

## ***Sidgwick e la difesa dell'utilitarismo.*** ***Commento a Cremaschi***

[Gianfranco Pellegrino](#)  
[Centro di Ricerca e Studi sui Diritti Umani](#)  
[Luiss "Guido Carli, Roma](#)

1. *Tesi e obiezioni.* Cremaschi ci propone un contributo ricchissimo, che non può essere adeguatamente discusso completamente in poche pagine (qualche indicazione sui punti di disaccordo verrà data di passaggio e nelle note). Mi concentrerò solo su una questione: la funzione argomentativa, nelle intenzioni di Sidgwick, del ricorso alla moralità di senso comune

I meriti principali di Cremaschi (oltre al brillantissimo stile) sono due. Innanzitutto, egli propone dei dubbi sulla nozione di moralità di senso comune, tentando di distinguere due elementi: l'idea che la teoria morale debba essere confermata dalla moralità di senso comune o sia una mera sistematizzazione di essa, e varie forme di intuizionismo razionalista – come quelle presenti in Whewell e Price – e di filosofia del senso comune – rappresentata principalmente dall'impostazione di Reid.

In secondo luogo, Cremaschi conduce una serrata analisi dei presupposti generali della filosofia di Sidgwick, rivolgendosi anche a opere differenti rispetto ai ben noti *Metodi di etica*.

Condivido pienamente il progetto complessivo espresso nelle pagine di Cremaschi. Ciò che egli invoca mi pare un'operazione urgente e necessaria – sia a livello storico che teorico. Mi concentrerò solo alcuni punti specifici di questa lettura – nel tentativo di rimanere all'interno dello stesso progetto, ma di raggiungere conclusioni differenti.

Cremaschi attribuisce a Sidgwick, fra le altre, le seguenti tesi:

1. *conservatorismo*: secondo Sidgwick il senso comune non è riformabile, e comunque non va riformato;
2. *elitismo*: Sidgwick ha una concezione relativista, o comunque non universalista, del senso comune: è il senso comune di alcuni – di volta in volta la maggioranza, o gli illuminati;
3. *scetticismo*: Sidgwick raggiunge una conclusione scettica sulla conoscenza morale. Ciò viene testimoniato dal famoso dualismo della ragion pratica – l'impossibilità di conciliare egoismo razionale e utilitarismo (1)– e dal ruolo attribuito da Sidgwick al consenso – e quindi al senso comune (2).

Non trovo affatto evidente che Sidgwick sostenga queste tre tesi. Mi sembra invece che:

1. Sidgwick non ritenga affatto che il senso comune non si possa, né si debba riformare. Egli ha in mente una riforma del senso comune visto come strumento di applicazione dell'utilitarismo – come insieme di principi intermedi la conformità ai quali può avere o meno effetti felicifici. La sua cautela non deriva da una irriformabilità di principio, ma solo dall'attenzione al bilanciamento fra effetti felicifici e effetti subottimali dei cambiamenti di un sistema complesso di regole (3).

2. Sidgwick non è intrinsecamente relativista, o elitista. Se l'unica ragione per la quale egli si occupa del senso comune è trovare una serie di principi intermedi la conformità ai quali conduca a esiti utilitaristicamente apprezzabili – come spero di mostrare nel seguito -, allora è ovvio che egli deve concentrarsi sulla moralità di alcuni, qui ed ora (in questo Sidgwick non è più relativista di Rousseau, quando quest'ultimo dichiara di volere applicare i suoi principi agli uomini come sono). (4) Sidgwick non ha alcuna intenzione di proporre le vie per una applicazione *universale o eterna* dell'etica normativa che difende – al contrario delle etiche razionaliste. È questa l'autentica differenza, nonostante le molte similitudini che Cremaschi indica, fra Sidgwick e pensatori come Whewell. Di universale ed eterno nell'utilitarismo c'è solo il principio primo della benevolenza razionale (e questo forse l'avrebbero riconosciuto anche Bentham e Mill, come vedremo oltre). Al di là del suo principio primo, l'utilitarismo si applica facendo pesantemente appello all'esperienza storica, alle condizioni reali degli individui in un certo momento e collocazione storici, e alle idee morali che li spingono ad agire.

3. Sidgwick non è uno scettico nel senso epistemologico del termine: egli è perfettamente convinto che i due assiomi della prudenza razionale e della benevolenza razionale siano auto-evidenti, pena contraddizione – e ciò è perfettamente in linea con quanto Cremaschi ritiene si debba fare. (5) Sidgwick, inoltre, non ritiene che la coerenza con i dettami di senso comune confermi la *verità* degli assiomi – altrimenti non si capirebbe la loro auto-evidenza. Piuttosto, egli ritiene che la *fiducia* in tale verità venga confermata – ma questa è una tesi sulle procedure per conoscere la verità, e non sulla verità medesima. Una cosa è dire che la verità corrisponde al consenso, come Cremaschi a volte parrebbe far dire a Sidgwick. Diverso è dire che il consenso rintraccia quello che è vero indipendentemente da esso, e che quindi a volte la verità può essere conosciuta guardando a ciò su cui vi sia consenso: questa è una forma di *ottimismo epistemologico*, tipicamente aristotelica, non una forma di consensualismo. E Sidgwick, da buon studioso di Aristotele, adotta la prima teoria, non la seconda. (6)

Inoltre, Sidgwick non manifesta una posizione scettica neanche quando presenta il famoso dualismo della ragion pratica. Egli si rende semplicemente conto di una possibile *indeterminazione* della teoria etica normativa: non è sempre possibile scegliere fra i dettami provenienti dai due assiomi della prudenza e della be-

nevolenza. Quindi, non c'è una teoria etica che prescriva una soluzione *univoca* per *tutti* i casi concreti. Questa è una sconfitta per Sidgwick, il quale aveva creduto che una teoria del genere fosse possibile. (7) E forse questo è scetticismo sul potere di una certa etica filosofica. Ma non è scetticismo sulla conoscenza morale. Lo scetticismo epistemologico implicherebbe che a volte – o sempre – non si sappia letteralmente che cosa si deve fare: che non si possa sapere quali affermazioni morali siano *vere*. L'indeterminazione, invece, implica sapere che due, o più, affermazioni morali contrastanti o differenti sono egualmente vere. È un fallimento, forse, sul piano pratico, ma non necessariamente su quello epistemologico. (8)

Le tesi precedenti possono essere confermate presentando una breve ricostruzione del quadro teorico entro cui Sidgwick si muove. In particolare, mi concentrerò sul contesto del dibattito in cui Sidgwick interveniva (e in questo seguo la lezione di Cremaschi, che è sempre molto attento alle dispute filosofiche) e sulla sua concezione generale di teoria etica normativa – che egli condivideva con molti altri autori (ed anche in questo caso, seguirò l'esempio, ma non la sostanza, di Cremaschi, che considera l'etica di Sidgwick nel contesto della sua concezione di filosofia e del ruolo della filosofia morale).

2. *I veri problemi di Sidgwick e le sue soluzioni*: secondo una certa visione tradizionale, Sidgwick andrebbe visto come pienamente interno al panorama teorico dell'utilitarismo classico. Cremaschi ricorda questa lettura, ma si unisce a chi ritiene questo modo di vedere le cose semplicistico. Concordo con la necessità di non appiattare Sidgwick solo sul dialogo con Bentham e Mill. Ma ritengo che le molte fonti del suo pensiero al di là dell'utilitarismo non smentiscano un dato fondamentale: Sidgwick aveva intenzione – anche nonostante alcune sue apparenti esitazioni – di difendere una teoria utilitarista. (9) E su questo presupposto si può basare una ricostruzione alternativa della sua concezione di etica filosofica e moralità di senso comune.

Sidgwick ereditava dai suoi predecessori (10) una concezione della teoria etica normativa articolata su due idee distinte:

a. una teoria etica normativa adeguata deve essere capace di fornire un insieme di principi di condotta coerenti fra loro e completi – vale a dire, capaci di guidare le decisioni praticamente in tutte le occasioni;

i principi della teoria etica normativa sono di due tipi: ci sono i principi *primi* – che sono quelli non ulteriormente deducibili né da altri principi ancora più fondamentali, né dall'esperienza dei casi concreti, e quindi non dimostrabili in senso stretto. (Sono quelli che Sidgwick e Whewell chiamano *intuizioni*. E Cremaschi ha ragione a sostenere che quest'appellativo sia fuorviante, perché fa pensare che tali principi siano frutto della conoscenza derivante da una certa facoltà

tà. Ma Sidgwick, pur usando questo nome, non mi pare commettere l'errore) (11).

b. Questi principi non si possono applicare direttamente alle situazioni concrete: per la loro applicazione, si deve passare tramite principi intermedi – che sono quelli che adattano i principi primi generali ai casi concreti.

Questa concezione accomuna Bentham, Mill e Sidgwick – nonostante le altre differenze che separano questi tre autori (12) I principi primi riguardano il bene e il giusto – si potrebbe dire, con terminologia contemporanea. Per tutti e tre gli utilitaristi, un elemento contenuto nei principi primi, o nell'unico principio primo, articola l'idea che il bene supremo sia la felicità. Per Bentham e per Mill, il principio primo si completa con l'idea che la felicità possa venire distribuita più o meno ampiamente – e che una distribuzione ampia, sia nei differenti momenti della vita di una persona, che fra persone diverse, sia migliore di una ristretta. (13)

Sidgwick si differenzia dai predecessori sotto due aspetti: egli ritiene che la distribuzione da preferire non sia quella maggiore di una certa distribuzione data, ma la migliore possibile; (14) inoltre, Sidgwick non vede argomenti a favore di una distribuzione ampia della felicità fra le persone, nel momento in cui ci siano possibilità di una distribuzione ottimale all'interno della vita del singolo. (15) E questo è il dualismo della ragion pratica.

Per gli utilitaristi, i principi intermedi sono quelle regole relative alla tendenza di alcune azioni o classi di azioni a promuovere la felicità. Si tratta abbastanza evidentemente di regole empiriche: esse dicono, ad esempio, che in certe occasioni una determinata azione producono maggiore o minore felicità. È ovvio che queste regole possono coinvolgere regole morali concrete, viste maniere per far riferimento a *classi* di azioni: dire la verità, o mantenere le promesse, generalmente promuove la felicità. Questa impostazione però prevede che la validità di queste regole concrete non sia autonoma, bensì derivi proprio dal fatto che la conformità ad esse promuove il fine sommo stabilito dal principio primo. Non è che si debba dire la verità perché è giusto così, e basta. La si deve dire perché la conformità generalizzata a questa regola produce la massima felicità.

Ma quest'idea non è tipicamente utilitarista: essa è comune a pensatori come Butler e Whewell, ad esempio. (16) Basta cambiare il principio primo da cui si deduce la validità della regola intermedia. Si deve dire la verità perché questo è uno dei modi di rispettare la volontà divina, oppure uno dei modi per non contraddirsi, o uno dei modi per rispettare la dignità degli esseri umani.

E l'adozione di questa impostazione – ci sono principi primi e tutte le regole secondarie derivano la propria validità da essi – può distinguere alternative differenti *anche* all'interno del campo dell'intuizionismo o del razionalismo. Ad esempio, quest'impostazione non viene condivisa da un pensatore come Price. Quest'ultimo, infatti, sostiene che le *singole* azioni hanno proprietà morali specifiche, la cui esistenza e validità si dà nella realtà esterna e non dipende affatto

da principi generali – è un dato di fatto della realtà morale che ci sta attorno. (17)

(Cremaschi parrebbe avvicinare Price e Whewell: sarei scettico su questo, proprio in forza della differente metafisica ed epistemologia dei due pensatori. Whewell è ovviamente cognitivista, ma forse non si impegna sulla realtà delle proprietà morali delle singole azioni. Price, invece, lo fa. E questo implica una concezione diversa dello *status* di regole morali come dire la verità o mantenere le promesse, ecc.)

La differenza fra molti dei partecipanti a questo ampio fronte eudemonista e l'eudemonismo specificamente utilitarista arriva ad uno snodo ulteriore. A differenza di altri, infatti, gli utilitaristi non ritengono semplicemente che i principi intermedi *di fatto*, o *nel lungo periodo*, già conducano alla felicità, ma pensano che questa tendenza sia solo approssimativa, e possa venire migliorata – o, comunque, pensano (come si è visto) che questo miglioramento, *aumentare* la felicità, sia ciò che viene prescritto dal principio primo dell'etica.

Secondo Butler, ad esempio, era ovvio che la felicità fosse il sommo bene, e che l'Autore della Natura desiderava la felicità delle sue creature. Ma, riprendendo un tipico argomento del dibattito sulla teodicea, egli sosteneva che gli uomini non possono comprendere se e come arrivare alla felicità, né il loro giudizio su eventuali tendenze non felicifiche del conformarsi alle regole intermedie (insomma, sul male che può toccare anche ai buoni) ha validità alcuna. Certe regole morali sono ovviamente volontà divina, riflette Butler. E la felicità umana è ovviamente il fine di Dio. Allora, si seguano tali regole – senza occuparsi del fatto che, in certi particolari contesti, esse possano o no produrre la felicità. A differenza di Butler (e di Whewell che fa affermazioni simili), gli utilitaristi pretendono di indagare *quali* regole intermedie, e *quando*, producano maggiore felicità. Questo è forse un frutto del secolarismo di questi utilitaristi, (18) ma si tratta comunque di una deviazione all'interno di una prospettiva comune.

A questo punto, però, agli utilitaristi secolari insorgono degli ulteriori obblighi: risolvere un problema di calcolo e un problema di applicazione. Per stabilire quali regole intermedie portino alla felicità bisogna stabilire quali azioni singole portino alla felicità, di volta in volta. Infatti, la felicità si raggiunge quando ci si conforma a certe regole, abbiamo detto. Conformarsi significa compiere le azioni prescritte, in tutti i casi richiesti. Ma – come viene fatto osservare da tutti gli oppositori dell'utilitarismo (e segnatamente da Whewell, e questo rileva per la presente discussione) (19)– ciò implica un calcolo quasi impossibile: bisognerebbe sapere quali sono gli effetti complessivi di ciascuna azione, nel singolo contesto nella quale viene fatta. E bisognerebbe capire se compiere quest'azione aumenterebbe la felicità. ove tutti la compissero. E questo è un problema irrisolvibile. E quindi l'impostazione per cui bisogna affidarsi alle regole morali intermedie che già abbiamo e lasciare fare alla mano di Dio va preferita all'interventismo utilitarista – sostengono pensatori come MacIntosh e Whe-

well. Peraltro, e questa è la seconda critica (che mette in luce il problema di applicazione), gli utilitaristi, indebolendo l'accettazione delle norme morali esistenti, senza avere un'alternativa altrettanto potente dal punto di vista motivazionale, rischiano di fare più male che bene – vale a dire di creare più infelicità che felicità.

Queste obiezioni strutturano una seconda controversia tra gli utilitaristi e i loro oppositori – di cui Cremaschi pare non tenere conto. Sidgwick vuole rispondere a queste obiezioni. Egli non è interessato a difendere l'epistemologia dell'utilitarismo classico. Cremaschi guarda troppo alle critiche epistemologiche degli utilitaristi agli intuizionisti, (20) e non tiene conto di queste altre critiche. (21) Bisogna distinguere la critica all'utilitarismo come teoria metaetica riduzionista, razionalista e deduttiva (a questo Sidgwick non risponde, ma cede le armi, mutando l'epistemologia del proprio utilitarismo. La risposta a questo tipo di critiche, e l'attacco al razionalismo, fu l'obiettivo di Mill), dalle critiche (spesso, provenienti dai medesimi autori) all'utilitarismo come teoria etica normativa eccessivamente revisionista e deliberativamente inattuabile – rovinata da quello che secondo Macintosh era l'errore fondamentale di Bentham, fare dell'utile un movente.

Questo tipo di critiche costituiscono la preoccupazione principale di Sidgwick: ad esse egli risponde mostrando la via per evitare calcoli impossibili pur utilizzando a fini utilitaristici le regole intermedie della morale convenzionale (mentre James Mill aveva risposto riproponendo la distinzione fra moventi e intenzioni che si trovava in Bentham, (22) e John Stuart Mill aveva risposto allargando la base informativa del proprio empirismo, e mostrando anch'egli la via per evitare calcoli impossibili pur facendo uso della moralità di senso comune per applicare l'utilitarismo) (23).

Dunque, Sidgwick non sta attaccando l'intuizionismo in nome di una differente epistemologia come Mill, bensì sta perfezionando una difesa dell'utilitarismo con una epistemologia parzialmente simile a quella degli oppositori intuizionisti. E sta rispondendo alle due critiche su menzionate. E, visto in questa prospettiva, Sidgwick non è più conservatore di Mill e di molti utilitaristi cauti – e comunque il suo conservatorismo ha più a che fare con la necessità di rendere meno revisionista l'utilitarismo, che con le eventuali premesse intuizioniste. Questo vuol dire, che il conservatorismo eventuale deriva dalle difficoltà di calcolo dell'utilitarismo, non dall'epistemologia di senso comune. Non è chiaro che Sidgwick faccia propria quest'epistemologia – sia essa quella di ascendenza scozzese, o sia quella cantabrigese di autori come Frederick Maurice.

Da questa prospettiva, si dovrebbe capire il ruolo della moralità di senso comune nell'etica di Sidgwick: si tratta di principi intermedi che riassumono gli esiti felifici o meno di certe classi di azioni – si tratta dei principi intermedi che riassumono, direbbe Mill, la «sapienza morale dell'umanità». Niente di più lontano, ovviamente, da conoscenze prodotte da una facoltà morale *sui generis*, da

credenze naturali o innate della mente umana, o da altre concezioni del senso comune – che Cremaschi fa bene a ricordare, ma che Sidgwick non si sognò mai di impiegare.

### Note

(1) Presentato in H. Sidgwick, *Metodi di etica* (1874), il Saggiatore, Milano, 2005, capitolo conclusivo.

(2) Vedi *ivi*, libro III, cap. XI, par. 2.

(3) Si vedano le pagine in cui Sidgwick nei *Metodi* parla della riforma possibile della moralità di senso comune, libro IV, cap. IV, par. 2, cap. V.

(4) Vedi Rousseau, *Contratto sociale* (1762), in Id., *Scritti politici*, vol. 2, Laterza, Roma-Bari, 1971, Libro primo, p. 83.

(5) Vedi *Metodi*, libro III, cap. XIII, par. 3

(6) Peraltro, proprio a una distinzione aristotelica (fra ciò che è *a priori* in assoluto, e ciò che lo è per il soggetto conoscente) Sidgwick fa riferimento quando spiega la funzione del consenso nella conoscenza dei principi morali primi nel saggio “The Establishment of First Principles” (1879) (lo si veda in H. Sidgwick, *Essays on Ethics and Method*, a cura di M.G. Singer, Clarendon Press, Oxford, 2000, pp. 29-34; si veda anche D.O. Brink, *Common Sense and First Principles in Sidgwick’s Methods*, «Social Philosophy and Policy», XI, 1994, pp. 179-201).

(7) Da qui il tono sconcolato della conclusione della prima edizione dei *Metodi*, cui Cremaschi fa spesso accenno – ed è l’unica concessione ad una certa lettura *standard* e un po’ pittoresca di Sidgwick, in un saggio che per il resto ne prende brillantemente le distanze.

(8) Nel testo suggerisco che la rinuncia al principio di non contraddizione o del terzo escluso non implichi scetticismo, dunque. Che sia così mi pare provato da sistemi come le matematiche intuizioniste, che non prevedono affatto esiti scettici.

(9) Non concordo quindi con l’idea espressa da Schneewind, secondo cui le intenzioni di Sidgwick non erano affatto apologetiche, ma quasi esclusivamente analitiche (v. Schneewind, *Sidgwick’s Ethics and Victorian Moral Philosophy*, Clarendon Press, 1977, pp. 192).

(10) Si tratta di un’eredità proveniente sicuramente da Bentham e Mill, come si vedrà immediatamente dopo. Ma forse la visione dell’etica presupposta dagli utilitaristi era anche più diffusa, prima e durante il periodo di fioritura dell’utilitarismo classico. In particolare, il lascito baconiano di questo modo di concepire l’etica è comune a pensatori non impegnati nell’utilitarismo. Curiosamente, si tratta di una impostazione presente non solo negli utilitaristi, ma anche nei pensatori di orientamento deontologico – di svariate impostazioni epi-

stemologiche, in un insieme che va appunto da Price a Butler e a Whewell, ma è presente anche negli scozzesi sostenitori del senso comune. È un modo di procedere differente rispetto all'impostazione newtoniana ed esplicativa delle etiche dell'empirismo – esposte da personaggi come Hume e Smith. È un modo di procedere, tuttavia, che tramontò definitivamente con Sidgwick e Whewell. Moore e Ross hanno una impostazione differente, anche se a volte vengono ritenuti degli intuizionisti vicini a Sidgwick (su questo si veda). Non discuterò oltre questi punti qui.

(11) Sidgwick rifiuta il linguaggio classico delle facoltà, anche nella sua epistemologia – stranamente questo non compare nel resoconto di Cremaschi nel paragrafo 3. Ma è evidente anche e soprattutto nelle svariate critiche allo psicologismo che Sidgwick presenta in molte opere (si veda *Metodi*, cit., libro I, cap. III, par. 1). Cremaschi riconosce l'anti-psicologismo di Sidgwick, ma pare ritenerlo privo di conseguenze significative. A parere di chi scrive, qualsiasi accordo verbalmente espresso da Sidgwick con pensatori come Spencer, una volta che si tenga conto della sua impostazione anti-psicologista, perde molta della sua portata. Ma non approfondirò questo punto qui.

(12) Bentham dice chiaramente che il principio di utilità è un principio primo e non è suscettibile di prova ulteriore (si veda J. Bentham, *Introduzione ai principi di morale e legislazione* (1789), Utet, Torino, 1998, cap. I, par. 2 n. a). Mill attribuisce a Bentham questa tesi, e la adotta egli stesso (si veda J.S. Mill, "Bentham", 1838 e Id., *Utilitarismo*, in Id., *La libertà, L'utilitarismo, L'asservimento delle donne*, Rizzoli, Milano, 1999, cap. V, pp. 291-2). Sidgwick, ovviamente, ritiene che i principi dell'intuizionismo filosofico siano assiomi primi – vale a dire non ulteriormente deducibili da altri principi, o dall'esperienza (vedi *Metodi*, cit., libro III, cap. XI, par. 2, cap. XIII, par. 3).

(13) Come dovrebbe essere chiaro dalla formulazione, ritengo che Bentham e Mill non abbiano una concezione *ottimifica* dell'utilitarismo – ma solo quantitativa. Ma anche questo punto richiederebbe più spazio per venire articolato.

(14) Sidgwick, quindi, inaugura l'utilitarismo *ottimifico*.

(15) I due aspetti sono connessi: in altre parole, secondo questa interpretazione, il dualismo della ragione pratica è una conseguenza indesiderata di un utilitarismo ottimifico.

(16) J. Butler, *Sermons*, (1726), Sermone XII, nota, § 242, W. Whewell, *Lectures on the History of Moral Philosophy in England*. London: Parker, [1852] 1862<sup>2</sup>, , Introductory Lecture, pp. xx-xxi.

(17) Si veda Price, *Rassegna delle principali questioni della morale* (1758), Bompiani, Milano 2004, cap. I, sez. III.

(18) Gli utilitaristi teologici, come William Paley e John Austin, spesso fanno discorsi molto simili a quelli di Butler ricordati prima.

(19) Si veda W. Whewell, *Lectures*, cit., Lect. XIV, pp. 210-3.

(20) Principalmente le critiche benthamiane alle etiche del capriccio nel secondo capitolo dell'*Introduzione*, e quelle di Mill in “Dr. Whewell on Moral Philosophy” (1852).

(21) Si tratta delle critiche espresse da James Mackintosh, *Dissertation on the Progress of Ethical Philosophy chiefly during the 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> Century*, 1836, e Adam Sedgwick, *Discourse on the Studies of the University*, 1832, di W. Macaulay, “Utilitarian Logic and Politics”, 1829.

(22) Vedi J. Mill *A Fragment on Macintosh*, 1835.

(23) Vedi *Utilitarianism*, cap. V.