

LIBERTÀ E FELICITÀ IN MILL

Di Virginio Pedroni

In questi difficili mesi di pandemia il tema della libertà individuale, dei suoi limiti e del suo rapporto con l'interesse collettivo, è tornato di scottante attualità: sul piano interno (in relazione alle misure di politica sanitaria) e geopolitico (modello occidentale e modello "asiatico" a confronto: più liberale il primo, più autoritario il secondo). Di fronte a tali questioni, il moderato ottimismo che traspare dal *Saggio sulla libertà*¹ di John Stuart Mill, in ordine alla possibilità di conciliare libertà e benessere collettivo, potrebbe risultare forse un po' ingenuo, ma la riflessione del filosofo inglese ci offre ancora elementi fecondissimi. Ne darò una lettura particolarmente influenzata da quanto ne scrive John Rawls nelle sue lezioni sulla storia della filosofia politica².

Per certi versi, nel *Saggio* vi è una rivendicazione del valore della libertà che ai giorni nostri potrebbe sembrare al contempo generica e scontata. Potremmo inoltre pensare che l'elogio della libertà in un paese, la Gran Bretagna, e in un tempo, il XIX secolo, segnati dall'avvento del liberalismo non sia molto originale. In verità, le posizioni che vi vengono sostenute affermano il valore della libertà individuale con una forza ed estensione molto radicali per l'epoca. Inoltre, il quadro concettuale entro cui l'argomentazione si sviluppa, quello del radicalismo utilitarista e riformista, è complesso e degno di approfondimento.

Nell'impostazione utilitarista, con "utilità" si intende la capacità di qualcosa (azione, legge, tratto del carattere di una persona, ecc.) di generare felicità, benessere, soddisfazione. L'utilitarismo ha posto al centro il concetto di felicità, di benessere - secondo il famoso principio: "massima felicità per il maggior numero di persone" - non di libertà; e il riformismo sociale ha messo l'accento su valori come eguaglianza e progresso economico e sociale della collettività, magari anche ridimensionando quello di libertà, come nella tradizione francese del positivismo di Saint Simon o di Comte, in cui prevale una concezione organicista e armonicista piuttosto che individualista della società (l'individualismo è anzi visto come malattia occidentale); o in quella socialista e poi marxista. Per Mill, anche il socialismo poteva rivelarsi utile, purché la lotta contro la povertà non sacrificasse la libertà e il conflitto. Mill è stato un utilitarista *sui generis* e un riformatore liberale (o un liberale riformatore).

Tratterò brevemente della radicalità della difesa di Mill del valore della libertà, per poi affrontare il tema della sua tormentata giustificazione, nel quadro di un utilitarismo riveduto. Il pensiero di Mill si presenterà come un campo di tensioni.

¹ J.S. Mill, *On Liberty* (1859), tr. it. *Saggio sulla libertà*, Il Saggiatore, Milano 1981.

² J. Rawls, *Lezioni di storia della filosofia politica*, Feltrinelli, Milano 2009, pp. 267-340.

La libertà e i suoi limiti

La questione della libertà - intesa in senso civile e politico, e non come problema del libero arbitrio – verte su quanto lo stato e la società, considerando anche la pressione dell'opinione collettiva, possano interferire legittimamente con le scelte dell'individuo. Secondo Mill, lettore attento e grande estimatore di Tocqueville, questo problema ha assunto una nuova portata da quando si è affermato l'ideale democratico e il potere legittimo è stato identificato con quello popolare. La questione di chi sia legittimato a governare rischia, in questo nuovo quadro, di far perdere di vista quella concernente quali ambiti della vita possano o debbano essere governati: il problema dei limiti del governo. Si è inclini infatti a pensare che in democrazia, un regime in cui il popolo governa se stesso, ogni abuso sul popolo stesso sia escluso. Ciò porta a sottovalutare il problema della tirannia della maggioranza. Infatti, il governo democratico, l'autogoverno popolare, non è il governo di ognuno su se stesso, ma è il governo di tutti (o della maggioranza) su ciascuno (cfr. *SL.*, p. 26). Mill è convinto che il regime democratico, che per altro guarda con favore nella sua forma rappresentativa, e la società moderna contengano spinte al conformismo e alla tirannia di massa molto pericolose. Le vicende dei totalitarismi novecenteschi e delle varie degenerazioni della società di massa, gli hanno dato ragione. Il problema dei limiti della interferenza legittima dello stato è sempre risultato controverso, osserva Mill:

In effetti, non vi è ancora nessun principio riconosciuto sulla cui base venga valutata abitualmente la maggiore o minore opportunità dell'interferenza statale. Gli uomini decidono secondo le loro preferenze personali. Alcuni, di fronte alla possibilità di realizzare un bene o di rimediare a un male, incitano volentieri lo Stato a prendersene cura, mentre altri preferiscono sopportare quasi ogni sorta di male piuttosto che aumentare, fosse pure solo di uno, il numero di settori di attività umane riconducibili sotto il controllo statale. (*SL.*, p. 32)

Manca dunque una visione coerente del problema, fondata su basi razionali, e prevalgono invece idee radicate nei sentimenti e interessi immediati. Tutti sono d'accordo che intervento coercitivo dello Stato, della collettività e degli altri individui presi singolarmente, da un lato, e libertà individuale si debbano limitare reciprocamente, ma non è facile stabilire dove debba passare il confine. Mill cerca di fornire, al contrario, un criterio chiaro e coerente, adeguato ad una società democratica, secolare e industriale:

Scopo di questo saggio è formulare un principio molto semplice, che determini in assoluto i rapporti di coartazione e controllo tra società e individuo, sia che li si eserciti mediante la forza fisica, sotto forma di pene legali, sia mediante la coazione morale dell'opinione pubblica. Il principio è che

l'umanità è giustificata, individualmente o collettivamente, a interferire sulla libertà d'azione di chiunque soltanto al fine di proteggersi: il solo scopo per cui si può legittimamente esercitare un potere su qualunque membro di una comunità civilizzata, contro la sua volontà, è per evitare danno agli altri. Il bene dell'individuo, sia esso fisico o morale, non è una giustificazione sufficiente. Non lo si può costringere a fare o non fare qualcosa perché è meglio per lui, perché lo renderà più felice, perché, nell'opinione altrui, è opportuno o perfino giusto: questi sono buoni motivi per discutere, protestare, persuaderlo o supplicarlo, ma non per costringerlo o per punirlo in alcun modo nel caso si comporti diversamente. Perché la costrizione o la punizione siano giustificate, l'azione da cui si desidera distoglierlo deve essere intesa (*calculated*) a causare danno a qualcun altro. Il solo aspetto della propria condotta di cui ciascuno deve rendere conto alla società è quello riguardante gli altri: per l'aspetto che riguarda soltanto lui, la sua indipendenza è, di diritto, assoluta. Su se stesso, sulla sua mente e sul suo corpo, l'individuo è sovrano. (SL, pp. 32-33)

Fin qui Mill si occupa solo delle interferenze negative, cioè delle limitazioni della libertà, delle proibizioni; più avanti afferma che vi sono anche interferenze positive, ovvero obblighi, che sono legittime perché pure le omissioni, oltre che le azioni, possono danneggiare gli altri:

Vi sono anche molte azioni positive a favore di altri che ciascuno può essere legittimamente obbligato a compiere: per esempio, testimoniare davanti a un tribunale, portare il giusto contributo alla difesa comune o a ogni altra attività collettiva necessaria agli interessi della società di cui si gode la protezione, compiere certi atti di assistenza individuale, come salvare la vita di un altro essere umano o intervenire a proteggere delle persone indifese contro gli abusi – tutte quelle azioni insomma che costituiscono un palese dovere, del cui mancato adempimento si può legittimamente essere chiamati a rispondere alla società. Una persona può causare danno agli altri non solo per azione ma anche per omissione, e in entrambi i casi ne deve giustamente rendere loro conto. (SL, p. 34)

Mill solleva però, in proposito, un'importante riserva: “È vero che il secondo caso richiede, in misura molto maggiore del primo, cautela nell'esercizio della coercizione. Rendere chiunque responsabile del male che fa agli altri è la regola; renderlo responsabile del male che non impedisce è, in termini relativi, l'eccezione.” (SL, p. 34). Infine conclude affermando che la sfera di libertà “comprende tutta quella parte della vita e del comportamento dell'uomo che riguarda soltanto lui” (SL, p. 35). Naturalmente tutti noi, ma in primo luogo lo stesso Mill, ci rendiamo conto di quanto questo principio sia ancora generico, e le controversie di questi mesi sulle misure sanitarie obbligatorie adottate lo confermano. Rimane infatti da capire quando un atto possa essere considerato “inteso a provocare danno”. Molto di quello che facciamo o non facciamo può provocare danno, e una parte di ciò che provoca danno è da noi esplicitamente intesa: una risposta sgarbata, il rifiuto di partecipare ad una festa, ecc.. Tutto proibito legalmente o moralmente? Ovviamente no. A volte Mill fa ricorso, per caratterizzare le azioni soggette a limitazioni legittime, anche a termini ancora più vaghi, come “riguardare”, “concernere”, “toccare” gli altri. Il criterio va precisato. Ma, prima di farlo, cerchiamo di mostrare il suo carattere radicale.

Va innanzitutto detto che per Mill esso non vale per i bambini e i popoli barbari (*razze minorenni*); altri, ma non certo Mill, avrebbero forse aggiunto anche le donne. In questi casi la limitazione della libertà per il bene stesso del soggetto agente è accettabile e a volte doverosa. Scrive il pensatore inglese:

Il dispotismo è una forma legittima di governo quando si ha a che fare con barbari, purché il fine sia il loro progresso e i mezzi vengano giustificati dal suo reale conseguimento. La libertà, come principio, non è applicabile in alcuna situazione precedente il momento in cui gli uomini sono diventati capaci di migliorare attraverso la discussione libera e tra eguali.” (SL, p. 33).

Non è difficile immaginare tutte le implicazioni di queste considerazioni sul tema del colonialismo (I Mill, padre e figlio, svolsero funzioni dirigenziali presso la *Compagnie delle Indie orientali*), ma non intendo seguire questa linea di discorso, che ci porterebbe lontano.

Secondo il nostro filosofo, le libertà che vanno garantite, sulla base del criterio proposto, sono:

- la libertà di coscienza, di pensiero, di parola, di stampa;
- la libertà di gusti, ambizioni, progetti di vita;
- la libertà di associazione.

Si noti che non vi è un riferimento esplicito alla libertà economica. Mill è tendenzialmente liberista, ma non pensa che questo sia tanto un problema di rispetto della libertà, quanto piuttosto di efficienza economica:

La cosiddetta dottrina del libero scambio ha fondamenti diversi da quelli del principio della libertà individuale enunciato in questo saggio, anche se sono con essi coerenti. [...] Poiché il principio della libertà individuale non è coinvolto nella dottrina del libero scambio, non lo è neppure nella maggior parte delle questioni che ne riguardano i limiti, come ad esempio il grado di controllo pubblico ammissibile per prevenire le frodi e le adulterazioni; o quali precauzioni igieniche o misure per proteggere chi svolga lavori pericolosi debbano essere imposte ai datori di lavoro. (SL, p. 130)

Mill ammetteva anche un forte ruolo redistributivo dello stato.

L'elemento più radicale nella concezione dei limiti posti all'intervento collettivo sull'individuo è il rifiuto di ammetterlo per il bene dell'individuo stesso: “Il bene dell'individuo, sia esso fisico o morale, non è una giustificazione sufficiente. Non lo si può costringere a fare o non fare qualcosa perché è meglio per lui, perché lo renderà più felice, perché, nell'opinione altrui, è opportuno o perfino giusto.” (SL., p. 33). Come in Kant³, abbiamo anche in Mill il rifiuto del paternalismo; paternalismo che, fra

³ Cfr. I. Kant, *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la prassi*, in *Id, Scritti di storia, politica e diritto*, Laterza, Roma-Bari 2003, pp. 137-138.

l'altro, potrebbe essere una conseguenza dell'impostazione utilitarista e da cui per altri aspetti del suo pensiero Mill non è del tutto esente. In base a tale rifiuto, non è legittimo costringere qualcuno a fare o non fare qualcosa per il suo bene, al fine di contribuire alla sua felicità e, di conseguenza, di aumentare, seppure di poco, quella collettiva (ad esempio adottare politiche proibizionistiche riguardo al consumo di alcool, droga, fumo, ecc.; ma, proseguendo su questa strada, anche obbligare i motociclisti a portare il casco o tentare di impedire a qualcuno di suicidarsi):

La sola libertà che meriti questo nome è quella di perseguire il nostro bene a nostro modo, purché non cerchiamo di privare gli altri del loro o li ostacoliamo nella loro ricerca. Ciascuno è l'unico autentico guardiano della propria salute, sia fisica sia mentale e spirituale. Gli uomini traggono maggior vantaggio dal permettere a ciascuno di vivere come gli sembra meglio che dal costringerlo a vivere come sembra meglio agli altri. (SL., p. 36)

È questa una convinzione ribadita spesso da Mill e che offre una giustificazione in chiave utilitarista della libertà, come vedremo meglio più avanti: ognuno, adeguatamente formato e informato, è il miglior giudice e guardiano dei propri interessi; questo vale anche per i lavoratori, che non possono essere rappresentati in parlamento dai borghesi, pur se radicali e progressisti; o per le donne, che devono emanciparsi dalla tutela degli uomini per poter finalmente esprimere la propria natura, ignota ai maschi.

Oltre che del paternalismo, abbiamo anche il rifiuto di considerazioni di eccellenza (ideali di perfezione umana) o di disgusto (avversione alla presunta degradazione), come atte a giustificare la riduzione della libertà: "La società ha sempre tentato di costringere (per quanto le era possibile) i suoi membri a conformarsi alle sue nozioni di eccellenza, e quella personale è sicuramente stata oggetto di altrettanti sforzi che quella sociale." (SL., p. 36). Religioni, dottrine morali e filosofie hanno avuto la tendenza ad auspicare l'imposizione per via politica o con la pressione sociale di certe idee di virtù verso se stessi, di vita buona, di esistenza degna di essere vissuta. Anche i riformatori moderni si sono intestarditi a voler forgiare con la forza l'uomo nuovo:

E alcuni di quei moderni riformatori che si sono più violentemente opposti alle religioni del passato non sono certo stati da meno di chiese o sette nella loro asserzione del diritto alla dominazione spirituale: in particolare Comte, il cui sistema sociale, descritto nel suo *Système de Politique Positive*, mira a instaurare (anche se con mezzi morali più che legali) un dispotismo della società sull'individuo che oltrepassa qualsiasi ideale politico del più ferreo e severo filosofo antico." (SL. p. 37).

Mill fu, comunque, un grande estimatore di Comte, cui dedicò un libro⁴ e con cui viene accomunato come esponente del positivismo.

Certo le libere scelte individuali possono produrre sofferenza in chi le compie (magari partendo da assunti errati), ma non bisogna considerare in primo luogo queste

⁴ J.S. Mill, *Auguste Comte e il positivismo* (1865), Milano, Unicopli 1987.

conseguenze, ma “gli interessi permanenti dell’uomo come essere progressivo.” (SL., p. 34).

Quella di Mill non vuole essere una dottrina che teorizza l’indifferenza reciproca, di monadi preoccupate solo della loro libertà, ma rifiuta l’imposizione di modelli di virtù verso se stessi e di eccellenza:

Sarebbe un grave malinteso supporre che si tratti di una dottrina ispirata a egoistica indifferenza, secondo la quale la vita di ciascuno non è affare degli altri e gli uomini non devono preoccuparsi del benessere reciproco, a meno che non vi siano coinvolti i loro interessi. Al contrario, gli sforzi disinteressati per il bene altrui non vanno diminuiti, ma grandemente aumentati. Ma la benevolenza disinteressata può persuadere gli uomini a compiere il proprio bene senza far uso di sferze o flagelli, letterali o metaforici che siano. Sono l’ultimo a sottovalutare le virtù verso se stessi: per importanza sono seconde, se lo sono, soltanto a quelle sociali. Tocca all’educazione coltivarle entrambe: ma anche l’educazione opera con la convinzione e la persuasione oltre che con la costrizione, e solo mediante le prime due, finito il periodo educativo, dovrebbero essere insegnate le virtù verso se stessi. (SL., p. 107)

Né la nostra idea di virtù verso se stessi, né quella di vita buona possono essere imposte con la forza della legge o dell’opinione, principio che si è arrivati ad accettare, dopo tanti conflitti e reticenze, nel caso della religione.

Tale concezione va ben al di là dei confini della libertà personale comunemente accettati al tempo di Mill e anche molto dopo. Ancora nel 1968, anno significativo in fatto di libertà dei costumi, possiamo leggere - in un testo che Lord Develin scrive per criticare le conclusioni del rapporto di una commissione ufficiale di esperti che raccomanda l’abolizione delle leggi contro l’omosessualità in Gran Bretagna - la seguente considerazione: “La soppressione del vizio è tanto affare della legge quanto lo è la soppressione delle attività sovversive. Non è maggiormente possibile definire una sfera della moralità privata che definirne una dell’attività sovversiva privata.”⁵ Ovviamente le ragioni negative furono immediate, nell’Inghilterra vittoriana: Thomas Carlyle, storico e influente intellettuale dell’epoca, amico di Mill, esclamava indignato in una lettera a commento del libro: “Come se fosse un peccato controllare, o costringere in qualsiasi modo a metodi migliori i maiali umani*Ach Gott in Himmel!*”⁶

Come ben sappiamo, in Europa l’dea che ogni individuo abbia il diritto a costruirsi un ideale personale di vita, compresa la vita amorosa e sessuale, è progredita assai lentamente. Pensiamo all’esito della recente votazione tenutasi in Svizzera sul matrimonio fra omosessuali e al cambiamento rispetto a quello del voto sul

⁵ P. Devlin, *The Enforcement of Morals*, Oxford 1968, pp.13-14; cit. in: G. Himmelfarb, *Editor’s Introduction* a J.S Mill, *On Liberty*, Penguin, London 1985, p. 41.

⁶T. Carlyle, *Letters*, London 1904, vol. II, p. 196 (1859), cit. in : G. Himmelfarb, cit., p. 42.

medesimo tema di 15 anni fa. In altre aree del mondo questa idea è ancora impensabile, come molte altre del genere: anche la scelta degli stili personali di vita è considerata un ambito di stretto interesse pubblico.

I fondamenti del valore della libertà e dei suoi limiti

Ora è giunto il momento di entrare nella complessa strategia che Mill elabora per formulare e giustificare la sua tesi. È necessario farlo anche per arrivare a capire meglio il criterio che stabilisce il limite della libertà individuale, ovvero il danno altrui (Mill, a differenza di Kant, non parla di libertà altrui, per cui i limiti possono valere immediatamente anche nei confronti di soggetti non liberi, come i bambini e persino gli animali).

Cominciamo con l'esaminare meglio la natura del confine fra ciò che concerne solo il singolo e ciò che riguarda pure gli altri. La risposta di Mill è in un certo senso ovvia: danneggiare gli altri e la società tutta significa non semplicemente diminuirne anche solo di un poco il benessere, frustrarne le preferenze, ecc. Se così fosse, il rifiuto di cenare con un amico che ce lo avesse chiesto potrebbe essere regolato dalla legge o dall'opinione pubblica, e sarebbe legittimo solo se potessimo dimostrare che il danno che patiamo accettando l'invito (ad esempio essendo malati) sarebbe maggiore di quello subito da chi se lo vedesse rifiutato. Ovviamente, di questioni del genere lo stato e l'opinione pubblica non si devono occupare. Mill sostiene che il danno deve concernere i diritti e gli interessi fondamentali e a lungo termine di uno o più individui:

Anche se la società non si fonda su un contratto, e sarebbe inutile inventarne uno per dedurre degli obblighi sociali, chiunque riceva la sua protezione deve ripagare il beneficio, e il fatto di vivere in società rende indispensabile che ciascuno sia obbligato a osservare una certa linea di condotta nei confronti degli altri. Questa condotta consiste, in primo luogo, nel non danneggiare gli interessi reciproci, o meglio certi interessi che, per esplicita disposizione di legge o per tacito accordo, dovrebbero essere considerati diritti; e, secondo, nel sostenere la propria parte (da determinarsi in base a principi equi) di fatiche e sacrifici necessari per difendere la società o i suoi membri da danni e molestie. La società ha il diritto di far valere a tutti i costi queste condizioni nei confronti di coloro che tentano di non adempiervi. (SL., p. 106; sottolineature di V.P.).

La libertà può essere limitata solo quando il suo esercizio danneggia "certi interessi" che per legge o tacito accordo sono considerati "diritti". Il riferimento ai "diritti", nel senso di diritti soggettivi, che sono interessi fondamentali che la legge deve sancire, trasformandoli in diritti positivi, può fare pensare ovviamente al rinvio alla nozione di diritti naturali, umani. Infatti, non possiamo riferirci alla legge positiva per definire questi interessi fondamentali, e poi agli interessi per definire i contenuti della legge. Si tratterebbe di un circolo vizioso.

Ma per l'utilitarista Mill, la nozione di diritti naturali è arbitraria. Mill è discepolo, per quanto critico, molto critico, di Jeremy Bentham, il padre dell'utilitarismo, che è noto per aver dichiarato: "Parlare di diritti naturali è una semplice insensatezza; parlare di diritti naturali e imprescrittibili è un'insensatezza retorica, insensatezza al quadrato."⁷. Bentham e Marx sono i due più eminenti critici progressisti della nozione di diritti dell'uomo; poi ci sono i critici reazionari.

Anche Mill afferma esplicitamente di rinunciare a fondare il valore della libertà sulla nozione di diritto naturale, per sua natura astratta e arbitraria, e di voler fare riferimento solo al principio di utilità:

È opportuno dichiarare che rinuncio a qualsiasi vantaggio che alla mia argomentazione potrebbe derivare dalla concezione del diritto astratto come indipendente dall'utilità. Considero l'utilità il criterio ultimo in tutte le questioni etiche; ma deve trattarsi dell'utilità nel suo senso più ampio, fondata sugli interessi permanenti dell'uomo in quanto essere progressivo. La mia tesi è che questi interessi autorizzano l'assoggettamento della spontaneità individuale al controllo esterno solo rispetto alle azioni individuali che riguardino interessi altrui." (SL., p. 34)

Come si vede, Mill vuole dare una giustificazione utilitarista della sua concezione della libertà, e nel contempo per definire questa concezione fa riferimento alla nozione di *diritto*; ma, in quanto non derivata dall'utilitarismo, rifiuta una nozione di *diritto astratto*. Si può dunque arguire che per Mill vi è una nozione di utilità che a) permette di giustificare un ampio rispetto della libertà e b) permette di definire una concezione dei diritti, attinenti agli interessi fondamentali dell'uomo come essere progressivo, indispensabile per stabilire quei limiti che la libertà non può violare; l'uomo, benché essere storico, ha infatti degli interessi permanenti, concernenti le sue potenzialità di sviluppo e progresso, che vanno protetti nella forma di diritti.

Secondo Mill, libertà e giustizia (l'insieme di diritti soggettivi) sono i principi del mondo moderno, che il concetto di utilità può pienamente giustificare. Il principio di utilità è, però, oggetto di una precisazione: "ma deve trattarsi dell'utilità nel suo senso più ampio, fondata sugli interessi permanenti dell'uomo in quanto essere progressivo." Quelli che poi saranno i diritti, sono, dunque, gli interessi permanenti dell'uomo in quanto essere capace di progredire.

In effetti vi è qualcosa di controintuitivo in questa idea: il principio utilitarista della maggior felicità per il massimo numero di persone sembra richiedere, da un lato, invece della determinazione di diritti, sempre arbitraria, un costante calcolo dei costi e benefici di ogni azione individuale e soprattutto politica; dall'altra, per indurre l'individuo a contribuire al benessere collettivo, che è la somma del benessere dei singoli individui, la presenza orientatrice e limitatrice della libertà da parte dello stato e della società appare indispensabile, con pene (si pensi alla riflessione di Bentham sul carcere come *Panopticon*, ripresa in chiave radicalmente critica da Michel

⁷ J. Bentham, *Il libro dei sofismi*, Editori Riuniti, Roma 1993, p. 124.

Foucault⁸) e premi, biasimi e lodi. Il freddo calcolo utilitaristico può arrivare a giustificare riduzioni di libertà nel nome del benessere collettivo e la rimessa in discussione di presunti diritti. Scatta spesso la logica del male minore, del danneggiarne pochi per avvantaggiarne molti; infatti, conta la somma della felicità, non la sua distribuzione. La nozione di diritto, che funziona con una logica diversa, rappresenta, invece, un vincolo al calcolo: ad esempio, si può ammettere che si calcoli se la sofferenza data dalla repressione che si esercita sul prigioniero sia più che compensata dai vantaggi collettivi generati dagli effetti di deterrenza causati dalla pena, ma, nel nome del rispetto di un diritto fondamentale, non si deve mai arrivare, ad esempio, a prendere in considerazione la tortura, indipendentemente dagli eventuali vantaggi o svantaggi per la società. Il riferimento al diritto blocca il calcolo, pone un vincolo esterno all'algoritmo utilitaristico. Insomma, siamo sicuri che giustizia e libertà, da un lato, e utilità dall'altro, siano solidali?

Le risposte di Mill a queste obiezioni si trovano in parte nel saggio che stiamo esaminando, in parte nel saggio successivo del 1861: *Utilitarismo*⁹.

Come si è detto, il problema è giustificare i principi del mondo moderno, giustizia (insieme di diritti) e libertà, a partire dal concetto di utilità. I tradizionali diritti identificati con la giustizia sono, per Mill, in realtà non diritti naturali, ma regole foriere alla lunga di benessere collettivo: ecco gli interessi permanenti. Il rispetto regolare di tali norme e diritti porta felicità sociale. Una società rispettosa della proprietà, della intangibilità del corpo, del mantenimento dei contratti e della parola data, attenta al trattamento imparziale e uguale di ognuno riguardo ai diritti, è più felice di una che non li rispetta. A volte, nel singolo caso, la violazione di queste regole potrebbe portare ad una maggiore felicità. Ma il grave rischio che i singoli generalmente si sbagliano nel calcolo delle conseguenze dei loro atti, e che le regole perdano di autorità a furia di eccezioni, rende mediamente migliore una situazione in cui si parta dal presupposto che tutti debbano rispettare quegli interessi permanenti degli uomini che sono sanciti come diritti, ancorati in leggi e costumi. Queste norme sintetizzano un apprendimento dell'umanità grazie all'esperienza passata riguardo a ciò che è utile alla collettività; sono certo perfettibili, ma non devono essere violati individualmente. Si tratta di indicazioni orientative, principi secondi necessari a realizzare il principio primo, quello di utilità:

È un'idea curiosa quella che il riconoscimento di un principio debba essere incompatibile con l'ammissione di principi secondari. Quando forniamo ad un viaggiatore informazioni su dove si trovi la sua destinazione finale, non gli proibiamo per ciò stesso di servirsi per la strada delle indicazioni sul terreno e dei cartelli indicatori. Quando sosteniamo che la felicità è il fine e lo scopo della morale, non intendiamo dire dunque che non si deve tracciare l'itinerario verso quel traguardo, o che non si debba consigliare chi vada in quella direzione di prendere un cammino piuttosto che un altro. [...]

⁸ J. Bentham, *Panopticon*, in Id, *Works*, Edinburgh, W. Tait 1838-43, vol. IV, pp. 60-64; M Foucault, *Sorvegliare e punire*, Einaudi, Torino 1976, pp. 218 ss.

⁹ J.S. Mill, *Utilitarismo*, Capelli, Bologna 1981 (U.).

Nessuno pretenderebbe di dimostrare che l'arte della navigazione non è fondata sull'astronomia per il fatto che i marinai non possono attardarsi a fare tutti i calcoli dell'Almanacco nautico. Dato che sono esseri razionali, salpano con i calcoli tutti fatti, così come tutti gli esseri razionali salpano sul mare della vita con le idee già formate sui problemi comuni di che cosa sia moralmente giusto e che cosa non lo sia, e ugualmente su molte altre questioni, più difficili ancora, su ciò che sia saggio e ciò che sia stolto. [...] Qualunque sia il principio morale fondamentale che adottiamo, abbiamo bisogno di principi subordinati per applicarlo [...]. (U., pp. 75-76)

Diritti e utilità (massima soddisfazione per il maggior numero) alla lunga convergono. Ma ne siamo sicuri? Perché escludere, si chiede provocatoriamente Rawls, che una certa quota di schiavi non aumenti la felicità collettiva? Probabilmente Mill è convinto che non sia possibile felicità individuale stabile senza una qualche forma di condivisione, per un desiderio innato di unità con gli altri. Ma è così? Il discorso di Mill sul fondamento utilitarista dei diritti è plausibile quando è la maggioranza che ne è privata. Ma il tema della protezione delle minoranze potrebbe travalicare i limiti dell'impostazione utilitarista.

In ogni caso, queste regole di giustizia, fondate per Mill su un'interpretazione ampia del principio di utilità, definiscono i limiti anche della libertà personale. Una parte di queste regole riguarda la giustizia nel senso della legalità (diritti soggettivi), un'altra considerazioni morali più ampie (doveri senza diritti: benevolenza). Il loro rispetto è volto a garantire gli interessi stabili degli uomini come esseri progressivi, e dunque l'agire libero le deve rispettare, perché con ciò rispetta gli interessi fondamentali degli altri. Danneggiare gli altri significa violarne i diritti, così definiti.

Naturalmente, progredendo la sensibilità per gli interessi di tutti rispetto a quelli dei privilegiati e potenti, e la consapevolezza di ciò che giova effettivamente ai singoli e alla collettività, cambiano le norme e anche i limiti posti alla libertà. Ad esempio, la consapevolezza del ruolo decisivo dell'educazione, quale interesse permanente dell'uomo inteso come essere progressivo, può comportare l'introduzione dell'obbligo per i genitori di provvedere all'istruzione dei figli. Al contempo, la consapevolezza dell'inutilità dei supplizi al fine di garantire l'effetto di deterrenza delle pene può rendere più mite il sistema penale (si pensi al contributo di Cesare Beccaria). Oppure, i pregiudizi e le discriminazioni nei confronti delle donne, ancorati a una millenaria tradizione, vanno superati nel nome di una più profonda comprensione degli interessi dell'umanità tutta¹⁰. Inoltre, in origine alla base delle istituzioni, prima che l'interesse generale vi è la prevaricazione del più forte. Ciò le rende spesso ingiuste. Dunque occorre riformare politicamente, senza, però, concedere all'individuo il preteso di violare le regole date nel nome di contingenti calcoli di utilità sociale.

¹⁰ Sono proprio considerazioni di questo tipo alla base dell'argomentazione di Mill in favore della emancipazione femminile: cfr. J.S. Mill, *L'asservimento delle donne* (1869), in J.S. MILL, H. TAYLOR, *Sull'uguaglianza e l'emancipazione femminile*, a cura di Nadia Urbinati, Einaudi, Torino 2001.

Questa idea rivista di utilitarismo permette di precisare il criterio che delimita la libertà (il danno per gli altri), ma non permette ancora di giustificare l'importanza attribuita da Mill alla libertà. Occorre dimostrare che l'estensione della libertà fino al limite invalicabile del rispetto dei diritti altrui, escludendo dunque la preoccupazione per la felicità del singolo agente, sia utile, cioè contribuisca ad accrescere il benessere collettivo, ovvero a perseguire "gli interessi permanenti dell'uomo in quanto essere progressivo". Di per sé, il fatto che qualcuno possa liberamente danneggiare se stesso dovrebbe diminuire il benessere totale. Invece Mill pensa che, al di là delle apparenze, il rispetto della libertà così intesa contribuisca, alla lunga, al perseguimento degli interessi fondamentali della umanità.

Fra le pagine giustamente più famose volte a provare questa tesi, abbiamo quelle in cui Mill cerca di dimostrare l'utilità della libertà di pensiero e della libera discussione. Questa libertà è utile in quanto favorisce la conoscenza, che è a sua volta utile (solo chi conosce può perseguire i propri e altrui interessi permanenti). Libertà, verità e felicità vanno a braccetto.

"Libertà e verità" era anche il motto caro a Carlo Cattaneo. Bobbio ricorda che Cattaneo visse negli stessi anni di Mill e come lui riteneva essenziale la libertà e l'antagonismo¹¹. Basta pensare alla prolusione al corso di filosofia tenuto nell'appena nato Liceo cantonale di Lugano:

No, la filosofia non rimane estranea alle sorti del popolo fra cui vive. [...] Se la libertà del conflitto succumbe, la filosofia raccoglie le ali, si ritrae dalla vista del sole, per dissimulare la sua servitù fra le nebulose contemplanzi che non turbano i sonni del potente. Ah, la filosofia dei sudditi non è la filosofia dei liberi. [...] Voi giovani Ticinesi siete sulla via della gloria perché siete sulla via della libertà e della verità.¹²

Mill e Cattaneo sono due autori con significative affinità, anche se non si conobbero mai, e solo Cattaneo seppe qualcosa del pensiero di Mill, in particolare sul tema della libertà. I seguaci di Cattaneo furono tutti ammiratori del pensatore inglese¹³.

La questione della libertà di pensiero non concerne, dunque, un diritto astratto dell'individuo, ma un bene utile per il singolo e soprattutto per la collettività:

Se l'opinione fosse un bene privato, privo di valore eccetto che per il suo proprietario, se essere ostacolati nel suo godimento fosse semplicemente un danno privato, il numero di persone che lo subiscono farebbe una certa differenza. Ma impedire l'espressione di un'opinione è un crimine particolare, perché significa derubare la razza umana, i posteri altrettanto che i vivi, coloro che dall'opinione dissentono ancor più di chi la condivide: se l'opinione è giusta, sono privati dell'opportunità di passare dall'errore alla verità, se è sbagliata, perdono un beneficio quasi

¹¹ N. Bobbio, *Per una filosofia militante. Studi su Carlo Cattaneo*, Einaudi, Torino 1971, p. 209.

¹² C. Cattaneo, *Prolusione a un corso di filosofia nel Liceo Ticinese (1852)*, in Soldini A. (a cura di), *Carlo Cattaneo nel primo centenario della morte*, DPE, Bellinzona 1970, pp. 181-189.

¹³ Cfr. N. Urbinati, *J.S. Mill e il liberalismo italiano nell'età del positivismo*, Tesi di dottorato presso l'Istituto Universitario Europeo, Firenze 1989, cap. IV.

altrettanto grande, la percezione chiara e viva della verità, fatta risalire al contrasto con l'errore. (SL., pp. 40-41)

C'è dunque in primo luogo un interesse pubblico per la libertà di opinione, che va al di là del rispetto di un diritto individuale. Mill sottolinea che ciò vale tanto se l'opinione espressa è vera, quanto se è falsa. Intanto non è facile stabilire la distinzione; e, per stabilirla, è utile il fatto che si possano confrontare liberamente le opinioni. Inoltre, se non si potesse dubitare liberamente anche delle teorie di Newton, saremmo meno certi della loro verità. Anche se la maggior parte delle opinioni ammesse fosse vera, escludere le opinioni dissenzienti ci danneggerebbe. La mancanza di confronto con i dissenzienti renderebbe queste verità dei dogmi rigidi e le emarginerebbe dal dibattito; inoltre, il confronto col dissenso ci obbliga a trovare nuovi e più solidi argomenti. Comunque, in realtà, vi sono spesso ragioni e torti da ambo le parti, e in tal caso il libero confronto è ancora più importante. Esso può produrre fanatismo fra i contendenti, ma aiuta gli spettatori a capire e giudicare. In gioventù Mill fu un impegnato animatore di discussioni pubbliche, come contendente dalla parte dei benthamisti, come si chiamavano allora gli utilitaristi. Ecco la sintesi di queste argomentazioni elaborata da Mill stesso:

Abbiamo quindi riconosciuto la necessità, ai fini del benessere mentale dell'umanità (da cui dipende ogni altra forma di benessere), della libertà di opinione e della libertà di espressione, per quattro distinte ragioni che ora ricapiteremo brevemente: In primo luogo, ogni opinione costretta al silenzio può, per quanto possiamo sapere con certezza, essere vera. Negarlo significa presumere di essere infallibili. In secondo luogo, anche se l'opinione repressa è un errore, può contenere, e molto spesso contiene, una parte di verità; e poiché l'opinione generale o prevalente su qualsiasi questione è raramente, o mai, l'intera verità, è soltanto mediante lo scontro tra opinioni opposte che il resto della verità ha una probabilità di emergere. In terzo luogo, anche se l'opinione comunemente accettata è non solo vera ma costituisce l'intera verità, se non si permette che sia, e se in effetti non è, vigorosamente e accanitamente contestata, la maggior parte dei suoi seguaci l'accetterà come se fosse un pregiudizio, con scarsa comprensione e percezione dei suoi fondamenti razionali. Non solo, ma, quarto, il significato stesso della dottrina rischierà di affievolirsi o svanire, e perderà il suo effetto vitale sul carattere e il comportamento degli uomini: come dogma, diventerà un'asserzione puramente formale e priva di efficacia benefica, e costituirà un ingombro e un ostacolo allo sviluppo di qualsiasi convinzione, reale e veramente sentita, derivante dal ragionamento o dall'esperienza personale. (SL., p. 80)

Col medesimo vigore egli afferma l'utilità delle altre libertà, perché favoriscono lo sviluppo dell'individualità creativa:

Quando la norma di condotta non è il carattere individuale ma le tradizioni o le consuetudini degli altri, viene a mancare uno dei principali elementi della felicità umana, e l'elemento sicuramente principale del progresso individuale e sociale. La difficoltà maggiore che si incontra nell'affermazione di questo principio non risiede nella determinazione dei mezzi necessari per raggiungere un fine riconosciuto, ma nell'indifferenza generale nei confronti del fine stesso. Se la gente si rendesse conto che il libero sviluppo dell'individualità è uno degli elementi fondamentali

del bene comune; che non solo è connesso a tutto ciò che viene designato da termini come civiltà, istruzione, educazione, cultura, ma è di per se stesso parte e condizione necessaria di tutte queste cose, non vi sarebbe il pericolo che la libertà venisse sottovalutata, e la definizione dei confini tra essa e il controllo sociale non presenterebbe enormi difficoltà. Ma il male è che comunemente il valore intrinseco della spontaneità individuale – il fatto che è di per se stessa degna di considerazione – è a malapena riconosciuto. I più, soddisfatti della vita così come è (perché sono loro a renderla così come è) non riescono a capire perché non debba andar bene a tutti; e, ciò che più conta, la spontaneità non fa parte dell'ideale della maggioranza dei riformatori morali e sociali, ed è anzi guardata con sospetto, come un ostacolo fastidioso e forse ribelle all'accettazione generale di ciò che essi giudicano più opportuno per l'umanità. (SL., pp. 85-86)

Mill guarda con ammirazione alle idee di Wilhelm von Humboldt, quando sottolinea il valore intrinseco dell'individualità ricca. Vi è un influsso generale sul suo pensiero da parte della cultura tedesca e romantica, che il pensatore inglese aveva scoperto durante la crisi depressiva di cui aveva sofferto poco dopo i vent'anni.

La libertà è importante come mezzo verso la felicità, ma è essa stessa parte della felicità, ed ha perciò un valore intrinseco e non solo strumentale. La felicità è la libera scelta del proprio stile di vita e la possibilità di provare a realizzarlo:

Venire repressi in campi che non riguardano il benessere altrui, soltanto a causa della loro [degli altri] disapprovazione, non sviluppa nulla di valido, salvo eventualmente quella forza di carattere che si esplica nella resistenza alle costrizioni [...] Perché la natura di ciascuno abbia ogni possibilità di esplicarsi, è essenziale che sia consentito a persone diverse di condurre vite diverse. (SL., pp. 93)

E ciò va a vantaggio di tutti. Libertà e progresso vanno assieme.

Ancora su libertà e utilità

Vorrei affrontare, in conclusione, due problemi di fondo che l'apologia della libertà proposta da Mill pone. Ambedue riguardano la sua fondazione utilitarista.

A) La libertà dei singoli, di tutti i singoli, è veramente così utile alla collettività da poter essere giustificata col solo riferimento all'utilità?

B) L'idea di individualità proposta da Mill, e di utilità come perseguimento degli interessi permanenti dell'uomo come essere progressivo, sono compatibili con l'edonismo utilitarista (primato del piacere) o non entriamo in una forma di perfezionismo, di eudemonismo ideale, come quello aristotelico (il bene ultimo è non il piacere o la soddisfazione, ma una forma di eccellenza che gli uomini devono raggiungere, o almeno alcuni, anche pochi, fra essi)? Vi è un modo oggettivo - definito da criteri naturali o ideali, comunque astratti, che nulla hanno a che fare con le nostre preferenze e esperienze soggettive - di essere felici, cioè di realizzare se stessi, che non coincide solo col piacere e la soddisfazione?

A) La libertà è utile? Lo sviluppa di personalità creative e dissenzienti è utile alla società? Mill risponde di sì sulla base di alcuni assunti psicologici e sociologici. Uno è il nesso fra libertà, conoscenza e felicità. L'altro è quello fra libera scelta di sé e felicità. La questione concerne il nesso fra libertà, verità e felicità.

1. Una società in cui vige la libertà di pensiero produce un sapere migliore, progressivo, che favorisce il benessere, in quanto permette di meglio conoscere le conseguenze delle azioni e gli scopi della vita. La verità produce felicità. Una felicità che non può essere separata dalla libertà. Qui emerge l'ottimismo di Mill, che Rawls contrappone al pessimismo di Dostoevskij, che nella leggenda del Grande inquisitore (dai *Fratelli Karamazov*) teorizza l'incompatibilità fra felicità, da un lato, e libertà e verità, visti i limiti umani¹⁴. Forse la libertà favorisce la verità e la verità rende liberi, ma ci va di mezzo la felicità. Potremmo pensare alla società descritta nel *Mondo nuovo* di Huxley, in cui gli individui sono felici perché le loro aspettative sono adattate, anche geneticamente, al ruolo sociale che dovranno svolgere, e, naturalmente, di tutto questo non fanno nulla. Sono sistematicamente manipolati, cioè tenuti in prigionia e nell'ignoranza, nella prigionia dell'ignoranza. Anche qui, libertà e verità sono sacrificate sull'altare di una felicità imposta e artificiosa¹⁵. Mill temeva che la società moderna andasse in quella direzione e che stesse sacrificando il valore dell'individualità, ma con ciò, per lui, anche quello della vera felicità. Per Mill, solo la libertà permette una felicità veramente umana. La felicità del suddito non è degna dell'uomo. Ma questo non è perfezionismo?

Inoltre, siamo sicuri l'eguale libertà di tutti favorisca il benessere collettivo, o non è forse vero che a volte la schiavitù di alcuni aumenta il benessere della società nel suo complesso? Come abbiamo visto, Mill esclude questa possibilità parlando di un desiderio di unità con il resto della società che impedirebbe a un individuo di essere felice il mezzo alla infelicità sociale. Ma è proprio così? La tesi in difesa della libertà e del rispetto di certi diritti è lasciata in balia dell'assunto empirico che effettivamente, per come gli uomini sono fatti, libertà e diritti siano utili. Il loro rispetto ha un carattere sempre ipotetico e mai categorico (per fare uso del linguaggio kantiano).

Anche il legame fra libertà di espressione e verità è più problematico di quanto pensi Mill: le *fake news* e il complottismo non sono forse effetto anche della circolazione incontrollata di opinioni? Mill pensava che il confronto con la falsità rafforzasse sempre la verità. Ne siamo sicuri? Certo egli si riferiva soprattutto al confronto di concezioni del mondo, non alla contestazione di verità fattuali, e a maggior ragione all'insulto e alla minaccia (che, anche per lui, vanno proibiti). Ma il problema è di fondo. Da quando è nato un vero mercato delle idee, come dice Bernard Williams, e la comunicazione è divenuta un'enorme risorsa, "i messaggi competono per ricevere attenzione e si annullano reciprocamente e vengono selezionati per ragioni che non

¹⁴ Cfr. J. Rawls, *Lezioni di storia della filosofia politica*, cit., p 323.

¹⁵ A. Huxley, *Il mondo nuovo*, Mondadori, Milano 1971.

necessitano di avere nulla a che fare con la verità.”¹⁶. Internet è nato per far dialogare gli scienziati, alla maniera immaginata da Mill, ma ora fa blaterare tutti di tutto. Scrive ancora Williams che “nelle istituzioni che sono dedicate espressamente alla ricerca della verità, come le università, gli istituti di ricerca e le Corti di giustizia, la parola non è del tutto priva di vincoli.”¹⁷ Dove prevale il mercato delle idee, le cose vanno diversamente. “Nei termini di appello alla libertà nella sua versione forte, come sviluppo di sé, il sistema di mercato è insoddisfacente, se il suo scopo non è soltanto una narcisistica costruzione di se stessi a partire da materiali commercialmente disponibili, ma (come assumeva Mill) il progresso culturale da ottenersi sperimentando stili di vita che vengono condotti alla luce di una classe in via di emersione di verità significative.”¹⁸ Per cui “non possiamo dare per scontata l’ottimistica conclusione di Mill secondo cui la libertà di parola deve aiutare l’emergere della verità”¹⁹.

B) La seconda questione ha a che fare col perfezionismo. L’utilitarismo è edonista, ovvero considera valore supremo il piacere e ogni bene è tale solo in quanto è utile, cioè contribuisce, direttamente o indirettamente, a produrre piacere, soddisfazione, o a ridurre il dolore, l’insoddisfazione. In un linguaggio più attuale, l’unico valore è la soddisfazione delle preferenze degli individui (secondo il modello economico del consumatore). Non vi sono stili di vita in sé buoni o cattivi in sé, ma più o meno utili, ovvero preferiti. Un bell’esempio di mentalità utilitaristica è questo dialogo tratto dal film *Ninotchka*: “Ninotchka: ‘Perché portate le valigie degli altri?’ Facchino: ‘Perché è il mio mestiere.’ Ninotchka: ‘Non è un mestiere. È un’ingiustizia sociale.’ Facchino: ‘Dipende dalla mancia’.” (*Ninotchka*, regia di E. Lubitsch, 1939) Oltre una certa somma, la mancia compensa l’orgoglio o la dignità ferita. Tutto è confrontabile in termini di soddisfazione (in questo caso, di denaro), ha un valore misurabile²⁰. Essendo il piacere, la felicità, il valore ultimo, il metro di misura assiologico di ogni cosa, tutti i piaceri si equivalgono, indipendentemente dalla loro origine: un metro è sempre lungo un metro. L’unica distinzione fra piaceri è quantitativa: intensità, durata, probabilità, vicinanza, purezza. Bentham esclude distinzioni qualitative: “A parità di quantità di piacere, il *pushpin* [giocare a freccette] ha lo stesso valore della poesia.”²¹ Cioè: ci sarà un momento in cui, stufi di leggere Dante, andremo a giocare a freccette, ovvero l’utilità marginale della lettura di Dante sarà minore di quella del gioco delle freccette. Le due utilità sono perfettamente confrontabili.

¹⁶ (B. Williams, *Genealogia della verità*, Fazi, Roma 2005, p. 199.

¹⁷ Ivi, p. 201.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ Ivi, p. 196.

²⁰ La citazione appare in esergo a S. Veca, *Questioni di giustizia*, Pratiche, Parma 1985.

²¹ J. Bentham, *Rationale of Reward*, in *The Works of J. Bentham*, Simpkin, Marshall, London 1843-1859, Vol. II, p. 253, cit. in J. Rawls, *Lezioni di storia della filosofia politica*, cit. p.277.

Mill, invece, introduce delle distinzioni qualitative fra i piaceri: fra due piaceri, è qualitativamente superiore quello che sarebbe preferito da chi ha potuto provarli entrambi. Egli evidenzia la differenza fra soddisfazione (appagamento dei desideri) e felicità (provare i piaceri superiori, che sono quelli che valorizzano le doti umane e che vengono scelti da chi ha avuto il privilegio di conoscerli): meglio un Socrate insoddisfatto che un maiale soddisfatto, scrive. Secondo Mill, non rinunceremmo al piacere superiore per nessuna quantità di quello inferiore (ad esempio di un piacere legato alla nostra animalità); il che significa che, se anche ci dicessero che di quello inferiore non ci stuferemo mai, anzi ci darà un piacere sempre più intenso, noi non saremmo d'accordo di rinunciare all'altro, che pur comporta anche insoddisfazione, fatica, addirittura sofferenza. Vi è un tasso di conversione fra i due che è infinito: nessuna quantità dell'uno compensa la perdita dell'altro. È pure vero che nessuna quantità di piacere superiore potrà compensare la mancanza di una certa quantità minima di alcuni piaceri inferiori (legate ai bisogni necessari), per ragioni fisiologiche e psicologiche. Ma se ci dicessero che potremmo vivere d'aria e che non ci stancheremmo mai di leggere Dante, saremmo disposti a svolgere solo attività di questo tipo, rinunciando a mangiare e dormire. A differenza dei piaceri inferiori, quelli superiori sono considerati dal soggetto stesso come dotati di maggior valore. I piaceri superiori sono quelli premiati sul piano riflessivo. Soltanto chi conosce esclusivamente quelli inferiori, se ne accontenta (secondo il modello esposto nel *Mondo nuovo*). Mill sviluppa le sue considerazioni in una parte de *Utilitarismo*, di cui riportiamo ampi stralci:

Riconoscere che alcuni *tipi* di piacere siano più desiderabili e apprezzabili di altri è del tutto compatibile con il principio di utilità. Sarebbe assurdo supporre che la valutazione dei piaceri dipenda solo dalla quantità, quando invece per valutare tutte le altre cose si prende in considerazione anche la qualità, oltre alla quantità. Se mi si chiede cosa intendo per differenza di qualità fra i piaceri, o che cosa renda un piacere più apprezzabile di un altro solo in quanto piacere, a prescindere cioè dalla sua maggior quantità, non c'è che una risposta possibile. Fra due piaceri, il più desiderabile è quello cui va decisamente la preferenza di tutti o quasi tutti coloro che abbiano esperienza di entrambi, a prescindere da qualsiasi sentimento di obbligazione morale a preferirlo. Se coloro che hanno una conoscenza qualificata di entrambi pongono uno dei due tanto al di sopra dell'altro, da preferirlo pur sapendo che a esso si accompagnerà una maggior dose di insoddisfazione, e non accetterebbero mai in cambio l'altro piacere quale che fosse la sua quantità, neanche tutta quella di cui la loro natura è capace, si è giustificati allora ad attribuire al godimento da essi prescelto una superiorità qualitativa, che va tanto al di là dell'aspetto quantitativo da renderlo, al paragone, di ben poco conto.

Ora, è fuori discussione che, data una eguale conoscenza di due tipi di vita, e data una eguale capacità di apprezzarli e di goderne, diamo la nostra preferenza più marcata a quello dei due che impegna le nostre facoltà più elevate. Ben poche creature umane acconsentirebbero a esser tramutate in un animale inferiore, neanche se si promettesse loro di potersi concedere tutti i piaceri di quell'animale; nessun essere umano intelligente acconsentirebbe a diventare uno sciocco, nessuna persona istruita vorrebbe essere un ignorante, nessuna persona dotata di sentimenti e di coscienza vorrebbe essere egoista e meschina, anche quando fossero tutti convinti che è più

soddisfatto lo sciocco, l'ottuso o il furfante per ciò che ha, di quanto lo siano loro per ciò che a loro è toccato. Non rinuncerebbero mai a quel di più che possiedono rispetto a lui, neanche in cambio del più completo appagamento di tutti quei desideri che hanno in comune con lui. [...] A un essere di facoltà più elevate occorre di più per essere felice; egli è probabilmente capace di sofferenza più acuta, e certamente è più vulnerabile di quanto non lo sia un essere di tipo inferiore; ma non per questo, e malgrado tutti gli svantaggi, potrà mai desiderare davvero di precipitare in ciò che sente come un grado inferiore di esistenza. Di questo rifiuto possiamo dare la spiegazione che più ci aggrada: possiamo attribuirlo all'orgoglio, un nome che viene dato indiscriminatamente ad alcuni dei sentimenti più stimabili e ad alcuni dei meno stimabili di cui l'uomo è capace; possiamo imputarlo all'amore della libertà e dell'indipendenza personale, cui gli Stoici ricorrevano come al miglior mezzo per inculcarlo; all'amore del potere o all'amore per le emozioni esaltanti, che effettivamente vi partecipano e vi contribuiscono: ma il suo nome più appropriato è quel certo senso di dignità che tutti gli esseri umani in una forma o nell'altra possiedono, e che è in qualche modo proporzionale alle loro facoltà più elevate, anche se la proporzione non è mai esatta; chi lo sente con forza, lo sentirà come una parte così essenziale della propria felicità da non poter desiderare nulla che gli sia avverso, se non forse per un attimo. Pensare che questa preferenza comporti un sacrificio di felicità – che l'essere superiore non sia cioè più felice dell'essere inferiore date eguali circostanze – vuol dire confondere due idee molto diverse: l'idea di felicità e quella di soddisfazione. È fuor di dubbio che l'essere fornito di scarse capacità di godimento ha maggiori probabilità di appagarle pienamente; mentre un essere altamente dotato sentirà sempre come imperfetta, per com'è fatto questo mondo, qualsiasi felicità possa inseguire. Ma può imparare a tollerarne le imperfezioni, purché siano appena tollerabili; ed esse non lo indurranno a invidiare quell'altro essere che, certo, non si accorge delle imperfezioni, ma solo perché non si accorge neanche del bene da loro circoscritto. È meglio essere una creatura umana inappagata che un maiale appagato; meglio essere un Socrate insoddisfatto che uno sciocco soddisfatto. E se lo sciocco o il maiale sono di diverso parere, è perché vedono soltanto una faccia della questione: l'altro termine del nostro raffronto ne conosce tutte e due le facce. [...]

Si potrà obiettare che molti, che pure sono capaci di piaceri più elevati, a volte sotto la spinta della tentazione, antepongono piaceri più bassi ad essi. Questo è perfettamente compatibile con il fatto di giudicare rettamente la intrinseca superiorità dei piaceri più elevati. Sovente l'uomo, per la debolezza del suo carattere, elegge il bene più vicino, sebbene sappia che ha meno valore di un altro bene [...] Sovente indulge nei piaceri dei sensi a detrimento della salute, sebbene sia perfettamente consapevole che la salute è il bene maggiore. [...] La capacità di nutrire i sentimenti più nobili è il più delle volte una pianta molto tenera, che muore facilmente, uccisa non soltanto da influenze ostili ma anche solo da mancanza di sostentamento; e nella maggioranza dei giovani muore rapidamente, se le occupazioni cui li assegna la loro posizione nella vita, e l'ambiente sociale in cui quella posizione li ha inseriti, non sono favorevoli a mantenere in esercizio le capacità più elevate. Gli uomini perdono le loro aspirazioni più alte, così come perdono i loro gusti intellettuali, perché non hanno tempo o occasione per dedicarvisi; e si danno a piaceri inferiori, non perché deliberatamente li preferiscano, ma o perché sono gli unici cui hanno accesso oppure gli unici di cui riescono ormai a godere. Ci si può chiedere se chi è rimasto egualmente disponibile ai piaceri di entrambe le specie abbia mai potuto preferire la specie inferiore, scientemente e ponderatamente; certo è che molti, e in ogni epoca, hanno visto fallire tutti i loro vani tentativi di combinare insieme gli uni e gli altri.

Non credo proprio sia possibile impugnare questo verdetto, emesso com'è dagli unici giudici competenti. Se ci si domanda quale fra due piaceri sia meglio concedersi, o quale fra due modi di vivere sia più gradito ai sentimenti, astrazione fatta dai loro attributi morali e dalle loro conseguenze,

dobbiamo accettare come definitivo il giudizio di chi è qualificato a darlo perché li conosce entrambi, oppure quello della maggioranza di essi, in caso di giudizi diversi. (*U.*, pp. 59-63)

Nei paragrafi citati Mill sfida l'edonismo, sostenendo che vi è una unità di misura del piacere, e questo è il suo legame con lo sviluppo delle facoltà umane superiori. Naturalmente questo non sembra edonismo, ma eudaimonismo perfezionistico (ad esempio secondo il modello di Aristotele). Ma poi Mill tenta di tornare a una prospettiva edonistica, affermando che il criterio ultimo per stabilire la superiorità di questi piaceri è che chi conosce i due tipi, li preferisce. Si tratta di una preferenza riflessiva. I piaceri superiori sono tali perché più desiderabili, e più desiderabili perché desiderati da chi conosce entrambi i tipi.

“La sola evidenza che si può produrre per dimostrare che qualcosa sia desiderabile è che lo si desidera.” (*U.*, p. 89), scrive Mill. In prima battuta questo è un discorso fallace: che qualcosa sia desiderato è un fatto, che sia desiderabile è una valutazione. D'altra parte, separare nettamente desiderio effettivo da desiderabilità cancella ogni dimensione edonistica. Ci fa entrare in una visione metafisica dell'uomo e delle sue finalità. Mill pensa che desiderabile sia ciò che è desiderato in condizioni ideali, cioè da chi conosce un'ampia gamma di piaceri. È ancora una preferenza soggettiva, ma informata in modo particolare. La preferenza informata è ancora una nozione utilitarista. Naturalmente, perché il discorso regga, occorre ammettere due assunti psicologici: gli uomini antepongono certi piaceri ad altri in base a considerazioni qualitative e non quantitative, e preferiscono i piaceri legati all'esercizio delle facoltà umane più alte, una volta che li hanno potuti provare²².

Questa forma particolare di utilitarismo ci aiuta a capire meglio il legame fra libertà e felicità istaurato da Mill. Egli, probabilmente, pensa che i piaceri superiori si possano scoprire e apprezzare solo attraverso una libera ricerca personale, e che questo fatto sia parte integrante del loro carattere superiore. Non tutti apprezzano con la stessa intensità tutti i diversi piaceri superiori, e in ciò si manifestano personalità diverse. C'è chi trova la felicità nella letteratura, chi nella pittura e chi nella scienza, chi nella attività politica o imprenditoriale, chi in lavori artigianali richiedenti grande maestria, ecc..; e apprezza queste attività anche perché le coltiva liberamente. La libertà è dunque una condizione dell'esistenza dei piaceri superiori e della loro varietà, due fatti che rendono la società più felice nel senso della soddisfazione degli interessi umani permanenti. Scrive Rawls: per Mill “solo in condizioni in cui ci sono istituzioni libere le persone possono acquisire una comprensione se stesse sufficiente a stabilire quale modo di vivere offra loro la più grande opportunità di raggiungere la

²² M Sandel riferisce del tentativo, durante le sue lezioni, di verificare la validità della seconda tesi di Mill con i suoi studenti: emerge, di solito, che gli studenti considerano superiori certi piaceri connessi ad esempio ad attività culturali sofisticate (leggere Shakespeare), ma che non sono quelle che effettivamente preferiscono svolgere (preferiscono leggere i *Simpson*). Rimane un distacco, non compatibile con l'edonismo, fra preferenza effettiva e valutazione; una distinzione non riducibile a debolezza della volontà, come sarebbe interpretata da Mill: la preferenza soggettiva (il piacere più intenso) non corrisponde alla valutazione oggettiva; il nostro criterio di valutazione di un'attività non è riconducibile al piacere che ne ricaviamo, (cfr. M Sandel, *Giustizia*, Feltrinelli, Milano 2010, pp. 66-67).

felicità.”²³. È solo in questo contesto che l’individuo può saggiare i piaceri, distinguere quelli superiori e trovare fra questi quelli a lui più consoni. Solo l’individuo può sapere che cosa è in grado di renderlo felice, una volta messo in condizione di allargare il suo orizzonte. Ecco l’importanza dell’educazione che amplia le nostre aspettative e ci apre ai piaceri superiori.

Come si vede, tutta la costruzione morale di Mill è legata ad una ricca, ma non ovvia, psicologia morale e teoria sociale. Le tensioni normative sono superate grazie a presupposti psicologici complessi e non scontati.

È innegabile che in Mill troviamo sintetizzati e argomentati alcuni valori fondamentali, al di là di quanto siano stati realizzati e quanto traditi, di quello che chiamiamo Occidente. Oggi essi sono sfidati o almeno se ne ha l’impressione. Modelli meno individualistici, liberali e più autoritari hanno un certo successo, e anche all’interno delle società democratiche il rapporto fra interesse individuale e collettivo pare drammaticamente controverso. Ma già ai suoi tempi, il modello proposto da John Stuart Mill fu accusato di egoistico individualismo, da cristiani o socialisti; mentre dai liberali conservatori la sua apertura alle esigenze della democrazia e della giustizia sociale in nome del primato utilitarista della felicità collettiva fu tacciata di indebita concessione a un socialismo nemico della libertà.

²³ J. Rawls, *Lezioni di storia della filosofia politica*, p. 325.