

FELICITÀ PRIVATA E FELICITÀ PUBBLICA NELLA RIFLESSIONE SULL'ETICA DELL'OTTOCENTO

Coordinatore: Armando Girotti
Discussant: Graziella Morselli

Componenti: Ester Borghese, Carlo Carlini, Roberta Corsini,
Alfredo Di Legge, Giuseppe Farinetti, Maurilio Lovatti,
Lanfranco Maggioli, Teodosio Orlando, Martino Sgobba

ALCUNE PROSPETTIVE SUL RAPPORTO TRA FELICITÀ PRIVATA
E PUBBLICA NELLA FILOSOFIA DELL'OTTOCENTO.

1. PREMESSA

Il seguente modulo di complessive 15 ore è stato articolato tenendo presente la normativa prevista per il nuovo esame di Stato e il lessico ad esso relativo. Esso può già iniziare nella classe IV e concludersi l'anno successivo, a seconda delle programmazioni dei singoli docenti e dei Consigli di classe. Dal punto di vista metodologico è centrato sull'analisi dei testi, in alcuni casi accessibili anche in lingua originale (è quindi auspicabile la collaborazione con l'insegnante di lingua straniera). Si è ritenuto opportuno nella presentazione dei testi sottolineare alcuni passaggi o alcuni passi che presentavano, a nostro giudizio, motivo di ripensamento sulla tematica felicità pubblica/privata; su questi passi si possono poi costruire delle esercitazioni o delle verifiche. Il modulo è strutturato in maniera tale da permettere un ritorno all'indietro a mo' di mosaico e/o un'apertura al '900. Non si escludono momenti di lezioni di più precisa contestualizzazione allorché gli studenti mostrassero difficoltà di orientamento nella problematica o di inquadramento del pensiero degli autori.

2. IPOTESI INTERPRETATIVA

Si propone un percorso sul rapporto tra felicità pubblica e felicità privata nella riflessione filosofica dell'Ottocento per contribuire alla formazione della consapevolezza circa la complessità e problematicità del nesso individuo/società, che presenta valenze anche attuali. Sono stati selezionati quegli autori che hanno tematizzato il rapporto felicità pubblica e felicità privata. Il criterio di selezione adottato ha, in questo senso, consentito la presentazione di una pluralità di voci che, pur coerente e fondata nel suo insieme, permette ulteriori rimandi al passato e/o proiezioni in avanti come nell'esempio proposto con i testi di Popper.

3. CONTESTUALIZZAZIONE DIDATTICA

3.1. Motivazione e fase preliminare

A partire da domande poste dall'insegnante e da una discussione guidata si pensa di dare la possibilità agli studenti di costruire prime e provvisorie definizioni dei termini felicità privata e felicità pubblica. Si intendono poi rapportare queste iniziali definizioni teoriche a eventuali esperienze problematiche degli studenti intorno al loro rapporto tra la dimensione pubblica e la dimensione privata della felicità.

3.2. Materiale da produrre

Stesura individuale di un sintetico verbale che riassume le posizioni emerse.

3.3. Prerequisiti

- Conoscenza del quadro storico di riferimento;
- conoscenza del “giusnaturalismo” e del “contrattualismo”;
- capacità di riconoscere le peculiarità dei diversi ambiti di riflessione: etica, politica e giuridico-economica e del relativo linguaggio di base;
- capacità di analisi del testo.

4. FINALITÀ GENERALI

- Mettere in gioco il potenziale della spontaneità espressiva;
- rafforzare l'abitudine al dialogo e al rispettoso confronto delle idee;
- acquisire consapevolezza del nesso esistente tra la dimensione conoscitiva-teorica e quella esperienziale-pratica;
- potenziare l'atteggiamento critico e autocritico.

5. OBIETTIVI SPECIFICI

5.1. Conoscenze

- Tesi della inconciliabilità tra dovere morale e felicità individuale (Kant);
- tesi della “massimizzazione” della felicità come scopo delle azioni dell'uomo sia come individuo sia come legislatore e della tecnica del calcolo (Bentham);
- concezione qualitativa della felicità nella prospettiva di una revisione dell'utilitarismo, unitamente alla tecnica del dibattito pubblico per la risoluzione dei conflitti (J. S. Mill);
- Concezione che risolve la felicità individuale all'interno della realtà dell'Assoluto (Hegel);
- Concezione critica dell'alienazione e visione del lavoro come occasione di felicità individuale e sociale, volta alla autorealizzazione dell'essenza dell'uomo (Marx);
- Conoscenza del lessico specifico dei singoli autori esaminati.

5.2. Competenze

- Saper stabilire confronti tra le diverse tesi;
- Saper individuare i vari tipi di argomentazioni utilizzate dagli autori;
- Saper utilizzare le categorie concettuali acquisite per affrontare adeguatamente esercitazioni e diverse modalità di verifica (orale e scritta).

5.3. Capacità

- Utilizzare le conoscenze e le competenze acquisite sia nel lavoro di gruppo sia nella vita di classe;
- Interagire con più fattori emergenti dall'incontro con un testo, non precedentemente preso in analisi, riconoscendo e utilizzando categorie e concetti acquisiti.

6. VERIFICHE

Si propongono esercizi di differente livello e tipologia in rapporto agli obiettivi indicati:

- analisi e decodifica dei testi, sulla base di indicazioni e domande;
- elaborazione di un glossario dei termini salienti individuati nei testi;
- discussioni guidate;
- costruzione di mappe concettuali;
- prove conclusive di trattazione sintetica.

7. IL PERCORSO

7.1. Kant (*Felicità privata e felicità pubblica in Kant*)

In relazione al tema felicità privata e felicità pubblica, i *prerequisiti* che si danno per acquisiti sono:

- Conoscenza dell'importanza che l'amore di sé assume nella antropologie del Sei-Settecento come movente fondamentale dell'azione umana.
- Conoscenza generale della riflessione filosofica kantiana, con particolare riferimento alla critica della vita morale.
- Conoscenza della prospettiva giusnaturalistica e contrattualistica moderna (Hobbes, Locke, Rousseau), entro la quale si inserisce il pensiero di Kant.

Il *percorso* su Kant si snoda attraverso quattro punti A-D.

A) Secondo Kant, per quanto l'uomo tenda costantemente alla felicità, egli non è fatto per essere felice, cioè per raggiungere quello stato di completo possesso dei beni che sono oggetto dei suoi desideri. Infatti, per Kant la felicità sarebbe la somma di tutte le soddisfazioni (i piaceri) alle quali gli uomini tendono allorché sottostanno ai desideri. Se l'uomo asseconda la sua naturalità, il suo appartenere ad un ordine naturale di bisogni e desideri, egli non può che vivere nell'illusione della felicità. Compito più degno per lui è dedicarsi a ciò che lo distingue dagli animali e lo fa veramente "signore della natura", l'intelletto.

Il concetto della felicità è un concetto così indeterminato che, malgrado il desiderio di ogni uomo d'essere felice, nessuno è una buona volta in grado di dire in termini precisi e coerenti ciò che veramente egli desidera e voglia. La ragione di ciò è che gli elementi che fanno parte del concetto di felicità sono tutti quanti empirici, vale a dire essi debbono esser derivati dall'esperienza, laddove per l'idea della felicità si richiede un tutto assoluto, un massimo di benessere nel mio stato presente e in ogni mia condizione futura. Ora è impossibile che un essere anche immensamente perspicace e nello stesso tempo potentissimo, ma finito, si faccia un concetto determinato di ciò che egli vuole qui veramente. Vuole egli la ricchezza? Ma quante preoccupazioni, invidie, insidie potrebbe egli con questa attirare sul suo capo! Vuole egli maggiori conoscenze e cognizioni? Forse ciò non gli procurerebbe che un occhio molto più penetrante e perspicace per rivelargli in modo assai più terribile i mali che per ora gli sono stati nascosti e che d'altronde non si possono evitare, oppure aumenterebbe ancora di altri desideri la somma dei suoi bisogni, che gli costa di già tanta fatica a soddisfare. Vuole egli una lunga vita? e chi gli assicura che non sarebbe una lunga sofferenza? Vuole almeno la salute? Ma quante volte l'indisposizione del corpo ha impedito eccessi in cui l'avrebbe fatto cadere una

salute perfetta; e così di seguito. Insomma, egli è incapace di determinare con completa certezza, secondo qualche principio, ciò che lo renderebbe veramente felice: per poter far questo gli sarebbe indispensabile l'onniscienza. Non si può dunque agire, per esser felice, secondo principi determinati, ma soltanto secondo consigli empirici che raccomandano, per esempio, un regime dietetico, il risparmio, la gentilezza, la riservatezza ecc., tutte cose che, secondo gli insegnamenti dell'esperienza, contribuiscono in genere massimamente al benessere. Da ciò deriva che gli imperativi della prudenza, per parlare esattamente, non possono comandare nulla, cioè non possono rappresentare azioni in modo oggettivo come praticamente necessarie, ma che bisogna considerarli piuttosto come consigli (*consilia*), che non come comandi (*praecepta*) della ragione; che il problema consistente nel determinare in modo certo e generale quali azioni possano favorire la felicità di un essere ragionevole, è un problema affatto insolubile, e in conseguenza, riguardo a ciò, non è possibile alcun imperativo che possa comandare, nello stretto senso della parola, di fare ciò che rende felice, perché la felicità è un ideale, non della ragione, ma dell'immaginazione, fondata unicamente sui principi empirici.

(KANT, *Fondazione Metafisica dei costumi*, Torino, Paravia, II)

Il concetto di felicità non è un concetto che l'uomo astragga dai propri istinti e perciò dall'animalità ch'è in lui, ma la mera idea di uno stato, idea alla quale egli vuole rendere adeguato tale stato sotto mere condizioni empiriche (cosa ch'è impossibile). Egli svolge questa idea, ed invero in modi tanto diversi, per mezzo del suo intelletto mescolato all'immaginazione ed ai sensi; addirittura modifica così spesso questo concetto, che anche se la natura si fosse interamente sottoposta al suo capriccio, non potrebbe assolutamente ammettere alcuna legge determinata universale e fissa per accordarsi con questo incerto concetto e quindi con lo scopo che ciascuno si propone in maniera arbitraria. Ma anche se noi volessimo abbassare questo scopo all'autentico bisogno naturale, nel quale la nostra specie è completamente d'accordo con se stessa, oppure d'altra parte esaltare al massimo l'abilità a realizzare fini immaginati: ciò che l'uomo intende col termine felicità, e che è in realtà il suo proprio scopo ultimo naturale (non scopo della libertà), non sarebbe mai raggiunto da lui, perché la sua natura non è tale da potersi fermare e soddisfare nel possesso e nel godimento. D'altra parte, è ben lontano dalla verità il pensare che la natura ne abbia fatto un suo favorito beneficandolo più d'ogni altro animale; al contrario essa non l'ha risparmiato più degli altri animali dai suoi effetti perniciosi, la peste, la fame, l'acqua, il gelo, l'attacco di altri animali grandi e piccoli. Ancor più l'incoerenza delle sue disposizioni naturali lo fa cadere in tormenti ch'egli si inventa da solo, e sprofonda altri suoi simili, con l'oppressione della ti-

rannia, la barbarie della guerra, ecc., in una condizione così miserevole, ed egli stesso, per quanto sta a lui, lavora così attivamente alla distruzione della sua stessa specie, che anche con la più benefica delle nature fuori di noi, il fine di questa, se tale fine fosse posto nella felicità della nostra specie, non sarebbe stato raggiunto sulla terra nell'ambito di un sistema della natura, perché la natura in noi non vi si presta. Egli è quindi pur sempre soltanto un membro della catena dei fini naturali; senza dubbio un principio in rapporto a certi fini, cui la natura sembra averlo destinato nella propria disposizione, ed egli stesso si fa tale; ma anche mezzo alla conservazione della finalità del meccanismo di altri membri. Essendo sulla terra l'unico essere in possesso dell'intelletto, quindi d'una facoltà di proporsi fini ad arbitrio, egli certo merita il titolo di signore della natura, e, se si considera la natura come un sistema teleologico, conformemente alla sua destinazione, di scopo ultimo della natura; questo però sempre e soltanto in modo condizionato, cioè a condizione ch'egli capisca ciò e abbia la volontà di stabilire tra la natura e se stesso una relazione finale tale da essere indipendente dalla natura ed autosufficiente, quindi scopo finale, che è vano cercare nella natura.

(KANT, *Critica del giudizio*, § 83, Utet, pp. 399-400)

Primo esercizio relativo al punto A) [*Fondazione Metafisica dei costumi*, II]

1. All'inizio del brano Kant qualifica come **indeterminato** il concetto di felicità e precisa, subito dopo, che ragione di ciò è il fatto che **gli elementi [...] del concetto di felicità sono tutti quanti empirici**: si spieghi in che modo, stando alla argomentazione kantiana, la natura empirica degli elementi del concetto di felicità sono causa del suo essere indeterminato.
2. **Gli imperativi della prudenza** - asserisce sempre Kant nel medesimo brano - **non possono comandare nulla, cioè non possono rappresentare azioni in modo oggettivo come praticamente necessarie**: dopo avere spiegato il significato di questo enunciato, si chiarisca in che modo esso è giustificato nel testo kantiano che è stato proposto.
3. Si provi a spiegare, facendo ricorso - oltre che al testo - alle conoscenze indicate nei prerequisiti, come sia da intendersi la affermazione secondo cui **la felicità è un ideale, non della ragione, ma dell'immaginazione, fondata unicamente su principi empirici** con la quale si conclude il brano di Kant.

Secondo Esercizio relativo al punto A) [*Critica del Giudizio*, § 83]

1. Nel paragrafo della *Critica del giudizio* proposto, Kant descrive la mutevolezza del **concetto di felicità** e l'impossibilità di uno stabile e fisso accordo tra i desideri dell'uomo e la natura: si esemplifichi il significato di queste affermazioni kantiane attingendo anche all'esperienza vissuta.

2. Si esprima un giudizio motivato sulla tesi kantiana secondo cui l'uomo merita il titolo di **signore della natura** in quanto possessore dell'intelletto.

B) Accettare la felicità, il perseguimento dei piaceri sensibili a cui l'uomo è spinto dall'amore di sé, come movente principale delle azioni, significa negare la possibilità dell'agire morale, che esprime il fine della natura razionale dell'uomo. Vero fine dell'azione morale per Kant è infatti la 'dignità umana': l'uomo non deve agire in vista della felicità. Chi assuma la felicità privata come fine dell'esistenza non può diventare agente morale, perché sarà sempre guidato da motivazioni 'eteronome' rispetto alla ragione. Dunque, se si vuole assumere il punto di vista della moralità, bisogna cancellare ogni riferimento alla felicità: nella fondazione di una prospettiva morale di tipo 'deontologico' Kant non accetta alcuna mediazione con l'edonismo e l'egoismo.

La distinzione della dottrina della felicità dalla dottrina dei costumi nella prima delle quali i principi empirici fungono da fondamento pieno, mentre nella seconda non introducono nemmeno il più piccolo complemento è il compito primo e più importante dell'analitica della ragion pura pratica, compito in cui essa deve muoversi con la stessa esattezza, anzi, per così dire, con lo stesso scrupolo che si richiede al geometra nel suo lavoro. Ma se è vero che qui il filosofo (come sempre nella conoscenza razionale per semplici concetti, non per costruzione dei medesimi) deve scontrarsi con gravi difficoltà per il fatto di non poter assumere a fondamento alcuna intuizione (del puro noumeno), ha però il vantaggio di potere, ad ogni momento, come il chimico, fare un esperimento con la ragion pratica propria di ognuno al fine di distinguere il motivo determinante morale (puro) dall'empirico: basta cioè che egli aggiunga la legge morale (come motivo determinante) alla volontà affetta empiricamente (per esempio di chi mentirebbe volentieri pur di ottenere qualcosa). E' come se il chimico aggiungesse dell'alcali a una soluzione di terra calcarea nello spirito di sale; lo spirito di sale si separa immediatamente dalla calce unendosi all'alcali mentre la calce precipita nel fondo. Così, se si presenta a un galantuomo (o a chi solo si mette col pensiero al suo posto) la legge morale in virtù della quale egli riconosce l'indegnità di un mentitore, si vedrà che subito la ragion pratica (nel giudizio su ciò che doveva esser fatto da lui) si distacca da ciò che è vantaggioso per unirsi con ciò che gli conserva il rispetto per la propria persona (la veracità); e il vantaggio, dopo esser stato separato e ripulito da tutto ciò che si connette alla ragione (la quale è interamente dalla parte del dovere), è pesato da ognuno per essere nuovamente posto in relazione con la ragione in altri casi, eccetto quando potrebbe esser contrario alla legge morale che la ragione non abbandona mai e con cui si unisce strettamente.

Ma tutto ciò non significa che la differenza fra il principio della felicità e quello della moralità si risolva in un'opposizione e che la ragion pura pratica pre-

tenda che si rinunci ad ogni pretesa alla felicità, ma soltanto che, ogni qual volta entra in giuoco il dovere, non si deve più avere alcun riguardo alla felicità. Sotto un certo aspetto può addirittura essere un dovere preoccuparsi della propria felicità, sia perché essa fornisce i mezzi per l'adempimento del dovere (com'è il caso della abilità, della salute e della ricchezza), sia perché la sua mancanza (per esempio la povertà) suscita tentazioni di trasgredire il dovere. Ma la ricerca della propria felicità non può mai essere immediatamente un dovere e meno ancora il principio di tutti i doveri. Tuttavia, siccome i motivi determinanti della volontà, eccezion fatta dell'unica legge razionale pratica (la legge morale), sono tutti empirici e quindi rientrano nel principio della felicità, essi debbono esser tenuti ben distinti dal principio morale supremo e non debbono mai essere coinvolti in esso come condizione, perché ne risulterebbe annullato ogni valore morale, proprio come la immissione di elementi empirici fra i principi della geometria renderebbe impossibile quella evidenza matematica che costituisce ciò che di più eccellente (secondo Platone) la matematica porta con sé e che oltrepassa la sua stessa utilità.

(KANT, *Critica della Ragion pratica*, I, 1,3, *Scritti morali*, Utet, pp. 235-6)

Esercizi relativi al punto B)

[*Critica della Ragion Pratica*, I, 1, 3]

1. Commenta la frase di Kant secondo la quale la ragion pura pratica non pretende **“che si rinunci ad ogni pretesa alla felicità, ma soltanto che ogni qual volta entra in giuoco il dovere, non si deve più avere alcun riguardo alla felicità”**.
2. Cerca di spiegare, facendo ricorso al concetto di felicità così come emerso nei testi fin qui proposti, qual è la differenza tra la **legge razionale pratica** e i **motivi determinanti della volontà** di origine empirica.

C) Fatta salva l'insufficienza fondativa, la richiesta di felicità continua ad accompagnare l'uomo che vive moralmente, l'uomo buono, ma la sua connessione con la virtù è posta da Kant come problema. Infatti, pur affermando che **“la virtù (come ciò che ci rende degni di essere felici) è la condizione suprema di tutto ciò che ci può sembrare desiderabile”**, e - in quanto tale - è il bene supremo, **“ciò non significa che essa non sia anche il bene intero e perfetto in quanto oggetto della facoltà di desiderare degli esseri razionali finiti, perché questo bene richiede anche la felicità, e ciò non soltanto agli occhi interessati della persona che assume se stessa come scopo, ma anche al giudizio di una ragione imparziale che reputa la virtù in generale come un fine in sé [...]. Dunque, in quanto virtù e felicità costituiscono assieme il possesso del sommo bene in una persona e a patto che la felicità sia di-**

struibita in giusta proporzione con la moralità (quale valore della persona e merito di essere felice), esse formano il sommo bene di un mondo possibile” [*Critica della Ragion Pratica*, cit. pag. 257].

Questo significa che, secondo Kant, l'uomo razionale e virtuoso ha diritto di aspettarsi la felicità come ricompensa; d'altra parte l'impossibilità di coniugare virtù e felicità in questo mondo apre quella che Kant definisce *'antinomia della ragion pratica'*. La soluzione si trova proiettando in una vita futura il *'mondo possibile'* nel quale i costituenti del sommo bene - virtù e felicità - non sono esperiti come dissociati; la possibilità di uno stato di questo genere è realizzata attraverso i postulati della ragion pratica.

D) Come la felicità privata non è idonea a fondare la vita morale, così la felicità pubblica non può fondare la vita della comunità politica. Mosso dalla preoccupazione di evitare lo stato paternalistico nel quale il sovrano si vede rimessa la cura legittimante della felicità comune, Kant vuole disegnare razionalmente uno stato di diritto (vicino a quello dei costituenti americani) nel quale non domini la volontà del popolo o del principe ma sia garantita la massima libertà individuale. I principi dello stato civile kantiano sono la libertà, l'uguaglianza giuridica e l'indipendenza economica: **“Questi principi - scrive Kant - non sono leggi che lo stato già costituito emani, bensì leggi secondo le quali solo è possibile in generale una costituzione dello Stato secondo i principi della pura ragione”** [Cfr. *Sopra il detto comune*, 1793, in *Scritti politici*, UTET, pag. 254]. Da questo punto di vista, l'ordine politico che si fonda sul contratto “originario” non possiede necessità storica, quella che deriverebbe dall'essere stato condiviso, al passato, da una comunità, bensì ha una necessità razionale, derivante dalla possibilità di essere condiviso da una comunità di esseri razionali. Il perno di quest'ordine è costituito dalla difesa della libertà individuale: giusta è la costituzione **“che garantisce a ciascuno la sua libertà mediante la legge”** [Cfr. *ibi dem*, pag. 264]. Quest'ordine è vincolante per tutti i soggetti coinvolti nel contratto; ne deriva che il sovrano, presunto interprete della felicità comune (secondo i teorici del paternalismo politico), non possa prospettare il diritto alla felicità come principio fondativo della comunità politica. Neppure gli individui o il popolo possono farlo; di conseguenza essi non possono nemmeno reclamare, in nome della felicità compromessa, il diritto a ribellarsi.

“Di qui si vede chiaramente - scrive Kant - il male che può fare anche nella vita dello Stato, non meno che nella morale, il principio della felicità (la quale propriamente non comporta alcun principio determinato), anche con la migliore intenzione dei suoi sostenitori. Il sovrano vuol rendere felice il popolo secondo le sue vedute e diventa despota: il popolo non vuol lasciarsi spogliare del diritto comune a tutti gli uomini alla propria felicità e diventa ribelle. Se gli fosse chiesto prima di ogni altra cosa ciò che è giusto [...], allora l'idea del contratto sociale

avrebbe conservato il suo incontrastabile valore, ma non come fatto [...], ma solo come criterio razionale valutativo di ogni costituzione giuridica pubblica” [Cfr. *ibidem*, pag. 268-9].

“Vi è dunque un *contratto originario*, che è l’unico sul quale si può fondare una costituzione civile universalmente giuridica tra gli uomini e si può istituire una comunità. Ma questo contratto (chiamato *contractus originarius* o *pactum sociale*), come unione di tutte le volontà particolari e private di un popolo in una volontà comune e pubblica (ai fini di una legislazione semplicemente giuridica), non è punto necessario presupporlo come un *fatto* (come tale non sarebbe neppure possibile), quasi che, perché noi ci considerassimo legati a una costituzione civile già stabilita, dovesse prima esser dimostrato dalla storia che un popolo (i cui diritti e le cui obbligazioni noi come discendenti avremmo ereditato) dovesse una *volta* aver compiuto realmente un tale atto e dovesse averne lasciato a noi testimonianza scritta od orale. Questo contratto è invece una *semplice idea della ragione*, ma che ha indubbiamente la sua realtà (pratica): cioè la sua realtà consiste nell’obbligare ogni legislatore a far leggi come se esse dovessero derivare dalla volontà comune di tutto un popolo e nel considerare ogni suddito, in quanto vuol essere cittadino, come se egli avesse dato il suo consenso a una tale volontà. Questa infatti è la pietra di paragone della legittimità di una qualsiasi legge pubblica. In altre parole, se questa legge è fatta in modo che *sarebbe impossibile* che tutto un popolo desse ad essa il suo consenso, tale legge non è giusta (come, ad esempio, sarebbe di una legge secondo cui una certa classe di *sudditi* dovesse godere per diritto ereditario il privilegio nobiliare). Ma se è *solo possibile* che un popolo consenta a tal legge, allora si ha anche il dovere di tenerla per giusta, anche se al momento il popolo si trovasse in una tale situazione o in un tale stato d’animo che, se fosse su ciò interpellato, con ogni probabilità negherebbe il suo assenso. Senonché questa limitazione vale, evidentemente, solo per il giudizio del legislatore, non del suddito. Se, pertanto, un popolo, sotto una data legislazione positiva, dovesse giudicare con ogni probabilità compromessa la sua felicità, cosa dovrebbe fare? Ribellarsi? La risposta può essere una sola: non vi è altro da fare che obbedire. Qui non si tratta infatti della felicità che può venire al suddito dalla costituzione o dal governo della comunità, ma solo del diritto che dev’essere garantito ad ognuno, cioè del principio supremo da cui devono derivarsi tutte le massime riguardanti una comunità e che non può essere limitato da alcun altro principio. Riguardo alla felicità, non si può dare alcun principio valido universalmente per fare leggi, perché sia le condizioni del tempo, sia anche le contrastanti e sempre mutevoli rappresentazioni di ciò in cui uno ripone la sua felicità (e nessuno gli può prescrivere in che cosa debba riporla), rendono ogni stabile

principio impossibile e, per sé solo, inadatto a essere il principio di una legislazione. La massima: *salus publica suprema civitatis lex est* rimane nella sua immutata validità e autorità: ma la pubblica salute, che è *innanzi tutto* da tenere in considerazione, è precisamente quella costituzione legale che garantisce a ciascuno la sua libertà mediante la legge; con ciò rimane a lui lecito di cercare la sua felicità per quella via che gli sembra migliore, purché egli non violi quella libertà generale conforme alla legge, e quindi il diritto degli altri sudditi consociati. Se il potere supremo detta leggi che mirano principalmente alla felicità (il benessere dei cittadini, l’incremento demografico e simili), ciò avviene non perché questo sia il fine di una costituzione civile, ma solo come mezzo per garantire lo *stato giuridico*, specialmente contro i nemici esterni del popolo”.

[*Sopra il detto comune*, in *Scritti politici* cit., pag. 262-4]

La teoria politica “**liberale**” di Kant afferma in definitiva la centralità del diritto come “**limitazione della libertà di ciascuno alla condizione del suo accordo con la libertà di ogni altro, in quanto ci è possibile secondo una legge universale**” (*Sopra il detto comune*, cit. p. 254). Il diritto deve garantire la libertà e non ha nulla a che fare con la ricerca individuale della felicità, che rimane a carico di ciascuno: “**Nei riguardi della felicità, poiché ognuno la ripone in ciò che vuole, gli uomini la pensano del tutto diversamente e la loro volontà non può ricondursi ad alcun principio comune e quindi neppure ad alcuna legge esterna, che si concili con la libertà di ciascuno**” (*ibidem*, p. 254).

Esercizi relativi al punto D) [*Sopra il detto comune*, pp. 262-4]

1. Cosa significa che il contratto è **una semplice idea della ragione**?
2. In che senso la felicità non può essere **un principio valido universalmente per fare leggi**?
3. Cosa significa che una costituzione è **‘giusta’** se garantisce la **‘libertà’** e non la **‘felicità’**?

7.2. Hegel

Nel pensiero hegeliano, quale appare in modo particolare nei *Lineamenti di filosofia del diritto*, parte terza, la vita del singolo trova la sua realizzazione nella vita del Tutto. Vivere è attraversare successivi passaggi di contraddizione e di lotta (e quindi in condizioni di infelicità) conquistando di volta in volta stadi di esistenza più consapevole e matura. In tal modo si afferma la propria libertà come diritto soggettivo esponendosi tuttavia al contraddittorio della coscienza morale (ovvero l’autonomia kantiana), ma l’una e l’altra possono trovare una superiore composizione soltanto nell’eticità, ovvero nella sfera pubblica dove veramente vive la libertà. In questa sfera Hegel poneva la relazione tra i due sessi come relazione affettiva legittimata dall’istituzione

della famiglia: è il momento intimo dell'amore che ha come contraddizione il mondo esterno della produzione, del sapere, del potere (la società civile). Sono pagine che rispecchiano la concezione del tempo circa i rapporti tra i sessi, ma al tempo stesso accolgono la concezione romantica che assegnava alla donna la funzione simbolica di anima connettiva dei legami del sentimento e principio di vita, nel quale si radica la felicità privata.

Nella nota al § 166, Hegel indica nella figura di Antigone, protagonista della tragedia di Sofocle, il punto più alto e più significativo di questa simbologia: qui è contenuto implicitamente un rimando alla sua opera giovanile *Fenomenologia dello spirito*, vol. II. Tra le pagine del capitolo VI che innalzano la comunità greca arcaica al ruolo di "nazione etica" spiccano, infatti, quelle che alludendo alla figura di Antigone rappresentano la relazione "pura" che nella comunità la donna ha come sorella, e il suo compito di adempiere alle leggi divine mediante la rituale sepoltura del corpo del fratello, mandato a morte dalla legge umana: nel caso di Antigone dal tiranno Creonte. Nelle pagine successive risalta la funzione universale che ha il genere femminile ("eterna ironia della comunità") nell'antitesi etica ("la più altamente tragica") di fronte al Tutto (la legge virile dello Stato).

La visione hegeliana, nella sua tensione all'oggettività e alla verità assoluta, ha dato una rigorosa sistemazione ai fermenti che emergevano riguardo alla questione femminile dal clima romantico e dal contesto storico successivo all'89 francese. Il pensiero socialista della stessa epoca, dal suo canto, aveva dato in Saint Simon, Owen, e più ancora in Fourier, una prospettiva nettamente diversa, rivendicando l'emancipazione delle donne come un cardine della giustizia sociale e della libertà individuale, e al tempo stesso come l'indice del grado di civiltà raggiunto da ogni società. John Stuart Mill, circa mezzo secolo dopo la pubblicazione dei *Lineamenti* di Hegel, avrebbe raccolto questi diversi fermenti nella sua celebre opera dal titolo *La soggezione delle donne*, che potrebbe essere consigliata alla classe come testo di lettura integrale (considerata la sua brevità) a integrazione del percorso didattico.

§ 142. L'eticità è l'idea della libertà, - in quanto bene vivente, che ha nell'autocoscienza la sua consapevolezza, la sua volontà e, mediante l'agire di questa, la sua realtà; così, come questo ha, nell'essere etico, il suo fondamento che è in sé e per sé e il fine motore, è il concetto di libertà, divenuto mondo esistente e natura dell'autocoscienza.

§ 151. Ma, nella semplice identità con la realtà degli individui, l'ethos appare come universale modo di agire dei medesimi, come *costume*; come consuetudine del medesimo, in quanto *seconda natura*, la quale è posta in luogo della, prima volontà, semplicemente naturale, ed è l'anima compenetrante, il significato e la realtà della sua esistenza; lo *spirito* che vive ed esiste come un mondo, e la cui sostanza così è soltanto in quanto spirito.

§ 152. La *sostanzialità etica*, a questo modo, è giunta al suo *diritto* e questo alla sua *validità*, per cui, in essa, il capriccio e la coscienza particolare del singolo, che era per sé e formava un'antitesi rispetto ad essa, sono svaniti; giacché il carattere etico conosce l'universale immoto, ma dischiuso, nelle sue determinazioni, a razionalità reale, come suo fine motore; e conosce la sua dignità ed ogni esistenza dei fini particolari, come fondata in esso, e la ha realmente in esso. La soggettività stessa è la forma assoluta e la realtà esistente della sostanza; e la distinzione del soggetto da essa, in quanto suo oggetto, fine e potenza, è soltanto la differenza della forma, che è nello stesso tempo sparita, altresì, immediatamente.

La soggettività, che costituisce il campo dell'esistenza per il concetto di libertà, (§ 106) e, dal punto di vista morale, è ancora nello stato di distinzione da questo suo concetto; nel campo etico, è l'esistenza del medesimo adeguata ad esso.

§ 153. Il *diritto degli individui* per la loro *destinazione soggettiva* alla *libertà*, ha il suo compimento nel fatto che essi appartengono alla realtà etica, poiché la certezza della loro libertà ha la sua verità in tale oggettività; ed essi, nel campo morale, posseggono realmente la loro essenza particolare, la loro interna universalità (§ 417).

Alla domanda d'un padre, circa il miglior modo di educare eticamente il proprio figlio, un Pitagorico diede la seguente risposta (essa è messa anche in bocca ad altri) se tu lo faccia *cittadino di uno Stato dalle buone leggi*.

§ 158. La famiglia, in quanto *sostanzialità immediata dello spirito*, ha per sua determinazione, la sua unità *che sente* se stessa, *l'amore*: sì che il suo principio è avere l'autocoscienza della propria individualità *in quest'unità*, in quanto essenzialità che è in sé e per sé, per essere in essa, non come persona per sé, ma come *componente*.

§ 165. La determinatezza *naturale* dei due sessi riceve, dalla sua razionalità, significato *intellettuale* ed *etico*. Questo significato è determinato, dalla differenza, nella quale la sostanzialità etica, in quanto concetto, si dirime in se stessa, per acquistare da essa la sua vivezza, in quanto unità concreta.

§ 166. Quindi, *l'uno* è, lo spirituale, in quanto sdoppiantesi nell'autonomia personale che è *per sé*, e nella scienza e volontà della *libera universalità*; è l'autocoscienza del pensiero, che intende, e il volere dello scopo finale oggettivo; - *l'altro* è lo spirituale, che si mantiene nell'unione, in quanto scienza e volontà del sostanziale, nella forma dell'*individualità* concreta del *sentimento*; quello, nel rapporto verso l'esterno, è il potente e il fattivo; questo, il passivo e il soggettivo. L'uomo, quindi, ha la sua vita effettiva, sostanziale nello Stato, nella scienza etc., e, in genere, nella lotta e nel travaglio col mondo esterno e

con se stesso, sì che egli, soltanto dal suo scindersi, consegue, combattendo, la sua unità autonoma con sé, la cui calma intuizione e la cui eticità soggettiva sensitiva egli ha nella famiglia, nella quale la donna ha la sua destinazione sostanziale, e, in questa *pietà*, ha il suo carattere etico.

La *pietà*, quindi, in una delle rappresentazioni più elevate di essa, nell'*Anti-gone* sofoclea, è citata a preferenza come legge muliebre, ed è mostrata come legge della sostanzialità sensitiva soggettiva, dell'interiorità che non consegue ancora la sua completa realizzazione, come la legge degli antichi Dei, degli inferi, come legge eterna, di cui nessuno sa donde essa apparve, e in antitesi di fronte alla legge rivelata, di fronte alla legge dello Stato: - antitesi, che è la più altamente etica e, quindi, la più altamente tragica, e nella quale sono individualizzati insieme la femminilità e la virilità (cfr. *Fenomenologia dello Spirito*).

HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, parte III, tr. it. F. Messineo, Laterza, Bari 1974, pp. 168-9 e pp. 166-7.

[*Governo, guerra, il potere negativo*]. La *comunità*, la legge suprema manifestamente valida alla luce del sole, ha la sua effettuale vitalità nel *governo*, come in ciò in cui essa è individuo. Il *governo* è-lo-spirito *effettuale riflesso in se stesso*, è il *Sé* semplice dell'intera Sostanza etica. Questa forza semplice permette bensì all'essenza di espandersi nella sua organizzazione e di dare ad ogni parte una sussistenza e un proprio esser per-sé; in ciò lo spirito ha la sua *realtà* o il suo *esserci*, e la famiglia è l'*elemento* di questa realtà. Ma in pari tempo lo spirito è la forza dell'intero, la quale riconduce insieme quelle parti nell'uno negativo, dà loro il sentimento della loro dipendenza e le mantiene nella consapevolezza di avere la loro vita soltanto nell'intero. La comunità può dunque da una parte organizzarsi nei sistemi dell'indipendenza personale e della proprietà, del diritto personale e reale; similmente possono organizzarsi e rendersi indipendenti i modi del lavoro per i fini in un primo tempo singoli, quelli, cioè, dell'acquisto e del godimento. Lo spirito della associazione universale è la *semplicità* e l'essenza *negativa* di questi sistemi isolantisi. Per non lasciar loro metter radici e irrigidirsi in tale isolamento, per non far disgregare l'intero e vanificare lo spirito, il *governo* ha da scuoterli di quando in quando nel loro intimo con le guerre, ha con esso da ferire e da confondere il loro ordine consuetudinario e il loro diritto d'indipendenza; e a gli individui che, adagiandosi in quell'ordine e in quel diritto, si distaccano dall'intero e anelano all'invulnerabile *esser-per-sé* e alla sicurezza della persona, il *governo* deve dare a sentire, con quell'imposto lavoro, il loro padrone: la morte. Con questo dissolvimento della forma del sussistere lo spirito impedisce di scivolare dall'esserci etico nel naturale, e conserva il *Sé* della sua coscienza e lo eleva fino alla *libertà* e alla *forza*. L'essenza negativa si mostra come la potenza peculiare del-

la comunità, e come la *forza* della sua autoconservazione; la comunità trova dunque la verità e il rafforzamento del suo potere riell'essenza della *legge divina* e nel *regno delle ombre*.

[*Il rapporto etico di uomo e donna come fratello e sorella*] La legge divina, che regge nella famiglia, ha egualmente, da parte sua, delle differenze entro se stessa, il rapporto delle quali costituisce il vitale movimento della sua effettualità [...] Ma tra *fratello* e *sorella* ha luogo la relazione pura. Essi sono il medesimo sangue che per altro in essi è giunto alla sua *quiete* all'*equilibrio*. Essi allora non si appetiscono reciprocamente; non hanno dato né ricevuto l'un l'altro questo esser-per-sé, ma sono reciprocamente libera individualità. Perciò l'elemento femminile ha, come *sorella*, il più alto *sentore* dell'essenza etica; alla *consapevolezza* e all'effettualità dell'essenza etica questo elemento non giunge, perché la legge della famiglia è l'*interiore* essenza *in sé* essente, che non risplende alla luce della coscienza, anzi resta sentimento interiore, resta divino elemento sottratto all'effettualità. A questi penati è legato il femminile che in essi intuisce, da una parte, la sua universale sostanza, ma, d'altra parte, la sua singolarità: e tuttavia così che questo rapporto della singolarità non è in pari tempo il rapporto naturale del piacere [...] Ma il fratello è alla sorella la *quiete*, eguale essenza in generale; il riconoscimento di essa è in lui puro e scevro da rapporto naturale; l'indifferenza della singolarità e l'accidentalità etica di essa medesima non son quindi presenti in questa relazione; anzi qui può affermare il suo diritto di momento del *singolo Sé* riconoscente e riconosciuto, dacché esso è congiunto con l'equilibrio del sangue e col rapporto privo di appetito. Perciò la perdita del fratello è insostituibile per la sorella, e il suo dovere verso di lui è quello supremo.

[*Il passaggio di entrambi i lati, la legge umana e la divina, l'uno nell'altro*]. Questa relazione è nello stesso tempo il limite, raggiunto il quale si risolve la famiglia in sé conclusa, procedendo oltre se stessa. Il fratello è il lato secondo il quale lo spirito della famiglia diventa individualità che si volge verso altro e passa nella coscienza dell'universalità. Il fratello abbandona quell'eticità della famiglia che è *immediata ed elementare*, e perciò propriamente *negativa*, per conquistare e produrre l'eticità effettuale consapevole di se stessa.

Dalla legge divina, nella cui sfera viveva, egli passa alla umana. Ma la sorella diviene, o la moglie rimane, la direttrice della casa e la conservatrice della legge divina. In tal guisa i due sessi sorpassano la loro essenza naturale e si presentano nel loro significato etico quali diversità che si spartiscono fra loro le differenze che la sostanza etica si dà. Tutte e due queste essenze *universali* del mondo etico hanno la loro *individualità* determinata in autocoscienze *per natura* distinte, perché lo spirito etico è l'*immediata* unità della sostanza e del-

l'autocoscienza, *immediatezza* che, secondo il lato della realtà e della differenza, appare dunque nel medesimo tempo come l'esserci di una differenza naturale. E' quel lato che nella figura dell'individualità a se stessa reale si rivelò, nel concetto dell'essenza spirituale, come *natura originariamente determinata*. Tale momento perde quell'indeterminatezza ch'esso là tuttora aveva, nonché l'accidentale diversità di disposizioni e di facoltà. Esso è ora l'opposizione determinata dei due sessi, la naturalità dei quali riceve nello stesso tempo il significato della loro destinazione etica.

Tuttavia la differenza dei sessi e del loro contenuto etico permane nell'unità della sostanza, e il suo movimento è appunto il permanente divenire della sostanza medesima. Dallo spirito domestico il marito viene indirizzato alla comunità e in questa egli trova la sua essenza autocosciente; come, ciò mediante, la famiglia ha in quell'essenza la sua sostanza universale e il suo sussistere così, viceversa, la comunità ha nella famiglia l'elemento formale della sua effettualità, e nella legge divina la sua forza e la sua convalida. Né l'una né l'altra è solo in sé e per sé: nel suo vivo movimento la legge umana procede dalla divina, la legge valida nei mondi procede dall'infero, la legge cosciente dalla incosciente, la mediazione dall'immediatezza; e similmente ritorna là ond'essa proveniva. Viceversa la potenza infera ha la sua *effettualità* sulla terra e, mediante la coscienza, diviene esistenza e attività.[...] Mentre la comunità si dà il suo sussistere solo distruggendo la beatitudine familiare e dissolvendo l'autocoscienza nella autocoscienza universale, essa produce in ciò che opprime e che le è in pari tempo essenziale, cioè nella femminilità in generale, il suo interiore nemico. Il femminile, eterna ironia della comunità, cambia co' suoi intrighi il fine universale del governo in un fine privato, trasforma la sua attività universale in un'opera di questo determinato individuo e inverte l'universale proprietà dello Stato in un possesso e orpello della famiglia. Così la pensosa saggezza dell'età matura, che, morta alla singolarità al piacere e al godimento, nonché all'attività effettuale, pensa e cura soltanto l'universale, dal femminile è fatta zimbello alla audacia dell'immatura giovinezza e viene additata al disprezzo del giovanile entusiasmo. Il femminile eleva in generale a valore la forza della giovinezza: il figlio in cui la madre ha partorito il suo signore, il fratello in cui la sorella trova l'uomo come proprio eguale, il giovane, mediante il quale la fanciulla, sottratta alla propria insufficienza, consegue la gioia e la dignità della sposa. Ma la comunità può mantenersi soltanto opprimendo questo spirito della singolarità; e, poiché esso è momento essenziale, la comunità lo produce bensì e precisamente con l'atteggiamento oppressivo contro di lui, come se fosse un principio ostile. Ma quest'ultimo nulla potrebbe, poiché separandosi dal fine universale esso è solo cattivo e in se stesso nullo, se la comunità stessa non riconoscesse come *forza* dell'intero quella della giovinez-

za, cioè la virilità la quale, non per anco matura, sta tuttora al di dentro della singolarità. Infatti la comunità è un popolo; è essa stessa individualità, è essenzialmente per sé solo così, che *altre individualità* sono *per essa*, e che essa le *esclude* da sé e sia da loro indipendente. Il lato negativo della comunità, opprimendo *secondo l'interno* la singolarizzazione degli individui, ma essendo secondo *l'esterno autoattiva*, ha le proprie armi nell'individualità. La guerra è lo spirito e la forma ove il momento essenziale della sostanza etica, l'assoluta *libertà* dell'*autoessenza* etica da ogni esserci, è presente nell'effettualità e nella conservazione della sostanza etica stessa. Mentre da una parte la guerra dà a sentire ai singoli *sistemi* della proprietà e dell'indipendenza personale, nonché alla singola personalità stessa, la forza del negativo, d'altra parte nella guerra appunto quest'essenza negativa si eleva come elemento conservatore dell'intero; il giovane valoroso del quale la femminilità si compiace, nel quale reprimasi il principio del corrompimento, viene alla luce ed è quello che conta. Ora è la forza naturale e ciò che appare come caso fortuito, quel che decide sopra l'esserci dell'essenza etica e sopra la necessità spirituale; dacché dalla forza e dalla fortuna dipende l'esserci dell'essenza etica, è *già deciso* ch'essa è andata a fondo. Come per lo innanzi soltanto penati nello spirito nazionale, così ora vanno a fondo i *vitali* spiriti nazionali in una comunità *universale*, la cui *universalità semplice* è priva di spirito e morta, e la cui vitalità è il *singolo* individuo come singolo. La figura etica dello spirito è dileguata e al suo posto ne sorge un'altra.

Questo tramonto della sostanza etica e il suo passaggio in un'altra figura è dunque determinato dall'essere la coscienza etica diretta alla legge essenzialmente in modo *immediato*; in questa determinazione della immediatezza è implicito che la natura in generale entri nell'azione dell'eticità. La sua effettualità fa vedere soltanto la contraddizione e il germe del corrompimento, di cui sono affetti la bella armonia del consenso e il quieto equilibrio dello spirito etico proprio in questa stessa quiete e bellezza; l'immediatezza ha infatti il significato contraddittorio di essere l'inconsapevole tranquillità della natura e l'autocosciente, inquieta tranquillità dello spirito. - In virtù di siffatta naturalità, questa nazione etica è in generale un'individualità determinata per natura e quindi limitata, che trova perciò in un'altra il suo superamento. Poiché tuttavia dilegua questa determinatezza, - che, posta nell'esserci, è limitazione, ma è anche il negativo in generale e il *Sé* dell'individualità, - è perduta la vita dello spirito e quella sostanza che in tutte è cosciente di sé. Essa sorge in loro come un'*universalità formale*; non è più a loro intrinseca come spirito vitale; anzi la compattezza semplice della sua individualità si è frantumata in una pluralità di punti.

HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, vol.II, tr. it. A. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1960, rist. anastatica 1973, pp. 14-19 e pp. 34-37.

Esercizio sui testi di Hegel

1. Perché la vita dell'individuo deve conoscere "la lotta e il travaglio" per conseguire la vera libertà?
2. Che cosa rappresenta Antigone nel pensiero di Hegel? (per rispondere, occorre che tu conosca il contenuto della tragedia di Sofocle).
3. Metti a confronto l'antitesi legge divina / legge umana nella *Fenomenologia dello Spirito* con l'antitesi felicità privata/pubblica presente nei pensatori utilitaristi.
4. Perché la femminilità viene definita da Hegel nei *Lineamenti di filosofia del diritto* "spirituale che si mantiene nell'unione" e "sostanzialità... [che] ha per la sua determinazione... l'amore", mentre nella *Fenomenologia dello Spirito* appare come "interiore nemico", "eterna ironia della comunità" destinata ad essere oppressa?

7.3. Marx

(Il lavoro in Marx: la felicità come realizzazione di sé)

In relazione al tema felicità privata e felicità pubblica, sono stati scelti i seguenti testi di Marx, in quanto mettono in rilievo che:

- a) il lavoro, nel sistema capitalistico di produzione, è *espropriato* all'uomo e, pertanto, non è strumento essenziale di realizzazione/costruzione di sé, ma si rovescia in una attività alienante, di riduzione delle possibilità d'essere felice dell'uomo;
- b) il lavoro recupera la sua funzione positiva di onnilaterale formazione umana, quando torna sotto il controllo dei produttori e, quindi, diventa trama essenziale di una comunità universale, nella quale, proprio grazie alle razionali e creative relazioni, ciascuno uomo potenzia e arricchisce la propria individuale felicità;
- c) il controllo sociale della produzione non toglie al lavoro il suo insuperabile carattere di necessità, ma apre la possibilità di una superiore libertà/felicità esercitabile nel "regno della necessità".

In che consiste ora l'espropriazione del lavoro?

Primieramente in questo: che il lavoro resta esterno all'operaio, cioè non appartiene al suo essere, e che l'operaio quindi non si afferma nel suo lavoro, bensì si nega, non si sente appagato ma *infelice*, non svolge alcuna libera energia fisica e spirituale, bensì mortifica il suo corpo e rovina il suo spirito. L'operaio si sente quindi con se stesso soltanto fuori del lavoro, e fuori di sé nel lavoro. Come a casa sua è solo quando non lavora e quando non lavora non lo è. Il suo lavoro non è volontario, bensì forzato, è *lavoro costrittivo*. Il lavoro non è quindi la soddisfazione di un bisogno, bensì è soltanto un *mezzo* per soddisfare dei bisogni esterni a esso. La sua estraneità risalta nel fatto che, appena cessa di esistere una costrizione fisica o d'altro genere, il lavoro è fuggito

come una peste. Il lavoro esterno, il lavoro in cui l'uomo si espropria, è un lavoro-sacrificio, un lavoro mortificazione. Finalmente l'esteriorità del lavoro al lavoratore si palesa in questo: che il lavoro non è cosa sua ma di un altro; che non gli appartiene, e che in esso egli non appartiene a sé, bensì a un altro. [...]

Il risultato è che l'uomo (il lavoratore) si sente libero ormai soltanto nelle sue funzioni bestiali, nel mangiare, nel bere e nel generare, tutt'al più nell'aver una casa, nella sua cura corporale etc., e che nelle sue funzioni umane si sente solo più una bestia. Il bestiale diventa l'umano e l'umano il bestiale.

Il mangiare, il bere, il generare etc., sono in effetti anche schiette funzioni umane, ma sono bestiali nell'astrazione che le separa dal restante cerchio dell'umana attività e ne fa degli scopi ultimi e unici. [...]

L'animale fa immediatamente uno con la sua attività vitale, non si distingue da essa, è *essa*. L'uomo fa della sua attività vitale stessa l'oggetto del suo volere e della sua coscienza. Egli ha una cosciente attività vitale: non c'è una sfera determinata con cui immediatamente si confonde. L'attività vitale consapevole distingue l'uomo direttamente dall'attività vitale animale. Proprio solo per questo egli è un ente generico. Ossia è un ente consapevole, cioè ha per oggetto la sua propria vita, solo perché è precisamente un ente generico. Soltanto per questo la sua attività è libera attività. Il lavoro estraniato sconvolge la situazione in ciò: che l'uomo, precisamente in quanto un ente consapevole, fa della sua attività vitale, della sua *essenza*, solo un mezzo per la sua *esistenza*.

K. MARX, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in *Opere filosofiche giovanili*, a cura di Galvano Della Volpe, Editori Riuniti, Roma 1971, p. 197 e p.199.

La trasformazione delle forze (rapporti) personali in forze oggettive provocata dalla divisione del lavoro non può essere abolita togliendosi dalla testa l'idea generale, ma soltanto se gli individui sussumono nuovamente sotto se stessi quelle forze oggettive e abolendo la divisione del lavoro. Questo non è possibile senza la comunità. Solo nella comunità con altri ciascun individuo ha i mezzi per sviluppare in tutti i sensi le sue disposizioni; solo nella comunità diventa dunque possibile la libertà personale. Nei surrogati di comunità che ci sono stati finora, nello Stato, ecc., la libertà personale esisteva soltanto per gli individui che si erano sviluppati nelle condizioni della classe dominante e solo in quanto erano individui di questa classe. La comunità apparente nella quale finora si sono uniti gli individui si è sempre resa autonoma di contro a loro e allo stesso tempo, essendo l'unione di una classe di contro a un'altra, per la classe dominata non era soltanto una comunità del tutto illusoria, ma anche una nuova catena. Nella comunità reale gli individui acquistano la loro libertà nella loro associazione e per mezzo di essa. Da tutto quello che si è visto finora risulta che il rapporto di comunità nel quale entravano gli individui di

una classe e che era condizionato dai loro interessi comuni di fronte a un terzo, era sempre una comunità alla quale questi individui appartenevano soltanto come individui medi, soltanto in quanto vivevano nelle condizioni di esistenza della loro classe; era un rapporto al quale essi partecipavano non come individui, ma come membri di una classe. Nella comunità dei proletari rivoluzionari, invece, i quali prendono sotto il loro controllo le condizioni di esistenza proprie e di tutti i membri della società, è proprio l'opposto: ad essa gli individui prendono parte come individui. E' proprio l'unione degli individui (naturalmente nell'ambito del presupposto delle forze produttive attualmente sviluppate), che mette le condizioni del libero sviluppo e del libero movimento degli individui sotto il loro controllo, condizioni che finora erano lasciate al caso e che si erano rese autonome di contro ai singoli individui proprio attraverso il fatto che essi erano separati come individui, attraverso la loro necessaria unione, che era data con la divisione del lavoro ma che per la loro separazione era diventata un vincolo ad essi estraneo.

K. MARX, *L'ideologia tedesca*, trad. it. Di F. Codino, Editori Riuniti, Roma 1972, pp. 54-57.

Il regno della libertà comincia in effetti soltanto là dove cessa il lavoro determinato dal bisogno e dalla convenienza esterna; risiede quindi, per la natura stessa della cosa, oltre la sfera della produzione materiale in senso proprio. Come il selvaggio deve lottare con la natura per soddisfare i suoi bisogni, per conservare e riprodurre la sua vita, così deve fare l'uomo civile, e deve farlo in ogni forma di società e in tutti i modi di produzione possibili. Con il suo sviluppo si estende il regno della necessità naturale, perché si espandono i bisogni; ma nello stesso tempo si espandono le forze produttive che li soddisfano. La libertà in questo campo può consistere unicamente in ciò, che l'uomo socializzato, i produttori associati, regolino razionalmente questo loro ricambio organico con la natura, lo sottopongano al loro controllo collettivo, invece di esserne dominati come da una cieca potenza; lo eseguano col minor dispendio di energie e nelle condizioni più degne della loro natura umana e ad essa più adeguate. Ma questo rimane pur sempre un regno della necessità. Al di là dei suoi confini ha inizio lo sviluppo delle capacità umane, che è fine a se stesso; il vero regno della libertà, che tuttavia può fiorire soltanto sulla base di quel regno della necessità. La riduzione della giornata lavorativa ne è la fondamentale condizione.

K. MARX, *Capitale*, III, trad. it. di B. Maffi, Utet, Torino 1987, pp.1011-12.

Esercizio sul testo di Marx

- 1) Scegli un titolo adatto per ogni brano proposto.
- 2) Sottolinea le parole e/o le frasi-chiave.
- 3) Individua i problemi principali affrontati nei testi.
- 4) Posto il nesso lavoro/realizzazione di sé/felicità, spiega perché, secondo Marx, la felicità individuale non può non coniugarsi con quella sociale, cioè pubblica.
- 5) Considerando soprattutto il terzo testo, spiega perché non può darsi, secondo Marx, la felicità assoluta.
- 6) Quali sono, secondo te, gli esempi più significativi di alienazione nell'attuale società?

7.4. Bentham

Tramite il testo di Bentham vengono introdotti i concetti fondamentali dell'utilitarismo:

- Il ruolo di piacere e dolore;
- Il principio di utilità;
- L'interesse della società è la somma degli interessi delle sue parti.

La natura ha posto l'umanità sotto il governo di due padroni sovrani, il *dolore* e il *piacere*. Soltanto in riferimento ad essi si stabilisce ciò che si deve fare, come ciò che si farà. Il criterio del giusto e dell'ingiusto, da una parte, e la catena delle cause e degli effetti, dall'altra, sono legati al loro trono. Essi ci governano in tutto ciò che facciamo, in tutto ciò che diciamo, in tutto ciò che pensiamo: tutti gli sforzi che si fanno per sfuggire al loro dominio servono soltanto a dimostrarlo e a confermarlo. A parole un uomo può avere la pretesa di ripudiare il loro impero, ma nella realtà vi rimarrà soggetto in ogni istante. Il *principio di utilità* riconosce questa sottomissione e l'assume per fondare questo sistema, il cui obiettivo è quello di erigere l'edificio della felicità per mezzo della ragione e della legge. I sistemi che cercano di metterlo in dubbio si occupano dei suoni invece che del senso, del capriccio invece che della ragione, dell'oscurità invece che della luce.

Ma basta con le metafore e le declamazioni; non è così che si migliora la scienza morale.

Il principio di utilità è il fondamento di questo lavoro: sarà quindi opportuno dare subito una spiegazione esplicita e determinata di ciò che si intende per esso. Per principio di utilità si intende quel principio che *approva o disapprova un'azione qualsiasi secondo la tendenza che essa sembra avere ad aumentare o a diminuire la felicità della parte il cui interesse è in questione* o - per dire con altre parole la stessa cosa - a promuovere o a ostacolare questa fe-

licità. Mi riferisco a ogni azione: non solo quindi a tutte le azioni di un individuo privato, ma anche a tutte le azioni del governo.

Per utilità si intende quella proprietà di un oggetto per mezzo della quale esso tende a produrre un beneficio, un vantaggio, un piacere, un bene, o felicità (in questo caso queste cose sono tutt'uno, o (il che è lo stesso) a prevenire il verificarsi di un danno, di un dolore, di un male o di infelicità, per la parte di cui si considera l'interesse: se questa parte è la comunità in generale, allora sarà la felicità della comunità; se è un individuo particolare, sarà la felicità di questo individuo.

L'interesse della comunità è una delle espressioni più generali che possono ricorrere nella fraseologia morale: nessuna meraviglia che spesso essa sia senza significato. Quando un significato lo ha, è questo. La comunità è un *corpo* fittizio, composto di singole persone che sono considerate come sue *membra*. *L'interesse della comunità, quindi, quale sarà? La somma degli interessi delle diverse membra che lo compongono.*

È vano discorrere dell'interesse della comunità senza comprendere qual è l'interesse dell'individuo. Si dice che *qualcosa* promuove l'interesse o è *per l'interesse di un individuo, quando tende ad aumentare la somma totale dei suoi piaceri* o, il che è lo stesso, a diminuire la somma totale dei suoi dolori.

Si può quindi dire che un'azione si conforma al principio di utilità o, per amore di brevità, all'utilità (riferendosi alla comunità in generale) quando la tendenza che possiede ad aumentare la felicità della comunità è maggiore di ogni sua altra tendenza a diminuirla.

Si può dire che una misura del governo (che non è altro che un genere particolare di azione, compiuta da una o più persone particolari) si conforma o è dettata dal principio di utilità quando analogamente la tendenza che possiede ad aumentare la felicità della comunità è maggiore di ogni altra sua tendenza a diminuirla.

Quando una persona suppone che un'azione, e in particolare una misura del governo, si conforma al principio di utilità, può essere opportuno ai fini del discorso immaginare un genere di legge o di dettame, chiamati legge o dettame dell'utilità, e di parlare dell'azione in questione in quanto è conforme a tale legge o dettame.

Si può dire che una persona è *un partigiano del principio di utilità* quando l'approvazione o la disapprovazione che egli dà a *ogni azione* e a ogni misura viene determinata, ed è *proporzionale, alla tendenza che egli crede essa abbia di aumentare o diminuire la felicità della comunità* o, in altre parole, dalla sua conformità o non conformità alle leggi e ai dettami dell'utilità.

Di un'azione conforme al principio di utilità si può sempre dire che essa dev'essere fatta, o almeno che non è un'azione che non si deve fare. Si può an-

che dire che è corretto che venga fatta; o almeno che non è scorretto che essa venga fatta: che essa è un'azione corretta; almeno non è scorretta. Quando le interpretiamo così, le parole, *deve*, e *corretto* e *scorretto*, e le altre di questo tipo, hanno un significato: quando facciamo altrimenti, non ne hanno più.

J. BENTHAM, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, trad. it. in E. Lecaldano, *L'illuminismo inglese*, Loescher, Torino 1985, pp. 196-199)

7.5. Mill

I passi scelti dall'*Autobiography* di John Stuart Mill si riconnettono alla questione, che Lecaldano ha ricondotto all'eredità di Bentham, di rinvenire criteri efficaci che consentano di armonizzare la felicità personale, posta al centro dell'etica individuale, e la felicità generale di cui si occupa il legislatore. Nel primo brano, Mill ripercorre la sua formazione personale, che, dal punto di vista morale, era stata all'insegna del benthamismo: il metodo inaugurato da Bentham costituì per lui una vera "epoca nuova del pensiero", in quanto seppe dare forma scientifica e razionale al principio eudemonistico (*happiness principle*) come criterio della moralità delle azioni. Le minuziose e accurate analisi di Bentham (che Mill conobbe inizialmente attraverso il Dumont, un suo seguace francese, autore del *Traité de Législation*) si combinarono, nella mente del giovane Mill, con l'esercizio logico-dialettico acquisito nello studio dei dialoghi di Platone e con il gusto per le classificazioni botaniche.

Nel secondo brano scelto, Mill descrive l'entusiasmo con cui, dopo la lettura di Bentham, egli si era dedicato a quella che cominciò a sembrargli una vera missione, ossia la riforma della società secondo i principi dell'utilitarismo (si proponeva di divenire un "riformatore del mondo"): questa missione veniva da lui identificata con la sua stessa felicità personale. Ma nel 1826 a questo stato di quasi sovraeccitazione subentrò uno stato d'animo opposto, che lo fece sprofondare in una acuta depressione.

Nel terzo brano proposto, Mill si sofferma su come abbia cambiato opinione sulla nozione di felicità (uno degli elementi che lo fecero uscire dallo stato depressivo): la felicità non può essere né il criterio di ogni norma, né il fine ultimo della vita: sarà veramente felice solo colui che avrà scelto di non fare della felicità personale il suo fine diretto, ma avrà piuttosto considerato con il massimo impegno la felicità degli altri o il miglioramento dell'umanità.

Viene poi proposto un ulteriore brano, tratto dal saggio *Utilitarianism*, pubblicato nel 1861, nel quale Mill evidenzia le caratteristiche del suo utilitarismo e, in particolare, spiega la distinzione tra piaceri sensibili e piaceri superiori.

Elementi didattici: i brani tratti dall'*Autobiography* di Mill potranno formare l'oggetto di un'unità didattica da svolgersi in compresenza con l'insegnante di Lingua e letteratura inglese. Le notevoli qualità stilistiche e letterarie della prosa di Mill sono particolarmente adatte sia per un'analisi strutturale interna (che analizzi cioè gli ele-

menti intratestuali), sia per un'analisi esterna (elementi intertestuali che possono consentire di mettere i brani di Mill in rapporto sia con altri brani dello stesso autore, sia con altri autori della letteratura inglese - da Carlyle a Wordsworth, qui non citato ma molto influente per Mill); sarà poi opportuna anche un'analisi contestuale, atta a collocare Mill all'interno del *background* storico-sociale in cui operava.

My previous education had been, in a certain sense, already a course of Benthamism. *The Benthamic standard of "the greatest happiness" was that which I had always been taught to apply*; I was even familiar with an abstract discussion of it, forming an episode in an unpublished dialogue on Government, written by my father on the Platonic model. Yet in the first pages of Bentham it burst upon me with all the force of novelty. *What thus impressed me was the chapter in which Bentham passed judgment on the common modes of reasoning in morals and legislation, deduced from phrases like "law of nature," "right reason," "the moral sense," "natural rectitude," and the like, and characterized them as dogmatism in disguise, imposing its sentiments upon others under cover of sounding expressions which convey no reason for the sentiment, but set up the sentiment as its own reason*⁽¹⁾. It had not struck me before, that Bentham's principle put an end to all this. The feeling rushed upon me, that all previous moralists were superseded, and that here indeed was the commencement of a new era in thought. *This impression was strengthened by the manner in which Bentham put into scientific form the application of the happiness principle to the morality of actions, by analysing the various classes and orders of their consequences*. But what struck me at the time most of all, was the Classification of Offences, which is much more clear, compact and imposing in Dumont's redaction than in the original work of Bentham from which it was taken. *Logic and the dialectics of Plato, which had formed so large a part of my previous training, had given me a strong relish for accurate classification*. This taste had been strengthened and enlightened by the study of botany, on the principles of what is called the Natural Method, which I had taken up with great zeal, though only as an amusement, during my stay in France; and when I found scientific classification applied to the great and complex subject of Punishable Acts, under the guidance of the ethical principle of Pleasurable and Painful Consequences, followed out in the method of detail introduced into these subjects by Bentham, I felt taken up to an eminence from which I could survey a vast mental domain, and see stretching out into the distance intellectual results beyond all computation. As I proceeded further, there seemed to be added to this intellectual clearness, the most inspiring prospects of

(1) Analisi testuale dal punto di vista retorico e strutturale.

practical improvements in human affairs. To Bentham's general view of the construction of a body of law I was not altogether a stranger, having read with attention that admirable compendium, my father's article "Jurisprudence": but I had read it with little profit and scarcely any interest, no doubt from its extremely general and abstract character, and also because it concerned the form more than the substance of the *corpus juris*, the logic rather than the ethics of law. *But Bentham's subject was Legislation, of which Jurisprudence is only the formal part: and at every page he seemed to open a clearer and broader conception of what human opinions and institutions ought to be, how they might be made what they ought to be, and how far removed from it they now are*. When I laid down the last volume of the *Traité*, I had become a different being. *The "principle of utility" understood as Bentham understood it, and applied in the manner in which he applied it through these three volumes, fell exactly into its place as the keystone which held together the detached and fragmentary component parts of my knowledge and beliefs. It gave unity to my conceptions of things. I now had opinions; a creed, a doctrine, a philosophy; in one among the best senses of the word, a religion; the inculcation and diffusion of which could be made the principal outward purpose of a life*. And I had a grand conception laid before me of changes to be effected in the condition of mankind through that doctrine. The *Traité de Législation* wound up with what was to me a most impressive picture of human life as it would be made by such opinions and such laws as were recommended in the treatise. The anticipations of practicable improvement were studiously moderate, deprecating and discountenancing as reveries of vague enthusiasm many things which will one day seem so natural to human beings, that injustice will probably be done to those who once thought them chimerical. But, in my state of mind, this appearance of superiority to illusion added to the effect which Bentham's doctrines produced on me, by heightening the impression of mental power, and the vista of improvement which he did open was sufficiently large and brilliant to light up my life, as well as to give a definite shape to my aspirations.

(JOHN STUART MILL, *Autobiography*, cp. III: *Last Stage of Education and First of Self-education*).

From the winter of 1821, when I first read Bentham, and especially from the commencement of the Westminster Review, I had what might truly be called an object in life; to be a reformer of the world. My conception of my own happiness was entirely identified with this object. The personal sympathies I wished for were those of fellow labourers in this enterprise. I endeavoured to pick up as many flowers as I could by the way; but as a serious and permanent personal satisfaction to rest upon, my whole reliance was placed on this; *and I was ac-*

customed to felicitate myself on the certainty of a happy life which I enjoyed, through placing my happiness in something durable and distant, in which some progress might be always making, while it could never be exhausted by complete attainment. This did very well for several years, during which the general improvement going on in the world and the idea of myself as engaged with others in struggling to promote it, seemed enough to fill up an interesting and animated existence. But the time came when I awakened from this as from a dream. It was in the autumn of 1826. I was in a dull state of nerves, such as everybody is occasionally liable to; unsusceptible to enjoyment or pleasurable excitement; one of those moods when what is pleasure at other times, becomes insipid or indifferent; the state, I should think, in which converts to Methodism usually are, when smitten by their first "conviction of sin". In this frame of mind it occurred to me to put the question directly to myself: "Suppose that all your objects in life were realized; that all the changes in institutions and opinions which you are looking forward to, could be completely effected at this very instant: would this be a great joy and happiness to you?" And an irrepressible self-consciousness distinctly answered, "No!" At this my heart sank within me: the whole foundation on which my life was constructed fell down. All my happiness was to have been found in the continual pursuit of this end. The end had ceased to charm, and how could there ever again be any interest in the means? I seemed to have nothing left to live for.

(JOHN STUART MILL, *Autobiography*, cp. V: *A Crisis in My Mental History. One Stage Onward*).

The experiences of this period had two very marked effects on my opinions and character. In the first place, they led me to adopt a theory of life, very unlike that on which I had before acted, and having much in common with what at that time I certainly had never heard of, the anti-self-consciousness theory of Carlyle. *I never, indeed, wavered in the conviction that happiness is the test of all rules of conduct, and the end of life. But I now thought that this end was only to be attained by not making it the direct end. Those only are happy (I thought) who have their minds fixed on some object other than their own happiness; on the happiness of others, on the improvement of mankind, even on some art or pursuit, followed not as a means, but as itself an ideal end.* Aiming thus at something else, they find happiness by the way. The enjoyments of life (such was now my theory) are sufficient to make it a pleasant thing, when they are taken *en passant*, without being made a principal object. Once make them so, and they are immediately felt to be insufficient. They will not bear a scrutinizing examination. *Ask yourself whether you are happy, and you cease to be so. The only chance is to treat, not happiness, but some end external to*

it, as the purpose of life. Let your self-consciousness, your scrutiny, your self-interrogation, exhaust themselves on that; and if otherwise fortunately circumstanced you will inhale happiness with the air you breathe, without dwelling on it or thinking about it, without either forestalling it in imagination, or putting it to flight by fatal questioning. This theory now became the basis of my philosophy of life. And I still hold to it as the best theory for all those who have but a moderate degree of sensibility and of capacity for enjoyment, that is, for the great majority of mankind.

The other important change which my opinions at this time underwent, was that I, for the first time, gave its proper place, among the prime necessities of human well-being, to the internal culture of the individual. I ceased to attach almost exclusive importance to the ordering of outward circumstances, and the training of the human being for speculation and for action.

(JOHN STUART MILL, *Autobiography*, cp. V: *A Crisis in My Mental History. One Stage Onward*).

La dottrina che accetta come fondamento della morale l'utilità, o il principio della massima felicità, afferma che le azioni sono buone in proporzione al loro tendere a promuovere la felicità, cattive in quanto tendono a produrre il contrario della felicità. Per felicità s'intende piacere ed assenza di dolore; per infelicità si intende dolore e privazione di piacere. Per dare un'idea chiara del criterio morale affermato dalla teoria bisogna dire molto di più, in particolare che cosa è incluso nelle idee di dolore e di piacere e fino a qual punto questa è una questione aperta. Ma queste spiegazioni integrative non toccano la concezione della vita su cui è fondata questa teoria della moralità, cioè che *il piacere e la liberazione dal dolore sono le sole cose che si possono desiderare come fini* e che tutte le cose che si possono desiderare (che nello schema utilitaristico sono tanto numerose quanto in ogni altro schema) sono desiderabili o per il piacere che recano in se stesse o in quanto tendono a promuovere il piacere ed a prevenire il dolore.

Ora questa concezione della vita solleva in molte menti, e tra le altre in alcune tra le più degne di stima per il loro sentire e i loro propositi, un'inveterata avversione. Supporre che la vita (come essi si esprimono) non abbia un fine più alto del piacere né migliore e più nobile oggetto di desiderio e di attuazione - è cosa che essi considerano come massimamente meschina ed abietta, come degna soltanto di maiali ai quali fin dall'inizio furono spregiativamente paragonati i seguaci di Epicuro; e i moderni seguaci della dottrina sono frequentemente oggetto di un paragone altrettanto cortese da parte dei loro avversari tedeschi, francesi ed inglesi.

Quando furono così attaccati, gli epicurei hanno sempre risposto che non erano loro, ma i loro accusatori, a rappresentare la natura umana in una pro-

spettiva degradante; infatti l'accusa suppone che gli esseri umani non siano suscettibili di altro piacere all'infuori di quello di cui sono capaci i maiali. Se questa supposizione fosse vera, l'accusa non potrebbe essere contrastata, ma non sarebbe più un'imputazione; infatti se le fonti di piacere fossero esattamente le stesse per gli esseri umani e per i maiali, le regole di vita buone per l'uno sarebbero buone anche per gli altri. Il paragone della vita epicurea con quella delle bestie è avvertito come degradante proprio perché i piaceri delle bestie non soddisfano la concezione della felicità di un essere umano. *Gli esseri umani hanno facoltà più elevate degli appetiti animali e quando essi diventano coscienti di esse non considerano felicità alcuna cosa che non tenga conto della soddisfazione di tali facoltà.* Io non ritengo, in verità, che gli epicurei non siano incorsi in errore nel tracciare l'insieme delle conseguenze tratte dal principio utilitaristico. Per far ciò in modo adeguato, si dovrebbero includere molti elementi sia stoici che cristiani. Ma non si conosce alcuna teoria epicurea della vita che non assegni ai piaceri dell'intelletto, del sentimento e dell'immaginazione e dei sentimenti morali un valore maggiore, come piaceri, che a quelli della mera sensazione. Bisogna ammettere tuttavia che gli scrittori dell'utilitarismo in generale hanno fatto consistere la superiorità dei piaceri mentali rispetto a quelli corporei principalmente nella maggiore stabilità, sicurezza e gratuità dei primi, cioè tenendo conto più dei vantaggi che li accompagnano che della loro natura intrinseca. E su tutti questi punti gli utilitaristi hanno messo pienamente alla prova la loro dottrina; ma essi avrebbero potuto conseguire anche un altro e, per vero dire, più alto fondamento in modo pienamente coerente. È infatti del tutto compatibile col principio dell'utilitarismo il riconoscimento del fatto *che alcune specie di piacere sono più desiderabili e di maggior valore di altre. Sarebbe assurdo che mentre nell'apprezzamento di tutte le altre cose si tien conto sia della qualità che della quantità, si ritenesse che l'apprezzamento del piacere debba farsi dipendere soltanto dalla quantità.*

Se mi si chiedesse che cosa io intendo per differenza di qualità nel piacere o che cosa fa sì che un piacere abbia più valore di un altro, solo in quanto piacere, esclusa ogni considerazione quantitativa, non c'è che una risposta possibile. *Di due piaceri, se ce n'è uno che tutti o quasi tutti coloro che li hanno sperimentati entrambi preferiscono decisamente, indipendentemente da ogni sentimento di obbligo morale nel preferirlo, quello è il piacere più desiderabile.* [...]

Un essere di più elevate facoltà richiede di più per essere felice, è probabilmente capace di più acuta sofferenza ed è certamente esposto ad essa in più punti che non un uomo di tipo inferiore; ma nonostante queste passività, egli non potrà mai desiderare realmente di abbassarsi a quello che egli sente come un grado più basso di esistenza. Noi possiamo dare la spiegazione che ci aggrada di questa avversione; possiamo attribuirle all'orgoglio, un nome che vie-

ne riferito indiscriminatamente ad alcuni dei sentimenti più degni di stima e ad alcuni dei sentimenti meno degni di stima di cui gli uomini siano capaci; possiamo attribuirle all'amore di libertà e di indipendenza personale, un richiamo che con gli stoici fu uno dei mezzi più efficaci per inculcare tale avversione; o all'amore del potere e al desiderio di iniziativa che entrambi entrano realmente a costituire tale sentimento. Ma la sua più adeguata ragion d'essere è *un senso di dignità che tutti gli esseri umani possiedono in una forma o in un'altra,* ed in qualche proporzione, anche se nient'affatto esatta, con le loro più alte facoltà e che è una parte così essenziale della felicità di coloro in cui è fortemente radicata, che nulla che la contrasti può diventare per essi, se non momentaneamente, oggetto di desiderio. Chi ritiene che questa preferenza dia luogo ad un sacrificio di felicità che l'essere superiore, in circostanze pressoché eguali, non sia più felice dell'inferiore confonde due idee molto diverse, quella di felicità e quella di soddisfazione. *È certo che l'essere che ha capacità più basse di godimento, ha la più alta probabilità di averle soddisfatte ed un essere più altamente dotato sentirà sempre che qualsiasi felicità cui egli possa mirare è imperfetta,* così come il mondo è costituito. Ma egli può imparare a sopportare le sue imperfezioni, se esse sono sopportabili; ed esse non gli faranno invidiare colui che non ha reale coscienza delle imperfezioni, ma solo perché non sente affatto il bene che queste imperfezioni qualificano. È meglio essere un essere umano insoddisfatto che un maiale soddisfatto; *meglio essere un Socrate insoddisfatto che uno stolto soddisfatto.* E se lo stolto, come il maiale, è di un'opinione differente, è perché essi vedono la cosa soltanto dal loro lato. L'altro punto di riferimento del paragone li conosce entrambi [...]

Questa obiezione andrebbe alla radice della questione se fosse ben fondata; infatti se gli esseri umani non avessero mai attinto la felicità, il suo conseguimento non potrebbe essere il fine della moralità o di una condotta razionale. Però, anche in questo caso, si potrebbe ancora dire qualche cosa a favore della teoria utilitaria, perché *l'utilità non include soltanto il conseguimento della felicità, ma anche la prevenzione o l'attenuazione dell'infelicità.* E se il primo scopo sarà una chimera, vi sarà una maggiore ragione ed un bisogno più imperativo di conseguire il secondo, finché almeno l'umanità penserà che valga la pena di vivere e non si rifugerà nel simultaneo atto del suicidio raccomandato in certi casi da Novalis. Quando, comunque, si afferma categoricamente che è impossibile che la vita umana sia felice, l'affermazione, se non è qualche cosa di simile ad un sofisma verbale, è quanto meno una esagerazione. *Se per felicità si intende una continuità di eccitamenti altamente piacevoli, è evidente che essa è impossibile.* Uno stato di intenso piacere dura soltanto momenti, o in alcuni casi e con qualche interruzione ore o giorni ed è l'occasionale splendente lampo di godimento, non la sua fiamma stabile e durevole.

Di ciò i filosofi che hanno insegnato essere la felicità lo scopo della vita furono consapevoli tanto quanto coloro che li motteggiano. *La felicità, come essi la intendono, non è una vita di estasi, ma è costituita di momenti di tale vita in un'esistenza fatta di pochi e transitori dolori, di molti e vari piaceri, con un netto predominio dell'attivo sul passivo [...].*

Devo di nuovo ripetere ciò che gli avversari dell'utilitarismo hanno di rado la lealtà di riconoscere, che la felicità che costituisce il criterio utilitaristico della buona condotta non è la felicità personale di chi agisce, ma la felicità di tutti gli interessati. Tra la felicità propria e quella degli altri, l'utilitarismo richiede che colui che agisce sia rigorosamente imparziale quanto disinteressato e benevolo spettatore. Nella regola d'oro di Gesù di Nazareth noi vediamo lo spirito completo dell'etica dell'utilità. *Fare agli altri quanto si vorrebbe fosse fatto a noi ed amare il prossimo come noi stessi costituisce la perfezione ideale della moralità utilitaristica.* Come mezzi per avvicinarsi il più possibile a questo ideale l'utilità dovrebbe ordinare, anzitutto, che le leggi e gli interventi sociali ponessero la felicità o (per dirla praticamente) *l'interesse di ogni individuo il più possibile in armonia con l'interesse del tutto* e, in secondo luogo, che l'educazione e l'opinione, che hanno così grande potere sul carattere umano, usassero tale potere per fissare nella mente di ogni individuo un'associazione indissolubile tra la sua propria felicità ed il bene della collettività, specialmente tra la sua propria felicità e la realizzazione di tali atteggiamenti di condotta sia positivi che negativi quali sono prescritti dalla felicità di tutti; in modo tale che non solo il singolo non sia in grado di concepire la possibilità della felicità per sé stesso unendola ad una condotta opposta al bene generale, ma anche in modo che un *impulso diretto a promuovere il bene generale possa essere in ogni individuo uno dei moventi abituali dell'azione e in maniera che i sentimenti connessi con quello possano trovare una presenza larga e preminente nella sensibilità e nell'esistenza di ogni essere umano.*

(J. STUART MILL, *Utilitarianism*, in *The Ethics of J.S.M.*, Edimburgo e Londra, Ed. by Ch. Douglas, 1897, cap. II, pp. 91-111, *passim*)

Esercizio sul testo di Mill

prerequisiti:

- Conoscenza generale della riflessione sull'etica dal 1700 al 1800.
- Conoscenza dei concetti fondamentali dell'etica utilitaristica.
- Conoscenza del contesto storico e filosofico in cui Mill visse e operò (le istituzioni liberali inglesi, il positivismo, ecc.).
- Capacità di decodificare un brano in lingua inglese, sia per quanto attiene al piano dell'immediata comprensione linguistica, sia per quanto attiene alla comprensione della terminologia filosofica specifica.

domande:

- 1) I brani dell'*Autobiography* di Mill descrivono il suo rapporto con l'utilitarismo e con la teoria della felicità di Bentham in termini di "vissuto personale". Dopo aver letto il brano di Bentham e il primo brano di Mill, si faccia un confronto tra ciò che Bentham chiama "principio di utilità" e l'interpretazione che ne dà Mill, il quale preferisce chiamarlo "principio di felicità" (*happiness principle*).
- 2) Nel terzo e nel quarto brano Mill annette grande importanza al passaggio dalla felicità individuale a quella collettiva; dopo aver letto attentamente sapresti spiegare perché l'utilitarismo di Mill non è qualificabile come "egoismo razionale"? E quello di Bentham?
- 3) Nel quarto brano di Mill, ci sono vari richiami alle posizioni dei filosofi antichi, in particolare ad Epicuro e agli stoici, tutti proposti come sostenitori di teorie razionali del piacere e della felicità. Prova a confrontare più analiticamente le posizioni di Mill con quelle dei filosofi antichi, anche alla luce di quanto hai studiato in letteratura greca e latina (in particolare Lucrezio).
- 4) Un altro filosofo antico che Mill menziona è Socrate. Anche in un'altra sua celebre opera, *On Liberty*, il filosofo inglese esalta la figura di Socrate, paragonando l'"iniquità" giudiziaria della sua condanna a quella di Gesù Cristo. Quali ritieni siano i motivi che hanno condotto Mill ad esaltare queste grandi figure alla luce delle sue concezioni utilitaristiche?
- 5) Sulla base delle tue conoscenze storiche, cerca di spiegare in che misura la difesa milliana dei diritti del singolo in vista del benessere comune si accordasse con le concezioni politiche dominanti nell'Inghilterra vittoriana, anche in riferimento alle politiche sociali attuate da Gladstone e Disraeli.
- 6) Cerca sul dizionario monolingue d'inglese i seguenti termini ed espressioni usati da Mill: "belief", "Benthamism", "dialectics", "dogmatism", "knowledge", "law of nature", "legislation", "logic", "method", "Methodism", "moral sense," "morality", "natural rectitude", "principle", "reason", "sentiment", "self-consciousness". Spiegane poi, in italiano, i rispettivi significati, sulla base delle definizioni trovate sul dizionario, e distinguendo - ove sia il caso - le accezioni del linguaggio comune da quelle del linguaggio filosofico.

7.6. Popper

Come esempio di percorso che si apre al Novecento, piuttosto che autori come Hare, Harsanyi, Sen, si è scelto un testo di Popper, pensatore che non ha elaborato una organica e compiuta teoria etica, ma che è stato influenzato dall'utilitarismo e ne ha dato una versione originale.

In questo testo vengono introdotti i seguenti concetti:

- L'ideale politico della felicità pubblica è pericoloso (rischi insiti in ogni utopia);
- Solo la lotta alla sofferenza è un dovere morale (“utilitarismo negativo”);
- Il metodo del razionalismo critico.

Amare una persona significa volerla rendere felice. (Questa, dei resto, è la definizione dell'amore di Tommaso d'Aquino). Ma, fra tutti gli ideali politici, quello di rendere la gente felice è forse il più pericoloso. Esso porta invariabilmente al tentativo di imporre agli altri la nostra scala di valori “superiori”, per far sì che si rendano conto di ciò che a noi sembra della massima importanza per la loro felicità, al fine, per così dire, di salvare le loro anime. Esso porta all'utopismo e al romanticismo. Noi tutti siamo certi che ognuno sarebbe felice nella bella e perfetta comunità dei nostri sogni. E, senza dubbio, ci sarebbe il cielo in terra se potessimo amarci reciprocamente. Ma, come ho detto precedentemente (...), il tentativo di realizzare il cielo in terra porta invariabilmente al disastro. Porta all'intolleranza, porta alle guerre di religione e alla pretesa di salvare le anime per mezzo dell'inquisizione, e si fonda, a mio giudizio, in un totale fraintendimento dei nostri doveri. È nostro dovere aiutare quelli che hanno bisogno del nostro aiuto; ma non può essere nostro dovere rendere gli altri felici, perché ciò non dipende da noi e perché troppo spesso ciò significherebbe intrusione nella privacy di coloro per i quali nutriamo così amabili intenzioni. La richiesta politica di metodi gradualistici (in opposizione ai metodi utopistici) corrisponde alla decisione che la lotta contro la sofferenza dev'essere considerata un dovere, mentre il diritto di preoccuparsi della felicità degli altri dev'essere considerato un privilegio limitato alla ristretta cerchia dei propri amici. Nel loro caso, possiamo, forse, giustamente cercare di imporre la nostra scala valori, le nostre preferenze, per esempio, in fatto di musica. (E possiamo anche sentire come nostro dovere quello di aprire ad essi un mondo di valori che confidiamo possono in larga misura contribuire alla loro felicità). Questo nostro diritto esiste solo se e perché essi possono sbarazzarsi di noi, perché all'amicizia si può porre termine. Ma l'uso di mezzi politici per imporre la nostra scala di valori agli altri è una faccenda completamente diversa. La pena, la sofferenza, l'ingiustizia e la loro prevenzione, questi sono gli eterni problemi di morale pubblica, gli “agenda” della politica pubblica (come avrebbe detto Bentham). I valori “superiori” dovrebbero essere in larghissima misura considerati come “non-agenda” e dovrebbero rientrare nell'ambito del *laissez-faire*. Quindi possiamo dire: aiutate i vostri nemici, assistete quanti sono in difficoltà, anche se vi odiano, ma amate soltanto i vostri amici.

Questa è solo una parte dell'argomentazione contro l'irrazionalismo e del-

le conseguenze che mi inducono ad adottare l'atteggiamento opposto, cioè un *razionalismo critico*. Quest'ultimo atteggiamento, con la sua insistenza sull'argomentazione e sull'esperienza, con il suo criterio: “io posso avere torto e tu puoi avere ragione, ma unendo gli sforzi possiamo avvicinarci maggiormente alla verità”, è, come ho precedentemente ricordato, molto simile all'atteggiamento scientifico. Esso è collegato con l'idea che *ognuno è destinato a commettere errori, che possono essere scoperti dall'interessato o dagli altri, o dall'interessato con l'aiuto della critica degli altri*. Esso quindi suggerisce l'idea che nessuno dev'essere il giudice di se stesso e suggerisce l'idea di imparzialità. (il che è strettamente connesso con l'idea di “oggettività scientifica” quale l'abbiamo analizzata nel precedente Capitolo). La sua fede nella ragione non è soltanto una fede nella ragione propria, ma anche, e soprattutto, in quella degli altri. Così un razionalista, anche se crede di essere intellettualmente superiore agli altri, respingerà tutti gli appelli all'autorità perché è cosciente del fatto che, se la sua intelligenza è superiore a quella degli altri (cosa dei resto per lui difficile da giudicare), lo è solo nella misura in cui egli è capace di imparare dalle critiche e dagli errori propri e altrui, e del fatto che si può imparare in questo senso soltanto se si prendono sul serio gli altri e i loro argomenti. Il razionalismo è quindi connesso con l'idea che il nostro simile ha il diritto di essere ascoltato e di difendere le proprie tesi. *Esso così implica l'accettazione del principio della tolleranza*, almeno nei confronti di tutti coloro che non sono intolleranti. Non si uccide mai un uomo se si adotta l'atteggiamento di prestare orecchio prima di tutto ai suoi argomenti.

(Kant aveva ragione a fondare la “regola aurea” sull'idea di ragione. Certo, è impossibile dimostrare la giustezza di qualsivoglia principio etico o anche argomentare in suo favore esattamente allo stesso modo in cui argomentiamo in favore di un enunciato scientifico. L'etica non è una scienza. Ma, benché non ci sia alcuna “base scientifica razionale” dell'etica, c'è una base etica della scienza e del razionalismo).

Anche l'idea di imparzialità conduce a quella di responsabilità; noi non dobbiamo soltanto prestare ascolto alle argomentazioni, ma abbiamo anche il dovere di rispondere, di replicare, laddove le nostre azioni toccano gli altri. In conclusione, *il razionalismo risulta in questo modo connesso con il riconoscimento della necessità di istituzioni sociali atte a proteggere la libertà di critica, la libertà di pensiero, e così la libertà degli uomini*. Ed esso impone una specie di obbligo morale a sostenere siffatte istituzioni. Questa è la ragione per cui il razionalismo è strettamente connesso con la richiesta politica di una ingegneria sociale pratica ingegneria gradualistica, naturalmente in senso umanitario, con la richiesta di razionalizzazione della società, di pianificazione per la libertà e per il controllo di essa mediante la ragione; non mediante la “scien-

za”, non mediante un’ autorità platonica, pseudo-razionale, ma mediante quella ragione socratica che è consapevole delle proprie limitazioni e che quindi rispetta gli altri uomini e non aspira a coartarli, neanche al fine della felicità

(KARL POPPER, *La società aperta e i suoi nemici*, tr. it. di A. Pavetto, Armando, Roma 1996, vol II, pp. 281-283)

Esercizio sul testo di Popper

- A) Si suddivida il testo in paragrafi e si attribuisca ad ognuno un titolo.
- B) Si definiscano le seguenti espressioni presenti nel testo:
 - razionalismo critico
 - oggettività scientifica
 - regola aurea
 - metodi gradualistici
 - morale pubblica
- C) Relativamente al rapporto tra felicità pubblica e privata si delineino sinteticamente analogie e differenze tra l’ impostazione popperiana desumibile dal testo e quella dell’ utilitarismo di Mill (max. 15 righe).