

JEREMY BENTHAM

DEONTOLOGIA

a cura di Sergio Cremaschi

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. 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 fermezza

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. CONTESTO

1. Biografia
2. La riforma della legislazione
3. I *Philosophical Radicals* fra Rivoluzione francese e rivoluzione industriale

IV. 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»¹

2. Bentham riformatore

Le incomprendimenti 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)², 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 manoscritti³. 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)⁴. 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»⁵. 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»⁶.

Giunse a realizzare il suo sogno soprattutto grazie all'opera di James Mill, giornalista e saggista divenuto il suo maggior seguace⁷. 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

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.

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 britanniche⁸.

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 Novecento⁹. 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»¹⁰. 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*¹¹.

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'analoga 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

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.

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 mondo¹². 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 giusta¹³.

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 provato¹⁴.

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 1834¹⁵. 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 Bentham¹⁶. 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 dovere¹⁷.

La *Deontologia* si divide in due parti: la prima è la «deontologia teorica», che espone le nozioni di benessere e mal-essere, confuta la nozione di Sommo Bene, spiega la relazione fra piacere e dolore e bene e

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.

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*¹⁸. 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 privata¹⁹.

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 passioni²⁰.

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 simpatia²¹ 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 maggioranza²².

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 felicità²³.

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

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-xxxii.

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.

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 sofferenza²⁴. 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»²⁵, 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)²⁶. 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*²⁷. 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 Sidgwick²⁸, 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 «felicista». 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 anima²⁹.

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 tre casi (in I.4, I.13 e I.20) si è modificata la lezione che Goldworth dà di una parola allo scopo di restituire senso alla frase: rispettivamente da «rapidity» (celerità) a «ravidity» (fanatismo), da «mortal» (mortale) a «moral (morale) e da «preferred» (preferito) a «profferred» (proferito).

Si tenga presente che in I.1 (p. 15) Bentham fa riferimento a un indice della seconda parte dell'opera diverso da quello effettivamente realizzato, in cui in particolare manca la sezione dedicata alla benevolenza.

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.

Si può aggiungere che il trattatello sull'obbligazione nominato da Bentham menzionato alla nota 73 potrebbe essere Taylor, J., *A summary of the Roman law, taken from Dr. Taylor's Elements of the civil law. To which is prefixed a dissertation on obligation*, London 1772, printed for T. Payne, in 8°.

Deontologia: teorica

I.1 La deontologia in generale

Questa opera ha come obiettivo quello di collocare nella prospettiva più chiara e soddisfacente possibile gli interessi e i doveri dell'uomo in ogni momento della vita privata.

A questo fine è necessario mettere in luce il rapporto fra interesse e dovere: da un lato il rapporto fra l'uno e l'altro, dall'altro quello fra virtù e vizio, insieme all'evidente rapporto fra diversi oggetti intermedi, la cui menzione ricorre costantemente in ogni lista che verta sul campo della morale.

Ci sarà occasione di sottolineare che, ad ogni fine pratico, non è mai dovere di un uomo fare ciò che è suo interesse non fare. E che, di conseguenza, tutte le leggi, in quanto hanno come obiettivo la felicità degli interessati, tentano di far sì che sia interesse di un uomo fare ciò che esse rendono suo dovere fare, e quindi tentano di far coincidere il suo interesse e il suo dovere.

Che un uomo debba sacrificare il proprio interesse al proprio dovere è una posizione molto comune; che il tale abbia nella tale occasione sacrificato il proprio interesse al proprio dovere è un'asserzione molto comune. Ma quando sia l'interesse sia il dovere sono considerati nel loro senso più ampio, si vedrà che, in condizioni di vita normali, l'atto del sacrificio non è né possibile né desiderabile; si vedrà che non può verificarsi, e che, se si verificasse non ne sarebbe accresciuta la somma totale della felicità dell'umanità.

In genere il tono assunto e mantenuto dai libri di morale è quello di una continua esortazione rivolta all'uomo a compiere i più dolorosi sacrifici: e siccome ogni sacrificio di tal genere, considerato in sé a prescindere da ogni conseguenza, è molesto, è la morale stessa che viene in tal modo presentata in una luce molesta. Coloro che la dipingono sotto questa luce, sembra siano ben poco consapevoli della misura in cui la morale possa venire attuata senza alcuna sensazione dolorosa, senza alcuna cosa che sarebbe ordinariamente designata con il nome di sacrificio.

Nel produrre questa propensione sembra che abbiano cooperato due cause:

- 1) un tetro sistema di teologia;
- 2) una macchinazione egoista da parte degli autori, al fondo di tutta questa purezza.

Una cosa è certa: che minore è il sacrificio di felicità fatto, maggiore è la quantità che di felicità che resta. Quindi, il primo oggetto di osservazione dovrebbe essere in quali casi, con quali mezzi, e in quale quantità, la felicità possa venire ottenuta gratis e senza sacrificio; esauriti questi mezzi, allora verrà l'indagine su come la massima quantità di felicità possa venire ottenuta con la minima quantità di sacrificio.

Con questo genere di economia, il fondo di felicità si accresce in due modi: 1) in un modo particolare e immediato, per l'effetto di ogni linea di condotta raccomandata; 2) in un modo generale e sui tempi lunghi, conferendo all'arte e scienza nel suo complesso quella luce e quella piacevole sfumatura che le spettano.

Nel corso di questa ricerca ciò che pure si vedrà è il rapporto che virtù e vizio, le virtù e i vizi, hanno con gli interessi dell'uomo, con la sua felicità, e con i suoi doveri: che nessun atto può venire propriamente chiamato virtuoso in alcun senso ammissibile se non in quanto tende all'accrescimento della somma di felicità; e così, al contrario, per il vizio.

Si vedrà inoltre che tutte le virtù possono venire considerate, propriamente e con un grande guadagno in chiarezza, modificazioni di due virtù onnicomprensive, e cioè la prudenza e la benevolenza. Perciò, a questo proposito, tutto ciò che è ultimamente e di per sé degno di considerazione è la felicità. Questa felicità sarà in ogni caso la felicità o di quello stesso uomo o di altri uomini, o di entrambi. Se l'atto conduce alla felicità di un uomo, se tali sono il suo obiettivo e il suo effetto, esso è un atto di prudenza; se conduce alla felicità di altri, se tali sono il suo obiettivo e il suo effetto, esso è un atto di benevolenza.

Questa opera ha come risultato ultimo e pratico l'obiettivo di indicare a ogni uomo, in ogni occasione, quale linea di condotta prometta di condurlo in massimo grado alla propria felicità: in primo e ultimo luogo alla propria felicità; alla felicità degli altri in misura non maggiore di quella in cui la propria felicità viene promossa promuovendo la loro, in cui il proprio interesse coincide con il loro. Perché si mostrerà non essere né possibile, né, tutto sommato, desiderabile che, nel caso dell'uomo in generale, si debba tenere la felicità degli altri in maggior conto; anche se, d'altro lato, ciò che pure verrà provato è in quanti modi diversi, più di quanto si pensi comunemente, la felicità di ogni uomo sia promossa in ultima istanza da una considerazione intermedia dimostrata in pratica per la felicità degli altri.

Si vedrà che con questi due termini principali, «prudenza» e «benevolenza», si dispone di un chiaro e, si spera,

comprensivo piano di divisione e distribuzione dell'intero materiale della parte pratica di questo lavoro; e a questo scopo non sarà necessario aggiungere nulla più che una distinzione della materia raggruppata sotto il titolo della prudenza, e poi una divisione della virtù della prudenza in due rami o specie.

Si vedrà una classe di casi in cui non è in gioco in alcun modo immediato la felicità di nessun'altra persona, se non la persona stessa il cui interesse è in questione. Considerandola in quanto applicata a questa classe di casi, la prudenza riceverà il nome di «prudenza puramente autocentrata»: l'interesse degli altri non è in questo caso un oggetto da prendere in considerazione, dato che nessun'altra persona si trova in circostanze tali che il suo interesse dipenda da ciò che viene fatto o non fatto.

«Precetti della prudenza puramente autocentrata» costituirà perciò il titolo del materiale contenuto nella prima sezione della parte pratica.

Si è già osservato che la felicità di un uomo sarà il solo oggetto ultimo e immediato della sua sollecitudine quando è in gioco, in dipendenza dalla condotta che egli sta per seguire, sia la felicità degli altri sia la sua; quella degli altri in misura non maggiore di quella in cui la propria è influenzata dal modo in cui la felicità degli altri è influenzata dalla propria condotta. Ma ogni volta che la felicità degli altri è influenzata dalla condotta che un uomo segue, si mostrerà che la propria felicità sarà in un modo o nell'altro influenzata dal modo in cui la loro ne è influenzata.

Si è già fatto notare che, quando dalla condotta di qualcuno dipende sia la felicità altrui sia la propria, costui si preoccuperà solo della propria felicità, sia nell'immediato sia sui tempi lunghi; della felicità altrui si preoccuperà solo per quel tanto che la felicità altrui, che la sua condotta può influenzare, influirà a sua volta sulla sua propria felicità. Ma ogni volta che la condotta di qualcuno influisce sulla felicità altrui – come si dimostrerà – la sua stessa felicità sarà in qualche modo influenzata dal modo in cui la felicità altrui è influenzata dalla sua condotta.

Diviene quindi necessario per lui, in ogni occasione simile, allo scopo di sapere in qual modo l'atto che sta per compiere possa maggiormente condurre alla propria felicità, considerare e, per quanto è possibile, sapere in qual modo la loro felicità ne sarà verosimilmente influenzata.

In breve, ne deriva che, per sapere quali siano i precetti della prudenza autocentrata da adottare nei diversi casi, è necessario sapere quali siano i precetti della benevolenza.

«Precetti della benevolenza» costituirà quindi il titolo del materiale contenuto nella seconda sezione di questa parte pratica.

Resterà quindi come argomento e titolo della terza e ultima sezione di questa parte pratica «Precetti della prudenza eterocentrata».

Questa sezione avrà per obiettivo di mostrare in quale misura in ogni circostanza un uomo, avendo in vista il proprio interesse autocentrato, debba tenere in considerazione l'interesse di altri e sacrificare al loro interesse una parte corrispondente del proprio; e inoltre di mostrare quale linea di condotta sia maggiormente al servizio del proprio interesse particolare e autocentrato, una volta che si è avuta per questi interessi altrui che sono in gioco tutta la cura che il proprio interesse richiede; se la considerazione per l'interesse generale e ultimo gli permette di perseguire il suo interesse particolare e immediato a spese dei loro, quale linea di condotta sia maggiormente al servizio di questo scopo.

Benché venga per ultima nell'esposizione, la parte pratica di questo lavoro è stata posta in evidenza e spiegata preliminarmente.

Facciamo ora un passo indietro e parliamo della parte teorica che, benché nelle intenzioni sia solo al servizio dell'altra, nell'ordine dell'esposizione dovrà venire per prima ed esserle premessa.

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

La Deontologia o *Etica* (considerata nel senso più ampio della parola), è quel ramo dell'arte e scienza che ha per obiettivo quello di apprendere e mostrare a ogni individuo con quali mezzi la quantità netta della propria felicità possa essere resa più grande possibile; di ognuno per quanto è dipendente dalla propria condotta: si considera separatamente la felicità di ogni individuo, e quindi quella di ogni individuo fra coloro la cui felicità è, in questo caso, presa in considerazione¹.

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

Per quanto riguarda il *fine* o obiettivo, se con ciò si intende il fine più generale, come fine o obiettivo più generale la deontologia ha o dovrebbe avere lo stesso fine o obiettivo non solo di ogni ramo dell'arte o della scienza, ma di ogni pensiero umano così come di ogni azione umana. E non solo lo ha, ma lo dovrebbe avere: il fine di accrescere in una forma o in un'altra il benessere umano, in una parola, la somma della felicità umana.

Per quanto riguarda i fini subordinati – essa ne ha tanti quanti sono gli oggetti distinti – e precisamente tanti quante sono le operazioni distinte eseguibili dagli esseri umani su quegli oggetti, ovvero quante sono le facoltà per mezzo e in virtù delle quali queste operazioni vengono eseguite.

Tutti questi sono però soltanto *mezzi* in rapporto alle diverse distinte modificazioni o rami del fine più elevato e più generale, cioè il *ben-essere*, cioè la fruizione dei diversi distinti piaceri e l'esenzione dai diversi distinti dolori. Ma la considerazione di questi elementi del ben-essere, se considerati separatamente, spetta a un ramo particolare dell'arte e scienza che, sotto il nome di «Etica», si avrà occasione di considerare a suo tempo².

Qualora la condotta di un uomo sia considerata atta a condurre a questo fine, si può usare per parlarne il termine «virtù» con il suo apparentato «virtuoso»: la sua condotta può essere detta di carattere *virtuoso*, l'uomo può venire detto uomo di virtù, la virtù può essere detta la caratteristica dell'uomo e venire manifestata nella e dalla sua condotta, le sue azioni, il suo comportamento.

Qualora la sua condotta sia considerata come agente in una direzione opposta, si può usare per parlarne il termine «vizio» con i suoi apparentati. Tale condotta allora può venire detta viziosa. L'uomo può venire detto uomo di vizio. E ancora si può dire che il vizio caratterizza la sua condotta, le sue azioni, il suo comportamento e vi si manifesta³.

O si ritiene che l'agente stesso sia la sola persona la cui felicità è influenzata dall'atto in questione, o si ritiene che esso sia tale da produrre o tendere a produrre un effetto più o meno considerevole sulla felicità di uno o più altri individui.

Nel primo caso, virtù e vizio sono considerati da un punto di vista puramente autocentrato: si tratta della virtù dell'individuo privo di relazioni. Nell'altro caso è considerata anche da un punto di vista eterocentrato; è la virtù di un membro della società – della società umana. E lo stesso vale per il vizio.

Quando la virtù viene presa in considerazione, come si è fatto, unicamente da un punto di vista autocentrato, vengono considerate, fra le conseguenze che possono venire prodotte dall'atto in questione, solo quelle per la cui produzione non si richiede alcun atto da parte di alcun altro individuo se non se stesso.

Quando invece viene considerata da un punto di vista eterocentrato, possono essere considerati suscettibili di divenirne risultato uno di due gruppi di conseguenze o entrambi: 1) conseguenze che influiscono sulla felicità di altri individui; 2) conseguenze che, influenzando sulla propria felicità, sono il risultato di qualche atto compiuto da uno o più altri individui, prodotti a loro volta da quell'atto proprio.

La parola «virtù» viene usata talvolta come un nome generico, talvolta come un nome specifico: come nome generico è usata per designare, come aggregato, tutte o qualcuna delle varie entità fittizie, di cui si parla come di virtù; usata in senso generico, la parola «virtù» designa un aggregato composto da tutte le virtù. In questo caso è denominata talvolta «virtù in astratto». E lo stesso vale per il vizio.

Quando la parola «virtù» esprime il nome di un aggregato, le varie virtù particolari, assumendo che l'agente individuale in questione sia la sola persona la cui felicità possa venire influenzata dalla propria condotta, possono venire tutte comprese sotto la denominazione generale e concisa di «prudenza»⁴ («prudenza

«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 Nota di Bentham: 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.

⁴ Nota di Bentham: 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.

autocentrata»⁵.

Assumendo invece che influiscano sulla felicità di individui diversi dall'agente stesso, esse possono essere comprese sotto il nome generale di «beneficenza». È in potere di ogni uomo essere benevolente, non altrettanto essere *beneficente*.

«Benevolenza» è una parola usata per descrivere il desiderio di esercitare la virtù della beneficenza. Considerata in quanto esercitata in circostanze particolari, la beneficenza assume il nome di «giustizia».

Opposto alla virtù chiamata «giustizia» è il vizio chiamato «ingiustizia».

«Giustizia» è il nome dato alla beneficenza qualora il suo esercizio sia ritenuto obbligatorio⁶.

Questa arte con la relativa scienza ha per suo obiettivo quello di mostrare come in ogni occasione immaginabile la felicità possa venire promossa o accresciuta esercitando la virtù in tutti i suoi modi, o evitando il vizio.

Tale è l'obiettivo di questa opera.

In relazione alla felicità, ogni atto umano è o indifferente o importante: indifferente quando si ritiene che non produca un effetto di uno di due generi opposti, crescita o diminuzione della felicità (o la tendenza all'una o all'altra cosa). Se è ritenuto causa di una crescita della felicità è chiamato «buono» o «benefico» o «salutare»; se è considerato causa di una diminuzione, «cattivo», «malefico» o «pernicioso».

Dei vari atti, sia atti singoli sia generi di atti, dai quali la felicità è considerata accresciuta, non tutti sono comunemente chiamati «virtuosi». Gli atti più benefici sono quelli che sono più necessari; gli atti più necessari sono quelli senza i quali l'individuo non può venire conservato in esistenza, e quelli senza i quali la specie non può venire conservata in esistenza. Un uomo non è mai considerato in alcun senso uomo di virtù in base all'esercizio di alcuno di questi due generi di atti, né la virtù è considerata accresciuta dal loro esercizio.

L'Etica Deontologica ha come suo indispensabile fondamento l'Etica Esetetica⁷. In nessun altro modo puoi sforzarti con qualche prospettiva razionale di successo di indurre un uomo a fare così e così, se non mostrandogli che è, o facendo in modo che sia, suo interesse fare così.

Proposizioni che costituiscono il fondamento dell'Etica Esetetica.

1) In ogni occasione, la condotta di ogni uomo è determinata dall'interesse in una forma o nell'altra, cioè dalla concezione che in quell'occasione egli si forma di tale suo interesse.

2) Alla parola «interesse» non può essere collegata alcuna idea chiara se non attraverso il suo rapporto con il significato delle parole «piacere» e «dolore», per il quale si veda la *Table of springs of action*⁸. In corrispondenza di ogni specie di piacere e di ogni specie di dolore vi è una specie di interesse.

3) Questa dipendenza della condotta dall'interesse non sarà meno incontestabilmente vera nel caso dell'azione più benefica, generosa, ed eroica che sia mai stata compiuta o ritenuta possibile che nel caso della più malefica o egoista. Nel caso dell'azione che si è supposto essere benefica, l'interesse è del genere o classe sociale ed efficace sulla scala più ampia; nel caso dell'azione che si è supposto essere malefica, l'interesse è della classe asociale o antisociale: nella forma della classe egoista, autocentrata.

4) In nessuna forma l'interesse può operare con effetto sulla volontà, o addirittura agire su di essa, se non quando è presente alla mente, cioè alla facoltà del concepire o immaginare. Come dicono gli antichi Logici, *Actio non*

⁵ 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.

⁶ Qui il termine giustizia è usato ancora per designare la virtù della giustizia; in seguito Bentham la designerà con il termine probità; più avanti (I. 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).

⁷ 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.

⁸ Vd. *Table of the Springs of Action*, in *Deontology*, cit., pp. 74-116, particolarmente pp. 79-86, 91-92.

*datur nisi in praesenti*⁹. Vero in Somatica, questo è non meno vero in Pneumatica¹⁰.

5) Se al momento l'interesse non è presente in alcuna altra forma alla mente, la determinazione assunta dalla volontà, e quindi dalla facoltà attiva, può essere prodotta dall'interesse nella forma più debole possibile, e in quella forma nella più piccola quantità possibile. In questo senso, per il desiderio di ottenere qualche piacere che se ottenuto risulta dei più lievi, o di evitare qualche dolore che se sofferto risulta dei più lievi, un uomo può perdere qualche piacere del genere più certo e durevole che sarebbe stato goduto nella più grande quantità, o causarsi qualche dolore del grado più intenso e di maggior durata.

6) Nell'uno o nell'altro caso si può dire in un certo senso che un uomo agisca contro il proprio interesse.

7) In nessun altro senso si può mai dire con verità che un uomo agisca contro il proprio interesse.

8) Ma in entrambi i sensi probabilmente non è mai esistito alcun uomo che non abbia agito contro il proprio interesse.

Della benevolenza universale, considerata dal punto di vista esegetico e deontologico, [si può affermare che], di fatto, sia in una certa misura una causa naturale dell'azione. Di diritto, si può affermare a ragione che sia certamente una causa dell'azione in senso proprio.

È difficile che sia mai esistito un essere umano per il quale non fosse più gratificante la vista di un suo simile, per quanto a lui estraneo, in uno stato di apparente agio della vista di un suo simile egualmente estraneo in uno stato di apparente sofferenza, per lo meno nel caso in cui questo essere umano non fosse afflitto dalla contemplazione di qualche insieme di circostanze sfortunate o agitato da qualche passione tumultuosa,

Se ciò vale riguardo a qualsiasi suo simile, varrà riguardo a qualsiasi due o più, e benché l'accrescimento della gratificazione non possa essere in proporzione ad alcunché di vicino all'eguaglianza con quella del numero dei suoi simili in questione, tuttavia con il crescere del numero in qualche misura crescerà anch'essa: l'addizione di ogni uomo al loro numero porterà naturalmente con sé il suo accrescimento.

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

Per chiarezza del discorso e dei concetti, è assolutamente necessario avere qualche parola con cui si possa designare la *differenza* di *valore* fra la somma dei piaceri di ogni genere e la somma dei dolori di ogni genere che un uomo ha sperimentato fino a un certo momento (si supponga la fine della propria vita).

Se in questo bilancio tale differenza sta dal lato del piacere, può venire chiamata la quantità netta del suo ben-essere – o, più brevemente, il suo ben-essere netto – o semplicemente il suo ben-essere; se sta dal lato del dolore, la quantità netta del suo mal-essere – o il suo mal-essere netto – o semplicemente il suo mal-essere.

La parola «felicità» invece di *ben-essere* non sarà ugualmente adatta al proposito. Sembra non solo escludere dal bilancio il dolore in ogni sua forma, ma anche dare per scontato che i piaceri sperimentati lo siano in un grado elevato e per così dire superlativo.

Si troveranno relativamente pochi uomini che, fino a qualche periodo dato, considerando l'intera durata della loro vita, non si siano trovati a fruire di una misura più o meno considerevole di ben-essere. Se ne troveranno molti meno, o piuttosto proprio nessuno, che nel corso di un periodo uguale si siano trovati in possesso e fruizione della *felicità*, intesa come si è detto.

§ 2 Il ben-essere e la sua dipendenza dalla sensibilità particolare

Riguardo al ben-essere, va tenuto conto non solo della quantità ma anche della qualità.

La quantità dipende dalla sensibilità *generale*, sensibilità al piacere e al dolore in generale; la qualità dalla sensibilità *particolare*: dal fatto che un uomo sia più sensibile al piacere o al dolore derivanti da una particolare

⁹ 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.

¹⁰ 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.

fonte che al piacere o al dolore derivanti da un'altra.

Ogni uomo può conoscere la qualità della sua sensibilità attraverso adeguata attenzione e osservazione: può conoscerla attraverso la più impressionante e infallibile di tutte le prove dirette, la prova dei suoi stessi sensi.

Nessun uomo può conoscere la qualità della sensibilità nell'animo di qualsiasi altro uomo attraverso qualcosa che si avvicini a prove ugualmente probanti e infallibili. Mimica facciale e gestuale, comportamento, condotta contemporanea al momento, condotta successiva in altri momenti successivi: da ognuna di queste circostanze, prese separatamente o collettivamente, possono venire dedotte indicazioni molto più sicure e univoche che da qualsiasi prova diretta che sia o possa essere costituita e prodotta da qualsiasi resoconto verbale del suo stato d'animo fatto da lui stesso.

Proporzionata alle differenze fra le sensibilità particolari delle diverse persone in questione sarà l'assurdità di colui che, nel caso in cui l'agente stesso sia la sola persona il cui ben-essere è in gioco, dovesse, nel ruolo di moralista o di deontologista, prescrivere esattamente la stessa linea di condotta da seguire da parte di ogni uomo. Si può asserire come proposizione generale che, con il beneficio di una certa esperienza, ognuno è miglior giudice di ciò che conduce al proprio ben-essere di quanto possa esserlo qualsiasi altro uomo.

§ 3 Quantità di ben-essere nella vita umana – sua preponderanza su quella di mal-essere

Considerando l'umanità nel suo insieme, da quale lato pende la bilancia, da quello del ben-essere, o da quello del mal-essere?

Se la religione fosse fuori questione, la risposta non richiederebbe nemmeno un momento per pensarci: senza alcun dubbio dal lato del ben-essere; l'esistenza è di per sé una prova conclusiva del ben-essere. Tanto piccola è la quantità di dolore che necessariamente accompagna il porre termine all'esistenza.

Ma sotto la guida della religione gli uomini si sono fabbricati un essere onnipotente, il cui diletto sta nella infelicità umana e che, per impedire che un uomo sfugga a qualsiasi infelicità da cui possa essere minacciato nella vita presente ha, senza averlo annunciato pubblicamente, preso la decisione di sprofondarlo, nel caso di tale fuga, in un'infelicità infinitamente maggiore in una vita a venire.

Perfino prendendo la religione cristiana per vera, questa nozione è uno dei più vani e infondati inganni. Infatti, la Scrittura cristiana è accessibile a ogni occhio e in nessuna sua parte si dà alcun suggerimento di un qualche destino di tal sorta.

Non ci viene presentato Gesù che proibisce il suicidio in qualche precetto.

Ci viene invece presentato come se lo approvasse con il suo stesso esempio. Pur essendo dotato di potere sovrumano, pur avendo il potere di sottrarsi per sempre alla morte, Gesù di proposito e spontaneamente vi si assoggettò. Ciò che egli fece allora fu per tutti gli uomini, cioè fu per promuovere il ben-essere di tutti gli uomini che egli lo fece. Si può ritenere che egli pensasse ingiusto che ogni persona facesse, se necessario, a proprio beneficio ciò che pensò giusto che una persona facesse a beneficio di tutti gli uomini?

È un fabbricante di infelicità umana chi contribuisce alla declamazione contro il suicidio. In quale proporzione? Nella esatta proporzione della misura della sua influenza.

Se si deve credere a Maupertuis, è chiaramente dal lato del mal-essere in che notevole misura la bilancia pende¹¹. Non ricordo le righe precise o addirittura dove vada a parare l'argomentazione. Non ho il libro sottomano, e non vale la pena di cercarlo. Il *Qui fit Maecenas* di Orazio¹² se non ricordo male o qualcosa di quel genere.

Scopo di ogni uomo è migliorare la propria condizione, acquisire per il futuro qualche mezzo di godimento in più di quelli di cui è in possesso al momento presente¹³. Non forse come proposizione generale, è vero, ma concediamolo per ipotesi. Che cosa si dimostra in questo caso? Che la bilancia penda pure dal lato del ben-essere o per altri aspetti da quello del mal-essere, tuttavia resta in possesso di ogni uomo un elemento di ben-essere: un

¹¹ P.L. Moreau de Maupertuis, *Essai de philosophie morale*, Berlin (1749), in *Œuvres*, 4 voll., Hildesheim, Olms, 1965 (ristampa anastatica dell'edizione del 1768), vol. I, pp. 171-309, cap. II.

¹² Quinto Orazio Flacco, *Satire*, libro primo, i, versi 1-3, in *Le opere*, a cura di T. Colamarino, D. Bo, Torino, Utet, 1969², 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 l'abbia posta innanzi a lui il destino) e ritiene felice chi svolge attività diverse dalla sua?»).

¹³ 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. III, § 28, p. 463.

piacere di aspettativa, un piacere di speranza.

No – si dirà – non è per la crescita del saldo dal lato del piacere che un uomo auspica un cambiamento nella sua condizione e si sforza di realizzarlo, ma per una diminuzione del saldo dal lato del dolore. Fra tutti coloro che Orazio potrebbe avere avuto in mente, ciò non avrebbe potuto in ogni caso essere vero. Perché? Perché fra loro, lungi dall'essere oggetto di orrore, il suicidio era oggetto di lode e ammirazione. «*Dum moritur*», chiede Marziale, «*Numquid major Othone fuit?*»¹⁴.

Per essere coerenti, gli ammiratori di Gesù dovrebbero essere similmente ammiratori di questo Otone. Otone fu Gesù, anche se su scala minore. Ciò che Gesù fece per salvare gli uomini dall'infelicità dopo la morte, Otone lo fece per salvare gli uomini dalle calamità della guerra civile, dall'infelicità e dalla morte.

Per quanto riguarda i moventi, nel caso di Otone è vero ciò che crediamo a loro proposito, se crediamo che essi fossero quali li abbiamo descritti, è dalla sua presentazione che li dobbiamo prendere. Ma così pure dobbiamo fare nel caso di Gesù: la sua presentazione, cioè la presentazione fatta da altri di quella sua presentazione.

Con un'espressione infelice, Locke, un uomo che valeva cento Maupertuis, ha dato il suo appoggio a un'idea al contempo tanto falsa, tanto scomoda e tanto dannosa. Secondo lui, il *disagio* è ciò che ogni azione ha come sua origine¹⁵. Se ciò fosse vero, una proposizione non facilmente negabile sarebbe che il disagio è lo stato in cui si trova chiunque agisca: cioè ogni volta che agisce e finché agisce.

Ma, finché esiste, in che consiste questo disagio? Incidentalmente, sarà certamente questo e quello secondo la situazione in cui l'uomo in questione si trova nei vari casi. Necessariamente, però, non è più di questo: cioè, il senso di una capacità di godere in qualche momento futuro un piacere non goduto al momento in questione, al momento in cui questo disagio è considerato come sentito.

Ciò che da Locke non fu sufficientemente considerato, e che dall'espressione in questione sembra essere negato, è che, siccome può provenire contemporaneamente da mille fonti sia piacere sia dolore, da qualsiasi numero di fonti egli può a un determinato momento stare ricevendo piacere presente, e nello stesso momento sta auspicando piacere futuro e agendo per ottenerlo, ottenendo contemporaneamente dalla prospettiva di quel piacere il piacere della speranza.

Se si deve credere a Johnson, ciò che occupa il posto più elevato nei pensieri di ogni uomo finché arriva il pranzo è proprio il pranzo¹⁶. Secondo la fraseologia (impropria) di Locke, ciò è come dire che ognuno che non è a pranzo è a disagio per la mancanza del pranzo, o semplicemente e assolutamente, in ogni momento diverso da quelli che sono occupati dall'atto di pranzare, in uno stato di disagio. No, nemmeno per lo stesso Johnson questo fu vero. Ciò che Johnson amava più di ogni altra cosa era il pranzo; poniamo che fosse così. Ma pensando tanto amorevolmente al pranzo, che cosa gli avrebbe impedito di sedere con la sua Tetsey¹⁷ sulle ginocchia, con un bouquet sotto il naso, un'altra Tetsey al clavicembalo che lo intrattiene con una canzone, e in mano l'opera di qualche suo autore favorito?

I.4 Il Sommo Bene: perfetta assurdità

Il *summum bonum*¹⁸ in che consiste? Tale era la domanda dibattuta da moltitudini, dibattuta generazione dopo generazione da uomini che chiamavano se stessi amanti della sapienza ed erano chiamati dagli altri saggi.

Il *summum bonum* in che consiste? In questa domanda priva di senso è implicita l'opinione dell'esistenza di qualcosa che corrisponde a questo nome e ne è designato.

¹⁴ Marco Valerio 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.

¹⁵ Vd. J. Locke, *An Essay concerning Human Understanding* (1690); trad. it. *Saggio sull'intelletto umano*, Torino, Utet, 1971, libro II, cap. XXI, § 29, p. 296.

¹⁶ Samuel Johnson, letterato scozzese, esponente dell'ortodossia religiosa e avversario di Hume, noto come il Dottor Johnson.

¹⁷ Soprannome di Elisabeth, la moglie del Dottor Johnson.

¹⁸ *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.

Il *summum bonum*, il sommo bene, in che consiste? La pietra filosofale, la cosa che tramuta tutti i metalli in oro, la cosa che cura la malattia in tutte le sue forme, in quale cava si può trovare? Le due domande si collocano allo stesso livello nella scala della razionalità.

Consiste nella virtù, consiste in questo e quello e quell'altro: consiste in ogni cosa salvo che nel piacere. È la mela dell'Irlandese, che non doveva essere fatta di nient'altro che cogue¹⁹.

Questo *bonum*, che cosa sarebbe se fosse qualcosa? Che cosa sarebbe se avesse in sé qualche parte di piacere o pertinente al piacere? Sarebbe piacere come *effetto* o sarebbe un qualcosa, un qualcosa ignoto, considerato causa del piacere?

Una supposizione è che il sommo bene, qualunque cosa sia, sia il grado in cui è, cioè il massimo grado: qualunque cosa sia, deve essere, nel caso di ognuno che ne sia in possesso, l'identica cosa ad ogni tempo e luogo. Questa cosa incomprensibile, in quale uomo, luogo, tempo particolare si è mai potuta trovare? Quale sciocco è mai stato tanto sciocco da non sapere che in nessun uomo, nessun luogo, nessun tempo è mai stata trovata?

Che cosa sia il ben-essere lo si è visto: nel caso dell'individuo in questione, per e durante il lasso di tempo in questione, quale saldo attivo si sia avuto, se si è avuto, dal lato del piacere.

Che cosa sia la felicità lo si è pure visto: ogni piacere o combinazione di piaceri contemporanei, considerati come esistenti in grado elevato, anche se senza la possibilità di misurarli nella scala dell'intensità.

Da osservazioni come queste non si può derivare nulla che vada sotto il nome di informazione: non si finge di dare nulla che vada sotto quel nome; nessun essere umano è tanto ignorante da non esserne informato, informato dal migliore maestro, la sua stessa esperienza.

In quasi tutti gli ambiti del sapere, l'errore è una sorta di labirinto attraverso il quale gli uomini sono condannati a passare lungo la via verso la verità.

Mentre Senofonte stava scrivendo storia, e Euclide insegnando geometria, Socrate e Platone dicevano cose insensate, fingendo di insegnare morale e saggezza. Questa loro morale consisteva in parole. La loro saggezza, per quanto aveva un senso, consisteva nel negare l'esistenza di cose attestate a ognuno dall'esperienza. Esattamente nella misura in cui essi e le loro idee differivano così dalla massa dei comuni esseri umani, esattamente nella stessa misura stavano sotto il suo livello.

Coloro che non trovavano alcun piacere nel raccontare tali cose senza senso (coloro che si accontentavano di raggiungere il piacere sotto la guida del senso comune) e perciò venivano considerati ignoranti e appartenenti al volgo, erano da loro contemplati fruire ciascuno lungo l'arco della loro vita di una porzione più o meno considerevole di ben-essere, e la maggioranza, a volte, di una certa misura di felicità. Il ben-essere per la loro dieta ordinaria, la felicità solo a volte come piccolo assaggio, come per una festa. Questo va bene per il volgo ignorante. Non per quei sapienti: uomini che qualunque fosse il nome con cui si designavano o erano designati – i più sapienti (σοφισταί), sapienti (σοφοί), o amanti della sapienza (φιλόσοφοι)²⁰ – stavano ugualmente impettiti, portando avanti con lo stesso fanatismo e la stessa arroganza la produzione di assurdità.

Al volgo lasciavano la fruizione di questo o quel piacere in qualsiasi forma potesse capitare a ogni uomo di impossessarsene, Per i loro discepoli riservavano una cosa che chiamarono *summum bonum*. Questo *summum bonum* che cos'era? Era piacere? Oh no! Il piacere non era abbastanza buono per loro: il loro *summum bonum* era qualcosa di meglio del piacere; e migliore non poteva essere senza esserne diverso.

Se la loro pratica fosse stata tutt'uno con la loro dottrina, sarebbe stata quella del cane che, per dare la caccia all'ombra di una bistecca, lasciò cadere la bistecca²¹. Ma la loro non era follia così grande. Il piacere serviva per un uso, il *summum bonum* per un altro: il piacere da godere, il *summum bonum* per parlarne.

Mentre stavano tutti chiacchierando del *summum bonum*, ognuno si divertiva con il rispettivo παιδικά²². Socrate

¹⁹ Cioè una mela che sia fatta di mela! Il riferimento all'Irlandese come personaggio balzano e cervellotico è proverbiale in inglese: ad esempio la «tempesta dell'irlandese» è un lieve increspamento della superficie marina.

²⁰ 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.

²¹ Vd. Esopo, *Favole*, introduzione di G. Manganelli, Milano, Rizzoli, 1998¹³, p. 211.

²² Termine greco plurale corrispondente al latino *deliciae*; si può tradurre con «il favorito» o «la favorita».

aveva il suo Alcibiade, Platone il suo Aster, Aristotele la sua [Erpillide]²³, ognuno il suo favorito dell'uno o dell'altro sesso, innumerevoli, che nessuna storia ha canonizzato²⁴.

Vi erano due cose su cui gli alchimisti, una setta di filosofi naturali di tempi passati, erano d'accordo: che esisteva da qualche parte una medicina universale, e che la si poteva trovare. Su di una cosa il loro accordo non era tanto perfetto: dove la si potesse trovare.

Su due cose, similmente, erano d'accordo i filosofi morali in questione: che un *summum bonum* esiste da qualche parte, e che, esistendo, lo si può trovare da qualche parte. Ma anche in questo caso, l'oggetto e la fonte della differenza stava nel *dove*.

«L'idea del bene» secondo un gruppo, era il *summum bonum* o – ciò che è lo stesso, la medesima assurdità – in questa idea si doveva trovare il *summum bonum*²⁵. Essendo vero questo, allora tu, chiunque tu sia, non appena hai l'idea del bene, allora hai il *summum bonum*; e avendolo sei più felice, non è facile dire quanto più felice del più felice di tutti coloro che non ce l'hanno. Ma che cosa tu debba fartene una volta che ce l'hai, sono fatti tuoi saperlo.

Su questa concezione erano d'accordo due sette di filosofi, cioè i platonici e gli accademici²⁶; nei platonici è compreso ovviamente il massimo fabbricante di assurdità, dal quale presero la loro assurdità e il loro nome.

L'assurdità in generale, o almeno questa assurdità in particolare, è come un'anguilla: quando pensi di averla afferrata ti scivola fra le dita, e al suo posto ti ritrovi fra le mani un altro po' di assurdità.

Dopo avervi propinato tutto d'un fiato l'*idea di bene* come *summum bonum* di questi filosofi (i platonici e gli accademici), come se questa non fosse abbastanza inintelligibile, nella stessa frase, e nelle parole immediatamente successive, arriva il Docente con un *sive*: «*sive visione et fruitione Dei*», cioè «nella visione e fruizione di Dio, o nel vedere e nel godere Dio».

Qui, se ci fosse qualcosa, ci sarebbero due cose: visione di Dio, una cosa, godimento di Dio, altra cosa. E con questa stessa idea di bene, che avrebbero a che vedere l'una o l'altra cosa?

Godere di una persona della stessa specie e dell'altro sesso, questo è cosa sufficientemente intelligibile. Ma questa è una di quelle cose in cui, come è ben chiaro a chiunque abbia mai parlato del *summum bonum*, il *summum bonum* non si può trovare, e lo stesso vale nel caso di una portata a base di tartaruga o di un ananas. Ma Dio, il godimento di Dio? Qual genere di godimento è? Da chi è mai stato provato? Per quanto riguarda il Dio – il Dio di cui qui si parla – benché qui ci si faccia intendere che c'è soltanto un Dio, egli non è né il Dio degli ebrei né il Dio dei cristiani, poiché gli uni e gli altri ne avevano uno solo – e, come essi dicono, o come i cristiani almeno dicono, è lo stesso – ma il Dio dei platonici e degli accademici, tutti pagani, tutti con migliaia di dei a disposizione.

Secondo un'altra setta l'abito della virtù era il *summum bonum*²⁷, o in esso si poteva trovare il *summum bonum*: in esso noi abbiamo o il gioiello stesso, o lo scrigno in cui lo si troverà. Giaci per tutta la vita nel tuo letto, con i reumatismi nei tuoi lombi, i calcoli nella vescica, e la gotta in entrambi i piedi: finché ti trovi nell'abito della virtù, il *summum bonum*, qualunque cosa sia, è nelle tue mani, e buon pro ti faccia. Per quanto riguarda questa

²³ 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, 1987², vol. i, p. 162, dove si fa il nome di Erpillide come concubina di Aristotele e madre di suo figlio Nicomaco.

²⁴ Nota di Bentham: 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.

²⁵ *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. Il testo è in realtà una nuova edizione dello *Ethices compendium in usum academicae juventutis*, Oxonii, 1684, di Daniel Whitby (1638-1726), ecclesiastico anglicano, è noto soprattutto per un commentario al Nuovo Testamento. Il *Compendium*, già ripubblicato tre volte durante la vita dell'autore, è il suo unico scritto con qualche pretesa filosofica.

²⁶ 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.

²⁷ *Ethices compendium*, cit., pp. 9-10.

condizione, nel suo adempimento non si presenta alcuna grande difficoltà, almeno finché la virtù negativa è virtù: in ogni situazione del genere la difficoltà maggiore sembra essere intraprendere la pratica del vizio – del vizio in qualsiasi forma – invece del suo opposto. Di un *summum bonum* di questo genere la sede, se mai è in qualche luogo, è sicuramente nella testa: ma per avere dei sommi beni nella testa, qualunque cosa siano e quanto grande sia il loro numero, esiste un uomo in grado di intendere che sarebbe contento di avere testa, vescica e lombi occupati in tal modo?

Per paura che questa assurdità venga fraintesa, arriva il compilatore con in bocca un'osservazione di pari acume: «Perché – dice – la ragione mostra che un nudo abito non è di alcun valore, a meno che non sia riferito all'agire, e sviluppato in atto ed esercizio». Un abito senz'atto! Un abito in esistenza e in esso nemmeno un singolo atto! Un abito formato e, degli atti di cui quell'abito è composto, mai nemmeno un singolo atto eseguito! E così, perché tu non cada in alcun errore del genere, e di conseguenza in alcuna condotta erronea come quella di perseverare nell'abito della virtù senza avere mai eseguito nemmeno un singolo atto di virtù, è a questo scopo che l'informazione e l'avvertimento così dati vengono concessi.

Di ben scarsa utilità sarebbe sapere dove questo *summum bonum* – se significasse qualcosa e servisse a qualcosa – non è, a meno che si sappia dove è che lo si può trovare. Di questo quindi, ispirato da tutti questi oracoli, il Docente, con i suoi filosofi in testa, è stato tanto generoso da informarci.

La virtù – la virtù stessa – è lì che si trova il *summum bonum*, il solo vero *summum bonum*. «*Ponendum est igitur summum hominis bonum in ipsa virtute*»²⁸. Che cosa? Nell'abito della virtù? Oh no, nulla del genere: una tale supposizione è proprio l'errore contro cui siete appena stati messi in guardia. Se hai la virtù, hai il *summum bonum*; se hai la virtù, non devi più preoccuparti del relativo abito. Per quanto riguarda l'abito della virtù, anche questo puoi averlo se ti garba, ma non ne caverai nessun *summum bonum*.

Nulla può essere più esplicito, nulla più deciso: laddove, immediatamente sulle spalle di questa assurdità concisa arriva un profluvio di assurdità prolissa che diluisce tutto ciò che poteva essere deciso.

«E quindi», continua il Docente, «nell'agire in accordo con la migliore e più perfetta virtù consiste l'essenza della felicità umana»²⁹. Tuttavia, per la compiutezza e perfezione della felicità si richiedono, almeno in moderata quantità, cose buone del corpo e della fortuna; e inoltre si aggiunge «quel genuino piacere della mente che si produce spontaneamente» – anche se, sembrerebbe, in un modo un po' subdolo, *subnascitur* – «dalla coscienza di cose ben fatte».

«Questa felicità», prosegue assicurandoci, «è un genere di bene costante, e non può venire perduto facilmente». Ne dubiti? Guarda ancora, e sul retro dell'assicurazione potrai vederne il fondamento e la ragione. «Perché», egli dice, «la virtù in cui sta il suo fondamento» – la virtù in cui è posto questo *summum bonum* che è anch'esso virtù – «né può venire scippata dalle mani che non vogliono separarsene, né quando sono andate le cose buone della fortuna e del corpo se ne vola via immediatamente. In una parola, con la perdita di cose buone esteriori non è portata via l'essenza della felicità: tutto ciò che le avviene è di venire diminuita e di avere mutilata la sua integrità»³⁰.

Per non parlare dei platonici e degli accademici con la loro visione e la loro fruizione e la loro divinità, singola o plurale, se gli stoici con i loro abiti di virtù erano ancora lontani dal bersaglio, ed essendone così lontani erano ancora nell'errore, che sarà capitato con quei sensuali, con quei porcelli degli epicurei? Dato che ciò che si ricercava era il *summum bonum*, indovina dove andarono a cercarlo: chi può mai avere pensato una cosa simile? Porcelli quali erano, fu nel piacere che lo cercarono: dove cercarlo non seppero immaginarlo, se non nel piacere. Tale è la ricostruzione che se ne dà: che essi così come quegli altri parteciparono alla caccia del *summum bonum*, e fu nel piacere – sì, anche se era piacere sensibile – che andarono a cercarlo³¹. A prima vista questa ricostruzione appare non del tutto corretta. Che per quegli uomini come per gli altri il *piacere* fosse *piacere*, in questo non sembra esserci niente di improbabile: similmente sembra non del tutto improbabile che, se essi fossero stati obbligati a cercare questo *summum bonum*, nel piacere lo avrebbero cercato. D'altro lato tre cose sembrano non altrettanto probabili: che essi debbano essersi aspettati di averlo trovato da qualche parte; che fra questa gente la sua esistenza debba avere trovato dei credenti; e che nella loro ricostruzione del piacere debba

²⁸ Ivi, p. 10.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*

³¹ Ivi, p. 9.

essere stato omesso il piacere in ogni forma che non fosse corporea.

In alcune delle sue forme è nel corpo che il piacere ha la sua sede, in altre è nella mente: dove è l'uomo al quale sia ignota una delle due parti di ciò? Dov'è l'uomo cui manca l'esperienza di qualche parte di ciò? Ciò che è noto a ogni uomo può essere stato ignoto a questi filosofi?

Troppo ragionevoli per cercare da qualche parte tale Araba Fenice, tanto meno avrebbero potuto cercarla nel piacere, sia della mente che del corpo, che da qualsiasi altra parte.

Comunque stiano le cose, avendo così affrontato l'argomento del piacere corporeo, il Docente coglie questa occasione per assicurarci che non vi si può trovare niente che assomigli al *summum bonum*. Perché non vi può essere trovato? Perché non esiste in alcun luogo? Oh no, per ragioni del tutto diverse.

1) In primo luogo, la parte dell'umana costituzione di cui sono al servizio – si dovrebbe dire piuttosto «che è al loro servizio» – è la meno nobile, letteralmente la più ignobile.

2) In secondo luogo, sono brevi.

3) In terzo luogo, talvolta, quando sono terminati, il loro ricordo è (sembra) sgradevole, e ne derivano, o dovrebbero derivare, certi rossori.

*Harum praeterea sensus est brevis, praeteritarumque insuavis saepe recordatio, et erubescenda*³².

La vita di *A* è piena di piaceri, tutti ignobili, tutti intensi al massimo grado, nessuno guastato da alcun dolore. Nella vita di *B*, tutti i piaceri che vi sono, sono tutti del genere nobile, ma tutti guastati e soverchiati da dolori. Quale sorte sceglierebbe un uomo capace di intendere, quella di *A* o quella di *B*?

La parte *ignobile*, bene, e se è così, che ne segue? Ignobile com'è, è meno necessaria che qualsiasi altra parte? Ignobile com'è, al redattore del *Compendium*, per non parlare del suo maestro, sarebbe piaciuto restarne senza?

Non che, così applicato, «ignobile» significhi nient'altro che «ignobile»: tutto ciò che contiene è il suono della parola «ignobile».

Ma poniamo pure che significhi ciò che aggrada al filosofo moderno. Si prendano due uomini, Felix e Miser. La vita di Felix è piena di piaceri, tutti assolutamente ignobili, ma d'altro lato tutti intensi e tutti non guastati dal dolore, e in questo solo senso intelligibile, tutti puri. Nella vita di Miser, quei piaceri che vi sono, sono tutti del genere nobile, qualsiasi cosa sia il genere nobile, ma ognuno di loro in sé debole, ognuno guastato e soverchiato da dolori. Felix o Miser, per quanto tu sia filosofo, quale preferiresti essere?

Ohimè! Ohimè! Tutto ciò è un errore. Non l'organo particolare, ma il corpo intero è la cosa ignobile che qui si intende, e se il piacere è una cosa di cui l'organo è al servizio, il corpo è la cosa di cui l'organo è al servizio. Bene, ma si supponga che «ignobile», anche se non significa nulla, significhi qualsiasi cosa, e si lasci il corpo essere tanto ignobile quanto il cuore desidera; che ne segue? La sede del piacere, qualunque cosa sia il piacere, non è tutto questo mentre è nella mente? Ha mai visto nessuno un corpo che provava piacere quando la mente era fuori di esso?

Durata, breve. Bene, e se lo fosse? Di per sé, ce n'è poco. Bene, e allora? Prendi una ghinea dalla tasca e fattela cambiare in spiccioli: che cosa vale di più, la ghinea o gli spiccioli? Quale dei due è più pesante, una libbra d'oro o una libbra di piume? Quando si è risposto a queste domande, allora sarà chiaro che questa osservazione sulla brevità non contiene nulla se non parole.

Il ricordo sgradevole, e l'esigenza di un rossore come conseguenza. Concediamo che, se goduti in modo sconveniente, qualunque cosa sia un modo sconveniente, il loro ricordo sia tanto sgradevole, e allora per questo quelli che sono goduti in modo appropriato, quanto diventano peggiori? Così pure per quanto riguarda i rossori, se rossori vuole dire qualcosa.

Ma oltre a tutti questi gruppi di sommobenisti che hanno ognuno il suo nome *proprio*, il Compendialista ne ha trovati altri tre che non hanno altro nome che un nome comune. Se egli ha ragione, quelli *denominati* hanno tutti torto, e così pure i non denominati.

È vero: hanno torto se, avendo ciò che valutano positivamente, fingono e fantasticano di avere un *summum bonum*, ma non hanno per nulla torto, per quanto egli si sforzi di farli ritenere in torto, se, avendo ciò che valutano positivamente, lo valutano quanto vale realmente.

Per primo viene il *vulgus – italice* la marmaglia. Questi pongono il loro *summum bonum* nell'opulenza o, per parlare in modo più preciso, nella materia prima della ricchezza; intendendo, possiamo soltanto supporre, ciò che si considera una grande quantità di quest'ultima.

³² *Ibid.*

Tutti dalla parte del torto, nonostante siano tanti di loro. La ragione? È che di questa materia prima della ricchezza, per cui il volgo ha tanta passione, il valore è ben piccolo per quanto grande ne sia la quantità.

In primo luogo, la cosa è scivolosa e poco salda. In secondo luogo, non è per essa stessa, ma in vista di altre cose che questo volgo ne è tanto appassionato. In terzo luogo, a chi appartiene? Non al possessore, ma alla Fortuna³³.

Prima obiezione, scivolosità e poca solidità: in prosa italiana (tolto l'ornamento retorico) vuol dire che può venire perduta. Ma la domanda è: quale valore ha non per colui che non ce l'ha, ma per colui che ce l'ha? E, come osserva bene Adam Smith, in Inghilterra almeno, che è il paese in cui questo Docente ha scritto, e nel Settecento, che è il secolo a metà del quale questo Compendio fu pubblicato, per un uomo che ha perduto ciò che aveva, ne hai un buon migliaio che non soltanto lo hanno conservato ma lo hanno accresciuto³⁴.

Procedendo ad occhi chiusi sul cammino del luogo comune, quale che fosse il linguaggio dei tempi antichi sul tema in questione, gli uomini continuano a usarlo, senza badare ai cambiamenti che hanno avuto luogo nella situazione che questo linguaggio allora era usato per descrivere. Nel cuore della Grecia, ad Atene, quando Aristotele scrisse, il prezzo della terra equivaleva al fitto di due anni³⁵; in Inghilterra ora equivale al fitto di trent'anni.

In Giudea, ai tempi in cui scrivevano i biografi di Gesù, la tignola e la ruggine godevano fama di corruttori per antonomasia, e certamente non senza ragione; non senza ragione allora, ma non oggi³⁶. Ma né tignola né ruggine corrompono l'oro, e neppure la carta che lo rappresenta. Dalla tignola nessuno al giorno d'oggi ha alcuna seria perdita da temere, a meno che sia un commerciante di lane, e neppure dalla ruggine a meno che sia un commerciante di ferramenta che abbia i suoi beni in magazzino.

Obiezione seconda. La si vuole non per se stessa, ma per avere questo e quello e quell'altro in scambio. Bene, ma se ottiene in scambio ciò che vuole, qualsiasi cosa voglia, per quale aspetto vale di meno? Quando sai che un uomo ha ciò che vuole, che cosa vorrebbe avere di più? E se non ha il *summum bonum* stesso, non ha forse qualcos'altro che è altrettanto buono?

Obiezione terza. La persona cui appartiene non è il possessore, ma la Fortuna. Letteralmente, «la cosa non è posta in nostro potere ma affidata all'avventatezza della Fortuna». «*Non in nostra potestate, sed in Fortunae temeritate*». Nell'unione di retorica e poesia, nella Dama Fortuna e nei due *tate* sta la grande forza di questo argomento: una volta decantato dal latino in italiano, una parte non piccola svanisce. In verità che cosa ne rimane? Che la ricchezza è una specie di cosa scivolosa – che è soggetta a sgusciar via dalle mani dell'uomo – era la sostanza della prima di queste obiezioni; e per tali novità certamente una volta sola sarebbe bastata.

Se non sta tutto qui, che cosa c'è d'altro? Che la Fortuna è una donna, e che questa donna è avventata? Buono forse in retorica, ma questo è un libro di etica. Buono in retorica? No, nemmeno lì. Perché laddove non c'è premeditazione, non ci può essere neppure avventatezza.

Viene poi un gruppo, la classe dei politici e dei seguaci dell'ambizione³⁷.

Questi uomini collocano il loro *summum bonum* nell'onore e nel potere: nell'uno o l'altro o in entrambi.

La ragione, o ciò che si intende per una ragione, per quanto una cosa del genere possa venire trovata, è la stessa in questo caso come nel precedente. Un nuovo cambiamento di linguaggio, di questa sorta di rivestimento che così si fa del nulla perché possa sembrare che venga detto qualcosa di nuovo. L'opulenza era sfuggente e instabile. L'onore e il potere sono incerti e caduchi, dipendendo per lo più dalle mormorazioni popolari e dall'apparente favore: «*admodum incerta et caduca [...]; utpote quae ex arbitrio popularis aerae, aut simulato*

³³ Ivi, p. 8; *Nota in margine*: «*eimi d'ōlos obdenós allá Tùkhs*» («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.

³⁴ L'affermazione compare in A. Smith, *Ricerche sopra la natura e le cause della ricchezza delle nazioni*, trad. it. cit., libro II, cap. III, § 29, p. 464.

³⁵ *Nota in margine*: «Hume da Senofonte». Probabilmente Bentham ricorda, con attribuzione erronea, un'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.

³⁶ Vd. *Matteo* 6.19-20.

³⁷ Vd. *Ethices compendium*, cit., p. 8.

hominum favore plerumque pendent»³⁸.

L'opulenza, quando era di questa che il nostro Moralista doveva parlare, non era come fine a se stessa che veniva ricercata. Né nell'onore, no, e nemmeno nel potere, qualunque cosa possa pensare il politico o l'ambizioso, c'è una dignità intrinseca; o, se ci fosse alcunché di questa dignità intrinseca, non ci sarebbe qualsiasi genere di dignità intrinseca in nessuno dei due da far sì che essi, o uno di essi, possa essere o desiderato o stimato³⁹.

Per quanto riguarda l'obiezione contro la caducità, per quanto significa qualcosa, ha ricevuto una risposta nella risposta sulla instabilità.

Ma di significato ne ha? E se ne ha, qual è? Se questa domanda può ricevere una risposta da qualche persona, deve essere da qualche persona diversa da colui che ha posto l'obiezione così formulata.

Honore? Che significa *Honore*? Onore o onorificenze [*honours*]? Naturale buona reputazione o dignità politica e artificiale? Infatti, in inglese è così ampia la distinzione fra il singolare e il plurale⁴⁰.

Buona reputazione, si tratta di questo? Senza dubbio accidentalmente una buona reputazione può connettersi a un cattivo comportamento, e una cattiva a uno buono. Ma questa situazione mal fatta, se pure è possibile e talvolta si verifica, fortunatamente non è una situazione ordinaria, almeno per un certo lasso di tempo. Se ci fosse anche più verità in essa di quanta ve n'è in bocca a un moralista, in ogni modo non è molto coerente: sottovalutare il potere della sanzione morale non ha né coerenza né verità da parte di un moralista di professione, per quanta ne possa avere da parte di altri. Queste sanzioni rivali, o occasionalmente in un certo senso rivali, sono la sanzione popolare, la politica, e la religiosa. Da parte del politico e (ancor più) da parte del religioso tende a venire troppo facilmente sottovalutato il potere, e in particolare il potere applicato a fini di tutela. Ma il moralista di professione, è forse lui che lo può sottovalutare? Sottovalutarlo è sottovalutare la sua occupazione: è come se un commerciante sottovalutasse la mercanzia che tratta.

Si tratta di reputazione artificiale? Si tratta di onorificenze? Qui come prima nel caso dell'opulenza, la cosa peggiore è cessare di averle, la migliore è continuare ad averle. Conservarle e perfino accrescerle è la cosa normale, perderle solo quella accidentale; ed è nel conservarle e non nel perderle che il politico e l'ambizioso, se sognassero di avere in mano un *summum bonum*, sarebbero disposti a collocarlo; e lo stesso avviene per il *potere*.

Ma, che si tratti di onorificenze o di potere, che significa «apparenti»? Che significa «*simulato*»? Per quanto un uomo sia stato collocato nell'onore o nella dignità dal «favore», quale spazio c'è per la negazione della sua sincerità?

Infine, viene un gruppo di persone che, pur ammettendo che esista, è qui chiamato i *Teoretici*. È nella contemplazione, e in quella soltanto, che questi cercano ciò che è il loro *summum bonum*⁴¹.

Contemplazione? Per raggiungere il vertice della felicità, un uomo non ha niente da fare se non contemplare? Se le cose stessero così, se il *summum bonum* fosse qualcosa di simile a ciò che si è detto, chi c'è che non sarebbe un teoretico? *Crede quod habes et habes*⁴² – se ci fosse veramente un caso in cui è esemplificata la verità di questa massima, certamente deve essere questo; infatti fra l'essere felice in un determinato grado, e fantasticare di essere felice in quello stesso grado, finché la fantasia dura, ditemi dove sta la differenza?

Di questi uomini sicuramente si può dire, e con non minore appropriatezza, ciò che fu detto da Cicerone di un altro gruppo di uomini: *Istos viros sine contumelia dimittamus: sunt enim boni viri, et quandoquidem ita sibi ipsis videtur beati*. «Sono infatti delle brave persone e anche felici, dal momento che credono di esserlo»⁴³.

Non pensa così questo nostro filosofo moderno. Egli prova loro che qualsiasi cosa essi pensino di se stessi, fantastichino magari di essere tanto felici, non è così.

«Noi siamo nati per l'azione», dice, «per l'azione»; e per provarlo si appella alla Costituzione della nostra Natura; dopo di che prosegue osservando che quindi, se in tale agire non si ha nessuna azione, nessuna azione di *offici*

³⁸ «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.

³⁹ Vd. *Ethices compendium*, cit., p. 9.

⁴⁰ *Nota in margine*: «L'autore del Compendio si dimentica che sta scrivendo in Inghilterra dove gli onori non sono caduchi».

⁴¹ Vd. *Ethices compendium*, cit., p. 9.

⁴² «Credi di avere e hai».

⁴³ Cicerone, *L'oratore*, libro III, cap. XVII, 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».

(o, invece di officii, diciamo *doveri*) – qualsiasi cosa intendesse dire con l'espressione «azione di officii» o «azione di doveri» – la più elevata conoscenza nelle arti o scienze è, in un certo qual modo, manchevole, e tale da essere di scarso uso all'umanità⁴⁴.

Fin qui il nostro autore del compendio. Tutto ciò mentre, per quanto conclusiva quella sua prova gli possa apparire, una prova ancora più accessibile del nostro essere nati per agire è quella che egli stesso stava dando mentre così scribacchiava, se vi è un pizzico di verità nell'adagio *Scribere est agere*⁴⁵.

A tutto ciò, a dire il vero, non vi sono che due obiezioni: una è che non vuol dire niente, l'altra è che è a sproposito.

Perché, ancora una volta, supponiamo uno di questi teorici, chiunque essi siano, impacchettato nella contemplazione, che non pensa nient'altro o che non fa nient'altro che fantasticare di essere felice, e così felice da essere in possesso del *summum bonum*: a che cos'è che crederà? Ai suoi stessi sentimenti che gli dicono che ha il *summum bonum*, o a questa Costituzione della nostra Natura che, se bisogna credere all'autore del compendio, gli sta dicendo che non ce l'ha?

Al buon senso sembrerebbe che qualunque sia la cosa che un uomo fa, quella è la cosa che egli è nato per fare, perché come avviene altrimenti che egli la fa? Questa buona gente per supposizione trova il modo di stare occupata in un modo o nell'altro nella contemplazione; essi sono perciò tanto chiaramente nati per contemplare quanto essi o chiunque possa esserlo per agire e, se è così, che ne è dell'autore del Compendio e di questo suo argomento?

Per quanto riguarda i fabbricanti di insensatezza, li si chiami platonici, accademici, stoici, essi avranno tutto il torto che egli vuole. Ma degli altri che, secondo lui, sono tutti nel torto, si lasci giudicare a chiunque se ce n'è anche solo uno così completamente nel torto come lui.

Stando alla sua versione, nessuno di loro trova il sommo bene se non dove c'è un qualche bene; mentre nemmeno un atomo di bene si può vedere dove egli lo ha trovato.

Siano pure, tutti quanti, tanto in errore, tuttavia nessuno di loro è tanto in errore da contraddirsi. Ma lui, non appena vien fuori con una proposizione, subito vien fuori con un'altra che le va contro.

Dopo tutto, questo suo *summum bonum*, senza una dose di quelle altre cose dinanzi alle quali ha storto il naso e che ha trascinato nel fango, si risolve in nulla. Una dose, e quale dose? Questo è più di quanto egli fa nemmeno finta di sapere: deve essere una dose moderata, e questo è tutto ciò che sa trovare da dire al proposito, tutta la descrizione che ne sa dare.

Poni di avere il meno pregevole di tutti gli altri sommi beni, hai pur sempre qualcosa. Poni di avere questo *summum bonum*, non hai che nebbia, e anche questa, secondo lui, non la puoi avere, a meno che contemporaneamente tu abbia più o meno di quegli altri.

Ma quale che possa essere stata la loro logica, si potrebbe osservare che la loro etica era buona. Qualsiasi cosa fossero nella speculazione, erano buoni in pratica: l'effetto era buono, quale che possa essere stata la causa, e finché l'effetto è buono, non importa com'è la causa. Supponiamo di avere due uomini, uno che ragiona sempre bene con te, ma intanto si comporta male con te, un altro che ragiona sempre male con te, ma intanto si comporta bene con te: quale di loro sceglieresti per amico o per compagno?

A una domanda così posta non ci saranno differenze sulla risposta da dare.

Ma la verità è che, di questi antichi saggi, tutto ciò di cui possiamo avere qualsiasi certezza sufficiente è la loro logica: esprimendo questo genere di logica, la condotta morale di un uomo potrebbe essere stata buona o cattiva così come capita. In morale come in religione nulla è più comune: una cosa da far vedere, un'altra cosa da usare. Di questi uomini tutto ciò che conosciamo con certezza è la loro logica e, specialmente quando il campo in cui si esercita è la morale, ogni cattiva logica è perniciosa. Una dottrina morale del genere non può essere stata abbracciata da parte di qualcuno se non a spese del suo intelletto: deve proprio essere stata profonda la prostrazione delle sue forze per trangugiare tale immondizia.

I. 5 Il fine universale dell'azione

§ 1 Tematiche che rientrano in questo capitolo

Il ben-essere, composto come si è visto del massimo di piacere meno il minimo di pena – si vedrà che il piacere

⁴⁴ Vd. *Ethices compendium*, cit., p. 9.

⁴⁵ «Scrivere è fare».

è il piacere dell'uomo stesso, il dolore è il dolore dell'uomo stesso – risulterà da un'indagine rigorosa e accurata essere di fatto l'obiettivo intrinseco e ultimo perseguito da ogni uomo in ogni momento.

1) Può mai cessare o mancare di essere così?

2) Esiste quell'occasione in cui dovrebbe cessare o mancare di essere così?

3) Se per nessun uomo questo può mai cessare o mancare di essere l'obiettivo ultimo perseguito, allora – si può chiedere – quali possono mai essere la rilevanza pratica o l'effetto di questo o di ogni altro discorso sull'etica?

Si cercherà di trovare risposta a tutte queste domande.

§ 2 Il ben-essere non può mai cessare o mancare di essere l'obiettivo di un uomo

Nel caso di ogni uomo, il ben-essere – il suo ben-essere – può mai cessare o mancare di essere l'obiettivo – e in una forma o l'altra il solo obiettivo ultimo – da perseguire?

«Non fia mai!», esclama un avversario, «Ma se le cose stessero così, allora dov'è la simpatia? Dov'è la benevolenza?». Segue una raffica di sentimento rivestito dalla retorica di tutti i colori più lieti e teneri.

Risposta: restano esattamente dove stavano.

Negare l'esistenza di questa affezione sociale sarebbe ignorare ogni esperienza. Nemmeno nel più brutale selvaggio le si troverebbe del tutto assenti.

Ma il piacere che io sento alla prospettiva di procurare piacere al mio amico è il piacere di chi, se non di me stesso? Il dolore che io sento alla vista o al timore di vedere il mio amico oppresso da dolore è il dolore di chi, se non di me stesso?

Se da quella fonte esterna io non potessi sentire né alcun piacere né alcun dolore del genere, potrei bensì avere beneficenza, dato che non c'è un movente autocentrato dal quale una linea di azione seguita da quell'effetto non è suscettibile di venire prodotta, ma avrei una qualche simpatia?

§ 3 Il proprio ben-essere dovrebbe forse cessare d'essere l'obiettivo che ogni uomo persegue? Che vogliono dire i termini *dovrebbe e non dovrebbe*?

Dovrebbe mai cessare di essere così? La risposta può essere diversa secondo che la parte il cui interesse, cioè il cui ben-essere, è tenuto come punto di riferimento è l'individuo solo, o la società di cui egli è considerato membro.

Ma consideriamo in primo luogo questa parola «dovrebbe» [*ought*]: che si intende con essa in questo caso?

Risposta. Che cosa io intendo con essa mi è ben chiaro. Se alla domanda precedente la mia risposta è che il proprio ben-essere dovrebbe in ogni caso essere il solo obiettivo da perseguire per ogni uomo, intendo che la condotta di chi in ogni caso prende il proprio ben-essere come obiettivo da perseguire sia approvata da me: approvata da me al punto che, se dipendesse da me, egli non dovrebbe mai perseguire alcun altro obiettivo.

Ogni volta che, parlando di qualsiasi uomo, dico che egli dovrebbe fare così e così o non dovrebbe fare così e così, ciò che so e riconosco di stare facendo, non è né più né meno che tentare di fare emergere lo stato della mia mente, della mia opinione, delle mie affezioni in relazione alla linea di condotta che si è constatato che egli segue.

Ho ben chiaro ciò che non intendo dire: non intendo dire che ora o in qualsiasi altro momento si debba dare forza di legge a qualche mia opinione, a prescindere da un eventuale potere politico che mi fosse stato attribuito; non intendo dire che quest'uomo dovrebbe considerare la mia opinione come una legge o qualcosa di simile, che di per sé costituirebbe una *ragione* per cui egli o altri dovrebbero seguire la condotta da me approvata,

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

Prima risposta.

Gli si dimostri che la condotta che egli sarebbe disposto a seguire, per quanto gli sembri favorevole al proprio ben-essere, così come riesce a raffigurarselo al momento, tuttavia, dopo un'attenta considerazione, non gli sembrerà più tale nella misura in cui il bene presente o un altro bene più vicino, in vista dei quali egli potrebbe agire così, fossero soverchiati da una massa di male di maggior valore.

Seconda risposta.

Questa utilità risulterebbe palese nel caso in cui una certa linea di condotta avesse, in modo più o meno probabile, effetti negativi per gli interessi di una parte dei membri della società in cui quest'uomo vive, questi

membri si trovassero a patire questi effetti e ne individuassero la fonte e il responsabile, e quindi, se non altro per il principio di autoconservazione, si sentissero obbligati a vendicarsi in qualche modo sull'autore del danno che sembrerebbe loro di avere sofferto.

Risposta: la terza.

Se avvenisse che, con o senza ragione, la specie di condotta in questione producesse dispiacere nel cuore di una porzione più o meno considerevole della comunità, e quindi danno determinato o indeterminato in una forma o l'altra all'uomo stesso, porgli dinanzi agli occhi come ammonimento la tendenza di questa pratica a produrre tale effetto.

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

1) *Prima facie e pro tanto* [In prima istanza e nella debita misura], a prescindere dalle conseguenze, ogni specie di piacere, ogni singolo piacere a qualsiasi specie appartenga, è buono e atto a venire perseguito.

2) Dopo l'esperienza che ne ha avuto la persona in questione, lo stesso fatto di perseguirlo è, con le limitazioni dette, prova conclusiva della sua bontà – della sua relativa bontà, in relazione alla persona stessa e al suo particolare ben-essere.

3) *Prima facie e pro tanto*, a parte tutte le conseguenze diverse dal piacere che se ne ricavano, ogni atto da cui si ricava piacere in qualsiasi forma è buono e atto o appropriato a venire eseguito; ed è vero il contrario riguardo al dolore.

4) Ogni atto da cui si ricava piacere è buono, se o nessun dolore ne è risultato, o se, essendovi del dolore fra le sue conseguenze, la grandezza della somma di dolore è minore di quella della somma di piacere; ed è vero il contrario riguardo al dolore.

5) Ogni persona è non solo il giudice più appropriato, ma il solo giudice appropriato di ciò che per lei è piacere; e lo stesso riguardo al dolore.

6) È follia dire di qualsiasi atto che, siccome da esso, se eseguito da me o da qualche persona o insieme di persone, non deriverebbe nessun piacere o nessuna massa prevalente di piacere rispettivamente a me o a loro, dallo stesso atto eseguito da te non ne deriverebbe nessun piacere a te.

7) È follia dire di qualsiasi atto che, siccome da esso, se eseguito da me o da qualche persona o insieme di persone, non deriverebbe nessun piacere o nessuna massa prevalente di piacere rispettivamente a me o a loro, benché dallo stesso atto, se eseguito da te, tu ricaveresti piacere *puro* o prevalente, l'atto non sia adatto o appropriato a venire eseguito da te; e che sia ingiustizia e, per quanto vengono usati a questo fine potere o influenza pubblica, tirannia, se seguito da atti che hanno per obiettivo di farti del male in qualsiasi forma.

8) Astraendo da conseguenze future contingenti, cioè da conseguenze che, in relazione al momento in questione, sono ancora soltanto contingenti, il mero fatto che una persona abbia fino a quel momento continuato nel suo *libero* e abituale esercizio di qualsiasi atto (*libero*, cioè senza o indipendentemente da qualsiasi disposizione finora prodotta dall'influenza di dolore o di piacere, nella forma di punizione o di premio attesi da qualsiasi fonte esterna) è di per sé prova conclusiva che l'atto in relazione a sé produce bene o puro o preponderante, e in quanto tale è adatto e appropriato a venire da essa eseguito.

9) In relazione a ogni atto che, astraendo da conseguenze future contingenti, sia in tal caso (come nel paragrafo 8) adatto e appropriato a venire eseguito da una persona, per autorizzare qualsiasi altra persona a dichiarare che esso sia in qualsiasi modo un atto malvagio, ricade su tale censore l'onere di mostrare e rendere probabile in misura preponderante non solo che in questa o quella forma determinata ne può essere risultato del male, ma che la somma di quel male nel bilancio finale sarà preponderante sulla somma del bene prodotto dalla stessa causa⁴⁶.

⁴⁶ 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

10) A ogni uomo che viene dissuaso dall'ottenere qualsiasi piacere, sia mediante una falsa descrizione delle conseguenze naturali, o mediante un'erronea argomentazione in qualsiasi altra forma, e molto più se mediante la paura della punizione attraverso una o più delle sanzioni tutelari, cioè fisica, popolare o morale, politica, o religiosa⁴⁷, viene inflitto un danno, un danno tanto grande quanto quello che gli verrebbe fatto facendogli soffrire dolore, in qualsiasi forma, in una misura equivalente.

11) Questo danno sarà suscettibile di tutti quei gradi di criminalità che, dipendendo dallo stato della mente del delinquente in relazione alle conseguenze dell'atto, sono costituiti ed espressi dalla concomitante *bona fides* o assenza di intenzione malvagia, *bona fides* accompagnata da avventatezza, e *mala fides* o presenza di intenzione malvagia. In ogni modo non è per propria natura tale da produrre male del secondo ordine in alcuna forma. E tuttavia è non di meno un danno: un danno la cui gravità, per quanto dipende dalla propria malizia, è esattamente uguale alla grandezza del piacere di cui la persona è stata così privata.

12) Essendo gli stessi, in entrambi i casi, i mezzi usati e le circostanze materiali in cui sono usati, il danno fatto a una persona, facendo sì che essa non ottenga qualche piacere che avrebbe altrimenti raggiunto, è esattamente uguale al danno che gli sarebbe fatto facendogli soffrire questo o quel *dolore* che non avrebbe altrimenti sofferto.

13) La ricchezza non è di alcun valore, e la sua sottrazione ad una persona non produce danno, e non vi può essere ragione sufficiente per la punizione di colui che senza diritto la ottiene per se stesso, se non in quanto l'effetto generale è quello di servire per ottenere piacere o evitare dolore.

14) Rispetto ad ogni ragionamento erroneo che ha per effetto o tendenza di far sì che una persona si privi di un piacere innocuo, come sopra, in ogni forma e in ogni misura, non ci può essere alcuna ragione sufficiente per attribuire una punizione all'atto di enunciare tale erronea ragione. Perché? Perché se qualche ragionamento è erroneo, è solo mediante il corretto ragionamento, e non la punizione, o la paura della punizione, che il suo carattere erroneo può venire provato e smascherato. È solo nella misura in cui un'opinione è erronea che chi la esprime o finge di esprimerla può avere bisogno di usare la punizione a suo sostegno. E, per provare che l'opinione in questione non solo è erronea, ma che dalla persona in questione è creduta esser tale, non ci può essere altra prova presuntiva che il fatto che essa usi, o contribuisca a tentare di usare, la punizione a sostegno di questa opinione.

15) Il ricorso, senza debita considerazione, a discorsi che hanno per obiettivo o tendenza il far sì che gli uomini si privino del godimento di piacere in una forma non prevalentemente nociva allo scopo di ottenere denaro, reputazione, o un bene in qualsiasi forma, è una specie di atto analogo a quello di chi, per conservare un'uguale quantità di ricchezza o di bene in qualsiasi altra forma, invece di portare via la spazzatura da casa sua nei modi consentiti, tali da evitare il fetore, la buttasse dalla finestra in testa ai passanti. Per ogni vittima, il danno che le viene inflitto dipende dal confronto fra il *disagio* sofferto in un caso e la grandezza della perdita di piacere patita nell'altro caso.

16) Colui che, in un discorso che ha per oggetto qualsiasi parte della morale, appioppa a casaccio e senza indicare alcuno specifico fondamento, i suoi «si dovrebbe» e i suoi «non si dovrebbe» – la sua ingiunzione o approvazione dichiarata di questo o quell'atto – la sua proibizione o disapprovazione dichiarata nei confronti di quell'altro – può venire paragonato alla sbadata casalinga che, senza badare alle teste su cui potrebbe accidentalmente cadere, rovesciasse in una strada affollata da una finestra del secondo piano il contenuto della sua pattumiera.

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^v).

⁴⁷ 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. III. La sanzione simpatetica, che rappresenta un'innovazione rispetto all'opera precedente, è illustrata nel capitolo I.12 della *Deontologia*.

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

Gli effetti della virtù, quegli effetti che porta con sé, possono venire considerati o in rapporto alla loro influenza sul ben-essere di altre persone, o in rapporto alla loro influenza sul ben-essere dell'uomo stesso. Nel primo caso si può dire che la si considera da un punto di vista eterocentrato e che è del genere eterocentrato; nell'altro caso che la si considera da un punto di vista autocentrato e che è del genere autocentrato.

Da un punto di vista eterocentrato, il fatto che un uomo tenga la condotta che è ritenuta desiderabile da parte sua e che si ritiene egli abbia o non abbia l'obbligo⁴⁸ di tenere, se deve venire a buon diritto chiamato virtuoso, rappresenta una virtù che, nel primo di questi due casi, si è soliti designare «probità», nell'altro caso, «beneficenza».

Si ritiene che la virtù autocentrata o eterocentrata sussista in quanto, contro la corrente dell'inclinazione particolare dell'individuo o almeno contro l'inclinazione generale del genere umano, si dà la preferenza a un bene maggiore quando entra in conflitto con un bene minore. Cioè, nel caso di una virtù autocentrata, in quanto, al fine di produrre una massa di bene più diffusa, e quindi nel suo insieme maggiore, fruibile da un'altra persona o insieme di persone, un uomo rinuncia al possesso di una minore massa di bene fruibile da se stesso, o fa quanto dipende da lui per sacrificarla.

Per quanto riguarda il bene cui si è così rinunciato, può essere o di stampo positivo o di stampo negativo. Per quanto è di stampo negativo, la virtù consiste nell'assoggettarsi a una quantità o a delle quantità di dolore positivo.

In qualsiasi caso di questo genere, «sacrificio» e «abnegazione» sembrano appropriati a venire usati. Se il bene in questione è di genere positivo, cioè consistente in piacere, ed è attraverso quell'astinenza che la virtù è esercitata, l'uso che se ne fa è strettamente e ovviamente appropriato. Per quanto il bene sacrificato è di genere negativo, consistendo nell'esonazione da dolore positivo, ed è quindi attraverso l'assoggettarsi a dolore positivo che avviene il sacrificio del bene, l'uso così fatto dei termini «sacrificio» e «abnegazione» è meno ovvio e sembra meno naturale e meno strettamente appropriato.

Se si dà questa estensione al significato di queste parole, in questo caso, ma solo in questo caso, si può dire con appropriatezza che nell'idea di virtù è inclusa quella di sacrificio e abnegazione, e in questo modo, ma solo in questo modo, l'esposizione che se ne è data può venire ridotta all'espressione relativamente concisa che si è menzionata.

Che, nell'accezione più ordinaria e meno allargata in cui si usano le parole «sacrificio» e «abnegazione», le idee espresse rispettivamente da queste parole non siano, né l'una né l'altra, necessariamente incluse nell'idea di virtù, sarà sufficientemente evidente da essere incontestabile. Il nome virtù, almeno in un gran numero di casi, spetta senza dubbio alla qualità del coraggio. Ma in quanto consiste nell'esporsi al dolore – al dolore fisico, per esempio, supponendolo non accompagnato da pericolo di vita – in questo caso non si fa alcun sacrificio, non essendovi alcun oggetto identificabile dell'operazione così designata. E così a sua volta per quanto riguarda l'«abnegazione»: non vi è alcuna abnegazione dato che il caso non prevede alcunché il cui possesso un uomo possa ottenere per se stesso e quindi possa negare a se stesso.

A proposito dell'*inclinazione*, in aggiunta all'inclinazione particolare dell'individuo in questione, si è reso necessario aggiungere la menzione dell'inclinazione complessiva del genere umano. Altrimenti, nella ricostruzione che si è data della *virtù*, avrebbe potuto sembrare esclusa la virtù nel più perfetto grado di perfezione.

Nella misura in cui un uomo ha acquisito il controllo del desiderio in questione, la resistenza al suo impulso diviene sempre meno difficile, finché sui tempi lunghi, in alcuni temperamenti, le cose possono giungere a tal punto che ogni difficoltà è finita. In una prima parte della vita, per esempio, un uomo aveva il gusto del vino in generale, o di un certo tipo di cibo. Trovando che non si addiceva alla propria costituzione fisica, poco a poco il malessere che segue la gratificazione del desiderio è divenuto un'esperienza tanto frequente, la cui idea è tanto continuamente presente, che l'idea del dolore futuro, ma vicino e certo, ha raggiunto tale forza da superare l'impressione del piacere presente o, ciò che è lo stesso, la stessa idea al momento precedente quello in cui, se non fosse per l'idea del dolore che ne segue, sarebbe stato goduto. In breve, l'idea del dolore successivo e maggiore, anche se più distante, ha operato da estintore sull'idea del piacere minore, anche se immediato. È così

⁴⁸ 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.

che, per forza di associazione, le cose che originariamente erano state oggetto di desiderio sono state alla fine rese oggetto di avversione, e d'altro lato cose, per esempio medicine, che originariamente erano state oggetto di avversione, sono state rese oggetto di desiderio. In questo stato di cose in cui il bene, cioè il piacere, non esisteva più da tempo, non esiste più alcun bene, alcun piacere che possa venire sacrificato. E così pure per quanto riguarda l'*abnegazione*, non esistendo più il *desiderio* che originariamente *esigeva* la propria *gratificazione*, non esiste alcuna *esigenza* cui opporre una privazione.

Quando le cose sono arrivate a questo punto, la virtù, lungi dall'essere estinta, ha raggiunto il vertice della perfezione; e anzi sarebbe insufficiente quella definizione della virtù il cui effetto sarebbe quello di escludere dal suo ambito la stessa perfezione della virtù.

È curioso che, con questa esclusione della virtù nel suo grado più perfetto, tutta la virtù consisterebbe in quelle cose alle quali, e soltanto alle quali, gli aristotelici concederebbero la denominazione di virtù: perché, laddove ogni oggetto di inclinazione presente rimane sottomesso, e richiede di esserlo, perché si possa esercitare la virtù, si rifiuta ancora il titolo di virtù, anche se la sottomissione è perfetta, e a questo titolo superiore si sostituisce il titolo inferiore di semivirtù.

Semivirtutes, afferma il Compendio di Oxford, *sunt virtutum quasi rudimenta et bonae dispositiones ad virtutis habitum, sed tamen integram virtutis formam non habent* [...]

Semivirtutis igitur est (continua l'autore) *quae mediocritatem⁴⁹ servat, sed cum aliqua difficultate, affectibus Rationis imperio reluctantibus et aegre parentibus.*

Atque in hoc a virtute perfecta distinguitur; quam tunc se sciat aliquis assequutum esse, cum Ratio praescribit quod rectum est, et Affectus sine ulla reluctantia Rationis dictamina sequuntur⁵⁰.

Secondo questa ricostruzione, dato che la virtù consiste nel fare qualsiasi cosa si debba fare, senza alcuna spesa in sacrificio o abnegazione, la conseguenza è che per ogni virtù intera dovrebbe esserci una semivirtù. Infatti, anche se con una limitazione di cui non sembra facile trovare alcuna ragione identificabile, si indica realmente questa corrispondenza. *Harum tot fere genera statui possunt quot sunt virtutes perfectae⁵¹. Fere?* Perché *fere* [quasi]?

Perché non *penitus* [totalmente]? Ma a queste domande non c'è risposta.

Comunque stiano le cose, continuando a parlare di queste semivirtù, esse possono venire comodamente ridotte (afferma) a due unità: *Continentia et Tolerantia*, continenza e tolleranza.

A proposito di questa suddivisione, continua osservando che corrisponde a quella dell'appetito in appetito concupiscente e appetito irascibile: la continenza è la virtù da cui è preso in mano e governato l'appetito concupiscente, la tolleranza quella da cui è preso in mano e governato l'appetito irascibile.

Ma in quanto fra virtù intere e semivirtù non esiste, secondo lui, alcun'altra differenza se non quella che consiste nella differenza fra assenza e presenza della riluttanza, questa stessa suddivisione in continenza e tolleranza, così proposta allo scopo di venire applicata alle semivirtù, dovrebbe essere stata applicabile con uguale proprietà, e quindi dovrebbe essere stata applicata, alle virtù intere; ma non si fa alcun appello del genere né alle sue virtù complete né ad alcuna di esse né complessivamente né individualmente.

Sfortunatamente, tanto più procede, tanto più spesso è la polvere con cui l'argomento è stato ricoperto dai suoi passi. La sua suddivisione dell'appetito in «concupiscibile e irascibile», data per esauriente, così come è formulata (avrebbe dovuto essere «concupiscitivo e irativo»), invece non lo è, e a questo punto la sua imperfezione è posta di fronte al lettore. L'assoggettarsi al dolore – per esempio al dolore corporeo – non è ciò che intende, o fra quelle cose che intende, per *tolerantia*, per tolleranza? Sì che lo è, se bisogna credere a lui stesso: *Semivirtutes versantur primo circa Voluptates, ut Continentia, secundo circa dolores, ut Tolerantia.*

Tolerantia (insiste un po') *est virtus imperfecta, qua res adversas et laboriosas cum quodam dolore conjunctas honestatis gratia magno animo perferre conamur.*

⁴⁹ Nota di Bentham: 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*.

⁵⁰ «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).

⁵¹ «Di queste se ne possono distinguere quasi altrettanti generi quanto ve ne sono di virtù perfette» (Ivi, p. 69).

*Objectum ejus sunt Res adversae sive Dolores, non vero quivis, sed ii praesertim, quibus plerique succumbunt ex imbecillitate Animi*⁵².

L'appetito irascibile è quell'appetito che, per collera o qualche altra forma di cattiva volontà, si propone come obiettivo la sofferenza di qualche persona che ne è oggetto: l'appetito riceve la sua gratificazione se, o nella misura in cui, nell'animo di quella persona si produce in qualche modo del male, almeno nella misura in cui contribuisce alla sua produzione la persona in questione, la persona incollerita,

Ma nel caso esaminato, l'animo l'animo sede del *dolore* in questione non è quello di qualsiasi persona con cui egli, l'uomo tollerante, sia incollerito, ma il proprio animo; e in breve, per quanto riguarda la collera, non rientra nel caso in questione.

In pratica, se dovessimo credere a questo docente di morale di Oxford, non sarebbe cosa da poco quell'argomento che è stato così cacciato in tal guazzabuglio e vi viene tuttora lasciato. Ne dipende, se qualcosa ne dipende, la differenza fra salvezza e dannazione. Proprio queste qualità, questa Continenza e questa Tolleranza, che nella teoria e nel linguaggio di Aristotele non sono che semivirtù, in teologia, se dobbiamo credere all'autore del Compendio, andrebbero contate non solo fra le virtù più perfette ma fra le più ardue⁵³. Secondo la morale di Aristotele, metà non è più di metà: la semivirtù non è che semivirtù. Secondo la teologia di Oxford, la metà è uguale all'intero, se non maggiore. Infatti, nella teologia di Oxford, ad ogni momento si tira fuori un mistero da qualsiasi cosa o da niente: maggiore il mistero maggiore il merito.

A Oxford, ai due appetiti aristotelici, il concupiscibile e l'irascibile, se ne sarebbe dovuto aggiungere almeno un altro, l'appetito di mistero; e questo, interpretato, è quell'appetito che nel campo della religione è sempre in caccia di assurdità e insensatezza, divorando questo alimento con un gusto che è in proporzione alla propria grossolanità.

Da quanto precede, se alla parola «virtù» bisogna collegare un qualche significato intelligibile, si possono dedurre come corollari le seguenti osservazioni.

L'esistenza della virtù dipende dall'esistenza di dolore e piacere. La virtù per la sua stessa esistenza dipende da dolore e piacere.

È solo in proporzione a quanto piacere produce o a quanto dolore evita che porta ben-essere, dotato di qualche valore positivo, o meritevole di qualche considerazione.

La sua dipendenza dal piacere è tanto stretta e necessaria quanto qualsiasi sua dipendenza dal dolore.

Rispetto a qualsiasi tendenza che ha a promuovere piacere in ogni forma e in ogni misura, è esattamente dello stesso valore e meritevole della stessa considerazione rispetto a qualsiasi sua tendenza altrettanto forte ed efficace ad allontanare il dolore in ogni forma in una misura corrispondente e uguale in valore a tale piacere.

Per quanto riguarda il vizio, anch'esso è, e nella stessa proporzione della virtù, dipendente per la sua stessa esistenza da dolore e piacere.

È solo in proporzione a quanto dolore produce o a quanto piacere evita che porta mal-essere, o un oggetto appropriato di avversione.

Anche per il vizio la sua dipendenza dal piacere è tanto stretta e necessaria quanto qualsiasi sua dipendenza dal dolore.

Rispetto a qualsiasi tendenza che ha a evitare piacere, è esattamente dello stesso valore e meritevole della stessa considerazione di quanto lo è rispetto a qualsiasi sua tendenza altrettanto forte ed efficace a promuovere il dolore in ogni forma in una misura corrispondente e uguale in valore a tale piacere.

Quindi, se l'effetto della virtù fosse quello di evitare più piacere in ogni forma di quanto ne produce e al contempo di promuovere più dolore di quanto ne impedisce, la sua pratica sarebbe, secondo le persone su cui influirebbe, o malvagità o follia: malvagità in quanto influirebbe su altri, follia in quanto influirebbe sull'uomo stesso.

⁵² «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).

⁵³ Nota di Bentham: *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].

Se l'effetto del vizio fosse quello di produrre più piacere di quanto ne evita⁵⁴.

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

Secondo la concezione qui adottata, l'essenza della virtù consiste nel fatto di portare in generale, in una forma o l'altra, al ben-essere: all'uomo stesso o a una o più altre persone.

Secondo Aristotele o il suo discepolo di Oxford, consiste nella «mediocrità», per lo meno in latino⁵⁵; ma del latino *mediocritas*, l'interpretazione più congrua potrebbe forse essere «moderazione». Se a Oxford la morale fosse stata considerata una cosa da mettere in pratica, la lingua in cui la si sarebbe insegnata sarebbe stata una lingua viva e non una morta: la lingua dei molti, non la lingua dei pochi.

Di qualsiasi esposizione che si dà di una cosa, che sia un'entità reale o un'entità fittizia, nella forma di una definizione ordinaria o in ogni altra forma, qual è la sua funzione? Qual è il fine proposto? Possiamo sapere a quale proposito tale conoscenza possa essere necessaria o utile quando la incontriamo: in ogni caso possiamo, di ogni singolo oggetto che capiti di nominare, sapere se ricade o non ricade sotto quel nome.

Come il riferimento così fatto – il riferimento alla mediocrità – porti per sua natura a un fine tanto desiderabile, non sembra tanto facile scoprire: qui sta la difficoltà.

la virtù stessa, ricevono una spiegazione puramente nominale o per via di attribuzione a un genere la qualità che è insufficiente rispetto a quella virtù, la qualità che è eccessiva rispetto a quella stessa virtù. Questo è il tipo di spiegazione che viene svolta lungo l'intera lista delle virtù.

Ma in ogni caso l'unica cosa necessaria è conoscere la quantità esatta di questa qualità: sapere in ogni caso se la quantità che se ne è esibita, o che se ne sarebbe esibita qualora fosse stato fatto ciò che ci si proponeva, sia quella appropriata perché, non esibendone nessuna o troppo poca, non si esibisca vizio o debolezza in alcuna forma. Questo è lo scopo a cui serviranno, se servono a qualcosa, le parole che le vengono attribuite.

Nel caso delle parole qui in questione, dovrebbe essere difficile mostrare come per loro natura servano anche solo minimamente a questo scopo utile, straordinariamente utile.

Questo è ciò che non hai in una o più parole, per la qualità che ne è in questione nei diversi casi, nelle diverse dosi in cui è considerata capace di esistere, cioè la dose appropriata, la dose insufficiente, e la dose eccessiva. Questo è ciò che puoi cercare a lungo prima di trovarlo.

In ogni caso, nel caso di ogni parola che è stata comunemente considerata come il nome di una virtù, ciò che hai è una specie di azione che, secondo le circostanze in cui viene eseguita o non eseguita, porta al ben-essere o al mal-essere complessivo della parte in questione: è un atto di prudenza o imprudenza, di probità o improbità, di beneficenza o maleficenza.

Quali sono in ogni caso queste circostanze? In ogni caso, qual è quella linea di condotta che, se seguita, servirà al massimo grado al ben-essere complessivo della società, dell'individuo o comunità in questione? Sembra che questa sia la descrizione che può venire data di quello che in ogni caso è l'oggetto appropriato di indagine

Segue l'applicazione lungo tutta la lista di nomi che, sono stati considerati e usati come virtù da Aristotele e, a causa sua, dai moralisti dell'età moderna⁵⁶.

Questo è tutto per quanto riguarda la nozione da collegare alla parola «virtù». Lettore, la ricostruzione che se ne è data non ti è soddisfacente? Rivolgiti al Compendio di Oxford e lì vedrai che non ne scarseggiano altre in numero e varietà considerevoli: fai la tua scelta⁵⁷.

1) Virtù, la virtù morale in generale, è un abito elettivo, che consiste nella mediocrità (o in una medietà) rispetto a se stessi, quale un uomo prudente la descriverebbe.

2) La virtù consiste nella conformità delle nostre azioni alla volontà divina.

3) La virtù consiste nella conformità delle nostre azioni alla retta ragione.

⁵⁴ Nota in margine: «Completare questa frase».

⁵⁵ 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.

⁵⁶ 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).

⁵⁷ Vd. *Ethices compendium*, cit., p. 39.

4) La virtù, nella misura in cui quelle conformità consistono entrambe in una certa medietà, consiste essa stessa nella mediocrità.

Di queste quattro definizioni, la prima la capisca chi ci riesce: se significasse qualcosa questo sarebbe che ci sono esattamente due virtù, cioè la mediocrità e la prudenza, e queste due sono una sola.

Le altre tre, per non parlare di verità e ragione, le riconcili l'una con l'altra chi ne è capace.

1) «La volontà divina», sì. Ma conoscere in ogni caso, essere sicuri di quale sia la volontà divina, qui sta la difficoltà. È nei due Testamenti, Antico e Nuovo – o in uno dei due – che dobbiamo cercarla? Sfortunatamente, l'Antico in alcuni punti (ma quali punti?) è stato sostituito dal Nuovo; ed entrambi, in una certa misura pregni di continui dubbi, difficoltà e dispute, trattano di cose generali.

2) «Consiste nella conformità alla volontà divina e alla retta ragione». Ma la ragione, secondo coloro che si dedicano con il massimo zelo e assiduità alla scoperta della volontà divina, e la volontà divina, o almeno le inferenze che se ne deducono, sono in dissidio senza fine.

Ma, oltre a consistere nella conformità alla volontà divina e alla retta ragione, consiste nella mediocrità. Sfortunatamente, rifacendosi a questo terzo criterio, non sembra facile dire come i dubbi e le difficoltà menzionati dovrebbero venire eliminati o almeno alleviati.

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

Perfino sotto il dominio del principio di utilità, inteso nel senso tanto spesso spiegato, la parola «utilità» con i correlati «utile», «susceptibilità di essere utile» [*usefulness*], «inutile», «assenza di utilità» [*uselessness*] o «inutilità» non si è rivelata convenientemente adatta a ognuna delle occasioni nelle quali l'applicazione del principio di utilità può venire attuata in pratica.

In alcuni casi l'espressione potrà sembrare troppo debole: non abbastanza espressiva della forza dell'obbligazione che in quei casi sembra instaurarsi.

È inutile commettere un omicidio, sarebbe utile impedirlo; e così pure per lo stupro, la piromania e altri atti che, per via della grandezza del danno di cui possono essere all'origine, vengono di solito inseriti fra i crimini nefandi e trattati come tali. A ognuna di queste applicazioni della parola «utilità» o dei suoi correlati la maggioranza dei lettori avrà probabilmente resistenze mentali.

Un'altra fonte di resistenze mentali all'uso generalizzato della parola «utilità» è il fatto che questo suo sembra dare per scontata una risposta alla domanda sui diversi principi o fonti della morale. Dato che ogni volta che si usa questa parola si formula un chiaro rifiuto dei due principi rivali a quello di utilità, cioè l'ascetismo e il sentimentalismo, ne deriva che a ogni persona che riconosca la validità di uno di questi principi in qualche caso sembrerà inaccettabile qualsiasi proposizione in cui venga usata questa parola.

Queste sono le osservazioni che suggeriscono che fosse opportuno – per non dire necessario – cercare qualche altra parola che sfuggisse a queste obiezioni, pur essendo in grado di esprimere in altri casi le idee che si sarebbero espresse mediante la parola «utilità» se non ci fossero state le obiezioni dette.

Questa qualità desiderabile sembrò esserci nella parola «convenienza», con i suoi vari correlati «conveniente», «sconveniente» e «sconvenienza».

Rispetto all'intensità di significato, di ogni crimine, per quanto nefando sia, non si potrà che prontamente ammettere che è sconveniente. In relazione ad alcun crimine, per quanto nefando sia, si negherà che la sua prevenzione – beninteso, per quanto possa venire attuata senza introduzione di male prevalente in qualche altra forma – sia un obiettivo conveniente cui mirare. È vero che al retore un'espressione tanto fredda può apparire, per via della sua freddezza, inadatta al caso o, in una parola, essa stessa sconveniente. Essendo il suo obiettivo quello di suscitare passioni in altri, la sua pratica è di essere anch'egli sotto il dominio delle passioni o di farne mostra, e con un termine tanto freddo si esprime non la passione ma l'assenza della passione.

Ma all'occhio del logico un'obiezione di tal genere non sembrerà di grande peso, ed è da un punto di vista logico e non retorico che si intende sistematicamente presentare il campo della morale in quest'opera.

In quanto ad imparzialità, risulta altrettanto evidente che questo termine sia utile. Di per sé il termine non serve a scegliere uno dei tre sistemi; con uguale appropriatezza può venire usato nell'esposizione, sviluppo e applicazione di ognuno di loro. Se non fosse per via della sua freddezza, proprietà di cui si è appena parlato, si suppone che né il sistema ascetico né l'ipsedixitismo sentimentale potrebbero obiettare al suo uso o considerarlo inadatto allo scopo per cui è stato coniato. Di qualsiasi cosa egli disapprovi, sarà in grado di riconoscere la sconvenienza, di qualsiasi cosa approvi la convenienza. Con queste parole si può esprimere in modo

presumibilmente non insoddisfacente il fatto semplice e assoluto che i generi di atto ai quali le parole sono rispettivamente applicate sono rispettivamente oggetto della sua approvazione; ciò fatto, il linguaggio non difetta di parole abitualmente usate per esprimere il grado di intensità, quale che esso sia, che egli può sentirsi disposto a dare all'espressione dei suoi affetti.

In tutti questi casi, il giudizio cui si intende dare espressione è quindi espresso in modo puro e semplice senza suggerire una o l'altra di due questioni collaterali, cioè gli affetti da cui quel giudizio è accompagnato o le ragioni in base alle quali è stato formulato.

Penso che vi sia un'altra considerazione che può contribuire notevolmente all'uso appropriato di questo gruppo di parole. Sotto il dominio del principio di utilità, preso come norma di azione generale e onnicomprensiva, esso servirà in modo altrettanto appropriato a esprimere qualsiasi giudizio di approvazione o disapprovazione che si intenda manifestare. Servirà nel caso in cui il giudizio vertesse sull'una o sull'altra delle due ripartizioni nel campo dell'interesse, cioè l'interesse autocentrato o l'interesse eterocentrato. Servirà ugualmente nel caso in cui il giudizio vertesse su una delle tre ripartizioni nel campo della virtù, cioè delle tre ripartizioni più particolari, seppure ancora molto generali, che corrispondono alle tre virtù primarie, intendendo qui come altrove per tre virtù primarie le virtù rispettivamente designate con i nomi di prudenza, probità e beneficenza.

I.10 Sulle cause dell'immoralità: l'abuso della religione

Dopo l'uso e l'applicazione dei principi erronei della morale, cioè l'ascetismo e il sentimentalismo, viene l'abuso dei principi religiosi.

Si abusa della religione – come potrebbe avvenire altrimenti? – nella misura in cui la si applica a qualsiasi parte del campo della morale.

Applicata in conformità al principio di utilità è non necessaria e inutile, applicata in opposizione a quell'unico tutore della felicità temporale è pernicioso.

Si consideri qualsiasi religione, intendendo per qualsiasi religione l'idea o le idee di qualsiasi persona o persone umane in fatto di religione: se in qualcuno dei suoi precetti è inconciliabile con il principio di utilità, quale ne è la conseguenza? Che la religione è erronea. Della erroneità di qualsiasi religione non ci può essere prova più semplice e più decisiva del fatto, supponendolo provato, che su qualche punto contrasta con quel principio che considera in ogni atto, come prova della sua convenienza, il suo conformarsi o contrastare con la massima felicità nota del maggior numero di esseri umani.

Comprendere la religione è comprendere la volontà di Dio. Dio è un essere fra i cui attributi vi è la benevolenza: non benevolenza ordinaria come quella umana, ma infinita. Ma che sia Dio o uomo, come può qualsiasi persona essere benevolente se non in proporzione alla quantità di felicità che è suo desiderio vedere goduta da coloro che sono soggetti al suo potere? E se è qualcosa di più che un vuoto nome, di che cosa la felicità può essere composta se non di piacere? Descrivere un qualche essere come desideroso che noi rinunciamo al piacere – quale che sia – per nessun'altra ragione se non quella dell'impossibilità di riceverlo senza che sia accompagnato o seguito da un dolore più che equivalente, e contemporaneamente descriverlo come un essere benevolente è una contraddizione in termini. Con un mero cambiamento terminologico, nell'uso fatto dei suoni e caratteri di cui il discorso è composto, possono le azioni o possono gli agenti cambiare la loro natura? Chiamandolo bacio, si può far diventare ciò che si usava chiamare pugnalata un atto di gentilezza?

Introdurre in questo caso una distinzione fra gli attributi di Dio e gli attributi dell'uomo, e in particolare dire che la benevolenza di Dio, benché diversa dalla benevolenza dell'uomo, sarebbe non di meno benevolenza, è una presa in giro. Da dove ha ricevuto il suo significato la parola «benevolenza» se non dalla sua applicazione al genere umano, da un lato alla condotta umana, dall'altro ai sentimenti umani? Sia come sia, un effetto è ancora lo stesso: è ancora lo stesso quale che sia il suo autore o la sua causa. Se colui che lo afferma è un perditempo, che dovremmo dire di colui che lo nega?

È un mero atto di frode ascrivere a Dio come benevolenza ciò che se ascritto a un altro essere non sarebbe benevolenza da parte di chiunque non sia stato accecato di fronte all'assurdità da terrore o pregiudizio: è vendere un serpente sotto il nome di pesce. Si rende innocua una vipera chiamandola pesce?⁵⁸

Essendo vero di qualsiasi attributo, ciò non può esser altro che vero di qualsiasi altro. In quale modo, diverso da

⁵⁸ Vd. *Matteo* 7.9-10: «Chi di voi darebbe una pietra al figlio che chiede un pane? Chi gli darebbe un serpente se chiede un pesce?».

quello in cui è giusto un uomo, può essere giusto ogni altro essere? E così pure per la potenza e la conoscenza e la veracità. Da che cosa, se non dall'osservazione dell'effetto della condotta umana o dei sentimenti umani, può essere stata derivata l'idea per designare la quale la parola «giustizia», e quelle altre che in diverse lingue le corrispondono, sono state usate fra gli esseri umani?

«Oh, sì» (dicono alcuni) «la felicità, perfino come dici tu – quella felicità umana – è *quella cosa* che costituisce il solo e unico criterio di condotta morale: quella che è conforme in grado massimo alla felicità umana – cioè alla massima felicità del maggior numero – la quale è la linea di condotta che in ogni caso è la più atta a venire seguita. Ma in ogni caso particolare, per sapere quale linea di condotta sarà in grado massimo conforme alla felicità umana, non c'è che un modo, e questo sta nel consultare la volontà di Dio, intendendo la volontà di Dio quale è promulgata nelle sacre scritture da Gesù e dai suoi seguaci».

Sì, se in quei libri la felicità di questa vita fosse sempre l'obiettivo dichiarato.

Sì, se in quei libri, come guida degli uomini per raggiungerla, si facesse ovunque appello al principio di utilità, quale è stato ormai spiegato tante volte, e lo si applicasse costantemente ai casi particolari della vita umana con la correttezza e completezza volta a volta possibili.

Ma in quei libri la felicità di questa vita non è costantemente l'obiettivo dichiarato; in quei libri il principio di utilità, come detto, non è richiamato in alcun luogo e neppure si applicano costantemente con la correttezza e completezza volta a volta possibili neppure quei principi e regole che li vengono proposti ai casi particolari della vita umana.

Nel linguaggio lì attribuito a Gesù e ai suoi seguaci, si parla sempre del massimo di felicità ottenibile in questa vita come di nessun valore, in termini relativi e addirittura assoluti, in confronto con la felicità o infelicità da sperimentare in una vita futura.

Presentando il massimo di felicità ottenibile in questa vita come di nessun valore, sarebbe stato ben strano – e incoerente con tutte le posizioni loro attribuite – se nelle stesse Scritture ci si fosse riferiti a quel principio che indica come criterio della convenienza e sconvenienza di un atto la sua influenza sulla felicità, cioè i piaceri così come i dolori suscettibili di venire sperimentati in questa vita, attribuendogli un qualche ruolo di principio sovraordinato.

Applicare il principio di utilità per ogni atto che si intende compiere è fare un bilancio dei sentimenti dei due generi opposti – dei piaceri di ogni genere da un lato, dei dolori di ogni genere dall'altro – che, in tutti gli animi che probabilmente ne sono in qualche modo affetti, sembra possano verosimilmente verificarsi nei due casi opposti in cui l'atto venga compiuto e non venga compiuto.

Ma in nessuna parte delle opere in questione si può trovare alcun bilancio del genere e nemmeno la sua minima parte.

Nella natura delle cose – nella natura del linguaggio stesso, o nella natura del linguaggio particolare in uso ai tempi e nei luoghi in cui vengono fatti pronunciare i discorsi in questione – esiste qualche ostacolo, o qualche impedimento, a tracciare tale bilancio?

No, in verità. Dov'è il linguaggio, particolarmente il linguaggio scritto, che sia incapace di servire alla designazione di qualsiasi piacere o dolore di cui sono suscettibili coloro che lo parlano, o di qualsiasi atto da cui si può vedere che quei piaceri e quei dolori rispettivamente derivano?

Ma, si è detto, è tanto chiara e definitiva la prova che, a proposito di qualsiasi cosa che sia in relazione con la felicità umana in questa vita, qualsiasi volontà sia espressa nelle scritture cristiane sia la volontà di Dio, è tanto chiara e definitiva che, per sapere in ogni caso che cosa sia in quel caso più favorevole alla felicità umana anche in questa vita, l'unica via sicura e appropriata sia studiare quelle sacre scritture e, in ogni occasione, osservare e se necessario scoprire quale sia la volontà di Dio in fatto di comando, proibizione, o permesso.

Sfortunatamente, non si può stabilire la correttezza di nessuna di queste proposizioni in base ad alcun esame di queste sacre scritture.

Piaceri e dolori sono tutti materia di esperienza. Gli atti – si intenda gli atti umani – da cui essi sono rispettivamente prodotti sono tutti similmente materia di esperienza. La connessione fra quegli atti in quanto cause, e quei dolori e piaceri rispettivamente in quanto effetti, è (da parte di ogni uomo che respiri) materia di esperienza continua.

In nessun senso, per lo meno per gli abitanti dei tempi presenti, si può affermare con una qualche apparenza di verità che sia oggetto di esperienza la verità di quei discorsi ai quali in questo caso si fa riferimento come espressione della esplicita volontà di Dio. La conclusione dell'autenticità e verità di quei discorsi è stata tratta da

una prodigiosa massa di prove a favore e contro, benché non abbia ancora fatto la sua comparsa alcun sistema di regole sufficientemente corretto, completo o coerente sull'accettazione delle testimonianze, considerate nelle loro applicazioni anche solo a eventi del presente, e molto meno nella loro applicazione a tempi tanto lontani e stati di cose tanto ampiamente dissimili dal presente.

Invece di un bilancio come quello menzionato, di qual genere sono i discorsi contenuti in quel sacro volume, considerati come un discorso che ha per obiettivo la produzione della massima felicità del maggior numero in questa vita?

Discorsi formulati sempre nei termini più generali, per lo più in termini molto oscuri o ambigui e che – per venire risparmiati dal rimprovero di avere preso come obiettivo, invece della beatificazione, la distruzione e al contempo il tormento di tutti coloro che li tenessero in conto, prendendoli come criterio del giusto e dell'ingiusto e come modello della condotta umana – a meno che il loro significato sia limitato da clausole che non si trovano da nessuna parte, esigono in grande misura o di venire spiegati in un modo che li vanifichi e così ridotti a nulla, o di venire spiegati in un senso molto diverso, se non del tutto opposto, dal significato ovvio dei termini e delle frasi.

Fino a quando qualsiasi società continuerebbe a esistere se fra i suoi membri non vi fosse qualche forma di proprietà, qualche forma di protezione contro le offese, se queste, invece di venire respinte, fossero corteggiate e incoraggiate?⁵⁹

Oh, ma i discorsi di tal genere non andrebbero intesi alla lettera.

Bene allora, se non fossero tali da essere intesi alla lettera perché mai furono pronunciati? Perché non fare in ogni caso discorsi tali, e solo discorsi tali, da potere essere fatti in ogni caso senza pericolo di errore, di originare fraintendimenti, e quindi di originare condotta erronea?

Ma sia che possano sia che non possano essere stati diversi (che è ciò che qui si mette in dubbio), sfortunatamente sono quelli che sono; tale è la natura di una regola di azione morale che essi sono da confrontare con quelle regole che si potrebbe ora stabilire in modo dettagliato secondo il principio di utilità e secondo un bilancio svolto in conformità ad esso.

Ma se, in vista dello scopo che è qui in questione, cioè quello di stabilire quale maniera di condotta sia più favorevole alla felicità in questa vita, la religione, cioè le regole di condotta presentate nei volumi sacri, fosse per sua natura incapace di venire applicata con convenienza e vantaggio, di quale altra applicazione, si può chiedere, queste regole sarebbero suscettibili?

Risposta. Rispondere a questa domanda non rientra nei nostri scopi. L'etica, non la religione, è l'argomento di questo lavoro. Il campo dell'etica, non il campo della religione, è il campo che si è qui preso in esame.

Una risposta a ogni domanda di tal genere, se data in questo lavoro, sarebbe irrilevante in riferimento allo specifico obiettivo e scopo e struttura di questo lavoro.

A prescindere dall'irrelevanza, se si tenesse conto della soddisfazione dello studioso, sarebbe superflua e quindi non necessaria, almeno per larga parte della massa complessiva di coloro che si definiscono cristiani.

Non la felicità della vita presente, ma quella di una vita futura è la felicità che la religione di Gesù ha per proprio obiettivo. In confronto con la felicità che può essere ottenuta per mezzo di quella religione in una vita futura, il massimo concepibile di felicità suscettibile di venire goduta in questa vita non ha alcun valore. Chi si prenderà la briga di enumerare la moltitudine dei discorsi accessibili in cui questa posizione è ribadita, sottolineata, ripetuta e applicata? Sull'argomento qui in questione, chiunque richieda soddisfazione può guardare qualunque di questi libri.

I. 11 Definizioni: diritto, obbligo, principio

Gli *obblighi* sono una specie di entità fittizia appartenente al campo della legge e al campo della deontologia. Il *diritto* appartiene quasi esclusivamente alla legge; con la deontologia ha ben poco a che fare: nella deontologia è relativamente raro che si presenti l'occasione per menzionarlo.

Il compito della deontologia consiste principalmente nella distribuzione degli obblighi: nel segnare sul campo

⁵⁹ *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».

dell'azione i punti sui quali è conveniente che si debba considerare connesso un obbligo; e, in caso di un conflitto fra obblighi derivanti da fonti diverse, nello stabilire quale debba ottenere la preferenza e quale debba rinunciarvi.

Gli uomini hanno bisogno di venire informati degli obblighi che gravano su di loro.

Di venire informati dei loro diritti, almeno da parte della deontologia, essi hanno relativamente poco bisogno.

I diritti corrispondenti a o derivanti da obblighi corrispondenti di tipo perfetto non sono derivabili da alcun'altra fonte che la legge.

Essi dovranno avvalersi di questi diritti legali nei vari casi in questione? E in quale modo? Queste sono le questioni la cui soluzione deve essere trovata dalla deontologia. Ma dare la soluzione significa in ogni caso indicare quale sia quello che vanta il migliore titolo per essere considerato il più forte fra i diversi obblighi del tipo imperfetto fra loro in conflitto che si connettono al punto in questione.

Principio: che si intende per principio? Qual è la ragione per cui un uomo è tanto generalmente stimato da coloro che ritengono che agisca per principio, perfino da coloro che considerano errato quel principio?

Risposta. Un uomo è considerato agire abitualmente per principio, ed è quindi descritto come un «uomo di principi» in quanto, essendosi stabilito una regola d'azione in relazione a qualsiasi parte del campo della condotta umana, è ritenuto agire costantemente e stabilmente seguendo quella regola.

Obiezione. Si può dire che tutto ciò va bene se quella regola è in conformità, ovvero subordinata, al principio di utilità, e quindi una buona regola. Ma supponiamo che sia una regola la cui direzione è in opposizione a quella dell'utilità e, in questo senso, una cattiva regola; in questo senso, giudicando in conformità al principio di utilità, quale ragione si può trovare per fare oggetto di approvazione quest'uomo e la sua condotta?

Risposta. Si dice che un uomo agisce abitualmente per principio – che è un uomo di principio – se si ritiene che segua la linea indicata dalla regola, o il sistema d'azione corrispondente, nonostante tutte le sollecitazioni contrarie. Ma queste sollecitazioni, queste tentazioni contrarie, che cosa sono? Esse sono le sollecitazioni praticate, le tentazioni create dalla prospettiva di eventuale dolore o eventuale piacere. Nella misura in cui un uomo ha mostrato di essere in grado di resistere a tali sollecitazioni, egli ha provato di essere capace di rinunciare a piacere o esenzione, benché più considerevoli per prossimità e intensità, per evitare dolore o perdita di piacere più che equivalenti, anche se meno vicini e di solito, non fosse che per questo motivo, meno certi.

Ben raramente avviene o può avvenire che questo sistema – l'obiettivo di quell'adesione in virtù della cui pertinacia si dice che l'agente si mostra uomo di principio – se non è conforme in ogni punto al principio di utilità, non comprenda alcuna delle regole formulate in base a quel principio universalmente benefico e in conformità ad esso, ed è solo in quanto nel sistema in base all'adesione al quale è dimostrata la prevalenza del principio [sono incluse tali regole] che il carattere in questione viene considerato, come detto, oggetto di approvazione.

Se un uomo di cattivi principi non è considerato peggiore che un uomo di nessun principio, è in base all'ipotesi che insieme a quelli cattivi ve ne siano mescolati alcuni buoni.

Di conseguenza, il considerarlo come meritevole del titolo di «uomo di principi» difficilmente è ritenuto una buona ragione per considerarlo con approvazione se non allorché lo si contrappone a un uomo senza principi.

Di conseguenza, un uomo al quale si applica il titolo di «uomo senza principi» è un uomo che, senza considerare le conseguenze più o meno remote, e di natura più o meno perniciosa per se stesso o per altri a lui legati, abbia l'abitudine di soccombere a qualsiasi sollecitazione che capiti venga creata da piaceri o esenzioni presenti o semplicemente vicini, senza badare al futuro remoto, senza tener conto del dolore futuro o del piacere futuro cui tale piacere o esenzione possono divenire favorevoli.

Per «uomo di cattivi principi» sembra intendersi un uomo che si ritiene si sia dato alcune regole generali o insiemi di regole generali, per la direzione generale della sua condotta, dall'osservanza delle quali si ritiene che risulti in un certo senso diminuito il benessere di quelle persone il cui benessere rientra nel campo della sua azione. Parimenti, sarà riconosciuto come uno cui può venire attribuito con verità e convenienza il titolo di «uomo di cattivi principi», da coloro che non lo seguono nell'osservare la medesima regola, quell'uomo che si è dato come regola da osservare che ad ogni momento opportuno arrecherà danno in un certo modo, o in ogni forma immaginabile, a ogni uomo le cui opinioni differiscano dalle sue su qualche argomento particolare.

Si può concepire un caso in cui un uomo senza principi sarà più dannoso alla società che un uomo di cattivi principi. Un uomo senza principi non arrecherà danno a nessun altro uomo o classe di uomini se non ci sarà alcun suo appetito o passione che, agendo così, venga gratificato; ma ogni qual volta verrà prodotta [la

gratificazione di un suo appetito o passione] da qualsiasi atto da cui sarà arrecato danno alla società nel caso venga compiuto [egli compirà questo atto].

Nel caso di un uomo al quale, in virtù del numero di cattivi principi dai quali la sua condotta è solita essere influenzata e diretta, possa sembrare giustamente applicabile il titolo di «uomo di cattivi principi», può avvenire che, accanto a questi cattivi principi, ve ne siano altri buoni, per influsso dei quali la sua condotta talvolta è solita essere diretta. Esempio: il persecutore di alcuni può essere benevolente con altri.

Per mancanza di principi l'uomo di *nessun* principio può arrecare molto danno mentre, per mancanza di opportunità o provocazione, l'uomo di cattivi principi può arrecare poco o nessun danno.

I.12 Interessi e doveri: spiegazioni generali

Nelle opere disponibili su questo argomento, si è generalmente se non universalmente usato dichiarare fin dall'inizio che cosa, secondo gli autori, sarebbe il *dovere* dell'individuo a proposito di ogni oggetto o caso: quale sarebbe il suo dovere, e ciò senza alcun riferimento esplicito e diretto a quel che può essere il suo interesse. Mentre, se non si può dire con verità che ciò che non è interesse di un uomo non è suo dovere, si può in ogni caso dire che, se al momento dell'azione non gli sembrerà suo interesse, invano si dirà che sarebbe suo dovere o altrettanto invano si tenterà di renderlo suo dovere.

Per quanto vuoto, di questo genere è stato il tono generale della chiacchiera che ci è stata propinata in questa parte dell'arte e scienza. «È tuo dovere fare così e così, è tuo dovere astenerti dal fare così e così». L'autore procede in questa vena, sempre a suo agio. «Com'è che è mio dovere fare così e così?». Si ponga questa domanda all'autore e la sua risposta sarà, se risponde veracemente ed esplicitamente: «Perché io ti ingiungo di fare così e così; perché questa è la mia opinione, e quindi questa è la mia volontà». «Bene, ma si supponga che la mia condotta non si conformi a questa tua volontà, che succede?». «Oh, farai molto male», dice. «Farai molto male», cioè «Io dichiaro la mia disapprovazione della tua condotta, e a questa disapprovazione mi aspetto si uniscano altri uomini».

Ogni cosa che dirò nel corso di questo lavoro sarà basata su questo fondamento: considerare un fatto incontrovertibile che nessun uomo ha mai compiuto o possa mai compiere alcun atto che al momento dell'azione non sia (nel senso più lato, anche se non improprio, che può venire dato alla parola «interesse») almeno ai propri occhi suo interesse fare.

La condotta di un uomo può venire influenzata da un altro in uno di questi due modi: 1) facendogli credere che, senza che si faccia nulla dalla parte che influenza, sia già suo interesse fare così; 2) compiendo qualche atto in conseguenza del quale diventi suo interesse fare così, anche se sarebbe stato altrimenti: in una parola, o semplicemente indicando incentivi, o creandoli.

Considerata in relazione ai propri effetti o alla propria tendenza, una sanzione può venire chiamata incentivo o movente, quando la tendenza sia a dare origine ad azione positiva, cioè a moto in qualche direzione; restrizione quando la tendenza sia a produrre la negazione dell'azione – non per via di sopportazione – in opposizione a ogni incentivo che possa operare dall'altro lato come movente.

Considerate in relazione alla natura della sensazione da cui sono costituite, le sanzioni sono di due generi: dolorose e piacevoli – osservate in uno stato applicato, punitive e remunerative – laddove quella dolorosa è la più efficace e universalmente applicabile e valida.

Considerate in relazione alla loro fonte, esibiscono le seguenti distinzioni:

1) Si possono considerare il dolore o il piacere in questione come prodotti o attesi senza l'intervento di un agente sensibile e intelligente o con questo intervento. Nel primo caso, la sanzione può venire definita «puramente fisica», o in breve «fisica», nell'altro caso «volontaria».

2) Il dolore o il piacere, laddove la sanzione sia volontaria, possono venire considerati come da somministrarsi eventualmente da parte di un agente volontario di una specie nota e continuamente vista, o da un agente volontario di una specie ignota e mai vista. Nel primo caso, la sanzione può venire chiamata «volontaria e naturale», o in una parola «umana», nell'altro caso «iperfisica», «soprannaturale», «sovrumana», o «religiosa».

3) Laddove la sanzione sia umana, il dolore o il piacere possono venire considerati prodotti dalla volontà di uno o più funzionari armati di un qualche appropriato potere politico, e agenti in questa veste, o dalla volontà di un individuo in generale. Nel primo caso, la sanzione può venire chiamata «politica», nell'altro «apolitica».

4) Nel caso in cui la sanzione sia politica, il dolore o il piacere possono venire considerati prodotti dalla volontà di un funzionario investito di potere giudiziario e agente in questa veste, o dalla volontà di un funzionario

investito di potere politico, non in quella veste ma in un'altra. Nel primo caso la sanzione politica può venire chiamata «legale» o «giudiziaria», nell'altro caso «amministrativa».

5) Laddove la sanzione sia apolitica, il dolore o il piacere possono venire considerati prodotti o previsti dall'azione dell'essere umano in questione considerato come membro di una comunità di esseri umani fra loro in relazione e giudicanti e agenti, anche se senza potere politico, con comunità di opinione e azione, oppure come separati l'uno dall'altro e senza interazione a questo proposito. nel primo caso, la sanzione può venire chiamata «sanzione morale» o «popolare» operante collettivamente, nell'altro caso «sanzione apolitica» operante individualmente.

6) Laddove la sanzione sia la «sanzione apolitica» operante individualmente, il dolore o il piacere possono venire considerati prodotti o eventualmente attesi da parte dell'individuo in questione, o in considerazione di qualche dolore o piacere ricevuto in precedenza o che suppone di avere ricevuto da parte dell'individuo nella cui mente si ritiene operi la sanzione, o indipendentemente da ogni considerazione del genere. Nel primo caso, la sanzione può venire chiamata «sanzione retributiva», nell'altro caso «sanzione antipatetica» o «simpatetica»: «antipatetica» se è dolore ciò che si attende, «simpatetica» se è piacere.

Per illustrare tendenza, effetti e modi di operare di queste varie sanzioni, possono servire il vizio positivo dell'ubriachezza e l'opposta virtù negativa della sobrietà; per esemplificare la tendenza e gli effetti delle diverse sanzioni, punitive e remunerative, che discendono da quelle diverse fonti e che valgono per la promozione della virtù e la repressione del vizio, si può fare riferimento alle stampe di Hogarth raffiguranti i progressi rispettivamente dell'apprendista ubriaccone e dell'apprendista sobrio⁶⁰.

Timothy Thoughtless [Timoteo Spensierato] e Walter Wise [Walter Savio] erano due compagni apprendisti. Thoughtless cadde nel vizio dell'ubriachezza; Savio se ne astenne. Si notino le conseguenze:

1) Sanzione fisica. Per ogni eccesso, Thoughtless fu ripagato dalla sanzione fisica con nausea e mal di testa; per recuperare era solito restare a letto la mattina seguente; così gradualmente rilassava e snervava la sua costituzione complessiva.

2) Sanzione soprannaturale e sovrumana. Mentre così giaceva in uno stato di sofferenza corporea, la sua mente era allarmata e colpita dall'immaginazione di una divinità irata e vendicativa, alla quale la pratica di questo peccato non poteva mancare di essere oggetto di dispiacere.

3) Sanzione politica – settore giudiziario. Nel corso di una delle sue gare di sbronze, fece una sortita in strada con alcuni compagni, ruppe finestre, insultò passanti, fu arrestato, incriminato, condannato e punito.

4) Se il suo stile di vita fosse stato ineccepibile, un suo conoscente gli avrebbe procurato un rispettabile impiego in uno degli uffici, ma per via delle sue abitudini, i cui segni erano riconoscibili nel suo aspetto, egli era sicuramente e notoriamente troppo inadatto per l'impiego.

I.13 Virtù primarie e secondarie

Per essere virtuosa, ogni azione deve essere benefica nel senso detto o nei suoi effetti o tendenzialmente. Ma non ogni azione che è benefica alla comunità è virtuosa. Perché un'azione benefica sia virtuosa, la sua esecuzione deve essere accompagnata da qualche sforzo. Le azioni più benefiche alla comunità sono quelle da cui viene difeso l'individuo e quelle da cui viene difesa la specie: a nessuna di queste due specie di azioni in quanto tali viene mai attribuito il titolo di «virtuosa». Perché una specie di azione abbia diritto al titolo di virtuosa, sembra necessario che in qualche misura debba averla accompagnata qualche sforzo. La natura di questo sforzo sarebbe diversa secondo il modo in cui l'azione è virtuosa, cosa di cui si tratterà ora. Per essere benefica, un'azione deve essere tale o per chi la compie o per una o più altre persone o per entrambi. Se, essendo in tal modo benefica a chi la compie è virtuosa, si ritiene che con la sua esecuzione si eserciti una virtù: questa virtù è chiamata «prudenza», più precisamente «prudenza autocentrata». Se in tal modo beneficiando gli altri è pure virtuosa, si ritiene che con la sua esecuzione si eserciti la virtù in un'altra forma: questa virtù è chiamata «beneficenza».

Quando l'effetto che è intenzione o disposizione produrre è, nell'opinione dell'agente, considerato benefico agli altri, l'azione è chiamata «benevolente» e la virtù «benevolenza»; e ciò sia che rientri o non rientri fra i suoi effetti un beneficio a qualche altra persona.

In qualunque cosa consista il fatto di essere utile, né in uno né nell'altro caso, si è detto, può esserci virtù senza

⁶⁰ 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.

sforzo. La sede di questo sforzo la sede è diversa secondo la natura della virtù. Nel caso della prudenza, la sede è principalmente l'intelletto. Nel caso della benevolenza e della beneficenza, è principalmente nella volontà e negli affetti.

Si supponga che un avversario mi dia un colpo con una mazza. Io balzo da lato e sfuggo al colpo. Qui si ha l'essere utile, ma qui non c'è spazio per la prudenza.

Udendo che un avversario sta ad aspettarmi in un certo posto lungo una certa strada, io evito quella strada e raggiungo il luogo dei miei affari per una strada più lunga e costosa. Qui l'essere utile può essere esattamente lo stesso che nell'altro caso. Ma sia che la scelta così fatta fosse prudente, sia che fosse imprudente, qui è stato fatto uno sforzo da parte dell'intelletto: qui almeno c'è stato spazio almeno per la prudenza.

Così nel caso in cui la sede principale dello sforzo stia nella volontà. Dal panettiere io compro una pagnotta per il pranzo. Qui c'è l'essere utile, anzi un duplice essere utile: a me stesso con la conservazione della vita, al panettiere con il suo profitto sulla pagnotta.

Si supponga che, quando ho la pagnotta, osservando un uomo che, essendo ridotto alla fame, ne ha più bisogno, io gli dia la pagnotta e così resti senza pranzo. Anche qui si ha l'essere utile. Ma oltre all'essere utile, qui si ha virtù: infatti assoggettare un uomo al dolore in ogni forma, come io per ipotesi vi ho assoggettato me stesso nella forma di fame, richiede uno sforzo, e io ho fatto questo sforzo.

Per quanto concerne gli sforzi, tuttavia, bisogna capire questo. Benché lo sforzo sia necessario, ciò che non è necessario è che il momento dello sforzo debba essere lo stesso momento in cui viene esercitata la virtù in questione. Tutto ciò che è necessario è che l'atto in questione debba essere del genere di alcuni di quelli per l'esercizio dei quali alla maggioranza degli uomini è necessario uno sforzo. Con l'abitudine, ciò che la prima volta richiedeva sforzo, giunge gradualmente a essere fatto senza sforzo. Si consideri per esempio il limitare l'ira entro i limiti prescritti da prudenza e benevolenza. Se, in questo caso, non ci potesse essere virtù esercitata senza sforzo dall'individuo in questione al momento in questione, sulla base di questa ipotesi la virtù, quando raggiunta nel suo stato più perfetto, cesserebbe di essere virtù.

Se l'essere favorevole alla felicità è la prova della virtù, se ogni felicità è o la felicità dell'agente stesso o è la felicità degli altri, se nella disposizione di un uomo la capacità di promuovere la propria felicità è prudenza, la capacità di promuovere la felicità degli altri benevolenza, e, in quanto efficace, beneficenza, allora tutte le altre virtù, comunque denominate, non sono che modificazioni della prudenza o benevolenza o di entrambe insieme. Qui allora la prova della virtù si divide tutta in due settori, che insieme formano una prova con la quale ogni altra cosa che abbia mai avuto il nome di virtù può venire giudicata: quelle che sono senza valore condannate e scartate, e quelle che hanno valore, dimostrato il valore e misurata la sua grandezza.

Dai tempi di Aristotele, quattro virtù sono state note sotto il nome di virtù cardinali – *cardo* è termine latino che significa cardine – intorno alle quali si diceva che tutte le altre virtù ruotassero come le porte intorno ai cardini⁶¹. Intorno alle due menzionate, cioè prudenza e benevolenza, sì, intorno alle quattro in questione, no. Ciò verrà argomentato in dettaglio a suo tempo. Si noti intanto che fra le virtù di Aristotele non si trovano virtù come benevolenza o beneficenza: si arriva al più alla giustizia, che è solo una parte della benevolenza travestita.

In questo modo, e solo in questo modo – cioè individuando la relazione con la felicità, cioè con i piaceri e i dolori – si può collegare un concetto chiaro alle parole «virtù» e «vizio» sia al singolare sia al plurale. Se non fosse per questo principio di ordine, nessuno di questi nomi, per quanto familiari siano, avrebbe un significato che non sia confuso, instabile e indeterminato.

Le azioni che rientrano nell'ambito delle regole [della prudenza puramente autocentrata] sono, essendo per loro natura eseguibili, o tali da tali da venire eseguite in assenza di testimoni – e allora le chiameremo atti inconoscibili – o tali da venire eseguite in presenza di testimoni – e le chiameremo atti conoscibili.

Quelle che sono eseguibili in assenza di testimoni sono o 1) azioni puramente interne, cioè pensieri in quanto sono volontari; o 2) azioni esterne, cioè tutte quelle azioni esterne che hanno in comune, come detto, questa qualità, cioè di essere eseguite o eseguibili in assenza di testimoni.

Un atto può essere eseguibile ed eseguito di fronte a testimoni, senza appartenere alla classe degli atti che

⁶¹ In una *Nota in margine*, Bentham elenca le quattro virtù cardinali: «prudenza, fermezza, 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 «teologiche» (fede, speranza, carità) le quali, a differenza dalle prime, non sarebbero raggiungibili dalla natura umana senza l'intervento della grazia.

rientrano nell'ambito della benevolenza o della prudenza eterocentrata. È così se l'atto in questione è indifferente ai sentimenti di altre persone che ne siano testimoni, diretti o indiretti.

Se un atto rientra nella prima classe qui in questione, non vale nei suoi confronti alcuna sanzione umana se non quella patologica.

Se un atto rientra nella seconda classe, le sanzioni che valgono nei suoi confronti possono essere 1) la retributiva; 2) la popolare o morale; 3) la politica, ivi inclusa la legale.

Si noti che atti non conoscibili o comunque non noti, in se stessi, possono essere conoscibili, e quindi divengono in qualche modo noti per via delle loro conseguenze.

Gli atti non conoscibili possono distinguersi in 1) quelli che non hanno conseguenze materiali; 2) quelli che hanno conseguenze materiali.

In quanto un atto è inconoscibile, e non seguito da alcuna conseguenza materiale, rientra solo nel campo del gusto, e non in quello della deontologia o morale. Si prenda un qualsiasi atto che in ogni caso un uomo sia perfettamente libero di eseguire o meno: qualunque scelta faccia, non può far nulla fuori luogo. Se ha davanti una mela di sua proprietà, e non c'è alcun pericolo di indigestione, può mangiarla o non mangiarla; se ha davanti una mela e una pera, può mangiare per prima la mela o la pera.

Se un atto ha conseguenze materiali, rientra nell'ambito della deontologia o morale. Qui possono esserci due interessi in conflitto, l'interesse del momento e l'interesse del resto della vita. Qui appaiono quindi e hanno uno spazio la tentazione e l'appello al sacrificio: il sacrificio del presente al futuro contingente o del futuro contingente al presente.

Quindi nel caso della mela, fra i due sacrifici in questione, qual è di maggiore valore: la gratificazione immediata che potrebbe venire ottenuta mangiando la mela o il disagio futuro procurato dall'indigestione? Si supponga che non vi sia nessun pericolo di indigestione, non può esservi alcuna richiesta di sacrificio; si supponga che vi sia pericolo di indigestione, allora viene la richiesta di una stima comparata del valore e, secondo il bilancio risultante, la richiesta di sacrificio.

Nel caso della beneficenza e benevolenza, essendo il linguaggio tanto mal fatto da non offrire nessuna parola, come nel caso opposto e corrispondente della prudenza, per esprimere con una sola parola l'intenzione e l'atto che ne deriva – ove l'effetto includa l'atto – il risultato sembra essere che, dopo questo avvertimento, dobbiamo accontentarci, per indicare una sola virtù e una sola specie di disposizione, di usare talvolta l'una e talvolta l'altra di queste due parole tanto intimamente connesse. E addirittura di usarle entrambe quando per evitare fraintendimenti si presentano entrambe come indispensabili.

La beneficenza è subordinata alla prudenza, alla prudenza autocentrata, in due casi: 1) quando può venire esercitata senza alcun sacrificio di interesse autocentrato; 2) quando può venire esercitata senza alcun sacrificio se non quello che è soverchiato da un vantaggio maggiore.

In entrambi i casi, i moventi da cui la beneficenza è raccomandata sono i seguenti:

In primo luogo, moventi rientranti nella sanzione retributiva: possibilità di ricompensa da parte della persona beneficiata; il valore di questa possibilità sarà maggiore se il rapporto della parte beneficiata con la parte beneficante per quanto riguarda il potere di ricompensare, sia quello di un inferiore, eguale, o superiore.

Da questo punto di vista, nessun essere umano è talmente inferiore che la possibilità di ricevere una retribuzione remunerativa sia pari a zero.

Illustra questa posizione la ben nota favola del leone e del topo⁶².

In secondo luogo, moventi rientranti nella sanzione morale o popolare. Ciò presuppone che il fatto e le circostanze del beneficio siano noti. Il valore della ricompensa sarà in questo caso in proporzione con: 1) la misura della supposta meritorietà spettante all'essenza della virtù nel caso in questione; 2) il numero e la capacità di esercitare influenza delle persone che, in qualità di giudici del giurì della sanzione popolare, sono giunte a conoscenza del fatto.

A scopo di illustrazione si può usare la storia dell'annuncio del potere miracoloso di Gesù da parte dell'infermo da lui risanato⁶³.

In terzo luogo, moventi pertinenti alla sanzione simpatetica. In alcuni casi questo movente è sufficiente da solo a produrre l'effetto senza l'aiuto di nessuno dei due altri moventi.

⁶² Vd. Esopo, *Favole*, cit., p. 233.

⁶³ Vd. *Matteo* 9.31: «Ma quelli, appena usciti, parlarono di lui in tutta la regione»; cfr. *Marco* 7. 36-37.

Ma più di ogni piacere simpatetico che possa derivare dall'esercizio di questa virtù nel caso singolo in sé considerato, ogni atto con cui è esercitato contribuisce alla formazione di un abito corrispondente; e maggiore è il numero di atti di questo genere eseguiti entro un tempo dato, più forte è l'abito; e più forte è l'abito, più intenso è il sentimento di autocompiacimento che esso tende a diffondere sull'intera costituzione mortale; come anche è maggiore la possibilità che diventi continuamente produttivo di simili atti di cui possono essere frutto le ricompense pertinenti alla sanzione popolare o morale.

Benevolenza e beneficenza sono o positive o negative. La beneficenza positiva è fare del bene; la beneficenza negativa è astenersi dal fare del male.

Nel caso dell'uomo in generale, è evidente che la gamma della beneficenza negativa in confronto con quella positiva è assai vasta. Non è così per la benevolenza, se con questo termine non si intende null'altro che il desiderio, o perfino se con esso non si intende null'altro che lo sforzo.

La maleficenza può avere luogo senza intenzione o con intenzione: senza intenzione per sbadataggine.

Con intenzione può aver luogo: 1) per considerazione di se stessi; 2) per pura cattiva volontà; 3) per rispetto sociale; 4) per puro capriccio, magari per vana curiosità.

Che sia risultato di considerazione di se stessi, di pura cattiva volontà, di rispetto sociale, la maleficenza può essere risultato o di collera improvvisa o di vendetta premeditata⁶⁴.

La beneficenza consiste nel contribuire a fare star bene i nostri simili. La benevolenza è il desiderio di farlo. La beneficenza non è una virtù se non in quanto è accompagnata da benevolenza. Il cibo che mangiamo contribuisce a fare star bene coloro da cui è mangiato. Ma lo star bene del mangiatore non rende il cibo virtuoso.

La benevolenza può essere virtù senza essere accompagnata dalla beneficenza, perché il desiderio può esistere senza alcun potere di metterlo in atto. Ma la benevolenza non è più una virtù se, presentandosi l'occasione, non è accompagnata dalla beneficenza: se all'occasione non viene esercitata una corrispondente beneficenza, è una prova che il desiderio non era presente in realtà, o che, se presente, era tanto debole da non servire a nulla.

L'incentivo che un uomo ha all'esercizio della benevolenza, più che consistere in qualche piacere da cui questo esercizio possa essere accompagnato è dello stesso genere di quello che l'agricoltore ha a seminare la semenza, o che l'uomo frugale ha ad accumulare denaro. La semenza seminata non ha valore se non per i raccolti di cui è produttiva. Il denaro non ha valore se non per i servizi di ogni genere che procura da parte di altri uomini: da parte del manovale i servizi resi attraverso l'esecuzione del suo lavoro; da parte del fornaio il servizio reso con la consegna del suo pane al cliente che dà il denaro in cambio.

Con ogni atto di beneficenza virtuosa che un uomo esercita, egli contribuisce a una sorta di fondo – una sorta di Cassa di risparmio – una sorta di Fondo della buona volontà generale, dal quale si può pensare che servizi di ogni sorta siano lì per fluire all'occasione da mani altrui in mano sua; se non servizi positivi, almeno servizi negativi, servizi consistenti nella rinuncia a procurargli disturbi che avrebbero altrimenti potuto venirgli procurati.

La beneficenza negativa viene esercitata in quanto *non* viene arrecato danno ad altri. La beneficenza negativa non è nulla, se non in quanto si accompagna o alla corrispondente benevolenza o alla prudenza autocentrata. Il più pernicioso di tutti gli esseri esercita la beneficenza negativa rispetto a ogni immaginabile danno eccetto quello che fa.

La beneficenza negativa è una virtù in quanto avvedutamente si rinuncia a produrre qualsiasi danno che potrebbe essere stato prodotto sbadatamente. In quanto ciò avviene per considerazione dell'effetto che l'azione dannosa potrebbe avere sullo star bene di un uomo, la virtù è prudenza, prudenza autocentrata. In quanto ciò avviene per considerazione dell'effetto che l'azione dannosa potrebbe avere sullo star bene di qualsiasi altra persona, la virtù è benevolenza.

Una distinzione importante qui è fra beneficenza che non può venire esercitata senza sacrificio e beneficenza che può venire esercitata senza sacrificio. A ciò che non può venire esercitato senza sacrificio ci sono limiti necessari, e questi sono relativamente molto ristretti. Anzi, la beneficenza che è accompagnata da qualche misura di sacrificio non è esercitata se non in una certa misura a discapito della prudenza autocentrata, anche se non più

⁶⁴ 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.

di quanto sia a spese della prudenza autocentrata la semenza seminata dall'agricoltore. È chiaro che la beneficenza non può essere esercitata senza il sacrificio corrispondente se il denaro viene sborsato senza adeguata resa.

È chiaro che non ci possono essere limiti all'esercizio della beneficenza nel caso in cui sia esercitata senza sacrificio; e con ogni esercizio che così se ne fa, si dà un contributo a un Fondo della buona volontà generale dell'uomo, e lo si dà senza spesa. In un certo senso, anzi, la beneficenza che ha in sé qualche virtù – anche la beneficenza negativa se ha in sé qualche virtù – non può venire esercitata senza sacrificio, perché non può venire esercitata senza rinuncia. E la rinuncia, se vi è il più piccolo desiderio di eseguire l'atto cui si rinuncia, richiede considerazione, richiede sforzo, e sottoporsi a qualsiasi disagio da cui lo sforzo possa essere accompagnato è, nella misura di quel disagio, sacrificio. Ci sono casi in cui questo sacrificio è accompagnato da disagio in una notevole misura, una misura che va oltre la capacità di sopportazione degli uomini in generale, per lo meno nello stato attuale della società. È tale quello che consiste nella rinuncia a gratificare il desiderio di vendetta quando è suscitato da una seria offesa. Ma, quali che siano i limiti al questa forma di sacrificio che possono venire fissati dai dettami della beneficenza e della prudenza eterocentrata, non ce n'è nessuno posto dalla natura delle cose, nessuno posto come quelli che sono posti nel caso in cui l'atto di beneficenza consista nel dono in denaro e nel rendere servizi compiendo un lavoro.

La beneficenza negativa è esercitata in quanto si evita un disturbo da infliggersi ad altri: la beneficenza negativa è la rinuncia al disturbo. È ben vero che con atti di questo tipo non si può dire che venga dato alcun contributo al Fondo della buona volontà menzionato. D'altro lato, in corrispondenza dello stesso Fondo della buona volontà c'è un Fondo della cattiva volontà; e con ogni esercizio della beneficenza negativa, si impedisce che il Fondo della cattiva volontà riceva contributi che avrebbe altrimenti ricevuto per quell'ammontare. In modo indiretto, ritirare contributi dal Fondo della cattiva volontà può produrre un effetto equivalente a quello derivante da un contributo al Fondo della buona volontà. Perché, se Malevolo continua a riempire il suo Fondo della cattiva volontà, mentre Benevolo lo tiene vuoto, è chiaro quale sarà il vantaggio su cui Benevolo potrà contare nel caso in cui vi siano candidati concorrenti a un certo servizio che può venire reso a uno dei due e deve venire reso solo a uno di essi.

Descritto in termini generali, incentivo alla beneficenza positiva in tutte le sue forme è il contributo che la beneficenza stessa dà a un Fondo della buona volontà generale dell'uomo: al Fondo della buona volontà generale da cui può avvenire che siano pagati dei bonifici a suo favore. L'incentivo alla beneficenza negativa è il contributo che essa impedisce venga dato al suo Fondo della cattiva volontà generale – essendovi per lui la minaccia incombente del Fondo della cattiva volontà generale -. Oltre alla sua funzione particolare, ogni sforzo fatto per tenere vuoto il Fondo della cattiva volontà può produrre un vantaggio nella stessa forma di quello prodotto con contributi dati a un Fondo della buona volontà generale dell'uomo.

Colui che è in possesso di un fondo di quel genere e ne comprende il valore, capirà di essere più ricco ogni volta che si sa che ha esercitato un atto di beneficenza benevolente. Egli è più ricco e sente di esserlo per ogni atto di gentilezza che può avere compiuto. Lo si crederà? Vi si creda o no, è rigorosamente vero. Ho conosciuto una volta un uomo che si era formato l'impressione contraria. Aveva una sua tipica frase con cui le aveva dato espressione. Chiamava «essere ridotto a proprietà di» l'essere fonte di vantaggio o gratificazione per chiunque altro senza riceverne un vantaggio almeno di pari valore, anche senza sacrificio in qualsiasi forma. Spesso l'ho udito dichiarare che non gli piaceva essere ridotto a proprietà di, o che non si sarebbe lasciato ridurre a proprietà di. Si sarebbe considerato più povero per questo, se ne sarebbe vergognato come di una debolezza.

Una disposizione di questo tipo produceva nello stesso caso i suoi effetti naturali. Era accompagnata da un'ardente ambizione, e contribuiva ad assicurare continuamente a quell'appetito ripetute mortificazioni e delusioni.

I.14 Strumenti umani di bene e male

La prudenza puramente autocentrata riguarda o azioni o pensieri: azioni, o meglio azioni corporee o esterne, perché le azioni mentali o interne sono pensieri; azioni, cioè la scelta di azioni, pensieri, cioè la scelta di pensieri. Trattandosi di azioni, ciò che la prudenza può fare e tutto ciò che può fare (esclusa quella prudenza che consiste nella scelta dei mezzi) consiste nel sacrificio del presente al futuro: cioè, in questo sacrificio se, e non oltre la misura in cui, l'aggregato della felicità venga così accresciuto, ovvero con il sacrificio di una minore felicità presente a una maggiore felicità futura. Di due parti di felicità di uguale grandezza, l'una presente, l'altra non

presente, quella che è presente sarà sempre di maggior valore di quella che è solo futura; essendo il valore di quella che è solo futura diminuito da e in proporzione a, in primo luogo, la lontananza, e l'incertezza, in caso di incertezza. Se non si considera alcun lasso di tempo diverso dal presente, o se il futuro è considerato come se continuasse sulle stesse basi del presente per misura e certezza e nello stesso grado di vicinanza e certezza fra piacere e piacere, dolore e dolore, o piacere e dolore nei diversi casi, la virtù è fuori questione: il caso passa sotto il dominio non della virtù ma del gusto.

Sotto questo titolo generale, cioè quello della prudenza puramente autocentrata, rientrano varie delle virtù particolari poste sullo stesso piano della prudenza da Aristotele e quindi da altri moralisti fino ad oggi.

Queste sono: 1) temperanza; 2) continenza; 3) fermezza; 4) magnanimità; 5) veracità; se non si considera affetta la felicità di alcun altro essere se non l'agente dalle azioni che si ritengono regolate da quelle virtù. In quanto l'interesse di altri è collegato e dipendente da quello della persona in questione, la beneficenza, beninteso nei confronti di quegli altri, rientra nella prudenza, perfino nella prudenza autocentrata. Ma in questo caso il genere di prudenza in questione non è puramente prudenza autocentrata, ma prudenza eterocentrata. Un sacrificio di felicità, sia presente sia futura, in quanto si ritenga che né si promuove né si tenta di promuovere la maggior felicità futura dell'agente in questione e neppure quella di altri, è ascetismo, il rampollo dell'illusione, l'esatto contrario della prudenza.

Rinunciare anche solo alla minima parte di piacere per nessun altro scopo che quello di ottenere una maggior quantità di piacere per se stesso o qualche altra persona, o per risparmiare a se stesso o a qualche altra persona una quantità più che equivalente di dolore, non è virtù ma follia.

Indurre o tentare di indurre qualche altra persona a rinunciare anche solo alla minima parte di piacere per nessun altro scopo che quello di ottenere una maggior quantità di piacere per se stesso o per qualche altra persona, o di risparmiare a se stesso o a qualche altra persona una quantità più che equivalente di dolore, non è virtù ma vizio: non è beneficenza o benevolenza, ma maleficenza o malevolenza.

Sperne voluptates, dice Orazio, *nocet empta dolore voluptas*. «Disprezza i piaceri. È dannoso il piacere acquistato con il dolore»⁶⁵. È sciocco il precetto, detto sciocamente se si prendono le parole alla lettera, ma il poeta non aveva in mente un'idea tanto sciocca. Non aveva neppure intenzione di inculcare un'idea tanto sciocca. Ma averla resa meno sciocca avrebbe rovinato il verso; e quando l'opzione è tra verità e verso, fra servire e piacere, deve essere proprio straordinario quel poeta che fa scelta diversa da quella che abbiamo visto fare a Orazio. Che cos'era che in realtà intendeva inculcare? Che cosa se non ciò che è stato messo in evidenza? *Utilitas*, dice in altro luogo, *justi prope mater et aequi*. «L'utilità, quasi la madre di ciò che è giusto ed equo»⁶⁶. Qui vediamo il principio di utilità posto come criterio del giusto e dell'ingiusto in termini espliciti, termini il cui significato è abbastanza chiaro, anche se pure qui, visto che anche questa è poesia, l'espressione è ancora più o meno lontana dall'essere corretta e completa. E che è l'utilità? Che cosa se non la proprietà di produrre piacere o impedire dolore, come sopra?

Pensieri che, considerati in relazione all'obiettivo ultimo, sono puramente della categoria autocentrata, qualora vengano considerati in riferimento alle loro conseguenze e alle cause di quelle conseguenze, vertono o su quelle conseguenze che hanno per cause eventi puramente fisici, o su quelle che hanno azioni umane per loro causa.

Queste azioni sono o quelle proprie di un uomo o quelle di altre persone. Pensieri che hanno per loro oggetto conseguenze considerate future sono chiamati «aspettative». Una non piccola parte della felicità o infelicità di un uomo dipende dallo stato delle sue aspettative.

Se un piacere che è stato oggetto di aspettativa non viene sperimentato, viene sperimentato di conseguenza un dolore di stampo positivo. Per designare questo dolore, la lingua francese non fornisce altro che un nome composto, *peine d'attente trompée*, «dolore d'aspettativa frustrata»; in italiano, in una parola, «dolore da delusione».

Di tale importanza è il dolore così denominato, tale è il suo influsso sull'aggregato della felicità che costituisce l'oggetto principale di considerazione di quella parte del diritto che è chiamata diritto civile, e i dispositivi messi in atto per la sua esclusione formano la parte principale dei dispositivi della cui elaborazione si occupano le fatiche spese in quel campo. Perché dare al proprietario ciò che è suo, invece che darlo a qualsiasi altra persona? Perché dandolo a qualunque altra persona diversa dal proprietario si produrrebbe dolore da delusione, dolore che

⁶⁵ Quinto Orazio Flacco, *Epistole*, libro primo, II, verso 55, in *Le opere*, cit., p. 440.

⁶⁶ Quinto Orazio Flacco, *Satire*, libro primo, III, verso 98, in *Le opere*, cit., p. 110.

non si verifica nel caso opposto.

Dell'importanza di questo dolore, e quindi di tutte le misure che promettono di contribuire alla sua esclusione, si consideri questa testimonianza del Decano Swift nella forma di un'aggiunta alle beatitudini: «Beato chi non si aspetta alcunché, perché non sarà deluso»⁶⁷.

Su questo si basa l'importanza del compito di presentare una giusta concezione delle aspettative che si possono avere sulla condotta di altri uomini in generale, o meglio, rispetto a quelle loro azioni da cui può venire influenzata la felicità di un uomo.

«Per amare gli uomini», dice Helvétius, «bisogna aspettarsi poco da loro»⁶⁸. Potrebbe avere aggiunto: «o per amare noi stessi».

In ogni modo, per quanto riguarda qualsiasi sacrificio della loro felicità a favore della nostra che si debba fare, meno entusiastiche sono le nostre aspettative meglio è: se si ha delusione, se si evita di fare qualsiasi sacrificio di quel genere, meno esposti siamo al dolore da delusione, e meno severo è nel caso in cui lo proviamo. Allorquando viene realmente fatto qualsiasi sacrificio del genere, più squisito è il piacere. Quale che sia il piacere che i servizi così resi, in sé considerati, potrebbero altrimenti produrre, questo sarà accresciuto dal piacere della sorpresa: invece di dolore e delusione viene un piacere oltre l'aspettativa. Contro il dolore considerato come suscettibile di fluire da questa fonte, nessun rimedio può essere tanto efficace quanto quello che viene applicato da qualsiasi concezione corretta e completa della necessità di quella prevalenza che, in virtù dell'inalterabile costituzione della natura umana, la forza dell'affetto autocentrato è destinata a conservare sull'affetto simpatetico o sociale.

I.15 Della convenienza, fra prudenza, probità e beneficenza

Prudenza, probità, beneficenza: sembra che con l'uno o l'altro di questi nomi si designino tutte le qualità note che conducono alla felicità umana, ogni cosa che porta il nome di virtù, o almeno ogni cosa che lo dovrebbe portare se si prendesse come criterio di questa genuina virtù il fatto di condurre al ben-essere.

Considerando la materia da questo punto di vista, l'intero campo dell'etica è coperto da queste tre virtù nel loro insieme; e qualsiasi cosa sia suscettibile di essere osservata con un qualche profitto a proposito dell'etica consisterà in istruzioni sull'applicazione da fare di queste virtù.

D'altro lato, queste non rappresentano – anzi, sono ben lungi dal rappresentare – tutti gli elementi di cui si parla comunemente come virtù. Sotto il nome di virtù è non piccolo il numero di quelle altre qualità che si suole collocare, sotto lo stesso nome comune, sullo stesso piano di queste tre.

Ciò posto, se l'intero campo della morale è completamente coperto da queste tre virtù nella veste di virtù onnicomprensive, ne deriva che le altre sono tutte quante riducibili in un modo o nell'altro a una o più di queste tre.

Si può credere perciò che le cose stiano così.

L'intero o l'aggregato in questione, sia quello che sia, in dipendenza dalle diverse indagini di cui le faccende umane possono essere fatte oggetto, può dover essere suddiviso in base a una quantità di criteri di divisione; e contemporaneamente suddiviso in ognuno di questi casi secondo un piano di suddivisione che si riveli in ogni caso esauriente.

I. Primo criterio di suddivisione. 1) Persona il cui interesse va perseguito, cioè l'agente stesso; 2) un'altra parte, un'altra persona o insieme di persone più o meno numeroso ed esteso. In base a questo criterio di suddivisione l'intero campo della virtù viene suddiviso in due parti: 1) il campo della virtù autocentrata; 2) il campo della virtù eterocentrata.

II. Secondo criterio di suddivisione, valido esclusivamente per il campo della virtù eterocentrata: presenza o assenza dell'obbligo di seguire la linea di condotta seguendo la quale viene esercitata la virtù. In base a questo criterio di suddivisione il campo della virtù eterocentrata è suddiviso nuovamente in due parti, cioè il campo

⁶⁷ 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.

⁶⁸ C.-A. Helvétius, *De l'esprit* (1758), «Discours i», cap. IV, in *Œuvres complètes*, 4 voll., Olms, Hildesheim, 1969 (ristampa anastatica dell'edizione del 1795), voll. I-II, p. 270 (il cap. citato non è compreso nella trad. it. parziale *Dello spirito*, a cura di A. Postigliola, Roma, Editori Riuniti, 1994²).

della probità e il campo della beneficenza.

III. Terzo criterio di suddivisione, applicabile volta a volta ai rispettivi campi di quelle tre virtù più ampie e onnicomprehensive. Natura delle varie virtù subordinate che sono rispettivamente dipendenti da e riducibili a una o più di quelle tre. In base a questo criterio il campo della morale è suddivisibile in tante parti ulteriori quante sono queste virtù secondarie.

IV. [Quarto] criterio di suddivisione. Natura dei piaceri, positivi e negativi, dalla cui scelta o rifiuto dipende l'assenza o presenza della virtù in questione. In base a questo criterio il campo della virtù è divisibile in tante parti quanti sono i piaceri e i dolori.

V. [Quinto] criterio di suddivisione. Carattere permanente o transitorio e quindi accidentale della situazione o stato di cose da cui dipende l'opportunità di esercizio o non-esercizio della virtù in questione.

VI. [Sesto criterio di suddivisione]. Più in particolare nel caso del carattere permanente, l'abbondanza della situazione da cui viene fornita l'occasione di esercizio o non-esercizio della virtù in questione.

In base a questo criterio di suddivisione il campo della virtù eterocentrata è suddivisibile nei comparti pubblico e privato; il privato in domestico e miscelaneo non-domestico; il pubblico in internazionale e nazionale; il nazionale nel campo della legislazione e nel campo della gestione direttiva; il campo della gestione direttiva nel campo dell'amministrazione e nel campo della giurisdizione.

Sorge subito un'obiezione, un'obiezione che vale per tutto ciò che segue o può seguire. Andrà presentata in tutta la sua forza.

Secondo te, il principio che per ogni azione pone a fondamento e misura della sua convenienza il fatto di portare o non portare alla massima felicità del maggior numero è il solo principio sicuro e vero.

Ma d'altro lato, secondo te, è dalla considerazione della sua felicità, e soltanto da quella, che in ogni occasione la condotta di un uomo verrà di fatto guidata.

Così pure, secondo te, ogni uomo, raggiunta la maturità e in un normale stato di salute mentale, è in ogni momento il miglior [giudice] sulla questione di quali piaceri vi siano il cui godimento sarà tale, e quali dolori vi siano l'esenzione dai quali sarà tale, per lo meno al momento in questione, da portare al suo ben-essere.

In tal caso, quale può essere secondo te la funzione di questa tua opera, o di qualsiasi altra opera che potrà mai venire scritta sull'argomento?

È dal suo interesse particolare, secondo te, dal suo interesse autocentrato, che in ogni occasione la condotta di un uomo, qualunque essa sia e chiunque egli sia, sarà governata. In tal caso, quale funzione ha parlargli del suo interesse eterocentrato, dall'interesse costituito dagli altrui piaceri o esenzioni da dolori?

E ancora, nel campo dell'interesse autocentrato, per quanto riguarda il conflitto fra il presente e il futuro contingente, essendo secondo te ogni uomo il solo giudice competente su che cosa porti maggiormente a realizzare il suo interesse aggregato e ultimo, a quale scopo parlargli della preferenza da dare in ogni caso all'uno piuttosto che all'altro?

Per quanto riguarda il conflitto menzionato fra interesse autocentrato e eterocentrato, è vero che esiste un conflitto forte e quasi continuo fra i due interessi così denominati.

Ma d'altro lato ciò che è non meno vero è che nella composizione dell'interesse autocentrato di un uomo in ogni occasione entra una quantità di interesse eterocentrato, e ciò avviene in una serie di forme. In altre parole, nella maggior parte delle occasioni, per non dire in tutte, un uomo ha un interesse – un interesse autocentrato – a promuovere l'interesse, l'interesse autocentrato, degli altri e adattarvi la propria condotta; e in quanto esiste un interesse autocentrato di tal fatta, agisce in alleanza con il proprio interesse eterocentrato e come contrappeso alla forza di quell'interesse autocentrato che opera in altre forme⁶⁹.

⁶⁹ 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.*

In che consiste allora il compito del deontologista? Nel togliere dall'oscurità, dalla dimenticanza in cui in così larga misura sono stati finora sepolti, i punti di coincidenza nei quali in una certa misura in ogni caso l'interesse eterocentrato sia collegato per mano della natura e sia stato identificato con l'interesse autocentrato; e ciò in senso tale che, grazie all'alleanza così formata, questo genere di interesse congiunto sia solitamente efficace nel controbilanciare e soverchiare la forza dell'interesse autocentrato in quelle forme in cui è puramente autocentrato, e con misure adeguate possa venire reso sempre più efficace. In tal modo, credo, si constaterà che per questo genere di artigiano non c'è scarsità di lavoro. La natura ha fornito una quantità non insignificante di lavoro utile che resta ancora non intrapreso, e sarà quindi colpa sua se il suo incarico fosse una sinecura.

1) In primo luogo, viene l'interesse corrispondente all'affetto della simpatia o benevolenza e prodotto da questo. È ben vero che questo è un interesse eterocentrato, ma non per questo non è autocentrato. Egenus si trova in angustie. Queste angustie sono notate da Liberalis⁷⁰. Per la forza della simpatia, il dolore sentito da Egenus produce, attraverso la sua manifestazione, un dolore corrispondente nell'animo di Liberalis. Per alleviare il proprio dolore e contemporaneamente ottenere, attraverso lo stesso atto, una quota del corrispondente piacere contrario, egli allevia queste angustie. Se, allo scopo di applicare ad Egenus questo sollievo o esenzione dal dolore, il sollievo corrispondente cui porta il piacere corrispondente, Liberalis incorre in qualche spesa, in questo caso come in ogni altro caso di spesa, si ha un conflitto fra l'interesse soddisfatto dalla spesa e l'interesse (in questo caso l'interesse pecuniario) leso da questa. Ma si è supposto che il sollievo sia stato arrecato: quindi è stato preponderante l'interesse soddisfatto dalla spesa, quello della simpatia,

2) In secondo luogo, viene l'interesse corrispondente all'amore della reputazione e prodotto da questo: in altri termini, l'interesse creato dal potere della sanzione popolare o morale. In generale il riguardo che un uomo sembra avere con il proprio comportamento per il ben-essere degli altri uomini è proporzionale al riguardo che con manifestazioni simili essi sono disposti a manifestargli. Qui di nuovo c'è un altro interesse eterocentrato, ma è non di meno un interesse autocentrato.

3) In terzo e ultimo luogo viene l'interesse corrispondente al desiderio di amicizia e prodotto da questo: il desiderio di diventare o continuare a essere, per qualche individuo particolare o piccolo gruppo di individui determinati, oggetto di affetto simpatetico, o destinatario di ogni cosa buona che da questo affetto un uomo sia incoraggiato a fare a favore di una persona che ne è oggetto.

Di questi tre interessi, i primi due possono essere efficaci, e sono solitamente efficaci su ogni genere di uomini, in ogni genere di occasioni e in ogni genere di situazioni.

L'efficacia del terzo nel caso di ogni uomo, è confinata a situazioni particolari e relativamente casuali. Può venire chiamato l'interesse della sanzione popolare o morale in miniatura. Fra i due non c'è evidentemente alcun confine preciso, benché essi possano essere efficaci in opposizione e conflitto l'uno nei riguardi dell'altro. Nel grado in cui si amplia il campo dei rapporti umani di qualcuno, si approssima a una coincidenza con quello del pubblico in generale.

È dal suo interesse, e perfino dal suo interesse autocentrato, cioè da quello che gli appare essere tale, che in ogni occasione la condotta di ogni uomo sarà determinata. Ma da quale settore del suo interesse? Si è appena visto che nell'interesse autocentrato di ogni uomo vi sono due settori; addirittura, uno in uno stato di conflitto e di opposizione con l'interesse eterocentrato nel suo complesso, un altro in alleanza con questo e attivo in suo appoggio.

In proporzione alla misura in cui l'interesse eterocentrato, cioè quella parte del proprio interesse autocentrato che agisce in alleanza con l'interesse eterocentrato, predomina nel suo animo, egli sarà propenso a tenere la propria condotta in uno stato di subordinazione al ben-essere di coloro ai quali è toccato in sorte di trovarsi entro il suo raggio d'azione.

Ma è soltanto in quanto è presente alla sua mente che la condotta di un uomo è determinata dall'azione di un qualsiasi interesse; e una varietà di circostanze impedisce che gli elementi di quel settore degli interessi autocentrati di un uomo che sono alleati con interessi di altri uomini, e quindi con i suoi interessi eterocentrati, siano tanto manifesti e in generale agiscano tanto efficacemente quanto quelli di cui è composto il settore

«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 che guarda a se stesso e uno al tutto. 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*, a cura di H.W. Boynton, Cambridge, Riverside, 1931, p. 150).

⁷⁰ In latino *egenus* significa «povero», *liberalis* significa «generoso».

puramente autocentrato del suo interesse autocentrato.

Rientra nel compito della deontologia mettere in evidenza queste connessioni relativamente latenti, sia per quanto riguarda il conflitto fra interesse puramente autocentrato e interesse sociale ovvero eterocentrato, sia per quanto riguarda il conflitto fra probità e il settore eterocentrato della prudenza; questa parte di quel compito sembra che possa costituire una direzione in cui gli sforzi dell'umanità potrebbero venire spesi in modo non del tutto infruttuoso.

Resta entro il campo dell'interesse autocentrato la prudenza teleclettica⁷¹.

Ogni uomo è nel suo proprio caso il migliore, per non dire l'unico, giudice sufficientemente competente del valore della materia prima dei cui è composto il bene presente in entrambe le sue forme, cioè piacere ed esenzione dal dolore.

Ma quando, in una di quelle sue forme, diviene sempre più remota la parte in questione di quella preziosa materia prima, tanto minore è, *caeteris paribus*, il vantaggio che da questo punto di vista un uomo ha in confronto con un altro che, con lo stesso talento naturale e adeguate acquisizioni mentali, abbia fatto oggetto di un esame più attento la connessione fra cause ed effetti in quella parte del campo d'azione. Nessun altro individuo se non quello in questione si può formare un'idea altrettanto corretta e completa del valore di ogni particella di bene, del valore di ogni piacere e ogni dolore una volta che si presenta alla sensibilità. Ma non di rado saranno del tutto fuori dall'orizzonte visivo della mente di quell'individuo, quanto possono esserlo sensazioni che non sono le proprie, un piacere o un dolore che siano presenti alla mente di un'altra persona e il loro valore in rapporto con l'individuo dal quale stiano per essere sperimentati come compresi correttamente e completamente; e a ciò cui in un dato momento neppure si pensa non si può in quel momento dare alcuna importanza.

Il compito e la funzione del settore eterocentrato della deontologia – intendendo deontologia privata – sono quelli di impegnare gli uomini nella pratica della probità e della beneficenza mostrando, allorché si verificano, la coincidenza dei dettami della probità e beneficenza con quelli della prudenza autocentrata.

Sembra che indicare questa coincidenza se esiste e nel grado in cui esiste è tutto ciò che può essere fatto da ogni singolo insegnante in quanto tale. Dare qualsiasi estensione accresciuta a quella coincidenza spetta solo a colui cui sono stati conferiti a questo scopo i poteri di governo; nel qual caso ogni istruzione che venga impartita rientra nella deontologia politica, non in quella privata.

Il potere o influenza della sanzione morale o popolare è uno, anzi il principale dei mezzi dai quali può venire promossa la coincidenza in questione. Questo potere risiede nel collegio o tribunale dell'opinione pubblica. Di questo collegio è membro ogni individuo che lo voglia. Dato che quasi ogni individuo è più o meno abituato ad agire come membro di questo tribunale, e siccome ogni uomo che si accinga a scrivere sull'argomento ne è un membro influente, o almeno uno che sta tentando di agire proprio come se lo fosse, ogni docente di tal genere ha la possibilità – con un grado di influenza proporzionale all'approvazione che incontra da parte dei suoi lettori nonché alla forza dell'impressione che fa sulla loro mente e al numero e all'influenza di questi stessi lettori – non solo di evidenziare questa coincidenza, ma attraverso questi sforzi di conferirle un'ulteriore estensione.

Qualsiasi cosa si faccia, o si possa fare, in direzione dell'estensione di questa coincidenza non può essere fatta in nessun altro modo che attraverso l'efficacia di quei gruppi o classi di interessi e moventi corrispondenti che sono già stati designati con la denominazione di *sanzioni*.

Nel settore autocentrato della deontologia si è avuto modo di mettere in evidenza le varie sanzioni: cioè 1) la fisica; 2) la politica, ivi compresa la legale; 3) la popolare o morale; 4) la sociale o simpatetica; 5) la religiosa.

Nel settore autocentrato, la sanzione fisica è considerata come volta a prevenire che la ricerca del piacere produca male preponderante, cioè più che equivalente, cioè dolore più che equivalente, o perdita di piacere più che equivalente, consistente in conseguenze cattive quali quelle che per esempio in caso di eccesso sarebbero suscettibili di venire prodotte dall'atto di gratificazione: per esempio, dall'atto di bere liquori inebrianti in eccesso, nausea e mal di testa dall'atto, prostrazione generale e malattia in varie forme dall'abitudine.

Nel presente settore della deontologia, cioè quello eterocentrato, possono essere ricondotte alla sanzione fisica tutte quelle conseguenze cattive che, in ogni forma, durante e dopo ogni atto dal quale venga prodotto del male o risulti prodotto a terzi, siano atte o suscettibili di venire prodotte dall'inimicizia di questa terza persona o di

⁷¹ Neologismo benthamiano formato dalla parola greca ἐκ-λέγω (*ek-lego*: scelgo) combinata con il prefisso (*tele*: lontano); il senso è «riguardante le scelte sui tempi lunghi».

coloro che nella circostanza in questione simpatizzano con essa. Così, si supponga che un uomo spinto da cattiva volontà dia un pugno a un altro con cui ha un litigio; in questo caso, in quanto cioè sia trattenuto dalla paura di una restituzione del pugno, dall'uomo stesso o da un suo amico e compagno, è alla sanzione fisica che può essere riferita la causa che trattiene; e così nel caso di ingiuria o supposta ingiuria in ogni altra forma, cioè alla persona, reputazione, proprietà, o condizione nella vita.

Non c'è spazio per l'applicazione della deontologia privata qualora il male che un uomo potrebbe avere fatto in altro modo a un'altra parte venga adeguatamente prevenuto, o dalla sanzione fisica, come si è spiegato sopra, o dalla sanzione politica, ivi compresa quella legale. L'effetto è prodotto dal solo potere della deontologia politica. Nel campo della deontologia eterocentrata, le forze tutelari principalmente efficaci, cioè le forze che limitano il male e promuovono il bene, sono la sanzione popolare o morale e quella sociale o simpatetica. È da una o dall'altra di queste o da entrambe (essendo al momento fuori questione la sanzione religiosa) che si rimedia a qualsiasi manchevolezza nell'azione delle sanzioni fisica e politica.

L'obiettivo della deontologia considerata come arte, della deontologia in entrambi i suoi settori, è la promozione del benessere umano: il benessere del singolo agente in questione della deontologia autocentrata, il benessere di tutte le persone coinvolte diverse dal singolo agente della deontologia eterocentrata. In ogni circostanza il suo obiettivo immediato sarà naturalmente la ricerca del piacere immediato e l'evitare il dolore immediato. Per impegnarlo a questa ricerca non è necessaria alcuna forma di arte: è ciò cui la natura umana – la natura senza arte e ammaestramento – è costantemente propenso. L'unico compito dell'arte in questo caso è di evitare che nella ricerca del piacere immediato o nell'evitare il dolore immediato vada incontro a un dolore lontano o a una perdita di piacere lontano di maggior valore. Per quanto riguarda la deontologia autocentrata, il piacere o il dolore lontani sono il piacere o il dolore dell'agente stesso; per quanto riguarda la deontologia eterocentrata, sono il piacere o il dolore altrui.

Nel campo della deontologia autocentrata, con poche eccezioni, ciò che è suscettibile di venire fatto per raggiungere questo scopo (ed è per mezzo dell'arte qui in questione, cioè della deontologia privata, che deve venire fatto) è mettere in luce gli effetti la cui contemplazione costituisce la sanzione fisica, e quelli la cui contemplazione costituisce la sanzione popolare o morale. Se noi supponiamo nell'animo della parte in questione una sensibilità all'effetto che può essere prodotto dalla contemplazione della propria condotta nell'animo di questo o quell'individuo al quale è legato da legami di reciproca simpatia; in base a questa supposizione, la contemplazione degli effetti prodotti da tale propria condotta sullo stato degli affetti in un tale animo amichevole, costituisce un'altra sanzione, cioè la sanzione simpatetica, la cui forza può essere resa un mezzo applicabile allo stesso scopo anche solo mettendola in luce.

Così si supponga un uomo dedito al piacere dell'ubriachezza in un grado dannoso; la deontologia, applicandosi a questo caso, gli mostra come fare il bilancio del piacere e del dolore considerati come probabili conseguenze di questa pratica. In primo luogo, l'intensità e durata della gratificazione ottenuta dall'ubriachezza: qui egli vedrà tutto ciò che nel bilancio sta dal lato dell'attivo. Dall'altro lato:

- 1) Nausea e altri effetti immediati dannosi alla salute.
- 2) Dolori futuri contingenti per via di debilitazione, e malattia in varie forme in futuro.
- 3) Perdita di tempo, se necessario, da impiegare per provvedere al proprio sostentamento; spese, per quanto gli strumenti della gratificazione siano acquistati a proprie spese: qui abbiamo almeno un campione della perdita pertinente alla sanzione fisica: la perdita con la cui messa in luce o contemplazione si applica la forza della sanzione fisica.
- 4) Perdita di reputazione collegata alla pratica, in quanto questa propensione ha fra i suoi effetti noti quello di far scendere, nella stima delle persone in generale, una persona a cui venga imputata. Di questa perdita di stima la causa verrà trovata nelle circostanze menzionate.
- 5) Effetto prodotto dalla sanzione simpatetica: nella mente della persona in questione, l'idea del dolore che può venire prodotto nelle menti delle persone a lui care – per esempio un genitore, una moglie, un marito, un figlio – dalla contemplazione della perdita di stima ecc., ossia dei mali corrispondenti alle quattro sanzioni menzionate.
- 6) Si supponga che una punizione in qualsiasi forma sia collegata per legge alla gratificazione di questa propensione in qualche caso, per esempio nel caso che un uomo compaia in pubblico esibendo i sintomi di quel disordine mentale temporaneo che è suscettibile di produrre; qui si avrà un esempio di applicazione della forza della sanzione politica, ivi compresa quella legale, in una direzione che tende a frenare la gratificazione di questa stessa propensione. Sotto questa voce possono essere fatte rientrare le punizioni rispettivamente collegate ai

diversi reati che un uomo può venire condotto a commettere dalla gratificazione della stessa propensione.

Esaminiamo ora quali siano le sanzioni che valgono per il caso in cui sia influenzato dall'azione il benessere di individui diversi dagli agenti, laddove l'azione sia di natura tale che il benessere di individui diversi dall'agente ne sarebbe influenzato in un modo o nell'altro.

Si consideri, ad esempio, il caso di una lesione fisica, laddove l'effetto dell'azione sia quello di produrre dolore fisico immediato in un altro individuo, applicandosi a qualche parte del suo fisico, poniamo, ad esempio, con un pugno o un taglio provocato da uno strumento tagliente.

Ora, in primo luogo, ciò che l'agente ha solitamente da temere in questo caso è di ricevere da parte dell'offeso la stessa lesione personale o un'altra, sia a titolo di difesa – cioè nella speranza di parare il colpo, se ne ha il tempo – o di retribuzione – cioè per vendetta – o di entrambe .

Il freno o controllo prodotto da questo timore è il freno o controllo che la sanzione fisica è in grado per sua natura di far valere. In questo caso la sanzione fisica è la sanzione dalla cui forza viene fatto valere qualsiasi freno o controllo imposto all'azione dannosa attraverso questa paura.

Sanzione politica, ivi compresa la legale. A parte casi speciali di giustificazione – la lista dei quali è suscettibile di venire elaborata in base al principio di utilità, e con maggiore o minore conformità a quel principio, ed è di fatto elaborata nel sistema legale di ogni stato politico – la forza della sanzione politica, ivi compresa la legale, non può mancare di valere in questo caso e di operare con maggiore o minore efficienza in direzione della prevenzione di danni di questo genere.

Si manifesterà non meno ampiamente la validità della forza deterrente della sanzione popolare o morale allo stesso caso. Per quanto riguarda le eccezioni, in generale saranno naturalmente le stesse che si verificano per la validità della forza deterrente della sanzione politica, ivi compresa la legale; infatti, il far valere la forza deterrente della sanzione politica, ivi compresa la legale, avrà avuto la sua causa nelle considerazioni che avevano già sostenuto che la forza della sanzione popolare o morale vada esercitata per la materia in questione. In virtù dell'esperienza che si è avuta, o delle osservazioni fatte, della sofferenza prodotta da atti punitivi di tal genere, osservando ogni nuovo atto di questo tipo gli uomini in generale saranno indotti a disapprovare l'atto e l'attore. Lo disapproveranno in modo più o meno intenso secondo l'apparente grandezza della sofferenza così prodotta, e di questa disapprovazione sarà stata causa prossima l'esercizio che si è fatto della forza penale e deterrente della sanzione politica, ivi inclusa la legale.

Sanzione simpatetica: la forza della simpatia che agisce nella veste di sanzione tutelare, che tende alla prevenzione di danno premeditato. Quell'affetto sociale non può essere completamente fuori luogo o completamente al di fuori del potere di esercitare il suo influsso sulla condotta umana, nella direzione che è qui in questione, in nessuno degli stati della società che prendo in considerazione, in un'opera come questa, con l'intenzione di dirigere la condotta umana. È ben vero che in alcuni stati della società è nel complesso estremamente debole, e in ogni stato la sua forza è suscettibile di variare grandemente da individuo a individuo, entrambi dettagli in cui si conforma in misura notevole alla sanzione morale o popolare.

Pochi uomini possono contemplare il dolore sofferto o che si suppone sofferto da un loro simile senza alcun disagio, per lo meno, se richiamato in modo ravvicinato e particolare alla loro percezione o immaginazione. Di questo disagio la sede nominale è costituita dagli affetti simpatetici, e il suo nome «dolore da simpatia». Nell'idea di questo dolore consiste la forza con cui la sanzione simpatetica tende in ogni circostanza a trattenere la persona in questione dall'intraprendere qualsiasi atto la cui tendenza gli sembri essere quella di dare origine al senso di dolore nell'animo di un suo simile. Se, come si è supposto, è stato eseguito l'atto da cui questo dolore è stato prodotto, ed egli ne è stato effettivamente l'autore intenzionale, la forza di questo principio deterrente deve essere stata soverchiata dalla forza superiore di uno o più moventi che operano in direzione opposta. Ma supponendo che nessun contro-movente del genere sia in azione, la deterrenza messa in atto dalla sanzione qui in questione sarà sempre efficace.

Diversi gradi dell'influsso che le varie sanzioni esercitano in diversi stadi del processo di civilizzazione.

Per quanto riguarda la sanzione fisica, sarà ovviamente in notevole misura sempre uguale il grado dell'influsso esercitato dai dolori relativi alla sanzione sulla persona in questione, laddove siano presenti alla mente. Ma è soltanto laddove sia effettivamente presente alla mente nel preciso momento dell'azione che un'idea può produrre qualche effetto nella veste di movente. La forza e la costanza della mente e il controllo che ha sulle sue diverse facoltà sono in crescita continua, in dipendenza dall'aggregato di osservazione ed esperienza registrata e dalla corrispondente lunghezza della pratica di cui si ha memoria. Perciò, tanto prima viene il periodo considerato,

tanto meno è verosimile in ogni circostanza la maggiore e più durevole e ampia serie di dolori e piaceri futuri contingenti che deve essere in ogni circostanza presente in modo tale da venire soppesata con ogni piacere immediato dal quale, nella veste di movente, un uomo possa venire spinto ad agire in modo tale da procurare male prevalente, sia a se stesso, sia a una o più altre persone. Avviene così che, in uno stadio più progredito della società, perfino la sanzione fisica nella veste di forza deterrente nei confronti dei torti sia atta ad agire con maggiore efficacia che in uno stadio meno progredito.

Come per l'individuo, così avviene per la specie. Per un lasso di tempo considerevole gli affetti autocentrati occupano tutto il campo della mente in modo esclusivo o quasi. Come si è spiegato, in questo periodo la sanzione fisica è la sola che può operare come deterrente della propensione prodotta dalla vista e dal desiderio di piacere immediato o di esenzione da dolore presente o immediato. Dopo gli affetti autocentrati vengono gli affetti asociali: per usare un'espressione usata da Aristotele ma oggi non molto in uso, «Dopo l'appetito concupiscente viene quello irascibile»⁷². Anche se le sensazioni corrispondenti ai due appetiti sono tanto diverse, tuttavia in rapporto alla sanzione che ne risulta, cioè alla natura della deterrenza che tendono a mettere in atto, operano in direzione dello stesso fine. L'appetito concupiscente di ogni individuo incontra un freno nella prospettiva degli effetti cattivi che possono essere prodotti a suo danno per opera dell'appetito irascibile nell'animo di qualsiasi altro individuo il quale pensi che gli possano venire causati dolore o perdita di piacere dagli atti da lui compiuti in gratificazione del suo appetito concupiscente. È così che il danno arrecato agli altri incontra la sua prima deterrenza nel timore di una possibile vendetta e retribuzione, conseguenze naturali del risentimento.

Si è già osservato che, come nell'individuo, così nella società nel suo insieme, l'affetto della simpatia – cioè l'affetto in sé e per sé, e la forza dello stesso affetto considerata come tendente a dare origine all'azione – nell'infanzia, cioè nei primi stadi della sua esistenza, è nel suo stato più debole. Come nell'individuo, così nella società, man mano che crescono età ed esperienza, si accrescono questo affetto e la sua forza ed efficienza. Per quanto riguarda l'affetto stesso, è soltanto quanto a forza che può accrescersi. Ma considerato come principio e fonte di azione, è suscettibile di ricevere, e quindi riceve, un accrescimento in due modi diversi: in primo luogo rispetto alla sua efficacia nei confronti di qualsiasi individuo in cui favore operi, cioè rispetto alla misura dei servizi che ha l'effetto di rendergli o di tentare di rendergli, e quindi dei sacrifici che fa fare allo scopo di rendere quei servizi; in secondo luogo, in rapporto alla misura, cioè, come detto, al numero delle persone in cui favore opera. Dapprima il circolo che comprende gli individui in favore dei quali opera – in altre parole, il suo circolo d'azione – è confinato a quello in cui sono compresi gli individui più strettamente connessi all'agente individuale in questione, per esempio per consanguineità, affinità, rapporto di collaborazione domestica, rapporto abituale e contemporaneamente amichevole. Man mano che l'esperienza s'accresce e progredisce la cultura, il raggio d'azione e influenza di questo principio d'azione si amplia sempre più. Si estende successivamente, o contemporaneamente, ad altri individui rispettivamente connessi all'individuo in questione per legami di professione, classe, città, provincia, stato.

In quanto opera l'affetto simpatetico, la tendenza di questo affetto non può essere che a servire, almeno in primo luogo, il ben-essere di uno o più individui diversi dall'individuo nel cui animo ha sede. In quanto produce l'effetto desiderato, e quell'effetto non è seguito da un effetto uguale o maggiore di tipo opposto, il risultato ultimo è un aumento netto del capitale aggregato di felicità della comunità. Siccome l'attenzione di ogni individuo è occasionalmente richiamata a questo effetto da esperienza o osservazione continuamente ripetuta, avviene di conseguenza che ognuno abbia modo di rendersi conto nel suo animo, anche solo per affetto autocentrato, del calore e del carattere utile dell'affetto simpatetico, considerato come esistente e operante nell'animo altrui in veste di fonte di felicità per se stesso: la simpatia di ognuno si trova risvegliata e messa in azione, per così dire, per contagio, dall'osservazione o dalla supposizione dell'attività dell'affetto della simpatia nell'animo altrui. Dall'esempio dei servizi così resi dai propri consimili a quasi tutti i propri consimili, attraverso un processo più rapido di quello della riflessione, un uomo viene contagiato, per così dire, da una propensione a ripagare all'occasione l'autore di questi benefici con benefici simili. Ma il modo più a buon mercato di ripagare –

⁷² 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).

e, considerandone l'estrema facilità, non il meno efficace – è quello di dare espressione, espressione esterna, all'affetto benevolente che l'uomo sente dentro di sé. Ma dare espressione a questo affetto, diretto verso o operante a favore di qualche individuo, in considerazione di qualche atto che questi abbia compiuto o che si supponga abbia compiuto, è dirigere e far valere in forma di ricompensa la forza della sanzione morale o popolare per la produzione di atti simili. Ed è così che dall'affetto autocentrato emerge gradualmente l'affetto simpatetico, da questo il potere dell'affetto morale o popolare, entrambi operanti congiuntamente, nella loro tendenza principale, in direzione dell'accrescimento dell'aggregato di felicità.

Ovviamente bisogna sempre desiderare che, rispetto ad ogni azione o modo d'essere, la simpatia suscitata in favore di un uomo debba essere forte in proporzione a quanto è favorevole alla felicità per l'intera comunità; questo però non è sempre lo stato di cose che si verifica. In troppi casi la simpatia a favore di un uomo è stata suscitata non da atti favorevoli alla felicità umana, ma da atti che vanno a detrimento – e in sommo grado – della felicità umana: per esempio dalla vittoria e dalla conquista, cioè da stragi, devastazioni e saccheggi, tutti commessi in grandissima scala. Così pure dall'acquisizione o dal possesso di potere nella quantità più illimitata, comunque esercitato e usato.

Anche laddove le conseguenze dell'atto da cui la simpatia viene suscitata siano state per qualche aspetto benefiche alla comunità, per altri aspetti esse possono essere state di tipo opposto, non essendo il bene prodotto né puro né prevalente. La tendenza naturale della simpatia, suscitata da qualsiasi atto o modo di essere, è quella di dare origine ad atti di genere simile nell'animo in cui viene suscitata, e in quelli da cui è stata osservata l'espressione che le è stata data. Un'idea non può operare in veste di movente nella mente se al momento dell'operazione non è presente alla mente. Se di qualsiasi atto le cui conseguenze sono in parte benefiche, in parte perniciose, ma in misura prevalente perniciose, avviene che quelle che sono perniciose siano presenti alla mente in modo esclusivo, l'effetto o tendenza della simpatia, in questo caso, sarà quello di dare origine ad [atti] in misura prevalente perniciosi alla comunità.

Un atto che sia benefico, nei suoi primi o più ovvi effetti, può essere, se si considera l'insieme dei suoi effetti, tutto sommato pernicioso. Un atto che, nei suoi primi o più ovvi effetti, sia pernicioso può essere tutto sommato benefico. Nell'uno e nell'altro di questi casi, un atto o un giudizio prodotti da una simpatia suscitata dalla contemplazione dei primi o più ovvi effetti dell'atto prima menzionato, può essere puramente pernicioso; e così pure nel caso di un atto o giudizio prodotti da un'antipatia suscitata da un atto del genere menzionato in secondo luogo. Un giudizio o verdetto della sanzione morale o popolare, in quanto sia stato prodotto per via di una combinazione divenuta perniciosa di simpatie o antipatie o di entrambe, sarà pernicioso, e quindi si discosterà dal principio dell'utilità generale.

Siccome il deontologista non ha, in quanto tale, alcun potere coercitivo, il massimo che potrà fare – così potrebbe sembrare a colpo d'occhio – sarà poco più che mettere insieme tante file di frasi.

Tuttavia, si sono messi o si metteranno in evidenza tre diversi modi in cui le fatiche letterarie dedicate a questo campo sono state, e di conseguenza ci si può aspettare non senza ragione che siano, non del tutto improduttive. Uno è mettere in evidenza, in misura maggiore o minore, alcune fra le varie conseguenze, buone o cattive o sia buone sia cattive, da cui è verosimile che siano seguite l'umana azione o la rinuncia all'azione nelle varie situazioni, in maniera tale che, se non fossero così messe in evidenza, potrebbero essere sfuggite alla mente: in questo modo non si sono creati moventi nuovi. Un altro è dare origine a una sorta di ordinanza della sanzione morale o popolare sul punto in questione, come se il deontologista fosse il membro in base alla cui mozione è stata emessa l'ordinanza su questo punto. Terzo e ultimo modo è operare sulla mente di coloro nelle cui mani risiedono il potere legislativo e altri poteri di governo nel paese in questione in maniera tale da impegnarli ad aggiungere alla forza della sanzione morale o popolare il corso della sanzione politica, ivi compresa la legale: in questa circostanza la sanzione politica mostra la sua forza dando origine ed espressione a ordinanze che costituiscono una promessa di dare efficacia pratica all'ordinanza che si suppone emanata dalla suddetta sanzione morale o popolare.

Benché tutti gli uomini si trovino in eguale posizione riguardo alla facoltà di prendere un'iniziativa di legge nel campo della sanzione morale o popolare prima che la si eserciti, colui che abbia intrapreso l'esercizio di questa facoltà attraverso la pubblicazione di un'opera si è così visto conferire un onore non insignificante. Come in un'assemblea deliberante è grande la distinzione fra i pochi che prendono l'iniziativa di presentare mozioni e i molti ai quali spetta di prendere le decisioni che discendono da quelle mozioni, così nella repubblica delle lettere è grande la distinzione fra i pochi che scrivono e pubblicano opere e i molti ai quali, in seguito alla lettura o al

resoconto fatto da altri, può avvenire di dare origine ed espressione ad opinioni e quindi occasionalmente ad azioni, e di conseguenza a una condotta.

Nel caso di una assemblea reale effettivamente radunata in un luogo, colui che presenta una mozione su qualsiasi punto, ha di fronte, in quei membri che sono presenti, altrettante persone ognuna delle quali può, nel caso di qualsiasi improprietà in essa contenuta, sul momento e in sua presenza, fare e dire tutto ciò che può esser necessario per mettere in evidenza quella improprietà. Non è così nel caso del corpo fittizio e mai radunato del quale si compone il tribunale dell'opinione pubblica. In queste circostanze, ciò che egli dice esprimendosi in tale modo è detto con ogni assicurazione che, qualunque cosa sia, non incontrerà alcuna contraddizione immediata, e con poco meno che ogni assicurazione che, agli occhi di gran parte – forse di gran lunga la maggior parte – dei suoi lettori, non incontrerà alcuna contraddizione su qualsiasi dettaglio in qualsiasi momento futuro. Un corrispondente grado di presunzione è conseguenza naturale, per non dire necessaria, di questa immunità dalla contraddizione. Per quanto riguarda le ragioni, dare ad ogni passo il sostegno di ragioni alle dottrine e ai precetti che presenta produrrebbe due obblighi, dai quali egli trova molto vantaggioso, in termini di potere e comodità, essere libero. In termini di potere, perché se al tentativo di esercitarlo fosse necessario produrre ragioni, la conseguenza sarebbe che, se non si trovassero di queste ragioni, non si potrebbe fare alcun tentativo del genere. In termini di comodità, perché esprimere un semplice desiderio o atto di volontà in relazione a qualsiasi argomento richiede molto meno fatica che esprimere non quello soltanto, ma anche a qualsivoglia considerazione che capitasse di essere stata all'origine del desiderio, con l'aggiunta di tutte le considerazioni in fatto di ragioni che di solito sembrano necessarie o convenienti allo scopo di assicurare un sentimento di approvazione nei confronti di queste sue dottrine nella mente dei suoi lettori.

Siccome questo legislatore nominatosi da sé della sanzione morale o popolare è in così grande misura esente da contraddizione e opposizione, più di quanto lo sia spesso il legislatore investito di tutti i suoi poteri, egli procede con la più perfetta sicumera a redigere o, in una parola, a promulgare le sue leggi. Fra le parole di rito usate in queste circostanze e a questo scopo, vi sono le parole «dovrebbe» e «non dovrebbe», «obbligo». «Obbligo» da un lato, «dovrebbe» e «non dovrebbe» dall'altro possono essere considerati, in questo caso, come quasi-apparentati. L'obbligo è o positivo o negativo. Se positivo, ha per quasi-apparentato «dovrebbe», se negativo «non dovrebbe». Quando è sua volontà e piacere che tu compia l'atto in questione, egli ti dice che dovresti compierlo, che hai l'obbligo di compierlo, allora l'obbligo che hai è positivo. Quando è sua volontà e piacere che tu non lo compia, egli ti informa che non dovresti compierlo, e allora l'obbligo che hai è negativo.

È in questo modo che si è formata l'entità fittizia che ha per suo segno visibile la parola «obbligo». «Obbligo», dalla parola latina «*obligo*», legare, è un termine al cui uso è stata attribuita molta importanza e intorno al quale è stata sollevata una tale nube di oscurità da dedicargli, e invano, un'intera opera di un volume in ottavo al tentativo di dissiparla⁷³. Chi volesse vederla dissipata deve rivolgersi al principio di utilità, e dal sistema da esso prescritto riprendere la parola «movente». Nel caso in cui, fra i moventi da cui in quella circostanza la condotta dell'uomo è influenzata, ve ne siano uno o più d'uno la cui prevalenza sia considerata con approvazione dall'autore, egli parla dell'uomo in questione come avente un obbligo, un obbligo corrispondente alla sanzione alla quale il movente in questione è pertinente: se un obbligo politico o legale, corrispondente alla sanzione politica ivi compresa la legale, se un obbligo morale, corrispondente alla sanzione morale o popolare, se un obbligo religioso, corrispondente alla sanzione religiosa. Quanto al caso in cui valga l'obbligo del genere legale, è solo per accidente che può capitare di trattarne in un'opera sulla deontologia. Restano quindi la sanzione morale e la sanzione religiosa come adeguate allo scopo di creare un obbligo applicabile allo scopo qui in questione. Per quanto riguarda i dettami della prudenza, cioè della prudenza autocentrata, derivati e creati dalla sanzione fisica, l'entità fittizia in questione, l'obbligo, non deriva per nulla da questa fonte. Lo stesso vale per il ripetere espressioni come «dovere verso se stesso», il fatto che un uomo «lo debba a se stesso»: ma espressioni come queste sono considerate parte del linguaggio dell'ornamento retorico aggiunto al linguaggio semplice. Qui per il momento termina ciò che si è predicato sul tema dei fondamenti della deontologia.

⁷³ 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 *at al.*, London – Oxford, The Athlone Press – Oxford University Press, 1968-, vol. I, p. 206. Non è stato purtroppo possibile identificare autore e titolo.

I. 16 Le virtù, o classificazione delle modificazioni della virtù

Virtù è un nome con cui si suole designare un'entità fittizia. Siccome l'entità da esso designata non ha genere superiore, il termine non è suscettibile di ciò che comunemente si intende per definizione: cioè l'indicare un nome generico nel cui significato sia compreso quello del termine definito, insieme a un'indicazione di qualche proprietà dalla quale l'oggetto così indicato venga distinto da tutte le altre cose designate dallo stesso nome generico.

È così che, in modo diretto, è di per sé incapace di venire definita o spiegata in qualche altro modo.

Ma in modo [in]diretto è suscettibile di venire spiegata per mezzo di qualche termine apparentato derivante dalla stessa radice.

Un atto virtuoso, un'abitudine virtuosa, una disposizione virtuosa: in questi diversi modi, per mezzo di queste diverse locuzioni, il suo apparentato «virtuoso» è suscettibile di venire spiegato, e per mezzo di queste se ne può indicare una concezione abbastanza determinata e corretta.

«Virtù», nell'accezione comune della parola, non solo è il nome di un'entità fittizia, ma quell'entità fittizia è un personaggio fittizio. È membro di una specie di famiglia fittizia. Infatti, coloro che parlano di virtù al singolare, parlano anche delle virtù al plurale: di una famiglia indefinitamente estesa, di cui le varie virtù sarebbero membri. In una parola, la scena che viene presentata all'immaginazione è quella di un genitore con una famiglia di figli. Essendo la lingua latina la madrepatria di questo nome, e il femminile il genere del nome, l'immagine presentata è quella di una madre circondata da una famiglia di figlie. La virtù in senso astratto e al singolare sarebbe la madre: le virtù al plurale le sue figlie. Molte persone dalle quali non è stata sufficientemente presa in considerazione la quasi incurabile imperfezione dello strumento chiamato linguaggio, potranno qui venire colpite dall'affermazione che la virtù è un'entità fittizia. «Che cosa?», diranno, «negare l'esistenza della virtù? La virtù è un vuoto nome? Non esiste la virtù? Oh, orribile! Che opinione deve avere quest'uomo della natura umana! Quale informazione buona, utile ci si può aspettare da lui? Di quale altro genere se non il più pernicioso che sia concepibile? Ma se la virtù è una cosa meramente immaginaria, così sarà il vizio suo corrispondente e opposto. Quindi virtù e vizio saranno sullo stesso piano. Entrambe similmente creature dell'immaginazione, similmente oggetto di indifferenza». Calma, buon signore, non ne discende alcuna orribile conseguenza di tal genere.

Si ammetta l'esistenza di atti, abitudini, disposizioni, propensioni virtuosi, per quanto tali entità siano in ogni caso suscettibili di esistenza, e ci si basi su questa assunzione ad ogni fine pratico, cioè ai fini del discorso. Quindi, quale che sia la fraseologia rispettivamente da noi usata, non c'è nulla in essa che di necessità impedirà che le nostre opinioni siano le stesse.

Quando, parlando di un atto, abito, disposizione, o propensione, un uomo al contempo ne parla come se fosse virtuoso, ciò che così intende, se è solo la sua opinione che ha intenzione di esprimere e non l'opinione di qualsiasi altra persona, è che nella sua mente un sentimento di approvazione è associato all'idea di questa cosa. E al contempo che, all'atto, abito, disposizione, o propensione in questione, va attribuito un grado di importanza non da poco. Fin qui, tutto bene. Ma viene poi la domanda: qual è la causa efficiente o, in una parola, qual è la ragione del sentimento di approvazione così collegato all'idea dell'oggetto in questione?

La mia risposta è: in diversi stati della società, in diversi individui appartenenti alla stessa società, la ragione è ovunque stata finora notevolmente diversa. Quindi, a questa domanda non si può dare una risposta unica che sia insieme vera. Per essere tutte vere, o anche solo vere in numero considerevole, si dovranno dare diverse risposte: e dovranno essere intricate e onnicomprensive le ricerche fatte nei diversi campi della geografia e della storia per raccoglierle.

Avviene quindi che, quando si richiede una risposta alla domanda ricordata, tutta la soddisfazione che un uomo che sia debitamente sollecito per la correttezza delle proposizioni che enuncia su un argomento così importante, sarà di dare ciò che, secondo la propria opinione, è quella causa efficiente o ragione desiderata. Nel nostro caso, verrà data senza difficoltà questa risposta esclusivamente vera. La causa efficiente, o la ragione, di qualsiasi sentimento di approvazione che in qualsiasi mente sia associato all'idea di qualsiasi atto, abito, disposizione, o propensione, è la sua tendenza a dare un accrescimento netto alla quantità aggregata di felicità in tutte le sue forme considerate insieme che può verificarsi nella comunità in questione, quale che essa sia. Quindi, se si tratta della specie umana, dell'intera specie umana, questo effetto si produce quando qualsiasi particella, per quanto piccola, di felicità venga prodotta da parte di ogni individuo senza la produzione di un'uguale quantità di infelicità in ogni altro. Fin qui, tutto vero. Ma, quando questa esposizione viene applicata alla spiegazione del

significato della parola «virtù» e del suo apparentato «virtuoso», va aggiunta, come sopra, l'indicazione di una circostanza. Quando un atto, abito, disposizione o propensione viene detto virtuoso, sembra in ogni caso implicata l'idea di qualche difficoltà nel compito, e di un conseguente sforzo messo in atto per superare quella difficoltà.

Per esempio, nessuno sicuramente può nutrire alcun dubbio sul fatto che con quegli atti, abiti, disposizioni o propensioni che hanno per loro effetto la conservazione dell'esistenza dell'individuo, attraverso l'assunzione di nutrimento, si produca un incremento molto considerevole della quantità di felicità, e ciò da parte di ogni individuo senza eccezione nel corso per lo meno della maggior parte della propria vita. Tuttavia, a nessuno di questi atti, o almeno a nessuno di questi abiti, disposizioni o propensioni, attribuirà il nome di virtuoso. Poste queste premesse, e avendo tentato di attribuire alla parola «virtù» un'idea abbastanza chiara, corretta e comprensiva, procederemo ora a considerare le diverse virtù. O, cambiando un po' l'espressione e l'immagine, considereremo la virtù come un aggregato di tutte le virtù, e i singoli oggetti in essa contenuti come suddivisibili in diversi gruppi.

Virtù di per sé utili, virtù sussidiarie o ancillari: ogni cosa che abbia titolo al nome di virtù, e con poche eccezioni, per non dire nessuna, ogni cosa che abbia mai portato il nome di virtù, ricadrà in una o l'altra di queste categorie. Ogni atto che, possedendo quelle altre proprietà di cui si è parlato sopra come essenziali alla virtù, possa essere considerato suscettibile di essere designato appropriatamente con quel nome in base al principio di utilità: ogni cosa che, prendendo come criterio e prova della virtù l'essere al servizio del ben-essere, si può appropriatamente e coerentemente ritenere che abbia titolo al nome di virtù.

«Prudenza» (rispetto alla maggior parte delle sue applicazioni), «probità» e «beneficenza»: si vedrà che in uno o nell'altro di questi nomi si possono comprendere tutte le virtù che sono di per sé utili: «prudenza» se la persona al cui ben-essere si ritiene che la virtù, e quindi l'atto che è considerato virtuoso, possa giovare è quella persona stessa; e per questo aspetto si può dire che la virtù è del genere autocentrato; «probità» e «beneficenza» se la parte o le parti al cui ben-essere si ritiene che la virtù giovi sono una o più parti diverse dalla persona stessa il cui atto è in questione; «probità» in quanto l'atto in questione, l'atto ritenuto un atto di probità, è un atto di quelli che sono considerati obbligatori, cioè resi tali dalla forza di una o più delle quattro sanzioni dette; «gratuita beneficenza» – per brevità «beneficenza» – in quanto è considerato non rientrante entro il dominio di uno di quegli obblighi.

Con poche o nessuna eccezione, credo si riconoscerà che ogni altra qualità morale, il cui nome sia mai stato considerato quello di una specie rientrante nel genere designato con il termine «virtuoso» e «virtù», sia sussidiaria, e per certi aspetti riducibile, a una o più delle tre virtù elencate.

Le virtù qui designate con il nome di «virtù di per sé utili» possono essere volta a volta designate con tutti questi svariati nomi: «virtù primarie», «virtù principali», «virtù di primo grado», «virtù di prim'ordine».

Tutta la tribù di virtù il cui valore dipende dal loro essere al servizio di queste virtù primariamente e di per sé utili può venire designata con questi svariati nomi: «virtù secondarie», o «virtù di second'ordine», o «virtù ancillari».

Si possono stabilire come caratteristiche di questa classe di virtù secondarie le seguenti proprietà (dedotte dal rapporto che hanno in comune con quelle della classe primaria).

- 1) Se quelle della classe primaria non fossero utili, neppure quelle della classe secondaria lo sarebbero.
- 2) La loro utilità consiste nel loro essere al servizio di quei fini che sono gli stessi della classe primaria.
- 3) La tendenza delle virtù della classe primaria, che sia utile o meno alla società umana nel suo insieme, è in tutti i casi una tendenza utile in rapporto a qualche persona.
- 4) Se la tendenza di quelle della classe secondaria è utile, è tale solamente nel grado in cui è una tendenza a essere favorevoli a qualcuno degli effetti che le virtù della prima classe tendono a produrre.
- 5) La loro utilità ha come misura il grado in cui esse contribuiscono o tendono a contribuire alla promozione di uno o più di quei fini che sono i fini delle virtù primarie.

Il campo della beneficenza richiede, come si vedrà, di venire suddiviso in questi due settori: positiva e negativa.

La beneficenza positiva è la qualità di cui si ritiene dotato un uomo in grado proporzionato all'importanza degli effetti benefici prodotti [da] atti di servizio positivo da lui esercitati a vantaggio di persone nei cui confronti si ritiene che la virtù sia esercitata.

La beneficenza negativa è la qualità che si ritiene un uomo possieda rispetto a tutti o ad alcuni di quegli atti che, senza essere ripugnanti alla virtù della probità, cioè manifestazioni del vizio dell'improbità, sarebbero fonte di

disturbo, cioè di dolore o disagio, ad altri uomini.

Con la parola «benevolenza» sembra che si designi la disposizione a esercitare tutti quegli stessi atti nel cui effettivo esercizio consiste la beneficenza.

Perciò il campo di questa virtù coincide esattamente con il campo della beneficenza.

Ciò non significa che l'una sia necessariamente accompagnata dall'altra.

Che possa esservi benevolenza senza beneficenza è cosa anche troppo certa, e sufficientemente ovvia. Che l'azione eseguita sia benefica o pernicioso, lo sforzo, e ancor più il vuoto desiderio o auspicio, sono suscettibili di non produrre l'effetto proposto.

D'altro lato, così può avvenire per la beneficenza senza benevolenza. In verità, nell'intera massa delle vicende umane, il bene che ha per sua molla l'affetto benevolente, simpatetico, si rivelerà a un attento esame essere in proporzione assai piccola rispetto a quello che ha la sua fonte nell'influsso esercitato dalla classe delle virtù autocentrate. La quantità di ricchezza, di beni di sussistenza e superflui, che viene trasferita senza equivalente (anche se si facesse rientrare nel conto la donazione fatta dai genitori a favore dei figli) non è che in piccola proporzione rispetto a quella che non viene ottenuta se non in cambio di un equivalente, cioè, attraverso il commercio. La quantità che è offerta volontariamente al governo per venire usata a beneficio del pubblico in generale, non è che in piccola proporzione rispetto alla quantità pagata in ubbidienza a requisizioni obbligatorie. Secondo il sentimentalista, fra benevolenza e beneficenza, è la benevolenza, che sia accompagnata dalla beneficenza o meno, a essere suscettibile di incontrare un maggior favore popolare. Tuttavia, la benevolenza ha una qualche funzione solo nella misura in cui è accompagnata o seguita dalla beneficenza.

I.17 Della temperanza

La temperanza ha per oggetto i piaceri dei sensi. Di questi non ce n'è uno, astenendosi dal quale o da qualunque altro, non possa essere fatta rientrare senza improprietà in questo ambito. Ma nella misura in cui, posta la restrizione detta, l'abnegazione – cioè il sacrificio di piacere – è essenzialmente virtù, ne deriva che nel caso di alcuni dei piaceri dei sensi si può trovare un'astinenza che difficilmente si potrebbe pensare costituisca materia tale da meritare un nome tanto altisonante.

Opposto alla virtù della temperanza, così com'è, è il vizio dell'intemperanza. Se l'interesse causa una prevalenza di danno a se stessi, è un'infrazione contro la prudenza; se causa una prevalenza di danno ad altri, è un'infrazione contro la probità.

Se non causa un danno né nell'una né nell'altra di queste forme, a chi può costituire un danno? Come può essere un danno a qualche persona?

Ma se non lo fosse, se dunque il principio di utilità – la massima felicità del maggior numero – fosse il vero e unico criterio, e il fatto di promuovere o di ostacolare quel fine il solo criterio del giusto e dell'ingiusto, allora in ogni caso, eccetto quando in una o l'altra di queste due forme o in entrambe insieme il godimento causa prevalente danno, né l'astinenza può avanzare alcuna pretesa al titolo elogiativo di virtù, né il godimento sarebbe considerato con giustizia soggetto al rimprovero di essere un vizio.

Per quanto avanzare obiezioni contro questa affermazione possa rivelarsi difficile, impossibile coerentemente con la coerenza, credo siano pochi coloro che, a questo stadio del processo di civilizzazione, nello stato attuale dell'opinione pubblica, giungerebbero ad aderirvi. Forse pochi si riveleranno abbastanza solidi da sostenere che ogni bene fisico sia morale, o da ammettere che il piacere sia di per sé una cosa buona, o almeno capace di essere reso tale, o da assumersi l'onere di trovare qualche componente della felicità diversa da quelle che, senza improprietà, sono designabili con il nome di piacere.

Ma a questo proposito una condizione su cui di solito la maggioranza degli uomini insiste è quella di scegliere per ogni altro uomo quali sarebbero i suoi piaceri, o per lo meno che nessuno debba avere la scelta dei propri piaceri ma debba lasciare quel compito ad altri. L'oggetto del suo desiderio non è un piacere; se è un piacere è un piacere illegale, sconveniente. Una o l'altra di queste frasi, pronunciata da qualunque uomo su ciò che qualunque altro considera e desidererebbe godere come un piacere, è considerata sufficiente per riversare sul supposto piacere un meritato odio e per fungere come prova conclusiva di depravazione da parte di chiunque per il quale, in base alla convinzione che sia un piacere, sia oggetto di desiderio.

I.18 Della fortezza

§ 1 Suo rapporto con le virtù primarie secondo il principio di utilità

In qual genere di circostanze, in qual caso, un uomo si ritiene che un uomo meriti di essere lodato per la sua fortezza, di venire designato uomo di coraggio? Risposta: nelle circostanze in cui si ponga volontariamente in una situazione in cui sarebbe esposto al male in una forma o in un'altra, e in particolare alla morte, a un notevole dolore fisico, o a entrambi.

La qualità della fortezza è considerata appartenere a quanto volontariamente e consapevolmente egli si collochi in una situazione del genere, in proporzione alla grandezza del pericolo, cioè quella che gli sembra la grandezza del dolore o la probabilità della morte.

Per il bene ultimo della società umana è desiderabile che avvenga questa esposizione? Credo che si concluderà che la risposta dipende da queste circostanze. Con tale esposizione il ben-essere di quell'uomo – il suo interesse ultimo – insieme a quello di quelle altre persone i cui interessi siano per qualsiasi aspetto in gioco insieme al suo, sarà complessivamente più servito o danneggiato? Si supponga che questi due interessi siano incompatibili, a quale di essi è desiderabile che si dia la preferenza, venendo l'altro sacrificato a questo scopo nella misura necessaria?

Difficile saperlo, in molti casi troppo difficile. Ma per lo meno qui c'è qualcosa da sapere, e può valere la pena di saperlo.

Il beneficio, che esso sia a se stesso o a un altro uomo o a un insieme di uomini, è l'articolo da acquistare. Esponendosi ai pericoli cui si propone che egli si esponga, egli pagherebbe il prezzo necessario da pagare per l'opportunità di ottenere quel beneficio. Se l'articolo valga il prezzo che si deve pagare, questa è la questione, e la sola degna di considerazione; se, nel caso si esponga al pericolo, l'atto che egli esercita così esponendosi meriti la designazione di atto di *fortezza*, questa è una mera questione di parole, una questione che non merita le parole che è necessario spendere nel proporla.

Una questione di tal genere è non solo inutile. Confondendo le idee di un uomo, e quindi in ultima istanza conducendolo a seguire una linea di condotta avversa all'interesse in questione, la sua tendenza è pernicioso in modo positivo.

Si supponga di convenire che l'atto meno favorevole a quell'interesse meriti la designazione di atto di fortezza. Qual è la conseguenza pratica? Che, essendo la fortezza una virtù, la pernicioso linea di condotta in questione è quella che dovrebbe venire seguita.

Si supponga che la linea di condotta più favorevole non meriti quella designazione di fortezza. Qual è la conseguenza pratica? Che, non conformandosi all'idea di virtù, rientra nella categoria di follia o di vizio.

§ 2 Ricostruzione che ne è data dagli aristotelici

Se desiderate una curiosa combinazione di assurdità, cecità, contraddizione, consultate il capitolo XVI, intitolato «Fortezza», in questo Compendio di Oxford⁷⁴. Da che dipende, secondo quel manuale, il diritto di un atto alla designazione come atto di fortezza? Dalla grandezza della sofferenza che un uomo continuamente patisce? Nulla del genere. Dalla grandezza o per altri aspetti dal valore del pericolo, cioè dall'eventuale sofferenza cui egli volontariamente si espone? No, neppure questo. Allora da che cosa? Dalle circostanze in cui si patisce o si rischia di patire la sofferenza: dalle circostanze, rispetto alla buona o cattiva fortuna che esse hanno di essere approvate o non approvate come atte allo scopo, e dal fatto di adattarsi o meno alla comodità del Docente di inserirle nell'elenco delle circostanze nelle quali sia da approvare quell'esposizione alla sofferenza.

In battaglia o in qualsiasi altra circostanza, un uomo corre il rischio di venire privato della vita o la sacrifica effettivamente: l'atto da lui così compiuto è un atto di fortezza? Chiedilo all'autore del Compendio. «Oh», dice, «prima di darti una risposta, devi dirmi la circostanza: se ha la mia approvazione, allora è un atto di fortezza, se no, no».

Chi si taglia le vene, per esempio, i duellanti, i rapinatori, e gli uomini che si assoggettano o si espongono alla morte, o a un pericolo immediato di morte, in difesa della loro libertà personale, quelli che sopportino o si espongano a ciò che vogliono, con nessuna sofferenza del genere, o nessuna esposizione del genere potranno mai conferire alle loro azioni il carattere lodevole di atti di fortezza.

Queste assurdità costituirebbero un perfetto enigma. Per renderne conto è necessario volgere l'attenzione alle mani per le quali le dottrine di Aristotele dovevano passare prima di giungere agli occhi e alle orecchie degli studenti di Oxford.

⁷⁴ Vd. *Ethics compendium*, cit., p. 47.

Avendo preso come testo principale la morale dei pagani, per adattarla a tutti quegli occhi ortodossi, bisognava metterci molte pezze: un ricamo di pezze – e non piccolo – vi andava applicato.

La parola «virtù», nonostante la scarsa menzione che ne viene fatta nelle Scritture cristiane, conservava tuttavia una generale, per non dire universale, reverenza. All'atto, quale che fosse, supponendo un consenso generale sul fatto che adesso si potesse attribuire senza improprietà la qualità di virtù, non si sarebbe potuto coerentemente, né quindi volutamente, applicare un giudizio e neppure un linguaggio di condanna.

Che si doveva fare? Il dilemma era penoso. C'erano due Maestri, Aristotele e Gesù, in disaccordo. Nessuno può servire due padroni. Servire due padroni – e padroni che davano comandi opposti – non era in potere dell'uomo⁷⁵. A uno si doveva essere

fedeli, l'altro doveva venire [disprezzato]. La scelta non era difficile: Aristotele era certamente un eroe, ma Gesù era un Dio, Aristotele non aveva fondato né cattedre episcopali né cose più modeste come posti di docente. Gesù – benché non abbia pensato, per quel poco che se ne sa, una cosa del genere – era diventato fondatore di entrambe le cose, rivestendo i suoi vescovi negli abiti del ricco Epulone⁷⁶ e installandoli su troni.

Che si doveva fare? Sui punti qui in questione si doveva superare il giudizio di Aristotele. Al contempo, per quanto possibile, si doveva salvare la sua credibilità. C'era un nodo da sciogliere. Scioglierlo non era possibile. Si ritenne necessario tagliarlo, e questa fu la linea adottata per tagliarlo. Erano necessarie proposizioni contraddittorie: si usarono quindi proposizioni contraddittorie, e le si diedero da trangugiare alla gioventù universitaria. A questa operazione ogni fariseo universitario era o era ritenuto, non senza ragione, essere sufficientemente preparato. Per coloro nella cui aritmetica tre persone di qualsiasi genere sono soltanto una, che cosa avrebbe dovuto impedire all'autodifesa contro la schiavitù di essere un atto di codardia?

Dopo tutto, non era la religione di Gesù ma una cosa molto diversa, la religione dell'ortodossia moderna, a venire servita. Fra Aristotele e l'ortodossia moderna, non fra Aristotele e Gesù, stava la vera differenza. Gesù non aveva detto nulla contro il suicidio. Altrettanto poco aveva detto contro il duello. In favore del suicidio, tutto ciò che si poteva fare con l'esempio l'aveva fatto: e quanto a distinzioni di sorta, quali che siano quelle fatte da altre persone, da parte sua nessuna, per lo meno che ci sia stata tramandata.

Neppure a favore del duello aveva detto alcunché: perché né per nome né per via di alcuna descrizione che introduce le distinzioni necessarie, né in breve per via di alcuna descrizione che potesse comprenderlo, aveva detto alcunché che vi potesse venire applicato.

Si supponga che la morte sia in entrambi i casi la conseguenza intenzionale, il duello, supponendo completo consenso da entrambi i lati, sarebbe solo la combinazione di due atti di suicidio. Se colpito su una guancia, dice Gesù, porgi l'altra da colpire ugualmente da parte della stessa mano. In un duello – sempre inteso come un duello completamente e reciprocamente volontario – ogni combattente porge non semplicemente la guancia ma gli organi vitali da colpire da parte dell'altro. Nessun uomo, neppure fra la gente chiamata quaccheri⁷⁷, ha mai professato di ricevere e praticare alla lettera il sermone dal quale provenivano i precetti qui esaminati. Praticandolo alla lettera, ogni cristiano sarebbe uno schiavo che avrebbe per suo padrone ogni altro uomo che non fosse della stessa fede.

Dal momento che la ragione è stata non soltanto sacrificata, ma sacrificata per principio, l'assurdità di una posizione, lungi dall'esserne una confutazione che faccia vergognare un uomo, ha cominciato a valere come sua raccomandazione.

⁷⁵ 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».

⁷⁶ 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 *Vulgata*, dove lo si designa con l'aggettivo *aepulo* (da *aepulare*, cioè banchettare).

⁷⁷ Quaccheri, dall'inglese *quakers*, cioè «scuotitori» o «tremolanti», termine (originato dal loro modo di pregare nelle 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.

L'uomo che pone termine alla sua vita non può mai essere stato uomo di fortezza. Vuoi sapere perché? È perché il suicidio è illegale. Secondo questa etica di Oxford, in caso di guerra, prima che tu possa sapere se qualcuno dei combattenti abbia combattuto coraggiosamente o no, o piuttosto – dato che in queste circostanze le parole sono tutto – se egli abbia o non abbia svolto la parte dell'uomo di fortezza, ti sarà necessario in primo luogo sapere da quale lato ha combattuto, e in secondo luogo se la Giustizia stava da quel lato.

Se mai si cercasse la coerenza nell'etica ortodossa o alla moda, si scoprirebbe che difficoltà non da poco derivano dal tentativo di mettere in pratica questo principio. Considera tutta la tribù dei conquistatori: difficilmente troverai un solo uomo di fortezza. I tuoi Alessandri, i tuoi Cesari, i tuoi Gengis Kahn, i tuoi Bonaparte, che cos'erano tutti quanti? Qualsiasi cosa salvo che uomini di fortezza.

Quando la difesa di un'assurdità è tale che nessuna bocca osa aprirsi contro di essa, tanto più flagrante e manifesta è, maggiore è il trionfo con cui viene pronunciata. A coloro che in battaglia si espongono a nulla più che una possibilità di morte, concedi o nega come vuoi la lode per fortezza; a coloro che si tuffano dritti nella morte, nessuna lode del genere può venire concessa. L'omicida di se stesso uomo di fortezza? Chiamalo piuttosto il principe dei codardi.

Quante volte si è fatta questa scoperta; fatta con la più perfetta buona fede, senza alcun tocco di consapevole pirateria. Che pensiero felice! Il fascino dell'arguzia abbellisce le solide basi dell'ortodossia.

Resta nella sventura, per non essere annoverato non solo fra i non credenti, ma fra i codardi. Quanto spesso questa consolazione è stata concessa ai malati e agli indigenti, ai malati incurabili e agli indigenti senza speranza, dall'alto del seggio dell'abbondanza ortodossa, della rosea e ben pasciuta ortodossia?

Controversia, contraddizione, confusione ricoprono ogni pollice del campo dell'etica. Così accade laddove il precetto dell'utilità non viene riconosciuto.

Anche adesso si trovano uomini per i quali è «certo» ed «evidente» che tutto ciò che ha a che fare con l'etica sia stato risolto per questi duemila anni, e che sia un ciarlatano o un visionario ogni uomo che fantastichi o finga di avere prodotto alcunché che possa venire chiamato nuovo su questo terreno.

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

Le virtù di per sé utili sono tre: prudenza, probità, e beneficenza.

Le altre virtù, non altro che ausiliarie, essendo la loro utilità derivata e dipendente da quella delle tre di per sé utili. Questa, si noti, è la suddivisione che si è fatta della massa aggregata delle virtù.

Allora (è naturale chiedere) che cosa si dirà della giustizia? È anche questa solo una virtù subordinata? Se è così, a quale o quali delle tre virtù intrinsecamente utili che si sono menzionate è così subordinata?

Risposta. Le idee sulla virtù e i nomi che designano quelle idee vennero formati prima che venisse al mondo l'arte della logica, e in particolare prima che l'arte della disposizione⁷⁸ fosse portata a uno stato vicino alla correttezza e completezza. I rapporti fra virtù e virtù erano vaghi e oscuri, la loro descrizione complessa, i punti di coincidenza e differenza indeterminati. In termini logici sono disparati, in termini matematici sono incommensurabili.

È agli aristotelici che siamo debitori delle definizioni o descrizioni che sono state date delle diverse virtù. Di queste virtù ce ne sono diverse che sono state suddivise in specie. Le si esamini, e in diversi casi si noterà che sotto un solo nome generico si indicano specie che non hanno alcun rapporto identificabile l'una con l'altra: specie nei cui termini non si può trovare la caratteristica del genere. Le modificazioni elencate sotto il nome di una virtù non si accordano con la definizione data di quella virtù, ma con la definizione data di qualche altra. Il mondo ha avuto già da qualche tempo il Linneo della storia naturale. Il Linneo dell'etica deve ancora arrivare⁷⁹.

Per quanto riguarda la probità e la giustizia, forse è ben poco corretto parlare di probità come ausiliaria della giustizia. Ciò che al contempo si può dire senza improprietà è che, quando non c'è mancanza di probità, non ci può essere alcuna mancanza di giustizia, per quanto dipende dall'intenzione, mentre d'altro lato non si può dire

⁷⁸ La *dispositio* è uno dei momenti della retorica, che segue la *inventio* e precede la *elocutio*, la *memoria* e la *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.

⁷⁹ 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.

che non ci possa essere alcuna mancanza di probità finché non c'è alcuna mancanza di giustizia.

La verità è che, nel campo della morale, il posto occupato dalla probità e il posto occupato dalla giustizia – in quanto la giustizia è considerata una specie di virtù – sono quasi, se non del tutto, identici. Fra il significato di una di queste parole e quello dell'altra la differenza non è logica o etica ma grammaticale. I casi in cui sono suscettibili di venire usate, le azioni di cui sono suscettibili di venire predicate, sono le stesse. Ma, essendo rispettivamente combinati in proposizioni, gli insiemi di parole concomitanti e concordanti da loro richieste, sono talvolta diverse.

Ognuno dice: «Ti renderò giustizia». Nessuno dice: «Ti renderò probità».

Ma in ogni modo, ogni atto di ingiustizia, se giudicato da colui che lo compie, è un atto di improbità; e viceversa, ogni atto di improbità è un atto di ingiustizia, se chi lo compie lo giudica tale.

In queste circostanze, ritengo che per esprimere la virtù primaria con il suo vizio opposto, si rivelerà molto più adatto e conveniente il termine «probità» che i termini «giustizia» e «ingiustizia».

Perché? Perché la parola «giustizia» è ingombra di altri significati che non hanno alcun rapporto – nessun rapporto come quello qui in questione – con il significato della parola «probità». La parola «giustizia», per esempio, può venire usata come sostituto della parola «magistratura». Non che, perfino in questo senso, la si possa usare come sinonimo della parola «magistratura», ma, posto che si faccia il debito complemento di aggettivi, lo stesso significato può venire espresso tanto in una proposizione in cui l'uno sia il termine principale quanto in una proposizione in cui il termine principale sia l'altro.

Di colui da cui viene esercitata la magistratura, cioè il potere di giurisdizione, si dice che amministra la giustizia. Ma in questo caso non si dice mai che viene amministrata la probità, ancor meno che viene esercitata.

Di colui da cui viene esercitata la magistratura, si dice di solito che amministra la giustizia. Si supponga che la condotta da lui tenuta nell'esercizio del suo ufficio sia sempre tanto veramente e manifestamente accusabile di improbità, eppure non solo lui stesso e coloro che parlano bene di lui diranno che quella che egli amministra è giustizia, ma perfino coloro che dicono peggio di lui non saranno capaci di giungere a negarlo senza qualche difficoltà e perplessità. Ma da parte di nessuno, in nessun caso, si dirà che amministra la probità, ancor meno che esercita la probità. Esercitare un atto di probità: questa espressione può forse rivelarsi sopportabile. Ma questa e la precedente non sono la stessa cosa.

Secondo il sistema dell'utilità, la giustizia, come si è spiegato, non è che una modificazione della benevolenza; benevolenza considerata, nella misura in cui rientra nell'ambito di quest'opera, come vertente su quei casi per i quali non si è in alcun modo provveduto da parte del potere della legge; nel qual caso i dettami della giustizia rientrano nell'oggetto della deontologia politica.

Nel campo della deontologia privata, i dettami della giustizia possono avere luogo rispetto a qualsiasi atto in quanto questo sia considerato oggetto di obbligo: di obbligo da parte di qualunque delle fonti di obbligo, cioè, da parte di qualunque delle varie sanzioni.

Come in altri casi, la forza e i dettami delle diverse sanzioni possono variare e diventare reciprocamente opposti rispetto alla direzione in cui agiscono, ciò avviene pure nel caso presente.

La sanzione legale e quella popolare o morale sono le due sanzioni fra le quali è più verosimile che si verifichi variazione e opposizione, e sia più considerevole l'importanza di tale variazione.

Le disposizioni emanate da quei dettami per i quali vale la sanzione legale sono suscettibili in misura elevata di essere imperfette e inadeguate; le disposizioni, se non sono condannate dal principio di utilità, sono pertinenti alla sanzione popolare o morale, e per lo più la sanzione popolare o morale non è maldisposta a supplire alle lacune di quella legale.

Supponendo che si siano accertati i dettami dell'utilità in rapporto al punto in questione, i punti in cui le disposizioni emanate dalla sanzione legale sono suscettibili di essere inadeguate sembrano essere i seguenti.

- 1) Nessuna disposizione da parte della sanzione legale; la sanzione legale tace.
- 2) Una disposizione emanata dalla sanzione legale, ma contraria ai dettami dell'utilità.
- 3) Si suppone emanata una disposizione dalla sanzione legale, e si suppone che quella disposizione non sia contraria ai dettami dell'utilità, ma che il suo significato sia incerto.
- 4) Una disposizione emanata e il suo significato non considerato incerto, ma la sua realizzazione resa impraticabile o più o meno difficile da imperfezioni nel sistema procedurale, inclusa quella parte che contiene le norme sulla validità delle prove.
- 5) L'esistenza di dubbi o difficoltà riguardo all'esistenza, producibilità, o significato di prove da un lato o

dall'altro, prodotta da cause che non siano le imperfezioni della legge.

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

Il desiderio di amicizia è la specie di desiderio che corrisponde ai piaceri e ai dolori derivanti da questa fonte.

Si è già dichiarato che i piaceri e i dolori dell'amicizia sono i piaceri e i dolori della sanzione morale o popolare in miniatura: nel caso dei piaceri e dei dolori dell'amicizia, la persona la cui buona volontà è fonte del piacere presente è un determinato individuo, nel caso dei piaceri e dei dolori della sanzione morale o popolare una moltitudine indeterminata.

Procedere in questo caso come nel caso di tutte le modificazioni del piacere e del dolore menzionate in precedenza.

In quali circostanze è conveniente e desiderabile che si debbano godere i piaceri di questo genere? In tutte le circostanze in cui se ne può godere senza male prevalente in qualsiasi forma, senza violazione delle leggi della prudenza autocentrata.

Fino a qual punto li si può perseguire? Esattamente fino a quel punto, e non oltre, in cui perseguirli sarà coerente con le leggi delle tre virtù cardinali menzionate: prudenza autocentrata, probità – ivi inclusa la veracità – e beneficenza⁸⁰.

Riguardo alle virtù primarie, sono relativamente rari i casi in cui si verifichi qualche conflitto notevole fra loro sulla direzione da dare a questa ricerca.

Chiunque sia la persona, qual è la linea di condotta naturale e ovvia per guadagnarne il favore, l'amicizia? Entro la sfera del potere, perseverare nell'abitudine di rendergli ogni sorta di servizi. Quali sono le considerazioni che stabiliscono il limite ai servizi da rendersi in tal modo? Risposta: le considerazioni suggerite dalla probità e quelle suggerite dalla prudenza.

I limiti applicati dalla probità alla ricerca dell'oggetto di questo desiderio sono gli stessi di quelli applicati da quella stessa virtù primaria alla ricerca della ricchezza. Infatti la ricerca dell'amicizia è in realtà la ricerca della ricchezza se, come può avvenire in una misura notevole, il calore del bene che ci si attende da parte della persona di cui si corteggia l'amicizia (diciamo per brevità la persona corteggiata) consiste nella tendenza che ha a conferire alla persona che si corteggia quote più o meno considerevoli di ricchezza, se insomma l'amicizia desiderata è ricercata come fonte di arricchimento; così, la ricerca dell'amicizia è ripugnante alla probità laddove lo sia la ricerca della ricchezza, con i piaceri e le esenzioni da dolori che ne possono essere tratti.

I piaceri che possono venire derivati da questa fonte hanno questa proprietà quasi esclusiva: perseguirli è consigliato non solo dalla prudenza teleclectica ma anche dalla beneficenza.

Poniamo che il desiderio da cui la ricerca trae origine sia puramente del genere autocentrato, senza alcuna sfumatura di desiderio di tipo sociale; poniamo che sia puramente egoistico, senza alcuna sfumatura di benevolenza. Ciò nonostante, i suoi effetti non cessano di essere puramente benefici a tutte le parti in questione. Alla fine, l'interesse della persona *che corteggia* può venire servito o non servito, a seconda dei casi. Ma al contempo il suo interesse viene servito, il suo ben-essere viene promosso con un grado di certezza difficilmente inferiore a quello con cui esso potrebbe essere stato servito perseguendo mediante i propri sforzi il ben-essere della stessa persona corteggiata.

Secondo questa supposizione, non è per simpatia – non è per il principio puramente sociale – non è per benevolenza che sono stati prodotti i servizi e, se questi servizi sono stati effettivi, è stato promosso il ben-essere della parte in questione. Ma tralasciando gli effetti di secondo ordine, il bene prodotto è lo stesso, ha pari valore che se avesse il principio puramente sociale per causa finale ed efficiente. La benevolenza a che cosa deve il suo valore? A questo soltanto: alla sua tendenza e attitudine a produrre gli effetti della beneficenza.

Si può notare che questo caso rientra fra quelli in cui non c'è bisogno di curarsi di impedire che l'affetto divenga eccessivo, purché non venga spinto fino al punto di agire in opposizione all'interesse autocentrato o alle regole della probità.

Coloro che esprimono una domanda, in qualsiasi forma, per i servizi offerti da un uomo, entreranno fra loro in

⁸⁰ 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, 1806³.

una sorta di concorrenza per beneficiarne. Il numero di queste persone sarà naturalmente proporzionato al valore dei servizi che si ritiene che quell'uomo, per capacità e inclinazione, possa rendere in qualsiasi forma a tutti coloro che capita siano entro il suo campo di attività. In questo caso, come in ogni altro caso di concorrenza, ogni concorrente noto sarà senza eccezione oggetto di gelosia per ogni altro: ogni concorrente sarà per l'altro oggetto di invidia nella misura in cui si ritiene che la parte si pensa abbia ottenuto sia maggiore della parte ottenuta dall'altro. Avendo il dolore, in ogni forma, per suo naturale concomitante, un affetto più o meno intenso di cattiva volontà nei confronti di ogni persona che si ritiene abbia contribuito alla produzione di tale dolore, specialmente se scientemente e volutamente; e avendo la cattiva volontà, per suo naturale concomitante, il desiderio di infliggere o vedere inflitto, produrre o vedere prodotto, il dolore in una forma o in un'altra a ogni persona che sia oggetto di questa cattiva volontà; ed rientrando fra i modi di infliggere dolore a qualsiasi persona l'abbassarla nella stima di coloro con cui può capitare che abbia rapporti, il diminuire la quantità di rispetto che le viene tributato; ne deriva che, nel complesso del suo comportamento generale, e in particolare in quella parte che è in rapporto con la persona i cui sperati buoni uffici formano l'oggetto conteso [...].

Allo stesso tempo, c'è un beneficio per il quale quest'uomo, come ogni altro, sta concorrendo. Questo beneficio è la stima o buona reputazione generale. Esiste allo stesso tempo un tribunale, un giurì, dinanzi al quale viene perpetuamente condotta la lotta per questo beneficio. Questo giurì è il tribunale della sanzione morale o popolare: il giurì di cui è membro ogni uomo che sceglie di prendere parte all'affare. Di fronte a questo giurì svolge il ruolo di delatore chiunque tenti di detrarre qualcosa dalla quantità di pubblica stima riconosciuta alla persona nociva, per mezzo di presunti fatti o di deduzioni tratte da questi fatti: da parte sua, il comportamento di ogni persona che prende ad oggetto della sua ostilità è presentato in una luce sfavorevole. In particolare, i moventi dalla cui opera viene fatta dipendere la condotta di quella persona sono mostrati come i meno stimabili, i meno onorevoli, i meno popolari di tutti quelli da cui un tale suo comportamento sarebbe ritenuto suscettibile di essere stato prodotto; e se nel movente in sé considerato non vi fosse nulla di disonorevole, nulla cui si possa eccepire, il nome con cui viene menzionato e messo in evidenza è uno di quegli appellativi denigratori di cui gli autori del linguaggio hanno rifornito in abbondanza il linguaggio di ogni nazione per ogni sorta di motivo.

Servilismo: può riassumersi in quest'unico termine, anche se gli si può trovare un numero non esiguo di sinonimi e quasi-sinonimi, la sostanza delle accuse che si è soliti preferire in questo caso.

Questa parola fa tanta impressione perché non vi è alcuna idea precisa collegata all'imputazione che con essa si usa muovere e, per timore di questa parola, molti uomini si sono assoggettati a grandi e costanti privazioni e inconvenienti.

Se la si esamina, si noterà che tale parola non indica né più né meno che l'abitudine di rendere al superiore in questione qualche servizio che a una persona nella sua posizione, secondo l'idea usuale della convenienza, *non dovrebbe* venire reso da una persona nella posizione in cui si trova l'inferiore.

La stessa linea di indagine che si è applicata ai piaceri e ai dolori derivanti dalle varie fonti precedenti servirà con uguale efficacia per costituire una base adeguata per la decisione richiesta dalla domanda «Quali sono i servizi che, nel caso in questione, possono venire resi, quali sono quelli che, nello stesso caso, non dovrebbero venire resi?».

Nel caso di ogni persona senza eccezione, renderle qualsiasi servizio sia in potere di un uomo rendere, senza violazione dei dettami della probità o di quelli della prudenza, è l'ovvio e indiscutibile dettame di quella virtù della beneficenza in cui è compresa la beneficenza.

Per costituire in questo caso non una semplice autorizzazione, ma una sorta di mandato quasi obbligante moralmente, la forza della benevolenza è sufficiente anche da sola: anche supponendo che non vi venga aggiunto alcun peso, può essere che qualche peso debba essere sottratto dalla forza della virtù concorrente della prudenza? In questa circostanza, come in molte altre, si possono vedere due insiemi opposti di forze antagoniste: un insieme dei moventi o considerazioni incoraggianti; e l'altro di quelli frenanti.

All'appropriato influsso delle forze incoraggianti non ci possono essere altri limiti che quelli posti dalle forze inibenti.

Il campo che, con il suo effettivo esercizio, la virtù della beneficenza è capace di occupare e riempire con servizi efficienti resi all'insieme dell'umanità è estremamente ristretto, anche se considerato nel suo aspetto più semplice; molto più ristretta deve essere la parte di questo campo può valere, e valere esclusivamente, per le richieste di qualsiasi singolo individuo o raggruppamento particolare di individui.

Si è già mostrato che, se fosse possibile che ogni uomo dovesse, in ogni circostanza o con pochissime eccezioni,

sacrificare il suo interesse personale all'interesse di tutta l'umanità in generale o di qualsiasi sua parte ampia o piccola, lungi dall'essere beneficata da una disposizione del genere – ammesso che tale disposizione potesse essere messa in atto – l'intera comunità ne sarebbe rapidamente distrutta.

La prudenza autocentrata concorre quindi con la probità, e anzi, entro il campo di sua competenza, basta da sola a stabilire limiti, e relativamente ristretti, all'esercizio della virtù della beneficenza.

Ma nel caso qui in questione, già per ipotesi la prudenza autocentrata, lungi dal proibirlo prescrive e raccomanda in una misura assai considerevole di approfittare di ogni occasione conveniente per rendere servizio a beneficio dell'individuo particolare in questione, cioè dell'ipotetico superiore.

Rendergli servizio, ma in quale quantità? Risposta: fino alla massima quantità che si possa rendere, con sufficiente sicurezza che il valore del servizio ricevuto in cambio, non sarà minore del valore della sofferenza incorsa in forma di abnegazione e sacrificio nel corso degli sforzi necessari ai tentativi di rendere quegli stessi servizi.

Nel caso di questo commercio non esplicito, come nel caso del commercio più esplicito, la regola della prudenza che vale per la quantità della spesa è la stessa. Nessuna spesa è dannosa se porta con sé o dopo di sé un equivalente; nessuna spesa manca di essere benefica, cioè di essere produttiva di un profitto netto; se porta dopo di sé un equivalente con un saldo positivo.

Qui allora, come in ogni parte del campo del commercio, la prudenza – la prudenza autocentrata – agisce in direzioni opposte secondo le circostanze: prescrivendo la spesa finché promette di essere accompagnata da un profitto più che equivalente; proibendo in ogni altra circostanza di andare oltre questo punto.

È stato osservato in ogni occasione come la convenienza, in questo caso come in ogni altro, proibisca l'esercizio di un atto di beneficenza, come pure di prudenza autocentrata, ogni volta che quell'esercizio non possa venire eseguito senza violare la virtù della probità, e nel caso presente sarà sufficiente ricordarlo.

Delle forze inibenti suscettibili di valere per questo caso, resta quella della prudenza autocentrata?

Ma i dettami della prudenza autocentrata, in questa come in ogni altra circostanza, dove sono? Da che cosa sono determinati? Dal saldo di un bilancio che ha in sé tante voci separate quante specie di piaceri e specie di dolori vi sono. Con poche o nessuna eccezione, la prudenza suppone e richiede il sacrificio di piacere ed esenzione dal dolore da un lato a favore di piacere ed esenzione dal dolore dall'altro. In ogni circostanza piacere e sicurezza in una forma sono suscettibili di trovare il loro rivale in piacere e sicurezza in una o più altre forme.

Nel nostro caso, i piaceri dell'amicizia trovano un costante rivale nei dolori della sanzione popolare o morale.

Reso in certe forme, il servizio è disonorevole [ed] espone a generale disprezzo l'individuo dal quale viene reso. Si prendano quelli che sarebbero autorizzati da virtù, probità, beneficenza, dalla prudenza autocentrata nel suo insieme. La Moda applica una varietà di eccezioni, eccezioni in misura non piccola molteplici e varie, alla ricerca di piacere, sicurezza, in una parola *vantaggi*, ricavati da questa fonte.

In diversi stadi della civilizzazione, la descrizione di queste cose ha sperimentato variazioni corrispondenti. In generale, più ampia era la scala del rango, cioè maggiore era la distanza fra la posizione più elevata e la più bassa, meno estesa è stata la massa di freni posti dalla Moda alla ricerca di vantaggio ricavato da questa fonte: in altre parole, laddove maggiore è lo spazio che è stato lasciato a questa ricerca, minore è la distanza fra la più elevata e la più bassa di queste posizioni; laddove meno esteso è lo spazio concesso a questa stessa ricerca, più numerose e più estese sono le restrizioni.

Si torni indietro nel *tempo*. Molte fra le manifestazioni di ossequiosità nella condotta, nel portamento, e particolarmente nel linguaggio, che sotto il regno di Elisabetta potevano venire universalmente ascritte a convenienza, prudenza, e perfino buona educazione, sarebbero oggi ascritte a indebita ossequiosità, servilismo, meschinità, ignobiltà, e di conseguenza farebbero ricadere sull'individuo in questione una buona dose di disprezzo generale.

Si torni indietro nello *spazio*. Si torni a una qualsiasi delle nazioni maomettane, a una qualsiasi delle cosiddette nazioni orientali. In quei paesi, sotto i loro governi, benché sia infinita la distanza fra la posizione più elevata e la posizione più bassa i gradi non sono numerosi, ma la distanza fra grado e grado è enorme. Lì, se non per quanto è proibita dalla probità, nessuna ossequiosità è indebita. Per quanto basso sia il punto a cui la si porta, l'autoumiliazione è autoconservazione. Per quanto portato a qualsiasi eccesso, il servilismo non è che conformità alle leggi della prudenza.

Mentre si inchina o, come si dice, si accuccia e dimena la coda davanti ai suoi superiori, lo stesso uomo è rigido e perfino insolente con i suoi inferiori. Nulla si osserva più spesso, nulla è più naturale. Le sofferenze alle quali

si assoggetta in un caso vengono compensate con i godimenti dello stesso genere che si concede nell'altro.

Al contempo, con la gratificazione che così dà al sentimento dell'orgoglio e in proporzione a questa, egli provoca inimicizia, e con l'inimicizia cattivi uffici, e con i cattivi uffici, la sofferenza di cui, in tutte le forme immaginabili, essi sono capaci di essere causa.

Concedendosi queste soddisfazioni, nel complesso del suo bilancio egli è un perdente o uno che guadagna? Da quale lato stia il saldo dipenderà in parte dal suo gusto personale, in parte da fattori accidentali.

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

Dei nomi di entità fittizie la cui essenza sia derivata dai piaceri e dai dolori della sanzione morale o popolare, la lista può essere la seguente:

- 1) Reputazione
- 2) Onore
- 3) Rinomanza
- 4) Fama
- 5) Gloria
- 6) Dignità.

Essi hanno tutti una cosa in comune, quella di essere altrettanti oggetti fittizi di possesso – o (come si dice per brevità) altrettanti possessi.

C'è una circostanza particolare in base alla quale, mentre si accordano fra loro, si distinguono dalla maggior parte se non da tutti gli altri possessi, cioè il fatto che l'amore e il desiderio nei loro confronti difficilmente potrebbero essere portati all'eccesso. Quale che sia la loro parte in questa posizione, fin dove possono spingersi le parole e il sentimentalismo, il loro valore, o almeno la convenienza dell'attaccamento di cui sono oggetto, è messo perfino sopra a quello del denaro. L'attaccamento al denaro viene universalmente riconosciuto capace di essere portato all'eccesso: l'attaccamento a queste cose è comunemente considerato, o almeno dichiarato, *non* suscettibile di venire portato all'eccesso.

Nell'opinione espressa e diffusa ogni volta che si usano questi nomi, attraverso il carattere elogiativo acquisito dai nomi di questi diversi possessi, si può vedere una delle fonti più fruttuose di improbità che si possa ovunque trovare, con i torti che ne conseguono.

Quali che siano i mezzi che un uomo ha in suo potere, è appropriato – anzi, è molto più che appropriato – che egli usi quei mezzi nel tentativo non solo di conservare ad ogni modo qualsiasi capitale di cui si possa trovare già in possesso, ma di fare costantemente le aggiunte più abbondanti possibili a quel capitale.

Di conseguenza il danno che sono suscettibili di causare è in proporzione alla grandezza del campo di azione sul quale si estende l'influsso della persona da cui queste idee sono assimilate e alla misura di questo influsso.

Se confinato al campo della virtù appartenente a un individuo, a una persona privata, il danno è al suo *minimo*. Se operante su scala nazionale o internazionale, è al suo *massimo*.

Se confinato a faccende *private*, il solo danno che l'uso di questi appellativi è suscettibile di causare è il pericolo alla vita causato dalla pratica chiamata duello: e in questo caso vi è qualche bene da confrontare con il danno, anche se il bene (cioè la repressione di un comportamento offensivo) è non più di quanto sia suscettibile di venire prodotto da altri mezzi meno dispendiosi.

Applicati a faccende *nazionali* e *internazionali*, essi operano come incentivi al malgoverno nella forma di usurpazione di potere, e alla guerra, cioè assassinio, stupro, saccheggio e distruzione sulla più larga scala.

Un elemento dal quale dipende la misura del danno è di conseguenza la quantità di potere che porta con sé la posizione di colui dal quale le idee così diffuse sono state assimilate. Infatti, l'abuso di potere o, per parlare in modo ancor più generico, l'abuso di influenza è la fonte immediata del danno che è loro tendenza produrre.

In primo luogo, si supponga che la posizione sia quella del sovrano. Il campo della sua azione sarà o *nazionale* o *internazionale*. Allorquando le persone nell'interazione con le quali e a cui spese devono venire acquisiti questi possessi – questo onore, gloria, fama, rinomanza, accrescimento di dignità – sono i suoi sudditi, il danno prodotto dal linguaggio in questione è la violazione di diritti popolari e, in caso di non resistenza, l'oppressione e il malgoverno, mentre in caso di resistenza, la guerra civile.

Allorquando invece le persone nell'interazione con le quali e a cui spese devono venire acquisiti questi stessi possessi sono i governanti e i sudditi di qualsiasi stato straniero, il danno è quello della guerra in generale, o della guerra contro stranieri; la quale detta altrimenti è assassinio, rapina, stupro, saccheggio e distruzione sulla

più vasta scala, a spese sia dei suoi sudditi sia del governante e dei sudditi dello stato estero.

Di tutta questa onnicomprensiva massa di squallore e infamia, di queste onnicomprensive enormità, è solo il sovrano a poter essere l'effettivo e principale esecutore. Ma la funzione di istigatore, di potenziale complice preventivo, è una parte che nella condizione di suddito ogni uomo ha la possibilità di svolgere: per esempio nella condizione di consigliere ufficiale del governo, o di membro di un'assemblea popolare, di una libera associazione non ufficiale o, per parlare di ciò che, seppure menzionato per ultimo, non è ultimo per importanza, in quella di direttore di un giornale d'opinione.

È sufficientemente manifesto che la quantità di questi ideali possessi a disposizione di un uomo nella condizione di sovrano, sarà in proporzione alla quantità di potere che egli possiede nel senso *internazionale e nazionale*: il potere che egli e i suoi sudditi possiedono in rapporto ai governanti e sudditi di altre nazioni, e il potere che egli possiede in rapporto ai suoi sudditi e a loro spese. Ma secondo le idee collegate rispettivamente a questi nomi, il desiderio di onore nazionale, gloria nazionale, fama nazionale, rinomanza nazionale, dignità nazionale non può giungere all'eccesso. E quindi non può giungere all'eccesso neppure il desiderio dei soli mezzi necessari con cui un uomo può acquisire questi stessi inestimabili possessi: cioè i mezzi necessari per la conquista all'estero, l'usurpazione in patria e all'estero, l'assassinio, lo stupro, il saccheggio e la distruzione commessi all'estero, in patria, ovunque; insomma, il desiderio e il tentativo di commettere o far commettere tutti quegli atti che sono detti crimini e puniti come tali se commessi da mani non statali. Quindi neppure la criminalità in alcuna forma può giungere all'eccesso.

Quindi non può essere negato che si trovino talvolta casi in cui si dice che la classe di possessi in questione sia stata ottenuta attraverso sforzi diversi da quelli che consistono in abuso di potere come quelli menzionati: per esempio con la promulgazione di nuove leggi, con la manifestazione della virtù della giustizia in transazioni con nazioni estere.

Ma si ritiene che sia solo con una serie di operazioni di lunga durata in queste diverse direzioni, o con un'operazione condotta su una scala straordinariamente larga che si dice comunemente che la pur minima particella di questi brillanti possessi sia stata acquisita; e se si ritiene che qualsiasi porzione di questi sia stata acquisita con mezzi di tal genere, la misura di questa porzione è tanto piccola da risultare irrilevante a confronto con quella che si ritiene costantemente acquisibile e acquisita con quei mezzi perniciosi e criminali.

Se queste osservazioni sono fondate, sembra discenderne che, quando un uomo parla di questi brillanti possessi in termini tali da spingere gli uomini a tentare di acquisirli con ogni mezzo e senza confinare la raccomandazione a quei casi in cui si ritiene che qualche piccola quantità di questi possessi sia acquisibile con mezzi innocui, e quindi a tentare di acquisirli con mezzi infami, la parte che egli svolge è quella di una specie di malfattore; un comune piromane in confronto a questo malfattore sta tanto sotto nella scala della dannosità quanto la maggior quantità del danno che può venire realizzato con un singolo atto di piromania è inferiore al più grande danno che può venire prodotto da una guerra o da una guerra civile.

C'è un'ipotesi – e solo una – in cui queste parole roboanti, dando loro il significato comune, potrebbero essere innocue. Questa sarebbe che, invece di coprire nella sua applicazione un'intera nazione o i suoi governanti, l'affermazione sia confinata alla classe dei militari e, nella sua applicazione a questi, confinata ai periodi di combattimento in atto.

Il danno non sarebbe peggiore, né andrebbe oltre a quello di un'espressione inadatta e incongrua, se per acquisizione di queste patacche di possessi non si intendesse o si supponesse intendersi null'altro che la promozione del pubblico e generale *interesse* dell'umanità, o perfino se si intendesse la promozione dell'interesse di quello stato a beneficio del quale si doveva acquisire tutta questa partita di onore, gloria, fama, rinomanza, e dignità.

Ma no: quando sono in vista questi radiosi possessi, non va tenuto alcun conto di alcun sordido oggetto come quello che è designato con il termine «interesse». Ad essi, o anche solo alla loro speranza, in ogni circostanza va sacrificato quel rozzo e volgare possesso: ad *esso*, in nessuna circostanza ne va sacrificata la minima particella⁸¹.

⁸¹ *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».

Dopo avere fatto eccezione per il campo d'azione relativamente ristretto detto sopra, essendo il potere la rete con cui si pescano i brillanti possessi in questione, la ricerca dei piaceri della sanzione morale o popolare per questa via coincide con la ricerca dei piaceri del potere; e, come sopra, non è con l'uso di quello strumento ma con il suo abuso che, in questo caso, si tenta di ottenere questi piaceri.

È notevole il contrasto che qui appare fra la compostezza con cui si assiste comunemente all'uso di parole roboanti che hanno la conseguenza, se non lo scopo esplicito, di spingere gli uomini alla ricerca di questi piaceri più pericolosi di tutti, e la gelosia con cui si considera la ricerca dei piaceri dei sensi, e in particolare quelli dell'appetito sessuale. Tuttavia, quanto è superiore il minimo danno prodotto dalla ricerca eccessiva dei piaceri della sanzione morale o popolare – dei piaceri che possono venire derivati dal potere così usato – rispetto al maggiore danno che possa venire prodotto dalla ricerca di uno qualsiasi dei piaceri dei sensi!

I.22 Dell'orgoglio e della vanità

Orgoglio e vanità devono venire spiegati insieme, se li si deve spiegare entrambi, e se li si vuole spiegare chiaramente. Per la loro spiegazione si rivelerà necessario lo stesso mezzo di spiegazione. Questo è la sanzione morale o popolare, ivi inclusi i piaceri e i dolori, e di conseguenza gli interessi, desideri, e moventi che le sono pertinenti: i desideri e di conseguenza la stima, il possesso ideale che è oggetto di quei desideri.

L'oggetto comune dei pensieri dell'uomo orgoglioso e dell'uomo vanitoso è la stima – la stima di quella parte della specie umana dalla quale ritiene che in qualche modo dipenda il proprio ben-essere.

A proposito dell'uno e dell'altro si presentano continuamente due domande, due domande che hanno entrambe un palese influsso sulla pratica. Orgoglio: 1) Ha natura di virtù o natura di vizio? 2) Se ha natura di virtù, di quale virtù? Se ha natura di vizio, di quale vizio? E così pure a proposito della vanità.

Per l'uomo orgoglioso in quanto tale, e per l'uomo vanitoso in quanto tale, la stima è oggetto di amore e attrattiva; di conseguenza lo è più o meno di desiderio.

Ma nell'uomo orgoglioso in quanto tale, il desiderio di stima si accompagna al disprezzo, cioè disistima, per le persone la cui stima è oggetto del proprio desiderio; ciò non avviene nell'uomo vanitoso in quanto tale.

Rispetto alla quantità, essendo il valore meno presente all'uomo orgoglioso che all'uomo vanitoso, per ottenere una certa misura di gratificazione l'uomo orgoglioso deve considerarsi in possesso di una quantità di esso maggiore di quella sufficiente a procurare lo stesso grado di gratificazione all'uomo vanitoso.

Stando così le cose, lo stato d'animo dell'uomo orgoglioso è solitamente uno stato d'insoddisfazione: un'insoddisfazione che molto spesso si manifesta nei suoi atteggiamenti.

Malinconia e malevolenza, una o entrambe, possono quindi essere ritenute in misura maggiore o minore costanti concomitanti o conseguenze dell'orgoglio. Non sembra molto facile da distinguere se come cause o come effetti: probabilmente, molto spesso in entrambe le vesti.

L'ilarità, in una misura più o meno considerevole, è nello stesso modo una conseguenza molto frequente, per non dire costante, della vanità: l'ilarità e non di rado la benevolenza. La vanità, in proporzione alla sua intensità, riceve larga gratificazione da piccole manifestazioni di stima: tanto più piccole, tanto più facilmente; tanto più facilmente, tanto più frequentemente; e tanto più frequentemente, più frequenti le cause di ilarità.

L'orgoglio è naturalmente congiunto con la taciturnità; la vanità con la loquacità. L'uomo orgoglioso se ne sta tranquillo, in attesa di quelle dimostrazioni di stima che, con maggiore o minore aspettativa, è suo desiderio ricevere, e che non sarebbero indicative di una quantità sufficiente a procurargli una gratificazione se non fossero spontanee. Egli non intende, o almeno non ama, sollecitarle: egli è contento di aspettarle, o almeno vi si adatta. Ma per far così effettivamente egli deve possedere, in una certa misura, la facoltà dell'autocontrollo. La stima è il cibo di cui ha fame. Il suo pasto deve essere un pasto completo, ma è capace di digiunare.

Non è così per l'uomo vanitoso. Il suo appetito è ancora più intenso di quello dell'uomo orgoglioso. Ma benché nessuna quantità di quel cattivo cibo lo sazierà definitivamente, tuttavia una piccola quantità è sufficiente a gratificarlo e a soddisfarlo temporaneamente. Egli va quindi da porta a porta e ad ogni porta chiede il cibo di cui ha un appetito che perennemente si rinnova.

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*».

Se usato in senso buono, la qualità attribuitagli è quella della virtù; se usato in senso cattivo, quella del vizio. Preso di per sé, cioè senza un attributo, «orgoglio» è difficilmente usato altrimenti che in senso cattivo. Con un attributo adatto, può invece essere usato in senso buono: come ad esempio, orgoglio «onesto», «appropriato», «degno». Ma anche qui è facile che gli si associ l'idea di una mancanza di convenienza in senso proprio. Quando viene così impiegato, il senso datogli è suscettibile di apparire come un po' di tipo figurativo e retorico.

«Orgoglio», la parola in sé, sì. Non è così per il suo apparentato «orgoglioso»: comunque se applicato a un uomo e usato per denotare questa parte del carattere o della forma mentis dell'uomo. Di' «un uomo orgoglioso»: il suggerimento che così dai è che, per quanto concerne questa sua parte, la sua forma mentis è viziosa.

Puoi dire: «Una giornata superba», «una situazione superba»; e in questo modo indiretto suggerire un'occasione in cui si può attribuire orgoglio a un uomo senza che sia orgoglio vizioso.

La vanità è trattata ancor peggio. Difficilmente, per quanto riguarda questa parte del suo carattere, puoi attribuire vanità a un uomo senza contraddistinguerlo come oggetto, e oggetto meritevole, di disprezzo o disistima. Difficilmente si è mai detto, difficilmente si potrebbe dire senza improprietà: vanità «onesta», «appropriata», «degn».

Puoi dire: «Una giornata superba», «una situazione superba». Ma non puoi dire «una giornata vanitosa» né una «situazione vanitosa».

Ciò che occorre a fini pratici in ogni situazione riguardo all'orgoglio è sapere se ha natura di virtù o di vizio. Se ha natura di virtù, potrà venire ascritto o alla prudenza o alla benevolenza (ivi inclusa la beneficenza). Se avrà natura di vizio, potrà venire ascritto o all'imprudenza o alla maleficenza. E così per la vanità.

E così, e per la prima volta, dovremo trovare idee chiare da collegare a questi nomi che sono di tale uso costante da essere su tutte le bocche ogni giorno dell'anno.

Se l'orgoglio fosse una modificazione del desiderio di stima, questa sua appartenenza a tale genere mostrerebbe da sé che, sia che in ogni caso dato abbia natura di virtù sia che non la abbia, non possono che esserci casi in cui ha natura di vizio. Perché? Perché, benché sulla maggioranza dei punti i dettami della sanzione morale o popolare coincidono con quelli del principio di utilità, almeno in un paese civile come è in genere l'Europa, tuttavia, finora in nessun paese coincidono totalmente con questo principio.

Riguardo all'orgoglio, e così pure riguardo alla vanità, sembra dipendere in qualche misura dal livello occupato dall'uomo nella scala sociale se questa disposizione abbia più una tendenza alla virtù o più natura di vizio.

Per quanto riguarda l'orgoglio: nella posizione della minoranza dominante, l'orgoglio è più suscettibile di disporre la mente ad assumere un carattere vizioso che virtuoso. La vanità [è] più suscettibile di disporre la mente a ricevere un carattere vizioso.

L'orgoglio, nel caso in cui si risolva in vizio, è il vizio caratteristico della posizione della minoranza dominante. Essendo esente dal bisogno di servizi spontanei da parte di altri uomini in misura proporzionale a quanto questa posizione è elevata, per l'uomo di collocazione elevata i servizi spontanei di altri uomini, e quindi la loro stima, sono cose indifferenti, se non assolutamente almeno relativamente; e minore è ai suoi occhi il bisogno che ha dei loro servizi, meno è disposto ad assumersi l'onere di rendere loro servizi, perfino quei servizi di urbanità che costano tanto poco a colui che li rende.

L'orgoglio quindi, in quella situazione, è suscettibile di distogliere gli uomini dalla benevolenza e beneficenza: presenta alla prudenza la benevolenza e beneficenza come se fossero sue rivali.

In questa stessa situazione i suggerimenti della vanità sono per questo aspetto contrari a quelli dell'orgoglio. In conseguenza dell'inestinguibile appetito di stima che ha, esso avverte una richiesta costante, una richiesta da parte di chiunque senza distinzioni, di servizi di un certo tipo: di quei servizi, per la precisione, dai quali sono costituite le manifestazioni di stima.

In quella situazione, quindi, la tendenza è tale che la vanità deve disporre gli uomini alla benevolenza e beneficenza. Di conseguenza, quegli atti che, apparentemente, hanno la loro causa efficiente nella pura beneficenza – cioè nella simpatia sociale, sia sentimentale sia riflessa – hanno indubitabilmente in gran parte, anche se non è possibile dire in quale parte, la loro causa efficiente nell'affezione autocentrata della vanità.

Essendo dati gli effetti dell'atto in questione sui sentimenti umani, non vale la pena di esaminare se sia nella sola beneficenza o nella sola vanità, o in entrambe insieme, e in quel caso in questa o quella misura, che ha la sua causa efficiente. Ma siccome, né in questa parte del campo del pensiero e azione né in qualsiasi altra, i dettami della sanzione morale o popolare conservano una coincidenza perfetta con quelli del principio di utilità, ne deriva che la vanità non servirà, in tutto il suo raggio d'azione, allo scopo della benevolenza e beneficenza e non

ne eliminerà la domanda.

Quale che sia il diritto che un uomo può vantare alla stima, che sia legittimo o illegittimo, attraverso qualsiasi esibizione egli ne faccia, e in proporzione alla misura di questa esibizione, egli produce nella mente degli altri uomini una specie di competizione per quella stessa intangibile fonte di piacere. Egli produce, in proporzione al successo di questa sua esibizione, una dose di disagio. In una parola, la vanità in questo animo chiama ad esistenza e quindi mette in azione in quegli altri le emozioni, gli affetti, le passioni di invidia e gelosia: invidia in ognuno di questi animi derivante dall'idea che un uomo non possieda una parte tanto grande quanto avrebbe desiderato, fatto il confronto con quella dell'uomo vanitoso; gelosia, rispetto alla paura di non possedere una parte paragonabile, o una parte tanto maggiore quanto avrebbe potuto desiderare in futuro.

Nella vita in una condizione elevata, tanto più elevata è la posizione di un uomo, tanto meno essa è atta a suscitare o invidia o gelosia da parte della maggioranza dominata. Perché? Perché invidia e gelosia possono difficilmente verificarsi se non in quanto si verifica una competizione e, maggiore è la distanza fra ceti e ceti, minore è lo spazio per la competizione.

Al contempo, più elevata è la posizione di un uomo, maggiore è la misura in cui è in grado di esercitare la facoltà della benevolenza: e in quanto la sua vanità cerca gratificazione in atti di beneficenza, la consapevolezza o idea di stima che ottiene con questi mezzi serve a controbilanciare, e in generale a soverchiare, ogni dolore e pericolo che ha come sua fonte l'invidia e la gelosia di altri, come pure il dolore connesso all'invidia e gelosia in quegli animi in cui rispettivamente si verificano.

Non è così nella condizione della maggioranza dominata. In quella condizione, il rapporto fra i mezzi per eccitare le emozioni, gli affetti e passioni di invidia e gelosia nell'animo dei concorrenti per mezzo della gratificazione fornita alla propria vanità, e la facoltà di rendere servizi utili mediante l'esercizio della benevolenza è maggiore che nella condizione della minoranza dominante. Con la superiorità che la propria vanità può indurlo ad assumere, con la pretesa a quantità maggiori di rispetto che egli può continuamente formulare, il «campione» può ferire i sentimenti, e in questo modo suscitare in grado notevole le emozioni di invidia e gelosia negli animi di tutti gli altri lottatori: mentre, con tutti i servizi che è in suo potere rendere, può non essere in suo potere aggiungere nulla di percepibile alla felicità di chiunque di essi, o addirittura alla felicità di qualunque altro individuo non compreso nel suo circolo domestico.

La vanità è più prossima ad essere un alleato della benevolenza, l'orgoglio ed essere un alleato del riguardo per se stessi e della malevolenza.

Per ognuno l'obiettivo o fine in vista, causa finale dell'azione, è il piacere della sanzione morale o popolare: stima e rispetto da parte di coloro con cui essi hanno, o si aspettano di avere, a che fare.

L'uomo vanitoso si considera relativamente malsicuro dei vantaggi che in tal modo va ricercando da parte loro. È proporzionalmente ansioso di fare ciò che dipende da se stesso per ottenerli, e a tale scopo coglie ogni occasione per esibire quelle sue doti che, ai propri occhi, sono le cause efficienti del diritto a quei benefici su cui sono fondate le sue speranze di ottenerli. Ma per il suo proposito gli è necessario disporre inoltre in una certa misura della loro buona volontà, per lo meno non essere oggetto della loro cattiva volontà. È quindi necessario effettivamente, e almeno ai suoi occhi, che nei confronti delle persone in questione il suo atteggiamento si conformi ai dettami della benevolenza, per lo meno della benevolenza negativa, se non di quella efficace: che i sentimenti prodotti da essa nei suoi confronti siano per quanto possibile quelli della stima, la quale nel suo grado più elevato è ammirazione; e che la stima e l'ammirazione siano escluse, se non interamente, in grado maggiore o minore, da cattiva volontà o antipatia prodotta da qualsiasi causa.

Procurare più o meno piacere a coloro di fronte ai quali egli compie l'esibizione in genere è sia lo scopo che questa esibizione persegue sia l'effetto che produce. Infatti, dall'ammirazione viene suscitata la sorpresa, e viene più o meno gratificato un certo appetito: l'appetito della curiosità, l'amore del meraviglioso.

Ma ci sono due casi in cui questo effetto è suscettibile di venire non solo contrastato e diminuito, ma anche rovesciato: 1) dove la superiorità esibita o il modo in cui viene esibita è tale da produrre umiliazione, senso di inferiorità, nell'animo di coloro di fronte ai quali l'esibizione viene fatta; 2) questo effetto viene accresciuto proporzionalmente se si verifica qualche competizione particolare fra un uomo vanitoso e le persone in questione, rispetto alle particolari doti in questione.

Allorquando ciò avviene, beneficenza e prudenza cooperano nel consigliargli di astenersi dalle sue esibizioni: la beneficenza perché così, da parte sua, si produrrà un dolore di umiliazione; la prudenza perché, in quel caso, potranno venire suscitate nei suoi confronti le passioni di invidia e gelosia e potrà prodursi un sentimento di

cattiva volontà, da cui all'occasione deriveranno i corrispondenti cattivi uffici o la sospensione dei buoni uffici. La meschinità ha per suo opposto non tanto l'orgoglio quanto la «magnanimità». Ma nell'uso di tutte queste parole c'è molta indeterminatezza. «Orgoglio», considerato separatamente, è piuttosto spregiativo, magnanimità decisamente elogiativo.

Lo stesso vale per i loro opposti: «umiltà» è piuttosto elogiativo, – «meschinità» spregiativo. Ma in questi due casi non c'è un rapporto tanto esatto fra opposti quanto quello che si verifica fra «prudenza» e «imprudenza», «benevolenza» e «malevolenza», «beneficenza» e «maleficenza».

Nel significato assegnato a queste parole e nel grado di approvazione e disapprovazione attribuito alle cose da queste significate, la religione – quella cristiana – produce facilmente molto tentennamento e incoerenza. Nel cristiano ci sono due io che sono continuamente in contrasto: l'originario uomo di mondo, e il religioso che l'educazione cristiana gli ha incatenato sulle spalle; l'uomo naturale, *originario*, il quale, nel corso della vita, ha per guida la direttiva immaginaria che ha come appendice sanzionatoria la sanzione morale o popolare; e l'uomo artefatto il quale, in quello stesso corso, ha preso per guida la Bibbia, o meglio uno o l'altro dei suoi sostituti, le interpretazioni che le sono state sovrapposte.

Così, in molti casi, la stessa condotta che dall'uomo di mondo sarebbe chiamata «meschinità», dall'uomo di Cristo sarebbe chiamata «umiltà». Ma, siccome le idee rispettivamente connesse a queste due parole sono indeterminate nel modo più comodo, quando i due uomini devono forzatamente convivere, l'uomo di mondo, nella sua ansia di evitare i rimproveri di meschinità, non riceve alcun grosso fastidio dai rimproveri dell'uomo di Cristo per mancanze nella virtù cristiana dell'umiltà.

Per rendere la confusione più spessa, accanto all'orgoglio, alla magnanimità, alla meschinità e all'umiltà, viene ad aggiungersi lo spirito d'indipendenza.

In aggiunta allo strumento universalmente applicabile, in questo caso abbiamo a disposizione uno strumento e uno solo per dissipare, per quanto si possano dissipare, tutte queste nubi: la distinzione fra il desiderio e il movente corrispondente ai piaceri e ai dolori della sanzione morale o popolare da un lato, e dall'altro il movente corrispondente ai piaceri e ai dolori dell'amicizia, cioè al desiderio di ingraziarsi non individui indeterminati come nell'altro caso, ma individui determinati.

Si scoprirà che spesso fra i due desideri si verifica un conflitto, dato che essi prescrivono linee di condotta diverse e opposte: sarà compito della prudenza decidere da quale di esse la condotta sarà determinata. Per quanto riguarda la benevolenza, difficilmente in questi casi si rivelerà avere un'applicazione.

Per quanto riguarda l'umiltà, in quanto la condotta di sua competenza rientra nella virtù, ciò che è da essa designato, preso nella sua accezione più estesa, sembra essere una modificazione della benevolenza, più precisamente benevolenza di genere *negativo*, considerata come l'opposto della concezione altrettanto ampia che può essere fatta rientrare sotto il nome di egoismo.

In tutte le occasioni qui in questione, come in tutte le altre occasioni, l'unica cosa necessaria per un uomo è sapere che cosa sarà favorevole alla sua felicità, alla propria e alla felicità di tutte quelle altre persone la cui felicità è per quel motivo in qualsiasi modo in gioco. Per quanto questo punto possa venire determinato in modo soddisfacente, [solo una questione di parole se alla linea di condotta prescritta da tale considerazione per la felicità umana [si debba ascrivere] questo o quello fra i diversi nomi di «orgoglio», «magnanimità», «spirito indipendente», «umiltà» o «meschinità»; una questione riguardante il significato delle parole e, come tale, di nessuna importanza pratica, a parte la misura in cui gli affetti di altri uomini sono influenzati dalla loro associazione con quelle parole.

Quale che possa essere l'influsso della linea di condotta in questione sulla somma di felicità, anche se fosse quanto mai benefico, purtroppo avverrà che se, per esempio, tu segui questa linea di condotta e sembra a qualcuno che le possa venire con proprietà ascritta la qualità designata dal termine «meschinità», tu diverrai per lui oggetto di disistima, per non dire di disprezzo, in proporzione al grado della meschinità in questione. Da qui deriva la necessità di entrare in disquisizioni che offrono così poca soddisfazione: quelle che vertono sul significato indeterminato e sempre mutevole dei termini che designano qualità o affezioni morali.

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

Aritmetico o *matematico* in primo luogo, *retorico* in secondo, *fisico* in terzo: fra questi [tre]⁸² sensi in cui la parola *purezza* è stata impiegata, è necessario in massimo grado chiarire la distinzione e basarla sul fondamento più chiaro. Da questa distinzione dipende in grado predominante la solidità del fondamento su cui si costruisce nell'intero campo della morale, la differenza fra senso e insensatezza, fra utilitarismo e ascetismo, in una parola fra saggezza e follia.

Soltanto in senso aritmetico o matematico è usata in quest'opera o in qualsiasi altra dell'autore, salvo che si avverta dell'adozione di un'accezione deviante.

In questo senso, un piacere è impuro esattamente in quanto è accompagnato, puro in quanto non è accompagnato, da sensazioni della qualità opposta, cioè da dolori.

In questo stesso senso, ciò che è altrettanto manifesto riguardo ai dolori è che ad essi gli attributi «impurità» e «purezza» si applicano esattamente con la stessa proprietà che ai piaceri.

In questo senso allora, con l'aiuto delle due parole «purezza» e «impurità» si possono designare e si designano nella teoria del ben-essere idee non meno chiare di quelle designate, nei bilanci contabili, dai termini profitto e perdita. La «purezza» è profitto, l'«impurità» perdita. Il caso di un piacere prevalentemente impuro corrisponde al caso di un bilancio di profitti e perdite, in cui il saldo è dal lato delle perdite. Il caso di un dolore prevalentemente impuro è il caso di un bilancio in cui il saldo è dal lato del profitto.

Se viene prodotto dolore da parte del medico, del capofamiglia, del governante, sia come punizione inflitta con intenti non vendicativi né tirannici, sia come peso imposto allo scopo di produrre un beneficio corrispondente e prevalente, viene prodotto con l'intenzione e in modo tale che sia il più impuro possibile⁸³.

Fra tutti i diversi concetti che siano mai stati connessi con l'attributo «puro», il più originale e più comunemente connesso con l'attributo sembra essere quello in cui viene usato per designare l'assenza di ogni sostanza che, essendo suscettibile di mescolarsi con la sostanza in questione – con la sostanza alla quale questo attributo viene collegato – ne è diversa ed estranea allo scopo, quale che sia, per il quale si è proposto di usarla.

Se usata come bevanda o nella preparazione del cibo, l'acqua è suscettibile di essere in uno stato di miscelazione o combinazione con una varietà di sostanze, molte delle quali la renderebbero non più adatta ma meno adatta allo scopo per il quale la si usa. Nella misura in cui è libera da ogni aggiunta estranea è perciò chiamata «pura»; nella misura in cui tale sostanza estranea è ritenuta esservi miscelata o combinata, «impura».

La farina verrebbe resa impura da un'aggiunta di polvere di carbone. Lo stesso carbone, nella sua cassetta, verrebbe reso impuro da una spruzzata di farina o di cipria.

Se la parte estranea è considerata insana o ripugnante ai sensi, il grado di intensità attribuito all'impurità è proporzionale al supposto grado di insanità o ripugnanza, sia ai sensi sia all'immaginazione.

I.24 Delle passioni

Per la natura delle passioni, si veda la lista dei piaceri e dei dolori; per i principi da cui sono governate, la lista delle virtù e dei vizi.

Si prenda, ad esempio, la passione dell'ira. Quando è sotto l'azione di quella passione, un uomo soffre un dolore: un dolore della mente prodotto dalla considerazione dell'atto di qualche altra persona, di un atto da cui la passione è stata destata.

Una conseguenza del dolore così sofferto è un desiderio di produrre un dolore, in una forma o in un'altra secondo le circostanze, nell'animo di chi quell'ira ha destato. Vi sono allora due ingredienti costanti nel caso

⁸² 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*?».

⁸³ Nota di Bentham: 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

dell'ira: il dolore sofferto da uno, cioè l'uomo adirato; il desiderio di produrre dolore in un altro, cioè la persona da cui egli è stato fatto adirare.

Ora si considereranno le virtù e vizi che si applicano al caso, cioè le due virtù onnicomprensive, e i due vizi che ne sono i rispettivi opposti.

In primo luogo, nessuna ira senza dolore, ma fare qualcosa con cui un uomo si procura dolore, non essendo quel dolore compensato e soverchiato da un piacere più che equivalente, è ciò che non può venire fatto senza imprudenza: senza violazione della legge della prudenza autocentrata.

Si consideri ora il prossimo effetto, cioè il desiderio di produrre dolore nell'animo della persona dal cui atto, vero o supposto, la passione è stata destata. Qui allora c'è un desiderio di produrre dolore da parte di un altro. Ma, tralasciando ogni piacere che possa venire prodotto o dolore che può venire escluso per mezzo del dolore che si desidera sia prodotto, qui abbiamo un desiderio che si tenta di gratificare e che non può venire gratificato senza un atto di malevolenza e maleficenza: senza una violazione della legge della benevolenza. Quindi, nel caso dell'ira abbiamo un esempio del rapporto che si verifica in primo luogo fra la passione da un lato e il dolore e il piacere dall'altro, in secondo luogo fra passione da un lato e vizio e virtù dall'altro.

Domanda. È allora vero che nessuna ira può aver luogo senza vizio in entrambi i suoi modi; senza violazione della virtù in entrambi i suoi modi; senza violazione in primo luogo della legge della prudenza autocentrata, in secondo luogo della legge della benevolenza?

La risposta è no, per quanto l'emozione si spinga fino al livello della passione; e qui andrebbe aggiunta un'altra violazione della legge della prudenza autocentrata, anche se più remota tuttavia comunemente più dannosa. La passione non può ricevere la sua gratificazione ma si produce invece dolore nell'animo dell'individuo dal cui atto è stata destata la passione. Ma neppure in questo animo essa può essere stata causa di quell'effetto senza produrre nello stesso animo un desiderio contrario di provocare dolore nell'animo di chi abbia prodotto il proprio dolore, in quanto viene percepito come la causa del dolore stesso. Al primo dolore, cioè quello che ha accompagnato l'origine della passione dell'ira, c'è sempre un termine, e di solito un termine rapido; ma al secondo dolore remoto, che può avere costituito il terzo anello in questa catena di cause ed effetti, non c'è termine certo. Nell'animo della parte su cui, come si usa dire, ci si è vendicati, si è creata ira nella forma più durevole, chiamata inimicizia; e nessun limite determinato può venire stabilito per la durata di questa passione permanente, o per la quantità di danno al quale può avvenire che essa dia origine.

Dato che l'ira non può aver luogo senza vizio in entrambe le forme, che si deve fare? Può esistere l'uomo senza ira? Senza ira si possono evitare le offese? Si può assicurare l'autodifesa, l'autoconservazione?

Risposta. Certamente non senza produzione di dolore nell'animo dell'individuo da cui è stata inflitta l'offesa. Ma alla produzione di questo dolore non è necessaria l'ira. L'ira non è più necessaria di quanto sia necessaria, da parte del chirurgo dal quale viene amputato un membro per salvare la vita, l'ira destata dalla visione della sofferenza del paziente e dalla contemplazione dell'ancor più grande male che si verificherà senza tale amputazione. Che l'ira non si verifichi mai non è possibile, non è coerente con la struttura della mente umana. Si può dire però questo, e senza eccezioni: che in ogni caso meno ce n'è meglio è; perché, quale che sia la quantità di dolore necessaria alla produzione dell'effetto utile, sarà misurata molto meglio senza la passione che con essa.

Ci sono circostanze, si potrebbe dire, in cui non soltanto il dolore, frutto naturale dell'ira – dolore prodotto di proposito – ma l'ira stessa, la passione, è non soltanto utile alla società ma perfino necessaria alla sua esistenza: la passione stessa, e così condizionata da non essere regolata secondo i dettami o della prudenza autocentrata o della benevolenza. Queste circostanze non sono nient'altro che quelle che si verificano in questo paese in tutto il campo della giurisprudenza penale. Io sono stato derubato: le circostanze del reato sono tali che, in caso di condanna, sottopongono il colpevole o alla pena capitale o, almeno, alla deportazione in stato di servitù. Debbo intentare azione penale contro il colpevole? Non se il mio consigliere dovesse essere la prudenza autocentrata, ed essa soltanto; perché quale sarebbe il risultato? Alla perdita subita con la rapina dovrei aggiungere la perdita ulteriore inflitta al querelante con la querela. Non se il mio consigliere fosse la benevolenza; perché la risposta della benevolenza, come io la vedo, può essere che la punizione è troppo grande in rapporto al reato. Questa è la risposta che, come ognuno sa, è in larga misura considerata dagli uomini come effettivamente data in questo caso, particolarmente laddove la punizione sia la morte. Ma se la questione fosse giustamente considerata, si potrebbe dire che la risposta della benevolenza sarebbe che l'azione penale dovrebbe aver luogo comunque; e che per un bene tanto importante per il pubblico nel suo insieme non dovrebbero venire lesinate né la sofferenza del colpevole, in forma di punizione, né la sofferenza del querelante, in forma di spese e grattacapi.

Bene. Ma in primo luogo, difficilmente io posso farvi fronte: tanto difficilmente che l'effetto della sofferenza prodottami dal peso pecuniario può essere maggiore di ogni bene che si possa ragionevolmente pensare che l'azione penale e il suo risultato porteranno, se si considera la natura incerta e imponderabile di questo bene.

Inoltre, le risposte della benevolenza, per quanto siano decisive, non hanno alcun influsso su di me; o, ciò che si risolve nella stessa cosa, non hanno influsso adeguato. Qui allora, né nell'una né nell'altra forma, la virtù ha forza sufficiente per produrre l'effetto in questione; e tuttavia, senza la produzione frequente di tale effetto, la sicurezza della società soffrirebbe un colpo più o meno pesante secondo la frequenza del fallimento. E, supponendo che non venga prodotto per nulla, la sicurezza andrebbe completamente distrutta e ne risulterebbe la distruzione generale della proprietà. Questa supposta virtù in entrambe le sue forme è insufficiente per la conservazione della società. La passione dell'ira, per quanto sembri a prima vista asociale, è indispensabilmente necessaria.

A queste osservazioni non sembra facile contrapporre una risposta in senso contrario. Ma in questo paese, nello stato attuale delle leggi, ve ne sono altre dalle quali si potrebbe far risultare che la necessità della passione non sorge in alcun modo solo dalla natura del caso, ma è prodotta in non piccola misura dall'imperfetto stato delle leggi: al punto che se, rispetto ai particolari in questione, le leggi fossero nello stato in cui potrebbero essere, ci sarebbe molto meno bisogno della passione dell'ira.

Innanzitutto, viene la parte artificiosa delle spese e dei fastidi causati al querelante dalla querela: e tanto grande è la parte artificiosa che in molti casi, se fosse tolta, la risposta data dalla prudenza autocentrata potrebbe essere l'opposto di ciò che è.

Va tenuta in considerazione una cosa: parlando in generale, se si supponesse uno stato in cui la passione dell'ira fosse in uno stato di soggezione all'influsso congiunto delle due virtù onnicomprensive della prudenza autocentrata e della benevolenza, si supporrebbe uno stato in cui sarebbero relativamente rari crimini del genere in questione, e quindi ci sarebbe relativamente poco bisogno di ira che andasse oltre i limiti prescritti dalla prudenza autocentrata e dalla benevolenza.

Si noti che, nel presente stato della società, questo non è solo il caso in cui i dettami dell'utilità generale appaiono essere in opposizione ai dettami delle due virtù in questione, per quanto onnicomprensive esse siano se considerate insieme. Così sarebbe se il ben-essere della società dipendesse solo dalla quantità di queste due virtù che risiede nell'animo degli individui; ma qui viene la domanda delle due virtù, e in particolare della virtù della benevolenza, in azione su scala nazionale. Benché nell'animo degli individui, considerati individualmente, entrambe le virtù potrebbero collaborare a impedire la gratificazione della passione nella misura in questione, la benevolenza, in azione su scala nazionale nell'animo del legislatore, consiglia di fare ciò che sembra favorevole e necessario al suo mantenimento al di là di quei limiti nella misura richiesta per il pubblico scopo di mantenere entro certi limiti la criminalità.

Deontologia: pratica

II.1 Introduzione

(i) Espositiva

«Deontologia» viene dal greco. Lo si usa qui per la sola ragione che non esiste, nella parte originaria della lingua inglese, una singola parola con la quale si possa esprimere lo stesso significato.

Per «deontologia», intesa nel senso più ampio, si intende quel settore dell'arte e scienza che ha per suo oggetto il fare in ogni occasione ciò che è giusto e conveniente fare.

Tuttavia, nell'accezione ordinaria, il suo uso è stato confinato a quella parte del campo di pensiero e azione che è considerata costituire l'oggetto del Governo e della Morale.

Per fare le debite distinzioni, il nome che può venire usato è Deontologia Pubblica se prende come oggetto quella parte del campo cui si applica il Governo; il nome che può venire usato è Deontologia Privata se la sua applicazione è considerata confinata a quella parte del campo di pensiero e azione che il Governo ha lasciata libera,

Per Deontologia Privata, considerata come arte, si intenda l'arte di massimizzare il saldo positivo di felicità nella sfera di pensiero e di azione lasciata libera dal potere della legge e del governo. Con questa definizione viene assegnato alle parole «conveniente» e «convenienza» il solo fine che sia intelligibile o utile.

Considerata come scienza, è la scienza per mezzo della quale un uomo sa come trarre profitto dall'arte che si è definita.

In alcuni casi, la felicità che un uomo è in grado di procurarsi può venire procurata a prescindere da qualsiasi relazione che egli ha con altri. A questi casi corrisponde quel settore dell'arte e scienza che può venire designato con il nome di «prudenza puramente autocentrata». In altri casi, la condizione di un uomo rispetto alla felicità è influenzata da qualche rapporto che egli ha con altri: a questi casi corrisponde un settore dell'arte che può venire designato con il nome di «prudenza eterocentrata».

In tali casi, la condizione di un uomo rispetto alla felicità è da questi considerata come influenzata o non influenzata dalla condizione di altri rispetto alla felicità. Se un uomo considera migliorata la propria condizione rispetto alla felicità per via della condizione di altri rispetto alla felicità, essa è da lui considerata migliorata dalla loro felicità e proporzionalmente a questa, o dalla loro infelicità e proporzionalmente a questa. Nel primo caso il settore dell'arte in questione può venire designato con il nome di «benevolenza efficace»; nell'altro caso con quello di «malevolenza efficace».

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

Nel corso del periodo di tempo in questione – che sia l'intera vita di un uomo o qualche sua parte – il ben-essere di un uomo sarà tanto più elevato, al grado più elevato della scala, quanto maggiore sarà la quantità di piacere e minore la quantità di dolore che avrà sperimentato nel corso di quel periodo di tempo.

Ma accrescere la quantità del proprio ben-essere è di fatto oggetto del desiderio di ogni uomo, degli sforzi di ogni uomo, dall'inizio della vita alla sua fine, eccettuata solo quella parte che è trascorsa nel sonno.

Ma che cos'è piacere per ciascun uomo? Qual è il massimo piacere per ogni uomo? Che cos'è dolore per ogni uomo? Qual è il massimo dolore per ogni uomo? Quello che è tale a suo giudizio, con l'aiuto della propria memoria, e attraverso quella impressa sulle proprie sensazioni. Lettore, chiunque tu sia, poniti queste domande e dai una risposta: c'è – può esserci – un uomo che conosca o che possa conoscere quanto te che cos'è che ti ha dato piacere o che cos'è che ti ha dato più piacere?

Di queste osservazioni qual è l'ovvia conclusione pratica?

Che ogni uomo dovrebbe a questo proposito essere lasciato giudicare e agire per se stesso, se ha raggiunto la maturità ed è sano di mente, essendo il miglior giudice per se stesso su quale linea di condotta sarà la più favorevole al suo benessere in ogni circostanza; e che ogni cosa che possa venire detta o fatta da ogni altro uomo, allo scopo di dirigere la condotta del primo, non è null'altro che follia e impertinenza.

Anche a un esame più accurato – anche all'esame più accurato possibile – si concluderà in verità che è così.

Ma, benché sia attraente da ogni punto di vista, come pure in misura considerevole fondata, la proposizione «ogni uomo è il miglior giudice su che cosa sia più favorevole al suo ben-essere», non è senza eccezioni, ed eccezioni non insignificanti, che si concluderà che questa proposizione è vera e corretta.

Qual è allora la funzione propria del moralista pratico? Quella di delineare a beneficio di ogni uomo un quadro

più corretto e completo del futuro probabile di quello che, senza tale suggerimento, gli appetiti e le passioni degli uomini, infiammati dalla visione di piaceri e dolori presenti o vicini, saranno in genere pronti a far loro tracciare a proprio beneficio: per aiutarli nel compiere riflessioni e nel tracciare confronti – nel tenere conto in modo corretto e completo del passato – e da qui nel trarre inferenze e nel formare eventuali calcoli ed eventuali congetture in rapporto al futuro; così facendo, nell'aiutarli, in primo luogo nella scelta di *fini* subordinati, cioè particolari, in secondo luogo dei *mezzi* attraverso i quali bisognerebbe mirare ad ottenere rispettivamente quei piaceri; di *fini* particolari, cioè relativi al piacere, alla scelta delle specie di piaceri da ricercare e delle situazioni e circostanze in cui ogni piacere dovrebbe venire goduto; riguardo al dolore, la scelta delle specie di dolori da evitare con maggiore impegno.

Si è già data un'idea di ciò che si è presentato come il compito proprio del deontologista: in sé non è né più né meno che quella di uno che viene mandato in avanscoperta, di un uomo che, avendo intrapreso la caccia di conseguenze, di quelle conseguenze di un genere particolare che risultano probabili da una particolare specie di linea d'azione, le raccoglie come può, e le sciorina dinanzi agli occhi a beneficio di coloro che sono disposti ad accettare i suoi servizi.

Ognuno può giudicare quanta fatica comporti questo modo di eseguire il suo compito e quanto poco spazio lasci alla boria.

È molto diverso, con poche eccezioni, per non dire nessuna, il modo in cui questo compito è stato finora esercitato.

Il tono del Maestro o del Magistrato, comunque un tono di autorità, è il tono che si dà chi lo esercita. Egli soltanto è forte e saggio e consapevole e virtuoso; i suoi lettori sono deboli e sciocchi e ignoranti e viziosi. La sua voce è la voce del potere, ed è nella superiorità della sua saggezza che risiede il suo diritto a quel potere.

In ciò che si è così descritto non si è ancora messo in luce alcun danno reale. Se, senza pregiudizio ad alcun altro, viene gratificato l'orgoglio dell'individuo, tanto meglio: costituisce una ricompensa, di un genere che se producesse un servizio reale non sarebbe usato impropriamente.

Purtroppo, nel caso di questo potere morale letterario come nel caso del potere politico, l'arroganza ha per suoi naturali accompagnatori l'indolenza e l'ignoranza. Anche quando le leggi o i precetti, o in quale altro modo siano chiamate le esternazioni dell'autorità, sono di natura tale da provvedere buone ragioni, è di solito un lavoro di non poca difficoltà dare la debita espressione e sistematizzazione a queste ragioni: un compito per il quale, anzi, ben pochi si sono finora rivelati competenti. Ma nessuna difficoltà solitamente accompagna il compito di dare le leggi o i precetti in sé: è un'operazione alla cui esecuzione è competente ogni uomo che abbia potere, il più sciocco non meno del più saggio. L'ignoranza non ha un travestimento più conveniente di quello dell'Arroganza. Di questa combinazione di arroganza, indolenza e ignoranza si troverà un'esemplificazione e una prova sufficiente contenute entro una sola parola. Questa parola è la parola «dovresti» [*ought*], alla quale verrà aggiunta, secondo la natura degli atti cui è applicata, l'espressione opposta «non dovresti» [*ought not*].

Tu *dovresti* agire in questo modo, tu *non dovresti* agire in quell'altro modo. Eseguire in questo modo il compito di moralista non richiede null'altro che la ripetizione di queste espressioni, associate alla descrizione della specie di azioni che sono o che si finge siano volontà dell'autore vedere esercitate o non esercitate.

Queste parole – se per quest'unico scopo si può ammettere il loro uso – *dovrebbero* venire bandite dal vocabolario dell'Etica.

Con poche eccezioni, per non dire nessuna, si apra qualsiasi libro che prenda per oggetto qualsiasi parte del campo della morale, la prima cosa che si troverà è lo stato d'animo con cui affronta l'argomento: questo è l'uso che fa della parola «dovresti» e del suo contrario. Comincia con un'autoinvestitura nella carica se non di legislatore, di precettore dell'umanità: conformemente a questa carica si colloca in un atteggiamento di comando, si esprime in tono di comando. Qualsiasi cosa sia suo piacere essi facciano, egli dice agli uomini che essi *dovrebbero* farlo; qualsiasi cosa sia suo piacere essi evitino di fare, egli dice agli uomini che essi *non dovrebbero* farlo. «Io *dovrei* fare così», potrebbe dire qualcuno, «ma *perché* dovrei?» – Io non dovrei fare così, ma perché non dovrei?». A nessuna domanda del genere egli ritiene di avere l'onere di dare una risposta. Di qualsiasi cosa che si può comandare mediante il linguaggio, dire che essa *dovrebbe* venire fatta è facile in modo estremo: facile per ogni uomo in proporzione alla facilità con cui le lettere componenti la parola «dovrebbe» possono uscire dalla sua penna. Dire *perché* dovrebbe sarà in ogni caso faccenda di relativa difficoltà, e non è possibile in molti casi, come ad esempio quando ciò che viene lì raccomandato è ciò che troppo spesso è, *folia o improbità*.

«Qualsiasi cosa sia suo piacere vedere fatto o evitato di fare». No, non esattamente: il modo di prescrizione qui

in questione è spesso, se non costantemente, prodotto di una causa ancora più profonda in misura più o meno notevole. Questa causa è il vantaggio, in qualsiasi forma, dalla cui prospettiva l'autore è stato spinto a dare espressione a questo suo discorso. Nella composizione di questa spinta, la parte svolta, come detto, dall'amore dell'agio non può in tale caso essere altro che una causa secondaria: se questo amore dell'agio fosse un obiettivo primario, il modo per raggiungerlo non sarebbe scrivere questa cosa in maniera scorrevole e concisa, ma non scrivere per nulla.

In questo caso, come in ogni altro, l'obiettivo è quello di ricavare dalle sue fatiche *vantaggio* – vantaggio per se stesso – in qualsiasi forma la sua condizione nella vita gli offra una prospettiva di essere in grado di coglierlo: denaro, reputazione, una condizione che frutti l'una e l'altra cosa, insieme o separatamente. Da prospettive come queste vengono determinati il tipo e la natura e il tenore del suo discorso.

Perciò si trova spinto a essere severo, e comunque è dal lato della severità che ha il suo fianco coperto, e il solo che lo sia.

La reputazione deve assicurarsela, comunque, a qualsiasi prezzo. La reputazione ha un valore non solo di per sé, ma per il profitto proporzionato – profitto derivante dalla vendita della propria opera – di cui è gravida. Ciò vale per una situazione dove si abbiano certezze, per non parlare di situazioni incerte.

Nella speranza di tale reputazione deve essere sicuro di fare una cosa, cioè di tenersi buona l'opinione pubblica, la pubblica opinione presa com'è: a nessun pregiudizio corrente, a nessuna predisposizione generalmente prevalente, in nessun caso, il proprio discorso in nessuna sua parte può opporsi.

1) In tutto il campo, con ben poche eccezioni, la predisposizione dell'opinione pubblica è dal lato della severità. Perché? Perché ogni uomo vede un accrescimento del proprio potere e una gratificazione del proprio orgoglio e della propria vanità in ogni freno o restrizione imposti al suo prossimo; sempre a condizione che, con l'autostima unita all'amore di sé, si possa trovare una qualche finzione, per quanto lieve, per esonerarsi dalla denigrazione generale e dalle conseguenze della legge generale.

2) In secondo luogo, quale che sia la pratica in questione, tanto maggiore è la severità da lui manifestata nel parlarne, tanto più generalmente ovvia e naturale sarà la conclusione che egli è sempre stato puro: perché che cosa è tanto innaturale e improbabile quanto il fatto che un uomo debba essere desideroso di condannare se stesso?

È così che, da tutti questi moventi, dai quali le azioni dell'uomo sono solite trovare la loro causa, il moralista è spinto a sbilanciarsi, e quindi a errare costantemente, sul fronte della *severità*. Dalla rilassatezza ha più o meno tutto da temere e nulla da sperare; dalla severità ha tutto da attendersi e nulla da temere. È così che, senza ragione e quasi senza pensiero, prendendo a strumenti quelle vigliacche parole «dovresti» e «non dovresti», continua ad accumulare comandi e proibizioni, imponendo all'umanità quei fittizi e metafisici, ma non di meno pesanti e dolorosi laccioli e gravami in entrambe le forme.

È così che, con l'esercizio della tirannia in questa forma, si possono fare profitti in tante forme gradevoli e utili. Difficilmente si può fare un profitto del genere in qualche altro modo con così piccola spesa: è difficile che un profitto equivalente costi tanto poco in termini di pensiero. Bastano la parola «dovresti», applicata alla descrizione della linea di condotta che un uomo si propone di consigliare o, applicate alla descrizione della linea di condotta opposta, le parole «non dovresti». Osservazione, indagine, riflessione, queste e tutte le altre operazioni mentali sono in ogni caso del tutto tanto superflue quanto faticose. Ogni qual volta lo *ipsedixit* di un uomo passa per un argomento, egli non ne ha bisogno di altri.

Esercitandosi in questo campo, la follia e l'arroganza, la più cieca follia e la più presuntuosa arroganza, si trovano del tutto a loro agio. Da parte di questi medici delle anime si ordina di togliere dalla tavola i piaceri e si ordinano invece i dolori, con la stessa facilità con cui la bacchetta del miserabile cerusico toglieva le carni dalla tavola dell'allupato Sancho¹.

(iii) Quanto sono nuovi i piaceri della benevolenza efficace

Nella storia della vita di uno dei tiranni imperiali romani descritta da Svetonio, si menziona un premio da lui

¹ Vd. M. Saavedra de Cervantes, *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha* (1605-1615); trad. it. *Don Chisciotte della Mancia*, 2 voll., Torino, Einaudi, 1994, parte II, cap. XLVII, 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.

offerto a chi avrebbe inventato una nuova fonte di piacere².

Da non ricordo quale moralista – non è improbabile che si tratti di una moltitudine di moralisti – questo tentativo, per quanto inefficace, di aggiungere qualcosa alla somma totale dei godimenti umani è enumerato fra i più ovvi crimini del tiranno.

In ogni aggregato di esseri umani civilizzati in una certa misura – in particolare in ogni metropoli – i premi diretti a un obiettivo simile, fino a un ammontare indefinito, sono virtualmente in uno stato di perpetua promozione. Sotto questa voce rientrano per esempio tutte le esibizioni teatrali, così pure tutte le esibizioni di oggetti la cui rarità suscita il desiderio di percepirli.

Essendo per di più il tiranno in questione un sensuale, e un sensuale che prendeva come fonte dei suoi godimenti l'attività degli organi sessuali, ciò che sembra questi moralisti abbiano dato per scontato è che era da quella fonte in particolare, o comunque da qualche fonte dei piaceri dei sensi, che era desiderio o aspettativa del promotore del premio che si ricavasse il nuovo piacere desiderato.

In Cina, ad esempio, si pratica attraverso una stimolazione eseguita in una maniera particolare, di tipo puramente fisico, un modo di procurare una sensazione di piacere rispettivamente agli organi della vista e dell'udito, in aggiunta a quei piaceri di genere misto di cui essi sono via d'accesso o sede nella pratica di quello come di altri paesi³.

Se questo piacere a noi ignoto in Europa non è seguito da dolore in misura prevalente, non vi si può opporre alcuna obiezione razionale. Il massimo che si può dire in quel caso contro di esso è che non è un piacere sociale: che con un unico atto il piacere non può venire prodotto in un numero di persone maggiore di uno.

Ma da questo punto di vista non è sotto al livello di quello che viene tratto dal tabacco: ad esempio dalla foglia, con la masticazione, o nella forma di polvere applicata all'organo dell'olfatto. Nel complesso si collocherà a un livello più elevato di quello dell'assunzione di tabacco in una di queste forme: perché preso in ognuna di queste forme non di rado si reca fastidio a coloro ai quali l'uso della droga non arreca piacere in nessuno di questi modi; infatti con lo spettacolo di una persona che mastica tabacco si trasmette agli spettatori l'idea di sporcizia; e con l'inalazione di tabacco nella forma di polvere da annusare e con le escrezioni che ne sono prodotte si produce la stessa sensazione di disagio a un grado maggiore di intensità in molte persone attraverso le sensazioni dell'organo dell'olfatto così come di quello della vista.

Comunque, contro nessun piacere si può basare alcuna obiezione razionale, anche supponendola vera al di là di ogni dubbio, sull'osservazione che altri piaceri ad esso superiori sono anch'essi alla portata dell'uomo.

Per quanto riguarda i piaceri dell'occhio e dell'orecchio, secondo il gusto cinese di cui si è detto, è diffusa anche l'idea che in un modo o nell'altro il godimento di un piacere anomalo o appena inventato sia dannoso alla salute, in modo tale che il dolore che ne risulta sia, prima o poi, prevalente sul piacere. Se in questa affermazione vi fosse una qualche verità, allora, se essa fosse vera, allora l'obiezione contro il tentativo di parteciparvi sarebbe un'obiezione razionale.

Comunque stiano le cose, ciò su cui questo capitolo e questa sezione vertono è un aggregato di piaceri, al quale comunque non si può dire con verità che si applichi, in alcun modo, qualsiasi obiezione come quella menzionata. Presi nel loro insieme essi possono venire designati con il nome di «piaceri della benevolenza efficace».

Ciò che di essi si può dire con indubitabile verità è che in nessuno di loro si troverebbe alcunché se non ciò che non solo è stato sperimentato, ma che per di più è generalmente noto che sia stato sperimentato.

E tuttavia non si può dire che dall'indicazione così data venga completamente escluso il merito della novità. Infatti, ciò che credo non si possa ancora trovare in alcun libro è qualcosa che si approssimi a un'indicazione completa dell'ampia varietà di atti attraverso i quali si possa dire che derivi piacere in varie forme dalla fonte in questione.

Supponiamo allora un premio per colui che sarà riuscito a mostrare la più grande varietà di forme in cui il piacere derivante da questa fonte, ognuna di esse nel massimo grado di grandezza – intensità, durata e estensione sommate – possa venire derivata.

Ciò che segue in quest'opera, in una sua gran parte può venire considerato un saggio scritto e pubblicato nella

² Caio Svetonio Tranquillo, *Le vite dei Cesari*, Torino, Utet, 1952, «Tiberio», § 42, p. 227.

³ Bentham allude verisimilmente alla disciplina detta *tui-na*, forma di massaggio praticata all'epoca in Cina. In Giappone, nella seconda metà dell'Ottocento è stata fusa con altre discipline dando origine allo shiatsu, forma di manipolazione con fini antidolorifici, rilassanti e riabilitativi.

speranza di ottenere il premio che si può dire, con una specie di finzione, che sia stato offerto: un'insinuazione di cui, per quanto non vera, non si può dire che aggiunga alla sua non verità alcunché di quella depravazione morale che abbonda tanto disastrosamente nelle finzioni così denominate dalla tribù dei giuristi.

II.2 Prudenza autocentrata

(i) Controllo della mente sui pensieri

Le istruzioni per la gestione dei pensieri presuppongono in una certa misura l'esistenza di questo tipo di controllo. In genere presuppongono l'assenza di qualsiasi notevole forte eccitazione proveniente da altre cause: caso del malfattore che possedeva questa capacità di controllo in grado tale renderlo capace di sopportare i tormenti più atroci. Quando un'idea o un insieme di idee [sono] già in possesso della mente, la mente può tenerle là in modo diretto. Non può però in alcun modo simile fare uscire un'idea dalla mente – può conservarsi piena ma non può conservarsi vuota – o [per] liberarsi di un'idea non ha mezzi efficaci in modo continuativo se non quello di distogliersi da un'idea e rivolgersi e attaccarsi a un'altra. Quando le idee così trattate sono argomenti a favore di fronti opposti di una questione controversa, il processo così messo in atto è il processo di autoinganno: la mente fissa la propria attenzione sugli argomenti a favore di un fronte, mantenendosi accuratamente distolta da tutti gli argomenti a favore dell'altro fronte. In questo modo non c'è proposizione tanto assurda che l'uomo possa in qualche modo mantenersi abbastanza persuaso della propria verità. È per timore e speranza, ma particolarmente per timore essendo questa la passione più forte, che viene ottenuto il controllo così esercitato sulla mente.

Uso da farsi del controllo posseduto dalla mente sui pensieri.

Prima regola generale: trovare e tener dentro per quanto possibile i pensieri che sono più piacevoli. Seconda regola generale: tener fuori dalla mente per quanto possibile [i pensieri che sono più spiacevoli].

Per liberarsi da uno spiacevole oggetto della classe corporea un uomo può usare mezzi diretti: può togliersi dalla sua presenza, per esempio dalla vista, o può toglierlo o farlo togliere dalla propria presenza. Quando le fu offerta la mela fatale, Eva avrebbe potuto volgerle la schiena o farne dono a un porcello di passaggio.

Non è così se l'oggetto fosse della classe mentalmente percepibile o psicologica: un'idea presentata dalla semplice memoria o dall'immaginazione. In questo caso un uomo non ha alcun modo diretto di liberarsene. Ha soltanto un modo e anche quello indiretto: fissare la mente su qualche altro oggetto di natura diversa.

Quando è tuo desiderio scacciare o conservare un'idea nella tua mente, a questo scopo applica l'attenzione all'idea stessa, o in questo modo non farai altro che fissare l'idea tanto più rapidamente, e quindi contrastare la tua stessa intenzione. Invece di fare così, prendi qualsiasi altra idea che si presenti o vai in cerca di qualche altra idea, la più interessante che puoi escogitare, e applica l'attenzione ad essa. Se l'idea da cui desideri essere libero è in una certa misura fastidiosa e non puoi trovare un'idea piacevole da afferrare e tenere in mente con la forza dell'attenzione, anche un'idea di genere spiacevole può essere di giovamento in questo caso, e sarà tale nel grado in cui sarà meno fastidiosa di quella di cui è tuo desiderio liberarti. Il rimedio usato in questo caso è analogo a quello che viene usato nel caso di una vescica. In tal modo, con un dolore meno intenso o meno protratto ci si libera di un dolore più intenso o più durevole.

Similmente, ad esempio, il dispiacere provocato dalla collera di un parente prossimo e caro viene mitigato immergendosi nelle proprie occupazioni: e, se il dispiacere fosse in una certa misura fastidioso, le occupazioni potrebbero ancora essere di giovamento, anche se fossero in sé fastidiose come un'attività commerciale che porti con sé perdite, o come relazioni sociali che portino con sé dissapori e conflitti.

Ma condizione necessaria in questo caso è che l'attività in cui impegnarsi come rimedio, debba essere tale da richiedere necessariamente un'attenzione continua. Infatti, se fosse di natura tale da lasciarti ancora in libertà, non raggiungeresti il tuo scopo. Così se, come rimedio contro il dispiacere prodotto dalla perdita di un amico, ti dedicassi solo alle letture, specialmente a letture non impegnative, il bisogno di attenzione così prodotto sarà probabilmente tanto debole che l'attenzione non le obbedirà; ad ogni passo, invece delle idee che il libro presenta, si presenterà l'idea fastidiosa, e così conserverà il suo posto. Qui vediamo uno dei grandi vantaggi portati da una vita occupata, in confronto ad una vita oziosa: l'essere addestrata ad una varietà di occupazioni invece che solo a una o a poche, il portare la mente a uno stato di cultura elevata attraverso lo studio, invece di lasciare la mente in uno stato di vuoto e pesantezza per mancanza di cultura. La classe di persone cui una perdita di questo genere sarà probabilmente più fastidiosa e irrimediabile, è quella delle persone che, con fortune moderate o piccole e poca o nessuna istruzione, vivono, come si dice, sopra i loro mezzi.

Potere sulla propria mente: in quale misura un uomo lo possiede. In questa domanda è coinvolta quella sulla libertà e la necessità. La libertà, cioè il senso di libertà, esiste al di là di ogni dubbio: tuttavia la necessità non ne viene esclusa. È in virtù della capacità di controllo, del potere che ho sui miei pensieri – di cui ad ogni momento mi sento in possesso – che sto scrivendo o dettando queste osservazioni. Ma che cosa è stato a farmi intraprendere questa occupazione? È stato qualcosa di esterno a questi stessi pensieri, o qualche pensiero che era già nella mia mente, senza alcuno sforzo di volontà da parte mia per portarcelo o tenercelo.

II.3 Prudenza eterocentrata: negativa

(i) Introduzione

Nella deontologia privata la regola della beneficenza e benevolenza ha una certa analogia con il capitolo dei reati chiamati «reati negativi» nel diritto penale.

Un reato negativo consiste nella consapevole omissione di impedire questo o quel reato positivo o il genere di danno che tale reato positivo per sua natura può produrre.

Una trasgressione della regola generale della beneficenza e benevolenza negative consiste nell'agire in maniera tale da produrre un saldo positivo dal lato del male nel caso in cui tale male possa venire prodotto da un uomo senza perciò esporsi a punizione o sofferenza in alcun'altra forma da parte della legge.

D'altro lato, un'infrazione della norma morale della benevolenza e beneficenza negativa è un atto di genere positivo: un'infrazione di una legge costitutiva di un reato negativo è un atto di genere negativo.

La beneficenza negativa viene esercitata da me in quanto viene consapevolmente evitato del male che potrebbe essere stato fatto a un altro con un mio atto.

Ha la benevolenza per sua causa o comunque per suo concomitante, in quanto nel mio animo si ha la contemplazione del male in questione e il desiderio e lo sforzo presente di evitare di contribuire alla sua produzione.

Per coltivare la beneficenza negativa e la benevolenza negativa nel mio animo, un processo efficace è quello di avere presente alla mente diverse cause o fonti in cui possa risiedere l'origine del fare del male ad altri. Queste cause o fonti saranno: 1) Moventi; 2) Occasioni.

Le fonti o moventi in cui può risiedere l'origine del fare del male ad altri possono essere così comprese e distinte:

1) Interesse autocentrato in generale, e in particolare interesse del palato, interesse sessuale, interesse del borsellino, interesse dello scettro.

2) Interesse del guanciaie: interesse corrispondente all'amore dell'agio, all'avversione alla fatica di corpo e mente. In questo caso la causa del male può venire espressa generalmente da alcune singole parole come disattenzione, trascuratezza, mancanza di consapevolezza per indifferenza.

3) Interesse della [tromba]⁴. Interesse corrispondente ai piaceri e ai dolori della sanzione popolare o morale. In questo va incluso l'interesse che viene colpito dalle ferite inferte all'orgoglio e alla vanità.

4) Interesse della cistifellea: interesse corrispondente al movente chiamato cattiva volontà o antipatia.

In luogo di benevolenza efficace negativa metti *astinenziale*. Per scoprire modificazioni della benevolenza efficace *attiva* per analogia e contrasto, vedi quanto detto della benevolenza efficace *astinenziale*.

N.B. La benevolenza efficace, sia astinenziale sia attiva, ha bisogno di una definizione, cioè di mostrare come si accordi e differisca dalla prudenza autocentrata.

Per esempio, benevolenza efficace *astinenziale*: astieniti dal mettere sotto gli occhi di un uomo imperfezioni cui è chiaramente fuori dal suo potere porre rimedio. Per esempio, benevolenza efficace *attiva*. Metti sotto l'occhio di un uomo le sue realizzazioni. Se *non* fosse in una situazione tale da renderti alcun servizio particolare, questa sarebbe benevolenza efficace attiva – se lo fosse, sarebbe benevolenza efficace attiva e insieme prudenza autocentrata.

In questa parte del campo d'azione la benevolenza efficace astinenziale non richiede condizioni o limitazioni:

1) Quale che sia la realizzazione, può essere necessario aver cura, secondo la propria disposizione, perché non accresca disordinatamente il proprio orgoglio o vanità, e quindi divenga causa di male a se stesso o ad altri.

2) Se ciò che sembra ai suoi occhi una realizzazione è di tendenza tale da essere causa, nel corso del suo esercizio, di male prevalente a uomini o altri esseri sensibili, l'adulatore diviene così un accessorio a tutto il male prodotto come conseguenza dalla persona adulata.

⁴ La parola *trumpet* è stata aggiunta da Bowring nello spazio lasciato vuoto da Bentham.

3) Se vai oltre i limiti della verità e l'oggetto della tua adulazione lo percepisce, e percepisce che tu stesso ne sei consapevole, puoi diventare così per lui oggetto di disprezzo, e qualsiasi lode con cui puoi averlo gratificato in occasioni precedenti può perdere il suo valore.

(ii) Modi di molestare

Modi di molestare: 1) con le parole; 2) con l'atteggiamento. Per i vari modi di molestare vedi il Codice penale⁵. I nomi dei reati che compaiono lì possono servire qui per i nomi e i modi di molestare. La sola differenza è che in quei casi il fastidio è tale che non si considera troppo grande per la sua eliminazione o repressione la forza applicata dalla sanzione legale. In questo caso, se la forza della sanzione morale o quella della sanzione retributiva hanno qualche applicazione, ci saranno qui molte ragioni, dipendenti dalla prudenza, per astenersi dall'esercizio degli atti che arrecano molestie. Ma ragioni non dipendenti né dall'una né dall'altra di quelle sanzioni, possono in alcuni casi essere ritenute applicare la loro forza restrittiva allo stesso atto: per esempio, ragioni dipendenti dalla prudenza, prudenza autocentrata, e ragioni dipendenti dalla beneficenza e benevolenza, che sono tanto intimamente connesse. Le virtù dipendono anch'esse dalla prudenza autocentrata in quanto è interesse di un determinato uomo avere un buon posto negli affetti di un altro determinato uomo.

I modi di arrecare molestie con i discorsi sono:

- 1) Informazione spiacevole e inutile. N.B. Questo di per sé non implica alcuna assunzione di superiorità.
- 2) Fastidio implicante un'assunzione di superiorità nel campo del potere: potere sulla persona alla quale il discorso è rivolto o immediatamente comunicato.

[3] Fastidio implicante un'assunzione di superiorità nel campo della saggezza.

Entro l'ambito dell'assunzione di superiorità nel campo del potere si possono distinguere le seguenti ulteriori modificazioni:

- 1) Imperiosità in generale, cioè il tono o stile generale.
- 2) Mandato coercitivo: cioè richiedere che si faccia qualcosa o che si eviti di farlo.
- 3) Interrogazione coercitiva: cioè richiesta di una risposta a una domanda posta – a un discorso con il quale si richiedono informazioni. N.B. L'interrogazione da parte di un superiore è un modo di dare comandi.

I modi di assumere una superiorità nella conversazione sono:

- 1) Comando diretto imperativo sia positivo sia negativo; cioè ingiuntivo o proibitivo, secondo i casi.
- 2) Interrogazione; se in modo diverso da quello della richiesta, l'interrogazione è comando.
- 3) Dare consigli.
- 4) Censura in senso di disapprovazione.
- 5) Censura in senso di lode.
- 6) Interruzione diretta e confessa del discorso da parte di qualcuno.
- 7) Interruzione indiretta e inconfessata continuando a parlare ad alta voce mentre un altro sta già parlando.
- 8) Andarsene mentre un altro sta parlando.
- 9) Affettazione di non fare attenzione mentre un altro sta parlando.

Modi di arrecare molestie nella conversazione senza assunzione di superiorità:

- 1) Interrogazione, diretta o virtuale. Curiosità volta a gratificare la curiosità intorno alle faccende private della persona cui ci si rivolge.

Si può produrre disagio da parte di un uomo in un altro uomo: 1) con atti in generale; 2) con discorsi, cioè con quegli atti in particolare da cui viene prodotto il discorso.

Il disagio, in quanto possa venire prodotto con il discorso, forma l'argomento di questa parte.

Regola generale: qualunque cosa tu stia per dire, considera in primo luogo se fra i suoi effetti non ci possa essere quello di produrre disagio in qualche forma nell'animo di una o più persone nella cui mente si possano produrre le idee trasmesse da ciò che dirai.

Il discorso è trasmesso da segni evanescenti o permanenti: quando sono evanescenti si tratta di solito della parola, quando sono permanenti si tratta di solito della scrittura o della stampa.

Essendo il discorso *parlato* il modo più semplice e originale, cominciamo con questo. E in primo luogo poniamo

⁵ Vd. la parte «Principes du code pénal» in *Traité de législation civile et pénale*, in *Œuvres*, a cura di E. Dumont, 4 voll., Bruxelles, Hauman, 1829, vol. I.

che sia a una persona sola che le idee così espresse vengano comunicate. Quella persona può essere presente al proferimento del discorso o assente. Se fra i suoi effetti probabili vi fosse quello di produrre disagio, si consideri per prima cosa se, nel calcolo del bene e del male, a compensazione del disagio così prodotto, un bene non potrebbe venire prodotto in qualche forma di valore prevalente in confronto al disagio. Detto più in breve: se il disagio fosse fra i suoi probabili effetti, si consideri allora se il disagio può non essere compensato da qualche bene maggiore, da un bene più che equivalente. In questo caso viene la considerazione delle *cause giustificanti* del produrre disagio con i discorsi.

Le cause giustificanti (vere o appropriate) del produrre disagio attraverso i discorsi:

- 1) Esercizio dell'autorità domestica.
- 2) Esercizio dell'autorità politica in una situazione non ufficiale; esercizio del potere della sanzione politica.
- 3) Esercizio del potere della sanzione popolare o morale.

False cause giustificative della produzione di disagio con i discorsi, nel caso in cui nessun bene prevalente prometta di risultarne in nessuna delle tre forme menzionate:

- 1) Verità dell'asserzione.
- 2) Cattiva condotta in qualsiasi forma da parte della persona in cui si produce disagio.

Nel caso in cui il disagio all'altra parte sia considerato conseguenza probabile, considera se fra gli effetti o le conseguenze di tale disagio non possa esservi ira di cui tu sia oggetto.

Per mancanza di sufficiente attenzione alle cause particolari da cui il disagio potrebbe venire prodotto con i discorsi, è possibile che si produca disagio ad altri in quantità indefinita, senza alcuna considerevole soddisfazione all'autore del disagio stesso: senza nulla più che quel minimo di soddisfazione, senza il quale come causa, non può aver luogo il discorso come effetto.

Se pensi che un uomo ti abbia maltrattato, non rimproverarlo per questo e non fargli neppure sapere che pensi che ti abbia maltrattato, se non per quel tanto necessario ad impedire che faccia lo stesso in futuro.

Quando ti sembra di avere ragione di lagnarti di un uomo, in base a una certa sua condotta nei tuoi confronti, e che possa essere utile per lui, per te stesso, o per chiunque, farglielo sapere, evita di fargli supporre che al proposito tu pensi male di lui: parlagli in modo tale che egli possa ritenere che tu ascriva questa sua condotta a qualunque causa dalla quale possa discendere il minimo biasimo su di lui.

Se, per esempio, gli hai mandato a dire o gli hai scritto che desideri vederlo e non l'ha fatto, anche se avrebbe dovuto venire o scrivere una risposta, dai la colpa al fatto che la tua lettera deve essere andata persa; o se il messaggio era verbale, a un fraintendimento da parte dell'intermediario, fraintendimento di ciò che gli hai detto, o espressione non corretta delle parole da lui usate nel riferire il messaggio, o dimenticanza, in conseguenza della quale non sarebbe stato riferito per nulla.

Potendo l'effetto essere sempre prodotto da una di queste cause, non c'è insincerità nel mostrare di fare queste supposizioni.

Se nel conversare con un uomo lo trovi pieno di opinioni che a te sembrano dannosamente erranee, se ci fosse una probabilità di convertirlo fai il tentativo, procurandogli il minimo disagio possibile. Ma se non ci fosse alcuna probabilità del genere, non fare una cosa tale; come pure se probabilmente non lo incontrerai spesso. Tu ferisci i suoi sentimenti, e ti tiri addosso la sua disapprovazione.

Se scopri un uomo nell'atto di eseguire un piano contro di te di cui si vergognerebbe, agisci nel modo che ne consegue; ma non fargli sapere della tua scoperta; infatti, più si vergogna, più intensamente sarà tuo nemico. Se, mentre sta macchinando a suo vantaggio un piano dal quale tu non sarai beneficiato ma danneggiato, egli ti dice che il tuo beneficio è il solo obiettivo che ha in mente, non contraddirlo ma ringrazialo.

Se vuoi che un uomo faccia una cosa, per risparmiargli il fastidio di rifiutare, presentagliela nei termini più leggeri possibili. Formula recentemente introdotta: potresti forse fare così e così.

Se un uomo sta facendo o dicendo qualcosa che ti è spiacevole, invece di ingiungergli di smettere, piuttosto proponi qualcos'altro: affronta un altro argomento.

Se in qualsiasi cosa fatta da una persona a tuo favore ci fosse qualcosa di cui sei insoddisfatto, pensa se in vista del futuro ci sia bisogno che egli sia informato della tua insoddisfazione: se no, non far sì che percepisca o oda la cosa.

Se in tua presenza ti viene rivolto un attacco, per quanto sia offensivo, specialmente se ci sono altri in compagnia, tratta la cosa, se puoi, o con schietto buonumore o scherzosamente, secondo le circostanze. Quanto più offensivo è l'attacco, e quanto più mette in cattiva luce l'attaccante che lo fa, tanto più efficacemente egli

verrà in tal modo smontato: deluso, umiliato, e tuttavia non irritato, non reso tuo nemico in misura maggiore di quanto lo fosse prima, possibilmente perfino riconciliato. Quanto alla delusione è cosa ovvia, almeno se nessun'altra persona era presente. Perché in questo caso quale avrebbe potuto essere l'obiettivo dell'attacco? Si suppone nient'altro che di farti soffrire; e più completamente indisturbata è la tua compiacenza, più completo è il tuo fallimento.

Questa è senza dubbio una di quelle lezioni che è tanto più facile dare che praticare: bisogna insistere sull'idea che poche lezioni di prudenza autocentrata o di benevolenza efficace, va ripetuto, possono essere più difficili di questa.

Questa, tuttavia, o qualsiasi altra vittoria sulla tentazione, di fronte a uno stimolo adeguato, può venire attuata grazie a una previa preparazione. Per il rafforzamento del corpo si sono inventati e messi in pratica con eccellente successo degli esercizi; questo è uno di quegli esercizi con cui, in base a un principio simile, si può dare alla mente forza, la forza passiva della pazienza.

Non ricordare mai disastri irrimediabili; specialmente a chi, o in presenza di chi, possa sembrare ad altri o a se stesso avere contribuito a quegli stessi disastri.

Nei tuoi rapporti con un bambino, servitore o altra persona a tuo carico, riguardo a ogni mancanza o imperfezione non incorreggibile attraverso i suoi sforzi, ricordagliela ogni volta che la osservi finché vi è una prospettiva di correzione. Se non c'è più alcuna prospettiva, smetti di ricordargliela, e in seguito non fargli più vedere che la osservi.

Fatte le debite eccezioni⁶, sii più pronto a mettere in evidenza punti d'accordo che punti di disaccordo.

In caso di diversità di opinioni, laddove valga la pena di dirimere la diversità, tenta di dare alla discussione più il carattere di una ricerca in comune della verità che di un combattimento per la vittoria.

Dei cinque sensi, il tatto e il gusto non sono in gioco in questo caso: la molestia a uno di questi due sensi si presenta nella forma di un'infrazione legalmente punibile; la molestia al tatto presenta l'idea di ciò che, in linguaggio legale, viene chiamato aggressione; la molestia al gusto presenta l'idea di veleno; e non può che implicare una trasgressione che ha la natura di aggressione, a meno che siano usati come suoi strumenti l'inganno o l'intimidazione,

In una parola, i soli sensi esposti a ciò che, in questo caso, si intende per molestia sono i tre sensi suscettibili di venire attivati senza alcuna operazione in conseguenza della quale si ritiene in genere che abbia luogo un contatto. Questi sono l'olfatto, l'udito, e la vista.

1) L'olfatto. I modi in cui si possono infliggere molestie a questo senso sono, per la maggior parte, abbastanza ovvi. A questo proposito vi sono alcune precauzioni che possono non essere del tutto prive di una loro funzione. Benché a prima vista irrilevanti in confronto a tutti quei modi di molestare che agiscono attraverso i sensi, il loro effetto può essere quello di bandire un amico dalla compagnia dell'altro, e perfino da rendere un uomo oggetto di avversione perpetua da parte di tutta una compagnia non importa quanto numerosa. Ciò che rende il danno più serio in questo caso, benché a prima vista irrilevanti, è che è possibile che la persona dalla quale la molestia viene avvertita sia trattenuta da una sorta di mescolanza di vergogna, paura, e simpatia dal dire ciò che pensa alla persona che ne è autore. Abbiamo qui allora il caso di un atto che, avendo l'effetto della maleficenza, è chiaramente proibito dai dettami della beneficenza negativa, e quindi della prudenza autocentrata. In tal modo, benché possa sembrare del tutto irrilevante, si produce maggiore molestia così di quanta se ne produrrebbe con numerose trasgressioni punibili, e inoltre un'offesa di tal genere resterebbe esclusa dal beneficio del perdono per via della circostanza che si è ricordato.

Per illustrare le precauzioni che è possibile prendere in proposito, si presenta al lettore qualche circostanza che, anche se è in realtà causa di danno nella forma detta, si è constatato per esperienza essere suscettibile di sfuggire all'attenzione.

In primo luogo, allora, consideriamo il genere di la molestia che ha sede è nel senso dell'olfatto.

La più ovvia è quella che viene prodotta con l'emissione di gas dal tubo digerente.

In genere è opzionale l'emissione del gas di quella specie emessa dalla parte più bassa di quel tubo, di modo che in genere una molestia in questa forma non può venire inflitta senza essere intenzionale; evitarla è in potere

⁶ 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, 1969¹⁰.

dell'individuo dal quale viene inflitta.

Nella produzione della molestia che avviene in questa forma, anche se il senso ne è la sede immediata, la parte principale è svolta dall'immaginazione: lo stesso identico odore che, se emesso dal corpo stesso di un uomo non gli sarebbe stato causa di alcuna molestia, gli è reso causa di molestia in una misura altamente offensiva per la mera circostanza del fatto di essere stato emesso da un'altra persona, e la molestia è in grado di venire mitigata o accentuata da una varietà di circostanze connesse alla persona dell'individuo il cui corpo ne è stato la fonte.

Essendo tanto grande la parte che l'immaginazione ha nella produzione di molestie in questa forma, la molestia può aver luogo in questo caso senza alcuna effettiva impressione da parte dell'organo che ne è la sede naturale. Il disgusto è tale che può venire prodotto dall'impressione che, attraverso il principio di associazione, un disgusto di natura corrispondente, anche se di grado inferiore, venga comunemente prodotto dall'idea se suscitata da operazioni che non colpiscono alcun altro senso che quello dell'udito.

2) Udito – senso dell'udito. A questo senso si può provocare molestia in modo diretto o in modo collaterale tramite l'associazione delle idee.

In modo diretto, o per la qualità del suono o per la sua quantità.

La molestia per mezzo di suoni offensivi per la loro qualità, a prescindere dalla loro quantità, non è molto suscettibile di venire inflitta senza intenzione: senza intenzione, avendo come fine palese la produzione di un tale effetto. Se inflitta perseguendo una tale intenzione, potrebbe forse venire considerata come costituente materia di un'offesa punibile legalmente: comunque, qualsiasi ammonimento di astenersi da questa pratica può essere niente di meglio che superfluo e inutile.

3) Per il principio di associazione, ogni suono il cui effetto sia quello di risvegliare e collocare nella mente l'idea di una percezione offensiva a qualsiasi altro senso, come per esempio il senso dell'olfatto, diviene in tal modo anch'esso disgustoso.

Molestia attraverso l'orecchio all'interno del naso e della bocca per via del potere della simpatia.

Attraverso un assortimento di ghiandole che si aprono sull'interno del naso, sull'interno della bocca, e sul condotto che conduce ai polmoni chiamato laringe, viene scaricato un liquido vischioso – un liquido, ma in alcuni casi, in parte per la sua struttura originaria, in parte per evaporazione, avvicinandosi allo stato solido – che serve a varie funzioni. Questo liquido, quando si accumula nei condotti raggiungendo una certa quantità, diviene in vari modi causa di sensazioni sgradevoli che non possono venire eliminate se non con la sua espulsione. Quella sua parte che riempie i polmoni, la laringe, e l'interno della bocca può venire scaricata attraverso uno dei due canali seguenti: attraverso la bocca, nel qual caso viene espulsa fuori dal corpo completamente e nella sua forma propria; o nello stomaco attraverso l'esofago, nel qual caso si mescola con il cibo, e dopo aver subito mutamenti simili, è infine espulsa attraverso gli stessi condotti. Quella che riempie il naso, almeno la sua parte superiore, può venire scaricata attraverso uno dei seguenti tre orifici, cioè le narici, la bocca, come sopra, o nello stomaco. Attraverso [il naso], è spinta fuori dal di sopra da una straordinaria quantità di aria inalata a quello scopo: in questo caso, si dice che si è soffiato il naso; quella che viene espulsa attraverso la bocca viene scaricata in parte per mezzo di una corrente d'aria inalata allo scopo, in parte per mezzo della forza muscolare della lingua e delle labbra. Nel caso di alcune persone se questo muco viene ingoiato, invece di venire espulso dalla bocca o dal naso, è possibile che si produca nausea: nausea in parte dovuta alla qualità della materia difficilmente digeribile se introdotta nello stomaco, in parte alla sua tenacia dalla quale viene mantenuta in uno stato di filamenti continui che si estendono giù per l'esofago e che lo stimolano in maniera tale da produrre una sorta di convulsione chiamata «dar di stomaco».

Chi tenda a essere così affetto, se percepisce attraverso il senso dell'udito che un'altra persona, sentendo fastidio per l'accumulazione di muco in quantità fuori dal normale, lo sta ingoiando o sta preparandosi a ingoiarlo nello stomaco allo scopo di procurarsi sollievo, invece che espellerlo attraverso la bocca o il naso, da tale percezione potrà ricevere una molestia non da poco. Questa molestia ha per causa l'affetto della simpatia. Per esperienza, in tal caso, l'idea di nausea è associata con l'idea di quello stato di cose.

È anzi assai notevole la sofferenza prodotta da una causa apparentemente tanto poco notevole, e la cui natura sembra, di solito, non essere compresa.

Una distinzione deve venire qui osservata fra i casi in cui l'organo corporeo – l'organo di senso – è anch'esso la sede della molestia sofferta, e i casi in cui non è che un canale d'ingresso dell'impressione fatta su qualche altra parte del corpo o sulla mente.

Così, ad esempio, gli organi della vista e dell'udito sono esposti ognuno a particolari specie di molestia, dei quali

sono rispettivamente sede. Ma presi insieme essi sono i canali d'ingresso di un'infinità di molestie così come di fruizioni piacevoli, la cui sede non è nei rispettivi organi ma nella mente: in una parola, delle molestie e delle fruizioni piacevoli suscettibili di venire prodotte per mezzo di discorsi.

I soli casi in cui vale la pena, allo scopo presente e nelle circostanze presenti, di portare alla luce un modo di molestare, sono quelli in cui sta in potere di un uomo evitare di provocare la molestia senza sottrarsi alla presenza di coloro che le sono esposti. Ci sono alcune persone alle quali la vista di una persona i cui occhi sono sede di una certa affezione morbosa è sufficiente a produrre un'affezione simile; non essendo alcuna rinuncia sufficiente a impedire la molestia, se non la rinuncia a stare in presenza della persona che soffre di questa suscettibilità morbosa, il caso esula da questo argomento. In modo meno scomodo che quello di evitare l'uno la presenza dell'altro, la molestia può venire evitata con una facile rinuncia da parte della persona che soffre di questa suscettibilità morbosa: cioè evitando di volgere gli occhi verso quegli occhi dal cui stato morboso viene affetta la sensibilità morbosa e prodotta la molestia.

(iii) Dei rapporti fra uomo e uomo

Riguardo ai rapporti fra uomini e uomini si possono considerare: 1) i rapporti in sé; 2) le loro rispettive cause, le cause efficienti.

I rapporti in sé sono: 1) della natura più generale che si verifica per tutti gli uomini; 2) di qualche natura particolare.

Quelli di natura più generale sono i rapporti di superiorità, inferiorità, eguaglianza.

Superiorità e *inferiorità* si presuppongono a vicenda: nessuna delle due può verificarsi senza l'altra; l'eguaglianza è l'assenza o la negazione di entrambe.

Superiorità e inferiorità presuppongono l'esistenza di qualche oggetto di possesso umano solitamente considerato desiderabile, – cioè fonte di bene per il possessore, di piacere o esenzione da dolore –, si verificano con riferimento a questo oggetto, e in quanto sono comprese devono venire comprese con riferimento a questo oggetto. Le diverse quantità di cui questo oggetto è suscettibile possono venire considerate altrettanti gradi distinti disposti in una scala crescente: in una scala di *superiorità* e *inferiorità*.

Di questi possessi è il potere quello riguardo al quale le relazioni di superiorità e inferiorità sono più ovvie, più prontamente concepibili e, quanto alla loro esistenza, le prime a realizzarsi nella misura più ampia.

Della superiorità e inferiorità riguardo al potere, quella che viene prima nel tempo e nella necessità è quella fra madre e bambino.

Il potere in questo caso è il più assoluto. In ogni momento il bambino è assolutamente dipendente dalla madre per la sua esistenza.

La sua esistenza è la più necessaria. Nessun bambino giunge ad esistere senza una madre: senza l'esistenza di un determinato individuo in riferimento al quale ha questa relazione di estrema inferiorità e assoluta dipendenza. Nessuna donna può diventare madre senza avere un bambino: senza dare esistenza a un determinato individuo in riferimento al quale ha questa relazione di estrema superiorità e assoluto potere.

Queste osservazioni potranno apparire triviali e futili. L'ovvietà della loro verità una volta presentata è causa di questa apparenza. Tuttavia, altre osservazioni che non hanno tale verità sembrano avere occupato il loro posto nel modo di vedere di coloro da cui è stata affrontata per la prima volta questa parte del campo della conoscenza. La relazione fra padre e figlio è stata presa da parte di alcuni come esempio di potere primordiale, necessario e assoluto: di superiorità nel grado più elevato. Ma il padre può essere del tutto indeterminato quando la stessa donna ha avuto rapporti sessuali in momenti quasi contigui con due o più uomini, e alla fine del periodo di tempo usuale partorisce un bambino; in questo caso non c'è una persona che possa avere sul bambino questo potere derivante dalla relazione corrispondente.

Per superiori, come sopra, bisogna intendere superiori in potere: e di conseguenza, da parte delle persone che sono considerate loro inferiori, esiste nei loro confronti un grado corrispondente di dipendenza. Per quanto riguarda l'atteggiamento conveniente da tenersi nei confronti di questi superiori da parte dei loro inferiori si può cadere in errore, di un genere pregiudizievole sia alla benevolenza sia alla prudenza; un errore che può non fermarsi alla violazione di queste virtù negative, ma giungere alla violazione delle corrispondenti virtù positive. Da parte di alcuni si attribuisce un genere di merito al fatto di manifestare un grado di riguardo nei confronti dei sentimenti dei superiori che non verrebbe rifiutato a eguali o inferiori dalle stesse persone. A questo supposto merito viene annessa una quantità maggiore o minore di autoelogio in nome del cosiddetto spirito di

indipendenza. Ma, se non c'è alcun merito nella violazione dei dettami di una singola virtù, cioè della beneficenza negativa o positiva, ancor meno ve ne può essere nella violazione dei dettami della stessa virtù, aggiunti ai dettami della prudenza autocentrata.

Su questo punto particolare può esservi una differenza secondo che, nella circostanza in questione, siano o non siano presenti terze persone.

Il caso in cui siano presenti terzi è quello in cui più facilmente avverrà che si faccia mostra di questo spirito.

Dipenderà comunque dalla forma mentis delle persone che si trovano presenti. Può avvenire che, secondo loro o alcuni di loro, la stima per la persona in questione possa venire accresciuta da questo far mostra d'indipendenza. Allorquando ciò si verifica, ciò che un uomo perde in affetto e considerazione del superiore in questione, altrettanto, o più, lo può guadagnare in maggior considerazione da parte degli stessi terzi. Questo per il caso in cui siano presenti terzi. In questo caso si verifica una sorta di conflitto fra le due virtù. I dettami della beneficenza vengono trascurati; si ascolta e ci si conforma a quelli della prudenza, prudenza autocentrata.

Nell'altro caso – nel caso in cui nessun'altra persona sia presente – se viene commessa imprudenza in questa forma, la causa può facilmente essere malumore, ira. La forza combinata degli affetti autocentrati e sociali viene soverchiata dalla passione antisociale: la debolezza gli si presenta sotto il travestimento del merito; egli si immagina di stare facendo mostra di forza, laddove, di fatto, sta tradendo debolezza.

Un caso non assolutamente impossibile o privo di esempi è quello in cui l'inferiore nutra una speranza, in un caso in cui l'ossequiosità è non solo più consigliabile ma più comune, di crescita nella stima da parte del superiore come conseguenza di quella manifestazione di ostilità; e si tratta di un caso in cui questa speranza può perfino avere successo. Ma l'esperimento è rischioso, e richiede un grado non insignificante di abilità e attenzione per diventare un esperimento riuscito.

Quali che siano gli incentivi che si hanno all'esercizio della beneficenza nei confronti di inferiori ed eguali in base a considerazioni di beneficenza e prudenza autocentrata, hai per l'esercizio della beneficenza nei confronti dei superiori quegli stessi incentivi, con l'aggiunta di altri che rientrano nella prudenza autocentrata.

1) Riguardo al denaro e alla beneficenza fatta per mezzo suo, non si dimentichi la differenza che può verificarsi nella quantità di bene che può venire prodotto con lo stesso denaro nel caso del superiore e in quello dell'inferiore.

2) Si noti l'illusione dalla quale, contro ai dettami della prudenza autocentrata e perfino della beneficenza, gli inesperti sono talvolta trascinati all'arroganza o indifferenza nei confronti dei superiori.

La natura e l'esistenza dell'eguaglianza vengono concepite altrettanto facilmente di quelle della superiorità e dell'inferiorità, essendo l'eguaglianza una negazione di entrambe.

Ma non esistono due persone fra si possa dimostrare che sussista, o che sussista con un qualche grado di precisione, l'eguaglianza.

Si supponga, per ipotesi, che si sia accertato che sussista fra te stesso, chiunque tu sia, e un'altra persona qualsivoglia. Per parzialità a proprio favore, tu nella tua scala puoi essere collocato sopra lui; egli nella sua scala sopra di te.

Sta perciò a te tenere in mente costantemente questa differenza sia riguardo alla beneficenza sia riguardo alla prudenza autocentrata.

La differenza tuttavia non è tanto grande nel caso di quelle classi che hanno incentivi all'emulazione meno potenti quanto nel caso di quelle che li hanno più potenti. Esempi: lavoratori a giornata da un lato, professionisti dall'altro.

(iv) Uso delle sanzioni

Condotta dell'individuo nella distribuzione del bene e del male attuata nell'esercizio del potere della sanzione retributiva.

Condotta dell'individuo nel ruolo di giudice nel tribunale della sanzione popolare o morale.

Dovrebbe venire limitata e guidata, *mutatis mutandis*, dalla stessa regola della sanzione politica. Nella somministrazione di male da parte del settore punitivo si dovrebbe aver cura in modo simile di non somministrarlo mai per gratificare la mera antipatia; mai se non per quanto è ritenuto subordinato e necessario allo scopo di uno o più dei fini appropriati della punizione, cioè deterrenza nei confronti di altri attraverso l'esempio, deterrenza nei confronti dello stesso trasgressore, cioè riabilitazione, o inabilitazione, cioè inabilitarlo a infliggere un male simile a se stesso o altri, e in ognuno di questi casi la quantità non dovrebbe essere più che

sufficiente per la produzione del bene cui si mira, per la realizzazione dello scopo benevolente. E perfino in quel caso non dovrebbe venire inflitta se la quantità di male così prodotta fosse maggiore della quantità di bene esclusa, o più che equivalente alla quantità di bene prodotta.

(v) Interrogazione: strumento di tirannia

Uno strumento di male – in varie forme, e in misura non irrilevante – è l'atto di *interrogazione*, o di fare domande.

Il bene che si può produrre con qualsiasi mezzo per eluderne la messa in atto e la forza sarà in misura corrispondente.

Le circostanze da cui dipende la grandezza del male sono:

- 1) Situazione dell'interrogante in rapporto all'interrogato: superiore, eguale, inferiore.
- 2) Argomento dell'interrogazione.
- 3) Circostanze in cui la domanda viene fatta.

Quanto al primo punto: l'interrogante è superiore; ne derivano i seguenti mali: a) l'interrogazione è, in mano e a beneficio dell'interrogante, uno strumento di tirannia; b) a carico dell'interrogato una fonte di sofferenza e di menzogna – menzogna a scopo di difesa.

Modi di eludere una domanda molesta: «Che domanda!», «Scherziamo? Non parli sul serio», «Trallalà». Si inventino varie formule adatte alle varie situazioni relative.

Una è: «Mi sono dato la regola di non dare mai risposta a [...]» e poi si menzioni il genere di domanda in cui essa rientra.

Esempio di una domanda che può essere molto fastidiosa da qualsiasi situazione tragga origine.

Argomento, l'identità dell'autore di un pezzo di letteratura erotica il quale non sarebbe contento che si sapesse o ritenesse che fosse tale.

(vi) Arroganza nella comunicazione di fatti presunti

Piuttosto che asserzioni generali usa le più particolari, dichiarando l'autorità o le autorità: la persona o le persone che per te rappresentano il testimone o i testimoni narranti.

Le asserzioni generali non sono che conclusioni, conclusioni tratte attraverso il giudizio da un presunto fatto particolare. L'assenso a un'asserzione generale presuppone due cose: confidenza illimitata nell'atteggiamento appropriato di tutti i testimoni presunti attraverso le cui menti e lingue o penne il fatto presunto è passato o si suppone sia passato; una simile confidenza nella correttezza della conclusione – e quindi nella generale correttezza delle facoltà intellettuali – di colui da cui è stata fatta la comunicazione.

Se è ad un amico intimo che la comunicazione viene da te fatta, il non fare menzione della persona singola o altra fonte da cui la tua credenza è stata derivata è segno di mancanza di confidenza in lui: se ti è impedito da qualche vincolo di convenienza rivelare la cosa, riconoscere che le cose stanno così è meno offensivo dell'arroganza di pretendere una credenza cieca; indica una certa confidenza, non la mancanza di confidenza.

(vii) Buona educazione

La buona educazione è quel settore della morale (o deontologia privata) che riguarda l'atteggiamento rispetto ad accidenti di scarso rilievo, e se considerati separatamente di importanza relativamente inferiore, dai quali è occupata la maggior parte del tempo di ogni uomo che viene passato in compagnia di un altro o di altri. Corrisponde proprio esattamente a ciò che in francese viene designato con l'espressione *La petite morale*⁷. Nella buona educazione si possono distinguere due settori, quella negativa o restrittiva, e quella positiva o attiva.

La negativa consiste nell'astenersi da tutti gli atti con cui si dà fastidio a terze persone: comunque da tutti gli atti con cui si procura più fastidio ad altri che gratificazione all'agente stesso.

In confronto a questo settore negativo quello positivo rientra in un raggio assai ristretto: in quanto praticato consiste nell'esecuzione di atti da cui in una forma o nell'altra altre persone ricevono gratificazione. Se confrontata con il più ampio settore della morale connesso alla indispensabile prudenza personale, l'esercizio di questo settore negativo è necessariamente confinato entro limiti assai ristretti: tanto ristretti che tanto quanto la disposizione sia intesa essere sincera si può dire che consista nella disposizione generale a contribuire in tutte le

⁷ In francese: «piccola morale».

forme non proibite alla gratificazione di ogni persona che rientri nel campo d'azione di un uomo.

Dettagli di cattiva educazione da evitare. N.B. Diversi di questi sono stati notati da Lord Chesterfield⁸. Ma senza dare i motivi della proibizione, egli si accontenta di proibirli.

1) Nella conversazione, evita di interrompere la persona con cui stai conversando: ogni interruzione del genere è, come tentativo, *offensiva* e, in caso di successo, *oppressiva*. Se il filo del discorso di un uomo viene rotto da un'interruzione di questo genere, spesso non è recuperabile. Da parte di un uomo con una voce più forte, uno con una voce meno forte può venire così reso in ogni momento virtualmente muto: l'uomo con la voce debole tenuto in una sorta di stato di avvilito e schiavitù, e l'uomo dalla voce forte privato di qualsiasi beneficio che potrebbe aver tratto dalla conversazione con l'altro.

2) Solido, liquido o gassoso, il contenuto dello stomaco di un uomo non è gradevole al senso dell'olfatto altrui. Ogni volta che una porzione di gas trova la strada per uscire dal tuo stomaco, stai perciò attento a dirigerne il corso in modo tale che nessuna persona nell'intera compagnia ne sia alla portata. Quando si è a tavola ciò può sempre venire fatto girando la testa. Ma se, sedendo di fronte alla compagnia, un uomo ferma il getto d'aria tenendo le labbra chiuse, e poi permette che sfugga senza cambiamento di posizione, la conseguenza è che, per via dello stato di tensione delle sue labbra, l'intera compagnia si sente minacciata dall'esplosione, e sia che l'odore raggiunga sia che non raggiunga l'organo così da influenzarne il senso, si produce disagio con la paura che ciò avvenga.

(viii) Cattiva volontà

La cattiva volontà o antipatia, considerata rispetto alla propria fonte o causa, può venire distinta nel modo seguente:

1) Cattiva volontà o antipatia a causa di rivalità, opposizione di interessi rispetto all'interesse autocentrato in generale.

2) Cattiva volontà a causa di preoccupazioni, cioè affaticamento della mente da me considerato prodotto nella mia mente dall'individuo che è oggetto della cattiva volontà così prodotta.

3) Cattiva volontà a causa di orgoglio offeso o vanità, dolori della sanzione popolare o morale da me sperimentati e considerati avere la loro fonte in qualche suo atto, abito o disposizione.

4) Cattiva volontà o antipatia che abbia la propria fonte, fonte immediata, nella simpatia; nella simpatia per i sentimenti di qualche persona cui ritengo si faccia del male in qualche forma, o sia più o meno verosimile che lo si faccia, ad opera dell'individuo in questione che questa mia passione antisociale ha per oggetto.

5) Cattiva volontà per via di diversità d'opinione. In questo caso l'interesse toccato è composto dagli interessi rispettivamente corrispondenti all'amore del potere e all'amore dei piaceri e avversione ai dolori della sanzione popolare o morale. a) In un uomo le cui opinioni siano in uno stato di determinata opposizione alle mie rispetto a qualche sistema o punto di una certa importanza, vedo un uomo nel cui animo non ci possa essere quella stima o quell'affetto che ci potrebbe essere nel caso opposto. b) Osservo un uomo nel cui caso il mio amore del potere non può ricevere quell'esercizio e quella gratificazione che riceverebbe se potessi far sì che egli abbandonasse quella sua opinione contraria e adottasse la mia. c) Osservo un uomo per mano del quale ricevo il male consistente nel sospetto di una dimostrazione di debolezza mentale da parte mia. Infatti, maggiore è il numero delle persone dalle quali viene accettata l'opinione opposta alla mia, maggiore è la probabilità che la mia possa essere erronea.

Quando si è radicata nella mente di un uomo l'opinione che questo o quell'altro sia un uomo cattivo, un effetto verosimile di tale giudizio è un radicato affetto di antipatia, di antipatia più o meno forte secondo il carattere dell'individuo. A questo proposito, senza darsi il disturbo di misurare la quantità appropriata di punizione che nei suoi confronti sarebbe conveniente amministrare [in qualità di giudice ed esecutore del tribunale della sanzione popolare o morale]⁹, ad ogni occasione che offra il modo di esprimere verso di esso l'affetto di odio e disprezzo egli ne fa perciò uso; e così facendo egli è orgoglioso della prova che offre ad altri di odio del vizio e amore della virtù, mentre in verità sta solo fornendo una gratificazione ai propri affetti antisociali e autocentrati, alla propria antipatia e al proprio orgoglio.

La felicità dell'uomo peggiore della specie costituisce una parte della felicità dell'intera specie altrettanto ampia

⁸ Vd. P.D. Stanhope, *Letters*, cit.

⁹ Le parole fra parentesi quadre sono nel testo ma barrate; si ignora se da Bentham stesso o da Bowring.

di quella costituita dalla felicità dell'uomo migliore.

In ogni caso in cui il male fatto a un delinquente non garantisca una promessa adeguata di un bene maggiore, al delinquente stesso o ad altri, lungi dal fargli male, la legge della beneficenza ci ingiunge di fargli tanto bene quanto è per altri aspetti coerente ai dettami della beneficenza e della prudenza eterocentrata.

II. 4 Prudenza eterocentrata: positiva

(i) Benevolenza efficace positiva

1) Ogni volta che non hai nient'altro da fare, in altre parole ogni volta che non hai in vista alcun obiettivo particolare di piacere o profitto, di bene immediato o remoto, impegnati a fare del bene, in una forma o l'altra, a determinati o indeterminati esseri sensibili razionali o irrazionali.

Così facendo, e nella misura in cui fai così, produrrà un capitale di simpatia e buona reputazione, accumulato negli animi degli altri, pronto, all'occasione favorevole, a venire attivato a tuo vantaggio. Nel frattempo, quale che sia il risultato in entrambe queste forme o in una di esse, avrai esercitato le tue facoltà, mentali e corporee, e per mezzo di tale esercizio, le avrai rafforzate: e sperimentando e godendo il piacere del potere, quel genere di piacere che è suscettibile di venire colto dal mero esercizio del potere, indipendentemente da ogni vantaggio nella forma di frutto o risultato di tale esercizio.

Che il piacere possa venire colto dal mero esercizio del potere, indipendentemente da ogni frutto che ci si aspetta, è vero al di là di ogni dubbio, provato tale da esperienza universale. Ne è prova il piacere derivato dai giochi di destrezza da cui è esclusa la ricerca di ogni profitto pecuniario: ad esempio, fra gli esercizi mentali, scacchi e dama, fra gli esercizi corporei, camminare e cavalcare con straordinaria velocità o perseveranza.

2) Quando hai la prospettiva di adoperarti per far del bene a un individuo, in altre parole di rendergli un servizio, se c'è qualche opzione riguardo al modo, considera e osserva quale maniera di venire servito in modo da ottenere il fine in questione sia più di suo gusto.

Se lo servi come pensi, o in un modo che è tuo e non suo, il valore del servizio, se questo ne ha, può essere così ridotto in una misura indefinita. Se fosse messa in atto fino a un certo punto, l'idea di servire un uomo non nel modo in cui egli desidera essere servito ma in quello in cui egli dovrebbe essere servito o nel modo in cui sarebbe meglio per lui essere servito questa sarebbe tirannia e non beneficenza: un esercizio di potere per la soddisfazione dell'affetto autocentrato, non un atto di beneficenza per la gratificazione dell'affetto simpatetico o sociale.

È vero che così tu non fai che produrre all'individuo in questione un saldo positivo dal lato del bene, che la scelta della quantità che vuoi produrre è tua e, che sia maggiore o minore, il tuo atto è un atto di beneficenza. Ma se, con un po' di autodisciplina al termine di un po' di riflessione, potrai fargli del bene nella sua maniera – servirlo nella sua maniera – sarebbe cattiva economia e un torto da parte tua scegliere di servirlo meno bene o di fargli meno bene soltanto perché quella è la sua maniera, invece che fargli più bene – rendergli un servizio maggiore – come potresti fare servendolo nella sua maniera invece che nella tua.

Uno dei buoni effetti prodotti a te dall'abito della beneficenza efficace è che, in caso di rottura fra te stesso e un tuo conoscente, prima di indagini particolari la presunzione nella mente dei vostri conoscenti comuni sarà contro di esso. Tu hai accumulato un fondo di reputazione che lavora per te senza che tu lo sappia.

Per quanto un uomo sia naturalmente tanto stupido, non lasciarglielo vedere, ancor meno fagli capire che lo pensi tale. Nulla che tu possa dirgli a questo proposito lo può rendere diverso, e qualsiasi cosa tu gli dica al proposito può avere e naturalmente avrà cattive conseguenze per entrambi: a lui con il disagio che non può mancare di dargli; a te stesso con la resistenza e cattiva volontà che in una misura maggiore o minore non può mancare di provocare da parte sua.

(ii) Arte di ingraziarsi

Ingraziarti un'altra persona è comportarsi in rapporto a questa in modo che in qualche occasione o in tutte le occasioni favorevoli in generale egli possa, per considerazioni di natura a lui gradevole, sentirsi disposto a renderti servizi speciali, in qualche forma particolare, o in ogni forma che gli si possa presentare: servizi che vanno oltre ogni servizio che egli sarebbe disposto a rendere a una persona a lui del tutto ignota.

Vi sono due modi distinti e contrastanti di ingraziarsi: la messa in atto o la manifestazione in ogni altro modo di una disposizione a rendere servizio all'oggetto del corteggiamento; il tentativo di produrre nella sua mente quella stessa disposizione mediante incentivi che, benché di natura a lui non sgradevole, non siano creati né dal fatto di

ricevere servizi da parte tua né dalla loro aspettativa.

Il modo menzionato per primo consiste nell'esercizio della benevolenza e beneficenza positiva e negativa riguardo alla persona corteggiata: sono state illustrate nel capitolo corrispondente. Se indirizzata a questo fine può essere chiamata in una parola «corteggiamento».

L'altro modo consiste nel tentativo di fare in modo tale da apparire ai suoi occhi un oggetto appropriato di affetto o stima sociale, o di entrambe, da parte delle persone in generale: può essere chiamato «autoraccomandazione» o «autopromozione».

Presso alcune persone l'«autopromozione» è lo strumento più efficiente di ingraziamento, con altre lo è il corteggiamento. O meglio, con alcune persone l'«autopromozione» può venire usata con meno riserve che con altre.

Infatti, non ce n'è nessuna su cui il corteggiamento non sarà usato con piena assicurazione di successo, a meno che sia accompagnato da straordinaria imprudenza e mancanza di giudizio. Ma ci sono pochi sui quali l'«autoraccomandazione» non possa venire usata senza maggior o minor rischio di sminuire la propria collocazione nella scala della loro stima o nella scala del loro affetto sociale o in entrambe.

Delle due l'autopromozione è naturalmente più piacevole per se stessi. È quindi proporzionalmente verisimile che la si usi in occasioni tali e in modo tale da contrastare lo scopo per cui è praticata.

Il genere di mente che più verosimilmente cadrà in questo errore è la mente di una persona giovane che, essendo stata spinta da qualsiasi insieme di circostanze ad assegnarsi un posto sopra il livello ordinario nella scala della stima generale, è resa avversa alla pratica del corteggiamento dal timore che sia vista come disonorevole adulazione, e tale da abbassare in tal modo la propria posizione nella scala della stima generale.

CONTESTO

1 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.

2 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 linguaggio¹. 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, la parole *dovrebbe* e *giusto* e *ingiusto*, e altre di tal sorta hanno un significato; altrimenti non ne hanno nessuno².

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»³. 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 soddisfazione⁴. 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 possibile⁵.

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 antiassolutistici. 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

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. I, par. 5, p. 91.

³ Ivi, cap. I, 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*, Oxford, Oxford University Press, 1990, p. 86.

della Costituzione, poi revocata⁶, e nei paesi latino-americani dove i padri dell'indipendenza nazionale si rifecero spesso alle idee di Bentham per redigere la Costituzione del proprio paese⁷.

3 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 donne⁸.

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 auspiccate. 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 tecnica⁹. 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 unitariani, Thomas Belsham, seguace a sua volta di Joseph Priestley¹⁰. 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 cosa¹¹. 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

⁶ J. Bentham, *Traité de législation civile et pénale*, a cura di E. Dumont (1802); trad. spagnola, *Tratado de Legislación*, Madrid, 1821; sulla recezione del benthamismo in Spagna vd. J.R. Dinwiddy, *Bentham*, cit., pp. 116 ss.

⁷ Vd. J.R. Dinwiddy, *Bentham*, 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.

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 disastrosi¹². Fu soprattutto la questione della popolazione e delle leggi sulla povertà a creare una fama sinistra per gli utilitaristi fra conservatori, romantici, cristiani, socialisti¹³.

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, 1976²; 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 non sono del tutto scomparse almeno nella cultura italiana¹.

L'utilitarismo classico è invece una dottrina specifica che risulta dalla combinazione di tre elementi: (a) l'imparzialità (la tesi secondo la quale il soggetto agente conta per uno, come gli altri soggetti coinvolti); (b) il consequenzialismo (il criterio che permette di stabilire quali azioni siano giuste o ingiuste, secondo la quantità di bene prodotta come conseguenza delle azioni); (c) l'edonismo (la tesi secondo la quale 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»² per indicare il fine del diritto e del governo; ciò che Beccaria ha in mente è che il governante e il giudice non possano perseguire fini che vadano al di là della prevenzione dei reati e della correzione del colpevole, e che quindi le pene vadano 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* afferma che l'uomo virtuoso non è colui che sacrifica i propri 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 società³.

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 l'ispiratore 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 opportunità⁴. 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, per il quale Dio non «decreta» ciò che è bene e male, ma lo «riconosce»). Questi autori

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.

avevano cercato una via per dimostrare che Dio avesse 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 svolgendo le implicazioni 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 sosteneva 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.

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 obbligo⁵.

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 felicità⁶.

Ma il piacere o la felicità sono da intendere in modo indifferenziato senza distinzioni qualitative, evitando le «usuali declamazioni [...] sul valore [...] di alcune soddisfazioni»⁷; 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»⁸, 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»⁹.

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?¹⁰

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

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.

pensiero deriva da una tradizione che parte da Thomas Hobbes e John Locke e prosegue con David Hartley¹¹. 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»¹², 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»¹³. 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»¹⁴, laddove «i piaceri e i dolori sensibili sono evidentemente originari»¹⁵.

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 altrui¹⁶.

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 pensiamo¹⁷.

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 basati sui piaceri della «simpatia», e infine semisociali nel caso dell'amore, dell'amicizia e del desiderio di reputazione¹⁸.

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»¹⁹.

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 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.

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. I, 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.

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 prevalentemente 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 alcune nobili battaglie, su cui oggi sono tutti d'accordo, contro la pena di morte, la tortura, la guerra, l'intolleranza religiosa, erano combattute nell'Ottocento da Bentham e dai suoi seguaci contro tutti, in primo luogo contro le autorità religiose cristiane che oggi sono spesso in prima linea in queste battaglie, pur conservando un giudizio fondamentale negativo sugli «illuministi» che queste battaglie avevano iniziato senza attendere il permesso di vescovi e papi. 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 femminismo²⁰. In diversi passi dei suoi scritti insiste sulla critica al diritto e alle istituzioni vigenti che giustificano il fatto del maggior potere del sesso maschile, derivante dalla circostanza della sua maggiore forza fisica, ricorrendo al pregiudizio di una presunta inferiorità intellettuale della donna. Oltre a smascherare l'ingiustizia di questo stato di cose, 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 non causa, ma solamente risultato della condizione in cui sono state tenute; 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. Quest'ultima 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, attribuissero alle femmine un'eguaglianza assoluta, si limiterebbero a diffondere quella che sarebbe per loro una pericolosa trappola»²¹. 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 divorzio²². La preoccupazione che guida Bentham è che il riconoscimento della pari dignità che spetta a ogni individuo si accompagni al riconoscimento delle circostanze che rendono gli individui di genere femminile più indifesi, come il fatto che sono le donne a concepire e partorire. Bentham propone a questo proposito 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 rappresentata dalla considerazione dell'interesse della donna come criterio per affrontare queste questioni. Ciò su 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 diseguaglianze naturali.

In base al principio della massima felicità non ci può essere alcuna ragione perché la massa aggregata di felicità debba essere nel caso delle femmine minore che nel caso dei maschi. Nelle cose domestiche, i maschi derivano un maggior potere dalla forza fisica: qui allora c'è un mezzo per recare danno: come protezione nei confronti di questa forza fisica, se rispetto al potere politico ci deve essere una differenza, dovrebbe essere piuttosto a loro favore che a favore dei maschi²³.

Se da questo punto di vista ci fosse una differenza, il principio di eguaglianza esigerebbe che questa dovrebbe

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.

essere piuttosto a favore della femmina che del sesso maschile: per quel tanto che vi sono tante cause di sofferenza che non si applicano al maschio, e si applicano invece al sesso femminile: come i dolori della gestazione, del parto, le fatiche dell'allattamento, le indisposizioni periodiche e occasionali, l'inferiorità in tutte le competizioni fisiche con il sesso maschile, e la perdita di reputazione in casi in cui nessuna perdita di tal genere si applica al maschio²⁴.

Abbiamo illustrato la posizione di Bentham sull'oppressione delle donne. Ci si dovrà limitare purtroppo a ricordare fugacemente altre battaglie di Bentham e dei suoi seguaci: quella contro la persecuzione dei «non-conformisti sessuali» cioè degli omosessuali, per i quali in Inghilterra era prevista all'epoca la pena di morte²⁵; quella contro la discriminazione di cattolici ed ebrei che non erano cittadini a pieno titolo; quella contro la tratta degli schiavi²⁶.

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 analogo 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 morali²⁷.

Anche su questo tema Bentham è stato un precursore. Furono 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. Questa attenzione per gli animali rappresenta una specie di rivoluzione, se paragonata con il 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. La giustificazione di questa attenzione deriva da uno dei presupposti centrali dell'utilitarismo. Bentham infatti, partendo dalla comunità dei soggetti senzienti – non dei soggetti razionali come faceva invece Kant – considera gli animali come soggetti morali²⁸. Si vedano al riguardo 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 delle zampe, la villosità della pelle, o la terminazione dell'osso sacro siano ragioni egualmente insufficienti per abbandonare un essere sensibile allo stesso fato? [...] La domanda non è: possono *ragionare*? né: possono *parlare*? ma: possono *soffrire*?²⁹.

In nessun modo privi di titolo per la tua considerazione sono gli animali che tu presenti come inferiori rispetto agli umani. Infatti, se essi non avessero titolo per 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 tua³⁰.

²⁴ J. Bentham, *Constitutional Code*, in *The Works of Jeremy Bentham* (1838-1843), a cura di J. Bowring, New York, Russell and Russell, 1962, vol. IX, p. 108.

²⁵ L. Campos Boralevi, *Bentham and the Oppressed*, cit., cap. III.

²⁶ Sull'emancipazione degli ebrei e la tolleranza religiosa vd. ivi, cap. IV; 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.

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* (I.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 a 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, cioè del primo dei collaboratori di Bentham e in un certo senso del fondatore del movimento dei *Philosophical Radicals*, John Stuart si formò 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 ne intraprese una revisione. In *Utilitarismo*³¹ 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; questa prova parte dalle premesse ovvie che tutti desiderano la propria felicità, tutte le cose desiderate includono una dimensione di piacere e, aggiungendo l'ulteriore premessa che ciò che è buono per gli esseri umani o è fonte di piacere o è mezzo per ottenere il piacere, giunge alla conclusione che la promozione della felicità o del piacere include tutto ciò che ha valore, e quindi, «dato che la parte è inclusa nell'intero», deve essere il criterio della moralità; (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 dal 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 Mill³²

Per il momento diremo solo che mentre concordiamo pienamente con Bentham sul suo principio, se lo si precisa debitamente, non condividiamo la sua idea che ogni giusto pensiero sui dettagli della morale dipenda dalla esplicita asserzione di questo principio. Noi pensiamo che l'utilità o la felicità rappresentino un fine troppo complesso e indefinito perché lo si possa perseguire senza passare 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 fra persone pensanti prevale un'unanimità molto maggiore di quanto si potrebbe supporre dal loro essere diametralmente divergenti sulle grandi domande della metafisica morale. Siccome l'umanità ha bensì un'unica natura, ma non ha un'unica opinione a proposito della sua stessa natura, le persone sono molto più facilmente portate ad essere d'accordo sui principi intermedi, *vera illa et media axiomata*, come dice Bacone, che

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.

sui principi primi: e il tentativo di mettere in evidenza le conseguenze delle azioni rispetto al fine ultimo piuttosto che rispetto ai fini intermedi, e di stimare il loro valore attraverso un diretto riferimento alla felicità umana, porta generalmente ad attribuire più importanza non agli effetti realmente 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 per lo più non fanno altro che elevare quei principi secondari a principi primi. È quando due o più dei principi secondari entrano in conflitto che diviene necessario un appello diretto a qualche principio primo; 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 il merito di tutto ciò che Bentham fece vada riconosciuto al principio di utilità. È probabile che a Bentham fosse necessario trovare un principio primo che egli potesse accettare come di per sé evidente, e al quale avrebbe potuto connettere tutte le sue altre dottrine come conseguenze logiche. È probabile che per lui l'unità sistematica fosse una condizione indispensabile della fiducia nel proprio intelletto. E c'è ancora qualcosa da notare. Che la felicità sia o non sia il fine cui la moralità debba venire ricondotta, è essenziale alla stessa idea di filosofia morale che essa debba venire ricondotta a un *fine* di qualche genere, e non lasciata nel dominio del vago sentimento o dell'inspiegabile convinzione interna, e insomma che sia resa una questione di ragione calcolo, e non meramente di sentimento; 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.

Bentham era indiscutibilmente sulla strada giusta nella misura in cui l'adozione da parte sua del principio di utilità lo indusse a concentrare l'attenzione sulle conseguenze delle azioni, ritenendola la considerazione che determina la loro moralità; tuttavia per procedere su questa strada senza perdersi ci sarebbe stato bisogno di una maggiore conoscenza di quanta ne possedesse Bentham della formazione del carattere e delle conseguenze delle azioni sulla mente dell'agente stesso. La sua mancanza di capacità di stimare questa classe di conseguenze, insieme alla mancanza di quella modesta deferenza che è dovuta da parte di chi non ha una propria competente esperienza su quella parte dell'argomento nei confronti di chi ce l'ha, 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 più di esso ha 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'immagine che si ha comunemente di un seguace di Bentham. 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 indubitabilmente il primo e più importante modo di vederli, come se fosse il solo, laddove è soltanto uno fra i tre modi 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.

6.2 Henry Sidgwick

Il più influente filosofo morale inglese della seconda metà dell'Ottocento, Henry Sidgwick, nella sua opera principale *I metodi dell'etica*³³, 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

³³ H. Sidgwick, *Methods of Ethics* (1874); trad. it. *I metodi dell'etica*, a cura di M. Mori, Milano, Il Saggiatore, 1995.

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 Sidgwick³⁴

[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 si potrà allora mostrare che le norme morali che, se osservate dagli esseri umani produrranno più felicità generale? A questa domanda Bentham non tenta mai di dare una risposta completa in qualsiasi trattato che lui stesso abbia pubblicato. Nel suo primo libro egli ammette esplicitamente che «il solo interesse che un essere umano ha sempre motivi adeguati di consultare è il proprio», 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 quelli 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 abbia ritenuto, nel suo periodo giovanile, come filantropo pratico, che non fosse 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 cioè 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 che sta all'origine degli atti degli esseri umani praticamente egoisti e viziosi. Tuttavia, nella *Deontologia* [...] si assume con precisione che, nella vita umana reale quale ci è nota empiricamente, la condotta che più conduce alla felicità generale coincida *sempre* con quella che conduce maggiormente alla felicità dell'agente, e che «il vizio possa venire definito come un calcolo erroneo delle probabilità» da un punto di vista puramente mondano. E sembra probabile che questa 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 nel 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

³⁴ H. Sidgwick, *Outlines of the History of Ethics* (1886), Bristol, Thoemmes Press, 1996, pp. 243-245.

economico, si attiravano le ire dei conservatori umanitari che ritenevano il soccorso dei poveri un dovere legato allo status dei ceti abbienti; in quanto nemici della religione e propugnatori di riforme legali e morali che toccavano tradizionali tabù (come il divorzio o la contraccezione) si attiravano l'inimicizia delle chiese cristiane; in quanto propugnatori dei «fatti» contro i sentimenti, di un'educazione tecnico-scientifica contro la tradizionale istruzione umanistica, si attiravano l'inimicizia dei romantici. Si spiega così che il primo ministro Disraeli coniasse il termine *brutilitarianism*, e che il cardinal Henry Newman additasse Bentham, in compagnia di Hobbes e Hume, come «un'onta» per la filosofia inglese³⁵.

Dickens, grazie alla popolarità dei suoi romanzi che dipingevano le sofferenze dei lavoratori durante la rivoluzione industriale, fu 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 dell'«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 ragione³⁶.

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 fine³⁷.

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 qui pubblicata 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 *Origen de los errores revolucionarios de Europa*³⁸. 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»³⁹. 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 Vidal⁴⁰

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.

Questo è l'ordine legittimo e naturale che Dio comanda 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*⁴¹ 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 Manzoni⁴²

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 I Critici socialisti

Karl Marx, l'autore del *Capitale* che ha dato il nome alla corrente di pensiero chiamata marxismo, 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 l'esistente che a favorirne la critica. Da qui deriverebbe la perdita di lucidità del pensiero borghese. Il materialista Helvétius era stato un critico radicale

⁴¹ Vd. A. Manzoni, *Osservazioni sulla morale cattolica* (1855²), 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.

dell'*Ancien Régime* 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'*Ancien Régime*.

Bentham genio della stupidità borghese
di Karl Marx⁴³

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 Novecento l'utilitarismo ha conosciuto importanti modifiche ad opera di George Moore, Richard Harrod, Richard Brandt, David Lyons, John Harsanyi, Richard Hare, John Smart⁴⁴. I vari neoutilitarismi possono essere raggruppati 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 calcolo⁴⁵.

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

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.

seguite in caso di conflitto fra regole diverse, non ogni singola scelta⁴⁶.

Nel nostro secolo sono state proposte forme di utilitarismo indiretto, chiamate utilitarismo «kantiano», da Harrod⁴⁷, o utilitarismo della «regola» o «norma» da Brandt⁴⁸. 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»⁴⁹.

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 regola⁵⁰.

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 possibilità⁵¹.

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 cose⁵².

4) Utilitarismo o consequenzialismo

La distinzione fra etiche consequenzialiste (o «teleologiche») ed etiche deontologiche (o «assolutiste») è entrata in uso dagli anni Cinquanta⁵³, 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

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, 1995², 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.

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 lunghi⁵⁴. 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 peso⁵⁵.

9 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, benché per giungere a conclusioni opposte di quelle dei neoaristotelici.

9.1 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 kantiana⁵⁶. 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»⁵⁷ 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 con 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 sia giustificata da una maggiore somma di soddisfazioni a vantaggio di molti, dovremo cercare una diversa spiegazione dei principi di giustizia»⁵⁸. 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

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.*

esso la condizione del più svantaggiato fosse molto peggiore che nel secondo⁵⁹.

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 consequenzialismo⁶⁰. 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 deontologista⁶¹.

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 un modello rigoroso 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.) debba 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 ancorché compiuta nel pubblico interesse⁶².

Il supererogatorio e l'ingiustizia nel pubblico interesse di Alan Donagan⁶³

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 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 di ognuno dissuadere un vicino se si hanno adeguate ragioni di credere che la linea d'azione che egli si propone sarà per lui disastrosa». Quindi non c'è dubbio che l'utilitarismo della regola implichi che questa regola dovrebbe venire adottata nel mondo reale. E anche 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 il potere giudiziario in misura tale che la vita pubblica ne soffrirebbe un danno mortale, non ci potrebbe essere alcuna circostanza in cui si servirebbe il pubblico bene riconoscendo quella regola [...]. Ma non è

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.

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.

9.2 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 Foot⁶⁴

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* capire l'espressione se le si dà il senso di «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 poniamoci domande scomode su chi si suppone *abbia* il fine di cui si ritiene 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

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.

all'idea che c'è semplicemente uno spazio vuoto laddove i consequenzialisti vedono «il miglior stato di cose», ciò potrebbe indurci a 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 appartenenze⁶⁵. 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 Alasdair MacIntyre⁶⁶

[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 sia che la felicità pubblica consiste in più e migliori ospedali e scuole; ma quale applicazione ha in una società in cui la felicità pubblica sia 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 sulle questioni valutative una corte d'appello che possono sperare che sia loro favorevole.

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 le distinzioni qualitative delle etiche precedenti che avevano esaltato l'onore o la vita «contemplativa», in nome di una rivalutazione della «vita attiva», cioè del lavoro e della vita privata del comune cittadino, 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 illuministi⁶⁷.

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.

9.3 Critici scettici

Un altro filone, assai composito, 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 irrealistico⁶⁸.

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: ognuna di queste è 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 morale⁶⁹.

I paradossi dell'utilitarismo di Bernard Williams⁷⁰

Quali sono le attrattive per il pensiero morale dell'approccio utilitarista? Penso che le principali siano quattro [...] In primo luogo, è non trascendente e non fa appello ad alcunché di esterno alla vita umana, in particolare non a considerazioni religiose [...]

In secondo luogo, il suo bene fondamentale, la felicità, sembra quanto mai poco problematico: per quanto le persone siano fra loro diverse, sicuramente vogliono essere felici [...]

La sua terza attrattiva è che le questioni morali possono, in linea di principio, essere determinate mediante un calcolo empirico delle conseguenze [...]

In quarto luogo, l'utilitarismo fornisce una valuta comune del pensiero morale: le diverse esigenze di parti diverse e i diversi generi di richieste che una parte si trova di fronte possono tutti venire tradotti (in linea di principio) in termini di felicità. Questa circostanza ha la conseguenza importante che è impossibile un certo genere di conflitto ben noto ad altri approcci morali: il conflitto fra due richieste che sono entrambe valide e inconciliabili [...]

Prendiamo ora in considerazione le difficoltà più generali. Se la «felicità» in questione deve essere tale da permettere all'utilitarismo di mantenere la sua terza e quarta promessa, riesce anche ad essere lo scopo indiscutibile che era stato promesso nella seconda?

Sembra che la risposta sia negativa. Bentham presentò una caratterizzazione della felicità, quella che la intende come piacere e assenza di dolore, che riteneva mantenesse tutte le promesse; ma [...] mancò la condizione di essere un obiettivo indisputabile: quanto più pareva essere il genere di piacere che si potrebbe concepire di trattare in termini quasi-aritmetici, tanto più sembrava qualcosa che ogni persona razionale deve evidentemente ricercare, come Mill giunse, seppure con disagio, 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.

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.

10 L'eredità di Bentham per l'etica contemporanea
di Bikhu Parekh⁷¹

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

Come abbiamo visto [la teoria morale di Bentham] trasse origine da una 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 fossero responsabili di una grande massa di infelicità e sofferenza umana. La passione intellettuale dominante e l'ambizione filosofica di tutta la sua vita fu quella di costruire una teoria morale, giuridica e politica che fosse secolare, liberale, democratica e scientifica [...].

Anche se [...] la teoria morale di Bentham ha un ethos quasi cristiano, è certamente secolare nelle sue basi e nel suo 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 dell'individuo; 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. [...] 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, e 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 senso da lui indicato, 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 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 se stesso. Ciò che chiamava scienza consisteva in poco più che i suoi metodi di classificazione basati sulla bipartizione e sul calcolo felicifico. Il primo portò a una grossolana 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

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.

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 profonda. Egli aveva ragione nel sostenere che il «si deve» fosse una forma di potere e che ogni filosofo morale dovesse spiegare con quale diritto reclamava 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 dovesse 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 l'atteggiamento indulgente nei confronti dei desideri umani, il rispetto per l'autonomia individuale, il tentativo di fondare la morale su una teoria della natura umana, la preoccupazione di dare una difesa morale delle norme morali e di mostrare i profondi legami fra interessi individuali e interessi sociali, e il 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.

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

Bene e male

Per Aristotele il bene è un fine verso il quale ogni cosa tende secondo la sua natura; per l'uomo vi sono molteplici beni connessi con il sommo bene che è la *eudaimonia*; per Bentham il bene è il piacere e l'esonazione dal dolore. Per Aristotele il male è privazione di essere; per Bentham il male consiste 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, il cui carattere effettivo ne 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 felicifico

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 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 dai 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 averle o quelle sensazioni al posto 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, e 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 umano, intorno alla quale si impenna tutta l'etica; in particolare abito (cioè modo di essere, o modo di agire costante) 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.

ULTERIORI LETTURE

Raccolte di opere:

The Collected Works of Jeremy Bentham, The Athlone Press, London 1968-1981, Oxford, Oxford University Press, 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; *Œuvres*, 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, Giuffrè, 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, 1990 (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, *Utilitarianism* (1859); trad. it. *Utilitarismo*, in *La libertà. L'utilitarismo. L'asservimento delle donne*, a cura di E. Lecaldano, E. Mistretta, Milano, Biblioteca universale Rizzoli, 1999.

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 University Press, 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: si occupa particolarmente della *Deontology*).

Loche, A. M., *La priorità condizionata dell'etica pubblica nella filosofia di Jeremy Bentham*, «Filosofia e questioni pubbliche», iv, 1998, 2, pp. 23-41 (sostiene la tesi della priorità dell'etica pubblica su quella privata)

M.E.L. Guidi, *Il sovrano e l'imprenditore. Utilitarismo ed economia politica in Jeremy Bentham*, Roma – Bari, Laterza, 1991 (i capp. VI e VII trattano le teorie economiche di Bentham; i capitoli precedenti danno un quadro d'insieme: si veda il cap. iii sulle teorie linguistiche ed epistemologiche e il cap. iv 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.

L. D'Alessandro, *Utilitarismo morale e scienza della legislazione. Studio su Jeremy Bentham*, Napoli, Guida, 1993².

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, *Utilitarianism: For and Against* (1982); trad. it. *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), *Utilitarianism and Beyond*, (1984); trad. it. *Utilitarismo e oltre*, Milano, Il Saggiatore, Milano 1990² (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).

INDICE ANALITICO DEI NOMI E DEI CONCETTI

- Accademici, 102
Amicizia 45, 143-151
Antipatia, 84-85
Atti, vd. azione
Azione, 14-16
Aristotele, 6, 18, 21, 29, -30, 38, 42, 49, 55-56
Aristotelici, 28-9, 55-7
Ascetismo, 22
Associazione, principio di, 27-28
Beneficenza, 37-41
Bene e male, 16-7, 32-35
Ben-essere e mal-essere, 14-6
Benevolenza, 13-4, 24, 32, 37-45, 52-76, 85
Bibbia, vd. Scrittura
Cicerone, Marco Tullio, 13
Condotta, vd. azione
Convenienza, 22-23
Cristo, vd. Gesù di Nazareth
Demostene, 12 n.
Deontologia, 10-12, 34-39, 46-7
Deontologista, funzione del, 93-4
Desideri e avversioni, 18-9
Dio, 9, 23
Diritti, 25-6
Disagio, 7
Dolore, vd. piaceri e dolori,
Dover essere (*ought*), 117-8
Dovere, 140-41
Eguaglianza, superiorità, inferiorità, 103
Entità fittizie, 53-5
Etica, 11-3, 34, 94
Euclide, 8
Eudemonica, 2 n
Epicurei, 10
Felicità, 5-7, 10, 23
Fortezza, 45-7
Gesù di Nazareth, 22-23, 33, 47
Giustizia, 48-9
Helvétius, Claude-Adrien, 34
Inferiorità, vd. eguaglianza
Interesse, 27-8
Ipsedixit, 22, 95
Johnson, Samuel, 16
Linneo (Carl von Linné), 48
Locke, John, 7
Male (vd. bene e male)
Maupertuis, Pierre-Louis Moreau de, 99-100
Mente, 4-5
Molestie, 99-103
Morale, 8
Obbligo, 50-51
Opinione pubblica, 53, 95-6
Orazio (Quinto Orazio Flacco), 13 n, 15-6, 33 n,
42
Orgoglio (e vanità), 63-66
Ought vd. dover essere
Passioni, 67-69
Pestalozzi, Johann Heinrich, 101 n
Piaceri e dolori, 32, 115, 132-3
Platone, 17
Platonici, 18-9, 23
Pneumatica, 14
Principi, 33, 36
Probità, 24, 29, 42-5
Prudenza, 36-8, 97-8
Purezza, 67-69
Quaccheri, 140
Religione, 22, 52-57
Ricchezza, 32-33, 42, 91
Sacrificio, 8-9, 26
Sanzioni, 35-6, 38-50
Scrittura (Bibbia), 32
Senofonte, 16
Sentimentalismo, 30
Servilismo, 58-59
Servizi, 107
Simpatia, 24, 45-50, 59
Smith, Adam, 6 n
Socrate, 9 n, 17,
Somatica, 14
Sommo bene (*Summum bonum*), 25-37.
Stoici, 19, 23, 100
Suicidio, 15-6, 56-7
Superiorità, vd. eguaglianza
Temperanza, 54-7
Utilità, 50-3
Utilità, principio di, 58, 65, 88
Virtù e vizi, 10-13, 26-8, 51-3
Vizi, vd. virtù e vizi

GUIDA ALLA LETTURA E ALL'INTERPRETAZIONE

1. GUIDA ALLA LETTURA

I. Deontologia: teorica

II La deontologia in generale

Capitolo importante. Bentham annuncia lo scopo della sua opera, con un linguaggio non nuovo per chi conosce Hobbes, Mandeville, Montesquieu, Helvétius: illustrare cioè 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

In questo capitolo Bentham descrive in dettaglio come si articolerà l'opera. Della sua esposizione 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» (tenere presente la teoria del linguaggio di Bentham); e) 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 importante. 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: riassume il ragionamento con cui sostiene questa tesi.

I. 4 Il Sommo Bene: perfetta assurdità

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

a) l'argomento logico per cui la nozione è vuota o contraddittoria; b) la valutazione delle cause dell'errore dei filosofi antichi; c) perché questi filosofi vengono contrapposti agli storici e ai geometri? d) l'argomento per cui vi è un vantaggio del «senso comune» rispetto alle dottrine speculative; e) 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'Università di Oxford. La sua valutazione è opposta a quella del manuale.

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

a) platonici...

b) stoici...

e di quella posizione in cui vede elementi di verità:

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 è 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 dà dell'istruzione fornita dall'Università di Oxford; b) che valutazione dà dei «filosofi» in confronto agli «scienziati»; c) il ruolo che attribuisce alla chiarezza e alla coerenza logica.

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

I. 5 Il fine universale dell'azione

Capitolo importante. Bentham affronta la difficoltà che fu già di Spinoza: se affermiamo la necessità, 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* (dovrebbe)? Riassumi la risposta:...

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

Capitolo non indispensabile. Si possono comunque vedere gli aforismi 1-8 e 14.

In questi aforismi, 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 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

Capitolo da leggere. Di questo capitolo ci interessano due idee che compaiono nelle prime due pagine. 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

Capitolo non indispensabile. Qui Bentham polemizza con la definizione aristotelica della virtù come *mediocritas*.

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

Capitolo da leggere. Vi viene formulata la 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: l'abuso della religione

Capitolo importante. Qui Bentham affronta uno dei nodi dell'illuminismo, cioè l'autonomia della morale dalla religione. Rispondi alle seguenti 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, obbligo, principio

Di questo capitolo ci interessa soltanto il primo capoverso (il resto può essere omissis) in cui 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 importante. Qui Bentham 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 importante. Qui Bentham sostituisce le tradizionali virtù cardinali con un nuovo elenco.

Riassumi le definizioni di:

a) prudenza; b) benevolenza e beneficenza;

Rispondi alle domande:

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 Della convenienza, fra prudenza, probità e beneficenza

Capitolo importante. In questo capitolo Bentham vuole rispondere al quesito per lui decisivo: come si realizza la coincidenza di interesse e dovere. Per rispondere al quesito posto, Bentham 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

Capitolo non indispensabile. Qui Bentham si sforza di tradurre una tematica etica tradizionale nel linguaggio dell'utilitarismo. Di questo capitolo ci interessano l'uso che Bentham fa della sua teoria linguistica e la distinzione fra benevolenza e beneficenza. 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

Capitolo non indispensabile. Qui Bentham continua la polemica contro l'ascetismo.

I. 18 Della fortezza

Capitolo non indispensabile. Tuttavia, può avere un certo interesse la polemica contro la morale aristocratica e la sua esaltazione delle virtù militari (tema che riappare in I. 21); il capitolo riprende anche la polemica contro l'ipocrisia della condanna del suicidio.

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

Capitolo non indispensabile. Vi si tratta brevemente della nozione di giustizia, idea centrale dell'etica aristotelica, sforzandosi di ritradurla nel linguaggio dell'utilitarismo. La nozione, nonostante lo sforzo di traduzione, resta per l'utilitarismo del tutto marginale. Rispondi comunque 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

Capitolo non indispensabile. Vi si 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
Capitolo non indispensabile. È interessante però il passo sulla guerra dove Bentham manifesta lo stesso atteggiamento antimilitarista degli altri illuministi, da Voltaire a Adam Smith per giungere a Kant. Bentham 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. Analizzare questo passo e rispondere alle seguenti 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

Capitolo non indispensabile. Tratta un altro dei vizi tradizionali. Di interessante c'è che il tema si presta a far emergere la polemica illuminista contro la morale aristocratica. Infatti, Bentham stigmatizza il vizio dell'orgoglio della minoranza dominante; riprende la polemica contro il cristianesimo.

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

Capitolo non indispensabile. Bentham illustra una delle caratteristiche di cui è necessario tenere conto per poter realizzare il calcolo dei piaceri e dei dolori: il grado di commistione fra piaceri e dolori. Rispondi comunque 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

Capitolo non indispensabile. In questo capitolo sono presentati alcuni elementi di psicologia benthamiana. Da notare il discorso sulla funzione dell'ira nella giustizia penale: essa, secondo Bentham, svolge una funzione utile per la società anche se non per l'individuo. È un'idea che compare in Adam Smith; si tratta di 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. Tutta la seconda parte non è indispensabile per chi voglia comprendere la teoria morale di Bentham. Alcuni passi hanno però un interesse se letti in un'ottica interdisciplinare, come documenti di storia del costume.

II.1

Introduzione

(i) Espositiva

Qui Bentham ripete definizioni già date

(ii) Modo di esercitare la funzione del moralista pratico

Paragrafo importante. Riassumi i seguenti punti:

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

Illustra i pregi della virtù centrale, per non dire unica, dell'utilitarista: la *effective benevolence*. Paragrafo

non indispensabile.

II.2 Prudenza autocentrata

Capitolo non indispensabile. Come i due capitoli successivi illustra il modo di esercitare un aspetto della prudenza, una delle tre «virtù cardinali» di Bentham.

II.3 Prudenza eterocentrata: negativa

Capitolo non indispensabile. Nonostante la noia prevalente che accompagna il lettore, le ultime tre pagine del paragrafo (ii) e il paragrafo (vii), dove Bentham si addentra in faccende di buone maniere come i rutti, per non dire di peggio, sono di una comicità involontaria notevole.

II.4 Prudenza eterocentrata: positiva

(i) Benevolenza efficace positiva

Capitolo da leggere. Riassumi:

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

(ii) Arte di ingraziarsi

Paragrafo non indispensabile. Vi si riprende la denuncia del servilismo, una delle bestie nere di Bentham nel contesto della sua denuncia dei costumi prevalenti nella società oligarchica del Settecento inglese.

2. GUIDA ALL'INTERPRETAZIONE

1. La tesi della coincidenza fra interesse e dovere

Rileggi ii. 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) Che significa l'affermazione: «La religione [...] nella misura in cui è applicata in conformità al principio di utilità [...]»?

c) Quali sono i motivi comuni a Bentham e altro autori del Settecento o Ottocento come Voltaire, Kant, Marx, sulla religione?

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 xii 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 dall'esigenza di dare 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. 5 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 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; vd. «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, in 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 seguenti 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 riportato 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 l'atteggiamento di Kant e quello di Bentham nei confronti del cristianesimo?

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 (vd. il brano riportato in «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 proscrittori, 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 a favore del divorzio legale.*

b) *Secondo il neoutilitarista Peter Singer l'utilitarismo avrebbe ancora una 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?*

Per un eventuale approfondimento:

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

2. Utilitarismo, umanitarismo e filantropia, animalismo

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 assurgere 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 odierno nei confronti degli animali da 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?

Per un eventuale approfondimento:

P. Singer, *Animal Liberation* (1975); trad. it. *Liberazione animale*, Milano, Mondadori, 1992².

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 de ontologista. Il discorso può essere articolato nei seguenti punti:

a) gli ideali dell'illuminismo: tolleranza religiosa; basi universalistiche dell'etica e del diritto; sovranità o autonomia di ogni individuo come cittadino e come legislatore morale; pacifismo;

b) la mentalità comune a tutto l'illuminismo: sospetto nei confronti di ogni tradizione; sospetto nei confronti delle istituzioni nazionali o locali storicamente date; atteggiamento di esame critico nei confronti delle religioni positive; disprezzo nei confronti dell'aristotelismo e della scolastica; ammirazione per l'esempio di progresso del sapere rappresentato dalla scienza galileiana e newtoniana;

c) l'eredità cartesiana comune a tutto l'illuminismo: il dubbio metodico; l'ideale di riformulazione di tutto il sapere a partire da un punto di partenza assoluto; l'idea di Metodo come chiave per la costruzione del nuovo sapere;

d) diversi fra questi elementi possono essere riconosciuti in Bentham; in modo diverso gli stessi elementi si trovano in Kant;

e) come conseguenza vi sono alcune caratteristiche parallele nell'etica benthamiana e in quella kantiana: il ruolo dell'individuo, il principio primo da cui l'etica deriva, la relativa svalutazione del sentimento rispetto alla ragione;

f) particolarmente la virtù, elemento centrale dell'etica aristotelica, è svalutata da entrambi a favore della legge o del dovere;

g) ruolo della ragione, svalutazione del sentimento, primato del dovere possono giustificare quella impressione di «freddezza» che Mill (vd. il brano nel Cotesto) ha riconosciuto accompagnare l'idea comune dell'utilitarismo e che molti altri hanno rimproverato anche a Kant?

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.

Per un eventuale approfondimento:

P. Singer, *Etica pratica*, trad. it. cit.