica; in particolare abito a compiere un certo tipo di atti, caratterizzati dalla medietà fra due estremi opposti che rappresentano vizi. In Bentham è una entità fittizia: la caratteristica manifestata nella condotta, azioni, comportamento di un uomo la cui condotta è ritenuta condurre la fine del ben-essere.

Vizio

in Aristotele abito ad agire in un determinato ambito in modo tale da cadere in uno dei due estremi di difetto o eccesso. In Bentham entità fittizia: caratteristica della condotta di un uomo manifestata nella sua condotta, azioni, comportamento che va in direzione opposta a quella del ben-essere.

# BIBLIOGRAFIA

Raccolte di opere:

*The Collected Works of Jeremy Bentham*, The Athlone Press, London 1968-1981 - Oxford University Press, Oxford 1983-

Edizione critica tuttora in corso a partire dai manoscritti.

*The Works of Jeremy Bentham (1838-1843)*, a cura di J. Bowring, New York, Russell and Russell, 1962.

*Oeuvres*, a cura di E. Dumont, 3 voll., Bruxelles, Haumann, 1829-30.

Due raccolte (rispettivamente in inglese e in francese) risultanti da una rielaborazione dei manoscritti benthamiani da parte dei curatori.

Traduzioni italiane recenti:

*Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, a cura di E. Lecaldano, Torino, UTET, 1998.

*Un frammento sul governo*, a cura di S. Marcuzzi, Milano, Giuffr , 1990.

*Difesa dell'usura*, a cura di N. Buccilli e M. Guidi, Macerata, Liberilibri, 1996.

*Il catechismo del popolo*, a cura di L. Formigari, Roma, Editori Riuniti, 1982.

antologia dal *Fragment on Government* e dal *Constitutional Code*.

*Il libro dei sofismi*, a cura di L. Formigari, Roma, Editori Riuniti, 1981.

*Panopticon, ovvero la casa di ispezione*, trad. it. parziale a cura di V. Fortunati, Venezia, Marsilio, 1983

F. Fagiani (a cura di), *L'utilitarismo classico*, Cosenza, Busento, 1989.

parti dalla *Introduction* e dalla *Deontology*, insieme a parti da opere di John Stuart Mill e Henry Sidgwick.

*Jeremy Bentham, padre del femminismo*, a cura di L. Campos Boralevi, Roma, Carucci, 1980.

antologia di scritti sulla condizione delle donne.

Opere di altri utilitaristi classici:

J.S. Mill, *Utilitarismo*, a cura di E. Musacchio, Bologna, Cappelli, 1981.

Traduzione integrale del saggio; attualmente fuori commercio.

J.S. Mill, *Scritti scelti*, a cura di F. Restaino, Milano, Principato, 1968.

Comprende i capp. 1, 3, 5 di *L'utilitarismo*.

Letteratura secondaria:

Lo studioso di Bentham ha oggi a disposizione due strumenti:

*Utilitas - A Journal of Utilitarian Studies*

rivista interamente dedicata agli studi su Bentham e John Stuart Mill; pubblica periodicamente una bibliografia degli studi sui due autori.

B. Parekh (a cura di), *Jeremy Bentham. Critical Assessments*, 4 voll., London, Routledge, 1993.

Raccolta di saggi su Bentham. Nel primo volume i saggi sull'etica.

Alcuni studi recenti e agevoli da cui partire sono:

J.R. Dinwiddy, *Bentham*, Oxford, Oxford U.P., 1990.

Breve ed eccellente introduzione in inglese.

L. Campos Boralevi, *Jeremy Bentham e l'utilitarismo come scienza sociale*, «Il Pensiero politico», XII, 1974, 2, pp. 361-371.

F. Fagiani, *Prudenza, proprietà e beneficenza. Bentham, l'utilitarismo e la tradizione del diritto naturale*, «Rivista di filosofia», LXXX, 1989, 1, pp. 25-63.

uno dei pochissimi studi italiani sull'etica di Bentham.

M.E.L. Guidi, *Il sovrano e l'imprenditore. Utilitarismo ed economia politica in Jeremy Bentham*, Roma-Bari, Laterza, 1991.

I capp. 6 e 7 trattano le teorie economiche di Bentham, i capitoli precedenti danno un quadro d'insieme: si veda il cap. 3 sulle teorie linguistiche ed epistemologiche e il cap. 4 sui presupposti psicologici della nozione di utilità; buona bibliografia fino al 1990.

A.M. Loche, *Jeremy Bentham e la ricerca del buon governo*, Milano, Angeli, 1991.

D'Alessandro, L., *Utilitarismo morale e scienza della legislazione. Studio su Jeremy Bentham*, Napoli, Guida, 1993<sup>2</sup>.

F. Zanuso, *Utopia e utilità. Saggio sul pensiero filosofico-giuridico di Jeremy Bentham*, Padova, Cedam 1989.

Tre monografie sul Bentham riformatore del diritto e delle istituzioni politiche.

J.J. Smart, B. Williams, *L'utilitarismo: un confronto*, Napoli, Bibliopolis, 1990.

Una difesa dell'utilitarismo da parte di un sostenitore dell'utilitarismo dell'atto e una critica radicale.

A. Sen, B. Williams (a cura di), *Utilitarismo e oltre*, Milano, Il Saggiatore, Milano 1990<sup>2</sup>.

Una raccolta di interventi di alcuni dei più noti sostenitori e critici dell'utilitarismo.

P. Singer, *Practical ethics* (1979); trad. it. *Etica pratica*, Napoli, Liguori, 1989.

Una difesa dell'utilitarismo applicato ai dilemmi morali odierni.

# GUIDA ALLA LETTURA E ALL'INTERPRETAZIONE

## 1. GUIDA ALLA LETTURA

### I. Deontologia: teorica

#### I.1 La deontologia in generale

Capitolo centrale. Bentham annuncia lo scopo della sua opera, con un linguaggio non nuovo per chi conosce Hobbes, Mandeville, Montesquieu, Helvétius: illustrare i rapporti fra interesse e dovere, e fra questi e virtù e vizio.

Cerca e riassume nel lessico di questo volume o su un dizionario filosofico le definizioni di:

a) interesse; b) dovere; c) virtù; d) vizio.

Bentham assume il tono, ricorrente nella letteratura dell'illuminismo radicale, di chi vuole sfatare il pregiudizio e combattere l'inutile infelicità che è stata causata da questo. Chiarisci in che consiste il pregiudizio:

a) l'opposizione fra interesse e dovere:...

b) l'esortazione al «sacrificio» ricorrente nella letteratura in tema di morale:...

Chiarisci le due premesse infondate da cui questi pregiudizi dipendono:

a) il «malinconico sistema teologico»:...

b) nascosta sotto questo sistema così nobile, al fondo una concezione psicologica egoistica:...

Riassume la concezione alternativa che Bentham propone di Virtù e Vizio: a) come tutte le virtù si riducano a prudenza e benevolenza; b) in che consiste la prudenza: ha due significati diversi?

Quale di questi adotta Bentham? c) in che consiste la beneficenza, e fino a quale punto è concepibile che possa spingersi? d) in che consiste la distinzione fra prudenza puramente autocentrata e prudenza eterocentrata?

#### I.2 Parte espositiva o esegetica: definizioni, spiegazioni e organizzazione della trattazione

Descrive in dettaglio come si articolerà l'opera. Ci interessano solo alcune definizioni. Riporta le seguenti definizioni:

a) deontologia; b) «ben-essere»? Quale ruolo svolge l'idea di ben-essere nella definizione di deontologia? c) etica? d) virtù e vizio. Nota che sono «entità fittizie» (Vd. la teoria del linguaggio di Bentham); d) prudenza (nota che è duplice);

e) beneficenza e benevolenza; f) giustizia; in quale rapporto sta la giustizia con la beneficenza?

g) etica esegetica.

#### I.3 Ben-essere e mal-essere in generale: felicità e infelicità

Capitolo centrale. Rispondi alle seguenti domande:

1. A quale scopo si introduce la nozione di ben-essere distinta da quella di felicità? Quale definizione se ne dà?

2. Analizza la seguente affermazione: «ogni uomo è migliore giudice di ciò che conduce al suo proprio ben-essere di quanto possa esserlo ogni altro uomo».

Ricostruisci il ragionamento che la giustifica: la «qualità» del ben-essere oltre alla sua quantità; i limiti alla conoscenza dell'altrui ben-essere, cioè al confronto interpersonale dell'utilità; l'impossibilità di prescrivere esattamente la stessa linea di condotta a tutti.

3. Qual è la risposta di Bentham al problema della teodicea, o dell'ottimismo e del pessimismo? Quale ruolo hanno l'idea di una somma del ben-essere e mal-essere totale dell'umanità e l'idea che l'esecuzione del suicidio comporta una quantità limitata di sofferenza .
4. Rileggi l'affermazione: «Se la religione fosse fuori questione [...]». Rispondi poi alla domanda: in quali modi la religione ha distorto non solo il modo di giudicare su virtù e vizio, ben-essere e mal-essere ma la stessa quantità di ben-essere e mal-essere presenti nel mondo?
5. Secondo Bentham i pregiudizi della religione cristiana contro il suicidio sono infondati anche sulla base della Scrittura cristiana: riassumi il ragionamento con cui sostiene questa tesi.

#### I.4 Il Sommo Bene: perfetta assurdit 

Capitolo centrale. Bentham argomenta che una nozione classica dell'etica antica, quella di Sommo Bene,   priva di senso. Riassumi:

- a) l'argomento logico per cui la nozione   vuota o contraddittoria; b) la valutazione delle cause dell'errore dei filosofi antichi; c) perch  questi filosofi vengono contrapposti agli storici e ai geometri? perch  vengono accostati agli elle scienze morali.
- e) l'argomento per cui vi   un vantaggio del «senso comune» rispetto alle dottrine speculative.
- f) l'argomento "sociologico" per cui il sommo bene serviva a distinguere i filosofi dal volgo; l'accusa di malafede ai filosofi che distinguevano fra piacere e sommo bene (il sommo bene serve solo a parlarne)

Bentham passa in rassegna le definizioni di sommo bene come sono riassunte nel manuale di etica in uso all'Universit  di Oxford. La sua valutazione   opposta a quella del manuale.

Riassumi le definizioni del Sommo Bene e la valutazione che Bentham d  di queste definizioni delle due posizioni dello schieramento da lui avversato:

a) Platonici...

b) Stoici...

e di quella posizione in cui vede elementi di verit :

c) Epicurei...

Fai lo stesso per le posizioni non filosofiche:

d) il volgo...

e) i politici e gli ambiziosi...

f) i teoretici o contemplativi...

Infine riassumi la tesi del *Compendium*:

g) il sommo bene   l'azione...

Da questo paragrafo possiamo ricavare qualcosa, oltre che riguardo alle tesi sostenute da Bentham, anche riguardo al suo modo di argomentare. Riassumi:

- a) la valutazione che d  dell'istruzione fornita dall'Universit  di Oxford; b) che valutazione d  dei "filosofi" in confronto agli "scienziati"; c) il ruolo che attribuisce alla chiarezza e alla coerenza logica?

Rileggi l'ultimo capoverso: «In morale cos  come in religione non vi   nulla di pi  comune: una cosa di cui far mostra, un'altra di cui far uso [...]». A partire da questa denuncia dell'ipocrisia, che idea si pu  pensare Bentham avesse del proprio compito di riformatore?

#### I. 5 Il fine universale dell'azione

Capitolo centrale. Bentham affronta la difficolt  che fu gi  di Spinoza: se affermiamo la necessit , in termini causali, di un fine perseguito dall'azione di ognuno, che senso ha poi

*prescriverlo?* Per risolvere la difficoltà, riprende, modificandola, una famosa domanda posta da Hume: che significa *ought* (deve)?

Riassumi la risposta:...

I. 6 Piacere e dolore: loro rapporto con bene e male. Aforismi.

Non indispensabile. Si possono vedere gli aforismi 1-8 e 14.

I punti ribaditi da Bentham sono:

a) in prima istanza ogni piacere *deve* (in senso morale) venire ricercato; b) il *fatto* che un individuo persegua di fatto un fine è prova sufficiente che della bontà di questo fine; c) per determinare la bontà di un'azione è sufficiente calcolare il saldo fra una quantità di piacere e una quantità di dolore;

d) l'unico giudice di che cosa sia piacere (e quindi bene) è l'individuo interessato; e) Le opinioni errate in materia di etica non vanno punite (estensione del principio di tolleranza introdotto da Locke per le opinioni religiose).

I. 7 Che cos'è la virtù: secondo il principio di utilità

Di questo capitolo ci interessano due idee che compaiono nelle prime due pp. Rispondi alle seguenti domande:

1. Qual è la caratteristica che distingue probità e beneficenza?

2. In che consiste l'essenza della virtù? (Vedi anche il primo capoverso di I.8).

3. In quale senso la tradizionale esaltazione del sacrificio e dell'abnegazione sono accettabili? E in quale senso assurde?

I. 8. Che cos'è la virtù: secondo Aristotele e Oxford

Non indispensabile. Polemica contro la definizione aristotelica della virtù come *mediocritas*.

I. 9 Sulla convenienza e il suo rapporto con l'utilità.

Da leggere. Proposta di introdurre il termine «conveniente» per indicare ciò che viene prescritto dal principio di utilità.

Riassumi:

a) la distinzione introdotta fra logica e retorica.

I. 10 Le cause dell'immoralità: abuso della religione

Capitolo centrale: affronta uno dei nodi dell'illuminismo, cioè l'autonomia della morale dalla religione. Rispondi alle domande:

1. Che afferma la tesi benthamiana della inutilità o pericolosità della religione in campo morale?

2. Che afferma l'argomento secondo il quale è impossibile ricostruire la volontà di Dio dalle Scritture?

3. Che pensa Bentham del precetto della non-resistenza formulato nel discorso della montagna?

I. 11 Definizioni: diritto, obbligazione, principio

Ci interessa il primo capoverso. Il resto può essere omissis.

Bentham distingue fra due entità fittizie: obbligo e diritto, e spiega perché solo la prima appartiene anche alla deontologia oltre che alla legge.

## I. 12 Interessi e doveri: spiegazioni generali

Capitolo centrale. Si affronta il nodo centrale della relazione interesse-dovere.

Riassumi le tesi:

a) dell'identità fra interesse e dovere; b) dell'universalità dell'interesse come movente dell'azione.

Rispondi alle seguenti domande:

1. In quali modi si può influenzare l'azione altrui?
2. Che è una sanzione? Riporta le diverse categorie di sanzioni.

## I. 13 Virtù primarie e secondarie

Capitolo centrale: sostituisce le tradizionali virtù cardinali con un nuovo elenco.

Riassumi le definizioni di:

a) prudenza; b) benevolenza e beneficenza;

Rispondi alla domanda:

1. Quando la beneficenza dipende dalla prudenza e quando dal piacere della simpatia?
2. Quali metafore (agricola, monetaria, bancaria) vengono usate per descrivere gli effetti della beneficenza?

## I. 14 Strumenti umani di bene e male

Capitolo di una certa importanza. Riassumi:

a) la riduzione di alcune virtù aristoteliche alla prudenza; b) la definizione di «prudenza eterocentrata»; c) la condanna dell'«ascetismo»; d) l'importanza della delusione delle aspettative nel determinare e la felicità o infelicità.

## I. 15 La convenienza, fra prudenza, probità e beneficenza

Capitolo centrale. Vuole rispondere al quesito centrale: come avviene la coincidenza di interesse e dovere. Per rispondere deve sviluppare due punti centrali: la funzione del deontologista, il ruolo delle «sanzioni», in particolare quella «simpatetica».

Rispondi alle seguenti domande:

1. Quali sono le tre virtù cardinali di Bentham? Confrontale con il catalogo delle virtù di Aristotele e con quello di Tommaso d'Aquino ricavandolo dal manuale o da un dizionario filosofico. Che cambia in Bentham?
2. Bentham discute ampiamente una difficoltà dell'utilitarismo: come si concilia la tesi descrittiva dell'*egoismo psicologico* con la prescrizione della ricerca della felicità o ben-essere di tutti? La risposta cerca di individuare momenti di coincidenza fra interesse autocentrato e interesse eterocentrato. Quali sono i motivi della coincidenza riguardo a:  
a) simpatia; b) amore della reputazione; c) desiderio dell'amicizia
3. Come si distingue il compito del «deontologista» da quello del governante? Quali sono le relazioni che la deontologia deve mettere in luce? In quale modo questo compito solamente teorico è capace di influire sulla volontà e l'agire degli individui?
4. In quale rapporto con la prudenza autocentrata stanno probità e beneficenza ?
5. Qual è il ruolo delle sanzioni e in particolare della «sanzione simpatetica»?
6. In quale modo si evolverebbe nell'individuo l'affezione simpatetica a partire da quella autocentrata?



7. Come si origina quella «entità fittizia» che è l'obbligazione? Come i termini obbligo e dovrebbe vengono ad avere un significato preciso e giustificato?
8. Quale ruolo viene ad avere l'opinione pubblica nel garantire la moralità del comportamento dell'individuo
9. Che possiamo imparare da queste considerazioni sulla psicologia e le concezioni pedagogiche di Bentham e dei suoi contemporanei (nota il ruolo delle sanzioni fisiche!).

I. 16 Le virtù o classificazione delle modificazioni della virtù Non indispensabile. Rispondere alle domande:

1. Qual è il motivo linguistico per cui il termine virtù designa un'entità fittizia?
2. Per quali motivi però, all'atto pratico, può restare la distinzione fra azioni virtuose e non virtuose? Quale ruolo giocano i criteri dell'essere produttivo di felicità e della difficoltà del compito?
3. Quale distinzione vi è fra benevolenza e beneficenza?

I. 17 Della temperanza

Non indispensabile. Continua la polemica contro l'ascetismo.

I. 18 Della fortezza

Non indispensabile. Polemica contro la morale aristocratica che esalta le virtù militari (Cf. I. 21). Ripresa della polemica contro l'ipocrisia della condanna del suicidio.

I. 19 Giustizia: suo rapporto con le tre virtù primarie

Non indispensabile. Rispondi alle seguenti domande:

1. Giustizia e probità: in quale senso coincidono logicamente ma si distinguono grammaticalmente?
2. In quale senso la giustizia è un'estensione della benevolenza?
3. Che implicazioni ha l'auspicio di un Linneo dell'etica? Quale sarebbe il suo compito? Notare la contrapposizione fra gli aristotelici e Linneo.

I. 20 La convenienza in rapporto ai piaceri e dolori dell'amicizia

Non indispensabile. Tocca un tema illustre della filosofia antica: l'amicizia. La preoccupazione è curiosamente quella di stabilire limiti all'esercizio dell'amicizia: questi sono posti dalla prudenza autocentrata (non c'è da meravigliarsi che Bentham sia stato descritto come un nemico di ogni nobile sentimento), ma anche dalla probità, e infine dall'esigenza di non cedere al servilismo (e qui ci si accorge che Bentham è un illuminista).

I. 21 Entità fittizie derivanti il loro significato dai piaceri e dolori della sanzione popolare o morale

Non indispensabile. Analizzare però il passo sulla guerra: riprende la polemica contro la morale aristocratica dell'onore. Si ricordi che lo slogan «make love not war» fu lanciato proprio in Inghilterra circa 130 anni dopo la *Deontologia*). Si noti la definizione della guerra come «assassinio, rapina, stupro, saccheggio, distruzione. Rispondere alle domande:

1. Perché è ipocrita l'applicare criteri diversi ai privati cittadini e ai governanti?
2. Quale contrapposizione viene tracciata fra il modo di considerare la ricerca dei piaceri del

potere e la gelosia con cui si guarda alla soddisfazione dell'appetito sessuale? Quali danni possono rispettivamente causare i due generi di piaceri?

#### I. 22 Dell'orgoglio e della vanità

Non indispensabile. Polemica contro il vizio dell'orgoglio della minoranza dominante; polemica contro il cristianesimo.

#### I. 23 Della purezza, considerata in rapporto con il dolore e il piacere

Non indispensabile. Rispondi alle seguenti domande:

1. In che consiste il senso «matematico» della purezza del piacere e del dolore?
2. Quale analogia viene stabilita fra il calcolo morale e un bilancio contabile?

#### I. 24. Delle passioni

Non indispensabile. Elementi di psicologia benthamiana. Da notare il discorso sulla funzione dell'ira nella giustizia penale: svolge una funzione utile socialmente anche se non per l'individuo. È un caso di applicazione del principio degli «effetti non intenzionali» formulato dagli illuministi scozzesi. Il riconoscimento del principio è in contrasto con la linea generale del pensiero benthamiano; non a caso si aggiunge che forse questa funzione dell'ira è inevitabile solo nello stato imperfetto della legislazione vigente.

### II. Deontologia: pratica

Nella seconda parte Bentham vuole fare un manualetto del fai-da-te della morale. Non è indispensabile, ma alcuni passi hanno un interesse se letti in ottica interdisciplinare, come documenti di storia del costume.

#### II. 1

Introduzione

##### (i) Espositiva

Si ripetono definizioni già date

##### (ii) Modo di esercitare la funzione del moralista pratico

Paragrafo centrale. Riassumere:

- a) il principio per cui ognuno è il miglior giudice del suo ben-essere; b) in che consiste la funzione del deontologista;
- c) in che si differenzia dal modo in cui è stato esercitato il compito del moralista; d) il ruolo della parola *ought*; motivi che spingono i moralisti verso la severità e contro la rilassatezza.

##### (iii) Benevolenza efficace: come sono nuovi i suoi piaceri

Non indispensabile.

#### II. 2 Prudenza autocentrata

Non indispensabile.

#### II. 3 Prudenza eterocentrata: negativa

Non indispensabile. Nonostante la noia prevalente, le ultime tre pagine del paragrafo (ii) e il paragrafo (vii), dove Bentham si addentra in faccende di buone maniere come i rutti e così via sono di una comicità involontaria notevole.

II. 4 Prudenza eterocentrata: positiva

(i) Benevolenza efficace positiva

Riassumi:

a) il precetto dato in apertura; b) sono i motivi per fare del bene; c) il peso da dare alla ricerca della reputazione.

(ii) Arte di ingraziarsi

Non indispensabile.

## 2. GUIDA ALL'INTERPRETAZIONE

### 1. La tesi della coincidenza fra interesse e dovere

Rileggi I. 1 e rispondi alle domande: a) come viene formulata?

b) da quali argomenti è sostenuta? c) quale ruolo viene ad assegnare al «moralista» nei confronti del pubblico? d) c'è una differenza di principio su questo aspetto fra legislazione e morale privata? e) in quale modo si compie il passaggio dal livello teorico a quello pratico, cioè come il moralista è capace di influenzare la volontà degli agenti? f) quali elementi interessanti vi sono in questa tesi e quali aspetti paradossali presenta? g) La soluzione kantiana (vd. il cap. su Kant nel manuale) allo stesso problema presenta anch'essa difficoltà analoghe?

### 2. La polemica contro la morale tradizionale

Rileggi I. 4, I. 21, I. 22, eventualmente I. 7 e I. 8 e rispondi alle domande:

a) quali motivi illuministici di polemica contro la morale aristocratica si trovano in Bentham? b) quale motivazione morale guida questa polemica; qual è l'accusa morale rivolta ai sostenitori della morale tradizionale? c) quale ruolo svolge in questo contesto la rivalutazione del piacere e la lotta contro l'ascetismo?

### 3. La polemica contro il cristianesimo

Rileggi I. 1, I. 3, I. 7, I. 10 e rispondi alle domande:

a) quali preoccupazioni morali guidano la critica del cristianesimo da parte di Bentham? b) Commenta l'affermazione: «La religione [...] nella misura in cui è applicata in conformità al principio di utilità [...]» c) Confronta Bentham con qualche altro autore del Settecento o Ottocento sulla religione (Voltaire, Kant, Marx).

### 4. Le teorie epistemologiche e linguistiche di Bentham e la polemica contro i filosofi antichi e medievali

Rileggi I. 2, I. 3, I. 9, l'inizio di I. 11 e rispondi alle domande:

a) Quale valutazione dà Bentham della filosofia prima di Cartesio, Hobbes, Locke? b) Quali sono le ragioni per cui dal Seicento in poi si tende a vedere la nuova scienza galileiana e la filosofia ad essa ispirata come un nuovo inizio da zero? c) Quale parte ha in questo atteggiamento il legame instauratosi a partire dal dodicesimo secolo fra aristotelismo e teologia scolastica? d) Che sono le entità fittizie? e) qual è per Bentham il ruolo della conoscenza empirica? f) La rivalutazione del «senso comune» in Bentham e altri autori come Hume può dipendere può essere una risposta alle obiezioni dello scetticismo seicentesco contro le pretese di conoscenza certa dei razionalisti come Cartesio (rivedi Cartesio e Kant sul manuale). Quale risposta dava Cartesio al dubbio scettico? E Kant? In che differisce la risposta di Bentham?

### 5. L'idea di felicità

Rileggi I. 3, I. 4, I. 6, I. 15 e rispondi alle domande:

a) quale definizione si dà di ben-essere? b) in qual modo questa definizione dovrebbe permettere il «calcolo felicifico»? c) In quale rapporto stanno felicità e piacere? d) In quale rapporto stanno felicità e virtù? e) Qual è invece questo rapporto in Aristotele? E in Kant? f) Come avviene la riduzione a tre delle numerose virtù descritte da Aristotele? g) Che si perde in

questa riduzione?

Va notato che per Aristotele (rivederlo sul manuale) era essenziale nel definire la virtù la «prassi», che è già un fine in sé; Bentham dà valore solo alle conseguenze, e l'azione è solo come mezzo per raggiungere uno scopo. Leggi i brani di Williams e MacIntyre in COTESTO e rispondi alle domande:

h) l'idea di felicità come uno stato di soddisfazione («e vissero a lungo felici e contenti»), e non come l'esercizio di un'attività degna di essere vissuta (il piacere di affrontare bene le avventure che vengono prima della fine della favola) rispecchia a sufficienza la nostra comune comprensione della nozione di felicità? i) Quale ruolo può avere svolto la psicologia associazionista dell'epoca nel determinare la definizione benthamiana di felicità?

## 6. Il principio di utilità

Rileggi I. 1, I. 7, I. 12, I. 15 e rispondi alle domande:

a) quale formulazione viene data del principio? b) quale applicazione si dà del principio al diritto e alla morale privata? c) L'applicazione dà luogo a paradossi e difficoltà? d) La morale che ne deriva è in contrasto con la morale «tradizionale» o ne è una riformulazione più coerente? d) Come avviene la giustificazione del principio: ha un «fondamento»?

## 7. Probità, prudenza, beneficenza

Rileggi I. 15 e rispondi alle domande:

a) a quale problema presente nella *Introduzione* vuole probabilmente fare fronte l'innovazione introdotta nella *Deontologia* con la distinzione fra le tre virtù? b) La beneficenza può sempre essere imposta? c) quale funzione può avere il «principio di sicurezza»?

Si noti che il criterio secondo il quale nel calcolo di piaceri e dolori vadano contate anche le aspettative e la loro possibile delusione potrebbe porre dei limiti all'applicazione del principio di utilità per cui non ogni redistribuzione di beni potrebbe essere accettabile. Rispondi alla domanda:

d) l'accettabilità dell'oppressione di una minoranza a favore di una maggioranza (conseguenza paradossale dell'utilitarismo secondo molti critici; vedi COTESTO) potrebbe venire resa inaccettabile tenendo conto di questo fattore? e) la privazione imposta a qualcuno di un «diritto acquisito» a favore di un altro (altra conseguenza paradossale secondo i critici) potrebbe venire resa così inaccettabile?

## 8. Interesse, egoismo, edonismo, benevolenza

Rileggi I. 1, I. 3, I. 5, eventualmente I. 6, I. 7, I. 9 e rispondi alle domande:

a) Che significa *interesse*? Quale ruolo svolge il concetto? b) il principio di utilità è giustificato da assunzioni psicologiche? c) a quali assunzioni psicologiche si accompagna però in Bentham la dottrina utilitarista? d) a che servono queste assunzioni se non a giustificare il principio di utilità? e) l'utilitarismo come dottrina etica è una forma di egoismo? La psicologia che presuppone però è egoistica? In tutto o in parte? f) la psicologia che l'utilitarismo presuppone è edonistica? Se sì, quale senso? g) l'utilitarismo è veramente un edonismo egoistico come afferma uno stereotipo corrente?

## 9. L'ideale della tolleranza

Rileggi I. 3, I. 4, I. 6, l'inizio di I. 7, eventualmente I. 8, I. 16, I. 17, I. 18 e rispondi alle domande:

a) l'accusa di ipocrisia contro i moralisti tradizionali per il fatto di accontentarsi di vane parole ignorando la sofferenza umana e la preoccupazione per la «benevolenza effettiva» in quali contesti compare nella *Deontologia*? b) che si sostiene a proposito della capacità di ogni individuo di giudicare qual è il suo bene? c) a quali ragioni si attribuisce l'ipocrisia della morale insegnata dalla Chiesa d'Inghilterra e dall'Università di Oxford?

Leggi il brano di Parekh in COTESTO e rispondi alla domanda:

c) partendo dall'esigenza della tolleranza, Bentham pensa di soddisfare questa esigenza nel modo migliore eliminando la religione stessa; si può obiettare che con questo passaggio però si elimina lo stesso problema che si voleva risolvere? d) la polemica contro l'ipocrisia in nome di una autentica interpretazione del precetto dell'amore del prossimo è un motivo decisivo in Kant; tuttavia quale differenza vi è fra il modo di porsi di fronte al Cristianesimo di Kant e quello di Bentham?

e) Leggi il brano di Manzoni riportato in COTESTO e valuta la fondatezza dell'interpretazione dell'utilitarismo come morale cristiana secolarizzata.

#### 10. Utilitarismo e animalismo

Rileggi i brani di Bentham su «gli esseri senzienti» riportati in COTESTO e I. 5 e I. 6; va notato che non a caso Kant parlava di «tutti gli esseri razionali» oltre agli esseri umani come soggetti morali, mentre Bentham parla di tutti gli esseri senzienti. Rispondi alle domande:

a) in quale modo Bentham pone al centro dell'etica la capacità di soffrire? b) in quale modo ciò può avere incoraggiato l'emergere di una coscienza animalista?

#### 11. L'utilitarismo, la simpatia, i sentimenti

Uno dei bersagli polemici di Bentham, accanto all'ascetismo e all'abuso della religione, è il «sentimentalismo». Ciò che nella *Introduzione* caratterizza la sua proposta è il suo individualismo, il suo edonismo, e la sua concezione dell'agente come calcolatore razionale. Sembra che solo così sia possibile l'idea del giudizio morale ridotto a calcolo. Però Bentham sa tenere conto delle obiezioni: nella *Deontologia*, una delle correzioni più importanti riguarda la simpatia. Dopo avere riletto il cap. I. 15, le affermazioni di Mill sulla «freddezza» degli utilitaristi e quelle di Dickens in COTESTO, e rivisto l'etica di Hume sul manuale, rispondi a queste domande:

a) Che intendevano Hume e Smith per simpatia? b) che intende invece Bentham con questo termine? c) perché la «simpatia» (cioè la benevolenza) risulta irrinunciabile per Bentham nella *Deontologia*?

Rileggi anche I. 15, I. 20, II. 3 (iii) e i brani di Parekh e Williams in COTESTO e rispondi alle domande:

d) quale difficoltà crea alla soluzione benthamiana basata sul calcolo delle conseguenze il ruolo concesso alla simpatia? e) L'identificazione di simpatia e benevolenza non tende ad escludere l'approvazione di dimensioni come l'amicizia e l'affetto che non sono sicuramente «imparziali», ma sono da sempre considerate virtuose?

#### 12. Un confronto fra Bentham e Kant

Leggi il cap. I. 5 e confrontalo con il capitolo su Kant del manuale di storia della filosofia. Secondo Williams (vedi COTESTO) vi sono punti comuni fra utilitarismo e kantismo dipendenti

dal comune sfondo illuminista. Rispondi alle domande:

a) che pensano Bentham e Kant sui seguenti ideali illuministi: l'eguaglianza degli esseri umani; l'autonomia dell'individuo come legislatore morale; l'autonomia dell'etica dalla teologia, della metafisica, dalla psicologia? b) come si differenziano sui seguenti punti: la valutazione del piacere; la valutazione delle inclinazioni spontanee degli individui; il carattere di legge universale del principio morale? c) sia Bentham sia Kant riconducono l'etica a un solo principio: confronta l'imperativo categorico con il principio di utilità; individua qualche diversità nelle conseguenze dei due principi; individua qualche possibile difficoltà nell'applicazione a cui i due principi rispettivamente danno origine; d) né Bentham né Kant «deducono» il principio fondamentale da altro; perché vogliono evitare questa deduzione? quali giustificazioni del principio danno?

### 13. I critici dell'utilitarismo

Rileggi i brani di Manzoni, Mill, Sidgwick, Foot, MacIntyre, Donagan, Williams in COTESTO. Completa il seguente elenco di obiezioni all'utilitarismo con una descrizione di 10/30 parole per ognuna accompagnata ai nomi degli autori che hanno formulato l'obiezione:

1. il salto dall'egoismo alla benevolenza:...
2. la freddezza:...
3. equivoci su che cosa può veramente essere chiamato «buono»:...
4. le preferenze sadiche:...
5. l'ambiguità della nozione di felicità:...
6. il supererogatorio
7. La giustificazione dell'atto ingiusto nel pubblico interesse:...
8. La responsabilità illimitata nei confronti delle «conseguenze» delle azioni sia proprie sia altrui:...

Poi rispondi alle seguenti domande:

a) quali argomenti sono stati formulati per sostenere che paradossalmente per l'utilitarista sarebbe desiderabile che l'utilitarismo non fosse ritenuto vero dai membri della società in cui vive? b) le obiezioni relative alle preferenze sadiche e alla possibile oppressione delle minoranze sono state considerate da Bentham? L'introduzione nella *Deontologia* dei «piaceri derivanti dalla simpatia» come moventi aggiuntivi può rappresentare un tentativo di risposta a queste obiezioni? c) Il tentativo della *Deontologia* di mostrare l'identità fra egoismo razionale e dovere morale da quali delle critiche elencate può venire messo in difficoltà?

### 3. TRACCE DI RICERCA

Seguono alcuni titoli di relazioni scritte con alcuni suggerimenti per elaborarne una traccia. Una relazione può essere un testo di circa 10 pagine in cui: *a)* si imposta il problema (15 righe); *b)* si raccolgono i dati per rispondere: nel nostro caso si riassumono tesi enunciate dall'autore e da suoi proseguitori, avversari o critici, le si spiega quando è necessario, e si fanno poche citazioni per esteso laddove è necessario (5 pp.); *c)* si svolgono confronti con altre posizioni, si indicano rapporti di derivazione con autori precedenti, si inquadra una discussione in un contesto storico (3-4 pp.); *d)* si enuncia ampiamente una propria conclusione, mostrando come questa discenda dagli elementi illustrati in precedenza (1-2 pp.).

#### 1. L'utilitarismo e le conquiste civili dell'età moderna

a) Storicamente l'utilitarismo classico si è accompagnato ad alcune grandi battaglie sociali, alcune oggi universalmente condivise, altre opinabili. Fra queste vi sono quella contro la schiavitù, contro la discriminazione delle minoranze religiose, contro la pena di morte, contro la discriminazione delle minoranze sessuali, contro i «tabù» come il divieto della contraccezione o favore del divorzio legale.

b) Secondo il neoutilitarista Peter Singer l'utilitarismo avrebbe ancora un grande carica innovativa, in quanto servirebbe a liberare il discorso morale da superstizioni e pregiudizi di cui è tuttora piena la morale corrente. Secondo molti avversari dell'utilitarismo questo, se applicato coerentemente, conduce invece a mostruosità morali;

c) In base alla lettura della Deontologia quali ragioni abbiamo per argomentare che la concomitanza fra utilitarismo e «riforma morale» sia stata casuale o invece che dipenda da un legame necessario?

#### 2. Utilitarismo, umanitarismo, filantropia

a) Si può affrontare l'argomento partendo dalla seguente tesi di Charles Taylor: «Attribuendo un posto centrale al piacere e al dolore sensibile... gli utilitaristi per la prima volta hanno fatto sì che il sollievo della sofferenza, umana ma anche animale, potesse assumere a obiettivo centrale dei programmi sociali».

Quali sono i tratti specificamente moderni delle idee di soccorso umanitario, filantropia, stato del benessere, confrontandoli con gli atteggiamenti antichi e medievali nei confronti della povertà e della sofferenza;

b) quanto di specificamente anglosassone vi è in questa sensibilità?;

c) in che differisce l'atteggiamento nei confronti degli animali odierno rispetto a quello di epoche precedenti nella civiltà europea? E in altre civiltà?

d) quali filoni di pensiero politico pongono il sollievo della sofferenza come proprio obiettivo? In quale misura questo obiettivo non era pensabile come fine della politica per il pensiero politico antico? E per quello medievale?

#### 3. Utilitarismo ed etica kantiana come espressioni diverse degli ideali dell'illuminismo.

Secondo alcuni pensatori moderni, fra cui Williams e Taylor vi sono, al di là delle divergenze, importanti punti comuni fra utilitarismo e kantismo. Questi dipenderebbero dal comune sfondo illuminista. Dopo avere riletto i brani rilevanti del COTESTO discuti la fondatezza di questa tesi,



e formula un giudizio su pregi e limiti dell'approccio utilitarista confrontato con l'approccio kantiano o deontologista.

a) che pensano Bentham e Kant sui seguenti ideali dell'illuminismo: l'eguaglianza degli esseri umani; l'autonomia dell'individuo come legislatore morale; l'autonomia dell'etica dalla teologia, della metafisica, dalla psicologia?

b) come si differenziano sui seguenti punti: la valutazione del piacere; la valutazione delle inclinazioni spontanee degli individui; il carattere di legge universale del principio morale

c) sia Bentham sia Kant riconducono l'etica a un solo principio: confronta l'imperativo categorico con il principio di utilità; individua qualche diversità nelle conseguenze dei due principi; individua qualche possibile difficoltà nell'applicazione a cui i due principi rispettivamente danno origine;

d) né per Bentham né per Kant il principio fondamentale dell'etica è dedotto da altro; quali giustificazioni del principio rispettivamente danno?

e) né consequenzialismo né deontologismo danno un grande ruolo all'idea di virtù, limitandosi (come dice Williams) all'azione obbligatoria; è un pregio o un limite?

f) consequenzialismi e deontologismo attuali tuttora non riescono ad evitare paradossi e conseguenze indesiderabili;

g) nella loro diversità, quanto le forme odierne di consequenzialismo conservano dell'ispirazione benthamiana di un'etica razionale?

#### 4. Bentham e l'idea di un'etica scientifica, laica, pluralista.

Dopo avere riletto il brano di Parekh in COTESTO, discuti la sua valutazione delle luci e delle ombre della realizzazione che Bentham riesce a fare del suo stesso progetto; alla luce delle conclusioni raggiunte sull'esempio di Bentham argomenta un parere sull'esistenza o meno di una tensione fra il progetto di un'etica laica e liberale dotata di suoi contenuti particolari e il fatto del pluralismo di credenze, opinioni, valori che caratterizza le società moderne.

#### 5. L'attualità dell'utilitarismo di fronte ai problemi di etica pubblica.

a) Molti difensori dell'utilitarismo come Peter Singer sostengono che questo è l'unica teoria etica che sia in grado di fornire strumenti per affrontare razionalmente decisioni collettive a partire da una pretesa minimale, quella che la considerazione dei miei interessi vada di pari passo alla considerazione degli interessi altrui. Perciò sarebbe l'unica in grado di aiutarci a trovare soluzioni razionali in campi come la bioetica o le politiche sociali posto il pluralismo di valori nelle società contemporanee. Quanto è valido l'argomento?

b) MacIntyre, Williams e altri mettono invece in rilievo le contraddizioni dell'approccio utilitarista che svuoterebbero di senso i problemi etici. Quanto è valida la critica?

c) Cerca in articoli su quotidiani e riviste qualche esempio di uso di argomentazioni consequenzialiste o assolutiste su qualcuna delle questioni pubbliche oggi dibattute (ad esempio, immigrazione; tossicodipendenze; interruzione volontaria della gravidanza; procreazione assistita; famiglie di fatto).

d) Valuta gli aspetti desiderabili e quelli paradossali o in qualche modo indesiderabili dei due modi di affrontare queste questioni.