

Capitolo I

Gli anni della formazione

Behold we know not anything
I can but trust that good shall fall
At last – far off – at last to all,
And every winter change to spring

So runs my dream: but what I am?
An infant crying in the night:
An infant crying for the light:
And with no language but a cry.

Tennyson, *In Memoriam*, L

I.1 Le tappe del percorso evolutivo di Sidgwick

Nell'ottobre del 1855 Sidgwick si trasferì a Cambridge, città che trovò così congeniale ai propri bisogni umani ed intellettuali da non desiderare di abbandonarla per i successivi quarantacinque anni della sua vita, fino al 1900, anno della sua morte. “Non è troppo affermare che l'Università di Cambridge distrusse il giovane Sidgwick, e ottenne come risultato che il maturo Henry Sidgwick si innamorasse del posto.”¹ Schultz usa una parola molto forte, “distrusse”, ed effettivamente si può affermare che il cambiamento prodotto nella vita e nel modo di pensare di Sidgwick sia stato tale da non poter passare inosservato.

¹ B. Schultz, *Henry Sidgwick*, p. 28

Vi era arrivato come un tipico prodotto della Rugby, prestigiosa *public school*, nota, dopo le riforme di Thomas Arnold, per inculcare nei suoi allievi un alto senso del dovere e delle responsabilità sociali. L'ideale del Dr. Arnold era stato quello di trasformare la Rugby in un luogo in cui fosse perfezionata la migliore educazione cristiana possibile. Bagehot scrisse di lui che: “Costruì, inculcò a forza, se si può dire, nello scolaro la convinzione, o comunque una fluttuante, confusa coscienza, che vi sono grandi materie, che vi sono problemi difficili, che il sapere ha un valore incommensurabile, che la vita è una cosa seria e solenne.”²

Lì aveva vissuto a stretto contatto con il cugino, Edward White Benson, futuro Arcivescovo di Canterbury e uomo di idee moderatamente riformatrici, subendone il fascino e l'influenza. Nel 1855 Sidgwick era ancora un giovane rappresentante della borghesia, ragionevolmente saldo nella sua fede nell'ortodossia anglicana. Ma tutto questo era ben presto destinato a finire. In una lettera a A.C. Benson del 1897, Sidgwick racconta così il cambiamento:

[...] per quanto riguarda tuo padre come lo conoscevo nei miei giorni di scuola a Rugby, mi sembrò che prima della fine della mia carriera da studente la sua influenza intellettuale su di me fosse stata sostituita da una scuola di pensiero completamente diversa dalla sua. Se torno ora a considerare quel cambiamento, mi appare sorprendente per com'è stato rapido e totale [...].

Per spiegare più precisamente il “contrasto” di cui ho parlato, inizierò illustrando brevemente l'ideale che, sotto l'influenza principale di J.S. Mill, ma in parte di Comte visto attraverso gli occhiali di Mill, divenne gradualmente dominante nella mia mente nei primi anni sessanta: - dico “nella mia mente”, ma capirai che è stato in gran parte derivato dall'interazione con altri

² Cit. in C. Whimbley, *An Introduction to Arthur Hugh Clough's Poetical Works*, London, Macmillan, 1913, p. x

della mia generazione, e all'epoca questo mi sembrava l'unico possibile ideale per delle menti adeguatamente illuminate. Aveva due aspetti, uno sociale e l'altro filosofico o teologico. Il nostro obiettivo da un punto di vista sociale era una completa revisione delle relazioni umane, politiche, morali ed economiche, alla luce della scienza diretta da una simpatia comprensiva e imparziale; e venne stabilito che una riforma degna di questo nome, secondo il giudizio della scienza, non potesse non condurre alla felicità generale. [...] Per quanto riguarda la teologia, quelli con cui simpatizzavo non arrivavano a conclusioni comuni, - il loro pensiero variava dal puro positivismo al "Neocristianesimo"[...] e le mie stesse opinioni furono per molti anni instabili e piuttosto fluttuanti. Ciò che era fisso e inalterabile e accettato da tutti noi era la necessità e il dovere di esaminare le prove storiche a favore del Cristianesimo con una stretta imparzialità scientifica.³

Il mutamento non poteva essere più radicale e significativo. Ma a che cosa era dovuto? Qual'era la fonte da cui aveva attinto, insieme ai suoi compagni di università, le nuove idee, che attraversavano gli ambienti culturali del periodo? Dove aveva imparato un nuovo modo di approcciarsi alle questioni filosofiche? Sidgwick, durante il suo secondo anno di università, era stato scelto per diventare uno dei membri della Cambridge Conversazione Society, i Cambridge Apostles (come in realtà, si definivano ed erano conosciuti) l'avevano invitato a partecipare alle loro riunioni e gli avevano spalancato le porte di un mondo in qualche modo nuovo, in cui regnava l'amore per la ricerca inesausta della verità, e per il confronto e lo scambio di idee senza restrizione alcuna, tranne la buona fede, e caratterizzato da un legame profondo (intellettuale e affettivo) tra i suoi membri.

Si cercherà ora di seguire questo percorso evolutivo, con l'obiettivo di rintracciare quei tratti e quegli elementi che Sidgwick, negli anni della sua formazione, ha

³ A. e E. Sidgwick, *Memoir*, pp. 39-40

mutuato dall'ambiente in cui viveva e dalle persone che frequentava e che in qualche modo rimarranno presenti nella sua opera, contribuendo a definire il suo pensiero filosofico, e il suo modo peculiare di affrontare la ricerca speculativa.

I.2 Benson e gli amici della Rugby.

Negli anni dell'adolescenza, in cui il carattere si forma e si viene a prefigurare la strada che la vita di un ragazzo prenderà, Edward White Benson è stato, senza dubbio, la figura più influente nella vita di Sidgwick: un mentore, un tutore e un amico, con tutto il peso della maggiore età, dell'intelligenza e della preparazione culturale.

Si trattava di un cugino del defunto Rev. William Sidgwick, padre di Henry, che nel 1850, ancora studente universitario, si era ritrovato, a causa di una serie di lutti, a dover badare alla famiglia. In questo difficile compito, gli era venuta in aiuto Mary Sidgwick. Si era, così, creato il primo presupposto per la formazione di quel profondo legame, che avrebbe avvicinato il figlio Henry a Benson. Ed è grazie alla crescente influenza di quest'ultimo, che nell'estate del 1852 venne deciso che, il settembre successivo, Henry avrebbe iniziato a frequentare la Rugby, dove lo stesso Benson avrebbe lavorato come *assistant-master*. Il legame si sarebbe maggiormente approfondito a partire dal giugno 1853, quando l'intera famiglia Sidgwick si trasferì a Rugby da Bristol per permettere a Henry di alloggiare a casa (ed evitare così la vita poco sana del collegio). L'ospitalità, naturalmente, era stata estesa al giovane cugino, rendendo la frequentazione ancora più semplice e diretta.

Sidgwick descrive così la profondità dell'influenza esercitata da Benson su di lui in quegli'anni:

Senza dubbio alcuno, la sua supremazia sopra la mia mente non era in alcun modo mantenuta attraverso la paura [...]. Quando facevo quello che mi consigliava - in tutto ciò che non riguardava il regolamento scolastico - non era per un sentimento di soggezione nei suoi confronti e paura di essere biasimato, ma per la convinzione che lui fosse nel giusto e per un desiderio di emulazione. [...] Mi trasferii a Cambridge nell'ottobre del 1855: ma ancora per la prima metà del mio percorso da studente universitario la sua influenza sopra di me era ancora più forte di quella di chiunque altro. [...] Non avevo alcun altro ideale se non quello di diventare uno studioso il più possibile simile a lui.⁴

Ma essere uno studioso il più possibile simile a Benson, era un modo per indicare un ideale molto diverso da quello poi effettivamente perseguito dal Sidgwick maturo. Per Benson l'unica strada esistente per raggiungere uno stadio superiore di civilizzazione passava necessariamente attraverso gli insegnamenti della Chiesa. Quegli studiosi che più o meno volontariamente ne rifiutavano il valore o si mantenevano in una posizione di dubbio potevano al massimo essere di limitata e parziale utilità per la società. “Nella sfera spirituale” secondo le parole dello stesso Sidgwick “egli guardava agli sforzi per liberarsi dai legami dati dai primi insegnamenti e dalla tradizione assorbita inconsciamente, non solo come futili ma come profondamente pericolosi.”⁵ Il punto di vista del futuro Arcivescovo, in sostanza, sembrava essere che la ricerca libera e senza regole fosse null'altro che un modo di palesarsi della “carne desiderosa di scuotersi dal giogo dello spirito.”⁶

⁴ *Life of Archbishop Benson*, Vol.1, pp. 150-51, cit in A. e E. Sidgwick, *Memoir*, pp. 10-11.

⁵ A. C. Benson, *The Life of Edward White Benson*, London, Macmillan, 1899, p. 148.

⁶ A.C. Benson, *Life of Benson*, p. 148

Ma gli anni della ribellione e del dubbio dovevano ancora venire. Durante il soggiorno alla Rugby, l'influenza e l'aiuto del cugino furono determinanti sia per la formazione del carattere di Sidgwick che per il successo della sua carriera scolastica. La sua abilità negli studi era tale che la direzione della scuola avrebbe voluto che tentasse l'ammissione al prestigioso Balliol College di Oxford, meta tradizionale per i migliori studenti della Rugby. Fu Benson, pur senza esporsi chiaramente, ad indicare Cambridge come preferibile e nell'ottobre del 1855 Sidgwick iniziava la sua nuova vita al Trinity College.

Oltre agli insegnamenti di Benson, però, Sidgwick portava con sé dalla Rugby anche l'amicizia duratura di alcune delle menti più brillanti del periodo. “Oltre a H.G. Dakyns, con cui per quarantotto anni intrattenne il più intimo e continuo intercorso, vi erano i ragazzi più grandi, più avanti di lui a scuola, come Charles Bowen e Thomas Hill Green, entrambi amici stimati negli anni a venire; H.W. Eve e F. E. Kitchener, più tardi con lui al Trinity; Charles Bernard e C.H. Tawney, che erano stati compagni di scuola al tempo della scuola diurna di Bristol [...]”⁷ L'importanza dei rapporti di amicizia, delle affinità intellettuali e del dialogo costruttivo erano in nuce già contenuti nel carattere ancora magmatico di Sidgwick, ma si sarebbero sviluppati in modo eccezionale e straordinariamente proficuo durante la permanenza a Cambridge, stimolati da quell'incredibile scuola di ragionamento e libertà di pensiero che si sarebbero rivelati gli Apostles.

I.3 L'Università di Cambridge: L'influenza degli Apostles e la figura carismatica di F.D. Maurice

⁷ A. e E. Sidgwick, *Memoir*, p. 14

L'avvicinamento di Sidgwick agli Apostles avvenne nell'alveo di un suo primo approccio all'utilitarismo. E' il momento in cui si inizia a delineare la scelta di una vocazione per la vita, in cui si può ravvisare ancora forte l'influenza del cugino Benson.

[...] desidero [occuparmi] solo di quegli studi che per quanto in astratto abbiano come fine del loro processo speculativo la felicità umana. [...] La mia convinzione più forte è che credo in quello che Comte chiama "altruismo": l'insegnamento cardine, mi sembra, di Gesù di Nazareth. Non ho indagato a fondo i miei sentimenti: potrebbe essere che la mia filantropia trovi la sua radice nell'egoismo: potrei essermi convinto che l'unico mezzo per assicurare la mia felicità sia perseguire quella delle altre creature umane [...]. Comtiano oppure no, mi sento come se non dovessi mai deviare dalla mia massima cardinale, che è anche la sua: "L'amour pour principe. Le progres pour but."⁸

Come rilevato da Schultz, anche nel momento dell'abbandono della strada della tradizione anglicana, "Sidgwick avrebbe sempre guardato ad un approccio sereno all'ateismo e all'agnosticismo come a qualcosa di superficiale, insensibile nei confronti dell'esperienza religiosa e dei bisogni del cuore umano."⁹ Sidgwick avvertì tutta la problematicità del mutamento che si trovava ad affrontare personalmente e dei cambiamenti culturali di cui era testimone e, ciò non di meno, sentì di non poter rimanere oltre fedele ad un credo e una morale, a cui non era stato in grado di trovare un fondamento razionale e della cui rigidità risentiva.

⁸ Sidgwick Papers, Wren Library, Trinity College, Cambridge University, Add. Ms. d. 70

⁹ B. Schultz, *Henry Sidgwick*, p. 43

Nuove letture e nuovi maestri stavano prendendo il posto delle icone educative della Rugby e dei classici della tradizione del Trinity College. Mill soprattutto, ma anche Comte, lo stavano preparando intellettualmente e psicologicamente ad una partecipazione attiva alla vita culturale degli Apostles.

La chiamata da parte di questo gruppo d'élite arrivò durante il secondo anno di università (non esiste, infatti, altro modo di entrare a farne parte se non l'invito da parte dei suoi membri). Si trattava di un grande onore riservato a pochi e garantito solo dalla qualità dell'apporto intellettuale fornito.

Nel momento in cui il giovane Sidgwick si trovò a considerare la possibilità di partecipare agli incontri del sabato sera della Society, “gli Apostoli erano passati da un credo di stampo evangelico conservatore, che non era mai stato trovato completamente soddisfacente, a un cristianesimo di stampo liberale, che implicava alcuni dubbi su certi argomenti, e che, pertanto, necessitava di un lungo periodo di tempo, dedicato al tentativo di risolvere i dubbi sulla strada della ricerca della verità.”¹⁰ Si potrebbe dire che fosse l'ambiente perfetto in cui far crescere e maturare i germi del pensiero morale di Sidgwick, che avrebbero trovato la loro trattazione compiuta nei *Methods*. Non a caso Sir Walter Alexander Raleigh, apostolo nei suoi stessi anni, definì il suo ruolo, trainante nel gruppo, come un “punto di riferimento nel duello combattuto tra la Fede e il Dubbio.”¹¹

Gli Apostoli avevano subito negli anni trenta dell'ottocento una modificazione sostanziale ad opera di alcuni dei membri più illustri (Tennyson e Hallam, per esempio) sull'onda dell'influenza del pensiero di Coleridge: l'amore per la verità e un rapporto di intesa e unione con gli amici stavano andando a sostituire il servizio di

¹⁰ R. Deacon, *The Cambridge Apostles, a History of Cambridge University's élite Intellectual Secret Society*, London, Robert Royce Limited, 1985, p. 43

¹¹ Cit. in R. Deacon, *The Cambridge Apostles*, p. 44

Dio come regola ispiratrice della condotta personale. L'eco di questa scelta nel modo di concepire la vita rimarrà sempre nel pensiero e nello stesso modo di essere di Sidgwick. Del resto, entrare a far parte di questo gruppo non era soltanto un modo di far progredire il proprio pensiero attraverso il confronto con gli altri, ma una scelta che durava per tutta l'esistenza: anche quando non si era più in grado di partecipare agli incontri con regolarità, infatti, si mantenevano forti legami con l'associazione, con i suoi membri passati e presenti, fino alla morte. Capire la forza e il fascino di queste riunioni tra spiriti eletti negli anni sessanta dell'ottocento diventa molto difficile se non si considera l'apporto e l'importanza della figura di Frederick Denison Maurice. Arthur Hallam stesso (una tra gli apostoli più carismatici) pagò il suo tributo a Maurice affermando in una lettera a Gladstone che gli effetti da lui prodotti “nelle menti di molti a Cambridge attraverso la sola creazione di questa associazione (perché lo spirito, anche se non la forma, erano state create da lui) è di gran lunga maggiore di quello che io posso osare calcolare [...]”¹²

Dopo la morte di John Grote nel 1866, Maurice era tornato a Cambridge per diventarne il successore come professore di Filosofia Morale. Le vite di Maurice e Sidgwick, dunque, entrarono in contatto in un momento di particolare crisi personale da parte di Sidgwick, un momento in cui egli sentiva forte la necessità di una guida che fosse in qualche modo capace di tracciare una via sicura tra scetticismo e fede, intuizionismo (la tradizione di filosofia morale che imperava al Trinity College) e utilitarismo. Nessuno poteva presentare caratteristiche più adatte di Maurice per assolvere a questo compito: infatti, “benché separati da un divario di età di più di

¹² Cit. in P. Allen, *The Cambridge Apostles: the Early Years*, Cambridge, Cambridge University Press, 1968, p. 56.

trent'anni, entrambi avevano sperimentato problemi religiosi ed emotivi durante periodi critici di cambiamenti sociali.”¹³

Nato nel 1805 da una famiglia di ecclesiastici unitari, Maurice, infatti, aveva rotto con la fede professata fin da bambino per diventare anglicano, mantenendo per tutta la vita un certo atteggiamento di insofferenza nei confronti della religione dottrinarista. La decisione di sottoscrivere i trentanove articoli era stata per lui, come per Sidgwick, tutt'altro che scontata, ma anzi molto combattuta e sofferta. Negli anni cinquanta era stato addirittura accusato di eterodossia dal rettore del King's College di Londra. Le sue tribolate vicende spirituali, erano state la base per la formazione del suo pensiero teologico e del suo programma di riforma sociale, che prese il nome di *christian socialism*.

L'idea era che “il socialismo dovesse essere cristianizzato, proprio perché faceva appello ai più alti e non ai più bassi istinti dell'uomo, e che il socialismo potesse essere così cristianizzato soltanto da un vero Cristianesimo sociale.”¹⁴ Attraverso una nuova concezione del socialismo visto attraverso il filtro di un Cristianesimo rinnovato, Maurice voleva trovare una soluzione pratica alle tensioni sociali che rischiavano, ai suoi occhi, di disintegrare l'unità nazionale. Al contrario di quanto pensato dai benthamiani, per Maurice la società veniva tenuta in vita “dalla fiducia degli uomini gli uni negli altri e dalla fiducia nei confronti di qualcuno che essi non possono vedere e di cui non sanno il nome, ma che sentono essere vicino ad ognuno di loro.”¹⁵ Lo spirito è quello descritto da Richter a proposito di T.H. Green e molti suoi contemporanei (tra cui lo stesso Maurice):

¹³ S. Rothblatt, *The Revolution of the Dons*, p. 144

¹⁴ C. Binyon, *The Christian Socialist Movement in England*, London, Macmillan, 1931, p. 74

¹⁵ Cit. in J. Porter, W. Wolf, *Toward the Recovery of Unity: the Thought of Frederick Denison Maurice*, New York, Seabury Press, 1964, p. 232

Diversissimi nei particolari, erano uniti nella loro opposizione, di stampo romantico, o tipico della Broad Church, o cristiano socialista, a ciò che essi consideravano le caratteristiche indesiderabili del diciottesimo secolo che avevano continuato ad essere errori fondamentali del loro tempo. Tra di essi vi era lo spirito ironico del secolo precedente, o la mancanza di rispetto, il suo ateismo, il materialismo, l'edonismo, il modello meccanicistico dell'universo, la psicologia basata sull'associazione d'idee, e il suo egoismo individualistico.¹⁶

I toni usati da Maurice per descrivere i rischi a cui la Gran Bretagna sarebbe andata incontro se avesse ignorato le richieste di cambiamento nei confronti delle politiche liberali classiche adottate fino a quel momento, non sono lontani dal pessimismo spesso rivelato dagli scritti di Sidgwick.

Per Sidgwick, che viveva in un periodo di gravi turbamenti sociali e politici, i concetti di unità e autorità erano *desiderata* di importanza cruciale. Il rifugio spirituale fornito da Maurice, così strettamente legato alla soluzione da lui suggerita della crisi sociale, era quindi del massimo interesse per Sidgwick. La sua fede nel Cristianesimo, è vero, era stata scossa, ma cosa sarebbe accaduto se il Cristianesimo si fosse rivelato come l'unico sistema etico capace di offrire e giustificare i concetti di dovere e sacrificio personale? Se Maurice fosse riuscito a rendergli accettabile il Cristianesimo, la natura del dovere non sarebbe più stata una difficoltà intellettuale [...].¹⁷

¹⁶ M. Richter, *The Politics of Conscience: T.H. Green and His Age*, Cambridge, M.A., Harvard University Press, 1964, p. 49

¹⁷ S. Rothblatt, *The Revolution of the Dons*, p. 144

Il senso acuto del pericolo di una disgregazione del tessuto sociale guida anche l'approccio originale di Maurice al problema della libertà individuale, ormai da tempo al centro delle discussioni tra intuizionisti e utilitaristi. Il punto di vista di Maurice ha fatto parlare alcuni autori di una visione in qualche modo conservatrice (Binyon, per esempio). Anche in questo caso si possono trovare nella sua visione degli aspetti che potevano in qualche modo imporsi favorevolmente al pensiero in formazione di Sidgwick. Maurice, infatti, aveva affrontato la questione evitando le Scilla e Cariddi dei due estremi opposti, ossia l'autonomia dell'individuo da una parte e l'autorità della società dall'altra, ma si era concentrato sulla fitta rete di relazioni che esistono nella realtà tra il comportamento individuale e le norme della vita sociale. "L'uomo era nato all'interno di legami di importanza fondamentale – per primo la famiglia, poi la comunità, e in terzo luogo la nazione; e il punto di partenza di qualsiasi analisi dell'uomo doveva partire dal dato di fatto che era un animale sociale."¹⁸ La conseguenza di quest'osservazione era che l'uomo non avrebbe mai potuto essere né completamente libero né completamente dipendente, ma avrebbe dovuto imparare "per gradi in che senso e sotto quali grandi limitazioni l'indipendenza sia possibile."¹⁹

Proprio per proteggere questi legami necessari all'esistenza della persona e della società, era necessario trovare un modo per bloccare le nuove tendenze (soprattutto un certo tipo di neo-epicureismo e di esasperato individualismo), che sembravano chiudere l'uomo in una sorta di isolamento. Si potrebbe affermare che proprio questo sia uno dei significati profondi dell'esperienza cristiano-socialista, "l'espressione di un senso di fratellanza tra tutti gli uomini."²⁰ Al contrario, era guardata con estrema diffidenza l'economia di stampo liberale classico basata sul *laissez-faire* con la sua

¹⁸ S. Rothblatt, *The Revolution of the Dons*, p. 146

¹⁹ F.D. Maurice, *Social Morality*, London, Macmillan, 1869, xi-xii

²⁰ C. Binyon, *The Christian Socialist Movement*, p. 82

enfasi sull'interesse e il guadagno individuale. Maurice "equipara l'egoismo in economia al fratricidio, lo definì una negazione del legame di fratellanza, l'origine del conflitto sanguinoso tra forza lavoro e capitale, e indicava come unica logica conclusione di questo processo la schiavitù e il commercio di schiavi. La sua risposta era sempre il vincolo di consanguineità, la fratellanza tra gli uomini, il Discorso della Montagna, la nozione dei limiti."²¹

Sia questa possibilità di rifondare l'originario senso di comunità tra gli uomini, che l'idea che fosse necessaria una classe dirigente caratterizzata da un nuovo vigore morale²², non potevano che trovare un terreno fertile nell'ambiente degli Apostles. E la medesima cosa si può affermare anche per il metodo proposto da Maurice. Si potrebbe dire con Allen che gli apostoli si riunirono intorno a Maurice come una grande famiglia legata nello spirito dal suo obiettivo di cercare "un livello più profondo, capace di unificare, un livello che rendesse reale la simpatia per le altre persone e per i loro credo personali."²³

Arnold aveva definito Maurice "muddy mystic", proprio a causa del suo particolare modo di esprimere il suo pensiero. Un metodo da molti definito socratico, basato su di un abilissimo uso della tecnica del paradosso, il cui obiettivo era di riuscire, attraverso l'arte di riconciliare gli opposti in una frase, a penetrare l'unità sottostante, il terreno comune reso inaccessibile solo dalla distanza apparente delle opinioni. L'unità e la simpatia universale dovevano essere il fine ultimo di un metodo che andava incontro alla vita per abbracciarla e non per incasellarla in divisioni artificiali.

²¹ S. Rothblatt, *The Revolution of the Dons*, p. 147

²² v.d. S. Collini, *Public Moralists*, in particolare capitolo III

²³ P. Allen, *The Cambridge Apostles*, p. 86

Quando un uomo inizia a costruire un sistema proprio quei doni e quelle qualità che potrebbero servire per la ricerca della verità, diventano di enorme impaccio. Deve fare in modo che le diverse parti dello schema si incastrino alla perfezione: la sua abilità appare, non nell'individuare i fatti, ma nel tagliarli quadrati. [I termini] sistema [e] metodo [sono] i più lontani opposti immaginabili: dato che il primo indica ciò che è più contrario alla vita, alla libertà, alla varietà; e l'altro ciò senza cui non potrebbero esistere.²⁴

E' chiara la vicinanza con il pensiero di Sidgwick e l'influenza di Maurice nell'impianto stesso del capolavoro sidgwickiano, i *Methods* (Schultz). Come per Maurice, così per Sidgwick, se il fine è la ricerca della verità, la costruzione prematura di un sistema di pensiero potrebbe essere fuorviante. Come è stato rilevato da Schneewind, "Maurice è un vero seguace di Coleridge nella sua insistenza sull'idea che ci sia sempre qualcosa che vale la pena di essere imparato dai pensieri più profondi di ogni pensatore in materia religiosa. Ciascuno a suo modo ha visto un aspetto della verità."²⁵ In un certo senso, "mentre Bentham da sempre aveva incoraggiato a chiedersi di *ogni opinione antica e tramandata dal passato, è vera?*, Coleridge incoraggiava a chiedersi *qual è il suo significato?*"²⁶

L'influenza di Maurice la si può rintracciare anche nella Initial Society, un gruppo di discussione epistolare piuttosto particolare, formatosi nel 1860 e aperto ad entrambi i sessi. Tra i suoi membri (oltre allo stesso Sidgwick) troviamo alcuni amici dei tempi della Rugby (come Dakyns), ma anche donne, tra cui la stessa sorella di Sidgwick, Mary. Il nome dell'associazione era dovuto all'idea di firmare le lettere con le sole iniziali, sistema che avrebbe dovuto proteggere i membri attraverso l'anonimato

²⁴ F.D. Maurice, *Towards Unity*, n.d., 1870, p. 20

²⁵ J.B. Schneewind, *Sidgwick's Ethics*, pp. 99-100

²⁶ B. Schultz, *Henry Sidgwick*, p. 50

nell'obiettivo di garantire la più libera conversazione possibile sui temi di etica e religiosità.

Le figure di Maurice e poi di Sidgwick ricoprono un ruolo emblematico nella storia degli Apostles. Essi furono quasi una sorta di personificazione dello spirito che li caratterizzava: “Lo sforzo determinato e simpatetico verso l'unità, il provare a guardare le cose empaticamente, con gentilezza dal punto di vista degli altri.”²⁷

I.4 L'Università di Cambridge: il Grote Club

Parallelamente a quello che lui stesso definisce il suo “apostolic training”²⁸, Sidgwick affinò ulteriormente le sue capacità partecipando ad un'altra particolare istituzione non ufficiale dell'università di Cambridge: il cosiddetto Grote Club. Si trattava di un gruppo di discussione a partecipazione facoltativa, che prendeva il nome dal suo moderatore e personalità dominante: il reverendo John Grote, fratello del famoso storico utilitarista George Grote e titolare della cattedra di Filosofia Morale. Nella sua casa a Trumpington si riunivano alcune delle menti più brillanti tra i giovani insegnanti di Cambridge: oltre allo stesso Sidgwick, personaggi come J.B. Mayor, Aldis Wright, John Venn e J. R. Mozeley.

Sidgwick attribuì fin dall'inizio al Grote Club una funzione speculare a quella degli Apostles per la sua formazione filosofica e umana: il loro compito non era solo quello di far progredire la ragione, ma di lasciare che “l'anima fluisse.”²⁹ John Gibbins descrive così l'apporto di questi incontri alla maturazione del suo pensiero e del suo

²⁷ B.Schultz, *Henry Sidgwick*, p. 53

²⁸ A. e E. Sidgwick, *Memoir*, p. 133

²⁹ A. e E. Sidgwick, *Memoir*, p. 133

metodo: “Grote allenò Sidgwick all’imparzialità, all’equità nel ragionamento, e a quello stile rigoroso nell’indagine che viene generalmente considerato una delle principali caratteristiche e delle qualità maggiormente degne di lode dei *Methods of Ethics* del 1874, e dei *Principia Ethica* di George Moore del 1903.”³⁰

Infatti, anche Grote, come viene riportato dai suoi contemporanei, possedeva l’instimabile capacità di mettere alla prova qualsiasi posizione speculativa nell’ambito dell’etica, senza paura di rivelare difetti di ragionamento anche nelle teorie ormai istituzionalizzate. Era il primo ad ammettere che non esistesse alcuna prova definitiva dell’esistenza di un senso morale innato e a saggiare la non perfetta stabilità dell’intuizionismo, ma d’altra parte buona parte delle sue doti critiche era riservata all’utilitarismo. Sua è un’obiezione radicale a quest’ultima scuola filosofica, che Sidgwick non poté assolutamente ignorare: l’utilitarismo non fornisce alcun metodo capace di fornire una regola per decidere il contenuto di un comportamento buono. Gli utilitaristi, insomma, non sono in grado di dirci “che cosa dovremmo fare ed essere, o dovrebbe essere meglio facessimo e fossimo, e verso cui dovrebbe essere meglio che indirizzassimo gli altri.”³¹

E’ opinione largamente condivisa dagli studiosi di Sidgwick che l’approccio critico di quest’ultimo all’utilitarismo, di cui, comunque, si considerava un esponente, fosse dovuta alla lunga frequentazione con le idee di John Grote.³² Di particolare interesse, a questo proposito, è un breve saggio, scritto nel 1866, poco prima della sua morte, da

³⁰ J. Gibbins, *John Grote and Modern Cambridge Philosophy*, “Philosophy”, 73, Luglio 1998, p. 458

³¹ J. Grote, *Exploratio Philosophica: Rough Notes on Modern Intellectual Science*, Bristol, Thoemmes Continuum, 1999, I, p. 198

³² Per la più recente analisi di questo debito speculativo si veda B. Schultz, *Henry Sidgwick*, pp. 747-8

Grote con l'aiuto di Sidgwick, in forma di dialogo platonico³³. L'argomento della discussione è l'idea di giustizia e l'analisi del pensiero di Platone proposta da George Grote nella sua opera su Platone del 1865.³⁴ L'opinione espressa da John Grote, che impersonava Socrate nel dialogo, era che, pur ammettendo che il comportamento di un uomo fosse in parte influenzato dalle iniziative che la società potrebbe prendere in risposta ad un suo atto, non tutti i motivi di un'azione potessero essere inseriti in questa categoria. Egli riteneva che vi fossero uomini dotati di un'idea di giustizia indipendente dalla promessa di premi o dalla paura di punizioni. In questi uomini la felicità che accompagna l'atto giusto è la conseguenza della consapevolezza di aver seguito un ideale. Alla fine dello scritto si trova l'acuto commento di Sidgwick, nascosto dietro il nome di Glauco, che va a toccare il fulcro della questione: mentre John Grote fa dipendere il perfezionamento dell'individuo dalle sue stesse forze, il fratello George lo lega o al suo inserimento in una società migliore o "a una migliore opinione generale."³⁵

I.4 Il dialogo e la rivalità con Oxford: Thomas Hill Green e John Addington Symonds

Per tutti gli anni sessanta e buona parte dei settanta Sidgwick si definì un discepolo di Grote. Considerarsi tale, in quel periodo, era come prendere posizione all'interno del fiorente dibattito che vedeva confrontarsi l'ellenismo di Oxford e il moderno positivismo di Cambridge sui temi del platonismo e dell'eredità classica.

³³ *A Discussion Between Professor Henry Sidgwick and the Late Professor John Grote on the Utilitarian Basis of Plato's Republic*, "The Classical Review", III, 3, 1889, pp. 97-102

³⁴ G. Grote, *Plato and the Other Companions of Sokrates*, vol. III, London, John Murray, 1865

³⁵ *A Discussion*, p. 102

L'Oxford vittoriana, infatti, era stata plasmata, dal punto di vista filosofico, dall'attività incessante di Benjamin Jowett, che non era soltanto un acuto pensatore, ma anche un abile cacciatore di talenti, capace di rendere il Balliol un college famoso per le brillanti personalità che lo animavano. Tra di esse, vi erano nomi importanti anche per la formazione spirituale e speculativa di Sidgwick, come il poeta Arthur Hugh Clough (quello che Sidgwick considerava l'espressione artistica di molto del suo pensiero), ma anche gli amici Thomas Hill Green e John Addington Symonds. Molti dei temi cari a questi autori riflettono una sensibilità a problematiche vicine a quelle trattate da Sidgwick, dal punto di vista speculativo, ma anche religioso e personale (il rifiorire degli studi platonici era strettamente legato a tematiche sessuali).

Jowett, come molti altri rappresentanti della Broad Church, aveva cercato “di presentare [ai suoi allievi] i principi fondamentali del Cristianesimo usando un linguaggio moderno e razionale, privo di superstizione, riti e dogma.”³⁶ Questo genere di approccio al problema religioso si era adattato particolarmente bene al successo che avrebbero avuto nell'ambiente oxonienese le suggestioni filosofiche provenienti dalla Germania. L'idealismo “ – sia nella sua forma più antica, più platonica, rappresentata da Jowett, che nella sintesi più nuova kant-hegeliana rappresentata da Green e Bradley – servì a Sidgwick come esercizio speculativo nel suo ruolo di avversario filosofico e politico, una versione più seria dell'alternativa perfezionista di quella proposta da Arnold.”³⁷ L'interlocutore privilegiato, ovviamente, fu l'amico dell'adolescenza, Green, conosciuto già nel periodo della Rugby. Il confronto con la filosofia e la personalità di quest'ultimo non poteva, per natura stessa delle personalità coinvolte, limitarsi all'ambito accademico. Green rappresentava per molti il manifesto

³⁶ D.O. Brink, *Perfectionism and the Common Good. Themes in the Philosophy of T.H. Green*, Oxford, Oxford University Press, 2003, p. 6

³⁷ B. Schultz, *Henry Sidgwick*, p. 338

del nuovo liberalismo e la sua influenza andava ben oltre Oxbridge. Non solo, dunque, Sidgwick e lui avevano iniziato la loro educazione filosofica insieme, ma Green (molto amato durante la sua vita) era un polo critico, impossibile da ignorare.

Entrambi erano consapevoli della necessità di cercare nuovi punti di riferimento, capaci di riempire il vuoto lasciato dallo sgretolarsi del cristianesimo ortodosso (non a caso nel 1870 furono entrambi tra i fondatori della Free Christian Union, costituita proprio per chi, pur considerandosi cristiano, non si riconosceva più nella Chiesa Anglicana). Fin dall'inizio, tuttavia, Green trovò nella metafisica idealista una soluzione non solo perfettamente soddisfacente al suo problema, ma anche in armonia con la sua anima profondamente religiosa. Nelle parole di Schneewind per Sidgwick “la filosofia è la ricerca razionale della verità, e se dovesse risultare che il cristianesimo ne possiede, tanto di guadagnato per la cristianità. Per Green sembra che la filosofia abbia il compito di mostrare come il cristianesimo possedesse la verità, e se il filosofo dovesse fallire questo obiettivo, avrebbe dimostrato solo che aveva più lavoro da fare.”³⁸

Ma il problema religioso rimane, comunque, al centro della loro indagine. Un'affinità nel modo di sentire che si può scorgere anche in altri ambiti. Si potrebbe, infatti, dire anche di Sidgwick, quello che Richter attribuisce a Clough e a Green: “società e politica erano per loro realtà sentite intimamente, i grandi problemi delle quali era toccato a loro in prima persona di risolvere.”³⁹ Anche a questo proposito, si scorge una comunanza di spirito, pur nella lontananza dei rispettivi orizzonti filosofici. Suona ironica, ma ugualmente significativa la confidenza fatta da Sidgwick a Dakyns nel 1862, al ritorno da un viaggio con Green sul continente: “Come punto di vista

³⁸ Schneewind, *Sidgwick's Ethic*, p. 402

³⁹ M.Richter, *The Politics of Coscienza: T.H. Green and His Age*, Cambridge M.A., Harvard University Press, 1964, p. 74

generale, Green mi ha detto quando ci siamo salutati che temeva che avrebbe dovuto descrivermi a Conington come una “specie di moderato positivista” – “non rampante” è stato così buono da aggiungere [...]”⁴⁰ Sono gli anni in cui Sidgwick sta maturando il nucleo centrale della sua speculazione in ambito di filosofia morale che sarebbe, poi, stata sistematizzata nei *Methods*. E Green si configura come l’avversario metafisico, capace di puntare il dito sulle aporie dell’utilitarismo classico e sottolineare l’importanza per l’etica del concetto di sacrificio personale e di amore cristiano⁴¹. Tutte problematiche che vanno al cuore della speculazione sidgwickiana, e giustificano la scelta, in un certo senso rintracciabile anche nei lavori di Sidgwick stesso, di individuare in Green un polo di confronto imprescindibile per capire a fondo il dipanarsi del filosofo di Cambridge.

Proprio le analogie che è possibile cogliere nei due pensatori, più ancora che a livello teorico, nel vissuto umano che accompagna e, si potrebbe dire, guida tutto il loro lavoro, aiutano a spiegare anche il grande impegno che entrambi hanno profuso in alcuni campi della riforma sociale, tra cui la battaglia per l’istruzione femminile, e la somiglianza di vedute in quest’ambito della politica pratica, a tal punto che non sorprende che ad entrambi, verso la fine della loro vita, sia stato chiesto di sedere in parlamento.

I.5 Lo scetticismo religioso e gli anni di “Storm and stress”, crogiolo di tutta la sua filosofia

⁴⁰ Lettera a H.G. Dakyns del 22 ottobre 1862, A. e E. Sidgwick, *Memoirs*, p. 87

⁴¹ Si veda a questo proposito una lettera indirizzata a Dakyns nel dicembre del 1862, riportata in A. e E. Sidgwick, *Memoir*, pp. 89-90

Come già accennato, gli anni di Cambridge e la frequentazione degli scritti di Mill e delle discussioni con gli altri Apostles avevano aperto la mente di Sidgwick al germe del dubbio nei confronti della religione ufficiale, se non del cristianesimo in se stesso.

Come riporta il *Frammento autobiografico*, in quegli anni:

[...] non avevo in alcun modo rotto con la cristianità ortodossa in cui ero cresciuto, benché fossi diventato scettico riguardo a molte delle sue conclusioni, e in generale riguardo al suo metodo probatorio. Così per parecchi anni il tempo che dedicavo agli studi sulle questioni di maggiore importanza era diviso in modo incostante e mutevole tra teologia e filosofia, dato che sembrava che i guadagni di interesse vitale per me fossero ora in una materia, ora nell'altra.⁴²

Il Cristianesimo di Benson era ancora il pilastro della sua vita, ma necessitava di uno sforzo intellettuale capace di renderlo persuasivo nei confronti di una società culturalmente avanzata, padrona dei metodi e dei risultati delle nuove scienze e aperta alle influenze esterne. In particolare, avrebbe potuto essere di qualche utilità in questo sforzo un diverso genere di approccio alle Sacre Scritture: quello della moderna storiografia.

E' a questo punto del suo itinerario intellettuale e religioso che Sidgwick subisce il fascino della teoria espressa da Renan nel suo *Etudes d'Histoire Religieuse*. Sempre nel *Frammento autobiografico*, Sidgwick racconta come nel 1862

⁴² A. e E. Sidgwick, *Memoir*, p. 36

[...] avesse derivato dall'eloquente opinione di Renan la convinzione che fosse davvero impossibile farsi un'idea di prima mano del cristianesimo come religione storica senza penetrare più profondamente nell'animo degli ebrei e del ceppo semitico da cui provengono. Questo mi condusse all'impiegare con un interesse divorante gran parte del mio tempo libero nello studio dell'arabo e dell'ebraico. [...] I miei studi, diretti direttamente alla soluzione della grande controversia tra Cristianesimo, Scetticismo e Agnosticismo, non avevano portato, come ero consapevole, a nessun risultato decisivo [...].

Così la prima parte degli anni sessanta dell'ottocento era stata dedicata da Sidgwick allo studio approfondito dell'arabo e della storia e letteratura araba ed ebraica, allo scopo di acquisire mezzi sufficienti per indagare le Sacre Scritture con un rigoroso metodo storico, che avrebbe dovuto riconquistare alla ragione il Gesù effettivamente vissuto. All'entusiasmo iniziale, però, si era ben presto sostituita l'impressione che il compito fosse non solo al di là delle sue forze intellettuali, ma sostanzialmente inutile. E' con un'ironia che sfiora il sarcasmo che il 22 dicembre 1864 scrive a Dakyns:

E' probabile che se dovessi incontrare Dio dopo la morte, e mi dovesse chiedere, Ebbene sei un cristiano? "No" risponderei, "ma ho una teoria sulle origini delle Scritture che è il massimo che sono riuscito a ricavare in base alle prove; e per favore, questo dovrebbe andare bene." Inizio ora a pensare che questa fosse probabilmente un'idea erronea della mia relazione con l'Infinito [...].⁴³

Tuttavia, gli studi di orientalistica ebbero ugualmente un notevole peso nella formazione del pensiero sidgwickiano. Le teorie di Renan, infatti, si erano facilmente legate ad alcune tematiche tipiche dell'ambiente dell'università e, naturalmente, degli

⁴³ A. e E. Sidgwick, *Memoir*, pp. 123-124

Apostles: prima di tutto il positivismo comtiano, ma anche l'elitarismo di matrice imperialista e varie forme di teismo.

E' a questo punto della sua vita che il problema religioso inizia ad assumere la forma non solo di un'angoscia personale sentita estremamente in profondità dal suo animo, ma anche quella della chiave di volta del problema etico. Sidgwick sente che l'umanità ha ancora bisogno di Cristo, che lui stesso ne ha ancora bisogno, come esigenza personale e come soluzione al problema di un sistema etico che non trovava equilibrio. Proprio per rispondere agli interrogativi più pressanti posti dalla questione religiosa, Sidgwick iniziò a muovere i primi passi nell'ambito della parapsicologia: "ma quello che è ancora più necessario sono gli esperimenti di psicologia riguardo all'etica e al Teismo intuitivo: questo è ciò che l'intera razza umana deve fare per qualche anno."⁴⁴

Fin dall'inizio Sidgwick affrontò il problema degli studi parapsicologici con una serietà impressionante, che ne fece il suo secondo impegno per importanza, dopo la filosofia, durante tutta la sua vita. L'obiettivo era scoprire evidenze fattuali dell'esistenza dell'anima dopo la morte: se si fossero trovate, il nodo gordiano della domanda religiosa sarebbe stato tagliato di netto. Nacque così la Ghost Society, progenitrice della Society for Psychical Researches. "Per Sidgwick, lo scopo della Ghost Society, e poi della SPR, non era di natura radicalmente diversa da quella degli Apostles o degli altri gruppi di discussione filosofica."⁴⁵ Anche il sistema scelto per l'indagine era lo stesso: metodi rigorosamente scientifici e dibattito pubblico.

Ormai il germe del dubbio religioso sembrava essersi stabilmente installato nella mente di Sidgwick ed essere diventato un elemento inalienabile del suo approccio alla vita e alla filosofia. Egli stesso non esitava a definirsi uno scettico, pur sentendo

⁴⁴ A. e E. Sidgwick, *Memoir*, p. 124

⁴⁵ B. Schultz, *Henry Sidgwick*, p. 91

drammaticamente le difficoltà personali e teoretiche in cui una simile situazione lo proiettava. Il teismo, a cui a questo punto era giunto (ma di cui non era pienamente convinto: avrebbe avuto bisogno di prove concrete provenienti dagli studi parapsicologi per essere razionalmente fondato), era una soluzione che lasciava irrisolte molte problematiche. Prima fra tutte la sua permanenza nel personale docente del Trinity, cosa che comportava la sottoscrizione dei trentanove articoli della Chiesa Anglicana. La coscienza, infatti, avrebbe spinto Sidgwick a rassegnare le dimissioni, ma questo avrebbe significato abbandonare (almeno momentaneamente) la carriera universitaria. Inoltre, il filosofo era tormentato dal problema (affrontato in un'ottica pienamente utilitarista) delle conseguenze sulla gente comune dello scetticismo, suo e di altri, se fosse stato professato non più nell'ambito privato del pensiero, ma nella vita pubblica. La fede e la chiesa rappresentavano baluardi sicuri di unità ed eticità per la maggior parte delle persone e garantivano virtù civili e private con una tale efficienza da rendere il compito di sostituirle adeguatamente quasi impossibile.

A questo proposito appare di particolare interesse uno scritto inedito che appartiene ai primi anni della sua frequentazione degli Apostoli: *Is Prayer a Permanent Function of Humanity?*. Per argomento e trattazione, il testo risente fortemente dell'influenza del positivismo comtiano e vorrebbe essere il tentativo di rispondere a due domande: innanzitutto se la preghiera sia (come cita il titolo) una funzione permanente dell'umanità in quanto risposta ad una necessità, e, se così dovesse essere, se la preghiera sia una necessità non solo permanente ma universale.

[...] uomini dotati di una volontà forte e abituati a esercitarla possono modificare la loro natura morale e rafforzare il controllo della mente sul corpo almeno quanto può fare una persona meno sicura di sé attraverso la preghiera. Sorgono qui due domande: in primo luogo, è vero che uomini non devoti, pur ammettendo che facciano della morale il loro obiettivo,

producono risultati altrettanto buoni delle persone devote; e, in secondo luogo, è improbabile che una volontà forte e sicura di sé diventi così universalmente diffusa da rendere l'altro metodo di auto-educazione obsoleto. La prima questione [...] è davvero l'antica rivalità tra Stoicismo e Cristianesimo per il premio dell'eccellenza morale: molto potrebbe essere detto da entrambe le parti e potrebbero essere citati fulgidi esempi di virtù. [...] Ma alla fine pochi negherebbero che coloro che avrebbero potuto praticare con successo lo Stoicismo sarebbero stati fino ad oggi una minoranza; né vi è ragione alcuna per credere che una porzione maggiore della razza umana abbia il dono di questo potere ora più che in ogni altro periodo. [...] La nostra risposta allora è che considerando la preghiera puramente riguardo al fine della moralità, sarà certamente permanente, ma forse non universale, almeno tra l'élite dell'umanità.⁴⁶

Il bisogno delle persone della preghiera e, quindi, dell'aiuto divino, per migliorare se stessi e comportarsi secondo un codice morale, sembra essere, dunque, indispensabile. Ma vi è anche un'altra funzione della preghiera: l'effetto che ha dal punto di vista psicologico non sul singolo, ma sugli altri uomini.

Gli uomini non pregano soltanto come un mezzo per raggiungere un fine, ma per indulgere ad un profondo, permanente e imperioso istinto, e la funzione non genera soltanto emozioni, che danno luogo a risultati morali, ma è strettamente legata ad un intero gruppo di pensieri e sentimenti che potremmo chiamare religiosi (in un senso stretto del termine). Non è impossibile immaginare un Teismo genuino che viva e produca i migliori effetti sul carattere senza la preghiera; ma non è possibile concepire una relazione emozionale tra l'uomo e forze sconosciute, senza stati di coscienza che in sostanza sono preghiera. [...] La domanda è se vale la pena di ottenerla [questa relazione]. [...] Ora io penso che l'unico vero dubbio qui sussista per quella classe di uomini piuttosto rara e degna di grande ammirazione che sono per

⁴⁶ H. Sidgwick, *Is Prayer a Permanent Function of Humanity?*, Sidgwick Papers, Wren Library, Trinity College, Add.Ms.c.96-5, pp. 7-9

quanto riguarda la mente quello che i modelli delle statue greche erano per il corpo [...]. Dean Milman sostiene che il Cristianesimo sia destinato a durare finché “le donne e il dolore” siano nel mondo. In qualche modo estendendo questo concetto, potrei dire che la religione sarà sempre una necessità benefica e spesso vitale, da una parte, per quelle nature dove gli elementi emozionali e passionali sono preponderanti rispetto a quelli razionali e attivi; e, inoltre, per coloro che sono stati rattristati e depressi dalla loro costituzione o dal destino. Nessun bisogno di parlare per la folla sensuale per cui la religione sarà l’unico mezzo reale di elevazione. Ma le persone simmetriche [quelle perfette nella qualità mentali come le statue greche] sembrano essere perfettamente adatte al mondo così com’è. [...] ⁴⁷

Eppure, continua ad argomentare Sidgwick, se la religione è stata capace di promuovere la virtù e la felicità nelle persone deboli, quali effetti prodigiosi potrebbe avere su coloro che sono dotati di una personalità più forte e meglio formata? Inoltre, c’è almeno una situazione che mette alla prova indistintamente tutti coloro che vengono al mondo: la vecchiaia e il decadimento fisico. Davanti a queste considerazioni, il filosofo conclude così:

La Religione esistente non è ancora perfettamente adatta a diventare la corona di gloria di una natura simmetrica: bella senza, più bella con essa. Ma non posso pensare che il lungo processo di elaborazione di secoli sia stato invano: e guardo al futuro verso un modello di uomo che combini in sé le più alte virtù pagane con le più alte qualità medievali. ⁴⁸

Emerge chiaramente da questo testo come lo scetticismo religioso non sia per Sidgwick un problema esclusivamente personale, ma qualcosa che rischia di avere

⁴⁷ H. Sidgwick, *Is Prayer a Permanent Function of Humanity?*, pp. 9-12

⁴⁸ H. Sidgwick, *Is Prayer a Permanent Function of Humanity?*, p. 12

profonde e terribili ripercussioni sui fondamenti della società, così come la conosce la nostra civiltà.

Di qui le tre direzioni della situazione di *storm and stress* di Sidgwick. Non può, a livello intellettuale, ignorare la possibilità dell'ateismo e del materialismo, benché non possa accettare che una simile visione del mondo sia emozionalmente soddisfacente, né consideri l'umanità nel suo insieme capace di questo. Inoltre la superstizione grezza e l'astoricismo della maggior parte del cristianesimo ortodosso non sono qualcosa che possa facilmente accettare dal punto di vista intellettuale, nonostante ne riconosca l'importanza sociologica e politica ed è determinato a non abbandonare l'ortodossia a cuor leggero. Egli spera di essere capace (alla fine, almeno) di rivendicare una concezione dell'universo basata sugli elementi di un teismo minimo e di lavorare a riforme sociali graduali che possano giustamente sostituire questa visione alle vecchie.⁴⁹

E spero che i cieli si rischiarino progressivamente di secolo in secolo; ma finché ci sono ancora molte tempeste e oscurità, noi vogliamo – il mondo vuole – tutta la capacità di sacrificio di se stessi che la religione è in grado di stimolare. La cultura diffonde “dolcezza e luce”; e io non sottovaluto queste benedizioni: ma la religione dona fuoco e forza, e il mondo richiede fuoco e forza più ancora che dolcezza e luce.⁵⁰

Secondo quel modo di partecipare alla vita culturale, che è tipico dell'Inghilterra vittoriana, Sidgwick vive e sente i suoi problemi come parte di un disagio più grande di natura sociale e prende su di sé il compito di essere cassa di risonanza di questo disagio e mezzo di trasformazione della realtà.

⁴⁹ B. Schultz, *Henry Sidgwick*, p. 83 B. Schultz, *Henry Sidgwick*, p. 83

⁵⁰ H. Sidgwick, *The Prophet of Culture*, “Macmillan's Magazine”, Agosto 1867, ripubblicato in *Miscellaneous*, p.46

La carriera era legata alla fede religiosa; la questione dell'autorità era legata al futuro della democrazia; la filosofia morale era legata al progresso dell'industrializzazione, delle riforme dell'educazione e alla pressione per il cambiamento. Problemi personali e problemi sociali diventano virtualmente indistinguibili, e la soluzione dei problemi personali diventa la soluzione dei problemi sociali.⁵¹

Ma se la religione ricopriva ancora un ruolo sociale di grande importanza e se l'umanità, come sembra indicare *Is Prayer a Permanent Function of Humanity?*, non era ancora pronta ad accettare il peso del dubbio e dello scetticismo religioso, quale compito spettava all'intellettuale coscienzioso, cedere alle lusinghe dell'ipocrisia (per difendere il popolo dei deboli) o dichiararsi per il cambiamento e la rottura? In una lettera a Dakyns del 1866, Sidgwick esprime in questo modo i suoi dubbi: "Ogni tanto ritorno sul pensiero di dimettermi; sono a tal punto al verde di tutte le cose che gli uomini desiderano, che almeno potrei salvare il misero compenso dell'onestà. [...] Mio caro ragazzo, rimanere nella Chiesa d'Inghilterra è solo – ipocrisia. [...] Ma penso davvero che uno debba avere o un certo genere di Fede o di Onestà, se non può vivere di solo pane."⁵²

Il tema dell'ipocrisia e dell'integrità morale dell'intellettuale accompagnerà il pensiero di Sidgwick per tutta la sua vita. In effetti questa è una delle problematiche che più avvicinano il nostro alla poetica di Arthur Hugh Clough, il cui nome ricorre spesso nelle lettere scritte nel periodo angoscioso che ha preceduto il rifiuto di sottoscrivere nuovamente i trentanove articoli.

⁵¹ S. Rothblatt, *The Revolution of the Dons*, p. 136

⁵² A. e E. Sidgwick, *Memoir*, p. 142

[...] Clough era uno dei veri eroi di Sidgwick, e la ragione di questo non aveva a che fare soltanto con le sue capacità artistiche come poeta, ma con la sua fredda imparzialità e con il suo atteggiamento prudente nei confronti del cristianesimo ortodosso. Lo scetticismo di Clough era estremamente congeniale a Sidgwick [...]. Infatti, i dubbi avevano indotto Clough a dimettersi dal suo posto in università⁵³, ed il suo esempio di integrità davanti al dubbio fu per Sidgwick un fulgido ideale per tutta la sua vita.”⁵⁴

Durante tutti gli anni sessanta in particolare, Clough (la sua vita e il suo pensiero, non meno che la sua poesia) erano divenuti una fonte di luce e in un certo modo una guida in un periodo di grande crisi personale.

Mi ricordo di aver sentito che Clough *rappresentava* i miei schemi abituali di pensiero e i miei sentimenti più di vostro padre [Tennyson], benché mi *commuovesse* meno come poeta. E questa attitudine maggiormente scettica mi è rimasta lungo tutta la mia vita; mentre nello stesso tempo sento che la fede in Dio e nell’immortalità sono vitali per gli esseri umani.⁵⁵

Si tratta di uno stralcio da una lettera scritta da Sidgwick intorno alla metà degli anni novanta a Lord Tennyson, figlio del grande poeta, a proposito della pubblicazione di *In Memoriam*. La lettera presenta aspetti di grande interesse, perché descrive bene i duri anni di *storm & stress*, rivissuti nell’eco dei versi di Clough e di Tennyson.

In questi anni eravamo assorbiti nella lotta per la libertà del pensiero dalle pastoie della religione storica: e probabilmente in quel momento ciò che ci suscitava maggiore simpatia

⁵³ Clough proveniva dall’ambiente fecondo di Oxford e aveva ottenuto di entrare a far parte dell’Oriel College, abbandonato nel 1848.

⁵⁴ B.Schultz, *Introduction to Miscellaneous Individual Letters*, in *The Complete Works and Select Correspondence of Henry Sidgwick*, Charlottesville, VA, IntelLex Corporation, 1997. Si tratta di un database elettronico, per questo non è possibile fornire nessuna indicazione di pagina.

⁵⁵ A. e E. Sidgwick, *Memoir*, p. 538.

all'interno di *In Memoriam*, a parte i sentimenti personali, era la difesa del “dubbio onesto” [...]. Bene, gli anni passano, la lotta con quelli che Carlyle soleva chiamare “i vecchi vestiti ebraici” è finita, la Libertà è vinta, e che cosa ci ha portato la Libertà? Ci porta faccia a faccia con la scienza ateistica: la fede in Dio e nell'Immortalità, che avevamo lottato per purificare dalla superstizione, improvvisamente sembra essere *campata in aria*: e nella ricerca di una base solida per questa fede ci troviamo in mezzo alla “battaglia con la morte” che *In Memoriam* presenta così efficacemente.

Quello che, in questa lotta, *In Memoriam* ha fatto per noi, per me almeno, era di imprimere dentro di noi la convinzione indelebile e inestirpabile che l'*umanità* non accetterà passivamente e non potrà accettare passivamente un mondo senza Dio [...].

La forza con cui questa convinzione è stata impressa dentro di noi non era dovuta alla *mera intensità* dell'espressione dei sentimenti che l'Ateismo oltraggia e l'Agnosticismo ignora: ma piuttosto all'espressione di essi insieme con una reverente docilità nei confronti delle lezioni della scienza che appartiene anch'essa all'essenza del pensiero della nostra epoca.

[...] L'ho sempre sentito fortemente quando ho letto i versi memorabili [cxxiv]:

If e'er when faith had fallen asleep,
 I heard a voice 'believe no more',
 And heard an ever-breaking shore
 That tumbled in the Godless deep;

A warmth within the breast would melt
 The freezing reason's colder part,
 And like a man in wrath the heart
 Stood up and answered 'I have felt.'

A questo punto, se la stanza si fosse chiusa qui, avremmo scosso la testa e detto, “il Sentimento non deve usurpare la funzione della Ragione. Sentire non è sapere. E' il dovere dell'essere razionale seguire la verità ovunque conduca.”

Ma l'istinto del poeta sa questo: [...] di conseguenza nella stanza successiva dà il tono dell'umiltà alla dichiarazione del sentimento che (io penso) è necessario per vincere l'assenso dell' "uomo negli uomini" a questo stadio del pensiero umano:

No, like a child in doubt and fear:

But that blind clamour made me wise;

Then was I as a child that cries,

But, crying, knows his father near;

And what I am beheld again

What is, and no man understands;

And out of darkness came the hands

That reach through nature, moulding men.

Non posso fare a meno di piangere ogni volta che leggo questi versi. Sento in essi l'indistruttibile e inalienabile minimum di fede di cui l'umanità non può fare a meno perché è necessaria per la vita; e di cui so che io, almeno fino a quando l'uomo in me è più forte del pensatore metodico, non posso farne a meno.⁵⁶

Sidgwick non si arrese mai alla possibilità alienante di un universo privo di senso. E' vero che, con il passare degli anni, egli si sentì razionalmente costretto a cedere porzioni sempre maggiori del suo istintivo senso religioso davanti alle sconfitte dei suoi tentativi di fondazione filosofica, ma non poté mai vivere serenamente questo progressivo abbandono. Anche qui è possibile individuare una dicotomia speculare a quella che si ritrova nel suo pensiero: lo scettico e lo spirito religioso.

⁵⁶ A. e E. Sidgwick, *Memoir*, pp. 539-541.