



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E PSICOLOGIA APPLICATA

CORSO DI LAUREA IN SCIENZE FILOSOFICHE

L'UTILITARISMO EVOLUZIONISTA DI DAVID GEORGE RITCHIE

Relatore:

Ch.mo Prof. Antonio Da Re

Laureando:

Giacomo Lovison

Matricola n. 2024254

ANNO ACCADEMICO 2021-2022

INDICE

<i>Introduzione</i>	3
1. A CONFRONTO CON IL CALCOLO EDONISTICO DI BENTHAM	5
<i>1.1 La filosofia come sistema</i>	5
<i>1.2 Il confronto con l'utilitarismo classico</i>	10
<i>1.3 Il calcolo edonistico</i>	14
<i>1.4 L'individualismo astratto</i>	21
<i>1.5 Il problema dell'uguaglianza</i>	25
<i>1.6 Il ruolo della legislazione nel progresso morale</i>	33
<i>1.7 Il fondamento dell'etica</i>	38
2. A CONFRONTO CON LA PROVA DELL'UTILITARISMO DI MILL E LA MORALITÀ DEL SENSO COMUNE DI SIDGWICK	42
<i>2.1 La prova dell'utilitarismo</i>	42
<i>2.2 Il rapporto tra etica e scienza</i>	45
<i>2.3 La libertà negativa</i>	50
<i>2.4 L'autorealizzazione dell'individuo</i>	56
<i>2.5 La moralità del senso comune</i>	59
<i>2.6 Le contraddizioni dell'intuizionismo</i>	63
<i>2.7 Il metodo dell'utilitarismo</i>	67
3. I PUNTI QUALIFICANTI DELL'UTILITARISMO EVOLUZIONISTA	74
<i>3.1 L'uno e i molti</i>	74
<i>3.2 Il ruolo dell'ideale</i>	79
<i>3.3 L'ideale di benessere sociale</i>	83
<i>3.4 Il ruolo dell'evoluzione</i>	87
4. L'APPLICAZIONE DELL'UTILITARISMO EVOLUZIONISTA: I DIRITTI NATURALI	94
<i>4.1 Il test dell'utilitarismo</i>	94
<i>4.2 I diritti naturali</i>	96
<i>4.3 La tolleranza</i>	101
<i>4.4 Il diritto di perseguire ed ottenere la felicità</i>	105

<i>4.5 Conclusione</i>	108
BIBLIOGRAFIA	113

Introduzione

Lo scopo di questo lavoro è quello di fare luce sulla proposta morale del filosofo David George Ritchie. Una dottrina etica, quella dello scozzese, che ha l'obiettivo di conciliare l'utilitarismo con la teoria dell'evoluzione sviluppata da Darwin. Abbiamo deciso di concentrarci sul lato morale della filosofia di Ritchie spinti dalla scarsissima quantità di studi che affrontano questo tema. La quasi totalità degli studiosi concentra la propria attenzione sul lato più teoretico ed epistemologico della produzione ritchieana, prendendo in esame l'idealismo evoluzionista dello scozzese¹. Si riflette principalmente sull'unificazione tra evoluzionismo e idealismo che sta alla base della filosofia ritchieana, lasciando però da parte l'altra grande conciliazione che lo scozzese attua, ossia quella tra l'utilitarismo e la teoria dell'evoluzione. Il rilievo appena fatto non ha lo scopo di svalutare i preziosi studi che sono stati fatti fino ad ora su Ritchie, ma quello di motivare l'argomento che andremo a svolgere nel presente lavoro. In altre parole, analizzare l'utilitarismo evoluzionista di Ritchie è tanto importante quanto studiare il suo idealismo evoluzionista, soprattutto alla luce della grande rilevanza assegnata dallo scozzese alla moralità. Un interesse per il lato pratico della filosofia che viene evidenziato anche da Robert Latta, uno dei più importanti commentatori del filosofo scozzese, nella sua *Memoir*: «I problemi di etica e politica erano quelli a cui Ritchie dedicava la maggior parte della sua riflessione. Tuttavia, egli riteneva che fosse un grave errore tentare di separare una disciplina dall'altra, così come di separare entrambe dalla metafisica»². Sembra dunque errato tralasciare il lato pratico della filosofia ritchieana e concentrarsi sul piano teoretico del suo pensiero. Il nostro obiettivo sarà proprio quello di focalizzarci sulla sua proposta morale, cercando così di ristabilire quell'equilibrio tra pratica e teoria che ritroviamo nella produzione dello scozzese.

Al di là dell'obiettivo primario del nostro lavoro, dobbiamo sottolineare anche un altro scopo secondario della trattazione, ossia stimolare la discussione riguardo all'utilitarismo classico. I primi due capitoli, dedicati al confronto tra Ritchie e i tre maggiori esponenti dell'utilitarismo, ci daranno proprio l'opportunità di ripensare le caratteristiche fondamentali della dottrina utilitarista. Una critica, quella del filosofo scozzese, che non sarà solo una propedeutica alla sua proposta morale, ma ci fornirà anche l'occasione di approfondire una delle principali dottrine morali.

¹ A proposito di questo tema, l'opera di lingua italiana che meglio ha esposto l'idealismo evoluzionista di Ritchie è senz'ombra di dubbio la monografia di Antonio Lombardi intitolata *David George Ritchie. Un darwinista hegeliano nell'Inghilterra vittoriana*. Noi ci serviremo di questo testo come riferimento principale per quanto concerne il lato più teoretico della filosofia dello scozzese.

² D.G. Ritchie, *Philosophical Studies*, ed. with a Memoir by R. Latta, MacMillan, London 1905, p. 35.

Se non riusciremo a soddisfare completamente i due scopi che ci siamo dati, speriamo per lo meno di aver fatto riscoprire un autore immeritatamente dimenticato, soprattutto per quanto riguarda la sua filosofia morale. Chiudiamo questa introduzione con le parole ottimiste di James Connelly, anteposte alla prima traduzione italiana di *Darwinism and Politics* pubblicata nel 2020: «Che il filosofo David George Ritchie non sia conosciuto come meriterebbe è certamente motivo di rammarico. Tuttavia, forse il vento sta cambiando. Il pubblico, oggi, si sta di nuovo interessando a Ritchie in maniera seria. E lo fa per ragioni differenti e seguendo direzioni diverse»³.

³ J. Connelly, *Nota introduttiva* in D.G. Ritchie, *Darwinismo e politica*, a cura di A. Lombardi e G. Zuppa, AM Edizioni, Vigonza 2020, p. 11.

1. A CONFRONTO CON IL CALCOLO EDONISTICO DI BENTHAM

In questo primo capitolo svilupperemo due indagini distinte: nei primi due paragrafi presenteremo il pensiero di Ritchie da un punto di vista generale, mentre la seconda parte del capitolo sarà dedicata al confronto tra l'utilitarismo benthamiano e la filosofia di Ritchie. In particolare, il primo paragrafo tenterà di delineare il significato che la filosofia assume per lo scozzese, andando ad indagare la fondamentale contrapposizione tra sistema e tentativo. Il secondo paragrafo avrà lo scopo di mostrare, seppur ancora preliminarmente, il ruolo di Ritchie all'interno del dibattito utilitarista della sua epoca. Tale indagine preliminare ci aiuterà ad indirizzare il proseguimento del lavoro, offrendoci un punto di partenza da cui cominciare, vale a dire la concezione di filosofia di Ritchie, e uno scopo a cui mirare, ossia indagare il suo ruolo all'interno della tradizione utilitarista. Nella seconda parte del primo capitolo cercheremo invece di esporre le criticità che il filosofo scozzese imputa al sistema di Bentham. Il confronto con Bentham fa parte del lato negativo della filosofia utilitarista di Ritchie, che comprende la critica all'utilitarismo di Mill e Sidgwick, presentata nel secondo capitolo.

1.1 La filosofia come sistema

Abbiamo poche testimonianze della biografia di David George Ritchie. Il documento che più ci aiuta in tal senso è la *Memoir* inserita da Robert Latta nei *Philosophical Studies*, un volume postumo in cui sono raccolti saggi e scritti inediti di Ritchie, un'opera in cui viene esposto il lato più teoretico del pensiero dello scozzese⁴. La *Memoir* può venirci in aiuto nel delineare la concezione generale di filosofia di Ritchie. Robert Latta ci parla costantemente della connessione indissolubile tra la filosofia e la vita di Ritchie, le sue convinzioni filosofiche si rispecchiavano nei suoi comportamenti e lo portavano sempre a schierarsi dalla parte del progressismo e del senso comune⁵. Latta parla di una «completa fusione tra il pensatore e il cittadino»⁶, ed è proprio questa indissolubilità tra il filosofo e l'uomo che anticipa la concezione di filosofia dello scozzese. Dalla descrizione offerta dal curatore del volume emerge la figura di un filosofo coerente, che non si piega di fronte alle difficoltà della realtà e che tenta di mettere in pratica il suo pensiero filosofico ad ogni costo. Questa tendenza alla coerenza, che tanto viene rimarcata da Latta, sarà una delle costanti di tutta la vita e della filosofia di Ritchie. Anelare alla coerenza è, per lo scozzese, uno dei caratteri indispensabili della sua vita e della sua filosofia. Non c'è distanza tra la pratica di vita e il suo pensiero perché la sua stessa filosofia

⁴ Ritchie, *Philosophical Studies*, p. iv.

⁵ *Ivi*, p. 12.

⁶ *Ivi*, p. 8.

riconosce l'importanza della coerenza. Per Ritchie il concetto di coerenza è al centro della filosofia, anzi, la disciplina filosofica, se vuole essere effettivamente tale, deve possedere questa qualità. La coerenza è una condizione necessaria della filosofia, senza tale caratteristica il pensiero non può essere effettivamente filosofico.

Un altro concetto che ci avvicina alla concezione filosofica di Ritchie è l'idea di sistema. La filosofia, per Ritchie, deve essere sistema. Non ci può essere incoerenza tra le parti, tutto deve essere riportato ad unità. Questo suo anelito all'unificazione viene riportato anche da Latta: «era un filosofo con una forte tendenza alla sistematizzazione»⁷. Tale ideale viene esposto in diversi punti della sua opera, ma lo scritto che più di tutti espone la caratterizzazione della filosofia come sistema è il primo saggio dei *Philosophical Studies* intitolato *Che cos'è la filosofia?* La posizione del saggio non è affatto casuale, esso occupa il primo posto del volume perché ci dà una visione generale della filosofia di Ritchie, ci offre un punto da cui partire per addentrarci nel pensiero dello scozzese. Lo scritto comincia con la più classica delle contrapposizioni: da una parte abbiamo l'opinione, che si caratterizza come una serie di proposizioni slegate tra loro; dall'altra abbiamo la filosofia, che ha come obiettivo la «completa unificazione e sistematizzazione della conoscenza»⁸. La caratteristica fondamentale della filosofia è il suo essere sistema, in contrapposizione con l'insieme non unitario delle credenze ordinarie. Se l'uomo comune non si preoccupa della coerenza dei suoi pensieri e delle azioni che compie, il filosofo fa l'esatto contrario, provando a risolvere le diverse contraddizioni che incontra nel suo cammino. Un'altra esposizione di questo problema la troviamo nel secondo saggio dello stesso volume: in questo scritto abbiamo un'ulteriore presentazione della relazione tra universale e particolare. Il filosofo scozzese analizza il concetto di verità e anche in questo caso viene rimesso al centro della riflessione il concetto di sistema. «La verità è una e indivisibile, nel senso in cui l'universo è un sistema»⁹. L'universo deve essere un sistema perché altrimenti non potrebbe essere indagato: la conoscenza è possibile solo se è unitaria e coerente. La verità è una e indivisibile perché non possono esistere due verità particolari in contraddizione. La conoscenza e la filosofia sono impossibili se non si presuppone l'unità del sistema.

Questo anelito però, scrive Ritchie, rimane sempre e solo un ideale. La filosofia è sempre «solo un tentativo, uno sforzo»¹⁰: la filosofia tende all'unificazione di tutta la conoscenza, ma questo suo tentativo rimane sempre frustrato. Non è possibile arrivare ad una sistematizzazione di tutta la conoscenza perché non conosceremo mai la totalità delle cose. Se l'essere umano è finito e la filosofia è sistema, allora la filosofia rimane sempre provvisoria. Ritchie basa tutta la sua filosofia su questa

⁷ *Ivi*, p. 6.

⁸ *Ivi*, pp. 66-67.

⁹ *Ivi*, p. 73.

¹⁰ *Ivi*, p. 67.

polarità tra sistema e tentativo: da una parte abbiamo l'ideale di un'unità coerente della conoscenza che viene continuamente inseguito dal pensatore; dall'altra parte ci troviamo di fronte alla provvisorietà di questo tentativo. La filosofia vuole essere sistema, ma ogni tentativo che viene fatto per sistematizzare la conoscenza rimane sempre incompleto. Il sistema unificato della conoscenza è un ideale e deve rimanere tale: qualcosa a cui tendere, qualcosa che ispira la ricerca filosofica, ma che rimane irraggiungibile. La filosofia è questa fortissima tensione tra la sistematizzazione della conoscenza e la sua insuperabile provvisorietà. Sebbene non possiamo essere sicuri della coerenza dell'universo, dobbiamo presupporre che la conoscenza possa essere sistematizzata. Per Ritchie la coerenza della conoscenza, sta a dire l'unicità della verità, è il presupposto necessario di ogni filosofia. «Ogni ragionamento, ogni tentativo incompleto di conoscere e capire l'universo, presuppone che, per quanto riusciamo a comprendere, quest'ultimo sia intelligibile, vale a dire che sia un sistema coerente e razionale»¹¹.

Ritchie ci mette però continuamente in guardia dal dimenticare che l'unità dell'universo è solo un presupposto. Il filosofo non deve lasciarsi ammaliare dalla presunta coerenza di un sistema, deve sempre rimanere consapevole della sua provvisorietà. Non bisogna mai oltrepassare il carattere temporale della filosofia, altrimenti quest'ultima diventa dogmatica. Quando una sistematizzazione teorica non è più ipotetica, allora la filosofia non è più un tentativo, ma una costruzione astratta e sterile. Una delle occupazioni fondamentali del filosofo, scrive Ritchie, è proprio quella di smascherare tale illusione, confutando tutte le teorie che si credono assolute. Se l'ideale della filosofia è irraggiungibile, l'unico modo per avvicinarsi ad esso è quello di confutare le teorie parziali che perdono di vista la loro intrinseca provvisorietà. D'altra parte, Ritchie ribadisce come sia inevitabile che il filosofo produca teorie dogmatiche, questo perché il dogma è intrinseco al carattere finito della conoscenza umana. Il dogmatismo è il risultato di ogni tentativo di sistematizzazione, ogni sistema è sempre dogmatico. La stessa storia della filosofia, come viene continuamente ribadito da Ritchie, è questa instancabile alternanza di dogmatismo e criticismo. «L'unificazione, il sistema è l'ideale della filosofia, ma la sua effettiva occupazione è principalmente il criticismo»¹². Il progresso della filosofia dipende da questa tensione tra dogmatismo e criticismo, due momenti ugualmente fondamentali. Volendo schematizzare il movimento progressivo della filosofia, si potrebbe dire che la formulazione del sistema è il tentativo di ordinare l'insieme della conoscenza in un'unità coerente, mentre il criticismo consiste nel mostrare l'unilateralità del sistema e le sue contraddizioni. Ogni sistematizzazione della conoscenza è sempre parziale, la critica mostra l'incoerenza dei diversi tentativi, producendo così un avanzamento nella teoria filosofica. Come vedremo successivamente,

¹¹ *Ivi*, p. 72.

¹² *Ivi*, p. 67.

questa alternanza tra dogmatismo e criticismo si dispiega lungo tutto il corso della storia della filosofia. La formulazione di un nuovo sistema dipende sempre dalla critica del vecchio ordinamento. La stessa schematizzazione che abbiamo appena delineato è solo il tentativo di rappresentare il movimento della filosofia, che in realtà è molto più caotico e confuso. Ritchie, consapevole di tale alternanza, fa comunque fatica a tenere insieme i due termini della tensione: da una parte abbiamo le sistematizzazioni della filosofia che tendono a diventare dogmatiche, dall'altra parte troviamo il criticismo che ribadisce la parzialità e la provvisorietà della sistematizzazione. Questo conflitto è necessario e intrinseco alla filosofia, senza di esso non ci sarebbe movimento, non ci sarebbe filosofia.

Per Ritchie ogni filosofia deve essere monistica, ogni sistematizzazione deve essere unitaria. Il concetto di un sistema pluralistico è autocontraddittorio: la sistematizzazione deve essere coerente e includere tutta la conoscenza. «La filosofia, nel suo sforzo verso la sintesi, deve, per quello che mi sembra, (anche se alcuni lo negano a parole) essere 'monistica'. La nozione di un sommo 'pluralismo' – ossia una teoria che afferma l'esistenza di una serie di entità indipendenti e totalmente distinte dal sistema che tutto comprende – mi sembra impensabile»¹³. La filosofia di Ritchie rispecchia questo monismo, i suoi scritti rappresentano un instancabile tentativo di unificazione. Il filosofo scozzese è sempre preoccupato di riportare a unità le parti del suo sistema. Notiamo la tendenza all'unità soprattutto nel rapporto tra la parte pratica e quella teorica della sua filosofia. La filosofia teorica di Ritchie è rivolta all'indagine dei problemi morali e politici del suo tempo, allo stesso modo le questioni concrete mettono alla prova la parte teorica della sua filosofia. Sebbene avesse un grande interesse nei confronti della logica e della metafisica, l'attenzione dello scozzese era maggiormente spostata verso la filosofia politica e morale. Ritchie ribadiva il monismo della conoscenza umana non solo all'interno della filosofia, ma in tutto il sapere umano. Il filosofo scozzese pensava che la distinzione tra le varie discipline (filosofia, etica, politica e religione) fosse molto utile alla chiarezza del ragionamento, ma allo stesso tempo non la «riteneva assoluta, e non vedeva con favore la visione che affermava l'esistenza di diverse "sfere" o "tipi" di verità»¹⁴. Le distinzioni presenti all'interno del sistema di Ritchie non vanno mai ad inficiare la sua unità. Sebbene il mantenimento di tale accordo sembri precario, come lo dimostra il passo appena citato, Ritchie fa di tutto per superare le difficoltà che incontra. Non c'è mai un'ammissione di pluralismo: ogni distinzione, particolarità, separazione rientra nel sistema che tutto abbraccia.

Una prova della difficoltà di unificare il sistema del sapere è presente, come già accennato, nel rapporto tra filosofia teoretica e morale. Ritchie sostiene una forte connessione tra le due, opponendosi all'usuale separazione tra pratica e teoria. «La conoscenza», scrive Ritchie, «influenza

¹³ *Ivi*, p. 23.

¹⁴ *Ivi*, p. 20.

la pratica, come la teoria, coscienziosamente e seriamente pensata, deve sempre fare»¹⁵. La conoscenza teorica modifica il comportamento umano, il lato teoretico della filosofia influenza le azioni dell'individuo. Una nuova conoscenza produce nuove pratiche. Ritchie nega l'esistenza di una separazione tra teoria e pratica, le decisioni e azioni dell'essere umano mostrano questa indissolubile relazione tra pratica e teoria. Il filosofo scozzese ribadisce la forte connessione tra le due, anche sul piano più generale dell'etica e della metafisica. Superare la dicotomia tra pratica (etica) e teoria (metafisica) è necessario se non vogliamo rimanere attaccati ad una forma depotenziata di etica. «Possiamo avere una scienza dell'etica (ossia della condotta umana giusta e sbagliata) indipendente dalla metafisica? Possiamo – ma non corrisponderà a quello che di solito si intende per etica»¹⁶. La metafisica è indispensabile alla filosofia morale, se questo apporto viene a mancare, l'etica si trasforma in una «scienza storica»¹⁷. L'indagine del fondamento, che è propria della metafisica, coinvolge anche l'etica. Le questioni fondamentali della filosofia morale, come il significato ultimo di “giusto” e “sbagliato”, sono risolvibili solo all'interno della metafisica. Se l'etica non si occupa di questioni fondamentali diventa una compilazione delle condotte morali intraprese dall'uomo durante la propria storia. Qualsiasi questione sulla bontà di un'azione diventa irrisolvibile e la forza riformatrice dell'etica viene annullata. La metafisica ci permette di passare dall'essere al dover essere, introducendo un'indagine che non è più solo descrittiva, ma valutativa. Se l'etica senza metafisica non può giudicare la bontà dell'azione, perché non riesce ad indagare la questione fondamentale del giusto, il sodalizio tra le due discipline restituisce alla filosofia morale tutte le sue prerogative. «Se vogliamo andare oltre le questioni di fatto, e vogliamo sapere che cosa dovrebbe essere fatto, non possiamo sottrarci dall'investigare il significato di “dovrebbe”, ossia dobbiamo affidarci ad una metafisica dell'etica»¹⁸.

Quando Ritchie evidenzia la correlazione tra etica e metafisica non sta però appiattendolo le due discipline l'una sull'altra. Come avevamo notato precedentemente nel rapporto tra le diverse discipline, le distinzioni fatte da Ritchie non sono assolute. La filosofia morale ha bisogno degli strumenti della metafisica, ma mantiene una propria autonomia. Ritchie introduce una tripartizione dell'etica che chiarisce le prerogative della filosofia morale. Quando parliamo di questa branca della filosofia, ci imbattiamo in tre diversi tipi di indagine¹⁹: 1) uno studio scientifico che si occupa dei diversi tipi di condotta morale adottati durante la storia; 2) un'indagine che è più propriamente filosofica e riguarda le questioni fondamentali della moralità; 3) una riflessione più pratica che ha

¹⁵ *Ivi*, p. 69.

¹⁶ *Ivi*, pp. 110-111.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ivi*, pp. 113-115.

come scopo quello di individuare la migliore condotta per il singolo. Questa tripartizione delimita il campo d'azione della filosofia morale e gli dà una certa indipendenza dalle altre discipline. Tale separazione non è però assoluta, perché i tre tipi di indagine si sviluppano con l'aiuto di altre discipline. La prima indagine ha la tendenza a dover collaborare con discipline come la storia e la sociologia, visto che ha come scopo l'indagine storica della condotta umana. Il secondo e terzo tipo di indagine devono invece affidarsi alla metafisica se vogliono occuparsi del "dover essere". La posizione della filosofia morale all'interno del sistema filosofico di Ritchie è solo un'esemplificazione del tentativo di sistematizzazione effettuato dal filosofo scozzese. Il rapporto tra le parti del sistema evidenzia tutta una serie di tensioni che sembrano indebolire la proposta ritchieana, ma in realtà sono proprio tali relazioni conflittuali tra le parti che rendono il sistema vitale ed evitano l'ipostatizzazione del risultato ottenuto. L'ideale di sistema, come già ribadito diverse volte, è questa instancabile tensione tra criticismo e dogmatismo. Ritchie è però consapevole che un simile conflitto è essenziale al progresso dell'indagine filosofica. L'etica è il luogo privilegiato in cui si può indagare tale scontro: da una parte siamo obbligati a stabilire delle regole di condotta che ci aiutino a superare i conflitti morali che incontriamo; dall'altra la contingenza imprevedibile della realtà smaschera il dogmatismo dei sistemi morali che abbiamo creato. Il conflitto tra le due concezioni di filosofia – come sistema e tentativo – è più forte, e quindi più vitale, proprio nella filosofia morale. La tripartizione dell'etica pensata da Ritchie evidenzia la radicalità del conflitto. Da una parte abbiamo la realtà che rappresenta la provvisorietà del filosofo e delle sue proposte, dall'altra abbiamo il "dover essere" della moralità che si sforza di ordinare eticamente la realtà che lo circonda.

1.2 Il confronto con l'utilitarismo classico

Il progresso della filosofia dipende dall'alternarsi di dogmatismo e criticismo. La critica aiuta a superare le contraddizioni del sistema vigente, producendo così un avanzamento nel pensiero. Questo nuovo progresso stimolato dalla critica diventerà a sua volta un dogmatismo che sarà necessario emendare. Il filosofo deve sempre rivolgersi ai problemi del suo tempo, solo così può partecipare al progresso del pensiero. In realtà, quella che sembra una scelta – rimanere legato al proprio periodo storico – è qualcosa di inevitabile. L'essere umano vive e pensa a partire dal proprio tempo, dimenticare questo punto di partenza inficia e rende impossibile il progresso. Per Ritchie il filosofo deve essere consapevole del punto di partenza: la filosofia è sempre e solo la filosofia del proprio tempo. Ogni categoria, concetto, problema deriva dal tempo (e dal luogo) in cui si è cresciuti; non esiste la neutralità del pensiero, l'essere umano è sempre influenzato da ciò che lo circonda. «La filosofia non può essere utile al di fuori della considerazione della sua storicità. Per studiare i nostri problemi dobbiamo almeno essere consapevoli di come ci sono arrivati. Pensare di poter considerare

i problemi senza venir influenzati da ciò che credevano i nostri predecessori, è un'illusione. Lo stesso linguaggio che usiamo è permeato dalla metafisica del passato»²⁰. È contraddittorio considerare un problema asetticamente perché l'essere umano è sempre immerso in una situazione particolare. L'esempio portato da Ritchie mette bene in evidenza l'impossibilità di affrontare i problemi con imparzialità. Il linguaggio è influenzato dalla metafisica e i diversi linguaggi sono condizionati da differenti metafisiche. L'esempio del linguaggio è solo uno dei tanti che Ritchie avrebbe potuto fare per mostrare la storicità di ogni pensiero filosofico. La pretesa di neutralità del pensiero è sempre contraddittoria, il filosofo deve – e non può far altro – che partire dal proprio tempo.

Se pensare al di fuori del proprio tempo è impossibile, e il progresso è possibile solo come alternarsi di dogma e critica, allora lo stesso Ritchie è consapevole del carattere storico e critico della propria filosofia. La critica, come momento fondamentale del progresso della filosofia, è sempre e solo l'analisi del proprio tempo. Lo stesso pensiero dello scozzese si sviluppa all'interno e a confronto con i tre pensieri dominanti nella Gran Bretagna del suo tempo: l'utilitarismo, l'evoluzionismo e l'idealismo. Ritchie intreccia un serrato confronto, rintracciabile lungo tutta la sua opera, con queste tradizioni. Il criticismo del filosofo scozzese non è mai finalizzato alla distruzione, ma alla creazione: non ha lo scopo di eliminare queste tre tradizioni, ma vuole migliorarle. La parte negativa (critica) della filosofia di Ritchie è complementare alla sua parte positiva (sistematizzazione). Non c'è una netta separazione tra la critica e la sistematizzazione: la seconda non può esistere senza la prima, ma allo stesso tempo la prima ha come scopo la seconda. C'è una forte dualità all'interno della critica dello scozzese: essa ha come scopo una migliore sistematizzazione della realtà, ma allo stesso tempo, il nuovo ordinamento non è altro che la soluzione alle problematicità riscontrate nel vecchio sistema. Il pensiero del filosofo scozzese deve sempre essere considerato all'interno della tensione tra critica e sistema. Il punto di partenza è la critica delle categorie del proprio tempo, il fine anelato è la definitiva sistematizzazione della conoscenza.

Lo scopo di tutta la filosofia ritchieana, come abbiamo già visto ampiamente, è il sistema. L'obiettivo è quello di creare un ordinamento che superi le contraddizioni che sembrano insolubili. Se questo è l'ideale dello scozzese, allora anche il confronto con l'idealismo, l'utilitarismo e l'evoluzionismo mira alla sistematizzazione della conoscenza. Il tentativo di Ritchie è quello di riconciliare i tre diversi sistemi. Tale conciliazione è sempre però anticipata da una forte critica alle contraddizioni presenti nelle tre diverse sistematizzazioni. Il criticismo è la base delle due proposte che caratterizzano il pensiero di Ritchie: l'idealismo evoluzionista e l'utilitarismo evoluzionista. Tutta la sua filosofia è il tentativo di riconciliare il concetto di evoluzione con l'idealismo e con l'utilitarismo. Antonio Lombardi nel suo scritto *David George Ritchie. Un darwinista hegeliano*

²⁰ Ivi, p. 69.

nell'Inghilterra vittoriana descrive così il tentativo di sistematizzazione dell'idealismo evoluzionista dello scozzese: «Ritchie giunse a coniugare l'esigenza idealistica di concepire evolutivamente il progresso della civiltà con la concettualità messa in campo dalle teorie evoluzionistiche in biologia. [...] Sarà questa "sintesi" una costante di tutta la sua riflessione»²¹. Ritchie si forma in un ambiente che è diviso tra l'idealismo e l'evoluzionismo, nel quale è presente una forte contrapposizione tra le due proposte. L'altro conflitto che influenza enormemente la filosofia dello scozzese è quello tra l'utilitarismo e il darwinismo sociale, sviluppato in quegli anni da Herbert Spencer. Ritchie si forma in un periodo in cui la filosofia è attraversata da grandi conflitti. La teoria dell'evoluzione mette in discussione tutti i campi del sapere e la stessa filosofia non viene risparmiata da questo vento di rinnovamento. È in tale contesto conflittuale che si forma David George Ritchie.

Se l'evoluzionismo stimola il ripensamento delle diverse tradizioni filosofiche, allora anche l'utilitarismo rientra in questo tentativo di riformulazione. L'utilitarismo di fine Ottocento viveva un momento di stallo, la fine dell'utilitarismo classico sembrava presagire la morte di tale proposta filosofica che tanto aveva influenzato le menti e la società di quell'epoca. Una proposta, quella utilitarista, che aveva lo scopo di razionalizzare la moralità, ma che non era riuscita a realizzare ciò che aveva promesso. La dottrina utilitarista si ritrova in una situazione desolante, ben descritta da Massimo Reichlin nello scritto *L'utilitarismo*, un volume che ripercorre tutta la storia di tale concezione morale, partendo da Bentham e arrivando fino alle proposte utilitariste contemporanee. «Nato per rivoluzionare la società massimizzando la felicità e minimizzando il dolore, l'utilitarismo classico finisce, con Sidgwick, per lasciare tutto com'è, ammettendo che una rivoluzione morale è impossibile»²². Si potrebbe dire che il 1874, l'anno di pubblicazione della prima edizione dei *Methods of Ethics* di Sidgwick, è la data che sancisce la fine dell'utilitarismo classico. Il lavoro filosofico di Sidgwick continuerà per altri venticinque anni, con numerose riedizioni dei *Methods* e la scrittura di altre opere che avevano l'intenzione di espandere e migliorare la proposta utilitarista dell'inglese, questi scritti non riusciranno però a superare le contraddizioni dell'utilitarismo classico. Nel 1889 Ritchie pubblica la prima edizione di *Darwinism and Politics*, la sua prima grande opera, a distanza di quindici anni dalla prima pubblicazione dei *Methods*, quando lo stesso Sidgwick era in procinto di dare alle stampe la quarta edizione della sua opera più importante, che sarebbe stata pubblicata un anno dopo, nel 1890. Il pensiero di Ritchie si sviluppa all'interno di tale dibattito, lo scozzese viene influenzato da questi ultimi tentativi che Sidgwick fa per riformare l'utilitarismo.

²¹ A. Lombardi, *David George Ritchie. Un darwinista hegeliano nell'Inghilterra vittoriana*, Edizioni di Pagina, Bari 2020, p. 108.

²² M. Reichlin, *L'utilitarismo*, il Mulino, Bologna 2013, p. 136.

La filosofia morale dell'epoca era in fermento: il darwinismo sociale spenceriano e gli scritti di Sidgwick avevano riaperto il dibattito nei confronti dell'etica. In questo periodo la questione sociale assume un ruolo di primissimo piano nella riflessione dei filosofi. Tutti i pensatori britannici erano rivolti alla questione sociale, alla ricerca di una soluzione che superasse le problematiche intrinseche alla società in cui vivevano, incalzati però allo stesso tempo dalla proposta allettante del darwinismo sociale che mirava a introdurre il concetto di selezione naturale nel progresso della comunità. I grandi pensatori vittoriani si dedicano a quella stessa questione sociale che l'utilitarismo si era ripromesso di risolvere ma che non era riuscito a superare. All'interno di questa nuova attenzione nei confronti del sociale, anche le due università rivali di Cambridge e Oxford (in quest'ultima Ritchie trascorrerà quasi vent'anni, prima come fellow e poi come tutor sia nel Jesus che nel Balliol College), sebbene storicamente in contrapposizione, condividevano questo interesse. «Gli idealisti di Oxford e i razionalisti di Cambridge si preoccupavano dei problemi sociali a loro contemporanei»²³. Nell'articolo appena citato Dewey mette in evidenza, tra le altre cose, la prospettiva di fondo comune alle due università rivali. Il rinnovato interesse per la questione sociale stimola la critica all'utilitarismo, a quella dottrina filosofica che aveva fallito nel suo tentativo di risolvere i problemi della società. Il problema sociale ritorna al centro dell'attenzione, contemporaneamente viene preso in esame il fallimento utilitarista. L'obiettivo, condiviso anche da Ritchie, è quello di superare le criticità dell'utilitarismo, mantenendo come proprio ideale la creazione di una teoria che possa spiegare e risolvere i problemi della realtà.

Tutta la filosofia morale di Ritchie segue queste due direttive: una rinnovata attenzione per la questione sociale e la critica nei confronti dell'utilitarismo classico. Il filosofo scozzese, come già ribadito precedentemente, è consapevole di essere legato alle questioni del proprio tempo, ma ciò non gli impedisce di proporre un nuovo sistema morale, che egli stesso denomina "utilitarismo evoluzionista". Lo scozzese non si ferma dunque alla critica dell'utilitarismo classico (Bentham, Mill e Sidgwick), ma propone qualcosa di inedito. «Mi sembra possibile e vantaggioso discutere le questioni di etica sociale e politica sulla base di ciò che può venir chiamato utilitarismo evoluzionista»²⁴. Per Ritchie, il confronto con i tre grandi sistemi utilitaristi di Bentham, Mill e Sidgwick è l'occasione per sviluppare la propria filosofia positiva. La critica di Ritchie vuole evidenziare le problematiche dell'utilitarismo classico, evitando così il fallimento in cui era incorsa questa tradizione. Lo scozzese è convinto che non si possa proporre qualcosa se prima non si analizzano le contraddizioni delle tradizioni filosofiche precedenti. La parte negativa e positiva della

²³ C.J. Dewey, *'Cambridge Idealism': Utilitarian Revisionists in Late Nineteenth-Century Cambridge*, "The Historical Journal", Cambridge University Press (1974), Vol. 17, No. 1, p. 63.

²⁴ D.G. Ritchie, *Studies in Political and Social Ethics*, Swan Sonnenschein & Co., London 1902, p. iv.

filosofia ritchieana si implicano reciprocamente: la parte critica, che cercherò di presentare nei primi due capitoli di questo lavoro, ha il proprio obiettivo nella creazione di un nuovo sistema morale che possa mitigare la questione sociale; la parte propositiva, che prenderemo in esame nel terzo e quarto capitolo, ha come proprio fondamento la critica all'utilitarismo.

Prima di continuare con l'esposizione del confronto tra Ritchie e gli utilitaristi classici sarà meglio chiarire perché seguiremo un ordine cronologico, in cui Bentham viene affrontato per primo, poi Mill e infine Sidgwick. Abbiamo scelto questa scansione perché rispecchia la convinzione ritchieana del continuo progresso del pensiero; egli pensava che la filosofia fosse un continuo avanzamento verso una maggiore coerenza, per questo motivo considerava i nuovi sistemi filosofici come un miglioramento degli antichi. Seguire tale scansione cronologica faciliterà l'analisi del confronto tra Ritchie e i tre utilitaristi presi in esame.

1.3 Il calcolo edonistico

Jeremy Bentham è quasi unanimemente riconosciuto come il fondatore dell'utilitarismo, come colui che per primo ha riunito in un sistema tutte le caratteristiche che compongono la dottrina utilitarista²⁵. Ciò che lo distingue come il primo utilitarista è il suo tentativo di sistematizzazione di questa dottrina. Egli ha l'ambizione di riunificare tutta la conoscenza al di sotto del principio di utilità. «Ciò che contraddistinse Bentham dagli altri utilitaristi, che lo rese la guida di questa scuola, e che lo rende ancora oggi un pensatore formativo, fu lo sforzo che profuse per introdurre un metodo esatto in tutte le questioni che riguardavano l'utilità»²⁶. Ritchie si confronta con Bentham perché è colui che sistematizza l'utilitarismo, il primo che dà forma a un sistema morale che mette al centro il concetto di utilità. Il centro di tutta la filosofia morale di Bentham è il cosiddetto principio di utilità. Un'azione o una legge sono buone solo se promuovono la maggior quantità di felicità possibile in quella determinata situazione: «un principio che prescrive di adottare il corso d'azione (o la norma) che massimizza l'utilità o minimizza (se la prima alternativa non è accessibile) la disutilità sociale»²⁷. L'altra fondamentale caratteristica dell'utilitarismo benthamiano è la coincidenza tra felicità e piacere da una parte, e infelicità e dolore dall'altra. Il piacere e il dolore provati dagli individui sono gli unici fattori che determinano la moralità dell'agire. I concetti che vengono abitualmente usati per giudicare la moralità di un'azione passano in secondo piano: l'unico fine della moralità utilitarista è la felicità, ossia il piacere provato dal singolo o dall'insieme degli individui. La filosofia morale deve limitarsi

²⁵ Cfr. Reichlin, *L'utilitarismo*, pp. 24-26 e F. Fagiani, *L'utilitarismo classico. Bentham, Mill, Sidgwick*, Liguori Editore, Napoli 1999, pp. 27-35.

²⁶ W.C. Mitchell, *Bentham's Felicific Calculus*, "Political Science Quarterly", The Academy of Political Science (1918), Vol. 33, No. 2, p. 163.

²⁷ Fagiani, *L'utilitarismo classico*, p. 32.

alla considerazione del piacere e del dolore, per Bentham non ha senso cercare un altro metro di giudizio. «La natura ha messo tutti gli esseri umani sotto il dominio di due sovrani: il dolore e il piacere. Sono solo loro che possono indicare ciò che dovremo fare e determinare cosa faremo»²⁸.

La dottrina utilitarista rivolge tutta la propria attenzione alle conseguenze dell'agire: un'azione è considerata buona solo se produce gli effetti sperati. La bontà dell'azione non risiede nel rispetto di un'intuizione morale a priori, ma dipende dagli effetti particolari causati da quel determinato agire. La moralità di un'azione, affermano gli utilitaristi, non è indipendente dagli esiti della stessa. L'agire dell'individuo non può limitarsi alla bontà dell'intenzione, ma sono le conseguenze dell'azione che ne determinano la moralità. In questo contesto diventa indispensabile saper prevedere le conseguenze che una determinata iniziativa produrrà. Si può decidere di agire in un determinato modo solo se si conosce gli esiti futuri dell'azione. L'effettiva realizzazione della felicità è l'unico criterio che stabilisce la moralità o l'immoralità di un atto, l'agire morale deve effettivamente promuovere la felicità, deve, per così dire, essere efficace. Per agire moralmente l'individuo dev'essere in grado di prevedere le conseguenze delle proprie azioni, determinando la quantità di felicità che l'azione produrrà. La dottrina utilitarista ha dunque bisogno di essere integrata da un'analisi esauriente della realtà. La necessità di trovare un metodo che analizzi la realtà e le leggi di causa-effetto che determinano gli esiti di un'azione è una delle parti fondamentali di questa dottrina morale. Bentham e tutto l'utilitarismo rivolgono la propria attenzione alla realtà contingente, cercando di superare le difficoltà di prevedere le conseguenze di un'azione. L'utilitarismo ha bisogno di un metodo che preveda gli esiti di un'azione e permetta all'individuo di scegliere l'alternativa che produce la maggior quantità di felicità possibile. Bentham è il fondatore dell'utilitarismo perché opera questa doppia rivoluzione: afferma che la massimizzazione della felicità è il criterio che stabilisce la moralità dell'agire; rimette al centro della riflessione morale l'analisi della realtà, creando un metodo che prevede la quantità di felicità prodotta da un'azione. Dopo Bentham, Mill e Sidgwick tenteranno di migliorare la dottrina utilitarista, ma non si discosteranno da questi due punti fondamentali.

Una delle questioni fondamentali del pensiero di Bentham è il tentativo di prevedere la quantità di felicità che un'azione produce. Il filosofo inglese ha come obiettivo principale la creazione di un metodo che guidi le riforme del legislatore. Se la filosofia benthamiana è rivolta a questo specifico scopo, cioè diventare la guida del legislatore, ciò non significa che il singolo rimanga escluso dalla proposta del britannico. Il pensiero morale di Bentham parte dal problema della legislazione giusta, ma si estende alla sfera personale del singolo. Lo stesso richiamo alla felicità generale è un evidente sintomo dell'irrinunciabile connessione tra privato e pubblico. L'etica deve fornire un metodo che

²⁸ J. Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789), Dover Publications, New York 2007, p. 18.

possa essere usato da tutti: sia il legislatore, che con le proprie azioni influenza la vita di migliaia di persone, sia il singolo, che ha a che fare con i problemi dell'etica privata, devono disporre di un metodo coerente per giudicare la propria condotta. Bentham vuole razionalizzare la moralità dell'uomo attraverso la creazione di un metodo scientifico che promuova la felicità generale. Dopo il breve e incompleto abbozzo del pensiero morale di Bentham, che era però necessario come introduzione al pensiero del britannico, passiamo ora all'argomento proprio di questo paragrafo: il calcolo edonistico di Bentham e la critica di Ritchie.

Come abbiamo appena visto, lo scopo di Bentham è quello di fornire un metodo che aumenti la felicità generale. Dopo il primo passaggio, che consisteva nel mettere il concetto di utilità al centro della morale, rimane il problema di stabilire quali azioni siano utili. Il calcolo edonistico è la risposta benthamiana al problema del metodo. L'esposizione di tale proposta è affidata al quarto capitolo dell'*Introduction*, in cui il filosofo inglese delinea con precisione le caratteristiche di questo calcolo. Bentham comincia la propria trattazione ribadendo la preminenza dei concetti di piacere e dolore. Se come abbiamo visto in precedenza, piacere e dolore sono gli unici fattori che stabiliscono la moralità di un'azione, allora il metodo utilitarista deve calcolare la quantità di piacere o dolore causata da un'azione. La rivoluzione di questo metodo consiste nel tentare una misurazione concreta dell'utilità. Se prima si pensava al concetto di utilità in senso generale, con Bentham si tenta un'altra via. «I suoi contemporanei si limitavano a considerare l'utilità da un punto di vista generale, Bentham si concentrò sulla misurazione delle utilità particolari – o meglio, i piaceri netti su cui si basano le utilità»²⁹. Egli vuole calcolare aritmeticamente l'esatta quantità di piacere o dolore prodotta da una singola azione. Per Bentham, il piacere e il dolore sono quantità comparabili, «degli stati mentali semplici, non ulteriormente analizzabili»³⁰ che possono e devono essere messi a confronto. L'individuo e il legislatore devono calcolare le quantità di piacere prodotte dalle diverse azioni e scegliere quella risoluzione pratica che produce la maggior quantità possibile di utilità. Il confronto tra le diverse quantità di piacere prodotte dalle azioni è possibile solo se si riesce ad assegnare un valore numerico al piacere e al dolore. Bentham individua sette circostanze che determinano la quantità di piacere prodotta da un'azione³¹: intensità, durata, certezza o incertezza, vicinanza o lontananza, fecondità, purezza, estensione del piacere. L'intensità di un piacere o di un dolore è la più piccola unità distinguibile di piacere o di dolore, la sua durata è l'insieme delle unità di tempo durante le quali la sensazione permane. Queste prime due circostanze sono sempre rappresentate da numeri interi. La certezza e la vicinanza vengono espresse con delle frazioni che rappresentano la

²⁹ Mitchell, *Bentham's Felicific Calculus*, pp. 163-164.

³⁰ Cfr. Reichlin, *L'utilitarismo*, p. 35.

³¹ Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, pp. 36-38.

sicurezza e la prossimità con cui ci aspettiamo di provare piacere o dolore. Le circostanze di fecondità e purezza analizzano le sensazioni che possono derivare da una determinata quantità di piacere o dolore: se un piacere è fecondo allora vorrà dire che sarà seguito da altri piaceri, se è puro significa che non verrà seguito da sensazioni di dolore. L'estensione del piacere è il numero di persone che partecipano a quel determinato stato mentale. Lo scopo di Bentham è quello di dare un valore numerico a tutte le circostanze che determinano la quantità di piacere o dolore provata da un singolo o da un gruppo di persone. In concreto il calcolo edonistico può essere equiparato ad un calcolo aritmetico: si comincia con l'identificare le unità di piacere o dolore provate e le si moltiplica con le unità di tempo che corrispondono alla durata di quello stato mentale; poi si moltiplica quel numero per le due frazioni che esprimono la certezza e la prossimità; in seguito si aggiungono i piaceri o i dolori che si sommano a quello stato mentale particolare, per esempio se al piacere derivato dal mangiare un determinato alimento segue il dolore provocato da quel cibo, allora dobbiamo aggiungere quel dolore al primo piacere; infine si moltiplica il valore che abbiamo ottenuto per il numero di persone che condivideranno quel piacere o quel dolore.

Il calcolo costituisce il tentativo operato da Bentham di razionalizzare la moralità, di rendere possibile il confronto interpersonale tra i piaceri. Detto altrimenti, il calcolo aritmetico dei piaceri è il tentativo di rendere applicabile l'utilitarismo, una dottrina morale che ha la necessità di poter valutare le conseguenze delle azioni. Il calcolo di Bentham si propone di dare un valore numerico ad ogni azione, permettendoci così di individuare la migliore delle azioni possibili. Lo scopo di questo metodo è quello di quantificare ciò che non sembra misurabile, ossia le azioni e la moralità umana. La pratica morale viene equiparata ad un calcolo aritmetico dove vengono soppesate le quantità di piacere e dolore che le azioni causeranno. Il filosofo morale adotta le procedure proprie dell'aritmetica: somme, moltiplicazioni e frazioni. Il filosofo si avvicina alla figura del matematico, diventando un esperto di calcoli edonistici, abile nel conteggio delle quantità di felicità e dolore che ogni singola azione produce. Il tentativo di quantificazione e misurazione sta quindi alla base di tutto il calcolo edonistico. Per Bentham è possibile scegliere la migliore azione solo se si può quantificare e quindi confrontare le diverse quantità di piacere che le azioni producono. L'utilitarismo, per il filosofo britannico, può solo essere quantitativo e "matematico". Se i diversi piaceri non possono essere riportati ad un valore numerico, allora non può esserci nessun confronto tra le diverse azioni. La comparazione tra diverse intensità non è possibile: se due piaceri sono qualitativamente diversi, la differenza qualitativa non può essere quantificata. La categoria di qualità, per Bentham, è l'esatto opposto della quantità e del confronto numerico che questa categoria permette. Si potrebbe riassumere in questo modo lo scopo del calcolo edonistico: «ogni differenza qualitativa va ricondotta a una

differenza quantitativa»³². Il confronto tra piaceri è possibile solo dal punto di vista quantitativo, i valori numerici assegnati alle azioni permettono la comparazione. Visto che il piacere e il dolore sono dei valori quantitativi, la comparazione può avvenire anche tra le differenti persone. Secondo Bentham, l'individuo non influenza, con la propria personalità e particolarità, gli stati mentali del piacere e del dolore. «Tutti i piaceri e tutti i dolori sono dotati della medesima piacevolezza o dolorosità, perché vi è un'unica unità di misura della loro intensità»³³. Un metodo che vuole essere imparziale e coerente, che può essere equiparato ad una serie di operazioni aritmetiche. Così come nei calcoli matematici la replicabilità dei passaggi che hanno portato ad un risultato è uno dei fattori decisivi della sua correttezza, allo stesso modo il calcolo felicifico ha la pretesa di poter essere replicato da tutti con lo stesso risultato.

Dopo aver delineato le caratteristiche principali del calcolo edonistico benthamiano, prendiamo ora in considerazione alcune delle critiche che sono state fatte a questo metodo. Il calcolo edonistico è stato colpito da molte critiche nel corso della storia, a partire dai contemporanei di Bentham, fino ad arrivare ai nostri giorni, si sono susseguite tutta una serie di obiezioni che miravano ad indebolire la proposta benthamiana. Lo stesso Bentham rimase colpito da tali critiche ed apportò delle modifiche e delle aggiunte al calcolo per tentare di risolvere alcune problematicità che lo stesso inglese aveva notato. Una delle critiche a cui lo stesso Bentham cercò di far fronte, consisteva nel negare la realizzabilità del confronto interpersonale tra i diversi piaceri e dolori a causa della differenza incolumabile tra gli individui. Per rispondere a tale critica, Bentham introduce nel sesto capitolo dei *Principles of Morals and Legislations*³⁴ trentadue circostanze con il fine di spiegare le diverse sensibilità degli individui nei confronti del piacere. Queste circostanze sono combinabili tra loro e ciò sembra implicare l'impossibilità del confronto interpersonale. Ogni persona ha una determinata combinazione di circostanze, il che limita fortemente l'applicazione del calcolo edonistico. «Il calcolo felicifico può essere a malapena applicato, e solo da individuo a individuo – il che è una grave limitazione»³⁵. Se all'inizio il calcolo edonistico sembrava poter essere applicato a tutta la popolazione senza alcun aggiustamento, con questa modifica il calcolo diventa estremamente complicato. L'individuo, dopo la modifica del calcolo, diventa unico; ognuno possiede una sensibilità al piacere particolare e così il confronto interpersonale diventa un confronto personale, in cui l'individuo può solo confrontarsi con se stesso. Anche ammesso che si possa conoscere la sensibilità di un altro individuo, è possibile farlo solo per un ristretto numero di persone. Il singolo potrà forse conoscere la sensibilità dei suoi familiari e dei suoi amici più cari, ma l'azione individuale va ben

³² Reichlin, *L'utilitarismo*, p. 35.

³³ *Ibidem*.

³⁴ Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, pp. 42-60.

³⁵ Mitchell, *Bentham's Felicific Calculus*, p. 166.

oltre una simile sfera d'influenza. A maggior ragione il legislatore non potrebbe mai adempiere al suo ufficio, visto che non potrebbe conoscere tutte le sensibilità dei governati; in questo modo uno degli scopi dell'utilitarismo di Bentham, ossia fornire un metodo morale che guidasse l'azione legislatrice, diventa irrealizzabile.

La modifica di Bentham non convince i critici e così prende piede un'altra obiezione che viene di nuovo avanzata nei riguardi del confronto interpersonale quantitativo tra i piaceri e i dolori. Tale critica è più radicale e afferma l'impossibilità di confrontare i piaceri dal punto di vista quantitativo. Secondo i sostenitori di questa posizione, una persona può preferire un piacere di un certo tipo indipendentemente dalla quantità di piacere che esso porta con sé. Il tipo di piacere può essere determinante per la scelta effettuata dal singolo, la quantità non è l'unico parametro da tenere in considerazione, ma si possono preferire dei piaceri per via della loro particolare qualità: «sembrano esservi diverse qualità di piacere, prive di quell'unità di misura comune presupposta dal calcolo edonistico»³⁶. Questa obiezione colpisce il fondamento di tutto il calcolo edonistico: se il valore dei piaceri non si riduce alla loro quantità, allora non è possibile alcun confronto. Il ruolo della soggettività all'interno del calcolo edonistico è uno dei punti fondamentali della critica rivolta a Bentham. Le trentadue circostanze aggiunte da Bentham e la critica radicale alla "quantificabilità" dei piaceri rispecchiano l'estrema difficoltà di inserire il soggetto all'interno del calcolo. I due passaggi che abbiamo appena analizzato sono solo un abbozzo della discussione sviluppatasi attorno al problema del soggetto all'interno del calcolo edonistico, tale argomento per essere analizzato in profondità meriterebbe un lavoro a parte.

Se il ruolo della soggettività all'interno del calcolo edonistico meriterebbe una lunga analisi, lo stesso si potrebbe dire per le altre critiche che vengono avanzate nei confronti del calcolo edonistico. La critica che sottolinea la difficoltà del calcolo è un'altra celebre obiezione. Il calcolo edonistico comporterebbe una serie di calcoli e valutazioni che richiedono una grande – i critici direbbero eccessiva – capacità di valutazione. L'individuo per prendere una decisione dovrebbe esaminare un totale di quaranta circostanze: le otto circostanze che compongono la quantità di piacere e dolore e le trentadue circostanze che determinano la sensibilità al piacere dell'individuo. Il tempo necessario per un calcolo del genere sembra essere esagerato, soprattutto se ci si trova in una situazione in cui bisogna prendere una decisione immediata. La critica è ancora più efficace nei confronti del ruolo del legislatore, quando il calcolo edonistico ha a che fare con azioni che influenzano migliaia di persone. In quest'ultimo caso, il calcolo più che essere difficile sembra irrealizzabile. L'impossibilità di dare un valore numerico ad uno stato mentale, la critica al concetto di felicità benthamiana, la difficile conciliazione tra interessi personali e felicità generale, l'eccessiva esigenza di massimizzazione che

³⁶ Reichlin, *L'utilitarismo*, p. 36.

il calcolo richiede, queste sono solo alcune delle critiche che colpiscono e continuano a colpire il calcolo edonistico. Ritchie dà forma alla propria critica del calcolo edonistico all'interno di tale dibattito. Il filosofo scozzese era consapevole delle numerose critiche che il calcolo felicifico si era attirato, e il suo atteggiamento, molto spesso denigratorio, rispecchia questa consapevolezza: «Ritengo che la critica negativa all'edonismo sia già stata sufficientemente efficace, per questo è inutile uccidere il morto»³⁷.

La critica di Ritchie non si ferma però a questo piano superficiale, ma prende di mira due concetti fondamentali per il calcolo edonistico e la filosofia di Bentham: la coincidenza tra felicità e piacere e il concetto di individuo astratto sotteso al calcolo. Il filosofo scozzese concentra la propria critica sul concetto di edonismo. Ritchie non si addentra nel calcolo, ma colpisce i fondamenti di quest'ultimo. Una critica, quella rivolta all'edonismo, che poi riproporrà anche nei confronti della filosofia di Mill. La critica all'edonismo si sviluppa in diversi punti dell'opera di Ritchie, è una costante del suo pensiero filosofico. Uno dei punti più espliciti in cui possiamo rinvenire tale critica è nell'*Appendice ai Principles of State Interference*. Qui Ritchie parla di alcune contraddizioni che inficiano l'utilitarismo classico, a cominciare dal concetto di felicità. «Una teoria dell'utilitarismo che si fonda sull'edonismo solleva molte domande a cui non può rispondere»³⁸. L'edonismo più che riuscire a spiegare la moralità degli esseri umani, non fa altro che attirarsi critiche da ogni parte. Per Ritchie il concetto di felicità dell'utilitarismo è contraddittorio: la coincidenza tra piacere e felicità non è presente negli esseri umani. Se questa coincidenza facilita il lavoro al moralista, poiché rende le azioni umane calcolabili e prevedibili, d'altra parte rimane un'identificazione indebita. Secondo Ritchie, la felicità non è riducibile al piacere o all'assenza di dolore, ma è qualcosa di più elevato, un concetto che guida i pensieri e le azioni degli esseri umani. «È vero che tutti gli esseri senzienti perseguono sempre il piacere? La "felicità" non è qualcosa di differente dal piacere – perfino qualcosa di superiore rispetto al piacere e all'assenza di dolore?»³⁹. Per Ritchie non basta provare una grande quantità di piacere per essere felici, per raggiungere la felicità bisogna oltrepassare questa coincidenza tra piacere e felicità. L'utilitarismo che si fonda sull'edonismo è una dottrina filosofica con delle fondamenta instabili. La critica al concetto di felicità proprio dell'utilitarismo edonistico si esplicita in altri punti dell'opera di Ritchie. In uno di essi lo scozzese critica la massimizzazione di un tale tipo di felicità: «Se il termine felicità significasse solamente, come affermano gli utilitaristi edonisti, una somma di piaceri e l'assenza di dolori, allora una felicità di questo tipo potrebbe essere più facilmente assicurata da una casta di abili e potenti governanti che mantiene tutta la popolazione, se possibile, in uno stato

³⁷ D.G. Ritchie, *The Principles of State Interference. Four essays on the Political Philosophy of Mr. Herbert Spencer, J.S. Mill and T.H. Green*, Swan Sonnenschein & Co., London 1891, pp. 167-168.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Ibidem*.

di comoda e serena ignoranza, mantenendoli sempre ben alimentati e divertiti, risparmiati dall'ansiosa e miserabile lotta per l'esistenza e dal difficile avanzamento morale e intellettuale»⁴⁰. Sostenere l'uguaglianza tra felicità e piacere comporta molte contraddizioni. Il concetto di felicità degli utilitaristi edonisti è troppo limitato, la felicità, come scrive Ritchie, è qualcosa di superiore. Per esempio, pensare che uno schiavo possa essere felice sembra una contraddizione, eppure il concetto di felicità sostenuto da Bentham ammette questa possibilità. Come evidenzia Ritchie con il suo esempio, la concezione di felicità sostenuta da Bentham è incompleta. Pensare che uno schiavo possa essere felice solamente perché prova una grande quantità di piacere è contraddittorio. Allo stesso modo, una popolazione mantenuta nell'ignoranza dai suoi governanti non potrà mai essere completamente felice. La critica di Ritchie sottolinea l'astrattezza di una simile concezione di felicità, allo stesso tempo lo scozzese suggerisce, tra le righe, alcune delle caratteristiche indispensabili della vera felicità – come la libertà di colui che prova il piacere o la consapevolezza di aver ottenuto la felicità grazie alle proprie abilità. La coincidenza tra piacere e felicità rende possibile il calcolo edonistico, ma allo stesso tempo lo inficia, poiché non gli permette di raggiungere il suo scopo, ossia di individuare la vera felicità.

1.4 L'individualismo astratto

L'altro grande obiettivo della critica ritchieana è la concezione di individuo del calcolo edonistico. La critica che abbiamo appena analizzato è complementare alla seconda obiezione che ora prenderemo in esame. Entrambe le critiche si concentrano sui fondamenti del calcolo edonistico, vanno a colpire le basi di tale metodo. Ritchie, come abbiamo già visto, non si focalizza sulle sottigliezze del calcolo, ma preferisce occuparsi dei grandi concetti alla base del calcolo felicifico. Per Ritchie il concetto di individuo che sta alla base del calcolo edonistico e dell'intera filosofia di Bentham, è contraddittorio. Il protagonista del calcolo è l'individuo astratto, slegato dalle sue relazioni con la comunità; questa concezione del singolo non lo rappresenta per come effettivamente è, ossia permeato dalle relazioni interpersonali, al contrario, lo pensa come separato e indipendente dalla società che lo circonda. L'individuo astratto, come indipendente da ogni relazione, è il fondamento metafisico del calcolo di Bentham. Lo stesso tentativo di ridurre la moralità ad un calcolo aritmetico si basa sulla concezione astratta di individuo. Bentham vuole trasformare l'etica in una scienza dura, e per far questo decide di astrarre l'individuo da tutto ciò che lo circonda. Il filosofo inglese elimina le relazioni tra gli individui, equiparandoli così a degli atomi: se da una parte questa

⁴⁰ D.G. Ritchie, *Natural Rights. A Criticism of some Political and Ethical Conceptions*, Swan Sonnenschein & Co., London 1895, p. 273.

astrazione rende possibile la quantificazione del piacere e del dolore; dall'altra il calcolo edonistico perde di vista l'individuo reale, mettendo al centro l'individuo astratto. «Il vecchio utilitarista tratta gli esseri umani come se fossero degli atomi morali, tutti della stessa natura, cosicché la sensibilità di un uomo può essere quantificata e discussa come se fosse identica a quella di un altro uomo»⁴¹. Il calcolo edonistico è valido solo se il piacere è uno stato mentale semplice, che non ammette differenze soggettive. Se l'individuo non viene astratto dalle sue relazioni il calcolo non è possibile poiché entrano in gioco dei fattori soggettivi non quantificabili. La stessa soluzione proposta da Bentham, ossia l'introduzione di trentadue circostanze combinabili che dovrebbero spiegare le differenti sensibilità degli individui, non riesce a risolvere il problema. Se l'individuo astratto non esiste, il calcolo edonistico non riesce ad analizzare la realtà e non raggiunge lo scopo che si era prefissato, sta a dire individuare la condotta che produce la maggior quantità di felicità possibile. Il calcolo edonistico funziona solo all'interno dell'utilitarismo quantitativo di Bentham, il metodo è possibile solo se i piaceri e i dolori sono quantificabili.

Ritchie non rivolge l'accusa di individualismo astratto solo a Bentham, ma è un'obiezione che egli muove ad altri pensatori. Tale accusa è continuamente presente negli scritti dello scozzese; il filosofo però su cui si concentrano le critiche di Ritchie è Herbert Spencer. I primi due capitoli dell'opera *Principles of State Interference* sono dedicati alla disamina e alla critica del pensiero politico spenceriano, ed è proprio in questo contesto che Ritchie formula per la prima volta la sua critica nei confronti dell'individualismo astratto. In questo testo lo scozzese prende in esame una questione particolare: l'utilità dell'interferenza statale. Se lo Stato interferisce con la vita dell'individuo, allora dobbiamo stabilire quando tale interferenza è veramente giustificata. Per Ritchie questo problema particolare è l'occasione per addentrarsi in un altro problema: il rapporto tra singolo e società. Ritchie affronta i due problemi attraverso l'analisi della filosofia politica di Spencer, Mill e T.H. Green. I tre filosofi sono delle figure molto importanti per la filosofia di Ritchie: Spencer e Mill come avversari, il primo come esponente di una particolare interpretazione sociale del darwinismo, che Ritchie rifiuta; il secondo come riformatore di un utilitarismo che rimane però ancora contraddittorio; T.H. Green, al contrario, deve essere considerato come il maestro dello scozzese, come colui che diede le basi metafisiche alla filosofia di Ritchie. Per quanto riguarda il nostro percorso, solo i primi due capitoli dedicati a Spencer sono decisivi: qui Ritchie sviluppa ampiamente la critica all'individualismo astratto, inoltre è l'unico luogo della produzione ritchieana in cui il filosofo si dilunga nell'esposizione di questa obiezione così decisiva.

Ritchie comincia il primo capitolo delineando la posizione di Spencer nei confronti dell'interferenza statale. Per il filosofo inglese l'interferenza dello Stato è sempre dannosa per

⁴¹ *Ivi*, p. 95.

l'individuo: quando il governo ostruisce o indirizza l'azione del singolo sta agendo ingiustamente. La relazione tra il singolo e lo Stato sembra equiparabile a uno scontro tra due forze contrapposte, un campo di battaglia in cui due eserciti si contendono una parte di territorio. «L'individuo e lo Stato sono pensati come se fossero l'uno contro l'altro. [...] Si presume che tutto il potere guadagnato dallo Stato sia conquistato a spese dell'individuo, e all'opposto, che tutto il potere guadagnato dall'individuo sia ottenuto a danno dello Stato»⁴². La collaborazione tra governo e individuo non è possibile, l'agire dello Stato è sempre deleterio per il benessere dell'individuo. Per Spencer lo Stato ideale è quell'istituzione che non si intromette mai nella sfera del singolo: quanto più lo Stato interferisce nella vita dell'individuo, tanto più il singolo perde la propria libertà. Ritchie introduce la categoria del *laissez-faire* – un'espressione coniata dal liberismo economico – per descrivere le contraddizioni del liberalismo politico: così come il mercato deve essere libero da ogni tipo di vincolo o regolazione, così la vita dell'individuo deve essere liberata dall'influenza dello Stato. Dopo aver spiegato, seppur in maniera generale e incompleta, la posizione di Spencer e dei liberisti, Ritchie si rivolge al fondamento di questa visione. La filosofia politica di Spencer, scrive Ritchie, ha la propria base nell'individualismo astratto; è possibile separare lo Stato dall'individuo solo se lo si pensa come un atomo separato dai suoi simili. In altre parole, i liberali pensano che l'individuo possa essere separato dalla società di cui è parte, giustificando così la separazione tra gli interessi particolari del singolo e il benessere generale della comunità. «L'individuo è pensato, o per lo meno viene definito, come se il suo significato fosse separato da ciò che lo circonda e dalle relazioni che lo rendono un membro della comunità»⁴³. Quando l'individuo è pensato come indipendente, ogni restrizione alla sua libertà viene vista come dannosa. Lo Stato non può agire in favore del singolo perché appartengono a due piani separati, nella visione spenceriana l'individuo non si realizza nel rapporto con la società, ma si realizza nonostante questo rapporto.

Ritchie oppone all'individualismo astratto una visione più conciliante, che ha lo scopo di superare la conflittualità insita nel liberalismo di Spencer. Ritchie vuole superare la separazione tra individuo e società, e ciò avviene criticando la tesi che il singolo esista al di fuori della comunità. Per lo scozzese l'astrazione effettuata da Spencer è un'operazione indebita. L'individualismo astratto è auto-contraddittorio perché afferma ciò che di fatto non esiste, afferma una negazione. «L'individuo, separato da tutte le relazioni che intrattiene con una comunità, è una negazione»⁴⁴. Si potrebbe riassumere la critica di Ritchie nel seguente modo: l'individuo astratto del liberalismo è un non-individuo. Il liberalismo afferma ciò che non si può dire, pretende di affermare l'individuo al di fuori

⁴² Ritchie, *The Principles of State Interference*, p. 12.

⁴³ *Ivi*, p. 11.

⁴⁴ *Ibidem*.

delle sue relazioni con la comunità. Ritchie sostiene una posizione opposta a quella dell'individualismo astratto. Per il filosofo scozzese il singolo non può essere separato dalle sue relazioni perché esiste solo all'interno di tali legami. Non esiste l'individuo astratto perché è impossibile pensare un individuo al di fuori delle sue relazioni, l'individuo astratto del liberalismo è la negazione stessa dell'individuo. Se la concezione liberale del singolo si fonda sulla dicotomia tra società e individuo, allo stesso modo l'ideale di Stato proprio del liberalismo si basa su tale separazione. Anche in questo caso il liberalismo si ritrova ad affermare ciò che non si può affermare, l'ideale di Stato dei liberali è il non-Stato. Prima di continuare con la critica bisogna però chiarire che lo scozzese non sta affermando che i concetti di singolo e Stato siano sovrapponibili, ma sta sottolineando la loro relazione. Ritchie non sottovaluta la differenza tra individuo e comunità, al contrario, la esalta: «è corretto affermare che il significato dell'individuo non sia completamente esaurito dalle sue relazioni con una determinata serie di circostanze, ma al di fuori di queste l'individuo è una mera astrazione»⁴⁵. Per Ritchie l'individuo può essere compreso solo all'interno delle circostanze e del tempo in cui vive e si è formato. La relazione tra singolo e società è uno dei punti fondamentali dell'intera filosofia morale di Ritchie, anzi, si potrebbe forse dire che tutta la filosofia dello scozzese si sviluppa all'interno di tale polarità. La stessa tensione tra sistema e tentativo, che abbiamo analizzato precedentemente, non è altro che la riproposizione della tensione tra singolo e comunità. La critica all'individualismo astratto di Spencer si sviluppa all'interno di questa tensione volta alla riconciliazione tra parte e tutto.

La critica all'individualismo astratto che Ritchie imputa a Spencer può essere traslata, seppur con alcune modifiche, al calcolo edonistico e alla filosofia di Bentham. Come abbiamo già visto all'inizio del paragrafo, il calcolo edonistico ha come propria base l'individuo astratto. Tale concezione dell'individuo si rispecchia anche nel concetto di società di Bentham. Come la critica all'individualismo astratto di Spencer viene applicata al calcolo edonistico, così la critica dello stato ideale liberale viene applicata alla concezione benthamiana di società. La società, per Ritchie, non è la somma aritmetica degli individui che la compongono, la comunità non è un aggregato di individui astratti. «Una società di persone che lavorano per il raggiungimento di uno scopo particolare è qualcosa di più della somma di cento individui che lavorano indipendentemente per raggiungere lo stesso scopo»⁴⁶. Questa critica colpisce nuovamente le fondamenta del calcolo edonistico: se la società non è la somma aritmetica degli individui, allora il legislatore non potrà applicare il calcolo edonistico per individuare la migliore legge da promulgare. Il calcolo doveva essere usato dal legislatore come uno strumento per individuare l'azione che più di tutte avrebbe promosso la felicità

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Ivi*, p. 25.

generale, ma se il piacere della comunità non coincide con la somma dei piaceri particolari, il metodo non può essere applicato. Il calcolo edonistico è applicabile dal legislatore solo se il piacere della società, che per Bentham equivale alla felicità generale, è dato dalla somma dei piaceri dei singoli membri della comunità. La stessa distribuzione della felicità promessa dall'utilitarismo benthamita non può perciò avvenire. Se per il singolo il calcolo edonistico non funzionava, neppure su un piano più generale può raggiungere il suo obiettivo, anzi, il legislatore si trova di fronte a maggiori difficoltà. Più aumenta il numero di persone a cui è applicato il calcolo edonistico, più quest'ultimo mostra la sua imprecisione. Bentham si è dimenticato una parte fondamentale della vita dell'uomo, ossia la sua relazione con la società. La filosofia di Ritchie, al contrario, ribadisce continuamente la relazione tra l'individuo e la società, arrivando addirittura a dire che si può capire l'individuo solo all'interno del tutto in cui agisce e pensa: la società e l'individuo, per lo scozzese, non possono essere separati. «L'individuo trova il suo significato e la sua effettiva realizzazione solo nel tutto»⁴⁷. Il calcolo edonistico non può essere applicato dal singolo perché si fonda su una concezione errata dell'individuo, il legislatore non può applicare il calcolo perché si regge su una concezione contraddittoria di comunità.

1.5 Il problema dell'uguaglianza

Il calcolo edonistico nasce come risposta all'annoso problema dell'uguaglianza. Quando Bentham escogita tale metodo ha intenzione di fornire un calcolo imparziale che possa essere utilizzato da tutta la popolazione. Sebbene il calcolo fosse stato ideato come uno strumento per il legislatore, Bentham estende l'uso del metodo a tutti i membri della comunità. Sia che venga usato da un cittadino nella sua vita privata, sia che venga utilizzato da un legislatore nel più difficile ruolo di stabilire le leggi per la comunità, il calcolo edonistico rimane imparziale. La sua imparzialità, come abbiamo già commentato precedentemente, può essere equiparata all'obiettività delle scienze dure. Volendo fare un paragone, si potrebbe mettere a confronto il calcolo felicifico con un'equazione: in entrambe le operazioni il risultato corretto è solo uno, l'imparzialità deriva dall'unicità del risultato corretto. Le equazioni e i calcoli edonistici hanno una difficoltà variabile e questo può comportare che alcune persone non riescano a risolverli, ma ciò non confuta il fatto che esiste un solo risultato corretto. I calcoli che deve affrontare il legislatore sono molto più difficili delle operazioni richieste al singolo, detto ciò, il metodo di Bentham ha la pretesa di essere imparziale e replicabile, indipendentemente dalla superiore difficoltà di alcuni calcoli. Per Bentham in ogni situazione è possibile individuare

⁴⁷ Ritchie, *Philosophical Studies*, p. 250.

l'azione che produrrà la maggior quantità di felicità possibile, l'imparzialità del calcolo non viene inficiata dalla sua occasionale difficoltà.

Il filosofo inglese vuole trasformare la moralità in una scienza esatta, sottomettendola all'imparzialità del metodo scientifico. L'obiettività del calcolo edonistico non si basa esclusivamente sulla replicabilità del procedimento, il richiamo all'uguaglianza ha un valore ancora più radicale. Come abbiamo già ripetuto, il piacere e il dolore vengono considerati come gli unici elementi che determinano la moralità di un'azione. Bentham sostiene una concezione astratta dell'individuo che gli permette di affermare l'uguaglianza di tutti gli esseri umani. Bentham astrae dall'individuo qualsiasi elemento soggettivo, arrivando ad affermare l'universalità degli unici due elementi sopravvissuti all'astrazione appena effettuata: il piacere e il dolore. Quando Bentham afferma l'oggettività del piacere e del dolore dimentica la prima astrazione che aveva operato alla sua concezione di individuo. Con il calcolo edonistico, Bentham ottiene sicuramente la tanto agognata imparzialità, ma dimentica che questa obiettività deriva da un'indebita astrazione della concezione di individuo. In altre parole, il calcolo felicifico è imparziale, ma allo stesso tempo inutile, visto che può essere applicato solo all'individuo astratto benthamiano, che di fatto non esiste.

Un'altra contraddizione che sembra minare il calcolo edonistico e il suo tentativo di imparzialità, soprattutto per quanto riguarda la sua applicazione alla politica, è l'eccessiva «enfasi sulla massimizzazione dell'utilità aggregata, a scapito dell'equità distributiva»⁴⁸. Per Bentham, almeno nella prima parte della sua traiettoria filosofica, la quantità di piacere prodotta da una determinata azione è l'unico criterio che decide della moralità della stessa. Per esempio, se l'azione A ha come risultato 100 unità di piacere godute da un solo individuo, mentre l'azione B produce 90 unità di piacere però spartite tra 10 individui, l'azione A è preferibile alla B. L'equità promossa dal calcolo è differente dal concetto di equità distributiva del senso comune: la prima si basa sulla validità scientifica e sull'imparzialità del calcolo, la seconda esprime la necessità di distribuire equamente, ossia di spartire, il godimento della felicità. La tensione tra imparzialità (validità scientifica del calcolo) ed equità distributiva è intrinseca al calcolo edonistico. Lo stesso Bentham si rese conto più tardi delle difficoltà che la mancanza di equità distributiva poteva causare e decise di far rientrare l'equità all'interno degli obiettivi che il legislatore deve ottenere. C'è un ripensamento del ruolo dell'equità nel calcolo edonistico e forse lo stesso passo indietro di Bentham può essere visto come una reazione alle forti critiche che avevano colpito il calcolo. «La massima felicità per il massimo numero di persone richiede che gli strumenti esterni di felicità, quali che siano, siano condivisi da tutti in una proporzione tanto vicina all'uguaglianza quanto è compatibile con la sicurezza

⁴⁸ Reichlin, *L'utilitarismo*, p. 38.

universale»⁴⁹. La digressione che abbiamo appena fatto ci aiuta a intravedere l'importanza assegnata da Bentham alle questioni di equità e uguaglianza. Gli aggiustamenti apportati dall'inglese evidenziano il continuo tentativo di rendere la propria dottrina imparziale ed equa. Ora, torniamo però all'argomento di questo paragrafo: il calcolo edonistico come soluzione al problema dell'uguaglianza e la critica di Ritchie a questa proposta.

Quello che salta subito agli occhi della posizione di Bentham è l'ambiguità tra il piano descrittivo e quello prescrittivo, il piacere e il dolore non solo sono il criterio della moralità utilitarista, ma vengono anche considerati come gli unici moventi dell'essere umano. La tensione tra l'essere e il dover essere viene ben esplicitata da un passo che abbiamo già citato, posizionato all'inizio dell'*Introduction*: «La natura ha messo tutti gli esseri umani sotto il dominio di due sovrani: il dolore e il piacere. Sono solo loro che possono indicare ciò che dovremo fare e determinare cosa faremo. [...] Ci governano in tutto quello che facciamo, pensiamo e diciamo: ogni sforzo che possiamo fare per liberarci dal loro assoggettamento non farà altro che dimostrarlo e riaffermarlo.»⁵⁰. L'ambiguità tra i due piani è evidente: da una parte si afferma che l'individuo è naturalmente assoggettato al piacere e al dolore, dall'altra si dice che il piacere e il dolore sono gli unici due elementi che possono determinare la moralità di un'azione. Non è chiaro come il piacere e il dolore, che sono già i padroni dell'individuo, possano prescrivere l'azione morale. Lo stesso Reichlin ribadisce chiaramente la problematicità di tale posizione: «il criterio edonistico vi figura sia come principio esplicativo sia come principio normativo della condotta umana»⁵¹.

Bentham fa derivare il criterio morale dalla descrizione della realtà, dimenticando la separazione tra i due piani. Il dover essere si appiattisce sull'essere e così l'intero sforzo prescrittivo profuso dal calcolo edonistico diventa inutile. Bentham incappa in questa contraddizione perché vuole creare un calcolo che sia il più imparziale e coerente possibile. Il filosofo inglese vede la necessità di trovare un procedimento che riproduca l'efficacia del metodo scientifico, un criterio sempre valido che possa essere usato in ogni situazione. Lo stesso confronto interpersonale, caratteristica fondamentale di ogni dottrina utilitarista, ha bisogno di un fondamento solido a cui rifarsi. «Abbiamo bisogno di un'unità di misura comune per valutare quanto la situazione di una persona sia migliorata da un determinato cambiamento, e quanto la situazione di un'altra persona sia peggiorata»⁵². Bentham rinviene l'unità di misura nella natura umana, collegando così il fondamento del calcolo edonistico alla natura. Il richiamo alla natura sopperisce la necessità di un'unità di misura imparziale, allo stesso tempo

⁴⁹ J. Bentham, *First Principles Preparatory to Constitutional Code*, Clarendon Press, Oxford 1989, p. 16.

⁵⁰ Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, p. 16.

⁵¹ Reichlin, *L'utilitarismo*, p. 32.

⁵² T. Tännsjö, *Classical Hedonistic Utilitarianism*, "Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition", Springer (1996), Vol. 81, No. 1, p. 99.

fornisce un fondamento che sia egualitario, poiché insito in ogni essere umano. Se tutti gli esseri umani sottostanno al principio di utilità, perché insito nella loro natura umana, allora le considerazioni morali del calcolo edonistico non sono mai parziali. Un'ulteriore caratteristica del calcolo, che esplicita questo suo tentativo di imparzialità, è la massimizzazione dell'utilità. Se ad ogni determinata situazione corrisponde solo un'azione morale, allora ogni azione suggerita dal calcolo edonistico è universalizzabile. L'imparzialità del calcolo si fonda sulla sua universalizzabilità. Il calcolo edonistico individua la migliore azione possibile: esso non offre un ventaglio di alternative, dal momento che per ogni situazione determinata esiste solo un'azione morale. Le azioni suggerite dal calcolo sono universalizzabili perché per ogni situazione esiste solo un'azione morale, ossia quell'agire che produce la maggior quantità possibile di piacere; tutte le azioni che producono una quantità minore di piacere sono immorali. La massimizzazione della felicità, obiettivo del calcolo di Bentham, è un ideale equo e imparziale. Se per ogni situazione esiste solo un'azione morale, ossia quell'azione che produrrà la maggior quantità di felicità possibile, allora il calcolo non è influenzato da considerazioni arbitrarie. Lo stesso principio di utilità esprime l'ideale di imparzialità tanto agognato dall'utilitarismo: l'obiettivo di promuovere la felicità generale, proprio del principio, esprime l'anelito all'obiettività. L'azione morale deve sempre promuovere la maggior quantità di felicità generale possibile, l'individuo non deve lasciarsi influenzare da considerazioni personali. C'è quindi un doppio richiamo all'imparzialità: innanzitutto il calcolo si basa sul piacere e il dolore, che sono due elementi intrinseci ad ogni essere umano; in secondo luogo, la moralità coincide con la felicità generale, con la massima quantità di felicità possibile. L'ambiguità tra essere e dover essere propria dell'edonismo benthamiano non è quindi un errore facilmente emendabile, il principio naturalistico adottato da Bentham è la soluzione a due problemi intrinseci ad ogni dottrina morale: la necessità di un fondamento e la richiesta di uguaglianza.

Dopo aver analizzato il ruolo dell'uguaglianza all'interno del calcolo felicifico, possiamo ora occuparci della critica avanzata da Ritchie. In questo caso la critica dello scozzese non si rivolge direttamente a Bentham, ma è più che altro una critica "generale" che va a colpire tutti coloro che confondono il campo dell'essere con quello del dover essere. L'opposizione tra natura e morale è uno dei punti fondamentali di tutta la filosofia di Ritchie, ed è per questo motivo che varrà la pena analizzarlo con cura. La questione del rapporto tra moralità e natura viene affrontata dalla scozzese in ogni suo scritto. La differenza tra essere e dover essere è così importante per Ritchie da dedicargli addirittura un'intera opera, intitolata *Natural Rights*. In questo testo, che avremo modo di approfondire nel prosieguo del lavoro, Ritchie prende di mira la teoria dei diritti naturali: una dottrina morale che si fonda sulla confusione tra il piano della natura e della moralità. Per il filosofo scozzese il rapporto tra uomo e natura è una delle questioni fondamentali di tutta la storia della filosofia, una

convinzione, quella di Ritchie, che viene giustificata dall'importanza che il darwinismo sociale stava acquisendo come condotta politica e morale nell'età vittoriana.

La natura, per lo scozzese, non può essere il criterio della morale, l'etica ha l'obbligo di elevarsi al di sopra di ciò che è già esistente. «La natura è amorale, e la moralità deve divincolarsi dalla sua presa. La moralità ci parla solo di ciò che ha avuto successo: la moralità si occupa di ciò che è giusto e doveroso»⁵³. Non può esserci una sovrapposizione tra la natura e l'etica perché così facendo la moralità perde di senso. Il proprio della morale è l'ideale, la moralità consiste in uno sforzo contrapposto alla natura, è il tentativo di dare un significato alla condotta umana. L'affermazione della separazione tra uomo e natura non comporta però, come spesso si è sostenuto, un declassamento della natura: l'essere umano deve lo stesso comprendersi come parte di essa. Ritchie suggerisce poi un ulteriore passaggio: l'individuo non deve solo vedersi come una parte della natura, ma deve diventare consapevole della propria peculiarità all'interno del mondo naturale. Capirsi come parte della natura per andare oltre la natura: «Cercare di capire la sua posizione nell'universo è certamente uno dei principali doveri intellettuali dell'uomo. Ma da ciò risulta l'obbligo di sottomettersi e obbedire?»⁵⁴. Secondo Ritchie una delle caratteristiche fondamentali che distinguono l'essere umano dal resto del mondo naturale è il suo essere morale. L'individuo è un essere libero che può sviluppare una propria condotta morale, è l'unico essere della natura che è consapevole della propria libertà. Al contrario dell'uomo, il resto della natura non ha la possibilità di emanciparsi dalle leggi che le vengono imposte. Dimenticare la distanza tra moralità e natura significa perdere di vista l'essenza dell'essere umano. La critica di Ritchie ha come bersaglio tutte le filosofie che dimenticano il ruolo dell'uomo nella natura. All'interno di questa critica rientra anche il calcolo edonistico di Bentham, che, come abbiamo visto, non riesce a distinguere il piano della natura da quello della morale.

Lo stesso Ritchie, sebbene esponga con lucidità la critica al naturalismo, sembra non riuscire a separare completamente i due piani. La posizione dell'essere umano all'interno della natura rimane una delle questioni più difficili da risolvere – soprattutto per quanto riguarda l'essere morale dell'individuo – e anche lo scozzese risente di tale difficoltà. Se da una parte non esiste un'alternativa soddisfacente alla separazione tra uomo e natura, d'altra parte non si può nemmeno affermare che l'essere umano non sia parte della natura. Ritchie, seppur in grado minore rispetto a Bentham, porta con sé questa ambiguità. Lo scozzese, come abbiamo visto, concentra tutte le sue energie nello smascherare tutti coloro che, consapevolmente o meno, trasformano un fatto naturale in un principio morale. La critica nei confronti di Bentham è quindi molto forte, ciò nonostante, lo stesso Ritchie è consapevole delle difficoltà intrinseche al superamento dell'ambiguità. La confusione tra naturale e

⁵³ Ritchie, *Philosophical Studies*, p. 334.

⁵⁴ *Ivi*, pp. 332-333.

morale fonda il calcolo edonistico, l'ambiguità tra i due piani non solo fornisce una base stabile al calcolo, ma lo rende anche equo e imparziale. Sebbene la mancata separazione infici tutto il calcolo, poiché lo rende esclusivamente applicabile nel caso di individui e società astratte, tale errore permette al metodo di essere imparziale. Il calcolo di Bentham è l'espressione di un conflitto difficilmente risolvibile: creare una dottrina morale equa, ma astratta o pensare una teoria etica concreta, ma che non riesce ad essere imparziale.

Ritchie dedica una buona parte del suo lavoro a tentare di risolvere il problema dell'uguaglianza. Come sempre, prima di analizzare la proposta dello scozzese, dobbiamo cominciare dalla critica che precede la sua proposta. Ritchie analizza il problema partendo da una forte critica, che abbiamo già in parte visto, nei confronti del richiamo alla natura. Secondo lo scozzese è contraddittorio affermare che tutti gli esseri umani sono per natura uguali. La natura, al contrario di quello che spesso si pensa, non è imparziale. Coloro che si richiamano ad una presunta uguaglianza naturale confondono la natura con il concetto di natura che l'uomo si è creato. Il richiamo ad uno stato di natura equo e imparziale, antecedente all'imbarbarimento della civiltà moderna, è una finzione storica. Al contrario di quello che spesso si afferma, l'essenza della natura è proprio la sua disuguaglianza: la selezione naturale e la selezione sessuale sono le leggi che esplicitano la specificità della natura come una costante lotta per la sopravvivenza tra le specie e tra i diversi membri di una specie. «"La lotta per l'esistenza", che ha come risultato la "sopravvivenza del più adatto", è una continua affermazione della disuguaglianza»⁵⁵. Il richiamo alla natura non è solamente contraddittorio, ma nasconde la disuguaglianza presente tra gli esseri umani. Gli individui, come appartenenti al mondo della natura, sono tra loro diversi, la disuguaglianza è una caratteristica intrinseca dell'umanità. «Non è vero che ogni essere umano è uguale all'altro»⁵⁶. Per Ritchie l'uguaglianza tra gli esseri umani è piuttosto un ideale, non è qualcosa da ricercarsi nella natura. L'equità, l'imparzialità, l'uguaglianza sono degli ideali a cui aspira la moralità umana, non sono delle caratteristiche che appartenevano all'uomo nel suo stato "naturale" e che ora devono essere riaffermate. Lo stesso richiamo alla natura e la volontà di ritornare al tanto agognato stato di natura è possibile solo se l'essere umano si è già distaccato dalla natura e ha preso consapevolezza della propria peculiarità come essere senziente; il pensiero morale è già una riflessione sulla propria condotta, un superamento dello stato naturale in cui si trova il singolo. Quando una dottrina morale si appella all'uguaglianza naturale ha già oltrepassato la semplice natura. In altre parole: il richiamo all'equità presente nella natura è già un tentativo morale, un dover essere. Ricapitolando, la critica di Ritchie può venir riassunta come segue: innanzitutto le dottrine morali che si appellano all'uguaglianza presente nel mondo naturale non si accorgono che la

⁵⁵ *Ivi*, pp. 335-336.

⁵⁶ *Ibidem*.

natura è in realtà ineguale, finendo così per appellarsi a ciò che di fatto non esiste; in secondo luogo, trasformano l'essere, ossia la natura esistente, in un dover essere, nell'ideale da perseguire, commettendo così un'operazione indebita.

Dopo aver affrontato la critica di Ritchie, possiamo ora ad analizzare la sua parte propositiva. Ritchie affronta questo problema nel secondo capitolo degli *Studies in Political and Social Ethics*. Il capitolo, intitolato *Uguaglianza*, espone una possibile soluzione al paradosso. Ritchie comincia il capitolo esponendo il problema in tutta la sua difficoltà: da una parte è indubbio che gli esseri umani non siano uguali, a questo proposito Ritchie cita l'educazione, le circostanze in cui l'individuo si forma e il patrimonio genetico come sicure cause di disuguaglianza; dall'altra parte qualsiasi essere umano pensa che l'uguaglianza sia un valore fondamentale a cui la società e il singolo devono tendere. Se la scienza dimostra l'esistenza della disuguaglianza e addirittura arriva ad affermare l'importanza di quest'ultima all'interno del progresso umano, d'altra parte questo stesso progresso ha portato l'essere umano a considerare l'uguaglianza come un suo indispensabile diritto. Il progresso umano che è stato conseguito attraverso la disuguaglianza ha ora come proprio obiettivo l'eliminazione di ciò che ha prodotto tale progresso. Il paradosso della disuguaglianza è questa fortissima tensione tra la disuguaglianza presente in ogni più piccola comunità (essere) e l'ideale di uguaglianza insito in ogni tentativo morale (dover essere). La disuguaglianza è una caratteristica intrinseca ad ogni realtà, allo stesso tempo l'uguaglianza è l'obiettivo di ogni dottrina che può effettivamente definirsi morale. Un rapporto, quello tra disuguaglianza reale e uguaglianza ideale, che è facilmente equivocabile; l'errore, scrive Ritchie, consiste nel fraintendere ciò che è fattuale con ciò che è ideale e viceversa. Affermare che l'uguaglianza è reale, così come sostenere che la disuguaglianza è ideale, è una contraddizione. Se il primo errore era già stato preso di mira da Ritchie, in questo capitolo sull'uguaglianza lo scozzese si concentra sul secondo.

Come già visto in precedenza la critica di Ritchie consiste nel ribadire la differenza tra i due piani, distinguendo ciò che le teorie errate tendono ad unificare in modo improprio. In primo luogo, Ritchie ribadisce l'importanza della disuguaglianza come condizione indispensabile della vita. «Possiamo andare più a monte di quanto faccia la biologia e osservare che le disuguaglianze – per esempio nella dimensione, nel grado e nella temperatura – sono una condizione necessaria del moto e della vita presenti nell'intero universo fisico»⁵⁷. In seconda battuta mette alla berlina coloro che per disattenzione o per interessi considerano le disuguaglianze come un ideale da proteggere. «Dobbiamo fare attenzione a inchinarci solo alla scienza, e non a qualche sua errata applicazione interessata o pregiudizievole»⁵⁸. In queste due citazioni si può incominciare a intravedere una delle separazioni

⁵⁷ Ritchie, *Studies in Political and Social Ethics*, pp. 31-32.

⁵⁸ *Ibidem*.

che attraversano tutto il pensiero di Ritchie: la scienza, come analisi del reale, e la morale, come operante nel campo dell'ideale.

Per Ritchie ogni dottrina morale deve avere come proprio ideale il concetto di uguaglianza. Utilizzando la concezione di filosofia propria di Ritchie, si potrebbe dire che ogni filosofia morale è il tentativo, sempre incompleto, di stabilire l'uguaglianza tra gli esseri umani. Lo stesso utilitarismo, con la sua rinnovata attenzione per il lato empirico della moralità, è la manifestazione di tale ideale. Bentham, all'interno del pensiero utilitarista, è uno dei maggiori esponenti di questo ideale, lo stesso calcolo edonistico, l'elemento più discusso di tutto il benthamismo, ha senso solo come tentativo di produrre una dottrina morale imparziale ed equa. Ritchie non riconosce esplicitamente il ruolo di Bentham all'interno del progresso morale verso l'uguaglianza, ma lo fa implicitamente in una delle tante variazioni con cui espone il problema dell'uguaglianza: «Se si estendesse questo principio di giustizia [ossia il principio dell'uguaglianza universale] alle relazioni umane in generale, come si potrebbe trovare un criterio attraverso il quale valutare i “meriti” dei singoli? Come si potrebbe usare una misura quantitativa con la quale determinare “l’ammontare” che spetta a ciascuno?»⁵⁹. I termini “criterio” e “misura quantitativa” utilizzati da Ritchie sembrano rimandare inevitabilmente al calcolo edonistico. Si può affermare che Ritchie fa di Bentham, seppur senza esplicitarlo, uno degli esponenti del problema dell'uguaglianza. Bentham non è però solamente un esponente del problema, ma diventa per Ritchie uno spunto da cui far partire la propria soluzione: il fallimento del fondatore dell'utilitarismo suggerisce al filosofo scozzese l'impossibilità di dare a ciascuno ciò che si merita.

Per Ritchie solo la giustizia divina riesce ad essere meritocratica, gli esseri umani devono accontentarsi di una giustizia più alla loro portata, una giustizia umana. Se non esistono dei metodi o dei calcoli che stabiliscono con certezza i meriti di ciascuna persona, allora la giustizia umana deve limitarsi ad affermare l'uguaglianza tra gli individui. «La giustizia umana deve, in molti casi, essere la giustizia della mera uguaglianza, e questo solamente a causa delle difficoltà che si incontrano nell'assegnare correttamente delle disuguaglianze proporzionate»⁶⁰. Ritchie non nega l'ideale della giustizia meritocratica, ma constata la sua inapplicabilità nel mondo umano. «Adottiamo l'uguaglianza, non come organizzazione idealmente migliore o più saggia, ma come *faute de mieux*»⁶¹. Ritchie sceglie di adottare l'uguaglianza guidato da principi utilitaristi. La giustizia umana, scrive Ritchie, non riesce mai ad avvicinarsi alla giustizia divina e meritocratica, e ogni tentativo meritocratico provoca solo malcontento e indignazione a causa della sua intrinseca imparzialità. In tale contesto, ossia nell'impossibilità di creare una giustizia umana meritocratica, è più conveniente

⁵⁹ *Ivi*, pp. 33-34.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Ibidem*.

adottare il principio di uguaglianza. Il criterio non va però applicato universalmente, ma deve essere adottato solo nelle situazioni in cui non fosse conveniente (perché causerebbe il malcontento delle altre persone) o non fosse possibile giudicare il merito di ciascun individuo. «Il principio di uguaglianza, pertanto, è in ultima analisi dipendente da considerazioni di carattere utilitarista»⁶².

L'affermazione del principio di uguaglianza, che all'inizio sembrava contraddittoria per via della sua eccessiva astrattezza, diventa ora la soluzione alla fallibilità della giustizia umana. A prima vista potrebbe sembrare che Ritchie adotti quel principio che fino a prima aveva criticato aspramente, cadendo così in contraddizione, ma in realtà la proposta dello scozzese evita questo cortocircuito. A differenza di coloro che elevano l'uguaglianza astratta a ideale, la filosofia morale di Ritchie rimane consapevole dell'insufficienza di tale principio. L'ideale a cui tende la dottrina morale di Ritchie è la giustizia meritocratica. È la consapevolezza nella superiorità della giustizia divina a differenziare la proposta dello scozzese. Il principio di uguaglianza viene adottato come rimedio alle difficoltà della giustizia umana, ma la giustizia divina rimane l'ideale a cui tendere. Adottare la giustizia umana come ideale significa di fatto eliminare la componente ideale della moralità, Ritchie mantenendo l'ideale della giustizia divina all'interno della sua filosofia morale evita la contraddizione.

1.6 Il ruolo della legislazione nel progresso morale

Abbiamo concluso il paragrafo precedente ribadendo l'importanza data da Ritchie all'ideale di giustizia divina. Lo scozzese appellandosi alla giustizia divina vuole rimarcare fortemente il carattere prescrittivo della moralità, opponendosi a tutte quelle dottrine morali che hanno la pretesa di realizzare la giustizia perfetta. Se da una parte la critica di Ritchie è molto efficace, poiché mostra la necessaria separazione tra essere e dover essere e l'appartenenza della morale a quest'ultimo campo; d'altra parte, il richiamo alla giustizia divina fatto dallo scozzese sembra essere troppo debole a causa della sua astrattezza. La contraddizione è però solo apparente e possiamo verificarlo chiarendo il ruolo che la giustizia divina ha all'interno della filosofia morale dello scozzese. L'ideale della giustizia divina rimane astratto perché è usato da Ritchie come semplice opposizione alla giustizia umana. Il richiamo alla giustizia divina serve solo per evidenziare la contraddizione insita nell'appello alla natura. Come cominceremo a vedere in questo paragrafo, Ritchie utilizza degli altri concetti per spiegare l'ideale della propria filosofia. Il vero ideale per Ritchie non è la giustizia divina, ma il benessere generale. L'argomento del paragrafo, ossia la relazione tra legislazione e progresso morale, ci avvicinerà all'ideale di benessere generale che sta al centro della filosofia di Ritchie.

⁶² *Ibidem*.

Prima di analizzare il ruolo della legislazione in Ritchie, sarà meglio investigare la questione dal punto di vista del fondatore dell'utilitarismo. A causa della forte opposizione tra i due filosofi, che si ripeterà anche in questa problematica, partire da Bentham ci permetterà di far risaltare le differenze tra i due autori. Il ruolo della legislazione all'interno della filosofia benthamiana è ambiguo: se in alcuni punti dell'opera del britannico sembra che la legislazione prenda il sopravvento sull'etica privata, sancendo così la supremazia del legislatore sugli individui; in altri passaggi ritroviamo invece un Bentham liberale, attento a non interferire con la sfera personale del singolo. Due atteggiamenti che sono tra di loro contrapposti e che mettono in evidenza il ruolo problematico della legislazione all'interno del progresso morale. Un celebre esempio del primo tipo di atteggiamento è l'ideazione del panopticon, un carcere ideale che avrebbe assicurato la riabilitazione morale dei prigionieri. Il progetto aveva lo scopo di correggere la moralità dei carcerati attraverso una costante osservazione da parte dei carcerieri. Il panopticon è l'espressione più evidente del lato "repressivo" di Bentham; è sufficiente leggere le prime righe della *Prefazione* al *Panopticon* – una raccolta di lettere in cui Bentham esponeva il suo progetto – per accorgersi del carattere impositivo della misura legislativa: «Riformare i costumi, salvaguardare la salute, rafforzare l'industria, diffondere l'istruzione, diminuire il debito pubblico, [...] e tutto questo grazie ad una semplice idea architettonica!»⁶³. Il tentativo di modificare la moralità dell'individuo con la forza, visto che i prigionieri non potevano sottrarsi all'osservazione dei guardiani, testimonia la completa invasione della legge nei confronti della sfera privata. Nel panopticon l'individuo viene totalmente annichilito dalla legislazione che tutto controlla e regola.

In completa opposizione all'atteggiamento repressivo, Bentham sviluppa un'altra concezione di legge. Il luogo privilegiato in cui si può rinvenire questa seconda concezione è il diciassettesimo capitolo dell'*Introduction*, in cui Bentham chiarisce il difficile rapporto tra etica privata e legislazione. La questione che viene affrontata in questo capitolo – sta a dire i limiti dell'interferenza dello Stato – l'abbiamo già incontrata in Ritchie. La risoluzione dello spinoso problema passa attraverso la chiarificazione dei rapporti tra legislazione e moralità privata. Bentham comincia la sua riflessione evidenziando la grande vicinanza tra le due: «L'etica privata ha come scopo la felicità, e la legislazione non può averne uno diverso. L'etica privata riguarda ogni membro, cioè la felicità e le azioni di ogni membro di ogni comunità che possa essere individuata, la legislazione non può occuparsi di altre questioni. Fin qui, perciò, l'etica privata e l'arte della legislazione vanno di pari passo. Il fine a cui mirano, o a cui dovrebbero mirare, è della stessa natura. Le persone a cui dovrebbero facilitare il raggiungimento della felicità, così come le persone di cui dovrebbero occuparsi di dirigere la condotta, sono esattamente le stesse. Gli atti di cui si dovrebbero occupare

⁶³ J. Bentham, *Panopticon; or, The Inspection House*, Mews-Gate Publisher, London 1791, p. 1.

sono in gran parte gli stessi»⁶⁴. Bentham, dopo aver messo in evidenza la grande vicinanza tra le due, continua la propria indagine chiarendo ciò che le distingue. La differenza tra legislazione ed etica privata sta tutta nell'espressione «in gran parte»: per il filosofo inglese le due “discipline” si occupano delle stesse azioni, ma l'etica ha un campo d'azione più esteso rispetto alla legislazione. Secondo Bentham, l'etica privata deve essere molto più esigente nei confronti dell'individuo di quanto non lo sia la legislazione. «Non esiste nessun caso in cui l'individuo privato non dovrebbe dirigere la propria condotta verso la produzione della felicità sua e dei suoi simili; ma ci sono dei casi in cui il legislatore non dovrebbe (almeno non direttamente e attraverso una pena assegnata immediatamente a particolari atti individuali) tentare di dirigere la condotta degli altri membri della comunità.»⁶⁵. L'etica privata è eccedente rispetto alla legislazione. Nell'atteggiamento di Bentham si comincia ad intravedere una maggiore attenzione nei confronti dell'individuo e della sua sfera privata. Bentham si accorge che l'imposizione delle leggi non corregge effettivamente la moralità del singolo, il progresso morale deve essere autonomo. Le leggi possono semmai aiutare il progresso morale, ma non possono forzarlo, imporre un cambiamento nell'etica privata è un'operazione inutile, se non addirittura dannosa. I pochi progressi che procura la legislazione nel campo del progresso morale vengono spazzati via dai danni che l'imposizione provoca. Ecco cosa scrive Bentham a proposito delle possibilità di successo di un legislatore nel voler estirpare l'alcolismo e la fornicazione: «Nemmeno tutte le torture che l'ingegno potrebbe inventare riuscirebbero a raggiungere lo scopo, e prima che egli abbia fatto qualche tipo di progresso, la punizione avrebbe prodotto una quantità di male tanto grande da superare mille volte il peggior danno possibile derivato dalla trasgressione»⁶⁶.

Come abbiamo visto, il ruolo della legislazione all'interno della filosofia di Bentham è una questione controversa. Il filosofo inglese sembra incarnare due atteggiamenti contrapposti: si passa dal sostenere una legislazione che ha un potere illimitato e repressivo all'affermare la necessità della sfera personale dell'individuo. Purtroppo, non abbiamo il tempo di investigare le motivazioni che stanno dietro a questo cambiamento; l'unica cosa che possiamo fare è quella di mettere in evidenza questa opposizione. Un altro modo di vedere tale cambiamento di prospettiva, seguendo un'intuizione di Ritchie, è quello di pensarlo come un progresso. Ritchie considera il passaggio da Bentham a Mill come un miglioramento: dalle contraddizioni dell'edonismo benthamiano si passa ad una rinnovata e quanto mai necessaria attenzione nei confronti della sfera individuale. Ammesso che la ricostruzione storica ritchieana sia vera, si potrebbe allora spiegare la contrapposizione tra il Bentham repressivo e il Bentham liberale. I due atteggiamenti manifesterebbero il progresso del suo pensiero, un tentativo

⁶⁴ Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, p. 283.

⁶⁵ *Ivi*, p. 284.

⁶⁶ *Ivi*, p. 290.

di conciliazione tra legislazione ed etica privata che sarebbe poi continuato con Mill. Lo stesso Ritchie si inserisce all'interno di questo sforzo di conciliazione tra società e individuo, tra la sfera pubblica propria della legislazione e la sfera privata della moralità individuale.

Al centro della filosofia morale di Ritchie troviamo il concetto di benessere generale. Secondo lo scozzese, ogni azione morale deve avere come scopo il benessere della comunità: la legislazione, così come l'etica privata devono tendere a questo ideale. L'espressione "benessere generale" può risultare a prima vista astratta, ed è lo stesso Ritchie a riconoscere il problema. Come abbiamo già ampiamente visto, per il filosofo scozzese non è possibile enunciare un ideale con precisione, l'astrattezza dell'ideale è una delle caratteristiche fondamentali della moralità. Nonostante Ritchie ribadisca continuamente l'importanza dell'ideale, d'altra parte crede che una buona azione possa essere giudicata tale solo dopo aver analizzato la situazione in cui viene compiuta. L'apparente contraddizione presente nell'idea di benessere generale non è altro che la rappresentazione della dualità tra ideale e tentativo insita nella filosofia morale dello scozzese. Lo stesso Ritchie è consapevole dell'eccessiva astrattezza dell'ideale che adotta, eppure lo usa come riferimento imprescindibile della sua filosofia. Ritchie capisce l'importanza che riveste l'ideale all'interno della moralità, ma allo stesso tempo è consapevole della sua inapplicabilità alla realtà concreta. Una tensione interna alla moralità, che lungi dall'esserle nociva, le è vitale. Dopo il breve chiarimento, torniamo però all'argomento del paragrafo: il ruolo della legislazione nel progresso morale.

Riguardo al ruolo della legislazione nel progresso morale, Ritchie mette in mostra un atteggiamento prudente. Lo scozzese ribadisce continuamente la necessità di non forzare il cambiamento. Egli si scaglia contro i riformisti che sono per così dire "irriflessivi", che non pensano prima di agire. L'analisi della realtà concreta è indispensabile per prevedere il successo di una riforma, il cambiamento è vantaggioso solo se migliora la situazione esistente. Per Ritchie il cambiamento non è di per sé positivo, ma è vantaggioso solo quando migliora lo status quo. «Quando parliamo di ciò che è vantaggioso, è importante considerare come ogni cambiamento, ammesso che il cambiamento sia desiderabile, possa essere portato avanti con la minor quantità di attrito possibile»⁶⁷. Per lo scozzese il riformista deve sempre essere molto cauto quando decide di intraprendere una serie di misure che andranno a modificare la vita degli individui. I costumi, le leggi e le abitudini sono gli elementi più stabili della vita della società, sono le fondamenta su cui poggia la comunità. Il riformatore o il legislatore, due termini che nella filosofia ritchieana sono spesso sinonimi, devono muoversi con cautela, promuovendo solo i cambiamenti che comportano un basso livello di rischio. In questo senso, il buon riformatore deve essere cosciente del proprio ruolo, vedendo

⁶⁷ Ritchie, *Natural Rights*, p. 270.

le proprie azioni all'interno del contesto più grande del progresso morale, egli non deve pensarsi come un attore esterno al cambiamento, ma come il finalizzatore di un processo più grande di lui.

Ritchie sostiene la necessità di un riformismo moderato perché è consapevole delle difficoltà insite nel progresso. Il progresso morale è un processo lungo e accidentato che non ammette scorciatoie, è un processo che si dispiega in una serie di tentativi, critiche, fallimenti e non rispetta la decisione arbitraria del legislatore o del riformatore. Come si era già accorto Bentham, una legge, per quanto oppressiva possa essere, non può cambiare la condotta morale degli individui. Così come le leggi obsolete vengono emendate, allo stesso modo le leggi che non ricevono il supporto del progresso morale falliscono. C'è una stretta connessione tra le leggi dello Stato e il progresso morale della società: quando la legge si distanzia troppo dal progresso morale, rimanendo indietro o anticipandolo eccessivamente, non riesce più ad influenzare le coscienze della popolazione. Le leggi e le riforme devono seguire il progresso morale, non possono sostituirsi ad esso, il miglior riformatore è colui che anticipa di poco il progresso morale, favorendo il processo di avanzamento. In altre parole, il riformatore, così come il legislatore, devono riuscire a mantenersi in equilibrio tra il lato propositivo della riforma e il suo inserimento nella realtà concreta. Se la misura è troppo progressiva allora non verrà accettata dalla società poiché troppo esigente; d'altra parte, se la riforma è un semplice adeguamento allo status quo non aiuterà il progresso morale in quanto tale. Si ripropone anche qui la tensione tra tentativo e ideale. Fino ad ora abbiamo parlato quasi esclusivamente del lato concreto del riformatore, analizzando alcuni consigli pratici che lo stesso Ritchie formula nella sua disamina, passiamo ora al lato più speculativo del ruolo del riformatore.

Come abbiamo visto, Ritchie ribadisce con forza la necessità di promuovere delle riforme fattibili, che seguano il processo di avanzamento insito nella società. L'azione del riformatore può essere efficace solo se egli è consapevole della direzione verso cui va il progresso morale. Ritchie risponde a tale dubbio, affermando con forza che il progresso della società è orientato al benessere generale. Il riformatore, così come il legislatore, devono aumentare il benessere della comunità, introducendo misure che migliorino la vita dei suoi membri. Ritchie non ammette la separazione tra gli interessi dell'individuo e quelli della società, il fatto che non ci sia ancora la consapevolezza di questa verità non inficia la sua validità, ma la rende un ideale da perseguire. L'ideale di benessere generale e la coincidenza tra interesse individuale e generale vanno a braccetto, quasi si confondono: quando la società e i membri che la compongono saranno consapevoli di avere gli stessi interessi, allora l'ideale di benessere generale sarà già compiuto. In tale contesto il ruolo del legislatore diventa quindi quello di favorire una maggior consapevolezza all'interno della società, mostrando l'appartenenza di tutti i membri ad un'unica comunità.

1.7 Il fondamento dell'etica

Per quanto riguarda la questione del fondamento, Ritchie non ingaggia un confronto diretto con Bentham, in compenso, come vedremo successivamente, il filosofo scozzese si concentra sulla prova dell'utilitarismo di Mill. La scelta di Ritchie è insolita almeno per tre ragioni: l'importanza data dallo scozzese alla fondazione della filosofia morale; la lunga critica che al contrario egli sviluppa nei confronti della prova dell'utilitarismo di Mill; la grande attenzione con cui Ritchie analizza e critica gli altri elementi della filosofia di Bentham. L'unica spiegazione a questa "mancanza" di Ritchie è la seguente: il fondamento della filosofia benthamiana non necessita di una critica. In effetti una delle obiezioni più popolari al sistema di Bentham consiste proprio nel ribadire l'assenza di un vero e proprio fondamento. «Bentham si limita ad affermare l'autoevidenza del principio di utilità e a sostenere che i principi che vi si oppongono costituiscono palesi assurdità o opinioni ingiustificate»⁶⁸. In realtà la filosofia morale di Bentham manca di una fondazione in senso stretto perché si affida alla naturalità del principio di utilità. Se il principio costituisce la natura dell'uomo, allora ogni dimostrazione è superflua. La filosofia morale di Bentham non ha dunque un fondamento in senso stretto, ma si basa sulla concezione di individuo propria del filosofo. «L'unica ragione positiva in favore del principio sembra essere il suo naturale collegamento con la concezione antropologica espressa dall'incipit dell'*Introduction*»⁶⁹. L'individuo benthamiano è dunque la chiave di volta del calcolo edonistico e di tutta la filosofia morale dell'inglese, è il fondamento di tutto il sistema. Ritornando alla questione principale, possiamo quindi affermare che Ritchie sviluppa una lunga critica – come si è visto nel quinto paragrafo – nei confronti del presupposto della filosofia di Bentham, ossia l'individuo astratto, ma non esplicita il ruolo di fondamento che assume quest'ultimo. La critica di Ritchie al fondamento di Bentham coincide con la critica al suo individualismo astratto e al suo appello alla natura.

Dopo aver chiarito le modalità con cui Ritchie critica il fondamento di Bentham, possiamo ora ad analizzare la sua parte propositiva. Il punto migliore da cui partire sono le *Prefazioni* anteposte ai due *Studies* pubblicati da Ritchie: il primo si intitola *Studies in Political and Social Ethics* (1902), ed è una raccolta di saggi che affrontano questioni pratiche; il secondo, che abbiamo già incontrato, si intitola *Philosophical Studies* (1905) ed è un volume postumo che raccoglie tutti i materiali di carattere teoretico che erano rimasti inediti. Le due prefazioni sono particolarmente interessanti perché delineano il rapporto tra il lato pratico e quello teoretico della filosofia di Ritchie. Come abbiamo già visto in precedenza, la nozione di sistema è decisiva per la filosofia dello scozzese, un importante sintomo di questo interesse sono le numerose pagine che Ritchie dedica al rapporto tra

⁶⁸ Reichlin, *L'utilitarismo*, p. 52.

⁶⁹ *Ibidem*.

etica e metafisica. Lo scozzese ha l'obiettivo di riportare ad unità le diverse discipline della filosofia, ma allo stesso tempo vuole mantenere la loro specificità. Noi ci occuperemo solamente del rapporto tra filosofia morale e metafisica, ma bisogna ricordare che tutte le discipline trovano un posto nel sistema filosofico dello scozzese. Passiamo ora all'analisi delle due prefazioni.

La *Prefazione* agli *Studies in Political and Social Ethics* mette subito in chiaro il rapporto tra filosofia morale e metafisica: l'etica deve avere un fondamento metafisico, altrimenti rimane infondata. La moralità ha bisogno di un fondamento esterno al proprio orizzonte, di una giustificazione metafisica. «Mi sembra possibile e utile discutere di questioni pratiche riguardanti l'etica sociale e politica sulla base del così detto utilitarismo evoluzionista, senza sollevare, o per lo meno senza discutere, di questioni metafisiche. [...] Ciò nonostante, ritengo che un'analisi scientifica dell'etica sia impossibile senza una base filosofica»⁷⁰. L'etica mantiene la propria autonomia come disciplina che si occupa della condotta morale del singolo e della società, ma deve appoggiarsi alla metafisica per trovare una giustificazione. Nel rapporto tra le due discipline, la filosofia morale si occupa del contingente e della particolarità del reale, cercando di risolvere i problemi concreti della condotta umana, mentre la metafisica fornisce il fondamento e i principi con cui risolvere i problemi dell'etica. La metafisica, come indagine dei massimi sistemi, è la visione generale e unificatrice della realtà che guida le discipline particolari della filosofia. L'etica e le altre discipline, al contrario, si occupano di questioni pratiche che hanno a che fare con la realtà concreta e contingente. La metafisica si occupa del generale, rimanendo però astratta; la filosofia morale si occupa del concreto, ma ha bisogno di un fondamento che la giustifichi. Il rapporto tra metafisica e filosofia morale è una riproposizione della dualità tra ideale e tentativo. Dopo aver chiarito il rapporto tra le due e aver constatato la necessità di una giustificazione metafisica, andiamo ora ad analizzare concretamente il fondamento metafisico che sta alla base della filosofia morale di Ritchie.

L'enunciazione del fondamento metafisico si trova nei *Philosophical Studies*, un volume pubblicato postumo che contiene la parte più teoretica del pensiero di Ritchie. Il curatore del volume è Robert Latta, assistente di Ritchie alla St. Andrews University e poi Professore di Logica e Retorica a Glasgow. Il volume curato da Latta non è una semplice compilazione di materiali inediti, ma è l'unica esposizione della filosofia teoretica di Ritchie. Il curatore non si limita a raggruppare tutti i materiali lasciati da Ritchie, ma seleziona solo gli scritti che espongono la parte teoretica della sua filosofia. La *Prefazione* e la *Memoir* scritte da Latta completano il quadro, individuando lo scopo della raccolta e la sua utilità all'interno della bibliografia dello scozzese. «Nel 1902 il Professor Ritchie ristampava, intitolandoli *Studies in Political and Social Ethics*, una serie di saggi in cui discuteva "questioni pratiche riguardanti l'etica sociale e politica". [...] Questo volume, invece, è

⁷⁰ Ritchie, *Studies in Political and Social Ethics*, p. iv.

formato da scritti che sono essenzialmente filosofici, sebbene includa incidentalmente molte applicazioni pratiche»⁷¹. L'opposizione tra i due *Studies* evidenziata da Latta non è un contrasto, le due opere sono complementari, rispecchiano il rapporto tra teoria e pratica per come è pensato dallo scozzese. «Poiché gli scritti pubblicati dal Professor Ritchie riguardano principalmente l'etica e la politica, ho pensato che questo volume postumo avrebbe dovuto rappresentare, per quanto ci è possibile, la posizione filosofica che sta alla base della sua dottrina pratica»⁷². I *Philosophical Studies* forniscono il fondamento a tutta la dottrina pratica di Ritchie, sono il punto da cui partire per rintracciare le basi su cui poggia la sua filosofia morale.

Il punto preciso in cui Ritchie espone il fondamento della sua filosofia morale è il capitolo intitolato *The One and the Many*, in cui viene affrontata la contrapposizione tra molteplicità e unità insita nel concetto di realtà. Tale problema è al centro del pensiero di Ritchie, la stessa tensione tra sistema e tentativo o la dicotomia tra ideale e provvisorio, che abbiamo già incontrato, non sono altro che due formulazioni particolari della contrapposizione tra unità e molteplicità. Nelle ultime pagine del capitolo Ritchie trae le conclusioni del proprio tentativo di conciliazione, per adesso ci concentreremo solo su questa parte finale.

Il filosofo comincia la trattazione, affermando che tutti gli esseri umani vivono immersi nella fede. Al contrario di quanto si pensa, gli individui non sono guidati dalla razionalità, ma prendono le proprie decisioni seguendo i dogmi tramandati dall'educazione e della società che li ha formati. Ritchie ci sta dicendo che ogni persona basa le proprie decisioni e formula i propri pensieri in accordo con una determinata fede. Il ruolo della filosofia è quello di chiarire, per quanto possibile, la fede della propria epoca. Ritchie continua la propria trattazione esplicitando la fede del proprio tempo: «La fede in cui viviamo, lavoriamo e occasionalmente pensiamo è la fede nella razionalità dell'universo». «Questa fede», continua Ritchie, «indica (1) che il mondo è un sistema intelligibile, unico e coerente, malgrado la poca conoscenza che ne abbiamo, e (2) che c'è un significato o uno scopo in tutto questo, che il mondo non è lasciato in balia del caso e dell'arbitrio»⁷³. Nei decisivi passi che abbiamo appena citato Ritchie enuncia il fondamento della società in cui vive, mostrando le basi su cui poggiano i pensieri e le azioni degli individui. Per lo scozzese gli esseri umani credono, seppur nella maggior parte dei casi senza esserne consapevoli, nella razionalità dell'universo. L'altra fede a cui si aggrappa la società è l'idea che esista uno scopo intrinseco alla realtà, un fine a cui tutto l'universo tende.

⁷¹ Ritchie, *Philosophical Studies*, p. v.

⁷² *Ivi*, p. vi.

⁷³ *Ivi*, p. 226.

Al contrario di quanto si possa pensare, Ritchie non rigetta questa fede, ma la adotta. Lo scozzese non critica il fondamento della propria epoca perché è consapevole di non poterlo superare, egli vive e pensa credendo nella razionalità dell'universo. Questo atteggiamento di Ritchie si basa sulla proposizione generale secondo cui la filosofia non può mai superare il proprio tempo. Seguendo l'esposizione di Ritchie, si può affermare che il primo punto è di carattere teoretico, mentre il secondo è rivolto all'ambito pratico. Ritchie adotta questa fede sia nell'ambito teoretico che in quello pratico, ricordando che non ha molto senso questa contrapposizione. Dal punto di vista teoretico la filosofia di Ritchie sposa in pieno la fede nell'intelligibilità, nell'unità e nella coerenza dell'universo. L'ideale di sistema di Ritchie, che abbiamo analizzato nel primo paragrafo, corrisponde esattamente al primo punto. Termini come "unità", "coerenza", "intelligibilità" e "razionalità" definiscono l'ideale di sistema ritchieano: la filosofia teoretica dello scozzese ha come proprio fondamento la fede nella razionalità dell'universo. Nel secondo punto troviamo invece il fondamento della filosofia morale di Ritchie. La finalità dell'universo sta alla base della dottrina morale dello scozzese. La certezza che ci sia uno scopo che guida la realtà è l'unico fondamento dell'etica ritchieana. «La razionalità dell'universo include il presupposto, non solo che gli eventi sono collegati tra di loro come cause materiali ed efficienti, ma che possono essere spiegati (idealmente o potenzialmente) alla luce di una causa formale o finale»⁷⁴.

La razionalità dell'universo è il fondamento di tutta la filosofia di Ritchie. La fede nell'intelligibilità del mondo non può però diventare certezza assoluta per via della provvisorietà dell'esercizio filosofico. Sia la parte teoretica con la ricerca dell'unità del sistema, sia la parte morale con la ricerca del dover essere si scontrano con l'impossibilità di realizzare il proprio ideale, in questo senso la filosofia di Ritchie è una filosofia della fede. Il fondamento non viene però accettato acriticamente da Ritchie, ma viene continuamente messo alla prova, lo scozzese cerca sempre di raggiungere il fondamento che deve presupporre. La fede da cui comincia l'investigazione di Ritchie è un punto di partenza fecondo che lo spinge a creare una filosofia consapevole dei propri limiti e delle proprie possibilità.

⁷⁴ *Ivi*, p. 227.

2. A CONFRONTO CON LA PROVA DELL'UTILITARISMO DI MILL E LA MORALITÀ DEL SENSO COMUNE DI SIDGWICK

Nel secondo capitolo prenderemo in esame la critica di Ritchie nei confronti delle dottrine morali di John Stuart Mill e Henry Sidgwick, concludendo così l'esposizione della parte negativa della sua filosofia morale. In particolare, l'indagine su Mill si concentrerà sulla prova dell'utilitarismo dell'inglese e la rinnovata attenzione sull'individuo che la sua etica comporta, mentre con Sidgwick focalizzeremo la nostra attenzione sulla moralità del senso comune e la sua riabilitazione dell'intuizionismo. Mill e Sidgwick come esponenti di un utilitarismo più progredito e più affine all'utilitarismo evoluzionista di Ritchie ci avvicineranno ulteriormente alla parte positiva dello scozzese. La maggiore vicinanza tra Ritchie e i due esponenti dell'utilitarismo classico può essere riscontrata nel maggiore livello di precisione delle critiche formulate dallo scozzese. Allo stesso modo, la maggiore affinità con Mill e Sidgwick provocherà numerosi punti di coesione, in opposizione a quanto abbiamo visto con Bentham.

2.1 La prova dell'utilitarismo

La prova dell'utilitarismo di Mill è comparabile per molti aspetti al fondamento naturalistico adottato da Bentham: sono entrambi dei tentativi di giustificare il principio di utilità. La prova di Mill può essere considerata come una versione progredita dell'appello alla natura di Bentham. Il rapporto con Bentham non si limita però alla questione della fondazione, ma si espande a tutto il campo della filosofia morale. Si potrebbe quasi dire che la filosofia morale di Mill non ha senso se non viene collegata al sistema benthamiano: l'etica milliana è il tentativo di superare le contraddizioni presenti in Bentham. Sebbene il confronto sia esteso a tutte le questioni di carattere morale, la fondazione conserva un ruolo decisivo all'interno di tale rapporto. «La possibilità di una fondazione razionale e sostantiva del “principio d'utilità” viene invece esplorata da John Stuart Mill nel quadro di una revisione complessiva dell'utilitarismo benthamiano dei cui problemi e contraddizioni egli ebbe piena consapevolezza»⁷⁵. Ovviamente non è questa la sede per approfondire la connessione tra Mill e Bentham, ma era doveroso evidenziarla perché verrà usata da Ritchie contro lo stesso Mill.

Mill enuncia la sua prova nel quarto capitolo dello scritto intitolato *L'utilitarismo*, l'opera principale in cui viene esposta la sua dottrina morale. La prova può essere suddivisa in tre parti: 1) se la felicità è desiderata da tutti allora significa che è desiderabile, è un bene da perseguire; 2) se la felicità individuale è un bene per l'individuo, allora allo stesso modo la felicità della comunità sarà

⁷⁵ Fagiani, *L'utilitarismo classico*, p. 41.

un bene per tutti i membri della comunità; 3) la felicità è l'unico scopo possibile della moralità, tutti gli altri possibili fini sono in realtà dei mezzi per raggiungere la felicità mascherati da fini. La prima parte della prova è la cosiddetta «prova dell'esperienza»⁷⁶: qualcosa è desiderabile se le persone effettivamente lo desiderano. Il passaggio dal desiderato al desiderabile viene equiparato al passaggio dal percepito al percepibile: «L'unica prova che un oggetto sia visibile è che effettivamente lo si vede. L'unica prova che un suono sia udibile è che viene davvero udito dalla gente»⁷⁷. Nell'esperienza non c'è un'effettiva separazione tra ciò può essere percepito e la sua percezione, la percepibilità di una cosa è indistinta dalla sua effettiva percezione, Mill trasferisce la relazione tra percepibile e percepito al rapporto tra desiderato e desiderabile, appiattendolo i due concetti. In questo modo, il fatto che la felicità venga desiderata fonda la sua desiderabilità. Il secondo passaggio della prova amplia l'orizzonte della stessa, passando dal punto di vista individuale a quello generale. «La sola ragione del perché la felicità generale è desiderabile, è che tutti desiderano la propria felicità, se e in quanto la credono raggiungibile. [...] La felicità di una persona è un bene per quella persona, e quindi la felicità generale è un bene per l'insieme di tutte le persone»⁷⁸. Come spiega Donatelli nel suo scritto *Introduzione a Mill*, il ragionamento dell'inglese parte dal presupposto che la felicità dell'individuo sia un bene. La felicità del singolo è un bene dal punto di vista universale della comunità, Mill non sta parlando della felicità egoistica propria dell'individualista, ma del concetto di felicità di un agente morale imparziale. Date queste premesse il passaggio alla felicità generale è piuttosto automatico: se la felicità dei singoli individui è un bene imparziale, allora anche la felicità di tutta la comunità è un bene. La terza e ultima parte della prova vuole dimostrare che la felicità è l'unico fine della moralità. Mill prende come esempio alcuni beni che vengono considerati come fini in sé (virtù, salute, assenza di dolore, denaro, etc.) e li analizza. Per il filosofo inglese qualsiasi bene che non sia la felicità non può mai essere un fine, ma solo una parte del fine. I beni che vengono considerati fini in sé sono in realtà dei mezzi per raggiungere la felicità, gli esseri umani hanno cominciato a considerarli fini in sé per via del loro ruolo come mezzi. Mill combatte questo fraintendimento e riafferma l'esclusività della felicità come unico fine della moralità: «In realtà non si desidera nulla se non la felicità. Quando si desidera qualcosa non come mezzo per un fine ulteriore, e in ultima istanza per la felicità, la si desidera come essa stessa parte della felicità; e solo quando è diventata una parte della felicità la si desidera in sé e per sé»⁷⁹. I mezzi possono diventare parte della felicità, ma quest'ultima rimane l'unico scopo possibile di ogni moralità.

⁷⁶ P. Donatelli, *Introduzione a Mill*, Laterza, Bari 2007, p. 121.

⁷⁷ J.S. Mill, *L'utilitarismo* (1863), trad. it. di E. Mistretta, BUR, Milano 1999, p. 281.

⁷⁸ *Ivi*, p. 282.

⁷⁹ *Ivi*, p. 286.

La prova dell'utilitarismo di Mill si è attirata molte critiche nel corso degli anni, noi esporremo, seppur in maniera concisa, le due obiezioni più conosciute. Prenderemo in esame la fallacia naturalistica e la fallacia di composizione perché la critica di Ritchie è assimilabile a queste due obiezioni. La fallacia naturalistica, esposta per la prima volta da George Edward Moore nel suo *Principia Ethica* (1903), consiste nel voler definire ciò che non è definibile, ossia il bene. «Fin troppi filosofi hanno pensato che quando stavano nominando quelle altre proprietà stessero effettivamente definendo il buono; che quelle proprietà non erano “diverse”, ma erano assolutamente e completamente uguali alla bontà. Io propongo di chiamare questa visione “fallacia naturalistica”»⁸⁰. Per Moore il buono non è definibile perché è una nozione semplice che non ammette alcuna spiegazione. Il termine buono non necessita di una definizione perché non c'è niente da esplicitare, l'enunciazione della parola è già di per sé l'esposizione del suo significato. La fallacia naturalistica consiste perciò nel voler definire il termine buono identificandolo con un altro oggetto, Moore spiega che gli oggetti impiegati nell'indebita definizione sono di due tipi: gli oggetti naturali e quelli soprasensibili. Mill cade nella fallacia naturalistica perché identifica il buono, cioè ciò che è desiderabile, con ciò che è desiderato. «“Buono”, ci dice, significa “desiderabile”, e puoi trovare ciò che è desiderabile solo se scopri ciò che è realmente desiderato. [...] Il problema è che “desiderabile” non significa “capace di essere desiderato”. [...] Desiderabile significa semplicemente ciò che dovrebbe essere desiderato o merita di essere desiderato»⁸¹. Mill confonde il desiderabile (dover essere) con il desiderato (essere), la critica di Ritchie si concentra su questa svista, evidenziando la contraddittorietà del passaggio dall'essere al dover essere. «Come si può passare da “Ogni essere senziente persegue naturalmente il proprio piacere” (supponendo che fosse vero) a “Ognuno dovrebbe mirare alla felicità degli altri”?»⁸². Come abbiamo già ampiamente visto Ritchie è un grande sostenitore dell'irriducibilità del dover essere, la critica alla prova di Mill si concentra su questo punto. L'errore di Mill consiste nell'aver confuso il vero significato di naturale, dimenticando la distanza tra ciò che è reale e ciò che dovrebbe essere reale. «“Naturale” viene spesso utilizzato come sinonimo di “normale”, un termine che porta con sé sia l'idea di ciò che generalmente accade, anche se non necessariamente, sia il concetto di una regola o di uno standard secondo cui si giudica la qualità o il valore di qualcosa»⁸³. Ciò che è desiderato viene considerato naturale in un doppio senso: da una parte come se fosse la descrizione di ciò che effettivamente le persone desiderano, dall'altra come se fosse uno standard morale che enuncia ciò che è desiderabile perseguire con le proprie azioni.

⁸⁰ G.E. Moore, *Principia Ethica, Revised Edition*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, p. 62.

⁸¹ *Ivi*, p. 118.

⁸² Ritchie, *The Principles of State Interference*, p. 168.

⁸³ Ritchie, *Natural Rights*, p. 75.

La fallacia di composizione è la seconda obiezione che prendiamo in esame. Questa fallacia viene imputata alla seconda parte della prova, al passaggio dalla felicità individuale alla felicità generale. Questo tipo di fallacia consiste nel trasferire le caratteristiche delle parti al tutto che è formato da quelle parti. Mill commette l'errore di trasferire la nozione di buono propria della felicità individuale alla felicità generale. Lo stesso Donatelli, sebbene non pensi che Mill sia incappato nella fallacia di composizione, ammette l'ambiguità della seconda parte della prova: «Egli sembra dire che se ciascuno desidera la propria felicità ciò significa che la somma di tali felicità, cioè la felicità generale, sia un bene per ciascun individuo»⁸⁴. Ammesso che la felicità individuale sia un bene, affermazione che abbiamo già visto essere pericolante, non si può comunque inferire che anche la somma delle felicità individuali sia un bene. Le qualità delle parti non coincidono necessariamente con le qualità dell'insieme delle parti. A scanso di equivoci, la fallacia di composizione non impedisce che la qualità delle parti sia presente nel loro insieme, ma condanna l'indebita operazione di inferire la qualità dell'insieme dalla qualità delle parti. L'errore di Mill non consiste dunque nell'aver attribuito la nozione di buono alla felicità generale, ma nell'averlo attribuito compiendo la fallacia di composizione. Mill cerca effettivamente di liberarsi dall'individualismo presente nell'edonismo, ma non ci riesce. Come scrive Ritchie, con Mill abbiamo una nuova consapevolezza rispetto al ruolo della società nella moralità, il filosofo inglese è però solo l'iniziatore di questo percorso. «Il suo pensiero è il processo di transizione dalle dottrine estreme dell'individualismo e del laissez-faire, nelle quali era stato educato, ad una concezione più adeguata di società»⁸⁵. La filosofia di Mill è il passaggio dall'individualismo dell'edonismo ad una concezione più conciliante del rapporto società-individuo. La prova dell'utilitarismo, con il fraintendimento essere-dover essere e la concezione di società ancora legata all'individualismo, è la dimostrazione di una transizione non ancora compiuta.

2.2 Il rapporto tra etica e scienza

La filosofia di Bentham era il tentativo di creare una sorta di “etica scientifica” che riuscisse ad individuare con precisione la migliore azione possibile. Per il fondatore dell'utilitarismo, la distanza che intercorre tra l'etica e la scienza è il sintomo di una filosofia morale non ancora compiuta. Con Mill osserviamo un grande cambio di prospettiva per quanto riguarda tale questione: se fino a quel momento il pensiero utilitarista aveva come scopo la creazione di un'“etica scientifica”, con il filosofo di Londra viene riportata al centro la specificità della moralità. Mill critica il tentativo, fatto dagli utilitaristi che l'hanno preceduto, di ridurre la filosofia morale ad una scienza empirica e deduttiva.

⁸⁴ Donatelli, *Introduzione a Mill*, p. 122.

⁸⁵ Ritchie, *The Principles of State Interference*, p. 83.

La consapevolezza della differenza tra etica e scienza è uno dei punti fondamentali della filosofia di Mill, un filo rosso che attraversa tutta la sua traiettoria filosofica.

Già nell'opera *A System of Logic* del 1843, lo scritto in cui Mill espone il proprio pensiero logico, incontriamo la separazione tra etica e scienza. In particolare, l'ultimo capitolo dell'opera, intitolato *Of the Logic of Practice, or Art; Including Morality and Policy*, affronta la questione del rapporto tra i due saperi: le arti, tra cui è presente l'etica, hanno un carattere propositivo, si occupano del dover essere; le scienze hanno come obiettivo l'individuazione delle leggi della natura, si occupano dell'essere. «Il carattere imperativo dell'arte è la sua caratteristica peculiare, in quanto distinta dalla scienza. Qualunque cosa si occupi di regole o precetti, e non di affermazioni riguardanti dati di fatto, è arte»⁸⁶. Da una parte abbiamo l'arte che ha l'obiettivo di indirizzare la condotta umana attraverso regole, precetti e principi; dall'altra parte abbiamo la scienza con i suoi metodi e l'analisi dei fatti. Lo scopo è intrinseco alla moralità, all'opposto la scienza non ha un carattere finale, essa si limita a spiegare la realtà che la circonda, prescindendo da qualsiasi giudizio di valore. La differenza tra le due è un punto fondamentale per l'intera dottrina filosofica milliana: dalla logica fino all'etica, passando ovviamente per l'economia politica, la separazione tra arte e scienza regola le relazioni tra le diverse parti del sistema. L'arte e la scienza collaborano, ma rimangono separate: i due diversi tipi di indagine che conducono sono entrambi una parte indispensabile della conoscenza umana. «L'arte propone a se stessa uno scopo da raggiungere, lo espone e lo consegna alla scienza. La scienza lo riceve, lo considera come un fenomeno o come un fatto da studiare e, dopo aver indagato le sue cause e le sue condizioni, lo rimanda all'arte insieme con un teorema sulla combinazione di circostanze che avrebbero potuto produrlo. L'arte esamina poi le combinazioni di circostanze, cercando di stabilire se una di queste è ottenibile o meno dall'azione umana, così da capire se il fine è effettivamente raggiungibile»⁸⁷. La scienza aiuta l'etica ad analizzare le concatenazioni causali della realtà, chiarendo le condizioni necessarie al raggiungimento dell'ideale. La disciplina scientifica non può però oltrepassare il ruolo di semplice strumento, l'individuazione dell'ideale rimane un compito esclusivo dell'etica.

Mill non potrebbe aver espresso la differenza tra etica e scienza in maniera più convincente, eppure, come abbiamo visto precedentemente, sembra cadere nella fallacia naturalistica. Di fronte a tale contraddizione le interpretazioni dei critici sono essenzialmente due: c'è chi ritiene impossibile che Mill abbia commesso la fallacia naturalistica e coloro che invece lo accusano di esserci caduto. I primi concentrano la propria attenzione sui punti dell'opera milliana in cui il filosofo traccia la differenza tra scienza e moralità; i secondi focalizzano la propria attenzione sulla prima parte della

⁸⁶ J.S. Mill, *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive*, J.W. Parker, London 1843, Vol. II, p. 613.

⁸⁷ *Ivi*, p. 614.

prova dell'utilitarismo, dove Mill assimila ciò che è desiderato con il desiderabile. Un esponente del primo punto di vista è Piergiorgio Donatelli, uno dei maggiori esperti italiani di Mill: nello scritto intitolato *Introduzione a Mill*, il filosofo italiano prende le difese dell'inglese, respingendo le critiche addotte alla prova. Donatelli è convinto che Mill non avrebbe potuto commettere un errore tanto grossolano: «è difficile ipotizzare che Mill possa essere caduto in un simile errore logico: egli era del tutto consapevole della distinzione tra una legge della scienza e una legge che formula invece regole e precetti. Su questa distinzione si basavano infatti le nozioni di scienza e di arte nel *System*»⁸⁸. Il punto di vista di Donatelli è condivisibile, però porta con sé delle conseguenze: se la prima parte della prova dev'essere scartata, poiché il passaggio da desiderato a desiderabile non viene effettivamente effettuato da Mill, allora non ci troviamo più di fronte ad una giustificazione del principio di utilità, ma ad una semplice illustrazione. La prova dell'utilitarismo non è quindi un procedimento che dimostri la validità del principio, ma raccoglie soltanto una serie di «considerazioni capaci di far decidere l'intelletto in un modo o nell'altro»⁸⁹.

Anche il secondo punto di vista si concentra sulla prima parte della prova, accusando Mill di aver compiuto la fallacia naturalistica. George Edward Moore e Henry Sidgwick sono stati tra i primi ad aver formulato tale critica, che è ormai diventata una parte fondamentale della prova stessa. Un'obiezione che inficia tutta la prova dell'utilitarismo, togliendo il fondamento alla dottrina morale milliana. Tra le due posizioni, la prima sembra più plausibile: è difficile capire come Mill abbia potuto dimenticare una differenza che ritroviamo in quasi tutti i suoi scritti, incluso il primo capitolo de *L'utilitarismo*, quando viene messa in risalto la specificità della moralità nel suo anelito verso l'ideale⁹⁰. D'altra parte, non si può nemmeno scartare completamente la critica di Moore e Sidgwick, soprattutto per quanto riguarda la conclusione a cui giungono, sta a dire la mancanza di fondamento dell'utilitarismo di Mill. Se il filosofo inglese non può essere caduto nella fallacia perché ne era troppo consapevole, ciò comporta però un forte depotenziamento della prova del principio di utilità, che non può più venir considerata come un'effettiva dimostrazione. Il dibattito sulla presunta fallacia naturalistica della prova è uno dei punti più controversi dell'intera produzione milliana, il nostro excursus non ha pertanto l'ambizione di essere esaustivo. Detto ciò, era comunque importante provare a dare una spiegazione all'evidente contraddizione che avevamo incontrato, ora possiamo proseguire con l'analisi del rapporto tra scienza ed etica in Ritchie.

Dopo un lungo susseguirsi di critiche, ci troviamo di fronte al primo vero punto di accordo tra Ritchie e un esponente dell'utilitarismo classico. Come abbiamo già visto nei paragrafi precedenti, la

⁸⁸ Donatelli, *Introduzione a Mill*, p. 121.

⁸⁹ Mill, *L'utilitarismo*, p. 240.

⁹⁰ *Ivi*, pp. 232-234.

separazione essere-dover essere è al centro della filosofia di Ritchie. Lo scozzese ribadisce spesso tale dicotomia esponendo la differenza tra le leggi morali e quelle della natura. Le prime sono di carattere propositivo e pertanto possono essere disattese, le seconde, se sono formulate correttamente, non possono essere infrante. «Una legge di natura non può essere infranta, altrimenti non è una legge di natura. [...] Le leggi nel senso morale (o politico) possono essere infrante»⁹¹. La differenza tra i due tipi di legge dipende dal diverso campo d'azione in cui operano: le leggi di natura si occupano della descrizione della realtà, intesa come unità intelligibile delle cose; le leggi della moralità consistono di regole, precetti e consigli che hanno lo scopo di modificare la condotta degli esseri umani. Se, come afferma Ritchie, l'intelligibilità dell'universo è il presupposto di ogni conoscenza, allora una legge di natura che descrive correttamente il mondo non può essere violata. L'infrangimento di una legge di natura comporterebbe l'affermazione della non intelligibilità dell'universo e la conseguente impossibilità di trovare delle leggi che descrivano le relazioni di causa-effetto che lo governano. Tutti gli sforzi profusi dagli esseri umani per capire la realtà che li circonda sarebbero inutili, poiché l'universo non ammetterebbe alcuna spiegazione. Al contrario, per quanto riguarda le leggi della moralità, esse devono poter essere violate. La violabilità delle regole e dei precetti morali è una loro caratteristica intrinseca, che si fonda sul carattere propositivo della moralità e sulla libertà dell'agente morale. Come ci ricorda sovente Ritchie, le leggi della moralità esprimono un comportamento da compiere, non descrivono qualcosa che è già stato compiuto. La possibilità di infrangere una legge morale si fonda sulla libertà dell'individuo, sulla sua capacità di decidere ciò che ritiene più giusto. «[Le leggi morali] dicono cosa dovrebbe essere fatto o evitato: e questo “dovrebbe” implica che non stiamo parlando di dati di fatto inevitabilmente soddisfatti. Il termine “dovrebbe” implica la libertà di farlo o non farlo»⁹².

La differenza tra scienza e moralità individuata da Ritchie ricalca la separazione arte-scienza che abbiamo visto in Mill. Entrambi fanno derivare tale separazione dalla differenziazione essere-dover essere. L'unica distanza percettibile tra le due proposte è il livello di profondità a cui ancorano la separazione: se Mill la osserva nel campo dell'esperienza⁹³, Ritchie rimonta fino ai presupposti metafisici della sua filosofia per giustificarla. Inoltre, come vedremo nel prosieguo del paragrafo, la separazione pensata da Ritchie è più conciliante di quanto non lo sia quella di Mill. Fino ad ora abbiamo analizzato il lato negativo della separazione individuata da Ritchie, concentrandoci sulle differenze individuate dallo scozzese. Ora prenderemo in esame la parte più conciliante della separazione, che ci darà ulteriori spunti per continuare il confronto tra i due filosofi.

⁹¹ Ritchie, *Philosophical Studies*, p. 236.

⁹² *Ibidem*.

⁹³ Donatelli, *Introduzione a Mill*, p. 193.

La separazione scienza-etica viene fatta rientrare da Ritchie all'interno del suo sistema filosofico. Tale differenza viene riportata ad unità facendo risaltare i punti di contatto tra le due, non solo separazione quindi, ma anche unità. Innanzitutto, Ritchie ribadisce l'esistenza di un'unica verità: tutta la conoscenza umana, nella sua ricerca di sistematicità, è monista. Sebbene la scienza e l'etica possano apparire come opposte, tanto da arrivare ad affermare l'inconciliabilità dei loro risultati, lo scozzese ribadisce la loro unità. Per Ritchie la specializzazione di una disciplina in un determinato campo non deve farci dimenticare il punto di vista generale a cui ogni conoscenza particolare tende. La sistematicità della conoscenza, che Ritchie considera come un'unità coerente, è uno dei punti centrali di tutta la sua filosofia. Lo stesso Latta nella sua *Memoir*, che è a tutt'oggi uno dei pochi commenti al lavoro filosofico di Ritchie, ribadisce il carattere unitario e monista del pensiero dello scozzese. «Sebbene ribadisse la necessità delle distinzioni per raggiungere un pensiero chiaro nella filosofia, nell'etica, nella politica e nella religione, non dobbiamo comunque supporre che le considerasse assolute, o che si trovasse d'accordo con la visione che afferma l'esistenza di diversi “campi” o “tipi” di verità»⁹⁴. Un'altra caratteristica comune alla scienza e all'etica è il loro carattere provvisorio, entrambe, come parti della conoscenza umana, condividono la caratteristica della finitezza. Nel rapporto scienza-moralità si ripropone quindi la tensione sistema-tentativo.

Anche nella filosofia di Mill il concetto di verità ha un ruolo determinante, sia dal punto di vista pratico che teoretico. Il punto di riferimento indispensabile per capire il ruolo della verità nell'opera milliana è sicuramente lo scritto *La libertà*, che analizzeremo più approfonditamente nel prossimo paragrafo. Nel saggio viene delineato il ruolo della verità all'interno della vita degli esseri umani: per Mill l'anelito alla verità è insito in ogni essere umano, è ciò che lo spinge a progredire. Sebbene l'anelito alla verità sia una caratteristica intrinseca dell'individuo, il sapere dell'uomo non può mai fregiarsi di averla conquistata completamente. Anche per quanto riguarda il concetto di sistema, i pensieri dei due filosofi si trovano in accordo: Mill cerca, come Ritchie, di far rientrare tutte le discipline in un unico sistema. Dalla logica alla psicologia, passando per l'economia politica, la moralità e la religione, basta sfogliare la bibliografia di Mill per notare la poliedricità dell'inglese. L'eccletticità di Mill è solo un'ulteriore prova del suo anelito alla sistematizzazione. *A System of Logic* è l'opera più eloquente di tale lavoro di unificazione, in questo scritto Mill tenta di dare un'organizzazione all'intero sapere umano, chiarendo i compiti e i limiti delle diverse discipline che lo compongono. Una tendenza all'unità che si rispecchia anche nell'*Autobiography*, un'opera in cui Mill ripercorre la propria vita e la propria traiettoria filosofica, andando a chiarire i cambiamenti e le difficoltà che hanno caratterizzato il suo percorso. Quello che interessa di più a noi, però, è il punto di vista da cui parte per analizzare il proprio pensiero e quello degli altri pensatori in cui si è imbattuto

⁹⁴ Ritchie, *Philosophical Studies*, p. 20.

durante la propria vita: Mill considera ogni filosofia come se fosse un sistema, concentrando la propria riflessione sull'unità della proposta filosofica propria e altrui⁹⁵.

2.3 La libertà negativa

Se nei primi due paragrafi del secondo capitolo ci siamo concentrati sull'analisi della prova dell'utilitarismo di Mill, nei prossimi due paragrafi focalizzeremo la nostra attenzione sul ruolo dell'individuo nella prospettiva morale dell'inglese. Il confronto con la prova e il rapporto tra etica e scienza ad essa correlato, che abbiamo appena finito di analizzare, ci hanno dato la possibilità di affrontare il difficile confronto tra Ritchie e il filosofo inglese. Un rapporto, quello tra le due filosofie, attraversato da numerose tensioni: un completo accordo in molteplici punti (vedi la differenza tra etica e scienza) e una forte opposizione in altri (vedi la prova dell'utilitarismo). Questo rapporto altalenante rispecchia il giudizio generale di Ritchie sulla filosofia dell'inglese: Mill è il filosofo della transizione, colui che comincia ad emendare gli errori dell'edonismo benthamita iniziando il riavvicinamento tra società e individuo, provando a conciliare l'interesse particolare e quello della comunità. Un altro punto di contatto è, come abbiamo visto, la separazione tra moralità e scienza, dimenticata da Bentham e riabilitata, almeno in parte, da Mill. I punti di contatto sono però anche i luoghi di scontro tra i due pensatori: Ritchie accusa Mill di non essere riuscito a completare la transizione e di essere rimasto troppo legato alla dottrina dei primi utilitaristi. La filosofia dell'inglese progredisce rispetto alle contraddizioni del benthamismo, ma rimane ancora irrimediabilmente ancorata ai suoi principi. La filosofia di Mill è estremamente interessante per Ritchie, proprio per tale ambiguità di fondo nei confronti del benthamismo: da una parte il progresso compiuto dalla filosofia milliana, dall'altra le contraddizioni che ancora inficiano il suo effettivo avanzamento. Mill è così importante per Ritchie, da dedicargli un intero capitolo dei *Principles of State Interference*, cosa che non avviene per gli altri due esponenti dell'utilitarismo classico. Il titolo del capitolo, *An Examination of J.S. Mill's "Liberty"*, è già di per sé sufficiente come riassunto dei contenuti dello stesso, una trattazione che ci accompagnerà nell'analisi della libertà negativa di Mill.

«Il grande interesse che gli scritti politici di Mill suscitano, consiste parzialmente nel fatto che il suo pensiero sia un processo di transizione dalle dottrine estreme dell'individualismo e del laissez-faire, nelle quali era stato educato, ad una concezione più adeguata di società»⁹⁶. Le parole di Ritchie, che abbiamo appena citato, sono la perfetta transizione all'effettivo argomento del paragrafo: il concetto di libertà esposto da Mill nello scritto intitolato *La libertà*. Anche in questo caso ci troviamo

⁹⁵ Cfr. J.S. Mill, *Autobiography* (1873), Penguin Books, London 1989, pp. 75, 143, 159, 179, 210.

⁹⁶ Ritchie, *The Principles of State Interference*, p. 83.

di fronte ad un confronto complicato, per certi versi ambiguo. Lì dove l'accordo tra i due sembra più forte, ossia il superamento della concezione astratta di individuo propria del primo utilitarismo, è anche il luogo di scontro tra le due filosofie. *La libertà* ha come argomento principale la difesa delle libertà individuali del singolo dall'ingiustificata interferenza dello Stato. Con questo testo cominciamo ad affrontare il lato più individualista della moralità di Mill, andando ad esplorare il concetto di autorealizzazione dell'individuo; allo stesso tempo avremo anche l'occasione di affrontare la concezione di società formulata da Mill, indispensabile per la filosofia di Ritchie.

Cominciamo l'analisi riassumendo la posizione di Mill espressa nella *Libertà*, per passare poi all'esposizione delle critiche avanzate da Ritchie. Lo scritto di Mill può essere fatto rientrare nell'ampia letteratura dedicata al problema della giusta interferenza dello Stato. Il filosofo inglese cerca di stabilire i limiti dell'ingerenza dello Stato nei confronti dell'individuo: egli vuole trovare un criterio che ci aiuti a decidere quale tipo di interferenza possa essere considerata utile e quale invece debba essere giudicata dannosa, un principio che guidi il giudizio degli esseri umani nel difficile campo dell'ingerenza dello Stato. Il filosofo inglese non perde tempo ed espone il criterio già nel primo capitolo dell'opera: «Il principio è questo: il solo e unico fine che autorizzi l'umanità, individualmente o collettivamente, a interferire con la libertà di azione di uno qualunque dei suoi membri, è quello di proteggere se stessa. L'unico scopo che autorizzi l'esercizio del potere nei confronti di un qualsiasi membro di una comunità civile contro la sua volontà è quello di evitare un danno agli altri»⁹⁷. La società può intervenire solo nel caso in cui la sua esistenza venga minacciata dalle azioni dell'individuo, al di fuori di tale eventualità la libertà del singolo è assoluta. Il principio di Mill si basa, come scrive Fagiani, sulla possibilità di «distinguere tra azioni che riguardano soltanto l'agente che le compie e azioni che riguardano anche altri soggetti»⁹⁸. Se un'azione non influenza la vita degli altri, allora non può essere condannata o limitata dalle leggi dello Stato; esiste un ampio campo d'azione in cui l'individuo esercita la libertà assoluta, uno spazio in cui non può essere limitato né dall'ingerenza statale né dai suoi simili. La società è giustificata ad agire solo nel caso in cui l'azione del singolo possa ledere il benessere dei cittadini o minacciare l'esistenza dello Stato in cui vivono, in questo senso il criterio è anche restrittivo, poiché limita la libertà degli individui. Lo scopo di Mill è quindi doppio: ribadire la libertà assoluta dell'individuo nelle azioni che riguardano solo l'agente, legittimare l'interferenza dello Stato nel caso in cui venga minacciato dalle azioni degli individui.

Fino ad ora abbiamo solo parlato del criterio da un punto di vista ancora astratto, resta ora da stabilire il lato più concreto del principio, ossia decidere quali azioni rientrano nel campo

⁹⁷ J.S. Mill, *La libertà* (1859), trad. it. di E. Mistretta, BUR, Milano 1999, p. 75.

⁹⁸ Fagiani, *L'utilitarismo classico*, p. 69.

dell'individuo e quali invece possono essere limitate dall'azione dello Stato. Mill divide le azioni libere dall'ingerenza in tre categorie: «gli intimi domini della coscienza», ossia la libertà assoluta di pensare, esprimere e sentire; «la libertà di gusti e di occupazioni», cioè vivere la vita nel modo che più ci aggrada e che ci sembra adeguato alla nostra persona; e infine «la libertà di associazione tra individui»⁹⁹. Tale classificazione porta con sé un'ambiguità di fondo irrisolta: non viene chiarito se le libertà sono assolute o se possono venir limitate nel caso in cui vadano a danneggiare gli altri individui. Sembra ci sia un conflitto tra il liberalismo di Mill e il suo utilitarismo. Il lato più liberale di Mill sembra essere incarnato dalla prima categoria, che comprende le libertà indispensabili di ogni individuo, ossia pensiero, espressione e sentimento. Le altre due categorie sembrano invece poter ammettere un'ingerenza dello Stato. Per quanto riguarda l'ultima categoria, una situazione che, per esempio, potrebbe giustificare l'ingerenza, sarebbe la creazione di un'associazione terroristica o rivoluzionaria. Anche la seconda categoria di libertà sembrerebbe ammettere dei casi in cui l'istanza statale sarebbe necessaria: lo stile di vita scelto da un individuo potrebbe causare dei danni ai suoi simili, un esempio calzante potrebbe essere quello di una persona che sfrutta gli altri per raggiungere i propri obiettivi egoistici. Pensandoci bene, anche la libertà di espressione, che rientra nella prima categoria, potrebbe includere dei casi limite in cui l'interferenza sarebbe necessaria: nel caso di un insulto o di una calunnia infamante, per esempio, potrebbe essere saggio delimitare la libertà dell'agente. La cosa più sorprendente è che lo stesso Mill sembra non accorgersi del problema, anzi, in numerosi passi accosta i due piani senza percepire la contraddizione: «Nessuna società è libera completamente, se tali libertà non sono assolute e senza riserve. L'unica libertà che merita questo nome è quella di perseguire a modo nostro il nostro bene, sempre che non cerchiamo di privare gli altri del loro, o di intralciare i loro sforzi per raggiungerlo»¹⁰⁰.

Lasciamo per ora da parte l'apparente contraddizione e continuiamo con l'analisi dello scritto. Dopo il primo capitolo introduttivo, la trattazione si sposta su un piano più particolare, concentrandosi sull'effettiva utilità delle libertà individuali per il progresso dell'umanità. Nei tre capitoli che seguono l'introduzione, Mill si concentra su diversi argomenti: la libertà di opinione, l'ideale del perfezionamento di sé, il concetto di verità, l'importanza della discussione, etc., ma l'elemento principale che guida tutta l'argomentazione è il concetto di progresso. Collegato a tale concetto è il principio di utilità, considerato come l'unico criterio dirimente nelle questioni dell'etica. «L'utilità va intesa nel suo senso più ampio, fondata cioè sugli interessi permanenti dell'uomo in quanto essere capace di progredire»¹⁰¹. L'utilità di un'azione è quindi data dall'effetto che avrà sul progresso

⁹⁹ Mill, *La libertà*, pp. 78-79.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹ *Ivi*, p. 77.

dell'individuo: un agire sarà tanto più morale quanto più promuoverà lo sviluppo della persona. Lo stesso progresso della società, che sembra escluso da tale formulazione del principio di utilità, è assicurato dalle libertà concesse all'individuo. Il progresso, afferma Mill, è possibile solo in un ambiente che mette in discussione lo status quo in cui viviamo, le libertà assicurate dalla separazione tra interesse individuale e generale permettono tale avanzamento. «Senza la libertà di innovare non c'è alcun progresso e anche le migliori pratiche scadono a conformità meccanica. Occorre perciò favorire l'eccentricità per rompere il dispotismo della consuetudine e contrastare il processo di omogeneizzazione della società»¹⁰². Il progresso della società dipende in larga parte dalle libertà di cui gode l'individuo. Le libertà concesse al singolo (messa in discussione dei costumi, critica delle tradizioni, sperimentazione di nuovi stili di vita, etc.) stimolano il progresso di una società che altrimenti sarebbe stagnante.

Il concetto di progresso afferma nuovamente la separazione tra società e individuo: il singolo che gode delle tre categorie di libertà è il motore del progresso della società. Mill non pensa il rapporto in modo organico, ma lo descrive come se fosse una contrapposizione. Lo stesso concetto di progresso rimane ambiguo: non è chiaro se l'individuo sia solo un attore incosciente del progresso (che è l'ideale morale da perseguire), oppure se il singolo sia consapevole di tale ruolo e decida di far progredire la comunità perché in quel momento gli è utile farlo. Il progresso della società rimane un concetto astratto perché manca la conciliazione con gli interessi dell'individuo, rimane l'ambiguità rispetto a quale dei due lati debba prevalere, se l'interesse generale o quello del singolo.

Passiamo ora ad analizzare la critica di Ritchie nei confronti della concezione di libertà milliana. Abbiamo già accennato involontariamente ad alcune delle critiche fatte da Ritchie, ora però le vedremo più analiticamente. Come abbiamo già detto, il punto di riferimento quasi esclusivo è il terzo capitolo dei *Principles of State Interference*. Ritchie divide la propria critica in cinque parti: comincia con una critica generale alla concezione di libertà di Mill e continua con quattro obiezioni più particolari, che hanno lo scopo di mostrare in concreto l'inadeguatezza della separazione individuo-società operata dall'inglese. La prima critica accusa Mill di «aver considerato la libertà solo dal punto di vista negativo dell'«essere lasciati in pace»»¹⁰³. Secondo Ritchie, la libertà ha anche un lato positivo che permette agli individui di pensare e agire autonomamente. Certamente l'eliminazione delle restrizioni dannose rientra nel concetto di libertà, ma non si limita a questo. Le restrizioni, lungi dall'essere dannose, sono spesso utili e aiutano l'individuo a concentrarsi su ciò che è realmente importante. Provando a riformulare il pensiero di Ritchie con altre parole, si potrebbe dire: se il singolo può fare tutto ciò che vuole, ma non sa ciò che vuole, allora non è libero. Gli esseri umani

¹⁰² Reichlin, *L'utilitarismo*, p. 107.

¹⁰³ Ritchie, *The Principles of State Interference*, p. 83.

sono liberi quando vengono messi nelle condizioni di esprimere la propria libertà e per fare ciò è necessario che sappiano qual è il loro scopo. Le leggi, i costumi, la moralità sono una parte indispensabile della libertà: le restrizioni non sono solo costrizioni, ma sono anche il luogo in cui l'individuo può esprimersi. È come se Ritchie ci stesse dicendo: il buon governo non è l'eliminazione di tutte le restrizioni (anarchia), ma è quel sistema che mette i propri membri nelle condizioni di esprimere la propria persona.

Le altre quattro critiche si concentrano su questioni più particolari, approfondendo altri aspetti della concezione di libertà di Mill. Per prima cosa Ritchie ribadisce che l'assenza di restrizioni non può essere un fine in sé, ma solo un mezzo per raggiungere un altro ideale (in questo caso il benessere generale o il buon governo della società). Anche l'appello alla diversità di opinione, portato avanti da Mill, cade nel medesimo errore, ossia fraintende il mezzo per il fine. L'individualità, afferma Ritchie, è fondamentale per lo sviluppo della società, ma ciò non ci autorizza a considerarla come l'unico ideale da perseguire. Anche se l'individualità fosse desiderabile in sé, Ritchie dubita che «l'assenza di controllo produrrebbe necessariamente l'individualità»¹⁰⁴. La seconda critica particolare prende spunto da una differenziazione caratteristica del pensiero di Mill, che viene ripresa nel quarto capitolo de *La libertà*. Secondo Mill, le leggi e l'opinione pubblica sono le due forze che determinano la condanna dei cattivi comportamenti dell'individuo, andando a limitare le libertà particolari del singolo. Per il filosofo inglese le due forze agiscono sempre nella stessa direzione, sebbene le modalità di interferenza e la loro estensione sia piuttosto divergente: l'influenza dell'opinione pubblica è estesa ad ogni campo dell'agire e del pensare umano, ma non dispone di un sistema di punizione istituzionalizzato; al contrario, le leggi si concentrano su una porzione relativamente ristretta dell'agire umano, ma hanno a disposizione una maggiore forza coercitiva. Ritchie obietta che le due forze non lavorano sempre verso lo stesso obiettivo, a volte c'è uno scontro tra le due. In tale situazione, afferma Ritchie, è utile avere uno Stato e delle leggi che possano fermare l'opinione pubblica, che altrimenti schiaccerebbe l'individuo. «Molto spesso sono solo le leggi (o lo Stato) a poter proteggere l'individuo dall'eccessiva forza dell'opinione e dalla tirannia dell'abitudine»¹⁰⁵. La terza critica riguarda l'uso improprio del termine "interferenza". Ritchie accusa Mill di usare quel termine solo in un senso negativo, dimenticando il valore positivo che può avere l'interferenza in determinati casi. «Chiamare una determinata legge "interferenza" non prova che quella misura sia cattiva; per esempio, potrebbe interferire con ciò che è cattivo»¹⁰⁶. In perfetto stile utilitarista, Ritchie afferma che nessuna misura può essere giudicata aprioristicamente: l'interferenza è negativa se limita

¹⁰⁴ *Ivi*, p. 88.

¹⁰⁵ *Ivi*, pp. 91-92.

¹⁰⁶ *Ivi*, p. 95.

illegittimamente le azioni dell'individuo; è positiva nel caso in cui aiuti a sviluppare il progresso morale e intellettuale dell'individuo (per es. un sistema di educazione nazionale che migliori l'istruzione della comunità).

La quarta e ultima critica particolare prende in esame la separazione pensata da Mill tra le azioni che riguardano solo l'individuo e le azioni che influenzano altri soggetti. Il primo tipo di azioni gode di una libertà assoluta, poiché non influenzano gli altri individui; il secondo tipo invece può venir limitato dallo Stato: Mill usa questa separazione come criterio dirimente per stabilire i limiti dell'ingerenza statale. Per Ritchie, al contrario, la separazione è il sintomo della concezione astratta di individuo alla base della dottrina milliana: «Il concetto di individuo che appare qui [ossia nella separazione] è nella sua forma più astratta e negativa possibile»¹⁰⁷. Quando Mill pensa la separazione singolo-società sta immaginando un individuo completamente formato che sia in grado di autoregolare le proprie azioni e possa venir influenzato nelle proprie scelte da una discussione razionale. L'individuo milliano, afferma Ritchie, è possibile solo come membro di una società avanzata e progredita: «questo concetto di un individuo pienamente formato viene separato dal contesto che lo rende possibile; ed è così trasformato in un'astrazione»¹⁰⁸. Secondo Ritchie, l'inglese rimane ancora troppo attaccato alla concezione astratta di individuo propria di Bentham, cadendo così nella falsa contrapposizione tra individuo e società. Per il filosofo scozzese le azioni di un individuo hanno sempre un'influenza sugli altri, il singolo agisce all'interno di un contesto più grande, ossia la società, che lo influenza e che a sua volta viene influenzata dalle azioni dei suoi membri. Ogni azione, per quanto insignificante possa sembrare, produce una certa quantità di cambiamento nella società, è una parte del progresso della comunità. «Non possiamo separare astrattamente i nostri interessi dagli interessi degli altri, e nemmeno i loro dai nostri. Più avanziamo nella conoscenza della natura e più impariamo riguardo alla società umana, più scopriamo che non esistono divisioni assolute, ma al contrario, ogni atomo influenza ed è influenzato da ogni altro atomo»¹⁰⁹.

La critica di Ritchie si rivolge a differenti aspetti della concezione milliana di libertà; egli non si concentra solamente sugli aspetti particolari della questione, ma formula delle obiezioni che colpiscono gli stessi fondamenti di tutta la dottrina morale di Mill. A tal proposito, sono la prima critica generale, che riguarda la presunta negatività della libertà milliana, e la quarta critica particolare, che mette in dubbio la separazione tra individuo e società, che adempiono al ruolo di messa in discussione dei fondamenti.

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 96.

¹⁰⁸ *Ivi*, p. 97.

¹⁰⁹ *Ibidem*.

2.4 L'autorealizzazione dell'individuo

Nel paragrafo precedente abbiamo analizzato la critica di Ritchie nei confronti dell'individualismo di Mill, mettendo in evidenza il disaccordo tra i due filosofi; in questo paragrafo, invece, ci occuperemo del concetto di autorealizzazione dell'individuo, che sta al centro della dottrina morale del filosofo inglese. Analizzeremo l'ideale perfezionista di Mill e cercheremo di mostrare i punti di contatto con la filosofia di Ritchie. Al contrario di quanto possa sembrare, Ritchie non è contrario a riportare l'attenzione sull'individuo, anzi, ritiene che il focus individualista di Mill sia decisivo per il progresso della dottrina utilitarista. Il nostro scopo è quello di sottolineare la vicinanza tra i due filosofi, suggerendo anche l'eventualità che Mill sia più vicino a Ritchie di quanto lo scozzese ammetta. Prima però di cominciare l'analisi vera e propria, sarà utile ripetere la duplicità del rapporto Mill-Ritchie, ricordando come i concetti di libertà negativa e quello di autorealizzazione dell'individuo siano complementari.

La filosofia morale di Mill si allontana dall'individuo astratto di Bentham e comincia a considerare il singolo nella sua particolarità. Mill pensa una dottrina morale maggiormente dipendente dall'individualità dell'agente, dove la realizzazione del singolo viene messa al centro del progetto morale, diventando l'ideale etico alla base della dottrina utilitarista. L'individuo, attraverso l'analisi delle proprie esperienze e grazie alle abilità che ha sviluppato nel corso della propria vita (per es. l'autosservazione e l'autoconsapevolezza)¹¹⁰, deve riuscire a determinare autonomamente ciò che è giusto e ciò che è sbagliato. Non esistono calcoli o criteri che stabiliscono a priori l'azione da compiere, ma è il singolo che, rimettendosi al centro della dottrina morale, si riappropria del ruolo di agente morale consapevole. Lo scritto *La libertà* è proprio il tentativo di rimettere l'individuo al centro della moralità, superando così l'asettica equiparazione al metodo scientifico che caratterizzava la dottrina benthamiana. L'ideale di perfezionamento del singolo che troviamo in Mill si distacca dall'individualismo astratto di Bentham: l'individuo non è più un atomo astratto che agisce seguendo degli schemi ripetitivi, ma ha una propria personalità che lo differenzia dagli altri membri della comunità. Mill fa quindi un passo in avanti rispetto all'individuo astratto benthamiano, ripensando il singolo da un punto di vista più concreto. Sebbene Mill compia tale rivoluzione nei confronti della concezione astratta di individuo di Bentham, rimane ancora attaccato alla separazione tra individuo e società che il fondatore dell'individualismo adottava, ed è proprio tale residuo il bersaglio di Ritchie. L'individuo e la società vengono considerati come due forze opposte che si disputano lo stesso campo d'azione: il singolo guadagna le proprie libertà limitando l'interferenza dello Stato, allo stesso modo il potere dello Stato aumenta quando le libertà dell'individuo vengono limitate. Questo breve riepilogo è stato utile per mettere ancora una volta in evidenza il forte contrasto presente in Mill e

¹¹⁰ Mill, *L'utilitarismo*, p. 248.

criticato da Ritchie. Una filosofia morale, quella dell'inglese, che prova a emanciparsi dalle contraddizioni dei primi utilitaristi, ma fallisce. Secondo Ritchie, la filosofia di Mill necessita di una concezione adeguata di società che permetta la conciliazione tra gli interessi del singolo e quelli della comunità.

Questa volta proveremo ad andare contro l'opinione di Ritchie e cercheremo di mostrare come l'ideale perfezionista di Mill possa avvicinarsi a conciliare la separazione tra individuo e società. Il nostro tentativo ha come obiettivo quello di evidenziare la vicinanza tra i due filosofi, un accordo che è invece negato dallo stesso Ritchie, che preferisce sottolineare i contrasti piuttosto che le somiglianze tra i due sistemi. Uno dei luoghi dell'opera milliana che più ci può aiutare in tal senso è il secondo capitolo dello scritto *La libertà*, in cui l'inglese si occupa della libertà di pensiero e di discussione. Mill afferma che l'individuo dovrebbe poter esprimere la propria opinione non essendo ostacolato o zittito dai suoi simili, il singolo dovrebbe godere di una libertà assoluta di dire ciò che pensa. Ridurre al silenzio un'opinione, afferma Ritchie, è dannoso sia per l'individuo, che si sente così impossibilitato ad esprimere le proprie idee, sia per la società, che perde così la possibilità di confrontarsi con un'opinione differente da quella dominante. Indipendentemente dalla sua validità, un'opinione ha sempre un ruolo da compiere nel progresso umano, mettere a tacere un'opinione è un furto ai danni dell'intera umanità¹¹¹. «Se l'opinione è giusta, li si priva dell'occasione di scambiare l'errore con la verità; se è sbagliata, perdono un beneficio quasi altrettanto grande, e cioè quella percezione più chiara, quell'impronta più viva della verità, che abbiamo quando ci si scontra con l'errore»¹¹². Dal punto di vista dell'utilità generale, in entrambi i casi la censura è dannosa: l'opinione vera ci dà l'opportunità di scambiare un'idea sbagliata con una corretta, facendoci così avanzare nel progresso verso la verità; l'incontro con un'opinione falsa ci mette nelle condizioni di chiarire il nostro stesso pensiero, obbligandoci a riconsiderare la nostra posizione e le motivazioni che ci hanno portato a dire che è quella corretta. Se non è utile mettere a tacere un'opinione nel caso in cui conosciamo la loro validità, allora è altrettanto ingiusto censurare un'idea di cui non si conosca la correttezza. La finitezza dell'essere umano gli impedisce di mettere la parola fine a una qualsiasi discussione riguardante la verità di un'opinione; la provvisorietà è una caratteristica intrinseca della vita dell'individuo. «Non possiamo mai essere sicuri che l'opinione che cerchiamo di soffocare sia un'opinione falsa; ma quand'anche ne fossimo sicuri, soffocarla resterebbe pur sempre un male»¹¹³. Se è impossibile conoscere a priori la validità di un'opinione, come ci insegna il sapere di non sapere socratico adottato da Mill, allora non si può far altro che promuovere la libertà di opinione e di

¹¹¹ Mill, *La libertà*, p. 85.

¹¹² *Ibidem*.

¹¹³ *Ibidem*.

discussione. Non si può presumere che un'opinione sia vera prima di averla discussa, allo stesso modo non si può ritenere falsa un'idea senza aver ascoltato le motivazioni che giustificano quel pensiero. Il confronto è l'unico luogo in cui si dà la verità o la falsità di un'opinione, se tale momento viene a mancare, la conoscenza umana si trasforma in pregiudizio e gli errori non vengono smascherati. Il carattere finito dell'esistenza umana gli impone un continuo sforzo di confronto e discussione.

La prospettiva avanzata da Mill è però piuttosto desolante: sebbene l'individuo senta dentro di sé l'ideale della verità, ogni suo tentativo di incontrarla è destinato a fallire. L'individuo milliano anela all'assoluto, non potendolo però raggiungere per via della sua finitezza. La filosofia di Mill ci dice che attraverso la discussione il singolo può solo ambire ad una verità parziale, la verità completa è sempre al di fuori delle possibilità umane. Lo stesso concetto di discussione, con la sua limitatezza e i suoi risultati parziali, non è altro che la rappresentazione di tale distacco dalla verità. La visione di Mill può essere giudicata piuttosto demoralizzante, ciò nonostante, essa ci offre una possibile conciliazione alla separazione società-individuo. Come abbiamo visto, la discussione è uno degli elementi fondamentali dell'utilitarismo di Mill, il confronto è il mezzo attraverso cui la comunità progredisce. «L'unico modo in cui ci si può avvicinare un po' alla conoscenza globale di una questione è quello di ascoltare quel che hanno da dire le persone di tutte le diverse opinioni, e di studiare tutti i vari modi in cui la può vedere la mente umana, a seconda dei diversi punti di vista»¹¹⁴. La discussione non è però solamente il luogo in cui si espongono le diverse ragioni, ossia dove si scontrano le differenti visioni della realtà, ma è anche l'unico modo in cui l'individuo diventa cosciente della propria insufficienza. Quando il singolo conosce le opinioni dei suoi simili e le ragioni che le fondano, viene a contatto con la propria finitezza. L'individuo che incontra un'opinione opposta alla sua o un'idea che è simile alla propria, ma che è motivata da altre ragioni, è come se si imbattesse in qualcosa di estraneo, qualcosa che fino a quel momento non aveva tenuto in considerazione. Il singolo si accorge di non bastare a se stesso e di aver bisogno dell'altro per progredire, lo sforzo verso la verità non è più solitario, ma si trasforma in una fatica comune, condivisa da tutti i membri della comunità. La discussione diventa il mezzo attraverso il quale la comunità progredisce, un luogo in cui i membri della società si riuniscono e si confrontano, esponendo le opinioni che ritengono valide. L'interesse individuale e quello generale sembrano collimare di fronte alla necessità di collaborazione richiesta dalla discussione: da una parte l'individuo ha bisogno dei suoi simili perché si è accorto della limitatezza delle sue opinioni; dall'altra la comunità ha bisogno che tutti i suoi membri siano coinvolti nel confronto, cosicché ognuno possa apportare il proprio contributo alla causa, aumentando il grado di progresso con cui la società avanza.

¹¹⁴ *Ivi*, p. 90.

La possibile conciliazione che abbiamo appena esposto è però solo accennata da Mill, egli rimane in una posizione ambigua, diviso tra l'affermazione dell'individualismo e l'ideale di un progresso comune in cui gli interessi privati e generali coincidono. Come ribadisce Reichlin, descrivendo la dottrina di Mill ci imbattiamo continuamente in una contrapposizione: da una parte il concetto di felicità benthamiano, in cui l'utile dell'individuo era costantemente sacrificato a vantaggio della comunità; dall'altra «l'appassionata difesa delle prerogative del singolo»¹¹⁵. Ciò nonostante, ci sono molteplici passi dell'opera milliana in cui l'inglese sembra poter superare la separazione tra società e individuo tanto criticata da Ritchie, un esempio di ciò è la menzione della regola d'oro fatta nell'*Utilitarismo*¹¹⁶. Il dubbio rimane, ciò che invece possiamo affermare con sicurezza è che Ritchie ha esagerato nel descrivere la distanza tra il suo sistema e quello di Mill, sopravvalutando delle differenze che comunque esistono. Rimandiamo al primo paragrafo del terzo capitolo, in cui esporremo la conciliazione tra individuo e società tentata da Ritchie, per osservare la vicinanza tra i due filosofi su questo argomento.

2.5 La moralità del senso comune

Negli ultimi tre paragrafi del secondo capitolo prenderemo in esame alcuni dei concetti fondamentali della filosofia di Sidgwick e cercheremo di metterli a confronto con la prospettiva ritchiana. Prima di cominciare dobbiamo però fare due precisazioni: concentreremo la nostra indagine sull'opera intitolata *I metodi dell'etica*, lo scritto di gran lunga più importante dell'intera produzione sidgwickiana, dove il filosofo inglese espone con maggior chiarezza la sua dottrina utilitarista; il confronto tra i due filosofi sarà indiretto. A differenza di quanto avviene con Mill e Bentham, Ritchie non esplicita la propria posizione nei confronti del sistema di Sidgwick, ma si limita a citarlo in alcune questioni particolari come se fosse un'autorità a cui affidarsi. Manca quel giudizio generale che era invece presente per gli altri due esponenti dell'utilitarismo classico. Tuttavia, sembra strano che Ritchie non abbia affrontato la dottrina di Sidgwick con una maggiore estensione, soprattutto alla luce della grande affinità che i loro due sistemi filosofici intrattengono. Tale vicinanza è stata però in compenso notata da Robert Latta ed esplicitata nella *Memoir* che egli stesso ha anteposto ai *Philosophical Studies*. Il fatto che Latta, uno dei maggiori conoscitori della vita dello scozzese e del suo sistema filosofico, abbia sottolineato la possibilità di mettere a confronto Ritchie e Sidgwick ci rassicura sull'opportunità di analizzare tale comparazione.

¹¹⁵ Reichlin, *L'utilitarismo*, p. 110.

¹¹⁶ Mill, *L'utilitarismo*, p. 257.

I metodi dell'etica (1872) è il tentativo di dare una sistematizzazione alla moralità del senso comune. Il punto di partenza dell'indagine è costituito dalle dottrine morali generalmente accettate: «il senso comune gioca un ruolo principale nel tentativo di Sidgwick»¹¹⁷. Il senso comune non è però solo l'inizio dell'investigazione dell'inglese, ma è anche il suo scopo: si tratta di analizzare le contraddizioni della moralità comune, per poi proporre un metodo che possa guidare la comunità nelle proprie decisioni e nella risoluzione dei conflitti morali. La lunga, e a volte arida¹¹⁸, analisi della moralità comune ha l'obiettivo di mettere a nudo le contraddizioni che inficiano la condotta etica dei propri contemporanei: «L'obiettivo di questo lavoro è di esporre tanto chiaramente e completamente quanto le mie capacità mi consentiranno i diversi metodi dell'etica che sono impliciti nei nostri ragionamenti morali»¹¹⁹. La vicinanza con Ritchie è da subito evidente: per entrambi la filosofia è l'analisi e la critica delle categorie del proprio tempo. Anche l'ideale di sistema, che abbiamo già visto essere fondamentale per la filosofia ritchieana, viene condiviso da Sidgwick. L'essenza della filosofia, per i due pensatori, consiste proprio nel dare un ordinamento all'insieme del sapere umano, esplicitando la continuità che intercorre tra le diverse branche della conoscenza, un'unità che invece viene spesso dimenticata a favore della specializzazione delle scienze. «Le scienze concentrano i propri sforzi su alcune parti o aspetti particolari del mondo conoscibile, astraendo dal resto; mentre, al contrario, la caratteristica principale della filosofia è quella di riunire le parti della conoscenza in un'unità sistematica»¹²⁰. L'anelito all'unità è ciò che caratterizza la disciplina filosofica, è l'obiettivo che guida le indagini del pensatore. *I metodi dell'etica* sono mossi dallo stesso ideale di unità, sono il tentativo fatto da Sidgwick di sistematizzare la moralità del senso comune.

Se il compito di sistematizzazione attraversa tutta la filosofia di Sidgwick, ciò non toglie che il tentativo di unificazione operato nei *Metodi* sia peculiare. La particolarità sta proprio nel materiale che il filosofo deve unificare, ossia le condotte morali dei suoi contemporanei. Invece di avere a che fare con teorie scientifiche stabili, che hanno passato il vaglio della maggior parte degli studiosi di quel determinato campo, il filosofo morale deve immergersi nei comportamenti, nei pensieri e nei ragionamenti della popolazione, esplicitando la razionalità sottesa alle condotte morali del senso comune. In entrambi i casi bisogna partire dal dato, ossia da ciò che è approvato dalla maggioranza degli individui, per arrivare ad una sistematizzazione di quel sapere. La particolarità dell'indagine morale sta tutta però nel basso grado di razionalizzazione delle condotte morali, soprattutto se lo si confronta con l'alto livello di scientificità raggiunto dalla conoscenza scientifica. Nonostante le

¹¹⁷ S. Cremaschi, *Utilitarianism and its British Nineteenth-Century Critics*, "Notizie di Politeia. Rivista di Etica e Scelte Pubbliche" (2008), Vol. 24, No. 90, p. 43.

¹¹⁸ In una lettera scritta all'amico C.H. Pearson, lo stesso Sidgwick usa questo aggettivo per descrivere la propria opera. Vedi H. Sidgwick, *A Memoir*, Macmillan, London 1905, p. 295.

¹¹⁹ H. Sidgwick, *The Methods of Ethics*, MacMillan, London 1907⁷, p. 14.

¹²⁰ H. Sidgwick, *Philosophy, its Scope and Relations*, MacMillan, London 1902, p. 11.

maggiori difficoltà che l'indagine sulla moralità comune sembra portare con sé, il tentativo sidgwickiano non perde di interesse, anzi, se possibile, le molteplici contraddizioni e ambiguità che la sua indagine porta alla luce, aumentano l'attrattiva di questo tipo di investigazione. La concretezza delle situazioni e dei comportamenti della comunità obbligano il filosofo a intraprendere quel processo di sistematizzazione che tanto Sidgwick, quanto Ritchie, considerano come lo scopo principale della filosofia. Ed è forse per tale motivo che entrambi dedicano la maggior parte della loro produzione filosofica all'etica, tutti e due vedono nella moralità un grande bisogno di sistematizzazione. «Dobbiamo dare al termine 'filosofia' uno scopo più ampio di quanto non abbiamo fatto finora, includendo nelle sue funzioni 'unificatrici', non solo i sistemi di conoscenza che vengono comunemente chiamati 'scienza' o 'scienza positiva', ma anche tutti quei sistemi di conoscenza o ragionamento che vanno sotto il nome di etica, politica e diritto»¹²¹.

L'indagine di Sidgwick ha come obiettivo quello di trovare i metodi razionali che sostengono le deliberazioni morali del senso comune. In tale contesto, comincia a chiarirsi il senso del titolo dell'opera: «'Metodo dell'etica' è ogni procedura razionale attraverso la quale determiniamo ciò che i singoli esseri umani 'dovrebbero' – o ciò che è 'giusto' per loro – fare, o cercare di realizzare con le proprie azioni»¹²². I metodi razionali hanno come obiettivo il raggiungimento di terminati scopi, anch'essi razionali. Gli unici due fini che, secondo Sidgwick, possono effettivamente chiamarsi tali sono l'ideale di felicità e quello di perfezione. Incontriamo nuovamente i due elementi alla base delle ambiguità presenti nella filosofia milliana; anche Sidgwick tenterà la conciliazione tra l'auto-perfezionamento dell'individuo e la ricerca della felicità. Partendo dalla bipartizione appena descritta, egli individua tre metodi dell'etica: edonismo egoistico, intuizionismo, edonismo universalistico (anche detto utilitarismo). I tre metodi sono spesso in conflitto e tale situazione produce una spaccatura all'interno del senso comune, manca un'istanza superiore che possa risolvere i contrasti, raggiungendo quell'accordo che è indispensabile per il buon funzionamento della società. L'opera di Sidgwick sarà quindi il tentativo di emendare i contrasti presenti all'interno della moralità del senso comune. L'indagine non cercherà di individuare un giudice esterno che possa stabilire quale dei metodi debba prevalere, il tentativo dell'inglese sarà ancora più ambizioso: mostrare come i tre metodi coincidano. Ancora una volta, il richiamo all'ideale di sistematizzazione è fin troppo evidente. Sidgwick prende in esame i tre metodi, cercando di determinare quale delle tre procedure possa risolvere i conflitti del senso comune: se un metodo non è coerente, perché sono presenti al suo interno delle contraddizioni insolubili, allora non può essere la guida del senso comune. Viene dunque

¹²¹ *Ivi*, p. 23.

¹²² Sidgwick, *The Methods of Ethics*, p. 1.

affrontata una trattazione dei tre diversi metodi, alla ricerca della procedura più coerente che possa appianare le divergenze delle diverse istanze.

Sidgwick comincia la sua trattazione prendendo in esame l'edonismo egoistico. Prima di continuare, volevamo solo precisare che non affronteremo la trattazione sidgwickiana in modo esaustivo, ma analizzeremo solo ciò che è essenziale per il prosieguo della nostra indagine¹²³. «Egoista», precisa subito Sidgwick, «è l'individuo che, di fronte a due o più linee d'azione possibili, accerta il più accuratamente possibile la quantità di piacere e dolore che verosimilmente risulteranno da ciascuna azione e sceglie l'opzione che pensa gli darà il maggiore surplus di piacere possibile»¹²⁴. L'individuo sceglie l'azione che produce la maggior quantità di piacere possibile alla sua persona, egli non si cura del piacere generale, come invece stabilisce l'utilitarismo, ma concentra tutti i propri sforzi nel promuovere il proprio benessere. L'egoismo utilizza diversi metodi per arrivare a stabilire quale azione sia effettivamente vantaggiosa, Sidgwick prende in esame i tre più importanti: l'edonismo empirico, quello oggettivo e per ultimo il deduttivo. Tutte e tre le procedure vengono però criticate dall'inglese, portandolo così a concludere che l'egoismo non può fornire l'unificazione di cui la moralità del senso comune ha bisogno. L'edonismo empirico si basa sulla comparazione quantitativa dei piaceri e dei dolori, possibilità che viene velocemente scartata da Sidgwick a causa dell'incertezza e della difficoltà della comparazione. L'edonismo obiettivo, che si affida al senso comune e alla sua capacità di distinguere le azioni più piacevoli, sembra poter fornire un criterio più saldo a cui affidarsi, ma anch'esso cade in contraddizione. Tale procedura, scrive Sidgwick, può solo darci un criterio generale e vago, che si adatta solo all'individuo medio; inoltre, anche il senso comune può cadere negli errori di osservazione propri del primo metodo, la storia a tale proposito ci fornisce numerosi esempi.

L'ultimo metodo che viene preso in esame da Sidgwick è l'edonismo deduttivo. Tale procedura consiste nel tentativo di individuare i principi che stanno alla base delle sensazioni di piacere e di dolore, in modo da poter dedurre, in maniera scientifica, quali azioni producono la maggior quantità di felicità. Anche questo metodo viene però bocciato dal filosofo inglese: le teorie scientifiche non ci danno la possibilità di determinare quale azione produrrà la maggior quantità di piacere. L'egoismo non può risolvere i contrasti del senso comune poiché non fornisce un metodo coerente e razionale con cui decidere quale azione sia da compiere o da aborrire. Le parole finali di Sidgwick riassumono bene il giudizio dell'inglese nei confronti dell'edonismo egoistico: «siamo costretti a concludere che non c'è alcuna scorciatoia scientifica che ci faccia conoscere il giusto mezzo per ottenere la felicità

¹²³ Per una trattazione più esaustiva consigliamo la lettura di J.B. Schneewind, *Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 1977 e F.H. Hayward, *The Ethical Philosophy of Sidgwick. Nine Essays, Critical and Expository*, Swan Sonnenschein, London 1901.

¹²⁴ Sidgwick, *The Methods of Ethics*, p. 121.

dell'individuo»¹²⁵. L'edonismo egoistico non offre la sicurezza di cui la morale del senso comune ha bisogno, oltre a ciò, tale dottrina morale viene spesso criticata di promuovere un fine indegno. Sidgwick ritiene impossibile che il senso comune accetti una procedura etica che ha come unico scopo la massimizzazione della felicità del singolo. La comunità non sembra poter accettare una dottrina morale che non abbia il benessere generale come scopo. L'egoismo non è dunque solo impreciso, ma è anche inadeguato dal punto di vista del fine a cui aspira: «una guida dubbia a un fine ignobile, questo è tutto quello che sembra poter offrire l'edonismo egoistico»¹²⁶.

2.6 Le contraddizioni dell'intuizionismo

Dopo aver constatato le contraddizioni collegate all'egoismo e le difficoltà legate ad una sua applicazione come dottrina del senso comune, Sidgwick decide di passare all'analisi dell'intuizionismo. Da una parte è necessario trovare una dottrina che sia valida dal punto di vista filosofico, cioè che sia fondata razionalmente; d'altra parte, la condotta scelta deve essere approvata dal senso comune. La procedura razionale deve quindi assolvere un doppio compito: risolvere i conflitti della moralità del senso comune, arrivando così ad una sistematizzazione della stessa; venire accettata esplicitamente dal senso comune come nuova istanza morale. Come abbiamo già visto con Ritchie, il filosofo morale deve essere molto cauto nel riformare la moralità della comunità, altrimenti rischia solo di peggiorare la situazione iniziale che cercava di migliorare. Usando le parole di Ritchie: lo sforzo filosofico, proprio del riformatore morale, consta indubbiamente «della messa alla prova e della critica delle visioni parziali e unilaterali»¹²⁷, ma non si riduce certo a questo. Il filosofo morale deve sempre avere in mente l'efficacia della sua riforma: non basta criticare la moralità del senso comune, ma è anche necessario che quella critica porti effettivamente ad un progresso della comunità. Su questo punto specifico l'accordo tra Ritchie e Sidgwick è totale: l'unico criterio per giudicare la bontà di una riforma morale è la sua efficacia nel promuovere il progresso della società. Con la digressione che abbiamo appena fatto, abbiamo anticipato in parte quello che vedremo nel prossimo paragrafo, ossia il ruolo dell'utilitarismo all'interno della moralità del senso comune. Prima di arrivare all'utilitarismo, a cui Sidgwick dedica l'ultima parte dei suoi *Metodi dell'etica*, dobbiamo però vedere se l'intuizionismo può assurgere a guida morale del senso comune.

Sidgwick comincia la propria trattazione dell'intuizionismo definendolo: «l'intuizionista, propriamente parlando, non giudica le azioni attraverso un criterio esterno; la vera moralità, a suo avviso, non riguarda le azioni dell'uomo considerate dall'esterno, ma lo stato morale con cui si

¹²⁵ *Ivi*, p. 195.

¹²⁶ *Ivi*, p. 200.

¹²⁷ Ritchie, *Philosophical Studies*, p. 67.

compiono quelle azioni – ossia con le “intenzioni” e i “motivi”»¹²⁸. L’unica cosa che conta è l’intenzione con cui l’agente ha compiuto una determinata azione, lo stato mentale con cui si compie un atto è il criterio che stabilisce la sua moralità. Al contrario di quanto accadeva con l’edonismo egoistico, il senso comune si trova d’accordo con i metodi e i fini perseguiti dalla moralità intuizionista. Il richiamo all’interiorità dell’individuo e alla sua capacità di distinguere ciò che è giusto attraverso le intuizioni sembra essere maggiormente accettato dal senso comune. L’intuizionismo, grazie al suo migliore accordo con il senso comune supera uno dei problemi sollevati dall’egoismo, resta però da capire se può effettivamente fornire una guida razionale e coerente alla moralità della comunità.

L’egoismo tentava di creare un sistema fatto di calcoli e comparazioni che potesse stabilire con certezza scientifica quale azione sarebbe stata più vantaggiosa per il singolo. L’intuizionismo invece si affida a due strumenti per tentare di creare un metodo il più coerente possibile: le intuizioni morali dei membri della comunità, l’appello a delle «formule o regole generali»¹²⁹. Quando un individuo non riesce immediatamente a capire cosa sia giusto fare in una determinata azione, allora, si affida a delle regole generali di comportamento che ha appreso durante il corso della propria vita. Tali regole sono dunque la risposta intuizionista ai conflitti morali che attraversano il senso comune. Il filosofo inglese nel corso del terzo libro, dedicato all’intuizionismo, esamina le differenti regole che vengono adottate da questo metodo dell’etica. Sidgwick raggruppa le regole per “temi” (per es. giustizia, verità, benevolenza, coraggio, etc.), così da poter analizzare le diverse formule utilizzate dal senso comune per risolvere i conflitti morali. Il tentativo dell’inglese è quello di mettere alla prova le regole generali accettate dall’intuizionismo, testando la loro capacità di risolvere i contrasti. In altre parole, se le formule generali riescono effettivamente a risolvere i conflitti nei diversi “temi”, allora l’intuizionismo è coerente e può essere la guida della moralità del senso comune. «Non c’è dubbio che le opinioni morali formulate dall’uomo ordinario siano in molti casi vaghe, mutevoli e reciprocamente contraddittorie, ma questo non implica che da tale massa di opinioni non si possa ricavare una serie di principi chiari e precisi che producano un’accettazione universale»¹³⁰. Sidgwick adotta un criterio molto restrittivo per giudicare la validità di una proposizione, per l’inglese le regole generali del senso comune devono soddisfare quattro condizioni¹³¹: 1) i termini della proposizione devono essere chiari; 2) la presunta auto-evidenza di una regola deve essere accertata attraverso un’attenta riflessione; 3) le proposizioni che vengono accettate come auto-evidenti devono essere tra loro coerenti; 4) la regola deve godere del consenso generale.

¹²⁸ Sidgwick, *The Methods of Ethics*, p. 201.

¹²⁹ *Ivi*, p. 214.

¹³⁰ *Ivi*, p. 338.

¹³¹ *Ivi*, pp. 338-342.

La maggior parte del terzo libro dei *Metodi dell'etica* è dedicata all'indagine delle proposizioni intuizioniste adottate dal senso comune. Sidgwick cerca di capire se tali regole generali soddisfano le quattro condizioni di validità, così da poter essere usate come istanza ultima nelle situazioni di conflitto morale. Come succedeva con l'edonismo egoistico, anche in questo caso la trattazione dell'inglese è molto analitica e particolareggiata. Noi ci limiteremo a riportare un esempio, in modo da mostrare il metodo con cui Sidgwick analizza le proposizioni morali del senso comune. L'esempio che abbiamo scelto di prendere in esame è il dovere di mantenere le promesse, affrontato da Sidgwick nel sesto capitolo del terzo libro dei *Metodi*. Il filosofo inglese comincia la trattazione criticando la comparazione tra il dovere di mantenere le promesse e il concetto di veracità sostenuta da alcuni moralisti. Per Sidgwick c'è una grande differenza tra il dovere di veridicità, che ci impone di essere coerenti con noi stessi e di fare tutto ciò che ci eravamo ripromessi di fare, e il dovere di mantenere le promesse, che ci obbliga a soddisfare le aspettative che gli altri avevano nei nostri confronti. Il dovere di veracità è più restrittivo: le azioni, le parole e addirittura i pensieri dell'individuo devono essere sempre coerenti, ogni contraddizione infrange tale vincolo. Il dovere di mantenere le promesse, invece, ha dei confini meno definiti a causa delle numerose condizioni che regolano l'effettiva contrazione di una promessa. Sidgwick le riassume così: «L'obbligazione morale derivante da una promessa è perfettamente costituita solo quando le due parti in causa l'hanno compresa nello stesso modo. Con il termine 'promessa' non includiamo solo le parole, ma tutti quei segni e taciti accordi che non sono esplicitamente indicati e che formano parte dell'impegno»¹³².

Chiarita l'ambiguità, Sidgwick si chiede se il dovere di mantenere le promesse sia davvero auto-evidente. Il filosofo inglese nega tale possibilità, sostenendo l'esistenza di un «considerabile numero di limitazioni al principio, alcune chiare e precise, mentre altre più e più indefinite»¹³³. Innanzitutto, molti ritengono che il dovere di mantenere la promessa sia obbligante solo nei confronti del «creditore» e quindi che l'impegno possa essere annullato solo da lui. Altri sostengono che la promessa di compiere un atto immorale non sia obbligante per l'individuo. Entrambi i casi nascondono numerose difficoltà, minando la sicurezza del senso comune: la morte del creditore oppure l'impossibilità o l'incapacità di vedere compiuta una promessa nel primo caso; lo scontro tra il dovere di mantenere la promessa e il dovere di non compiere atti immorali nel secondo caso. Un altro caso che causa disaccordi è la promessa estorta con la frode o con la forza, anche qui è difficile decidere fino a che punto gli impegni debbano essere mantenuti. Un altro punto che solleva numerosi dubbi all'interno del senso comune è il cambiamento delle circostanze in seguito alla stipulazione di un impegno. Il ruolo delle parole nella promessa, particolarmente delicato nel caso delle promesse

¹³² *Ivi*, p. 304.

¹³³ *Ibidem*.

nei confronti della comunità (per es. giuramenti di fronte alla corte, promesse politiche) è l'ultima questione su cui si concentra la trattazione di Sidgwick. Anche in questo caso il filosofo inglese critica la coerenza delle regole intuizionistiche, mettendo in evidenza le ambiguità che possono nascere dalla loro applicazione: «Siccome le parole sono spesso usate in modo diverso dai differenti membri della stessa società, specialmente per quanto riguarda i differenti gradi di rigosità e negligenza con cui vengono usate, accade spesso che una promessa nei confronti della comunità non possa essere interpretata da tutti in un unico senso»¹³⁴.

Sidgwick ripete questo tipo di indagine nei confronti della maggior parte delle convinzioni del senso comune, arrivando sempre alla stessa conclusione: le regole generali adottate dal senso comune sono ambigue o tra loro incoerenti. «In ogni caso abbiamo scoperto che dalle regole di condotta che il senso comune supporta, non possiamo ricavare alcuna proposizione che, dopo esser stata correttamente considerata, posseda le caratteristiche proprie di un assioma scientifico»¹³⁵. Con ciò Sidgwick non vuole dire che le formule adottate dal senso comune siano completamente inutili, al contrario, egli afferma che questo tipo di regole possono ancora fornire una guida alla comunità. «La moralità del senso comune può ancora essere perfettamente adeguata nel dare una guida pratica alle persone comuni in circostanze comuni: il tentativo di renderla un sistema di etica intuizionista non fa altro che evidenziare le sue inevitabili imperfezioni, non aiutandoci a risolverle»¹³⁶.

Prima di passare all'analisi dell'ultimo metodo dell'etica, ossia l'edonismo universalistico, proviamo a mettere a confronto la critica che abbiamo appena visto con la sua controparte ritchieana. Il filosofo scozzese prende di mira l'intuizionismo soprattutto mettendolo in relazione al concetto di progresso. Per Ritchie il maggiore problema dell'intuizionismo è la sua astoricità: le intuizioni a cui si appella sono l'a priori morale presente in ogni individuo, un giudice imparziale a cui far risolvere i conflitti etici. Come abbiamo visto con Sidgwick, l'appello alle regole generali dell'intuizionismo non risolve i conflitti morali, le intuizioni a cui si appellano gli individui sono incoerenti e imprecise. «Per i più rigidi intuizionisti la coscienza individuale dovrebbe essere considerata come un infallibile Papa nel petto di ogni uomo, ma nella pratica questo infallibile Papa non è mai trattato come se fosse infallibile»¹³⁷. L'intuizionismo dimentica che gli esseri umani sono immersi e progrediscono nel tempo, sono esseri temporali che, come tali, si sviluppano lungo il corso della storia. L'essere umano è in continuo mutamento, le stesse caratteristiche che lo identificano e che sembrano essere immutabili sono anch'esse soggette a modificazione. Termini come “carattere”, “personalità” ed “essenza” sembrano racchiudere delle caratteristiche innate ed immutabili dell'essere umano, in realtà

¹³⁴ *Ivi*, p. 310.

¹³⁵ *Ivi*, p. 360.

¹³⁶ *Ivi*, p. 361.

¹³⁷ Ritchie, *Natural Rights*, p. 86.

anche il significato di queste parole è influenzato dal progresso. «Gli intuizionisti sono soliti trattare il termine “personalità” come se fosse la soluzione, e non l’esposizione del problema»¹³⁸, e ancora: «il carattere non è qualcosa di fissato e costante, ma è continuamente modificato, seppur leggermente, dalle circostanze, o meglio dalla sua reazione alle circostanze»¹³⁹.

La moralità, così come ogni altra dimensione dell’essere umano, è parte del continuo processo di sviluppo dell’umanità. Quello che sembra essere il punto forte dell’intuizionismo, ossia il fondarsi su intuizioni innate e quindi sicure, è in fin dei conti il suo punto debole. Finché le regole generali rimangono nel campo astratto della teoria sembrano essere coerenti; il problema sorge, come abbiamo visto con Sidgwick, quando vengono calate nelle circostanze contingenti della vita reale. Alla dottrina intuizionista manca un elemento fondamentale: la possibilità di adattamento alle situazioni particolari e inaspettate. Come afferma Sidgwick a conclusione della trattazione sull’intuizionismo, tale dottrina morale può solo servire come una guida generale del senso comune, la coerenza richiesta dall’inglese non è raggiungibile da questo tipo di condotta. Una conclusione con cui lo stesso Ritchie sembra essere d’accordo: «L’uomo medio [...] si farà sempre guidare dai principi che sono generalmente approvati. Ma è di estrema importanza che sia presente la possibilità di revisionare il codice accettato. In ciò troviamo il male pratico dei sistemi morali intuizionisti, ossia che tendono a fossilizzare i principi di condotta di una fase particolare del progresso sociale»¹⁴⁰.

2.7 Il metodo dell’utilitarismo

Al contrario di quanto capitava con l’egoismo, l’intuizionismo gode della stima del senso comune, tanto da diventare il metodo dell’etica preferito dalla comunità. Secondo Sidgwick la maggior parte degli individui segue un’impostazione intuizionistica quando deve stabilire quale azione intraprendere. Per rimarcare tale vicinanza egli arriva addirittura ad utilizzare i termini “senso comune” e “intuizionismo” come sinonimi. Sebbene l’intuizionismo goda dell’approvazione quasi unanime della comunità, il problema della sua incoerenza rimane. Come afferma Sidgwick, la dottrina intuizionistica può sicuramente fornire una guida generale al comportamento degli individui, ma non può darci quel grado di scientificità di cui abbiamo bisogno. La collettività necessita di un metodo dell’etica che possa risolvere i conflitti insiti nelle regole generali dell’intuizionismo. Come aveva anticipato all’inizio dei *Metodi*, l’obiettivo dell’indagine è quello di riportare ad unità i tre metodi: l’utilitarismo non eliminerà l’egoismo e l’intuizionismo, ma li renderà coerenti. L’introduzione dell’utilitarismo non ha lo scopo di eliminare completamente gli altri due metodi, esso deve essere

¹³⁸ *Ivi*, p. 102.

¹³⁹ Ritchie, *Studies in Political and Social Ethics*, p. 226.

¹⁴⁰ Ritchie, *Philosophical Studies*, p. 322.

una guida a cui affidarsi nelle situazioni ambigue. L'unico modo di superare le divergenze tra i diversi metodi è quello di mostrare la loro vicinanza, evidenziando come le diverse procedure abbiano in realtà un obiettivo comune che le lega, ossia la sistematizzazione della moralità del senso comune. L'ultimo libro dei *Metodi dell'etica* è proprio il tentativo di riconciliare l'egoismo e l'intuizionismo attraverso la mediazione dell'utilitarismo.

Sebbene l'egoismo non goda della piena approvazione della società, di sicuro può avvalersi di una nutrita minoranza di sostenitori; non si può però dire lo stesso dell'utilitarismo, che si distingue dagli altri due metodi (l'intuizionismo dispone infatti di un consenso quasi unanime) perché manca dell'approvazione del senso comune. Stanti così le cose l'utilitarismo ha bisogno di un argomento che mostri la sua superiorità. La prova deve dimostrare che la dottrina utilitarista può essere la guida di cui il senso comune ha bisogno, un'istanza superiore a cui affidarsi per risolvere i conflitti morali. «Abbiamo bisogno di un'argomentazione che consenta di mantenere, in certa misura, la validità delle massime già approvate, ma che allo stesso tempo mostri che non sono sempre valide, avendo bisogno di essere controllate e completate da un principio più comprensivo»¹⁴¹. Nel passo appena citato Sidgwick sottolinea l'importanza di non eliminare le proposizioni etiche approvate dal senso comune: la prova deve solo dimostrare la necessità dell'istanza utilitarista nel sistema di regole etiche accettate dalla comunità. L'obiettivo del filosofo inglese è meno appariscente di quanto si possa pensare: egli non vuole rivoluzionare completamente la moralità del senso comune, il suo scopo è quello di stimolare un lento e prudente progresso della comunità. La parola chiave di tutto il tentativo sidgwickiano è il termine "equilibrio". Come accadeva con Ritchie, Sidgwick è mosso dalla convinzione che il progresso debba seguire un percorso lento e accidentato nel quale il riformatore morale non deve far altro che aiutare il cambiamento che sta già avvenendo. Ancora una volta c'è un completo accordo tra Sidgwick e Ritchie, entrambi adottano un atteggiamento estremamente prudente nei confronti delle riforme morali, tutt'e due convinti che i grandi cambiamenti non supportati dal consenso comune siano quasi sempre dannosi.

Passiamo ora all'analisi della prova, cominciando dalla conciliazione tra l'utilitarismo e l'intuizionismo per poi analizzare il rapporto con l'egoismo. Sidgwick concentra la gran parte della prova a chiarire il rapporto con l'intuizionismo, concedendo poco spazio all'edonismo egoistico. Ci sono due spiegazioni che danno conto di tale sbilanciamento in favore dell'intuizionismo. Il primo motivo, a cui abbiamo già accennato, consiste nel fatto che l'intuizionismo è il metodo più utilizzato dal senso comune. Nel sistema morale del filosofo inglese le regole e le procedure generali adottate dal senso comune mantengono il loro ruolo di guida generale, egli pensa che possano essere un valido strumento per la comunità. Come abbiamo già ripetuto diverse volte, il filosofo inglese non ha

¹⁴¹ Sidgwick, *The Methods of Ethics*, p. 420.

l'obiettivo di eliminare l'intuizionismo, ma vuole migliorarlo, riformarlo. Di fatto le regole intuizionistiche rimangono alla base della moralità esposta da Sidgwick, il metodo usato dalla comunità nella maggior parte delle situazioni rimane l'intuizionismo. Il focus sulla dottrina intuizionistica non si riduce ad un motivo di convenienza, come si potrebbe invero evincere da ciò che abbiamo appena esposto, ma ha una valenza ancor più radicale. Il secondo motivo è proprio l'esplicitazione di tale radicalità: Sidgwick si concentra sull'intuizionismo perché è l'unica istanza morale che mette a nudo il carattere ideale dell'etica. Anche per Sidgwick il rapporto essere-dover essere è una questione decisiva nella differenziazione tra etica e scienza. Per l'inglese il richiamo al dover essere è la caratteristica fondamentale di ogni istanza morale. «I giudizi o le proposizioni che di solito indichiamo come morali, non affermano altro che l'esistenza di un'emozione specifica nella mente della persona che le ha pronunciate»¹⁴². Sidgwick arriva addirittura ad affermare l'indefinibilità di tutti quei termini che rimandano al carattere ideale dell'etica, anticipando di fatto molte delle tematiche che affronterà Moore nei suoi *Principia Ethica*. «Che definizione possiamo dare di 'dovrebbe', 'giusto', e di tutti gli altri termini che esprimono questa idea fondamentale? A tale domanda risponderei: l'idea che questi termini hanno in comune è troppo elementare per ammettere una sua definizione formale»¹⁴³. Anche qui la vicinanza con Ritchie è evidente: entrambi affermano il carattere ambiguo dell'anelito all'ideale, che viene considerato tanto un obiettivo irraggiungibile quanto un elemento indispensabile di ogni dottrina etica. Tutt'e due sottolineano l'irriducibilità dell'ideale, l'impossibilità di rinchiuderlo in formule definite: un'"energia" che non può essere domata, una forza vitale che rende l'essere umano un essere morale.

Dopo aver spiegato perché Sidgwick dedichi la maggior parte del tempo alla conciliazione tra utilitarismo e intuizionismo, possiamo ora all'analisi della prova. La tesi avanzata dal filosofo inglese è piuttosto semplice: la moralità di senso comune è «inconsapevolmente utilitarista»¹⁴⁴. Secondo Sidgwick il senso comune si affida al concetto di utilità per risolvere i frequenti conflitti morali che scaturiscono dall'applicazione delle regole intuizionistiche. Egli si limita ad osservare qualcosa che già avviene nella realtà, la prova non è una vera e propria dimostrazione, ma è più che altro l'osservazione di un dato di fatto. Quando le procedure generali dell'intuizionismo falliscono di determinare quale sia l'azione da perseguire, il senso comune si appella al principio di utilità, ossia a quel criterio che «produrrà la maggior quantità di felicità in generale»¹⁴⁵. Sebbene la comunità si serva già dell'utilitarismo come risolutore delle controversie, ciò non vuol dire che il suo utilizzo non sia migliorabile. Il senso comune viene descritto dall'inglese come un «utilitarismo imperfetto e

¹⁴² *Ivi*, p. 26.

¹⁴³ *Ivi*, p. 32.

¹⁴⁴ *Ivi*, p. 424.

¹⁴⁵ *Ivi*, p. 411.

incerto»¹⁴⁶. La moralità del senso comune è un utilitarismo in nuce, non ancora sviluppato, che necessita di un lungo sviluppo prima di raggiungere il livello di coerenza che Sidgwick ritiene opportuno. Anche Ritchie crede che l'utilitarismo sia la tappa finale del progresso umano, i due filosofi condividono la convinzione che la dottrina utilitarista sia l'unica teoria morale che possa raggiungere la sistematizzazione dell'etica. Una razionalizzazione che non è però ancora avvenuta e che il filosofo morale ha il compito di promuovere. Come vedremo in seguito, in realtà Ritchie non ritiene che l'utilitarismo sia perfetto, piuttosto pensa che esso abbia bisogno di essere accordato con le nuove scoperte del darwinismo. Nonostante l'essenziale precisazione, l'accordo rimane, la proposta etica di Ritchie (utilitarismo evoluzionista) viene pensata come il naturale sviluppo della dottrina utilitarista, un perfezionamento che vuole superare le contraddizioni dell'utilitarismo classico rimanendo però all'interno di tale tradizione filosofica. Anche se Ritchie non adotta la teoria dell'utilitarismo inconscio della comunità, sembra comunque ammettere che l'utilitarismo sia la tappa finale del progresso morale. La moralità di senso comune ha appena iniziato il processo che la porterà a adottare una versione compiuta dell'utilitarismo, arrivando così alla tanto desiderata «coincidenza tra gli atti che sarebbero prescritti dalla teoria utilitarista e quelli dettati dalle norme diffuse nella nostra società»¹⁴⁷.

Il filosofo morale è colui che aiuta la comunità a sviluppare la dottrina utilitarista che viene già in parte usata, cercando di aumentare la consapevolezza con cui la comunità la usa. Come afferma Sidgwick, il senso comune non è quasi mai consapevole di ricorrere all'utilitarismo, molto spesso il richiamo all'utilità viene equiparato alle procedure generali usate dall'intuizionismo, dimenticando la differenza che intercorre tra i due metodi. Il rapporto con l'intuizionismo è complicato: l'utilitarismo deve riuscire a modificare la moralità del senso comune, rendendola più consapevole di ciò che effettivamente vuole, ossia la felicità generale, ma allo stesso tempo non deve forzare il cambiamento, per non rischiare di scatenare una reazione di rifiuto da parte della comunità. Da una parte Sidgwick afferma che «l'inevitabile dovere dell'utilitarismo è quello di correggere le regole [del senso comune]»¹⁴⁸, dall'altra ribadisce continuamente la necessità di agire con cautela, quasi rimanendo inosservati. C'è una forte tensione tra l'ideale dell'utilitarismo, ossia il raggiungimento della felicità generale, e il metodo per raggiungerlo, estremamente prudente e fatto di progressi quasi impercettibili. Tale contrasto si risolve, almeno parzialmente, quando ci troviamo nella realtà particolare, dove il criterio di utilità è l'unica istanza a cui bisogna far attenzione. Indipendentemente dalla difficoltà delle previsioni e dalle complicazioni derivanti dall'applicazione dell'ideale nella

¹⁴⁶ *Ivi*, p. 427.

¹⁴⁷ M. Renzo, *L'utilitarismo indiretto di Henry Sidgwick*, "Rivista di Filosofia", il Mulino (2008), Vol. 99, No. 3, p. 445.

¹⁴⁸ Sidgwick, *The Methods of Ethics*, p. 467.

realtà, il raggiungimento della felicità generale rimane l'unico criterio con cui giudicare una possibile linea d'azione. La prudenza predicata da Sidgwick è subordinata alla realizzazione della felicità generale.

Dopo aver dimostrato la coincidenza tra intuizionismo e utilitarismo, Sidgwick analizza il rapporto con l'egoismo, cercando di capire se anche in questo caso sia possibile conciliare i due metodi. Anticipiamo subito la conclusione dell'inglese: non è possibile una conciliazione tra edonismo egoistico e universale. «Sarebbe in contraddizione con il senso comune negare che la distinzione tra un individuo e i suoi simili è reale e fondamentale»¹⁴⁹. Il disaccordo con il senso comune non è però l'unica ragione che spinge Sidgwick a sostenere l'impossibilità di tale conciliazione: anche dal punto di vista più razionale della filosofia non è possibile unificare i due metodi. Secondo Sidgwick nemmeno l'individuo dotato di una capacità simpatetica fuori dal comune riuscirebbe a superare lo iato che si crea tra il suo interesse e quello della comunità, impedendogli così di raggiungere la tanto agognata conciliazione. Anche dal punto di vista dell'utilitarismo l'unificazione non è possibile: «L'inseparabile connessione tra il dovere utilitarista e la realizzazione della più grande felicità possibile per colui che si è conformato al dovere non può ancora essere dimostrata su base empirica»¹⁵⁰. L'accordo tra la sfera individuale e quella della comunità sembra irrealizzabile, il contrasto tra i due interessi è presente sia dal punto di vista del senso comune, sia dalla prospettiva della filosofia morale. Come abbiamo visto in precedenza, per Sidgwick ogni convinzione morale per essere valida deve possedere due condizioni: godere dell'approvazione del senso comune ed essere filosoficamente coerente. L'accordo tra interesse individuale e generale non soddisfa nemmeno uno dei due requisiti, pertanto, ogni tentativo di conciliare le due istanze è destinato a fallire.

L'unica possibilità di risolvere il conflitto è collegata all'affermazione dell'esistenza di un Essere Supremo che distribuisce le ricompense in modo meritocratico. L'esistenza di un giudice supremo che retribuisce l'obbedienza al dovere elimina qualsiasi contrasto tra le due sfere morali: l'individuo può ora agire per il bene della comunità avendo la sicurezza di venire ricompensato. Il disaccordo tra le due sfere nasce proprio dalla mancanza di un sistema di ricompense meritocratico, dall'impossibilità, intrinseca all'essere umano, di dare a ciascuno ciò che si merita. Come afferma Ritchie, la moralità umana è sempre e solo provvisoria, anche il richiamo alla giustizia divina, usato da Sidgwick per superare la dicotomia individuale-generale, non riesce ad elevarsi al di sopra della finitezza umana. La provvisorietà della moralità è solo una delle tante esplicitazioni della limitatezza dell'essere umano, il richiamo alla divinità rientra in questa provvisorietà. Il tentativo di cogliere la

¹⁴⁹ *Ivi*, p. 498.

¹⁵⁰ *Ivi*, p. 503.

divinità attraverso le capacità umane, scrive Sidgwick, è destinato a rimanere frustrato: non è possibile avere «alcuna cognizione dell'esistenza di un Essere Supremo che mi ricompenserà adeguatamente per avere obbedito alle regole del dovere, o che mi punirà per averle violate»¹⁵¹. Il che lo porta ad affermare: «nella mia coscienza morale non trovo nessuna intuizione, che afferma di essere chiara e certa, che mi faccia supporre una giusta ricompensa per l'esecuzione del dovere e una punizione per la sua violazione»¹⁵².

La conciliazione tra utilitarismo ed egoismo rimane incompiuta, la prova ideata dal filosofo inglese non riesce a raggiungere lo scopo che si era prefissato: conciliare i tre metodi attraverso la mediazione dell'utilitarismo. Il fallimento della prova porta con sé anche un'altra conseguenza, ossia l'impossibilità di sistematizzare la moralità del senso comune. Se non è possibile dimostrare l'accordo tra i tre metodi, allora non si potrà nemmeno superare i conflitti insiti nell'etica della comunità. Sebbene il conflitto tra individuo e società rimanga irrisolto, non bisogna però dimenticare gli altri risultati ottenuti da Sidgwick. In particolare, è utile sottolineare la fondamentale conciliazione tra intuizionismo e utilitarismo che sembra riuscire a superare il conflitto tra intuizione etica e richiamo all'utilità. Un argomento che fa convivere due parti indispensabili dell'esperienza etica: l'intuizione morale provata dall'individuo quando si ritrova a dover giudicare la moralità di un'azione e la fase più riflessiva dell'etica, in cui vengono ponderate le differenti possibilità dal punto di vista dell'utilità che produrranno. Una conciliazione, quella tra regole intuizionistiche e principio di utilità, che è di fondamentale importanza per qualsiasi indagine morale, lo stesso Ritchie si occuperà di tale questione, ribadendo l'importanza delle intuizioni nella pratica morale. Sebbene i due filosofi siano in accordo rispetto al rapporto da intrattenere con l'intuizionismo, lo stesso non si può dire rispetto alla dicotomia individuo-comunità. Ritchie crede che sia possibile conciliare la differenza tra interesse personale e generale, il superamento di tale contraddizione è uno degli obiettivi principali della sua filosofia. La quinta sezione dei *Philosophical Studies*, che sarà l'argomento del prossimo paragrafo, affronta proprio tale problematica, cercando di chiarire il rapporto tra la parte (individuo) e il tutto (comunità). Il filosofo scozzese ha quindi un atteggiamento più positivo rispetto a quello di Sidgwick, che si arrende quasi subito di fronte all'inconciliabilità delle due prospettive. La filosofia morale di Sidgwick rimane incastrata nella separazione singolo-comunità, la proposta ritchieana è il tentativo di superare tale impasse.

Dei tre membri dell'utilitarismo classico, Sidgwick è quello che più si avvicina a Ritchie. Nonostante la vicinanza tra i due, Ritchie non dedica molto spazio all'opera dell'inglese. Il silenzio dello scozzese fa ancora più rumore se lo paragoniamo alle tante pagine dedicate a Mill e Bentham,

¹⁵¹ *Ivi*, p. 507.

¹⁵² *Ibidem*.

gli altri due esponenti dell'utilitarismo classico. Nonostante il poco spazio destinato a Sidgwick, l'affinità tra le due filosofie è evidente sia per quanto riguarda i problemi che si trovano ad affrontare¹⁵³, sia per le conclusioni a cui arrivano. Si potrebbe dire, usando un linguaggio matematico, che l'affinità tra i due è inversamente proporzionale alla quantità di pagine che lo scozzese dedica a Sidgwick. Forse Ritchie non ha voluto parlare di lui proprio per l'eccessiva vicinanza tra le due filosofie. Per lo scozzese, infatti, la critica è lo scopo principale della filosofia, un confronto con Sidgwick non sarebbe stato interessante per Ritchie, egli preferisce concentrarsi sui sistemi filosofici che vanno in contrasto con il proprio. Sebbene questa spiegazione sia plausibile, ciò non giustifica del tutto il silenzio di Ritchie in merito. Il pensatore scozzese ha un grande debito nei confronti della filosofia sidgwickiana: egli adotta l'utilitarismo esposto nei *Metodi dell'etica* come base della propria proposta etica. Come abbiamo già sottolineato, Ritchie non si limita a fare propria la versione dell'utilitarismo di Sidgwick, ma cerca di migliorarla. Innanzitutto, opera la tanto agognata conciliazione tra gli interessi dell'individuo e quelli della società, poi tenta di accordare la sua versione dell'utilitarismo con le nuove scoperte del darwinismo. Si potrebbe interpretare la filosofia morale ritchieana come una versione migliorata dell'utilitarismo sidgwickiano, tale esegesi viene del resto suggerita da un accostamento tra i due che Latta fa nella sua *Memoir*¹⁵⁴.

¹⁵³ Ecco alcuni esempi di tale accordo: relazione tra intuizionismo e utilitarismo, conflitto tra individuo e società, il ruolo del riformatore morale, l'indagine della moralità del senso comune, la concezione di progresso nell'etica, il ruolo della felicità nel concetto di benessere generale.

¹⁵⁴ Ritchie, *Philosophical Studies*, pp. 41-42.

3. I PUNTI QUALIFICANTI DELL'UTILITARISMO EVOLUZIONISTA

Con il terzo capitolo cominceremo a prendere in esame la parte propositiva della filosofia di Ritchie. In questo capitolo indagheremo il lato più teoretico dell'utilitarismo evoluzionistico, approfondendo l'analisi di quelli, che secondo il nostro giudizio, sono alcuni degli elementi fondamentali della proposta ritchieana. Cercheremo di mettere in evidenza l'originalità della filosofia morale dello scozzese, concentrandoci soprattutto sull'anelito all'unità che la sottende, caratteristica essenziale degli idealisti britannici dell'epoca di Ritchie¹⁵⁵. I temi che analizzeremo ci permetteranno di delineare le basi teoretiche dell'utilitarismo evoluzionista di Ritchie, per fare ciò ci concentreremo sul lato più filosofico della sua proposta, in modo da preparare il campo all'ultimo capitolo del lavoro in cui focalizzeremo la nostra attenzione sulla parte applicativa della sua filosofia morale. Il terzo e il quarto capitolo sono tra loro complementari, l'unità tra teoria e pratica rivendicata incessantemente da Ritchie non lascia spazio ad alcun equivoco: il lato teoretico e quello applicativo sono inseparabili. Il primo paragrafo prenderà in esame la conciliazione tra l'uno e i molti, in cui rientra la separazione individuo-società che inficiava lo sforzo unificatore profuso dai *Metodi dell'etica*. Il secondo e il terzo paragrafo saranno invece destinati alla presentazione del lato più "intuizionistico" della filosofia ritchieana, dandoci così l'opportunità di chiarire il ruolo dell'ideale nella dottrina utilitarista dello scozzese. Concluderemo il capitolo con l'esposizione del ruolo dell'evoluzione all'interno della dottrina morale dello scozzese.

3.1 L'uno e i molti

The One and the Many è il titolo di una delle tante sezioni in cui si dividono i *Philosophical Studies*: in questa parte sono raggruppati i materiali ritchieani che si propongono di rispondere alla questione della conciliazione tra molteplicità e unità. Un argomento che era molto importante per lo scozzese, soprattutto in relazione al confronto con l'utilitarismo classico. Secondo Ritchie, il superamento del conflitto tra il tutto e le parti è la soluzione alla maggior parte delle contraddizioni del primo utilitarismo. Con la conciliazione tra l'uno e i molti, lo scozzese si propone di risolvere molti dei conflitti che abbiamo incontrato nei due capitoli precedenti: l'individualismo astratto di Bentham, la concezione di libertà negativa di Mill e la mancata conciliazione tra l'edonismo egoistico e universale tentata da Sidgwick. Le tre contraddizioni che abbiamo appena citato sono solo un

¹⁵⁵ «Green, Bosanquet, Caird, Jones e Ritchie, tra gli altri, condividevano tutti la stessa preoccupazione: desideravano superare quella che ritenevano essere la falsa opposizione tra individualismo e collettivismo» in D. Boucher e A. Vincent, *British Idealism. A guide for the Perplexed*, Continuum International Publishing Group, London 2018, p. 98.

campione delle tante incongruenze che Ritchie imputa alla mancata conciliazione tra l'uno e le sue parti. L'importanza della pacificazione non dipende solamente dal fatto che essa possa fornire una soluzione alle contraddizioni della dottrina utilitarista, ma deriva anche dalla rilevanza che essa assume nei confronti dell'altro grande avversario di Ritchie: il darwinismo sociale di Spencer. Negli anni '60 e '70 dell'Ottocento si era diffusa la convinzione che la libertà dell'individuo venisse ostacolata dall'interferenza statale, in tale contesto veniva promossa la visione che gli individui fossero tra loro separati. Si pensava che la società non fosse altro che l'insieme discreto degli individui, inoltre si credeva che il singolo potesse essere analizzato da un punto di vista imparziale attraverso la trasposizione del metodo scientifico nel campo delle scienze sociali. La convinzione che l'individuo potesse essere considerato come un atomo separato dagli altri venne però presto criticata: «Non solo si cominciò a pensare all'idea che un maggior intervento dello Stato fosse necessario per lo sviluppo dell'individuo, ma venne anche messo in discussione il presupposto metodologico che affermava come la corretta analisi della società fosse possibile solo assumendola come un insieme di individui discreti»¹⁵⁶. Come scrive Neill nel suo articolo dedicato alla figura dello scozzese, Ritchie sviluppa il proprio pensiero in accordo con le nuove idee che si stavano sviluppando sul finire del secolo. Anche l'anelito alla sistematizzazione dell'idealismo britannico, a cui Ritchie era molto legato, dev'essere stata un'importante influenza nella scrittura di *The One and the Many*.

Dopo aver delineato le motivazioni che fanno di tale argomento uno dei nodi fondamentali di tutta la produzione ritchieana, possiamo ora alla sua esposizione. Ritchie divide il problema in tre parti, illustrando la questione da tre punti di vista differenti, ma allo stesso tempo collegati. Il filosofo scozzese separa la difficoltà in tre trattazioni: dal punto di vista logico, metafisico e infine teologico o etico. L'analisi comincia dalla prospettiva più astratta, quella logica, per finire con la parte più concreta, ossia la moralità. Nella nostra esposizione seguiremo la scansione suggerita da Ritchie. Lo scozzese comincia la trattazione con un preambolo, invitandoci a ricordare l'importanza vitale del problema, una questione, quella della relazione tra unità e molteplicità, che a detta di Ritchie, è insita in ogni tentativo filosofico. «Sia che la nostra teoria dell'universo debba essere "monista" o "pluralista", sia che si possano riconciliare questi due sistemi opposti – questa è la questione a cui siamo sempre rimandati, indipendentemente dal problema filosofico particolare che stiamo analizzando. [...] Tutto ci rimanda al seguente problema: se la molteplicità del mondo con cui ci imbattiamo sia apparenza o realtà, e se in qualche senso l'uno possa essere molti e i molti uno»¹⁵⁷.

¹⁵⁶ E. Neill, *Evolutionary Theory and British idealism: The Case of David George Ritchie*, "History of European Ideas", Pergamon Press (2003), Vol. 29, No. 3, p. 314.

¹⁵⁷ Ritchie, *Philosophical Studies*, p. 192.

La trattazione logica inizia analizzando il concetto di esperienza. Quando analizziamo la realtà empirica, afferma Ritchie, ci troviamo di fronte all'impossibilità di riportare ad unità la molteplicità. L'esperienza non è un'unità ordinata di eventi collegati, ma è una «mera successione di sensazioni»¹⁵⁸. La realtà empirica non ci fornisce l'ordinamento finale delle parti che sarebbe necessario per la conciliazione, l'esperienza a prima vista non è altro che «una massa indifferenziata di sensazioni»¹⁵⁹. Il fatto che l'unità non possa essere riscontrata nella realtà non inficia la necessità della sistematizzazione, anzi, la rende più evidente. Per gli esseri umani, scrive Ritchie, è indispensabile dare una struttura teorica all'insieme caotico dell'empiria, tanto che le cose, le idee e i concetti sono già di per sé delle costruzioni teoriche create dagli individui. «L'unità e l'individualità di ognuna di queste cose è un'unità teorica, e non un "fatto brutto", anche la loro disposizione in un sistema o in una serie di sistemi è anch'essa una costruzione teorica»¹⁶⁰. L'essere umano incarna la necessità logica di sistematizzazione: ogni suo pensiero e azione hanno lo scopo di realizzare tale unità. Come ci ricorda Ritchie: non esiste la mera fattualità, il mondo come tale è già sempre una teorizzazione ideata dagli esseri umani. Lo stesso appello al dato di fatto, altro non è che un tentativo, assai contraddittorio, di sistematizzare meglio la realtà. L'individuo è sempre inevitabilmente immerso nella teoria, nella logica. Lo stesso concetto di realtà come insieme casuale dei fatti è già una teorizzazione che tenta di unificare l'esperienza. Se la realtà non è altro che la sistematizzazione teorica della stessa, allora l'unico effettivo criterio per stabilire la realtà di qualcosa sarà la coerenza di quel qualcosa con l'ordinamento finora stabilito: Ritchie chiama tale principio "principio di coerenza nel pensiero"¹⁶¹. Anche le scienze, scrive lo scozzese, presuppongono l'esistenza di un universo unificato e coerente, una supposizione condivisa dalla stessa filosofia.

Con la trattazione logica Ritchie ha un doppio obiettivo: criticare coloro che sostengono l'esistenza di una realtà contingente e casuale, che non ammette nessuna razionalizzazione; riportare l'attenzione sul carattere sistematico del sapere umano. L'alternativa non si pone: o si afferma che l'universo non è razionale e allo stesso tempo si sostiene che non ci può essere alcuna conoscenza, oppure si asserisce che ogni sapere, se vuole effettivamente essere tale, deve essere sistematico, deve anelare all'unità. O vengono accettati i principi della logica classica e con essi si rende possibile la conoscenza umana, oppure si nega la validità della logica formale, accettando però l'impossibilità del sapere umano. Se si accettano i principi della logica formale, l'unica sistematizzazione della realtà che sembra poter essere ammessa è quella che vede l'esistenza di «una sostanza o una forza

¹⁵⁸ *Ivi*, p. 196.

¹⁵⁹ *Ibidem*.

¹⁶⁰ *Ibidem*.

¹⁶¹ *Ivi*, p. 197.

sottostante che si manifesta in svariati modi»¹⁶². Il principio o test di coerenza, che altro non è se non l'applicazione dei tre principi della logica formale, impone che l'esperienza sia un sistema unitario in cui le differenti parti sono in relazione tra di loro e con il tutto. Ogni sistema alternativo che risalti la differenza tra le parti senza ribadire la loro unità cade in contraddizione. Una parte del sistema non può essere in contrapposizione con un'altra parte di esso, se ciò fosse possibile vorrebbe dire che c'è un elemento nella prima parte che viene contrastato da un elemento della seconda, andando così a negare il principio di non contraddizione. L'unica visione della realtà che è compatibile con il test di coerenza è la seguente: «Siamo obbligati logicamente a credere che ogni singolo evento o cosa nell'universo sia fondamentalmente connessa ad ogni altra e venga determinata dal tutto di cui è parte, separato dal quale non possiamo pensarla»¹⁶³.

La visione della realtà sostenuta da Ritchie è un ideale a cui aspirare, l'essere umano non riesce mai ad abbracciare l'intera realtà in un unico sguardo. Ci imbattiamo di nuovo nella polarità sistema-tentativo: la concezione dell'universo sostenuta dal filosofo scozzese è sempre e solo un'ipotesi, una conseguenza naturale dell'affermazione del principio di coerenza. La stessa logica, come disciplina che si occupa della validità e della coerenza dei ragionamenti, è un ideale a cui aspirare. Ogni pensiero non è mai completamente logico, sebbene la logica pervada ogni ragionamento umano. L'individuo usa sempre i principi della logica ma non riesce mai ad arrivare al massimo grado di logicità, c'è uno scarto insuperabile tra l'ideale di validità della logica e la sua effettiva concretizzazione nella realtà. Lo iato tra ideale e concreto si ripete anche nella visione della realtà sostenuta da Ritchie: egli è consapevole che la sua concezione della realtà è solo un'ipotesi, un ideale. L'unità dell'universo in quanto tale può essere solo teorizzata, la finitezza degli esseri umani si oppone alla realizzazione di tale ipotesi. L'unico modo per essere consapevoli dell'unità del tutto sarebbe quello di fare esperienza di tale ordinamento, la provvisorietà dell'esistenza umana gli impedisce però di esperirla. «Un universo che è un sistema, ma un sistema la cui infinita complessità non riusciamo mai ad afferrare e a cui proviamo ad approssimarci attraverso svariati modi e gradi di astrazione»¹⁶⁴. Quando incontriamo un evento inspiegabile vuol dire che il nostro sistema non è ancora riuscito a spiegarlo, in questo senso la storia del sapere umano è il tentativo di individuare un ordinamento che possa effettivamente spiegare la totalità delle cose.

L'ultimo argomento che viene affrontato da Ritchie nella trattazione logica è la possibilità della conoscenza. La tesi esposta dallo scozzese è la seguente: si può conoscere qualcosa solo se il soggetto e l'oggetto esperito hanno qualcosa in comune, un punto d'accesso tra le due dimensioni che permette

¹⁶² *Ibidem*.

¹⁶³ *Ivi*, p. 199.

¹⁶⁴ *Ivi*, p. 200.

uno scambio di informazioni. Oltre all'accordo è però anche indispensabile che i due aspetti siano tra loro differenti, in caso contrario lo stesso sforzo del sapere sarebbe di per sé inutile visto che non ci sarebbe niente da apprendere. «Tutti i giudizi autentici implicano un'identità nella differenza, una differenza nell'identità»¹⁶⁵. La conciliazione tra l'unità e la differenza è la possibilità logica della conoscenza, una condizione che è allo stesso tempo necessaria, ma irraggiungibile.

La seconda parte del capitolo, come abbiamo già accennato, affronta il problema dal punto di vista metafisico. La logica, afferma Ritchie, ci ha lasciato con la convinzione che la conoscenza umana sia possibile solo nel caso in cui la differenza e l'unità possano essere conciliate. Il compito della metafisica è quello di capire come si possa arrivare alla soluzione di tale problema. La logica ci ha spiegato la necessità della conciliazione, la metafisica deve realizzarla. Ritchie comincia la trattazione chiarendo la differenza tra apparenza e illusione. L'apparenza consiste nell'essere consapevoli della limitatezza insita nell'esperienza umana, al contrario, la persona che sta provando l'illusione non è conscia dell'inganno. «La persona che esperisce un'illusione crede in essa, fintanto che quell'illusione non cessa. Non sa di essere all'interno di un'illusione. [...] Al contrario, colui che è consapevole di un'apparenza continua ad esperire l'apparenza, anche se sa che è una mera apparenza»¹⁶⁶. Il compito della metafisica rientra proprio nella separazione appena esposta: trasformare le illusioni dell'esperienza in apparenza, far sì che l'individuo sia consapevole della propria limitatezza. Più la metafisica si avvicina all'ideale, ossia alla sistematizzazione dell'universo, più l'apparenza della realtà si approssimerà alla realtà. Il processo di avvicinamento, ci ricorda Ritchie, non è mai completo, per tale motivo egli non propone nessuna soluzione concreta al conflitto tra l'uno e i molti. La risoluzione del conflitto, nel caso in cui sia possibile, dipende dal progresso dell'umanità nella sua interezza. La conciliazione della molteplicità nell'unità e dell'uno nella differenza è il compito del progresso. La trattazione di Ritchie in fin dei conti ha solo lo scopo di mettere in risalto l'importanza della conciliazione, rimettendo al centro della ragione il problema dell'unità e della differenza. La trattazione teologica non farà altro che confermare l'impossibilità di risolvere il conflitto.

La terza parte della trattazione porta il problema sul piano pratico della moralità. Ritchie però non limita la propria riflessione al campo dell'etica, ma la espande anche alla teologia. Il concetto di Essere Supremo alla base della teologia altro non è che l'unificazione della molteplicità della realtà, l'ente realissimo sembra consegnarci quell'ordinamento finale che la logica aveva richiesto. Ritchie concentra la propria attenzione sul problema della volontà libera dell'uomo, una questione che va di pari passo con l'affermazione dell'onniscienza di Dio. Secondo il filosofo scozzese, l'Essere Supremo

¹⁶⁵ *Ivi*, p. 205.

¹⁶⁶ *Ivi*, p. 209.

come entità onnisciente e onnipotente determina le azioni di ogni essere umano, Dio è l'istanza unificatrice del tutto. Tale concezione di Dio, che per Ritchie è l'unica possibile, porta però con sé la negazione del libero arbitrio dell'uomo. Un problema che lo stesso scozzese mette in evidenza: «Che ci siano difficoltà correlate a questo modo di pensare un Essere assoluto e la sua relazione con le altre cose particolari dell'universo è vero»¹⁶⁷. Una difficoltà che non demoralizza il filosofo scozzese, al contrario, gli dà la possibilità di esporre uno dei punti fondamentali del suo pensiero: l'irraggiungibilità dell'Assoluto. Anche la teologia rientra dunque nella dicotomia ideale-provvvisorietà, esplicitata bene dalla contrapposizione tra l'unità e la molteplicità. Ritchie continua l'esposizione del problema prendendo in esame le soluzioni che può offrire la moralità. L'etica, lungi dal fornire una soluzione, non è altro che un'ulteriore rappresentazione dell'insufficienza delle capacità umane. La moralità, scrive Ritchie, è intimamente collegata con il concetto teologico di Dio: gli esseri umani considerano l'Assoluto come l'ideale a cui aspirare, un punto di riferimento a cui avvicinarsi con le proprie azioni. L'Essere Supremo, afferma Ritchie, «deve contenere e superare tutto quello che pensiamo essere il più buono e il più saggio di tutta l'umanità»¹⁶⁸. Entrambe le discipline condividono l'anelito alla divinità, l'ideale di un Ente Supremo che funga da unificazione della differenza. Un essere che però l'individuo non può mai pensare né immaginarsi, un ente che per quanto si cerchi di definirlo, sfugge sempre alle nostre classificazioni. L'Assoluto, chiarisce Ritchie, non è solo la motivazione che ci spinge a filosofare, ma è soprattutto il punto di partenza della nostra indagine: il fine, ma allo stesso tempo il presupposto di ogni ricerca filosofica. Come abbiamo visto nella parte finale del primo capitolo, in cui abbiamo esposto il fondamento metafisico della filosofia di Ritchie, egli afferma che il fondamento di ogni indagine filosofica è la fede nella razionalità dell'universo, sta a dire nell'esistenza di un Essere Supremo che dia un senso alla realtà. Per Ritchie la filosofia, ma forse si potrebbe dire ogni sforzo conoscitivo umano, è proprio questo tentativo di dimostrare ciò che si crede. Dimostrare l'unità nella molteplicità e la differenza nell'identità non è altro che il tentativo di raggiungere l'Assoluto, di accertare ciò che ogni tentativo conoscitivo umano presuppone ma che non riesce mai a raggiungere.

3.2 Il ruolo dell'ideale

Come abbiamo visto nel paragrafo precedente, il tentativo di conciliazione tra unità e molteplicità non viene completato, le due dimensioni rimangono separate. Quello che però potrebbe sembrare un fallimento di Ritchie è in realtà un successo. Come fa molte altre volte nel corso dei suoi scritti, egli

¹⁶⁷ *Ivi*, p. 224.

¹⁶⁸ *Ivi*, p. 225.

non tenta di risolvere ciò che non può essere appianato, al contrario, lo mette in luce, evidenziando l'impossibilità della conciliazione. Tale atteggiamento aiuta Ritchie a trasformare le differenti contrapposizioni in questioni vitali. Invece di relegare i punti controversi ai margini della propria riflessione, egli li pone al centro della propria proposta filosofica. La conciliazione, non riuscita nel caso del conflitto tra molteplicità e unità, si compie invece in un senso più generale: accettare che i conflitti siano una parte essenziale dell'essere umano permette a Ritchie di raggiungere una pacificazione ancora più decisiva. Una conciliazione completa perché avviene prima di qualsiasi altro tentativo di sistematizzazione. È come se Ritchie, consapevole della propria finitezza di essere umano, avesse deciso di inserire tale limitatezza nel suo sistema. Un ordinamento che è conscio della propria insufficienza ed è sempre passibile di revisione, rispettoso della tensione sistema-provisorietà teorizzata dallo scozzese.

Come già detto sopra, il sistema che è consapevole dei propri limiti è meno contraddittorio dell'ordinamento che si crede ineccepibile. Essere consapevoli che ogni sistematizzazione è sempre e solo un tentativo provvisorio non è un'affermazione contraddittoria, al contrario, è l'attestazione di una caratteristica strutturale dell'essere umano: la sua finitudine. Termini come "ideale", "fede", "molteplice" e "provvisorio", che non troverebbero spazio in una sistematizzazione tradizionale, sono invece al centro dell'ordinamento di Ritchie. Un esempio di ciò è sicuramente il fondamento metafisico della moralità dello scozzese: egli afferma che la fede nella razionalità dell'universo, da cui poi deriva la convinzione che il mondo sia un sistema intelligibile e che il suo ordinamento sia di tipo finale, è alla base di ogni sforzo conoscitivo. Un'ulteriore esemplificazione della peculiarità dell'ordinamento ritchiano ci è data dal ruolo dell'ideale all'interno dell'etica, una questione che abbiamo già affrontato precedentemente, ma che ora approfondiremo ulteriormente.

L'ideale per Ritchie è un elemento indispensabile dell'essere umano, una dimensione caratteristica dell'individuo. Al contrario di quanto si potrebbe pensare, per il filosofo scozzese l'anelito non è un fattore specifico della moralità, ma è qualcosa di intrinseco ad ogni sapere. Come abbiamo visto nel paragrafo precedente, la stessa logica non è altro che una serie di principi e regole che stabiliscono quale ragionamento può essere considerato valido: un ideale a cui il pensiero umano aspira, ma che allo stesso tempo è irraggiungibile. La stessa metafisica è il tentativo di descrivere ciò che va oltre la comprensione umana, ossia l'Assoluto. Anche il concetto di verità, in Ritchie, rientra in questa classificazione: essa viene pensata come l'anelito ad un'unità che possa raggruppare tutte le parti del sistema, mantenendo allo stesso tempo la loro differenza. Per lo scozzese l'esistenza di una verità unica che possa inglobare tutte le verità particolari delle scienze è sempre e solo un ideale incompiuto. Esempi dello stesso tipo sono in Ritchie numerosissimi: l'ideale è la struttura portante dell'intero pensiero ritchiano. Anche Latta nel suo commento a Ritchie ribadisce continuamente il

ruolo fondamentale dell'anelito nella filosofia dello scozzese. «In realtà, né il fatto né il significato, né il particolare né l'universale, sono i punti di partenza della conoscenza. Sono degli ideali e la conoscenza è il processo della loro realizzazione»¹⁶⁹. Se l'ideale è presente in ogni parte del sistema ritchieano, ciò non esclude che esso abbia un ruolo speciale nella moralità. L'etica è infatti la dimensione umana in cui l'anelito all'ideale è più evidente. Quando l'essere umano tenta di applicare le regole morali alla realtà empirica si accorge dell'astrattezza, ossia dell'inadeguatezza, della propria morale. Nella trasposizione della teoria etica nella pratica ci accorgiamo dello scarto tra l'ideale e la realtà, uno iato che ci obbliga a migliorare continuamente la nostra condotta morale. L'etica è dunque il luogo privilegiato in cui analizzare l'ideale e la sua funzione; la separazione tra natura (essere) e morale (dover essere), che abbiamo analizzato in precedenza, è in tal senso un esempio dell'attenzione posta dallo scozzese a tale problematica.

Spostiamo però la nostra attenzione su una questione particolare, così da poter verificare concretamente le affermazioni che abbiamo sostenuto. Il saggio di Ritchie che ci aiuterà in questo senso si intitola *Origine e validità*: lo scopo dello scritto è, come suggerisce il titolo, quello di determinare la differenza essenziale tra i due termini. La contrapposizione tra origine e validità rientra nel lungo elenco delle tensioni indagate da Ritchie. Tale indagine ci aiuterà ad avanzare nella conoscenza del pensiero dello scozzese e allo stesso tempo ci darà un ulteriore esempio dell'importanza dell'elemento ideale nella sua filosofia. Il saggio è contenuto in una raccolta di scritti intitolata *Darwin and Hegel*, un'opera che ha lo scopo di conciliare l'istanza idealista e quella materialista, mostrando i punti di contatto tra le due filosofie. «Ho provato a mostrare come una determinata forma di idealismo sia piuttosto compatibile con quel monismo materialista che è oggi giorno l'ipotesi di lavoro di qualsiasi scienziato»¹⁷⁰. Il tentativo di Ritchie, che fa il paio con la sua revisione dell'utilitarismo, è quello di conciliare l'istanza materialista proveniente dalle scienze particolari con l'istanza idealista della filosofia.

Ritchie comincia il saggio sottolineando la necessità di mantenere i due concetti separati. Per lo scozzese la causa finale di qualcosa non è equiparabile alla sua origine: per conoscere veramente una determinata cosa è necessario sapere la sua storia, ma allo stesso tempo essere consapevoli dello scopo per cui è stata creata. Il discorso si espande subito al campo della morale: per Ritchie le idee innate dell'etica non sono altro che una serie di pregiudizi e credenze che si sono imposti nel corso della storia. Egli biasima sia coloro che fanno derivare il valore di una cosa solamente dalla sua origine, sia coloro che concentrano tutta la loro attenzione sul lato ideale della questione. Sebbene il termine "equilibrio" sia ancora una volta la parola d'ordine della critica ritchieana, egli non disdegna

¹⁶⁹ Ritchie, *Philosophical Studies*, p. 31.

¹⁷⁰ D.G. Ritchie, *Darwin and Hegel. With other Philosophical Studies*, Swan Sonnenschein & Co., London 1893, p. vi.

completamente l'eccessivo richiamo all'ideale che le teorie intuizionistiche portano con sé. Contro le false pretese di coloro che vogliono ridurre il significato di una cosa alla sua origine, Ritchie impugna l'istanza dell'ideale: «È un vero e proprio istinto che ci mette in guardia dalla possibilità di disporre del significato di qualcosa solo perché conosciamo il resoconto storico di come quella cosa sia diventata ciò che è ora: questo impulso non è però più valido quando si trasforma in un rifiuto di qualsiasi resoconto storico»¹⁷¹.

Ritchie continua la trattazione spostando la propria attenzione sul problema della conoscenza. Anche in questo caso il filosofo scozzese critica coloro che riducono il processo conoscitivo umano ad uno dei due termini indagati: sia coloro che affermano che la mente umana sia composta solamente di idee innate, sia coloro che negano la possibilità che l'individuo abbia ereditato delle caratteristiche congenite stanno sostenendo una visione parziale dell'essere umano. Secondo Ritchie entrambi gli elementi, quello innato e quello acquisito, sono fondamentali nell'essere umano. Per ora ci limitiamo a sottolineare la conciliazione tra l'origine e la validità, ma la vera e propria giustificazione di tale pacificazione avverrà solo nell'ultimo paragrafo del capitolo, dedicato al ruolo dell'evoluzione in Ritchie. Dopo aver ribadito l'imprescindibilità di entrambi i lati della conoscenza, Ritchie concentra la propria attenzione sull'elemento ideale del processo conoscitivo. Lo scozzese comincia la sua analisi ribadendo la necessità di ammettere l'elemento a priori della conoscenza pensato da Kant. Secondo Ritchie è indispensabile «ritornare a Kant»¹⁷² quando vogliamo individuare le condizioni di possibilità della conoscenza umana. Il più semplice atto di conoscenza ha bisogno di un elemento permanente che permetta al soggetto di raggruppare i differenti processi mentali che determinano una proposizione. Ecco cosa scrive il filosofo scozzese a proposito del giudizio: «Il giudizio è l'atto di conoscenza più semplice. I giudizi implicano una comparazione. La comparazione necessita di un'unità che possa tenere insieme le differenti sensazioni. [...] Anche nel più semplice atto di conoscenza è implicato un Sé»¹⁷³. Il Sé è la condizione logica della conoscenza, la condizione di possibilità di qualsiasi atto conoscitivo. Un'altra caratteristica del Sé è la sua immutabilità: alla variabilità del tempo deve infatti contrapporsi l'esistenza di un sostrato eterno che possa fornire la stabilità a cui la conoscenza aspira. La comparazione insita in ogni conoscenza ha bisogno di un elemento fermo da cui poter attuare il confronto. Come accadeva con la questione dell'uno e dei molti, la necessità logica di un elemento è solo il punto di partenza dell'indagine: dopo aver scoperto che qualcosa è necessario rimane da scoprire come quell'elemento possa effettivamente essere presente nell'essere umano. Uno degli scopi della metafisica è appunto quello di scoprire come il Sé

¹⁷¹ *Ivi*, p. 6.

¹⁷² *Ivi*, p. 8.

¹⁷³ *Ivi*, pp. 10-11.

possa esistere all'interno dell'individuo. Ancora una volta però la necessità logica rimane un ideale irrealizzato. «Un Sé eterno che non è mai completamente realizzato in nessuno di noi, che pertanto rimane un ideale che richiede continuamente la sua realizzazione»¹⁷⁴.

Il sapere umano è il tentativo di realizzare il Sé eterno che sta alla base di ogni conoscenza. Come afferma Ritchie, la conoscenza è un enorme circolo che non corre mai il rischio di essere completato. L'idea del circolo non è altro che un'ulteriore rappresentazione del paradosso della conoscenza esposto precedentemente: da una parte «niente di quello che conosciamo è nuovo, perché altrimenti non potremmo conoscerlo»¹⁷⁵, d'altra parte il soggetto e l'oggetto devono essere in qualche modo separati, perché altrimenti non esisterebbe lo scarto che motiva il desiderio di conoscenza. Il completamento del circolo rappresenta l'ideale del sapere umano, ossia la realizzazione della conoscenza perfetta (sta a dire l'atto conoscitivo che diventa consapevole del proprio presupposto). Raggiungere la piena consapevolezza del presupposto della conoscenza sarebbe possibile solo se l'individuo conoscesse la totalità delle cose, il Sé eterno è l'ideale inarrivabile del sapere. Ogni campo del sapere tende verso il presupposto della conoscenza, verso il sostrato permanente che rende possibile qualsiasi atto conoscitivo. Un anelito all'ideale che è proprio di ogni tentativo conoscitivo, tanto da poter essere definito come l'elemento specifico del sapere umano. Ritchie conclude il saggio mostrando la diffusione dell'ideale nelle differenti discipline del sapere umano: dalla logica alla metafisica, passando per l'arte e la morale, tutte le branche dello scibile condividono l'anelito verso il fondamento, verso il completamento del circolo.

3.3 *L'ideale di benessere sociale*

Come abbiamo già ripetuto diverse volte, la moralità non è esente dall'anelito all'ideale, al contrario è forse la disciplina in cui tale elemento è più evidente. Il contenuto dell'ideale cambia lungo il corso della storia: «L'ideale deve mutare, altrimenti il progresso sarebbe impossibile. Ma ci deve per forza essere un ideale, un giudizio che esprime il “dovrebbe”, altrimenti la moralità sarebbe impossibile»¹⁷⁶. Il continuo progresso dell'umanità coinvolge anche il campo della moralità, facendo sì che l'ideale si precisi man mano che la consapevolezza etica dei suoi membri aumenta. Il filosofo e il riformatore morale sono coloro che esplicitano con lucidità la tappa del processo a cui la comunità è arrivata e allo stesso tempo suggeriscono un possibile miglioramento delle regole morali accettate. Ritchie fa suo questo ruolo: innanzitutto afferma che l'utilitarismo è il punto più alto raggiunto

¹⁷⁴ *Ivi*, p. 23.

¹⁷⁵ *Ivi*, p. 21.

¹⁷⁶ *Ivi*, p. 27.

dall'etica, in secondo luogo suggerisce un nuovo ideale che possa integrare le contraddizioni della dottrina utilitarista.

Per quanto riguarda l'utilitarismo, egli ammette che con «il metodo utilitarista siamo più sicuri»¹⁷⁷: il principio di utilità ci permette di realizzare meglio il fine della società. Il metodo utilitarista è vantaggioso perché ci dà la possibilità di adattare le azioni alle diverse situazioni particolari, preoccupandoci solo del risultato del nostro agire. Un'altra caratteristica che viene elogiata da Ritchie è la tendenza dell'utilitarismo a stimolare la discussione, cosa che le altre dottrine non fanno (egli sta pensando soprattutto all'intuizionismo e alla sua accettazione acritica delle intuizioni etiche). Il richiamo all'utilità, siccome manca dell'evidenza propria dalle intuizioni morali, obbliga gli individui a discutere e confrontarsi rispetto alle azioni da intraprendere, aumentando così la consapevolezza della comunità in materia morale. «L'utilitarismo ha fatto qualcosa per riabilitare uno dei tanti buoni elementi dell'etica greca, ossia l'importanza della conoscenza»¹⁷⁸. Un'altra qualità che lo scozzese elogia della dottrina utilitarista è il riavvicinamento tra etica e politica che essa comporta. Una vicinanza che fin dall'inizio dell'utilitarismo, basti pensare a Bentham e al suo tentativo di riformare la scienza della legislazione, era stata individuata come uno dei punti salienti della nuova dottrina. Un argomento, quello della relazione tra etica e amministrazione statale, che stava molto a cuore allo scozzese: le numerose pagine dedicate alla questione dell'interferenza dello Stato è un evidente esempio dell'inclinazione dello scozzese per tale assunto. Gli esempi che abbiamo appena fatto non hanno l'obiettivo di elencare tutte le motivazioni che inducono Ritchie a giudicare l'utilitarismo come il punto più alto del progresso morale, solo il fatto che lo scozzese definisca il suo nuovo metodo con l'espressione “utilitarismo evoluzionista” dovrebbe darci un'idea del giudizio positivo di Ritchie nei confronti di tale dottrina morale. Il nostro scopo era solo quello di ricordare la vicinanza tra il filosofo scozzese e la dottrina utilitarista prima di addentrarci nell'analisi della proposta morale ritchieana, che marcherà un distacco con la dottrina tradizionale.

Se i punti di contatto tra Ritchie e l'utilitarismo non mancano, d'altra parte anche i punti di contrasto sono numerosi: il primo capitolo del lavoro mette in risalto proprio tale distanza. Con Sidgwick la divergenza è sicuramente minore, ma anche in quel caso i punti di scontro sono evidenti: l'atteggiamento nei confronti della contrapposizione tra interesse particolare e generale è indubbiamente l'esempio più lampante di tale contrasto. Finora il capitolo ha analizzato il lato più generale della proposta ritchieana, per così dire l'atteggiamento soggiacente alla dottrina dell'utilitarismo evoluzionista. Quello che resta del capitolo sarà invece dedicato all'indagine dei due

¹⁷⁷ *Ivi*, p. 28.

¹⁷⁸ Ritchie, *The Principles of State Interference*, p. 170.

elementi più peculiari della proposta etica dello scozzese: l'ideale di benessere sociale e la conciliazione con l'evoluzionismo.

Cominciamo l'esposizione dell'ideale di benessere sociale riportando una citazione tratta dalla *Memoir* del solito Latta: «Il concetto di società è l'idea dominante di tutte le considerazioni di Ritchie che riguardano questi temi [di carattere morale]. Il benessere sociale è allo stesso tempo l'ideale etico e politico»¹⁷⁹. Il commentatore mette subito in evidenza una delle caratteristiche fondamentali dell'ideale ritchieano: la compenetrazione tra etica e politica che deriva dall'indistinguibilità tra interesse generale e particolare. L'ideale pensato da Ritchie non è altro che la trasposizione sul campo pratico della conciliazione dell'uno e dei molti. D'altronde non potrebbe essere diversamente: Ritchie crede che la contrapposizione molteplicità-unità sia alla base di ogni sforzo conoscitivo umano; pertanto, anche la morale deve fondarsi sullo stesso anelito che è stato rinvenuto nella logica e nella metafisica. La sfera individuale e quella della società vengono pensate come indistinguibili, come se fossero una cosa sola. «Ciò di cui il mondo ha bisogno è una sempre più costante e accurata applicazione del seguente criterio: la condotta è buona o cattiva se tende rispettivamente al benessere sociale o al suo contrario».¹⁸⁰

L'individuo, secondo Ritchie, deve diventare consapevole di essere parte della società, prendendo coscienza del suo posto all'interno della comunità. Come aveva già ripetuto nella critica all'individualismo astratto di Bentham, il singolo non è separato dalla comunità di cui è parte, all'opposto egli è determinato dalle relazioni che intrattiene con gli altri membri della società. Fin dalla nascita l'individuo viene definito dalle relazioni che intrattiene con i suoi simili: il linguaggio, le abitudini, l'educazione, la moralità sono solo alcuni dei numerosi esempi che si potrebbero fare per evidenziare l'influenza della comunità sull'individuo. Se l'effetto della società sull'individuo è qualcosa di assodato, Ritchie preferisce concentrare la propria attenzione sull'altro versante della questione: l'influenza dell'individuo sulla comunità. Il filosofo scozzese si scaglia contro coloro che sostengono l'esistenza di azioni neutre, sta a dire la sussistenza di atti che non influiscono sulla vita degli altri. La moralità, secondo Ritchie, è proprio il tentativo di regolare le relazioni tra i membri della società: credere che si possa agire senza influenzare gli altri equivale a dichiarare la morte dell'etica. «Chiunque pensi che con la sua condotta, che egli potrebbe definire autoreferenziale, non stia influenzando gli altri esseri umani sta negando le basi della moralità»¹⁸¹. L'etica è possibile solo se gli individui prendono coscienza dell'indissolubile legame che intrattengono con i loro simili. La moralità è il tentativo di conciliare l'interesse individuale con il benessere generale, qualsiasi dottrina

¹⁷⁹ Ritchie, *Philosophical Studies*, p. 38.

¹⁸⁰ Ritchie, *Studies in Political and Social Ethics*, pp. 181-182.

¹⁸¹ *Ivi*, p. 195.

etica che neghi tale presupposto è autocontraddittoria poiché misconosce l'ideale che la rende possibile. Il benessere generale non è dunque un ideale posto dall'esterno, ma è intrinseco a qualsiasi istanza morale.

Se l'individuo deve essere consapevole di far parte di una società che lo influenza e che allo stesso tempo è influenzata dalle sue azioni, allo stesso modo il buon funzionamento dello Stato non può prescindere dal riconoscimento del nesso individuo-società. Lo Stato non è come molto spesso si tende a credere un potere estraneo da cui l'individuo deve difendersi (come teorizza Spencer). Le istituzioni destinate al governo della società rientrano nel progresso morale della comunità, sono una loro esplicitazione. Il potere statale è in realtà una manifestazione della società: lo Stato, che comprende l'insieme delle istituzioni atte al governo della comunità, è una costruzione consapevole della collettività. Lo Stato e la società non possono essere in conflitto perché tentano di realizzare lo stesso scopo, sta a dire il benessere generale della collettività. «L'intervento benefico dello Stato dovrebbe dare agli individui, per quanto possibile, l'opportunità di realizzare le loro capacità fisiche, intellettuali e morali. In uno Stato veramente democratico, l'azione dello Stato e la libertà individuale non sarebbero più due principi contrapposti, [...] la libertà individuale non esisterebbe più malgrado, ma grazie all'azione dello Stato»¹⁸². L'interesse dello Stato è quello di fare il bene della società che l'ha creato: la separazione che spesso si viene a creare tra società e Stato è solo una conseguenza dalla mancata comprensione del rapporto società-individuo. La proposta morale dello scozzese è intimamente collegata al concetto di Sé che abbiamo analizzato nel paragrafo precedente. L'esposizione dell'argomento può sembrare frammentaria perché lo stesso Ritchie non espone l'ideale di benessere generale in maniera lineare, ma lo fa in diversi luoghi della sua opera.

Ora passiamo alla versione contenuta nei *Philosophical Studies*, nella quale viene esplicitato con maggiore forza il collegamento con la metafisica. Il discorso che Ritchie faceva sul Sé eterno viene ampliato al campo della morale: la realizzazione del Sé, ossia l'ideale della conoscenza, viene ora applicato all'etica. Il Sé non viene più pensato come un anelito all'unità del sapere, ma assume una dimensione più inclusiva che abbraccia la realtà pratica. «Il fine è la realizzazione del Sé (ossia Dio). Questo sé non è però il sé finito e individuale. Il fine non deve dunque essere un fine solamente per l'individuo, ma per il sé nella società – prima la famiglia, il clan o la tribù, poi la città o la nazione e infine l'umanità»¹⁸³. Un anelito che supera la finitezza del singolo individuo e abbraccia il più lungo progresso della società.

Prima di continuare con l'esposizione dell'ideale, è utile ribadire che stiamo ancora pur sempre presentando qualcosa di irrealizzato. Anche l'ultimo ideale che abbiamo esposto, il Sé come fine del

¹⁸² Ivi, pp. 57-58.

¹⁸³ Ritchie, *Philosophical Studies*, p. 237.

progresso dell'umanità, è ancora sempre un'istanza provvisoria e temporale, caratteristica imprescindibile dalla visione finita dell'essere umano. Il fatto che il discorso di Ritchie si sviluppi sul piano astratto dell'anelito non diminuisce però il valore della proposta dello scozzese, al contrario, gli dà maggiore risalto. Il filosofo scozzese è consapevole che l'etica ha bisogno dell'elemento ideale se vuole guidare efficacemente la condotta degli esseri umani: la moralità deve realizzare, o per lo meno tentare di soddisfare, l'anelito all'Assoluto presente nell'individuo. Il ruolo dell'ideale non è sopprimibile poiché significherebbe eliminare una dimensione fondamentale dell'essere umano, rimuovendo quell'elemento che insieme con la provvisorietà forma la tensione essenziale alla base dell'individuo. È dunque corretto ribadire che gli ideali sono pur sempre creazioni umane, ma d'altra parte bisogna ricordare che tali creazioni sono l'espressione di un elemento fondamentale dell'essere umano: il dover essere.

Concludiamo l'esposizione dell'ideale, concentrando la nostra attenzione sul lato più pratico della questione, illustrato da Ritchie attraverso una tripartizione. Secondo lo scozzese l'anelito al benessere generale è necessario alla sussistenza di ogni società: la fiducia negli altri e la consapevolezza che tutti stanno lavorando verso il bene comune è alla base di ogni comunità. Gli umanisti – Ritchie chiama in questo modo coloro che credono nel benessere generale – sono l'antidoto a due atteggiamenti nocivi e molto diffusi nella società: il pessimismo e il soprannaturalismo. Il primo tipo di attitudine ostacola il progresso della società perché considera ogni cambiamento come inutile o addirittura dannoso. Il pessimista crede che sia impossibile apportare un miglioramento alla comunità, convinto dell'inattuabilità del progresso umano. Il secondo tipo di atteggiamento ostacola anch'esso il buon funzionamento della società, ma in un modo più indiretto. Il soprannaturalismo, per come viene pensato da Ritchie, è la fede nella giustizia divina. Coloro che credono nella vita dopo la morte non si spenderanno per migliorare la società in cui vivono, convinti dell'irrimediabilità della giustizia umana. L'umanitarismo ritchieano, al contrario dei due atteggiamenti appena descritti, attraverso la fede nel progresso umano, stimola il costante miglioramento della società e delle condizioni di vita dei singoli individui. «Il rifiuto di perdere ogni speranza nei confronti della società umana e l'impegno di migliorare la vita umana attraverso riforme politiche e sociali implica la fede nel progresso dell'umanità. Non possiamo costruire su negazioni, e non lo stiamo facendo»¹⁸⁴.

3.4 Il ruolo dell'evoluzione

L'obiettivo del paragrafo non è quello di esporre esaurientemente la concezione di evoluzione di Ritchie. Visto che lo scopo del lavoro è quello di mettere in risalto la proposta morale del filosofo

¹⁸⁴ Ritchie, *Studies in Political and Social Ethics*, p. 191.

scozzese, prenderemo in esame la categoria di evoluzione solo per quanto concerne la nostra investigazione. D'altronde non possiamo esimerci dall'esposizione di tale assunto, visto che la proposta morale di Ritchie ha senso solo come conciliazione dell'utilitarismo e dell'evoluzionismo.

Cominciamo la trattazione chiarendo la posizione dello scozzese nei confronti del darwinismo. Innanzitutto, dobbiamo osservare che Ritchie non critica la teoria della selezione naturale tout court, ma contesta la sua applicazione alla società umana. In altre parole, l'avversario di Ritchie non è Darwin, ma tutti coloro che usano la sua teoria in campo politico e morale. Per intenderci meglio, il bersaglio della critica di Ritchie è il darwinismo sociale di Herbert Spencer. «Ritchie non cercò di imporre una concezione filosofica sulla scienza naturale, ma di accettare piuttosto la scienza naturale come valida entro il suo proprio dominio e di esplorare le implicazioni delle scoperte e degli sviluppi teoretici in ambito naturale nelle questioni di ordine sociale, politico ed etico»¹⁸⁵. Ritchie non sostiene che la teoria della selezione naturale sia contraddittoria, al contrario pensa che sia la teoria scientifica che meglio spiega l'evoluzione della specie. A differenza delle altre teorie scientifiche che non riuscivano ad indicare il perché del cambiamento, la teoria della selezione naturale, scrive Ritchie, ci spiega il perché: «Un tale tipo di caratteristica è stata vantaggiosa o utile alla specie, e dunque ha favorito la sua continuità»¹⁸⁶. Del resto, lo stesso Ritchie non avrebbe mai negato completamente la validità di una teoria scientifica, egli, come abbiamo già visto diverse volte, preferisce la conciliazione al rifiuto. La filosofia e la scienza devono accordare le loro scoperte, avendo in mente l'ideale dell'unità del sapere. L'obiettivo di Ritchie non è quello di annientare l'unica teoria che fornisce una spiegazione convincente all'evoluzione, ma di chiarire fino a che punto la teoria della selezione naturale possa essere applicata alla società e all'individuo. Lo scozzese è consapevole che l'influenza della scienza sulla filosofia sia inevitabile¹⁸⁷, ma vuole assicurarsi che tale condizionamento sia legittimo.

È lo stesso Ritchie, nella prefazione alla seconda edizione di *Darwinism and Politics*, che chiarisce la prospettiva da cui analizza la teoria della selezione naturale: «cercare di dimostrare che la teoria della selezione naturale (nella sola forma in cui può essere applicata alla società umana) non fornisce alcun supporto al dogma politico del laissez-faire»¹⁸⁸. Secondo il filosofo scozzese la trasposizione del darwinismo al campo della politica e della moralità è un'operazione indebita. Coloro che pretendono di riportare l'umanità al suo stato di natura primordiale, dimenticano gli avanzamenti e i progressi derivanti dalla civilizzazione. Gli esseri umani nel corso della storia hanno sviluppato innumerevoli “strumenti” che esulano dalla sopravvivenza del più adatto, ma che riescono comunque

¹⁸⁵ Connelly, *Nota introduttiva*, p. 12.

¹⁸⁶ Ritchie, *Darwin and Hegel*, p. 60.

¹⁸⁷ *Ivi*, p. 38.

¹⁸⁸ D.G. Ritchie, *Darwinism and Politics*, Swan Sonnenschein & Co., London 1891², p. iii.

a favorire il progresso della comunità con la stessa efficacia. Gli esempi dei benefici della civilizzazione si sprecano, ma volendo restare vicini a Ritchie si potrebbero menzionare due temi che stanno molto a cuore al filosofo scozzese: l'utilità derivante dalla diffusione di una buona educazione scolastica e i vantaggi che deriverebbero dalla risoluzione della questione sociale. Ritchie non fa altro che criticare l'astrattezza insita nel richiamo alla natura proprio dei darwinisti sociali, un appello che non tiene in considerazione i progressi prodotti dalla civilizzazione, ma preferisce invocare il ritorno ad un'età dell'oro che non è mai esistita. «Coloro che davvero vogliono fare affidamento sulla selezione naturale nella sua forma originaria, che opera mediante l'estinzione dell'inadatto, devono essere pronti a privare la razza umana di tutti quei risultati prodotti dalla civilizzazione con tanto sacrificio e a ritornare, prima alla barbarie, e poi ad una generale rincorsa alle noccioline nella foresta primordiale»¹⁸⁹. Lo stesso ritorno allo stato primordiale, continua Ritchie, non farebbe altro che riprodurre, seppur dopo un lungo processo, quella stessa civilizzazione che i darwinisti sociali volevano eliminare.

Le modalità della critica ritchieana nei confronti del darwinismo politico ricordano da vicino le obiezioni avanzate dallo scozzese al *laissez-faire* di Spencer. Sia quando Spencer afferma la dannosità dell'interferenza statale, sia quando il darwinismo sociale asserisce la necessità di ritornare alla sopravvivenza del più adatto, nei due casi ci troviamo di fronte allo stesso tipo di ragionamento astratto. Il richiamo ad uno stato di natura originario e perfetto è un'astrazione: l'epoca primordiale a cui fanno riferimento i due pensieri non è mai di fatto esistita, essa non è altro che una costruzione irrealistica dei suoi sostenitori. Oltre all'infondatezza storica dello stato di natura, la critica di Ritchie agisce su un piano ancora più radicale. Secondo lo scozzese il rigetto della civilizzazione più che dimostrare l'inadeguatezza del progresso umano, conferma invece la sua indispensabilità. I sostenitori del ritorno alla natura sono infatti figli della civilizzazione che vogliono abolire: il rifiuto del progresso è possibile solo all'interno dell'incivilimento che invece si vuole negare. Pensare di migliorare i problemi della società prescindendo da essa è una contraddizione. È giusto sottolineare le mancanze della società in cui si vive – e in questo senso il darwinismo sociale e il liberalismo svolgono un compito decisivo – ma non è utile, e neppure plausibile, sostenere la sua abolizione. Così come capitava con la critica dell'interferenza statale spenceriana, Ritchie crede che la soluzione ai problemi della società consista piuttosto in un rafforzamento della stessa e non in una sua completa abolizione. Nel migliore dei casi, la soppressione della società risolverà i problemi della società attuale, ma allo stesso tempo ne causerà di ben peggiori: i benefici prodotti dalla civilizzazione non sono paragonabili ai pochi vantaggi derivanti da una sua completa abolizione. Oltre alla

¹⁸⁹ *Ivi*, p. vi.

contraddizione sul piano del ragionamento, la proposta del ritorno allo stato di natura porta con sé anche un esito negativo dal punto di vista pratico.

Dopo aver messo a fuoco il bersaglio e il contenuto della critica di Ritchie, non resta che analizzare la sua proposta alternativa. Come abbiamo già più volte ricordato, per lo scozzese la filosofia ha senso solo come tentativo di sistematizzazione del sapere. La teoria della selezione naturale, sebbene abbia dimostrato la sua validità in campo scientifico, deve essere inserita nel contesto coerente del sapere umano, soprattutto per quanto riguarda le sue implicazioni sociali e politiche. «In che forma, se ve n'è alcuna, la teoria della selezione naturale può essere propriamente applicata allo sviluppo intellettuale, morale e sociale dell'uomo?»¹⁹⁰. Rispondere alla domanda appena citata è l'obiettivo del secondo e terzo saggio contenuto in *Darwinism and Politics*, noi ci avvarremo proprio di questi due scritti per esporre la proposta dello scozzese. Prima di continuare, dobbiamo però introdurre il concetto di selezione razionale, la novità principale introdotta da Ritchie nell'interpretazione dell'evoluzionismo.

Per capire il significato dell'espressione "selezione razionale", dobbiamo prima chiarire la posizione dell'essere umano all'interno della natura. Ritchie, come abbiamo visto in precedenza, afferma che l'uomo fa parte del mondo naturale ma allo stesso tempo non si riduce a tale classificazione. L'essere umano è qualcosa di più di un animale, egli è cosciente della propria persona. Invece di seguire ciecamente il meccanismo della selezione naturale, l'essere umano può decidere di deviare dal percorso imposto dalla natura. Egli può parlare, scrivere, immaginare, produrre opere d'arte, ma può anche indagare la natura e scoprire il meccanismo della selezione naturale ad essa intrinseco. «Gli esseri umani non sono soltanto impegnati nella lotta per l'esistenza, ma sanno di esserlo, sono capaci di osservare quello che stanno facendo, di riflettere, di comparare i risultati e considerare quali sono buoni e quali cattivi, quali sono da desiderare e quali da evitare»¹⁹¹. La consapevolezza dell'uomo cambia tutto: da soggetto passivo in balia della selezione naturale a soggetto attivo in grado di determinare consapevolmente il proprio futuro. La selezione razionale – come dice la parola – è composta da tutte le decisioni consapevoli prese dagli esseri umani in merito al proprio futuro come specie: l'imposizione di nuovi costumi che vadano a modificare la moralità della comunità, la promulgazione di una legge che vada a diminuire l'estensione dell'analfabetismo, l'insediamento di un governo democratico al posto di un potere dispotico, etc. Gli esempi che abbiamo portato sono più che altro misure pratiche attuate dagli esseri umani per migliorare la vita della comunità, ciò nonostante, non dobbiamo dimenticare che anche l'avanzamento teorico prodotto dalle scienze o dalle altre discipline del sapere umano rientrano in questa categorizzazione. Tutto ciò

¹⁹⁰ *Ivi*, p. iii.

¹⁹¹ *Ivi*, pp. 26-27.

che produce un distacco o un ripensamento delle categorie prestabilite, nel campo della teoria così come nella pratica, fa parte della selezione razionale. Rimanendo nel nostro ambito di studio, un esempio di selezione razionale potrebbe essere l'ideazione del panopticon da parte di Bentham: un'idea che non solo ha stimolato la costruzione di numerose carceri ed ospedali¹⁹², ma che allo stesso tempo è stata oggetto di forte critica, producendo così un ripensamento del concetto stesso di detenzione.

La selezione razionale è la grande novità introdotta da Ritchie nell'interpretazione dell'evoluzionismo. Una nuova esegesi che deve però affiancarsi alla selezione naturale, l'elemento originario del darwinismo. L'obiettivo dello scozzese è ancora una volta quello di trovare l'unità che lega i due elementi apparentemente contrastanti. Ritchie chiarisce il rapporto tra i due meccanismi attraverso una breve storia della nascita della selezione razionale. Secondo lo scozzese il punto di partenza dell'evoluzione umana è da rinvenirsi nell'esistenza di una serie di istinti sociali che inducono gli uomini a vivere in gruppo. «La lotta per l'esistenza è portata avanti non soltanto tra individuo e individuo, ma tra gruppo e gruppo»¹⁹³. Le tribù che possiedono le caratteristiche adatte alla sopravvivenza si salvano, mentre le altre soccombono. La lotta tra tribù produce la sopravvivenza, nei gruppi che sono usciti vittoriosi dalla lotta e nella loro progenie, delle caratteristiche favorevoli all'esistenza. La selezione naturale dà così vita, nel lungo periodo, al primo germe della moralità: «È lo stesso principio della selezione naturale applicato alle variazioni nella struttura e nelle funzioni, nelle abitudini, negli strumenti: variazioni utili vengono continuamente "selezionate", precedentemente ad ogni riflessione deliberata circa l'adattamento dei mezzi ai fini. Così, nella sfera etica, assistiamo a una selezione dei tipi di condotta, e questi, prodotti della lotta naturale e non della riflessione sono i primissimi ideali morali»¹⁹⁴. Ritchie sta descrivendo una situazione nella quale la selezione dei costumi e della condotta è ancora inconsapevole, nella quale l'essere umano non ha ancora la possibilità di intervenire coscientemente sul processo di selezione. Nonostante le morti e la sofferenza causate dalla lotta tra tribù, la selezione naturale continua a migliorare e ad affinare (seppur con un processo lento ed accidentato, che dipende dalle variazioni spontanee che si producono all'interno delle tribù) le abitudini e i comportamenti degli esseri umani, rendendoli sempre più adatti alla sopravvivenza in gruppo.

La tappa decisiva nell'evoluzione umana è il passaggio alla selezione cosciente della condotta e dei costumi. Quando gli individui si accorgono di poter guadagnare un vantaggio adattando la propria

¹⁹² Cfr. C. Bucag, *Exemplifying the Panopticon*, "The Owl", Florida State Open Publishing (2021), Vol. 11, No. 1, pp. 51-61.

¹⁹³ Ritchie, *Darwinism and Politics*, p. 97.

¹⁹⁴ Ivi, p. 98.

condotta alle necessità che impone la lotta per l'esistenza, ecco che la selezione razionale fa il suo ingresso nell'evoluzione, stabilendosi così come una valida alternativa alla selezione naturale. Secondo Ritchie l'imitazione e la riflessione sono i due elementi che fanno compiere questo balzo in avanti all'evoluzione umana. Gli esseri umani cominciano a diventare consapevoli di essere dei soggetti attivi nella promozione delle caratteristiche favorevoli alla sopravvivenza. La società inizia a controllare lo sviluppo morale dei propri membri, convinta di poter migliorare le proprie possibilità di sopravvivenza. Il processo di selezione razionale diventa ancora più consapevole e di conseguenza più efficace man mano che l'umanità progredisce. Come ci ricorda Ritchie, il linguaggio è in tal senso uno dei fattori che maggiormente favoriscono la diffusione della selezione razionale, rendendo possibile «la trasmissione di esperienza indipendentemente dalla trasmissione ereditaria»¹⁹⁵. La selezione razionale produce un decisivo scarto rispetto alla lotta per l'esistenza: «il conflitto delle idee e delle istituzioni»¹⁹⁶ prende il posto della selezione naturale.

La selezione razionale non è in antitesi con la naturale, ma è un suo raffinamento. Le stesse caratteristiche da cui comincia la selezione razionale, ossia la riflessione e l'imitazione, vengono selezionate dalla lotta per l'esistenza. Il fatto che la coscienza permetta agli individui di superare il piano immediato della selezione naturale non cambia il fatto che essa sia un prodotto della selezione naturale. Come scrive Ritchie, la selezione razionale continua il lavoro della selezione naturale: il miglioramento della specie che veniva determinato dall'estinzione degli individui inadatti alla sopravvivenza viene ora prodotto dalla scelta cosciente degli esseri umani. Il progresso dell'essere umano non è più vincolato alla morte dei propri simili, ma è quasi esclusivamente determinato dalla deliberazione cosciente dell'individuo. «La sopravvivenza del più adatto, nella teoria di Darwin, vien fuori solo attraverso il processo negativo di distruzione. Al livello meramente naturale questa negatività è meccanica ed esterna. Al livello più alto della coscienza (o spirito) è autodeterminata, libera»¹⁹⁷. Al di là della separazione che può essere utile ai fini dell'esposizione, dobbiamo però ricordare che i due meccanismi sono tra loro sempre intrecciati. La selezione razionale è infatti un risultato della selezione naturale, l'esito della costante lotta per l'esistenza. Infine dobbiamo ricordare che la lotta delle idee descritta da Ritchie è sempre e solo un ideale, la meta a cui aspira il progresso umano. L'emancipazione degli individui dal dominio della selezione naturale è un processo in divenire e incompleto: le malattie, le guerre e la violenza continuano ad essere degli elementi fondamentali della società umana.

¹⁹⁵ *Ivi*, p. 100.

¹⁹⁶ *Ivi*, p. 106.

¹⁹⁷ Ritchie, *Darwin and Hegel*, p. 56.

Secondo il filosofo scozzese, l'utilitarismo è la tappa finale del processo di razionalizzazione della selezione. Se prima il benessere generale della società era perseguito inconsciamente dalla selezione naturale e dai primi tentativi di selezione razionale, con la dottrina utilitarista esso viene riconosciuto esplicitamente come lo scopo del progresso. Le intuizioni morali che si svilupparono all'inizio del processo di selezione sono ora giustificate dal punto di vista razionale dall'utilitarismo. Da un «sentire irriflesso»¹⁹⁸ che guida gli individui verso il proprio benessere si passa ad una dottrina morale che mira consapevolmente al benessere della società. La comparsa della riflessione permette agli individui di rendersi conto della direzione verso cui si dirige l'evoluzione umana, così da poterla anticipare attraverso il miglioramento consapevole della condotta morale. «L'utilitarismo è il tentativo di anticipare le utilità sociali e di prevenire, dove possibile, la crudeltà della selezione naturale»¹⁹⁹. L'utilitarismo è la piena consapevolezza del percorso fatto dal progresso, è il punto d'arrivo della riflessione dell'essere umano sulla propria storia.

Ritchie opera così una doppia conciliazione: il materialismo dell'evoluzionismo e l'istanza ideale dell'utilitarismo; la razionalità dell'utilitarismo e l'irriflessività delle intuizioni morali. L'utilitarismo assume il ruolo unificatore che Ritchie tanto desiderava, riuscendo a conciliare il lato pratico della moralità con il lato teorico della filosofia. La teoria scientifica della selezione naturale viene accordata con l'istanza ideale e propositiva propria della filosofia e dell'etica, l'ideale di benessere generale viene compreso come la tendenza implicita del progresso umano.

¹⁹⁸ Ritchie, *Darwinism and Politics*, p. 105.

¹⁹⁹ Ritchie, *Studies in Political and Social Ethics*, p. 11.

4. L'APPLICAZIONE DELL'UTILITARISMO EVOLUZIONISTA: I DIRITTI NATURALI

Il quarto e ultimo capitolo ha lo scopo di esporre la parte applicativa della proposta ritchieana. Prenderemo in analisi la capacità dell'utilitarismo evoluzionista di risolvere i conflitti morali creatisi all'interno della società. Cercheremo di capire se le modifiche apportate da Ritchie all'utilitarismo sono effettivamente utili alla risoluzione delle contraddizioni presenti nella moralità comune. Analizzeremo il lato pratico della proposta dello scozzese completando così l'esposizione della parte positiva della filosofia di Ritchie. L'opera a cui faremo riferimento nella maggior parte della trattazione è lo scritto intitolato *Natural Rights*, un'opera pubblicata da Ritchie nel 1895 e che ha come argomento principale la critica dell'omonima teoria. *Natural Rights* ci darà l'occasione di vedere all'opera l'utilitarismo evoluzionista ritchieano e ci permetterà così di trarre le dovute conclusioni rispetto al tentativo dello scozzese. La prima parte del capitolo, che comprende i primi due paragrafi, esporrà il lato più generale del problema; mentre gli ultimi due paragrafi saranno dedicati all'analisi di due conflitti morali particolari e delle rispettive soluzioni proposte dall'utilitarismo evoluzionista. Il primo paragrafo si occuperà del cosiddetto test dell'utilitarismo, un metodo ideato da Ritchie per risolvere i conflitti morali. Il secondo paragrafo descriverà la critica di Ritchie nei confronti della teoria dei diritti naturali, preparandoci così all'analisi dei due casi particolari. Gli ultimi due paragrafi saranno dedicati rispettivamente alla questione della tolleranza e al diritto alla felicità, affrontate da Ritchie nella seconda parte di *Natural Rights*.

4.1 Il test dell'utilitarismo

Il capitolo precedente ci ha consegnato la prospettiva unitaria che Ritchie riteneva necessaria per la propria filosofia. La conciliazione tra la teoria della selezione naturale e l'utilitarismo, avvenuta attraverso l'introduzione della selezione razionale, ci ha fornito quella sistematicità che contraddistingue la proposta dello scozzese. Se da una parte è comprensibile lo slancio unificatore di Ritchie, d'altra parte si rischia di dimenticare l'altro lato della medaglia, ossia la processualità del progresso umano. Il filosofo scozzese concentra giustamente le proprie forze nel sottolineare la continuità delle due forme di selezione, ma tale atteggiamento può generare la falsa convinzione che il sistema dello scozzese sia in tutto e per tutto unitario, quando in realtà lo stesso Ritchie afferma che ogni ordinamento è sempre provvisorio. L'utilitarismo viene descritto dallo scozzese come il punto d'arrivo del progresso, il concetto di selezione razionale viene illustrato come se fosse qualcosa di definitivo, non passibile di revisione: manca l'elemento provvisorio della tensione unità-tentativo. Forse Ritchie ha voluto concentrarsi sulla conciliazione a discapito della provvisorietà per evitare

l'accusa di coloro che avrebbero potuto bollarlo come antidarwinista, oppure semplicemente non credeva fosse necessario ripetere ancora una volta la transitorietà di ogni tentativo di sistematizzazione. La seconda spiegazione è più plausibile, soprattutto se pensiamo al tipo di indagine che vedremo in questo capitolo, fatta di continui aggiustamenti e revisioni. L'applicazione pratica dell'utilitarismo evoluzionista ci ridarà quella provvisorietà che il capitolo precedente sembrava aver appianato. Concludiamo il preambolo con una citazione di Ritchie, un passo che ancora una volta sottolinea la necessità, per l'essere umano, di mantenere viva la tensione tra l'unità e la processualità. «Dopo aver acquisito una storia definitiva di come le cose sono giunte ad essere ciò che sono, siamo giustificati a guardarci indietro dalla nostra posizione avvantaggiata e vedere nell'evoluzione passata il graduale "svolgimento" del significato che ci risulta pienamente comprensibile solo alla fine del processo. Il processo però non è completato, e dunque questo tentativo deve essere rinnovato per ogni generazione»²⁰⁰.

Dopo l'utile premessa che ci ha fatto ricordare l'indispensabilità dell'elemento provvisorio nel tentativo ritchieano, passiamo ora finalmente all'analisi del test. Cominciamo dicendo che il test dell'utilitarismo ideato da Ritchie non è altro che il tentativo di individuare una procedura che ci permetta di stabilire l'azione migliore da compiere. Ricordiamo che per lo scozzese il fine delle azioni morali deve essere la realizzazione del benessere generale, pertanto il criterio ideato da Ritchie dovrà trovare quell'azione che favorisce il benessere della comunità. Anticipiamo già che l'obiettivo di Ritchie non è quello di fornire un test che possa risolvere qualsiasi conflitto, ma vuole piuttosto creare una guida che indirizzi la riflessione morale. Il filosofo scozzese vuole evitare di creare un test che sia troppo difficile da applicare, evitando così la frequente critica rivolta all'utilitarismo. Ritchie vuole creare un test accessibile alla maggior parte della popolazione, evitando di creare un criterio inutile per la sua eccessiva complicatezza. Aggirare le critiche degli avversari non è però l'unica motivazione che anima la proposta dello scozzese, egli è mosso da una convinzione ancor più importante. Il grande vantaggio dell'utilitarismo consiste proprio nel riuscire ad affrontare le situazioni particolari, compresi quegli eventi che per la loro difficoltà di risoluzione possono essere definiti estremi. La dottrina utilitarista non può pensare di risolvere qualsiasi situazione appellandosi a un criterio o a un test, bensì deve accettare l'imprevedibilità intrinseca alla realtà empirica. Il test deve rimanere approssimativo se vuole essere d'aiuto all'agente morale, deve lasciare lo spazio all'individuo per riflettere e analizzare le diverse situazioni che gli si presentano. L'esposizione del test è contenuta nel saggio *Law and Liberty: The Question of State Interference*, che a sua volta fa parte dello scritto intitolato *Studies in Political and Social Ethics*. Come si può intuire dal titolo del saggio, il criterio elaborato da Ritchie nasce dalla necessità di stabilire fino a che punto l'interferenza dello Stato nei

²⁰⁰ Ritchie, *Darwin and Hegel*, pp. 75-76.

confronti dell'individuo sia legittima. Al di là dell'occasione particolare che spinge lo scozzese a formulare il criterio, possiamo affermare che l'indeterminatezza del test permette la sua trasposizione ad ogni tipo di situazione empirica.

In primo luogo Ritchie ribadisce che il suo test non ha l'obiettivo di individuare l'azione che produce la maggior quantità di felicità per il maggior numero di persone, come sostenevano la maggior parte degli utilitaristi, bensì di trovare quell'atto che favorisce «il principio ben più vago del “bene comune” – che non significa altro che il più elevato sviluppo delle capacità individuali fintanto che sia compatibile con la coesione e la continuazione della società nel suo insieme. Dico “continuazione” perché dobbiamo tenere in considerazione il futuro così come il presente»²⁰¹. La continuità e la coerenza della società non sono altro che l'ideale di benessere generale che abbiamo già incontrato. Ritchie con questa precisazione vuole distanziarsi dall'utilitarismo classico in un doppio senso: innanzitutto preferisce la maggiore indeterminatezza dell'ideale di benessere generale rispetto alle formulazioni più restringenti degli utilitaristi; in seconda battuta si oppone alla tendenza, propria di alcuni utilitaristi, di imbrigliare la realtà attraverso una serie di calcoli complicati. Il test dell'utilitarismo di Ritchie consiste di tre domande, così ripartite²⁰²: 1) l'obiettivo che si prefigge la misura particolare ci avvicina alla realizzazione del nostro fine ultimo, ossia il benessere generale della comunità? 2) nel caso in cui ci avviciniamo effettivamente al benessere generale, i mezzi per ottenere l'obiettivo parziale ci assicureranno il suo raggiungimento? 3) nel caso in cui fossimo sicuri di raggiungere la meta parziale, dobbiamo chiederci: la misura parziale produce effettivamente più vantaggi dei danni che essa provoca? (dove i benefici e gli svantaggi sono giudicati in base al raggiungimento del benessere generale). Se un'azione particolare di cui stiamo ponderando l'utilità risponde positivamente alle tre domande appena citate, allora quell'azione è effettivamente vantaggiosa per il benessere generale della società. Come avevamo sottolineato in precedenza, il test dell'utilitarismo ideato da Ritchie, a causa della sua indeterminatezza, può venire applicato a qualsiasi situazione: la vaghezza delle tre domande fornisce solo una guida molto generale all'agente morale. L'individuo mantiene così quel grado di autonomia che gli permette di scegliere da sé quale sia il migliore corso d'azione da intraprendere.

4.2 I diritti naturali

Natural Rights è quasi sicuramente l'opera a tema morale-politico più importante della produzione ritchieana. Lo scritto, oltre a possedere un'unitarietà che molto spesso è assente nelle altre

²⁰¹ Ritchie, *Studies in Political and Social Ethics*, p. 62.

²⁰² *Ibidem*.

opere dello scozzese, ci permette di giudicare la reale efficacia dell'utilitarismo evoluzionista nel risolvere le questioni morali particolari. *Natural Rights* non è solo una lucida analisi della teoria dei diritti naturali, ma è anche il tentativo di mostrare l'effettiva utilità della proposta morale ritchieana. Prima di cominciare l'analisi dell'opera, che occuperà i prossimi tre paragrafi, volevamo sottolineare la bipartizione dello scritto. La prima parte, che si intitola *The Theory of Natural Rights*, si occupa della confutazione teorica della dottrina dei diritti naturali; la seconda parte, intitolata *Particular Natural Rights*, ha come argomento l'analisi approfondita dei singoli diritti naturali (diritto alla vita, diritto di assemblea, la questione della tolleranza, etc.). Ora ci focalizzeremo sulla parte più teorica dello scritto, provando a dare un inquadramento all'argomento dell'opera ed esponendo la critica di Ritchie nei confronti della teoria dei diritti naturali.

La *Prefazione* di *Natural Rights* è il perfetto punto da cui far partire l'analisi dell'opera dello scozzese. Nella prefazione Ritchie esplicita le motivazioni che l'hanno indotto ad intraprendere questo tipo di ricerca. Il suo obiettivo è quello di portare alla luce le contraddizioni della teoria dei diritti naturali, una dottrina che al tempo di Ritchie continuava a riscuotere molti consensi. «Le circostanze attuali mi hanno convinto che la teoria sia in un certo senso ancora viva, o comunque capace di arrecare danno»²⁰³. L'opera dello scozzese incarna la figura del filosofo e del riformatore sociale che abbiamo incontrato precedentemente. Il filosofo, ed è quello che cerca di fare Ritchie con *Natural Rights*, cerca con il proprio operato di accelerare il progresso intellettuale e morale della società, di anticipare, benché di poco, le tappe del miglioramento, così da facilitare l'avanzamento della comunità. Ritchie, attraverso un'analisi storica e filosofica della teoria dei diritti naturali, cerca di espandere la consapevolezza della comunità nei confronti di una dottrina che era quasi data per scontata. «Quello che ho cercato di proporre è semplicemente un contributo ad un'analisi critica e storica di una serie di concezioni che hanno avuto, nel bene e nel male, un'enorme influenza nei campi della pratica politica e della legislazione»²⁰⁴. I passi che abbiamo citato sono interessanti non solo per quel che riguarda la trattazione del ruolo del filosofo, che peraltro avevamo già ampiamente affrontato; essi ci danno anche un'importante conferma della grande attenzione rivolta dallo scozzese all'analisi del contesto storico in cui si sviluppa il pensiero. Come avevamo già visto nel saggio *Origine e validità*, il significato filosofico di una cosa e il contesto storico in cui essa si sviluppa sono allo stesso modo importanti al fine di conoscere veramente quella cosa. La filosofia mantiene il suo ruolo unificatore, ma allo stesso tempo non si può privare dello studio delle circostanze particolari proprio della disciplina storica. «Spieghiamo una cosa non solo dalla sua origine, ma dal suo fine. Per capire il vero significato di una cosa, dobbiamo considerarla dal punto di vista più completo e perfetto

²⁰³ Ritchie, *Natural Rights*, p. ix.

²⁰⁴ *Ibidem*.

che possiamo trovare»²⁰⁵. La stessa disciplina filosofica deve essere consapevole di essere legata al contesto storico in cui viene sviluppata e integrare gli studi storici nella propria riflessione.

Natural Rights fa sua la convinzione che la filosofia e la storia debbano collaborare nel tentativo di esplicitare il vero significato di un pensiero o di un'azione. La dottrina dei diritti naturali viene così analizzata da Ritchie sia nella sua storia, sia dal punto di vista più filosofico. I primi due capitoli dell'opera sono infatti un resoconto storico del concetto di natura e del suo uso: dai sofisti fino a Rousseau, passando per Aristotele e Tommaso, Ritchie traccia il percorso effettuato dal concetto lungo il corso della storia. L'elemento che subito salta all'occhio dal resoconto di Ritchie è l'estrema variabilità del significato del termine "natura". L'unica costante che sembra si possa ricavare dall'analisi storica è l'uso che viene fatto di tale termine: esso viene impiegato dagli oppositori di una determinata concezione come sostegno alla propria critica. In altre parole, è un concetto a cui richiamarsi nel caso in cui si voglia dare una maggiore autorità alla propria obiezione. «Non c'è possibilità che si possa capire cosa si intende per "Natura" o "naturale" se non sappiamo a cosa chi parla stia opponendo il termine. Come è già stato illustrato, la peculiarità dell'appello alla natura è la negazione, l'antagonismo; è un appello a ciò che già esiste o ciò che si propone e perciò è stato in ogni periodo una comoda forma di critica, piuttosto che un buon fondamento per la costruzione»²⁰⁶. Dal continuo cambio di significati che tale uso negativo implica non ne può che conseguire l'ambiguità del termine stesso. Un'ambivalenza che oltre ad essere rinvenuta nella storia della filosofia, può essere trovata anche nel campo più impulsivo della politica. La teoria dei diritti naturali può essere impugnata da ogni schieramento politico con il fine di rafforzare la propria posizione. Poco importa il contenuto del programma, il termine "natura" viene usato da ogni schieramento politico: «allo stesso modo la teoria dei diritti naturali è usata dagli anarchici per condannare le disuguaglianze delle condizioni sociali, mentre i conservatori la usano come misura per giudicare i tentativi dei governi che vogliono diminuire le disuguaglianze»²⁰⁷.

L'analisi storica e filosofica del termine "natura" ci ha mostrato l'uso improprio che viene fatto di questo concetto. La natura viene ridotta ad una mera negazione: qualcosa che si oppone a qualcos'altro, ma che allo stesso tempo non porta con sé alcun tipo di critica concreta. Gli esempi tratti dalla politica, che Ritchie inserisce nella sua descrizione, dimostrano l'estrema diffusione di tale uso improprio. Di fronte ad uno scenario così desolante, Ritchie propone una divisione alternativa dei significati della parola "natura". Il filosofo scozzese è convinto che una nuova schematizzazione dei diversi significati porterebbe una maggiore coerenza all'interno del concetto di natura, favorendo così

²⁰⁵ D.G. Ritchie, *The Rationality of History in Essays in Philosophical Criticism*, ed. by A. Seth e R.B. Haldane, Spottiswoode and Co., London 1883, p. 131.

²⁰⁶ Ritchie, *Natural Rights*, pp. 20-21.

²⁰⁷ *Ivi*, pp. 14-15.

una “concretizzazione” di tale concetto. Se fino ad ora la confusione del termine aveva provocato la sua riduzione a mera negazione, con la divisione di Ritchie vi è il tentativo di ridare un significato concreto e utile alla parola “natura”. «Ritchie raggruppa le svariate accezioni in quattro macro-significati che possono schematizzarsi come segue: A α . Natura come l'intero universo; A β . La parte non-umana di esso; B α . L'ideale (o lo scopo realizzato); B β . L'originario (o lo scopo non realizzato)»²⁰⁸. Come commenta Lombardi, la suddivisione di Ritchie è doppiamente bipartita: A e B corrispondono a due modi opposti di vedere la natura, ossia “staticamente” o “dinamicamente”; mentre α e β indicano l'ampiezza con cui viene considerato tale concetto, rispettivamente “la natura nella sua interezza” e “la natura in uno dei suoi aspetti particolari”. Ora vediamo un po' più da vicino i diversi significati. Il significato A α del termine natura corrisponde alla totalità dell'esistente, un'unità statica che non ammette al suo interno il processo e l'evoluzione. Questo primo significato non è altro che l'unità astratta e immobile della totalità delle cose. Il secondo significato si fonda invece sulla separazione artificiale-natura, il termine “natura” assume il ruolo di negazione astratta che abbiamo prima riscontrato. Il terzo e quarto significato, denominati rispettivamente B α e B β , sono le due accezioni che più interessano la trattazione di Ritchie riguardo alla teoria dei diritti. B β è l'originario, ciò che l'essere umano possiede di innato e che non può acquisire nel corso della propria vita. Questo significato si fonda sulla convinzione che esistano delle caratteristiche innate nell'essere umano che si contrappongono a ciò che viene appreso in un secondo momento. Ciò che è originario viene presto considerato come ciò che è adeguato, giusto, in opposizione ai caratteri acquisiti che vengono giudicati come indebiti e ingiustificati. Abbiamo saltato il terzo significato perché esso, a differenza dei tre appena spiegati, gode dell'approvazione di Ritchie. A α non comprende il mutamento e il processo al suo interno, e quindi di fatto non riesce a spiegare il progresso umano e la sua evoluzione; A β separa completamente la natura dall'essere umano, contraddicendo così l'armonia tra natura e individuo che l'evoluzione sancisce. Per concludere, B β si basa sulla separazione acquisito-originario, anch'essa fortemente criticata da Ritchie come un altro degli ulteriori tentativi falliti di differenziare il mondo dell'uomo da quello della natura.

La suddivisione di Ritchie non ha però solo lo scopo di mettere ordine rispetto al concetto di natura, cosa che per altro gli riesce, oppure di criticare la separazione essere umano-natura sostenuta dalla maggior parte delle accezioni del termine; il filosofo scozzese vuole soprattutto mettere in luce l'uso improprio che fa la teoria dei diritti naturali del termine “natura”. Come avevamo già visto nella critica all'individualismo astratto di Bentham²⁰⁹, la teoria dei diritti naturali si fonda sul fraintendimento del campo dell'essere con quello del dover essere, affibbiando al concetto di natura

²⁰⁸ Lombardi, *David George Ritchie. Un darwinista hegeliano nell'Inghilterra vittoriana*, p. 47.

²⁰⁹ Cfr. pp. 24-26.

attributi propri della moralità (giusto, corretto, adeguato, buono, etc.). I tre significati sopra elencati, che hanno un carattere descrittivo, poiché hanno lo scopo di illustrare la realtà per come è, vengono traslati dalla teoria dei diritti naturali al campo prescrittivo della moralità. Sia che si parli di Dio come unificatore della natura (A α), sia che si identifichi ciò che è giusto con ciò che è originario (B β), per non dimenticare il ritorno alla natura intrinseco al secondo significato, l'essere viene assimilato al dover essere.

Il terzo significato del termine “natura” (B α) è di fatto la soluzione alla contraddizione riscontrata nella teoria dei diritti naturali. Ritchie prende atto della necessità di trasferire l'istanza ideale propria della moralità all'interno del concetto di natura. Se la natura vuole essere una guida morale deve parlarci del dover essere e non limitarsi alla descrizione della realtà: il termine “naturale” deve contenere lo slancio propositivo dell'etica. «Nei tre precedenti significati del termine, la natura indica sempre qualcosa che è, mentre in questo quarto significato indica qualcosa che dovrebbe essere, e che può anche non essere mai esistita fino a questo momento»²¹⁰. A prima vista il significato preferito da Ritchie potrebbe sembrare un mero stratagemma per superare le difficoltà dell'identificazione tra il piano dell'essere e quello del dover essere, un semplice espediente che si limita ad affermare il carattere ideale del concetto di natura senza precisarlo. Ritchie però non solo dà un contenuto all'istanza ideale della natura, ma fa di più, ricollegandolo all'ideale sotteso al proprio sistema filosofico, sta a dire il benessere generale. La natura non è più un richiamo astratto che serve solo come mera negazione, ma diventa l'espressione dell'essenza dell'essere umano. Ritchie non pensa più al mondo naturale come se fosse in antitesi con l'essere umano, ma le considera come due parti complementari (vedi continuità selezione naturale-selezione razionale). Con il significato B α del termine “natura” viene esplicitato il ruolo dell'essere umano all'interno della natura (sta a dire applicare la selezione razionale ed evitare, per quanto possibile, la selezione naturale e le sue conseguenze svantaggiose). Gli stessi diritti naturali altro non sono che quei diritti necessari al mantenimento e al buon funzionamento della società (anche se forse in questo caso si potrebbe azzardare il termine “umanità”)²¹¹. «Se esistono alcuni diritti che non possono venire ignorati senza minare il benessere e, in definitiva, la stessa esistenza di una comunità, allora questi potrebbero venire chiamati comprensibilmente diritti fondamentali o naturali»²¹². I diritti naturali sono l'esplicitazione della consapevolezza raggiunta dagli esseri umani di essere non solo parte passiva, ma anche parte attiva del processo di evoluzione. L'essere umano prende coscienza della propria specificità come

²¹⁰ Ritchie, *Natural Rights*, p. 75.

²¹¹ Ritchie, al contrario di quanto si potrebbe pensare, non vuole eliminare completamente il concetto di diritto naturale, ma vuole riformarlo. Una proposta di rinnovamento che era peraltro condivisa da tutti gli appartenenti all'idealismo britannico: «Mentre rifiutavano le formulazioni tradizionali del concetto di diritto naturale, d'altra parte non volevano negare l'esistenza di alcuni diritti fondamentali» in Boucher e Vincent, *British Idealism*, p. 98.

²¹² *Ivi*, p. 87.

agente razionale e morale, capace lui stesso di provocare quel progresso che la selezione naturale otteneva con numerosi svantaggi: affermare che esistono dei diritti inviolabili e fondamentali non è altro che l'esplicitazione di tale consapevolezza.

4.3 La tolleranza

Dopo aver esposto nei primi due paragrafi il lato più filosofico dell'utilitarismo evoluzionista di Ritchie, passiamo ora al lato più concreto della proposta dello scozzese. Prima di passare al nuovo argomento, dobbiamo però fare una breve precisazione rispetto al paragrafo precedente. Quando sul finire del paragrafo abbiamo esposto il nuovo significato attribuito da Ritchie all'espressione "diritti naturali", abbiamo tralasciato un'importante puntualizzazione riguardo al carattere "dinamico" di questo nuovo tipo di diritti. Innanzitutto, dobbiamo sempre tenere a mente che lo scopo della filosofia morale di Ritchie è quello di favorire il benessere generale della comunità, poi è doveroso risaltare la storicità di questo ideale, sta a dire che esso va precisandosi man mano che il progresso avanza. Gli stessi diritti naturali subiscono l'effetto di tale temporalità, anch'essi lungi dall'essere stabili e immutabili vanno modificandosi durante il processo di avanzamento. In sintesi, dobbiamo ricordare che la filosofia morale di Ritchie è consapevole della propria temporalità, del fatto di essere soltanto una tappa nel lungo sviluppo dell'etica. In tale contesto, i diritti naturali sono quelle caratteristiche che una determinata società in un determinato luogo e tempo ritiene indispensabili per il proprio mantenimento.

Prima di cominciare la vera e propria esposizione dell'argomento, proviamo ad inquadrare il suo ruolo all'interno di *Natural Rights*. Come menzionato in precedenza, la seconda parte dell'opera denominata *Particular Natural Rights*, si occupa dell'analisi di alcuni dei diritti fondamentali affermati dai sostenitori dell'omonima teoria. Ritchie prende in esame nove diritti distinti con lo scopo di chiarire l'effettivo contenuto di essi. Egli, dopo aver messo in luce le incoerenze alla base della dottrina dei diritti naturali, analizza nello specifico la validità e l'utilità dei diritti particolari sostenuti dalla teoria. Per Ritchie la seconda parte è l'occasione perfetta per continuare a precisare la propria critica nei confronti della teoria dei diritti naturali, ma è allo stesso tempo il giusto pretesto per mettere in pratica il proprio utilitarismo evoluzionista e il test ad esso collegato. Le ambiguità che accompagnano il concetto di tolleranza e la conseguente difficoltà di stabilire i confini di tale diritto lo rendono il luogo ideale in cui mettere alla prova la proposta ritchieana.

Ritchie comincia la propria trattazione attaccando coloro che pretendono di elevare la tolleranza a diritto assoluto dell'uomo. In particolare, lo scozzese concentra la propria critica sulla Costituzione

francese del 1793, colpevole, secondo Ritchie, di sostenere una tolleranza illimitata²¹³ che rischia di confliggere con altri diritti ritenuti anch'essi fondamentali. «Se poniamo che questi “diritti” non possono venire limitati, essi entreranno prima o poi in conflitto con il principio del non arrecare danno ai diritti altrui, ancor di più se fra questi vengono annoverati anche il diritto alla “sicurezza” e quello alla “proprietà”»²¹⁴. Supponiamo, scrive Ritchie, che una religione esorti i suoi fedeli a sacrificare i propri figli, come potremmo proteggere il diritto alla vita delle persone sacrificate senza infrangere la tolleranza illimitata sostenuta dalla Costituzione del '93? L'esempio portato da Ritchie ci aiuta a riflettere sull'effettiva opportunità di assegnare un carattere assoluto ai singoli diritti. Il filosofo scozzese continua la sua critica, ribadendo il carattere temporale e situazionale dei diritti. La critica di Ritchie si sposta su un piano ancor più rilevante, che non si rivolge solo al problema della tolleranza, ma che comprende tutti i diritti. La tolleranza è l'argomento scelto da Ritchie per evidenziare il continuo mutamento e avanzamento che subisce ogni diritto. «L'opinione pubblica ha subito enormi cambiamenti per quanto riguarda le tipologie di azioni che dovrebbero essere legalmente represses, o che potrebbero esserlo, senza temere di portare con sé mali troppo grandi per cui sarebbe lecito rischiare. Le persone sono sempre state ben disposte a tollerare alcuni tipi di azioni e discorsi, considerando allo stesso tempo doveroso sopprimere altre forme, ove possibile. Ciò non toglie che il discrimine tra il tollerabile e l'intollerabile sia stato concepito in modo differente in diverse occasioni, così come i metodi di repressione adottati siano stati i più variegati»²¹⁵.

Affermare l'esistenza di diritti incontrovertibili ed assoluti non solo causa innumerevoli contraddizioni che impediscono l'agire pratico, ma ci impedisce anche di comprendere il contesto storico in cui si è sviluppata una determinata misura o legge. Credere che i diritti siano un'entità assoluta ed immutabile distorce la nostra capacità di immedesimarci in un determinato luogo ed epoca, impedendoci pertanto di considerare un determinato evento nel suo effettivo contesto storico. «Giudichiamo le epoche passate in modo molto ingiusto se supponiamo che gli individui venissero guidati dagli stessi moventi che sono ora predominanti, e lo siamo ancora di più se crediamo che le circostanze in cui si trovarono a dover prediligere una certa linea d'azione si presentassero nelle loro menti nella stessa forma in cui ce li raffiguriamo noi ora alla luce degli avvenimenti successivi»²¹⁶. Giudicare le persecuzioni religiose esercitate nel passato con gli standard morali del presente non è solo un'operazione ingiusta nei confronti dei nostri predecessori, ma è anche uno sforzo inutile, poiché non ci permette di valutare accuratamente quel determinato caso di oppressione che stiamo

²¹³ Ritchie sta pensando all'Articolo 7 della Costituzione in cui vengono esplicitati il diritto di parola, di opinione, di stampa, di associazione e infine la libertà di culto.

²¹⁴ Ritchie, *Natural Rights*, p. 158.

²¹⁵ *Ivi*, p. 159.

²¹⁶ *Ivi*, p. 182.

analizzando. In particolare, per quanto riguarda la persecuzione religiosa, l'errore di osservazione più comune consiste nel trascurare i benefici occasionati alla società da tali pratiche repressive. Le persecuzioni, scrive Ritchie, non erano causate solamente da motivazioni religiose, in molti casi il legislatore, più che essere preoccupato dall'aspetto teologico dell'eresia, era in realtà mosso da una ragione ben più materiale, ossia mantenere una forte coesione all'interno della società. «La persecuzione prettamente teologica ha rappresentato sovente più un ideale ecclesiastico che un fatto storico. Nella pratica, i motivi che indussero il magistrato a prestare la sua spada all'uso del potere spirituale furono generalmente ispirati da elementi del sentimento tribale o da una presunta utilità politica o sociale»²¹⁷.

Quello che la trattazione storica di Ritchie ha messo in evidenza è il rapporto di subordinazione della tolleranza nei confronti della coesione sociale della comunità. Lo scozzese, attraverso numerosi esempi tratti dal Medioevo e dall'età antica, prendendo in considerazione anche la riforma protestante, mette in luce l'intricata serie di ragioni che motivano la scelta di dare inizio ad una persecuzione religiosa. A scanso di equivoci, Ritchie non nega che la componente teologica sia stata un elemento determinante della persecuzione religiosa, ma vuole solo dimostrare che essa non è l'unico elemento da tener in conto alla ora di analizzare gli episodi di oppressione religiosa. In altre parole, lo scopo dello scozzese è quello di rimettere ordine nelle analisi storiche della persecuzione religiosa, proponendo come chiave interpretativa il concetto di benessere generale. Quello che può sembrare un ragionamento semplicistico, ossia sostenere che non ci possa essere alcun tipo di tolleranza se prima non abbiamo una comunità coesa, è in realtà un'obiezione molto riuscita, soprattutto rispetto alla tendenza anacronistica intrinseca alla teoria dei diritti naturali. La strategia di Ritchie è chiara: riportare l'attenzione sul contesto storico in cui si sono verificate le persecuzioni religiose, così da rimettere al centro ciò che è veramente importante per lo scozzese, ossia il progresso della comunità verso il benessere generale. Nel contesto di lotta per l'esistenza in cui si trovavano le epoche passate, favorire lo sviluppo della società attraverso una maggiore coesione della stessa era un'opzione preferibile rispetto al dubbio e all'insicurezza favoriti dalla diffusione di un'eresia o di una nuova dottrina religiosa. «Una società di questo tipo, che non avesse represso i dissidenti della religione, la quale teneva unita la collettività, avrebbe avuto ben poche possibilità di affermare se stessa nella lotta per l'esistenza»²¹⁸. Solo i grandi imperi, precisa Ritchie, poterono sperimentare forme primitive di tolleranza, ma ciò fu possibile solo perché non dovevano affrontare alcuna minaccia esterna alla loro esistenza.

²¹⁷ *Ibidem.*

²¹⁸ *Ibidem.*

L'analisi storica di Ritchie ci permette di riconsiderare con attenzione i diversi elementi che erano in gioco nella persecuzione religiosa. Egli ci invita a ripensare l'oppressione nel contesto di lotta per l'esistenza in cui si è sviluppata: la situazione di conflitto rendeva necessario proteggere ad ogni costo l'unione della società. Ma cosa succede quando la selezione si sposta su un piano più razionale, quando l'essere umano comincia a diventare cosciente del proprio progresso? Secondo Ritchie la risposta a questa domanda non può che provenire dall'applicazione del test dell'utilitarismo. L'unico elemento che determina l'adeguatezza di una misura che inciti la tolleranza religiosa è la sua effettiva efficacia nel migliorare il benessere della società. Una comunità unita e coesa che riesce a tollerare le differenze di culto al proprio interno, beneficerà sicuramente della varietà di credo e di pensiero stimolata dall'inclusione. Al contrario, una società che a malapena si regge in piedi ed è attraversata dal rischio di venir inglobata o distrutta da un avversario più coeso, non può far altro che ostacolare qualsiasi tentativo che possa peggiorare le proprie chances di sopravvivenza. I due casi appena esposti sono chiaramente delle esagerazioni, che ci aiutano però a capire meglio l'ordine di priorità dei diversi elementi. Indipendentemente dalla difficoltà dei casi, il benessere generale della società deve sempre rimanere il fine ultimo dell'azione.

L'atteggiamento prudente che abbiamo riscontrato in Ritchie non deve però farci pensare che lo scozzese trascuri i benefici intrinseci alla diffusione della tolleranza. Il filosofo scozzese segue il percorso tracciato da Mill con la sua opera *La libertà*, ribadendo gli indiscutibili vantaggi che la tolleranza e la libertà di opinione generano nella società. In altre parole, Ritchie non è contrario alla tolleranza in sé, ma al suo elogio acritico. A proposito di ciò, la fine del capitolo ottavo è dedicata proprio a sottolineare i benefici della tolleranza nelle società più progredite. Che si tratti di moralità o di questioni religiose, la tolleranza permette ai membri della società di esprimersi liberamente, incentivando così un maggiore grado di progresso. In una società coesa e progredita, la diffomità dei pensieri è il motore del buon funzionamento della stessa. «[Un individuo] può affermare: “Detengo il diritto di discutere seriamente, di fronte a un pubblico che non sarà spinto a compiere atti violenti da ciò che dirò, la giustizia di questa legge o massima di comportamento”. Questo è il tipo di tolleranza che ogni società sufficientemente stabile e allo stesso tempo abbastanza progressista dovrebbe garantire»²¹⁹. Evidentemente Ritchie non sta pensando ad uno scenario di anarchia in cui la tolleranza viene portata ad estremi paradossali: il singolo, quando esercita la propria libertà, non può mai dimenticare il legame che condivide con il resto della comunità, una connessione che si fonda sulla consapevolezza di essere tutti parte del grande progresso dell'umanità. La tolleranza è dunque possibile solo come manifestazione della consapevolezza di essere parte attiva del processo di selezione razionale. Il livello di tolleranza non è altro che un'ulteriore manifestazione del grado di

²¹⁹ *Ivi*, p. 197.

sviluppo a cui è arrivata la collettività: la quantità di opinioni divergenti permessa in una società ci restituisce l'effettivo grado di avanzamento a cui quella comunità è arrivata. Una società è in grado di sopportare i pensieri contrastanti perché fonda la propria unità su basi più solide, sta a dire sulla conciliazione tra individuo e Stato. La coesione della comunità non dipenderà più dall'uniformità di culto o tradizioni, ma sarà qualcosa di intrinseco alla stessa collettività. La società che è consapevole della propria struttura parte-tutto e del proprio scopo (la realizzazione del benessere generale), non verrà perturbata dalla differenza di opinioni, poiché sarà consapevole che tale divergenza è il prodotto della vitalità dei propri membri, lo sforzo che fa ogni essere umano per stimolare il progresso della comunità. «Tutti i grandi progressi, viene sottolineato, sono cominciati da una minoranza; pertanto, se le opinioni e gli sforzi di una minoranza sono soffocati e bloccati, il progresso potrebbe essere ostacolato e le generazioni future potrebbero soffrirne»²²⁰.

4.4 Il diritto di perseguire ed ottenere la felicità

L'ultimo paragrafo sarà dedicato all'analisi del capitolo finale di *Natural Rights* che si intitola *The Right of Pursuing and Obtaining Happiness*. Abbiamo deciso di analizzare tale capitolo non solo per mostrare un'ulteriore applicazione dell'utilitarismo evoluzionista di Ritchie, ma anche per poter dare un ultimo sguardo generale all'intera proposta morale dello scozzese. Il quattordicesimo capitolo ci dà proprio questa possibilità perché non è destinato esclusivamente all'analisi del diritto alla felicità, ma funge anche da conclusione dell'opera. Con l'ultimo capitolo di *Natural Rights* Ritchie ha un doppio obiettivo: illustrare i punti ambigui del diritto alla felicità e proporre un'alternativa ad esso (un *modus operandi* che abbiamo già visto nel caso della tolleranza); dare una conclusione alla propria opera.

Cominciamo analizzando il diritto alla felicità attraverso la visione di Ritchie, per poi passare all'esposizione dell'ultima parte del capitolo. La prima precisazione riguarda la differenza che i due verbi “perseguire” ed “ottenere” implicano nella determinazione del diritto alla felicità. Il primo verbo esprime solamente il diritto da parte dell'individuo di ricercare la propria felicità senza venir ostacolato dai suoi simili o dall'interferenza statale. In altre parole, il diritto al perseguimento della felicità non è altro che l'esplicitazione di quell'individualismo astratto che abbiamo incontrato in Bentham e nella teoria dei diritti naturali. Una concezione dell'individuo che ha lo scopo di eliminare qualsiasi ostacolo all'espressione del singolo, tralasciando però una parte essenziale della vita dell'essere umano: la relazione con i suoi simili. Il verbo “ottenere” trasmette invece un'idea totalmente distinta, ben riassunta da Ritchie nel seguente passaggio: «quando un diritto di questo tipo

²²⁰ Ritchie, *Darwin and Hegel*, p. 268.

è garantito dallo Stato ai suoi cittadini, implica il riconoscimento, seppur implicito e inconsapevole, che il compito dello Stato non è la mera funzione negativa di assicurare all'individuo il rispetto di alcuni diritti dall'interferenza dei suoi simili, ma la funzione positiva di aiutarlo a realizzare i suoi desideri, fin tanto che sono compatibili con il benessere generale»²²¹. Non stiamo più parlando di una totale separazione tra gli interessi dell'individuo e quelli dello Stato, ma cominciamo ad intravedere quella conciliazione tra parte e tutto che è l'ideale fondamentale della dottrina ritchieana.

La distinzione tra perseguimento e ottenimento sottolineata da Ritchie non è una sua invenzione, egli individua tale polarità nelle Costituzioni promulgate dai diversi Stati americani a partire dalla seconda metà del Settecento²²². Quello che ci interessa risaltare è che il concetto di "ottenimento della felicità", sebbene non sia ancora al livello dell'ideale di benessere generale, è comunque un passo in avanti verso il superamento della separazione individuo-comunità. In altre parole, Ritchie vuole mostrare che la stessa teoria dei diritti naturali ha al suo interno una tendenza alla conciliazione, sta a dire la predisposizione a superare l'individualismo astratto. Detto ciò, per il filosofo scozzese l'ideale di ottenimento della felicità rimane comunque distante dal raggiungere l'unificazione a cui effettivamente tende. Ancora una volta Ritchie esplicita la superiorità dell'anelito al benessere generale: «In etica sarebbe meglio abbandonare del tutto l'uso di questo termine [felicità] come designazione del fine morale, e adottare invece un termine più vago ma allo stesso tempo meno ambiguo, come potrebbe esserlo "bene" o "benessere"»²²³. L'ideale di benessere, a differenza della felicità, soddisfa entrambe le componenti della moralità: il lato più individuale che consiste nella consapevolezza da parte dell'agente di aver compiuto un'azione giusta e virtuosa; il lato più collettivo che comprende l'ambiente in cui vive e agisce il singolo. Quando Ritchie parla del lato più generale della moralità sta pensando a tutta quella serie di misure, promulgate dallo Stato, destinate al miglioramento dell'ambiente sociale, sta a dire l'insieme di leggi che favoriscono un miglior sviluppo delle capacità dell'individuo. Ricapitolando: l'individuo trova il proprio significato nella consapevolezza di essere parte del progresso umano verso il benessere generale; all'opposto il compito dello Stato è quello di migliorare il contesto in cui si sviluppa l'individuo, creando un ambiente in cui la crescita del singolo non venga ostacolata da circostanze esterne dannose. Ritchie sostituisce il diritto al perseguimento della felicità, che aveva chiare tendenze individualistiche, con il diritto al benessere generale, manifestazione della tanto agognata conciliazione tra interesse particolare e generale.

²²¹ Ritchie, *Natural Rights*, p. 272.

²²² Ritchie pensa soprattutto alla prima sezione della Costituzione della Virginia promulgata nel 1776: «Tutti gli uomini sono per natura egualmente liberi e indipendenti, e hanno alcuni diritti innati, di cui, entrando nello stato di società, non possono, mediante convenzione, privare o spogliare la loro posterità; cioè, il godimento della vita, della libertà, mediante l'acquisto ed il possesso della proprietà, e il perseguire e ottenere felicità e sicurezza».

²²³ Ritchie, *Natural Rights*, p. 273.

La seconda parte del capitolo, come abbiamo già menzionato, ha il compito di dare una conclusione all'opera. Ritchie con queste ultime pagine vuole esplicitare le finalità dello scritto, dandoci la chiave di lettura del suo sforzo. È come se il filosofo scozzese dopo aver terminato il lungo percorso della propria investigazione, si voltasse indietro a riesaminare il cammino compiuto. Forse già la prima frase della "conclusione" basterebbe per spiegare la finalità dello scritto: «tutti i miei sforzi avevano l'obiettivo di dimostrare che le soluzioni pratiche non ci vengono date a priori, ma dipendono dal tempo, dal luogo e dalle circostanze»²²⁴. L'analisi delle criticità insite nella teoria dei diritti naturali ha quindi uno scopo più ampio, che va oltre la confutazione di quella singola dottrina. Mentre Ritchie mostra i punti ambigui della teoria dei diritti naturali, ha in realtà in mente un bersaglio diverso, un avversario più grande, composto dall'insieme delle dottrine morali non consequenzialiste. *Natural Rights* (ma forse si potrebbe allargare tale affermazione all'intera produzione ritchieana) è il tentativo di dimostrare la superiorità del metodo utilitarista e della sua capacità di affrontare la realtà. Sia nella critica generale alla teoria dei diritti naturali, così come nella trattazione dei singoli diritti, Ritchie mostra l'inadeguatezza del richiamo alla natura. Come abbiamo visto, la trattazione dello scozzese non si ferma però solo al lato negativo, ma ha anche un lato propositivo, ossia l'esposizione e l'applicazione concreta del proprio metodo utilitarista. Ritchie, proseguendo una lunga tradizione di filosofi utilitaristi, rimette al centro della moralità l'analisi e la risoluzione dei problemi concreti della società. Ricapitolando: *Natural Rights* assolve l'importante compito di critica, parallelamente però sviluppa una trattazione propositiva che ha lo scopo di mostrare i benefici del test dell'utilitarismo. «Anche se il mio procedimento è stato dichiaratamente di tipo critico, non credo che i risultati ottenuti siano completamente negativi. Chiunque, nelle pagine precedenti, potrebbe individuare un considerevole numero di frammenti di una dottrina costruttiva: il fatto che poi questa dottrina possa essere o meno accettata è tutt'un altro discorso»²²⁵.

L'ultima grande questione affrontata da Ritchie nella conclusione è il tema del progresso. Questa volta il filosofo scozzese si scosta parzialmente dal campo scientifico che gli è proprio e si lancia in una previsione del futuro. «Mi sembra chiaro che in tutti i paesi civilizzati ci sia un'inconsapevole, nonché in alcuni casi consapevole, tendenza verso una direzione per così dire socialista o "collettivista"»²²⁶. Ritchie crede che il progresso umano stia affrontando un decisivo ripensamento della separazione individuo-società, ricercando un'alternativa al costante conflitto tra le due parti. L'avanzamento del pensiero ci porta, secondo Ritchie, verso il riconoscimento dell'ideale di benessere generale: gli individui e la società cominciano a rendersi conto di non essere due forze

²²⁴ *Ivi*, p. 275.

²²⁵ *Ivi*, p. 276.

²²⁶ *Ibidem*.

contrapposte, ma due elementi complementari. Se il concetto di progresso è presente nella conclusione, non può nemmeno mancare l'avvertenza di Ritchie rispetto alla prudenza da mantenere nel processo di avanzamento. «Dobbiamo essere soddisfatti, addirittura felici, se la transizione ad una nuova forma di società avviene molto più lentamente di quanto alcuni entusiasti vorrebbero. Qualsiasi tentativo repentino di trasformare le istituzioni porta sicuramente con sé catastrofi, perdite e una forte reazione»²²⁷. La cautela di cui Ritchie sta parlando è un principio che gli vediamo seguire quasi incondizionatamente, soprattutto quando si scosta dal piano più generale della critica, proponendo un'alternativa pratica ad un problema morale concreto. La filosofia di Ritchie è la perfetta espressione della tensione tra il progresso verso il benessere generale e la difficoltà di individuare un corso d'azione che possa effettivamente favorirlo. Una tensione che è essenziale in tutta la produzione ritchieana e che motiva lo sforzo conciliatore intrapreso dallo scozzese. «Non dobbiamo pensare a questo ideale, a questo proposito divino, come se fosse qualcosa di già completamente definito nella mente di un uomo ispirato, o nelle menti di una serie di onesti ed entusiasti legislatori, ma dobbiamo pensarlo come qualcosa che si rivela gradualmente nell'educazione della specie umana»²²⁸.

4.5 Conclusione

L'analisi dell'utilitarismo evoluzionista di Ritchie ci ha permesso di affrontare una grande varietà di temi, sconfinando in ambiti distinti da quello morale. Come abbiamo visto lungo tutto il corso del lavoro, la tendenza sistematizzatrice della filosofia ritchieana rende difficile qualsiasi analisi che voglia concentrarsi solamente su un singolo tema della produzione dello scozzese. Il nostro obiettivo era quello di esporre solamente la sua proposta morale, ma ci siamo presto accorti che non sarebbe stato possibile analizzare l'utilitarismo evoluzionista ritchieano al di fuori del sistema in cui è posto. Esporre la parte, ma allo stesso tempo chiarire la posizione della parte all'interno del sistema, così da poter restituire fedelmente il vero significato della parte: questo è stato l'obiettivo perseguito in queste pagine. La difficoltà di una simile operazione consiste proprio nel saper calibrare la descrizione analitica del particolare con la presentazione della sua posizione all'interno del sistema. Lungo il corso del lavoro ci siamo spesso scontrati con la difficoltà di mantenere il giusto equilibrio tra l'analisi particolare e la descrizione generale del sistema, un problema che incontriamo anche ora nel tentativo di esplicitare un giudizio finale sulla filosofia ritchieana. Premesso ciò, cominciamo dicendo che non possiamo esimerci dall'esprimere un giudizio estremamente positivo sulla filosofia dello scozzese, sia dal punto di vista generale dell'intero sistema, sia dal punto di vista più specifico della proposta

²²⁷ *Ivi*, p. 278.

²²⁸ *Ivi*, p. 286.

morale. Proviamo ora a riassumere, seppur brevemente, alcuni degli elementi più interessanti dell'intera proposta ritchieana: partiremo ribadendo alcuni degli aspetti generali che più ci hanno convinto, per poi passare al vero e proprio argomento di questo lavoro, ossia l'utilitarismo evoluzionista.

Considerando la globalità del sistema ritchieano, la prima cosa che bisogna evidenziare è sicuramente la tensione tra l'ideale di sistematizzazione e la sua provvisorietà. Ritchie non si limita ad esplicitare tale ambiguità, il che è già molto interessante, ma decide addirittura di metterla al centro della propria filosofia. Il filosofo scozzese è mosso dalla convinzione che tale tensione non sia qualcosa di superabile, ma sia in realtà la stessa essenza dell'essere umano. L'individuo, per Ritchie, è l'inevitabile contrasto tra l'anelito all'unità e la provvisorietà della sua esistenza²²⁹. Egli accetta i due lati della tensione, mettendoli al centro del proprio ordinamento: una sistematizzazione consapevole della propria provvisorietà, che comprende già al proprio interno la possibilità di essere superata. In altre parole, Ritchie fa rientrare la propria sistematizzazione all'interno del processo di avanzamento dell'essere umano, egli capisce che la tensione, lungi dall'essere un ostacolo al miglioramento, è piuttosto il motore di tale progresso (si pensi all'alternanza criticismo-dogmatismo nella storia della filosofia). Tutte le opere di Ritchie sono attraversate dalla consapevolezza di essere parte di qualcosa di più grande, di un progresso che va ben oltre la mera produzione di un singolo filosofo. Egli, seppur cosciente di essere solo questa piccola porzione dell'infinito progresso umano, non disdegna il proprio ruolo o la propria opera, la «fede nell'umanità»²³⁰ (così chiama Ritchie la consapevolezza di essere parte di qualcosa di più grande) lo motiva continuamente, mantenendolo nel giusto equilibrio tra autocritica e consapevolezza della propria determinatezza: «quell'istinto sociale che connette insieme non solo coloro che sono in vita in questo momento, ma “coloro che sono in vita, coloro che sono morti e coloro che devono ancora nascere”»²³¹.

L'ultimo tema che vogliamo affrontare in questo breve riepilogo della filosofia ritchieana è il rapporto tra pratica e teoria nel pensiero dello scozzese. Come abbiamo ampiamente visto, c'è una forte tendenza conciliatrice che attraversa tutta la filosofia di Ritchie. Tale anelito alla sistematicità influenza anche il rapporto tra la pratica e la teoria, esse infatti vengono pensate sempre in unità. Per Ritchie non può esistere un conflitto tra la filosofia teoretica e la sua applicazione pratica nella realtà. Lo stesso fondamento metafisico della moralità ritchieana testimonia la fortissima relazione che intercorre tra i due campi, un legame che, si badi bene, non è proprio solo dell'etica e della metafisica,

²²⁹ «Solo il fatto di conoscere la finitezza delle nostre menti, ci fa dire che non possono essere solamente finite. Ciò che è interamente finito non può rendersi conto di essere finito. Siamo finiti e infiniti in uno»: così si esprime Ritchie, *Philosophical Studies*, p. 235.

²³⁰ Ritchie, *Studies in Political and Social Ethics*, p. 133.

²³¹ *Ivi*, p. 194.

ma che abbraccia il campo del sapere nella sua totalità. La stessa poliedricità dello scozzese²³² rispecchia il grande rispetto che egli nutriva per le differenti discipline del sapere umano. L'interesse di Ritchie per le diverse discipline era soprattutto motivato dall'ideale di unificazione insito nella sua filosofia. Questo suo atteggiamento gli permette di superare l'eccessiva specializzazione e la conseguente parcellizzazione dei saperi che causa costanti ambiguità. La posizione di Ritchie, esemplificata perfettamente dal tentativo di conciliazione della selezione naturale con la sua controparte razionale, ci permette di avere una visione globale della conoscenza umana, una prospettiva filosofica nel vero senso del termine²³³.

Finora abbiamo solo parlato degli aspetti generali del pensiero di Ritchie, focalizzandoci sulle caratteristiche principali della filosofia dello scozzese. Abbiamo riassunto la struttura portante dell'intera filosofia di Ritchie, ciò che, indipendentemente dall'argomento particolare analizzato, sta alla base di ogni indagine intrapresa dallo scozzese. Cambiamo ora di scenario, provando a sottolineare alcuni dei punti salienti della proposta morale di Ritchie. Innanzitutto, dobbiamo dare risalto all'importante lavoro critico operato dallo scozzese nei confronti dell'utilitarismo classico. Un lavoro che non è fine a se stesso, ma che prepara il campo alla proposta etica di Ritchie. Egli utilizza le obiezioni che porta nei confronti di Bentham, Mill e Sidgwick come base da cui partire per creare la propria dottrina morale alternativa. Ritchie mantiene il sostrato utilitarista dei suoi predecessori, ma allo stesso tempo sviluppa una teoria morale che sappia superare le contraddizioni insite nell'utilitarismo classico. La critica del filosofo scozzese (comprendente l'ambiguità tra piano dell'essere e del dover essere, l'eccessiva difficoltà e preparazione richiesta dall'utilitarismo, la mai risolta tensione tra autorealizzazione personale e interesse generale, la mancata sconfitta dell'egoismo, la difficile identificazione della felicità, etc.) non è quindi importante solo come propedeutica alla sua proposta, ma è anche una grande opportunità di ripensare la filosofia dei tre grandi esponenti dell'utilitarismo. Più che una proposta alternativa all'utilitarismo, la sua è anche un'importante critica volta a mettere in evidenza le contraddizioni insite nella dottrina utilitarista.

Concludiamo questo breve riepilogo ricordando alcuni dei punti fondamentali che caratterizzano l'utilitarismo evoluzionista di Ritchie. Innanzitutto, è utile puntualizzare che il filo conduttore della proposta ritchieana è senz'altro l'idea di conciliazione. L'innovazione di Ritchie consiste proprio nel riuscire a dare un posto ai diversi elementi della moralità all'interno della propria dottrina. Egli cerca di appianare qualsiasi possibile conflitto, convinto della necessità di far rientrare tutti i diversi elementi all'interno della sua versione di utilitarismo. L'esempio più eclatante di tale tendenza

²³² Logica, metafisica, etica, filosofia politica, psicologia, storia, scienze naturali sono solo alcune delle discipline con cui Ritchie si confronta nel corso delle sue opere.

²³³ Dove la filosofia, ci ricorda Ritchie, non è altro che «lo sforzo verso la completa unificazione e sistematizzazione della conoscenza.» *Philosophical Studies*, p. 67.

conciliatrice è da rinvenire senz'altro nel ruolo dell'evoluzione all'interno della filosofia morale dello scozzese. Ritchie riesce ad inserire il progresso razionale dell'essere umano all'interno della teoria della selezione naturale di Darwin, creando così una continuità tra il mondo naturale e quello razionale. Tale operazione gli permette anche di fondare il richiamo al benessere generale, che sta al centro della sua proposta morale, sul piano più stabile della natura. Pensare la razionalità dell'essere umano in continuità con la lotta per l'esistenza presente nella natura è la grande conciliazione che sorregge tutta la proposta ritchieana. L'altra grande unificazione che mette in atto Ritchie è quella tra l'istanza ideale, caratteristica distintiva dell'intuizionismo, e la valutazione delle circostanze propria del consequenzialismo. La dottrina dello scozzese non è mai completamente determinata, c'è sempre un certo grado di indeterminatezza che la avvolge. Ritchie è consapevole che l'ideale di benessere generale è in continua evoluzione ed è per questo che la sua proposta morale rimane sempre vaga. Egli è conscio che l'istanza ideale deve poter essere ripensata, rivalutata, così da mantenere la propria vitalità. In definitiva, Ritchie ricerca il giusto equilibrio tra l'approssimazione intrinseca all'ideale e la precisione richiesta dall'utilitarismo. In tal senso il test ideato da Ritchie, grazie al corretto grado di approssimazione che contiene, riesce nel difficile compito di conciliazione tra l'utilitarismo e l'intuizionismo; ciò avviene grazie all'elaborazione di una serie di domande che guidano l'individuo verso la risoluzione dei propri dubbi, ma che allo stesso tempo lasciano al singolo un certo grado di autonomia.

Concludiamo questa tesi suggerendo una possibile linea di investigazione per un futuro lavoro, ossia il confronto tra George Edward Moore e David George Ritchie. Durante il corso del lavoro abbiamo spesso constatato la vicinanza tra i due filosofi, soprattutto per quanto riguarda due dei pilastri della filosofia morale dello scozzese: il ruolo fondamentale dell'istanza ideale nell'etica; la presa di distanza rispetto all'evoluzionismo di Spencer e la critica della teoria dei diritti naturali. Ritroviamo i due argomenti appena citati proprio nei primi due capitoli dei *Principia Ethica* intitolati rispettivamente *The Subject-Matters of Ethics* e *Naturalistic Ethics*²³⁴. Sarebbe sufficiente leggere i due capitoli appena menzionati per rendersi conto dell'opportunità di sviluppare un raffronto tra i due filosofi. In particolare, sarebbe di grande interesse fare luce sulla possibilità che Moore sia stato influenzato dallo stesso ambiente e dagli stessi autori che hanno spinto Ritchie a formulare la propria proposta morale. Un'ipotesi ancora più audace che potrebbe trovare spazio in questa nuova indagine è la possibilità che Moore sia stato influenzato direttamente dagli scritti dello scozzese. Se pensiamo che gli scritti più importanti della produzione ritchieana sono stati pubblicati nel periodo che va dal 1889, con *Darwinism and Politics*, al 1895, con *Natural Rights*, uno spazio di tempo in cui Moore stava completando la propria formazione universitaria a Cambridge, non possiamo scartare a priori

²³⁴ Cfr. Moore, *Principia Ethica*, pp. 53-110.

la possibilità che lo scrittore dei *Principia Ethica* sia stato influenzato da questi scritti. Ritchie sembra anticipare sia la critica di fallacia naturalistica imputata a Spencer, sia l'obiezione generale ai criteri extra-etici adottati dall'edonismo e dalle morali naturalistiche, che ritroveremo dieci anni più tardi nei *Principia Ethica*. È giusto precisare che le ipotesi appena avanzate sono solo uno spunto verso un eventuale studio, una possibilità che ci viene suggerita dal lavoro che abbiamo sviluppato nella presente tesi. La scarsa attenzione rivolta dagli studiosi nei confronti di Ritchie ci fa peraltro pensare che la linea di investigazione appena esposta potrebbe avere più successo nel caso in cui fosse focalizzata su Moore, il quale, al contrario del filosofo scozzese, gode di una grande concentrazione di studi, tanto da renderlo uno dei filosofi morali più studiati dalla contemporaneità. Un'opportunità, dunque, non solo di espandere la conoscenza di uno dei più importanti filosofi morali del Novecento, ma anche di riportare l'attenzione sul pensiero di David George Ritchie, un filosofo ingiustamente dimenticato.

BIBLIOGRAFIA

Opere di David George Ritchie

The Rationality of History in Essays in Philosophical Criticism, ed. by A. Seth e R.B. Haldane, Spottiswoode and Co., London 1883, pp. 102-125.

Darwinism and Politics, Swan Sonnenschein & Co., London 1891².

The Principles of State Interference. Four essays on the Political Philosophy of Mr. Herbert Spencer, J.S. Mill and T.H. Green, Swan Sonnenschein & Co., London 1891.

Darwin and Hegel. With other Philosophical Studies, Swan Sonnenschein & Co., London 1893.

Natural Rights. A Criticism of some Political and Ethical Conceptions, Swan Sonnenschein & Co., London 1895.

The Rights of Animals, "International Journal of Ethics", The University of Chicago Press (1900), Vol. 10, No. 3, pp. 387-389.

Evolution and Democracy in Ethical Democracy: Essays in Social Dynamics, ed. by S. Coit, Grant Richards, London 1900, pp. 1-29.

Studies in Political and Social Ethics, Swan Sonnenschein & Co., London 1902.

Philosophical Studies, ed. with a Memoir by R. Latta, MacMillan, London 1905.

Opere sul pensiero di David George Ritchie

D. Boucher e A. Vincent, *British Idealism. A guide for the Perplexed*, Continuum International Publishing Group, London 2018.

J. Connelly, *Nota introduttiva* in D.G. Ritchie, *Darwinismo e politica*, a cura di A. Lombardi e G. Zuppa, AM Edizioni, Vigonza 2020.

R.A. Kocis, *Idealism with Materialism: Darwin through the Eyes of David George Ritchie*, "History of Political Thought", Imprint Academic (2018), Vol. 39, No. 1, pp. 156-180.

R. Latta, *Memoir* in *Philosophical Studies*, MacMillan, London 1905, pp. 1-65.

A. Lombardi, *David George Ritchie. Un darwinista hegeliano nell'Inghilterra vittoriana*, Edizioni di Pagina, Bari 2020.

E. Neill, *Evolutionary Theory and British Idealism: The Case of David George Ritchie*, "History of European Ideas", Pergamon Press (2003), Vol. 29, No.3, pp. 313-338.

C. Tyler, *D.G. Ritchie on Socialism, History and Locke*, "Journal of Political Ideologies" (2012), Vol. 17, No. 3, pp. 259-280.

*Opere dell'utilitarismo classico*²³⁵

J. Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789), Dover Publications, New York 2007; *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, trad. it. di O. Marcacci, Primiceri Editore, Padova 2020.

Id., *Panopticon; or, The Inspection House*, Mews-Gate Publisher, London 1791; *Panopticon ovvero la casa d'ispezione*, trad. it. di V. Fortunati, Marsilio, Venezia 1997.

Id., *First Principles Preparatory to Constitutional Code*, Clarendon Press, Oxford 1989.

J.S. Mill, *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive*, J.W. Parker, London 1843.

Id., *La libertà* (1859), trad. it. di E. Mistretta, BUR, Milano 1999.

Id., *L'utilitarismo* (1863), trad. it. di E. Mistretta, BUR, Milano 1999.

Id., *L'asservimento delle donne* (1869), trad. it. di E. Mistretta, BUR, Milano 1999.

Id., *Autobiography* (1873), Penguin Books, London 1989.

H. Sidgwick, *Philosophy, its Scope and Relations*, MacMillan, London 1902.

Id., *Lectures on the Ethics of T.H. Green, Mr. Herbert Spencer and J. Martineau*, MacMillan, London 1902.

Id., *A Memoir*, Macmillan, London 1905.

Id., *The Methods of Ethics*, MacMillan, London 1907⁷; *I metodi dell'etica*, trad. it. di M. Mori, Il Saggiatore, Milano 1995.

Altre opere utilizzate e menzionate

G. Barreca, *Henry Sidgwick e il dissidio tra egoismo ed utilitarismo*, "Rivista di Storia della Filosofia" (2007), Vol. 62, No. 1, pp. 41-56.

C. Bucag, *Exemplifying the Panopticon*, "The Owl", Florida State Open Publishing (2021), Vol. 11, No. 1, pp. 51-61.

S. Cremaschi, *Utilitarianism and its British Nineteenth-Century Critics*, "Notizie di Politeia. Rivista di Etica e Scelte Pubbliche" (2008), Vol. 24, No. 90, pp. 31-49.

C.J. Dewey, 'Cambridge Idealism': *Utilitarian Revisionists in Late Nineteenth-Century Cambridge*, "The Historical Journal", Cambridge University Press (1974), Vol. 17, No. 1, pp. 63-78.

P. Donatelli, *Introduzione a Mill*, Laterza, Bari 2007.

²³⁵ Vengono qui riportate le opere degli utilitaristi classici che sono state spesso consultate in lingua originale durante il corso del lavoro. Per comodità del lettore si segnalano nel caso di Bentham e Sidgwick le traduzioni italiane ove esistenti.

- F. Fagiani, *L'utilitarismo classico. Bentham, Mill, Sidgwick*, Liguori Editore, Napoli 1999.
- J.E. Gustafsson, *Bentham's Binary Form of Maximizing Utilitarianism*, "British Journal for the History of Philosophy", Taylor and Francis (2018), Vol. 26, No. 1, pp. 87-109.
- F.H. Hayward, *The Ethical Philosophy of Sidgwick. Nine Essays, Critical and Expository*, Swan Sonnenschein, London 1901.
- K.E. Himma, *The Interpretation of Mill's Utilitarianism*, "History of Philosophy Quarterly", University of Illinois Press (1998), Vol. 15, No. 4, pp. 455-473.
- W.C. Mitchell, *Bentham's Felicific Calculus*, "Political Science Quarterly", The Academy of Political Science (1918), Vol. 33, No. 2, pp. 161-183.
- G.E. Moore, *Principia Ethica, Revised Edition*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.
- M. Reichlin, *L'utilitarismo*, il Mulino, Bologna 2013.
- M. Renzo, *L'utilitarismo indiretto di Henry Sidgwick*, "Rivista di Filosofia", il Mulino (2008), Vol. 99, No. 3, pp. 441-465.
- J.B. Schneewind, *Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 1977.
- T. Tännsjö, *Classical Hedonistic Utilitarianism*, "Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition", Springer (1996), Vol. 81, No. 1, pp. 97-115.
- T. Warke, *A Reconstruction of Classical Utilitarianism*, "Journal of Bentham Studies", UCL Press (2000), Vol. 3, No. 1, pp. 1-20.