

## Capitolo V

### T.H. Green e una nuova concezione della libertà

“By freedom we do not mean merely freedom to do as we like irrespectively of what it is that we like [...] When we speak of freedom as something to be highly prized, we mean a positive capacity of doing or enjoying something worthing doing or enjoying.”  
T.H.Green, *Lectures on Liberal Legislation and Freedom of Contract*

#### V.1 La psicologia morale di Green e la sua teoria del bene comune

In epoca contemporanea la filosofia di Green è generalmente ricordata in particolare per l'importante guadagno della nozione di libertà positiva. Come gli studi di Berlin hanno messo in luce, il ruolo di Green nel modificare la definizione classica della libertà naturale come libertà dalle interferenze esterne è stato fondamentale. Per Green, “l'ideale della vera libertà è quello della massima capacità da parte di tutti i membri della società umana nello stesso modo di fare del proprio meglio.”<sup>212</sup> Tuttavia è impossibile comprendere appieno questa svolta senza inserirla all'interno dell'impianto metafisico che la giustifica e la fonda teoreticamente. La dottrina della libertà positiva di Green è, infatti, sostenuta da una psicologia morale e da una teoria del bene.

“[...] Nel mondo composto di azioni morali o propriamente umane, con i loro risultati, le cause determinanti sono *motivi*; che un motivo è un'idea di un fine

---

<sup>212</sup> Cit. in I. Berlin, *Due Concetti di Libertà*, Milano, Feltrinelli, 2000, p.27

che un soggetto autocosciente si rappresenta e si sforza e tende a realizzare.”<sup>213</sup> Questa definizione delle azioni distintamente umane e libere come attività di auto-rappresentazione è estremamente importante all’interno della filosofia della mente di Green. “Egli la intende in un senso specificatamente idealistico. E’ un’azione non-naturale dell’io – un auto-identificazione in cui l’io liberamente identifica se stesso con uno dei suoi desideri.”<sup>214</sup> La specificazione “non-naturale” è importante, perché distingue l’azione di auto-identificazione, che è sempre libera, da altre che sono l’espressione dei bisogni animali dell’uomo. Inoltre, per Green, l’auto-identificazione non solo agisce come motivo, ma diventa atto di volizione:

[...]l’io si identifica con qualche desiderio e si mette a cercare nell’esistenza reale l’oggetto ideale la coscienza del quale è implicita nel desiderio. Questo desiderio costituisce un atto di volontà che è così sempre libero, non nel senso di essere senza motivi, ma nel senso che il motivo sta nell’uomo stesso che agisce e che sa di agire così, e che perciò, comunque possa scusarsi, imputa a se stesso l’atto che non è altro che l’espressione del motivo.<sup>215</sup>

Il desiderio propriamente umano, poi, è sempre rivolto ad un oggetto che viene considerato utile per il bene individuale. L’azione libera, in buona sostanza, è ricerca razionale del proprio bene.

Ma in che cosa consiste il bene individuale? E’ a questo punto che alla psicologia morale di Green si affianca una teoria del bene. “Il bene è la soddisfazione di se

---

<sup>213</sup> T.H. Green, *Etica*, §87, p. 107

<sup>214</sup> J. Skorupski, *Desire and Will in Sidgwick and Green*, “Utilitas”, vol.12, n.3, 2000, p. 310

<sup>215</sup> T.H. Green, *Etica*, §102, p. 120

stessi; il *vero* bene sta nella *vera* soddisfazione di se stessi, che consiste nella realizzazione delle proprie capacità. E inoltre, il vero bene della soddisfazione di se stessi è, pensa Green, un bene comune, non-competitivo.”<sup>216</sup>

Green non accetta che gli individui possano volere un bene per se stessi senza coinvolgere gli interessi degli altri. Noi realizziamo le nostre capacità di sviluppo della personalità come membri di una società, ed è attraverso questa appartenenza alla società che riconosciamo la natura reciproca dei nostri diritti e doveri.<sup>217</sup>

Viene così introdotto il concetto cruciale di bene comune, come fine del progresso morale e ideale regolativo nella costruzione della vita sociale e politica. Pur rivestendo questo ruolo fondamentale, la sua definizione rimane volutamente generale e sfocata: in realtà, infatti, noi non sappiamo quale sia il fine ultimo dell’umanità. Si può soltanto dire che esso consiste “nella piena realizzazione delle attitudini dello spirito umano.”<sup>218</sup> Tuttavia, l’uomo può conoscerne degli aspetti attraverso la realizzazione di beni parziali nella società, che sarebbero impossibili anche solo da concepire senza la nozione primigenia di bene comune.

Non può concepirsi nessuno sviluppo della moralità né può essere tracciata qualunque sua storia (il che presupporrebbe una tale concezione) se non si presuppone qualche idea di un bene comune, che si manifesta in qualche elementare sforzo verso una norma di vita. [...]perciò per quanto ristretta possa essere l’idea, esiste in potenza l’ideale la cui realizzazione sarebbe moralità perfetta, l’ideale di una società in cui ognuno tratta l’altro

---

<sup>216</sup> J. Skorupski, *Desire and Will*, p. 311

<sup>217</sup> M. Carter, *T.H. Green and the Development of Ethical Socialism*, pp. 27-28

<sup>218</sup> T.H. Green, *Etica*, §286, p. 296

come suo vicino, in cui per ogni essere razionale il benessere o la perfezione di ogni altro consisterebbe nella sua perfezione per la quale egli vive.<sup>219</sup>

Nella storia del progresso morale della società un posto estremamente importante lo occupa l'idea di uguaglianza. Il concetto di auto-realizzazione, impossibile al di fuori del rapporto con gli altri e della società, implica, infatti, che si guardi all'altro come ad un eguale, riconosciuto come un fine in se stesso. La misura dell'eguaglianza sarà necessariamente la realizzazione del potenziale individuale come essere umano. Senza di essa non è possibile alcun genere di sistema di diritti. In questo senso, è anche alla base della cosiddetta libertà negativa.

L'identificazione della condizione di assenza di limitazioni come un bene intrinseco, qualcosa che è in se stesso desiderabile, riposa ugualmente su questo mutuo riconoscimento dei singoli membri di una comunità come persone. Questo riconoscimento richiede – e si manifesta nel – rispetto degli atti di volontà di un altro uomo.<sup>220</sup>

Ma, anche se la libertà negativa è un bene, non è che un adombramento del bene comune parziale e storicamente situato e, come tale, è passibile di superamento.

---

<sup>219</sup> T.H. Green, *Etica*, §205, p. 217

<sup>220</sup> B. Wempe, *T.H. Green's Theory of Positive Freedom: from Metaphysics to Political Theory*, Exeter, Imprint Academic, 2004, p. 118

## V.2 Dalla nozione di libertà negativa a quella di libertà positiva

Come è accaduto per altri stadi dell'evoluzione della coscienza umana, il processo che ha reso la libertà negativa un ideale politico contiene in se stesso i germi del successivo cambiamento.

[...] il solo fatto che l'uomo sia dipendente dagli altri uomini [...] mostra già come gli agenti individuali non possano fare tutto ciò che potrebbero voler fare, senza alcuna limitazione. Se l'integrità della persona individuale doveva essere eretta a valore assoluto tra gli altri fini politici, questo avrebbe prima o poi interferito con l'integrità delle altre persone. Ne segue che, anche se il rispetto per gli atti delle altre persone dovrà dunque essere considerato un valore politico primario, un principio strutturale dell'ordine politico, il suo modo reale di operare all'interno della società mostra già un certo numero di limitazioni essenziali.<sup>221</sup>

Il compito di una società organizzata in maniera razionale è di contribuire al progredire del processo di auto-realizzazione degli individui. I diritti individuali non esistono come tali, ma appartengono al singolo come membro della comunità e derivano dal mutuo riconoscimento degli altri come eguali. Non ha senso, perciò, parlare di diritti al di fuori del contesto dato dalla comunità, addirittura non è concepibile:

I diritti non esistono se non in una società di uomini che si riconoscono vicendevolmente come *isoi kai homoioi*. Sono costituiti dal mutuo riconoscimento. Nell'analizzare la

---

<sup>221</sup> B. Wempe, *T.H. Green's Theory of Positive Freedom*, p. 120

natura di un qualunque diritto, potremmo a seconda dell'utilità guardarlo da due lati, e considerarlo da una parte come una rivendicazione dell'individuo, che nasce dalla sua natura razionale, dell'esercizio libero di una qualche facoltà; dall'altra, come una concessione della possibilità di rivendicare da parte della società, un potere dato dalla società all'individuo di presentare le proprie richieste. Ma bisogna stare in guardia dal supporre che questi lati, che è possibile distinguere, abbiano una qualunque vita separata nella realtà. E' solo la coscienza da parte di un uomo di avere un oggetto in comune con gli altri, un benessere che è consapevolmente suo nell'essere con gli altri e degli altri nell'essere con lui – solo il fatto che essi sono riconosciuti da lui e lui da loro nell'avere questo oggetto – che dà la possibilità di affermare un diritto [...].<sup>222</sup>

Un diritto da far valere contro la società, un diritto di agire senza tener conto dei bisogni e dei beni della società è impossibile, dato che ogni diritto dipende da qualche relazione sociale, e un diritto contro qualunque gruppo di uomini associati dipende da una associazione basata su qualche forma di uguaglianza tra di essi o con altri uomini.<sup>223</sup>

Date queste premesse è chiaro che “la libertà negativa non può essere esercitata quando sia contraria ad un fine ulteriore da cui deriva la sua giustificazione.”<sup>224</sup>

Tuttavia, la libertà negativa non è l'unico modo in cui sia possibile concepire la libertà. Infatti, si potrebbe dire che persino la mancanza di qualunque obbligazione esterna non basta a rendere l'uomo davvero libero. Per illustrare questo concetto, Green ricorre all'esempio del “wandering savage”<sup>225</sup>: nel caso del selvaggio il vincolo non viene imposto dalla società, ma dalla natura stessa

---

<sup>222</sup> T.H. Green, *Lectures on the Principles of Political Obligation*, Kitchener, Batoche Books, 1999, §139, pp. 104-105

<sup>223</sup> T.H. Green, *Lectures on the Principles of Political Obligation*, §143, p. 108

<sup>224</sup> B. Wempe, *T.H. Green's Theory of Positive Freedom*, p. 121

<sup>225</sup> T.H. Green, *Lecture on Liberal Legislation and Freedom of Contract*, in P. Harris e J. Morrow (a cura di), *Lectures on the Principles of Political Obligation and Other Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, p. 199

dell'uomo. E' necessario, invece, prendere in considerazione la vita interiore dell'individuo e non fermarsi alle azioni esterne del corpo. Anche un'azione che rispetti in pieno i dettami della libertà negativa potrebbe rivelarsi, ad un esame più approfondito, controproducente per la libertà dell'agente, perché potrebbe frustrare quelli che sono i suoi veri interessi: l'agente sarebbe allora “nella condizione di un schiavo che compie il volere di un altro, non il proprio.”<sup>226</sup>

Bisogna pertanto stabilire quale oggetto del volere sia in grado di contribuire al raggiungimento del bene individuale, ovvero, nella teoria di Green, dell'auto-realizzazione. La vera libertà si troverà soltanto nel volere questo oggetto.

Come Berlin ha ben sottolineato, siamo ormai molto lontani dalla concezione classica della libertà, che era focalizzata sull'assenza dell'interferenza statale nella vita dell'individuo.

Questo sviluppo del pensiero di Green riflette la sua visione della relazione tra l'individuo e la società che giace al cuore della nozione di bene comune. [...] Con Green, siccome il bene comune tiene conto di una unità di interessi, la libertà non va necessariamente a scontrarsi con l'intervento dello stato, e nemmeno la libertà consegue necessariamente dalla rimozione dello stato.<sup>227</sup>

### **V.3 Il ruolo dello stato**

Benché diritti non siano un prodotto dello stato, lo stato rappresenta ugualmente un livello superiore di organizzazione sociale, quello che meglio si adatta allo sviluppo della comunità e dei suoi membri.

---

<sup>226</sup> T.H. Green, *On the Different Senses of "Freedom" as Applied to Will and to the Moral Progress of Man*, in *Lectures*, §1, p. 228

<sup>227</sup> M. Carter, *T.H. Green and the Development of Ethical Socialism*, p.38

Diversamente dalle precedenti forme di società, che promuovevano o il benessere generale o il bene delle persone egoiste – ma non entrambi – lo stato combina gli interessi individuali e quelli sociali, in modo tale che l'individuo, cercando di realizzare il proprio vero bene, nello stesso tempo contribuisce alla realizzazione del bene comune.<sup>228</sup>

In questo senso lo stato realizza il senso della comunità, dato che in esso gli interessi dei singoli vanno a convergere nell'alveo superiore del bene comune.

In altre parole, fino a che ci sarà uno stato, gli interessi non saranno più separati. Nello stato, si potrebbe dire che la separazione degli interessi esista come un fatto reale, ma in un senso neutralizzato da un altro fatto, che è il suo opposto, ossia il senso dell'interesse comune.<sup>229</sup>

Per questa sua funzione lo stato diventa, per Green, un fondamentale strumento di moralizzazione dell'uomo: sottomettendosi alle leggi dello stato, infatti, l'individuo cerca, consciamente o inconsciamente, il vero bene.

La moralità e l'assoggettamento politico dunque hanno una fonte comune[...]. Questa fonte comune è il riconoscimento razionale da parte di certi esseri umani – potrebbe trattarsi soltanto dei figli di uno stesso genitore – di un benessere comune che è il loro proprio benessere, e che considerano come il loro benessere benché uno qualunque di loro in un qualunque momento sia incline ad esso o no, e l'espressione di questo

---

<sup>228</sup> I.M. Greengarden, *Thomas Hill Green and the Development of Liberal-Democratic Thought*, Toronto, University of Toronto Press, 1981, p. 51

<sup>229</sup> T.H.Green, *Lectures on the Philosophy of Kant*, in R.L. Nettleship, *Works of T.H. Green*, London, Longmans Green, 1888, Vol.3, §62

riconoscimento in regole attraverso cui l'inclinazione degli individui viene imbrigliata e viene assicurata nel complesso una libertà di azione corrispondente per l'ottenimento del benessere.<sup>230</sup>

Proprio perché lo stato contribuisce attraverso la sua funzione regolativa alla realizzazione del bene comune e, conseguentemente, della auto-realizzazione dei membri della comunità, il suo fondamento non potrà essere la forza. “La volontà, e non la forza, è il fondamento dello stato”<sup>231</sup> recita un noto aforisma di Green, questo perché lo stato è una incarnazione della volontà generale che ispira nei singoli una “obbedienza abituale” che nasce dal rispetto della superiorità. La forza diventerà necessaria nel momento in cui un individuo membro della comunità si farà fuorviare dalle proprie inclinazioni e passioni ad un punto tale da nuocere all'interesse comune. Tuttavia la forza dovrebbe rimanere un “incidente della sovranità”<sup>232</sup> e non la regola generale. Uno stato, che ha bisogno di utilizzare continuamente la forza e il potere della paura per governare, probabilmente non è più in grado di compiere la sua funzione.

Questo, però, non vuol dire che lo stato debba necessariamente essere democratico o che sia necessaria una votazione per scoprire la volontà generale: essa potrebbe essere interpretata altrettanto bene, se non meglio, da un governo monarchico o aristocratico. Ciò che conta è che lo stato rivesta in se stesso l'autorevolezza che può venire solo dal servire l'interesse comune.

L'autorità può sorgere solo da una convinzione da parte di coloro che la riconoscono, che un bene che è realmente il loro bene, sebbene in continuo conflitto con le loro

---

<sup>230</sup> T.H.Green, *Lectures on the Principles of Political Obligation*, § 117, pp. 87-88

<sup>231</sup> T.H.Green, *Lectures on the Principles of Political Obligation*, p. 84

<sup>232</sup> T.H.Green, *Lectures on the Principles of Political Obligation*, § 93, p. 69

inclinazioni, è realmente servito dal potere del quale essi riconoscono l'autorità. Qualunque forza possa essere impiegata per mantenere il costume o la legge, comunque l'interesse del più forte, sia l'individuo o la minoranza o la maggioranza di qualche gruppo di popolo, possa trionfare, soltanto la persuasione di contribuire ad un bene riconosciuto comune può produrre quella specie di obbedienza che forma il legame sociale tanto nella più semplice che nella più complessa forma di società.<sup>233</sup>

Si potrebbe dire, con Greengarden, che il problema dell'obbligazione politica è essenzialmente un problema di auto-realizzazione.<sup>234</sup> Si è precedentemente detto come per Green il bene dell'individuo sia ottenibile solo all'interno della società, ora potremmo aggiungere che può ottenerlo efficacemente solo all'interno di una società organizzata politicamente, dove il ruolo dello stato armonizza interessi personali e bene comune. Nel contribuire positivamente alla ricerca dell'auto-realizzazione da parte dei membri della comunità, lo stato realizza la loro libertà e i loro diritti, mettendoli in una relazione fruttuosa con quelli degli altri.

Ancora, però, non si è specificato in che cosa praticamente si traduca l'azione statale a favore della società. Il primo dei compiti dello stato è di rimuovere quegli ostacoli che impediscono la vita morale, ovvero mettere i propri cittadini nella condizione migliore per realizzare lo sviluppo delle proprie capacità. Infatti,

[...] nessuno può inculcare ad un altro un buon carattere. Ognuno deve crearselo per conto proprio. Tutto ciò che uno può fare per rendere un altro migliore è di eliminare gli ostacoli e supplire con delle condizioni favorevoli alla bontà. Ora in via generale e fino ad un certo punto, la linea di azione diretta a questa rimozione di ostacoli ed a supplire

---

<sup>233</sup> T.H.Green, *Etica*, § 202, p. 214

<sup>234</sup> I.M. Greengarden, *Thomas Hill Green and the Development of Liberal-Democratic Thought*, p. 55

con delle condizioni favorevoli alla bontà, tenderà a rendere l'esistenza più piacevole per coloro di cui si cerca il bene. Per esempio una casa, del cibo sano, una buona educazione elementare, l'eliminazione delle tentazioni del bere che sono necessarie per creare delle condizioni favorevoli al buon carattere, tendono anche a rendere nell'insieme una vita più piacevole.<sup>235</sup>

Si evince chiaramente da questo passaggio dei *Prolegomena to Ethics* quale sia in concreto il primo compito dello stato per favorire il progresso morale dei propri cittadini: un minimo di condizioni materiali è essenziale per lo sviluppo della personalità morale. A questo livello, per Green, non si può parlare di interferenza statale, perché “non c'è alcuna spontaneità da distruggere.”<sup>236</sup> Infatti, “finché la vita non è organizzata in modo da provvedere alla regolare soddisfazione dei bisogni sensibili non può emergere quel desiderio che Aristotele chiama *vivere bene* distinto dal *vivere*.”<sup>237</sup> Prima di ottenere un livello decente di vita, gli uomini non hanno ancora sviluppato alcuna capacità di avere diritti.

Naturalmente, in una società perfetta, in cui ogni ineguaglianza di partenza fosse azzerata, non ci sarebbe bisogno dell'azione statale e certamente una simile società sarebbe migliore di una in cui lo stato deve obbligare le persone a percorrere la strada della libertà. Tuttavia, “bisogna prendere gli uomini così come li troviamo.”<sup>238</sup> Nelle condizioni attuali della società l'azione statale non solo non diminuisce la libertà, ma ne è la condizione.

---

<sup>235</sup> T.H.Green, *Etica*, §332, p. 346

<sup>236</sup> M. Carter, *T.H. Green and the Development of Ethical Socialism*, p. 40

<sup>237</sup> T.H.Green, *Etica*, § 240, p. 253

<sup>238</sup> T.H.Green, *Lecture on Liberal Legislation an Freedom of Contract*, p. 203

#### V.4 Nuove aree di intervento statale

Al contrario di Sidgwick, che, come si è visto, non ha mai specificato fino a che punto dovesse estendersi l'azione statale, Green, conseguentemente al suo pensiero, ha indicato alcune aree specifiche di intervento. Intervento che avrebbe avuto il compito di liberare i cittadini dal “peso morto dell'ignoranza e di un ambiente malsano.”<sup>239</sup>

La prima di queste aree va a toccare la cosiddetta libertà di contratto. Perché lo stato assolva correttamente il suo compito di salvaguardia dei contratti, infatti, deve far sì che questi non finiscano per essere estorti ad una delle parti a causa della sua mancanza di mezzi. Se così non fosse, la sua azione “invece di essere un baluardo della libertà, diventerebbe uno strumento di oppressione nascosta.”<sup>240</sup> Un esempio di questi contratti che richiedono un intervento statale sono quelli che hanno come risultato di danneggiare la salute del contraente, rendendolo incapace di contribuire al bene sociale. Il lavoro a ritmi e condizioni inumane nelle miniere o in alcune industrie dovrebbe essere proibito. Un altro esempio, estremamente interessante è dato dalle auspiccate limitazioni alla libertà di contratto nella vendita degli alcolici. Le limitazioni sono naturalmente giustificate dal grande contributo che apporterebbero al bene comune:

Non c'è alcun diritto alla libertà nel comprare e vendere alcuna particolare merce, se il risultato generale del permettere una simile libertà è di diminuire la libertà in un senso più alto, di diminuire il potere generale degli uomini di rendere se stessi migliori.<sup>241</sup>

---

<sup>239</sup> T.H.Green, *Lecture on Liberal Legislation an Freedom of Contract*, p. 212

<sup>240</sup> T.H.Green, *Lecture on Liberal Legislation an Freedom of Contract*, p. 209

<sup>241</sup> T.H.Green, *Lecture on Liberal Legislation an Freedom of Contract*, p. 209

All'interno della riforma della libertà di contratto rientra anche il libero accesso allo sfruttamento della terra. La terra è a tal punto importante, infatti, per il bene comune che l'uso di essa deve poter essere limitato, quando vada a scontrarsi con i fini della società. "Non esiste terra che sia di qualcuno per propositi incompatibili con l'utilità pubblica."<sup>242</sup> Dunque, il primo intervento da parte dello stato, la limitazione della libertà di contratto, va ad incidere su tre ambiti diversi: condizioni decenti di lavoro, libero accesso alle terre e leggi sulla vendita di liquori.

Una seconda area in cui sarebbe necessaria l'azione statale è quella della riforma democratica. Perché tutti, infatti, abbiano la possibilità di sviluppare maggiormente le proprie facoltà è necessario, secondo Green, che abbiano accesso al voto. Questo perché solo la possibilità di partecipare attivamente alla cosa pubblica può dare al cittadino il rispetto di se stesso e fornire la base necessaria per ottenere il rispetto altrui. In questo senso, egli vede "l'estensione del diritto di voto come un fine in se stesso"<sup>243</sup>, a prescindere dall'uso che, poi, ne faranno i singoli cittadini. Il suffragio universale avrebbe dovuto essere il primo passo verso una riforma parlamentare più completa, che spazzasse via i privilegi della classe dirigente, interessata esclusivamente a proteggere i propri interessi.

Parallelamente alla riforma democratica, inoltre, sarebbe necessario migliorare l'educazione. "L'educazione era il caso paradigmatico di un intervento da parte dello stato la cui natura coercitiva non avrebbe interferito con la spontaneità o la

---

<sup>242</sup> T.H.Green, *Lecture on Liberal Legislation an Freedom of Contract*, p. 206

<sup>243</sup> M. Carter, *T.H. Green and the Development of Ethical Socialism*, p. 42

fiducia in se stessi.”<sup>244</sup> L'intervento è, d'altra parte, reso necessario dal fatto che senza di esso i bambini non potrebbero accedere pienamente ai propri diritti. Lo stato deve, dunque, supplire alla mancanza di fortuna di un bambino nato nelle classi povere e favorire il suo sviluppo intellettuale. In questo modo ne incoraggerà il progresso morale individuale e, insieme, creerà una maggiore uguaglianza di opportunità per i cittadini.

In conclusione, si potrebbe affermare che ogni volta che Green si riferisce ad un'interferenza auspicabile e, anzi, necessaria, dello stato nella vita di un individuo, si tratti di un intervento volto a migliorare le condizioni materiali e spirituali di vita del cosiddetto proletariato. Questo perché

secondo Green, il proletariato non è auto-cosciente; non è in grado di pensare adeguatamente l'io possibile, il suo io reale. Per tanto non è capace di indirizzare la sua volontà, i suoi sforzi per ottenere la propria soddisfazione, per ottenere il suo vero bene; la sua volontà, direbbe Green, non è conforme alla sua ragione.<sup>245</sup>

Il primo passo per far giungere il proletariato all'auto-coscienza e, quindi, renderlo capace di contribuire al bene comune, che è anche il suo vero bene, è di migliorarne le condizioni di vita. Se per raggiungere questo risultato, è necessario limitare alcuni diritti individuali, come il diritto alla proprietà privata o quello alla libertà, questi devono essere senz'altro circoscritti. Anzi, un loro

---

<sup>244</sup> M. Carter, *T.H. Green and the Development of Ethical Socialism*, p. 43

<sup>245</sup> I.M. Greengarden, *Thomas Hill Green and the Development of Liberal-Democratic Thought*, p. 84

superamento è inevitabile: non ci sono diritti, infatti, al di fuori dell'alveo creato dal bene comune e dal rapporto con gli altri.

### **V.5 Un modo diverso di intendere il liberalismo**

Alcuni studiosi, in particolare Greengarden e MacPherson, hanno ritenuto di poter inserire Green, nonostante le notevoli novità proposte dalla sua teoria, nell'alveo della tradizione liberale classica. Questa parte della letteratura critica, poi, sottolinea l'aporia che si genera nel suo pensiero proprio a causa di questo mancato distacco completo dal sistema di mercato. Sia Greengarden che MacPherson, infatti, sono convinti che l'ideale dell'auto-realizzazione non possa convivere con i valori del capitalismo, ma che Green abbia, comunque, accettato il sistema vigente "con nessun pensiero o quasi per la loro possibile incompatibilità con la sua idea di bene ultimo."<sup>246</sup>

Un'altra scuola di pensiero, però, più nutrita nel numero, (nel cui novero convergono, per esempio, Carter, Wempe, Nicholson, Harris e Morrow), critica questo punto di vista, in quanto sovrastimerebbe la fiducia di Green nelle soluzioni proposte dal capitalismo del *laisser-faire* e ne ridurrebbe immotivatamente l'indipendenza di pensiero.

---

<sup>246</sup> I.M. Greengarden, *Thomas Hill Green and the Development of Liberal-Democratic Thought*, p. 10

Quest'ultima linea di interpretazione sembrerebbe più convincente. Il concetto di individuo, infatti, che sta alla base del liberalismo, inteso come quello che lo stesso MacPherson chiama *possessive individualism*, è quello di un individuo

essenzialmente proprietario della propria persona o delle proprie capacità, che non deve niente alla società a causa di esse. L'individuo non è né un complesso morale, né una parte di un più largo contesto sociale, ma è il proprietario di se stesso.<sup>247</sup>

Tuttavia, “risulta chiaramente dalla lettura di Green che una simile visione dell'individuo non può essere applicabile al suo pensiero.”<sup>248</sup> Nel pensiero di Green non c'è spazio per alcuna forma di egoismo, l'individuo trova il proprio senso e la propria realizzazione solo ed esclusivamente nel rapporto con gli altri e nel movimento dell'intera società verso il bene comune.

Anche la sua teoria dei diritti non sembra essere quella proposta dalla tradizione liberale. Si è visto, infatti, che per Green i diritti non spettano all'uomo in quanto tale, ma esistono ed acquistano un valore solo nella scoperta di un rapporto paritario con gli altri, all'interno della comunità, retta dall'ideale del bene comune. Questo giustifica, all'interno del suo pensiero, l'aspetto relativo dei diritti: quello che conta è solo il progresso verso il bene comune. Esemplare, da

---

<sup>247</sup> C.B. MacPherson, *The Political Theory of Possesive Liberalism*, Oxford, Oxford University Press, 1979, p. 3

<sup>248</sup> M. Carter, *T.H. Green and the Development of Ethical Socialism*, p. 47

questo punto di vista, è la trattazione del diritto alla proprietà privata: “non ci dovrebbe essere appropriazione di proprietà contro il bene della società.”<sup>249</sup>

Altro elemento di distanza dalle teorie di mercato è la diffidenza nei confronti del principio della competizione, nel senso di una “competizione illimitata e incessante del genere che aumenta il potere di alcuni e non lascia niente agli altri.”<sup>250</sup>

La svolta rispetto alle scuole di pensiero precedenti sembra netta. Si potrebbe, allora, al contrario, chiedersi se l’aumento esponenziale delle aree di intervento da parte dello stato nella vita privata dell’individuo, non faccia annoverare Green tra i padri del moderno welfare state. Pur rimanendo un uomo del suo tempo, e dunque, non in grado di anticipare l’idea di un’organizzazione statale prodotto esclusivo del ventesimo secolo, in Green, in effetti, troviamo sviluppata l’idea che lo stato debba occuparsi di garantire ai propri cittadini quelle condizioni materiali necessarie per l’auto-realizzazione. L’azione statale, in quanto strettamente correlata al progresso del bene comune, assume una grande importanza, mentre l’idea di uguaglianza si fonde con una nuova idea di libertà ponendo le basi per lo sviluppo di quello che Carter chiama *ethical socialism*. Il cosiddetto liberalismo di Green sarà, allora, ben diverso dalle forme che l’hanno preceduto, perché è regolato da un’idea di bene comune, che fonda un nuovo concetto di persona, di libertà e in generale dei diritti.

---

<sup>249</sup> M. Carter, *T.H. Green and the Development of Ethical Socialism*, p. 49

<sup>250</sup> Cacoullous, *Thomas Hill Green: Philosopher of Rights*, cit. in M. Carter, *T.H. Green and the Development of Ethical Socialism*, p. 49

## V.6 “Forzare gli individui ad essere liberi”<sup>251</sup>

“L’ideale della vera libertà è quello della massima capacità da parte di tutti i membri della società umana nello stesso modo di fare del proprio meglio”, ha detto T.H. Green nel 1881: a parte la confusione di libertà e uguaglianza, ciò implica che se qualcuno scegliesse un piacere immediato – che non gli permetterebbe (ma chi l’ha detto?) di trarre il meglio da se stesso (ma quale se stesso?) – ciò che egli starebbe esercitando non sarebbe la “vera” libertà: se ne fosse privato non perderebbe nulla di importante.<sup>252</sup>

In queste righe Berlin ha molto efficacemente mostrato come dal pensiero di Green sulla libertà possa venire una deriva totalitaria. Eppure Green sostiene che le proprie proposte di limitazione della libertà individuale siano assolutamente liberali, perché a sostegno della libertà e non a suo detrimento. In effetti, però, anche ad una prima, superficiale lettura dei testi di Green la prima impressione è che ci sia una notevole divaricazione tra la sua concezione della libertà, che richiede un assoggettamento dell’io empirico al vero io dell’uomo che si esprime nella ricerca del bene comune, e quella comunemente intesa come tale.

Il risultato è un paradosso inutile e fuorviante e anche una perdita importante: siamo lasciati senza alcun concetto di “libertà” per caratterizzare la coercizione subita da altri. Essere libero di fare qualcosa potrebbe naturalmente essere un mezzo per sviluppare le

---

<sup>251</sup> A. Simhony, *On Forcing Individuals to Be Free: T.H. Green’s Liberal Theory of Positive Freedom*,” *Political Studies*”, 39, 1991, pp. 303-320

<sup>252</sup> I. Berlin, *Due Concetti di Libertà*, p. 27

capacità di qualcuno; ma nessuno di questi fatti giustifica il porre il concetto di “potere” (o “capacità”) al centro del concetto di “libertà”.<sup>253</sup>

Mettendo al centro, come ha spiegato Weinstein, il concetto di “potere di fare qualcosa”, per Green non vi è alcuna differenza tra la necessità di rimuovere gli ostacoli che bloccano lo sviluppo morale dell’uomo, e rimuovere gli ostacoli alla libertà. Tuttavia, la rimozione di questi ostacoli alla libertà, come si è visto, coincide in realtà con limitazioni, più o meno ingenti, alla libertà individuale. Green, però, uomo del suo tempo, non era pronto a rigettare in pieno la libertà negativa come valore, “e fece in modo da minimizzare la rivalità”<sup>254</sup>; in fondo promuovere la libertà era l’obbiettivo comune di tutti gli onesti liberali, motivo per cui la svolta teoretica e politica rimane più nascosta.

Concludendo, il diritto alla libertà promosso da Green non solo non riguarda il diritto alla libertà individuale così come lo si è inteso precedentemente e come lo si ritrova nel linguaggio ordinario, ma spesso è ad esso alternativo. Il fine ultimo assoluto, cioè il bene comune, subordina a se stesso qualsiasi altro principio. Se la libertà individuale si dimostra un passaggio superato sulla strada verso il miglioramento morale della società, essa va ben delimitata, addirittura, spingendo la cosa all’eccesso, potrebbe essere anche eliminata del tutto. La libertà individuale, dunque, non è più un criterio sufficiente per arginare l’espansione del potere statale. Questo apre la strada ai cambiamenti, anche a quelli più audaci. E Green incarna perfettamente lo spirito riformatore e radicale della sua teoria e si impegna a fondo per cambiare la realtà in cui vive. In lui non

---

<sup>253</sup> W.L. Weinstein, *The Concept of Liberty*, p. 151

<sup>254</sup> W.L. Weinstein, *The Concept of Liberty*, p. 162

esiste alcuno scetticismo sulle possibilità di progresso delle condizioni materiali e spirituali della società. Il fine a cui si è votato lo guida senza incertezze.

## Capitolo VI

### Spencer, la libertà individuale contro il potere dello stato

Every man has freedom to do all that he wills,  
provided he infringes not the equal freedom of every other man.

Herbert Spencer, *Social Statics*

#### VI.1 Liberalismo utilitarista o individualismo fondato su di una teoria dei diritti?

Uno dei dibattiti più interessanti riguardo al pensiero di Herbert Spencer verte sulla natura stessa del suo sistema filosofico: si tratta di una forma diversa di utilitarismo (aporetica o meno) o di una teoria dei diritti, che marginalizza il ruolo del principio di utilità? L'evoluzione, i cambiamenti di opinione (anche repentini) e gli ondeggiamenti del linguaggio di Spencer rendono, in effetti, il compito dell'interprete difficoltoso.

Spencer sembra mantenere un atteggiamento ambiguo nei confronti dell'utilitarismo. Non risparmia, infatti, le critiche alla posizione benthamiana, anche se i riferimenti alla felicità generale come fine supremo non mancano. Una

corrente della lettura critica suggerisce che in realtà Spencer si fosse allontanato dall'utilitarismo. James Kennedy, per esempio, afferma che:

I diritti naturali stavano al cuore della filosofia politica di Spencer. Poteva illustrare le relazioni sociali e l'evoluzione della società attraverso analogie organiche, ma non avrebbe mai permesso che l'organizzazione sociale facesse del benessere generale un fine in se stesso. Ciascun individuo aveva una pretesa precedente sulla felicità. Una simile posizione colloca Spencer all'opposto degli utilitaristi, che non riconoscono i diritti naturali e hanno l'obiettivo di calcolare il benessere generale.<sup>255</sup>

Della stessa opinione di Kennedy si dimostrano anche molti altri studiosi, come, per esempio, Young e Wiltshire. Altri, al contrario, sostengono che la vera natura della filosofia di Spencer sia di un utilitarismo indiretto: “i diritti morali, in quanto specificazioni dell'eguale libertà, promuovono indirettamente l'utilità [...]”<sup>256</sup> In sostanza, la Legge di Eguale Libertà, e i diritti morali che ne vengono dedotti, sarebbero il mezzo migliore per massimizzare l'utilità generale. Molti tra i più noti specialisti di Spencer appartengono a questa corrente: tra di essi, sicuramente, Weinstein, oltre a Miller e Taylor. Anche per coloro che propendono per l'interpretazione utilitarista rimane, comunque, da definire l'importante funzione che svolgono, all'interno del sistema spenceriano, i diritti morali.

---

<sup>255</sup> J.K. Kennedy, *Herbert Spencer*, Boston, Twayne Publishers, 1978, p. 111

<sup>256</sup> D. Weinstein, *Equal Freedom and Utility: Herbert Spencer's Liberal Utilitarianism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 83

Per quanto importante, infatti, il principio di utilità appare a Spencer oscuro, inadatto ad essere una guida per la politica sociale:

Non discutiamo qui la pretesa di questa massima [il principio di massimizzazione della felicità]. E' sufficiente per i propositi attuali rimarcare che, anche se fosse vero, sarebbe assolutamente inutile come primo principio; sia per l'impossibilità di determinare specificatamente che cosa sia la felicità, sia per la mancanza di una misura attraverso cui distribuirla [...]<sup>257</sup>

Il principio della massimizzazione della felicità, in sostanza, da solo non serve a niente: “la felicità [...] richiede l'eguale libertà e l'eguale libertà, a sua volta, rimane priva di significato se non si specifica nei diritti.”<sup>258</sup> Poiché non è possibile definire la felicità, né misurarla, né ridistribuirla equamente, “non rimane altro da distribuire equamente che le condizioni a partire dalle quali ciascuno potrebbe cercare la felicità.” E' qui che entra in gioco l'importanza fondamentale della Legge di Eguale Libertà: infatti, ciascuno “dovrebbe avere quanta più libertà possibile per perseguire i suoi scopi che sia compatibile con il mantenimento di un'eguale libertà di perseguire i propri fini da parte degli altri.”<sup>259</sup> In questo consiste la vera giustizia: nella protezione dei diritti morali, che sono condizione della ricerca individuale della felicità.

---

<sup>257</sup> H. Spencer, *Social Statics*, London, John Chapman, 1851, p. 87

<sup>258</sup> D. Weinstein, *Equal Freedom and Utility*, p. 86

<sup>259</sup> H. Spencer, *The Principles of Ethics*, Indianapolis, Liberty Classics, 1978, vol.2, p. 253

L'aspetto che, a mio parere, vale la pena, a questo punto, di sottolineare è che anche se si colloca Spencer nell'alveo della corrente utilitarista, i diritti morali hanno all'interno del suo sistema un valore non arbitrario e permanente. La Legge di Eguale Libertà, e tutti i corollari che ne conseguono, hanno un valore assoluto e non relativo, sia che vengano interpretati come una teoria dei diritti indipendente da qualunque forma di utilitarismo, sia che vengano in qualche modo inseriti in un rapporto con il principio di utilità.

In altre parole, la domanda per Spencer, non sarà mai “questa azione o questa legge conduce alla felicità generale?”, ma piuttosto “questa azione o questa legge aumenta o diminuisce la quantità di libertà individuale?”. Non sono ammesse eccezioni di sorta al principio della Legge di Eguale Libertà e su di esso (e sui suoi corollari) si basa tutta la forza riformatrice del pensiero di Spencer.

## **VI.2 Giustizia, proprietà e diritto alla libertà**

In *The Proper Sphere of Government*, un saggio scritto per il *Non-conformist* nel 1843, Spencer enuncia piuttosto chiaramente il legame che unisce la sua psicologia morale alla legge di eguale libertà e come quest'ultima debba regolare in modo intransigente l'attività, purtroppo necessaria, del governo. Qui spiega come gli uomini siano stati dotati dalla natura di alcune facoltà, di ordine intellettuale e morale, fondamentali per la vita e la felicità dell'individuo. Il loro corretto esercizio migliora il carattere e garantisce l'evoluzione.

Egli (l'uomo), allo stesso modo, ha delle cose che vuole, molte e di vario genere – è provvisto di facoltà morali e intellettuali, commensurate alla complessità delle sue relazioni con il mondo esterno – la sua felicità dipende essenzialmente dall'attività di queste facoltà; e per lui, come per il resto della creazione, quest'attività è principalmente influenzata da ciò che richiede la sua condizione. Le sollecitazioni esercitate ogni giorno sulle sue capacità mentali dalle esigenze di ogni giorno – dallo sforzo di superare le difficoltà e evitare i mali, e dal desiderio di assicurarsi un futuro tranquillo per il declino della vita, sono degli incentivi naturali e salutari per l'esercizio di tali capacità.<sup>260</sup>

In qualunque senso Spencer abbia inteso il legame tra l'esercizio delle facoltà umane e la felicità degli individui (le spiegazioni che ne ha dato sono, in effetti, ambigue e sono state utilizzate sia dagli assertori della teoria dell'utilitarismo che da quelli della teoria dei diritti umani), risulta chiaro che l'esercizio delle facoltà umane, fondamentale per la vita, presupponga la libertà di azione.<sup>261</sup> Ne consegue che “tutti dovrebbero avere la libertà di azione, che tutti hanno diritto ad essa.”<sup>262</sup> Così si giunge alla definizione della Legge di Eguale Libertà. Infatti, quando, nell'esercizio delle rispettive facoltà,

due individui si scontrano, i movimenti di uno rimangono liberi solo fin tanto che essi non interferiscono con gli equivalenti movimenti dell'altro. [...] (conseguentemente) arriviamo alla proposizione generale secondo cui ogni individuo può pretendere la più

---

<sup>260</sup> H. Spencer, *The Proper Sphere of Government*, in *Man Versus the State, with Six Essays on Government, Society and Freedom*, London, Williams and Norgate, 18, 1884, p. 21

<sup>261</sup> H. Spencer, *Social Statics*, p. 68

<sup>262</sup> H. Spencer, *Social Statics*, p. 69

ampia libertà di esercizio delle proprie facoltà compatibile con il possesso di un'equivalente libertà da parte di ogni altro individuo.<sup>263</sup>

La Legge di Eguale Libertà si impone, dunque, evidentemente come primo principio ed è nell'orizzonte interpretativo da essa indicato che si deve collocare la giustizia. Secondo le stesse parole di Spencer, questa prima legge fondamentale della giustizia va intesa in senso positivo, l'accento è sulla libertà di azione, più che sulla limitazione imposta dalla presenza degli altri (al contrario di quanto accadrebbe in Kant).<sup>264</sup>

Una volta stabilito il primo principio, Spencer ne analizza le varie applicazioni, con il fine di costruire un sistema equo. Il processo utilizzato è, nelle sue stesse parole, semplice: bisogna “soltanto distinguere le azioni che sono incluse in questo permesso [la Legge di Eguale Libertà] da quelle che non lo sono – per vedere che cosa è compreso nella sfera che spetta a ciascun individuo, e che cosa ne resta escluso.”<sup>265</sup> Il problema, messo in luce chiaramente dalle critiche di Sidgwick<sup>266</sup>, è se un simile sistema, costruito per via deduttiva, attraverso l'applicazione di una legge universale alla realtà, sia in grado di trasformarsi in una dottrina utile nella pratica di tutti i giorni. L'opinione di Spencer è che gli inconvenienti occasionali nell'applicazione della legge ai casi particolari siano interamente da attribuire ad una mancanza del singolo individuo:

---

<sup>263</sup> H. Spencer, *Social Statics*, p. 69

<sup>264</sup> H.Spencer, *The Kantian Idea of Rights*, in *The Principles of Ethics*, vol.II, Appendix A.

<sup>265</sup> H.Spencer, *Social Statics*, p. 110

<sup>266</sup> Si veda H.Sidgwick, *Methods of Ethics*, p. 274

Saltuariamente possono sorgere delle difficoltà nell'applicazione di questo processo. Probabilmente, ogni tanto ci troveremo nell'incapacità di decidere se una certa azione oltrepassi o meno i limiti della legge di eguale libertà. Ma una simile ammissione assolutamente non implica alcun difetto in quella legge. Implica semplicemente un'incapacità umana [...]. Benché dalle più complesse relazioni sociali possano nascere questioni che apparentemente non sono risolvibili attraverso la comparazione dei rispettivi quantitativi di libertà, ciò nonostante deve darsi per assodato, che noi siamo capaci di vederlo oppure no, che le loro pretese siano rispettivamente eque o ingiuste, e che l'azione dipendente sia di conseguenza giusta o sbagliata.<sup>267</sup>

I primi corollari dedotti dal primo principio, sono anch'essi auto-evidenti e sono il diritto alla vita (“Se ogni uomo ha la libertà di fare tutto ciò che vuole purché non infranga l'eguale libertà degli altri uomini, è manifesto che egli abbia un diritto sulla propria vita: perché senza di essa non potrebbe fare ciò che vuole”) e il diritto alla libertà personale (“perché una cancellazione parziale, o completa, di essa, lo limita nel soddisfacimento della propria volontà”<sup>268</sup>).

I passi successivi saranno la deduzione del diritto di godimento del pianeta Terra e il diritto alla proprietà privata. Il primo merita una trattazione a parte, sia per le numerose oscillazioni del pensiero di Spencer durante l'arco della sua vita intellettuale, che per il dibattito che la questione aveva suscitato nel tardo ottocento inglese. Per quanto riguarda, invece, il diritto alla proprietà privata, l'opinione di Spencer è che dal diritto naturale alla libertà derivi il diritto alla proprietà privata. Con le parole di Levy: “libertà e proprietà sono

---

<sup>267</sup> H.Spencer, *Social Statics*, pp. 110-111

<sup>268</sup> H.Spencer, *Social Statics*, p. 112

inseparabili.”<sup>269</sup> Il diritto alla proprietà privata viene dedotto da Spencer dalla Legge di Eguale Libertà in modo da renderlo altrettanto assoluto del diritto alla libertà, tanto che non siano previste eccezioni: la preservazione della vita presuppone il libero esercizio delle facoltà dell’uomo, ma senza la proprietà questo non è possibile. Come rimarcato da Herbert:

Non solo l’individuo è il vero titolare delle proprie facoltà, ma anche della sua proprietà, perché la proprietà è direttamente o indirettamente il prodotto delle facoltà, è inseparabile dalle facoltà, e quindi deve riposare sugli stessi fondamenti morali, e cadere sotto le stesse leggi morali, delle facoltà.<sup>270</sup>

Ne consegue che il diritto alla proprietà è un diritto inalienabile della persona: se un uomo o una donna vengono privati di esso, vengono toccati nella loro stessa essenza di persone umane. Da ciò, però, non segue alcun corollario che assicuri il diritto di ognuno a dei beni fondamentali per la vita. L’uguaglianza a cui porta il diritto alla proprietà deve, infatti, essere piuttosto intesa come uguaglianza di opportunità.

“La critica più efficace del legame tra il diritto alla proprietà privata e il diritto naturale alla libertà fu esposta [...] da Sidgwick.”<sup>271</sup> In sostanza, l’argomento usato da Sidgwick consiste nell’osservare come il ragionamento di Spencer,

---

<sup>269</sup> J.H. Levy, *Individualism*, in E.B. Bax e J.H. Levy (a cura di), *Socialism and Individualism*, Londra, n.d., 1904, p. 97

<sup>270</sup> A. Herbert, *The Principles of Voluntaryism and Free Life*, in A. Herbert, *The Right and Wrong of Compulsion by the State and Other Essays*, Indianapolis, Liberty Fund, 1978, p. 168

<sup>271</sup> M.W. Taylor, *Men versus the State: Herbert Spencer and Late Victorian Individualism*, Oxford, Clarendon Press, 1992, p. 245

basato sulla Legge di Eguale Libertà, in realtà riuscirebbe a giustificare al massimo

il diritto alla non-interferenza nel momento in cui le cose in questione vengono usate se queste possono essere usate da una sola persona per volta: il diritto ad impedire che gli altri in un qualsiasi momento futuro possano usare qualsiasi cosa sia stata una volta afferrata da un individuo sembra un'interferenza con la libera azione degli altri che supera ciò che è necessario per assicurare la libertà, in senso stretto, di colui che se ne appropria.<sup>272</sup>

A partire dalla Legge di Eguale Libertà, per Sidgwick non è possibile giustificare né l'utilizzo esclusivo di un bene né l'estensione del diritto di utilizzo nel futuro. Inoltre, fondare la proprietà privata sul primo utilizzo di un oggetto da parte di qualcuno apre il problema di che cosa si intenda, in un simile contesto, per utilizzo. "L'uso della terra [ad esempio] da parte di ciascun individuo potrebbe variare quasi indefinitamente per estensione, e diminuire proporzionalmente per intensità."<sup>273</sup> Rimarrebbe, poi, aperta la questione della possibilità di lasciare in eredità a qualcuno i propri beni terreni dopo la morte: non viene fornita da Spencer nessuna giustificazione di questo, che viene generalmente considerato un corollario del diritto di proprietà.

Piuttosto significativamente, Sidgwick nella sua critica al pensiero di Spencer sul diritto di proprietà sottolinea anche come egli, con le proprie argomentazioni, si

---

<sup>272</sup> H. Sidgwick, *Methods of Ethics*, p. 276

<sup>273</sup> H. Sidgwick, *Methods of Ethics*, p. 279

ponga più tra i rivoluzionari e i riformatori radicali, che i difensori dello *statu quo*. Molte parti del suo pensiero presentano considerevoli “divergenze tra i corollari della sua formula [la Legge di Eguale Libertà] e le leggi del diritto così come sono stabilite.”<sup>274</sup> Spencer si è posto in opposizione “alle leggi e ai costumi delle società civili”<sup>275</sup>, questo è il suo più grave errore per Sidgwick, che affida al senso comune una parte così importante, assolutamente insostituibile, nella sua filosofia morale e politica. Per quanto Spencer in età più matura abbia tradito parzialmente le conseguenze più rivoluzionarie del suo pensiero, “la formulazione della Legge di Eguale Libertà sembrò richiedere una ricostruzione radicale dell’ordine sociale vittoriano.”<sup>276</sup> Spirito riformatore che, in parte è stato ripreso e nuovamente vivificato da alcuni pensatori individualisti radicali organizzati in alcune associazioni come la “Personal Rights and Self-Help Association” e la già citata “Liberty and Property Defense League.”, tra cui Auberon Herbert, padre del cosiddetto *voluntaryism*.

### **VI.3 Pari opportunità e nazionalizzazione della terra**

Nel panorama intellettuale e politico dell’Inghilterra della fine del diciannovesimo secolo si era sviluppato un vivace dibattito a proposito della possibilità di nazionalizzare le terre. Nella controversia la posizione di Spencer aveva suscitato critiche e polemiche, tali da farlo recedere fino a modificare radicalmente la sua opinione.

---

<sup>274</sup> H. Sidgwick, *Lectures*, p. 279

<sup>275</sup> H. Sidgwick, *Lectures*, p. 296

<sup>276</sup> M.W. Taylor, *Men versus the State*, p. 246

Nella prima edizione di *Social Statics* troviamo, infatti, che l'autore è chiaramente schierato a favore della nazionalizzazione, perché la proprietà privata di una terra andrebbe a violare la Legge di Eguale Libertà e per tanto sarebbe ingiusta:

L'equità, dunque, non permette la proprietà privata di un terreno. Poiché se *una* parte della superficie della Terra potesse diventare possesso di un individuo secondo giustizia ed essere da questi tenuta a suo unico uso e beneficio, come una cosa su cui ha un diritto esclusivo, allora *altre* porzioni della superficie della Terra potrebbero essere oggetto dello stesso genere di possesso; e alla fine l'*intera* superficie della terra potrebbe essere oggetto di un simile possesso; e il nostro pianeta potrebbe così cadere per intero in mani private. Si osservi ora il dilemma a cui questo conduce. Supponendo che fosse in questo modo preclusa tutta la porzione abitabile del globo, ne segue che i proprietari terrieri avrebbero un legittimo diritto sulla sua superficie, tutti quelli che non lo sono, non hanno alcun diritto in assoluto su di essa. Quindi, essi sarebbero sulla terra solo per soffrire. [...] Se [...] dall'assunto che la terra possa diventare una proprietà privata, viene che l'intero globo potrebbe diventare un dominio privato di una parte dei suoi abitanti, e se, per conseguenza, il resto dei suoi abitanti potrebbe esercitare le proprie facoltà – persino esistere – soltanto per concessione dei proprietari terrieri, è manifesto, che un possesso esclusivo del suolo porta necessariamente ad infrangere la legge di eguale libertà.<sup>277</sup>

L'argomento di Spencer a favore del diritto di ogni uomo ad utilizzare la terra è un esempio lampante dell'applicazione di un metodo strettamente logico

---

<sup>277</sup> H. Spencer, *Social Statics*, p. 114-115

deduttivo al primo principio. Una corretta e precisa applicazione della Legge di Eguale Libertà richiede necessariamente la nazionalizzazione della terra. In quanto corollario del primo principio, il diritto all'uso della terra viene annoverato a pieno titolo tra i diritti naturali.

Tuttavia, quando Spencer pubblica *The Principles of Ethics* nel 1897 la sua posizione è completamente cambiata. David Wiltshire ha sottolineato come

la riconsiderazione da parte di Spencer della questione della terra riflette una modificazione significativa della sua visione dei diritti [...] individuali in cui la proprietà privata è giunta, entro il 1891, a sopravanzare la stretta logica di derivazione dell'elenco originale dei "diritti naturali" dalla "legge di eguale libertà."<sup>278</sup>

L'impianto del pensiero spenceriano, però, non permette, pena l'aporia, una simile variazione nel sistema. Nonostante l'argomento a favore della nazionalizzazione delle terre gli avesse inimicato buona parte dell'ambiente degli individualisti radicali e mostrasse una singolare affinità con quanto affermato nei suoi lavori da John Atkinson Hobson, economista e dal 1919 membro del Independent Labour Party,<sup>279</sup> era comunque il risultato della corretta applicazione del metodo deduttivo. Discostandosene, Spencer apre inevitabilmente la porta alle critiche dei suoi avversari. Tra questi, una delle voci più autorevoli è quella di Sidgwick.

---

<sup>278</sup> D. Wiltshire, *The Social and Political Thought of Herbert Spencer*, Oxford, Oxford University Press, 1978, p. 131

<sup>279</sup> Si veda, per esempio, l'articolo *A Rich Man's Anarchism*, in "Humanitarian", 12, giugno 1898, pp. 390-397

Sidgwick, infatti, è perfettamente consapevole del fatto che il punto fondamentale dell'argomentazione a favore della nazionalizzazione è la particolare natura della proprietà privata della terra, “ovvero, la terra differisce dalle altre forme di proprietà nel fatto che la sua appropriazione riduce gli eguali diritti degli altri. Non ci può essere nessun genere di appropriazione ‘onesta’.”<sup>280</sup> In questo senso, “l'istituzione della proprietà privata così come esiste nella realtà va oltre ciò che la teoria individualistica giustifica.”<sup>281</sup> Eppure, la nazionalizzazione delle terre, pur sanando una ingiustizia nei confronti di una larga fetta della popolazione, finirebbe, secondo Sidgwick, scombussolando l'ordine esistente e minando alle basi l'organizzazione politica, per procurare un danno addirittura maggiore alla comunità. La soluzione proposta, invece, negli *Elements of Politics*, riflette un'opinione piuttosto diffusa e condivisa da molti (seppur con sfumature diverse) nell'ambito dell'ambiente intellettuale inglese. Lo stesso Spencer, dimostrerà fin dal 1891 di ammettere la correttezza di quest'impianto teorico, pur finendo per rifiutarlo.

L'idea potrebbe essere riassunta dalla parola “compensazione.” L'analisi di quest'argomento la si trova significativamente nel decimo capitolo degli *Elements*, dove viene trattata l'interferenza statale di stampo socialista. Come si è visto nel capitolo IV di questo lavoro, Sidgwick sosteneva che molti degli interventi statali che passano sotto il nome di socialismo, fossero in realtà compatibili con un certo modo di concepire l'individualismo e fossero altamente auspicabili. Tuttavia, queste riforme avrebbero inevitabilmente comportato un forte innalzamento dell'imposizione statale, dannoso per l'economia e contrario

---

<sup>280</sup> M.W. Taylor, *Men versus the State*, p. 250

<sup>281</sup> H. Sidgwick, *Elements of Politics*, p. 163

all'applicazione del primo principio individualistico. Proprio per superare l'*empasse*, Sidgwick espone la teoria della compensazione. Locke aveva giustificato l'inevitabile appropriazione delle risorse naturali da parte degli individui, con la clausola che ne rimanesse abbastanza e della stessa qualità per gli altri.<sup>282</sup>

[...] quindi, le classi di proprietari terrieri si trovano nella posizione di incidere negativamente sulle opportunità di coloro che non sono proprietari in un modo tale che - benché difendibile come l'unico metodo praticabile per assicurare i risultati del lavoro - tuttavia rende giustificabile la richiesta di una compensazione anche dal punto di vista più strettamente individualistico. Sembrerebbe adatto alla situazione dare una simile compensazione attraverso somme di denaro spese secondo un certo progetto, che tendesse ad aumentare l'efficienza e la mobilità della forza lavoro, o a mettere a portata di mano di tutti i membri di una società civilizzata una qualche porzione della cultura che noi concordiamo nel ritenere uno dei più importanti risultati della civilizzazione[...].<sup>283</sup>

Dunque, secondo Sidgwick, si potrebbe giustificare, per esempio, l'istituzione di aiuti statali per l'educazione o a favore dell'emigrazione come compensazione da parte dei ceti abbienti nei confronti di coloro che non hanno avuto la possibilità di godere del loro diritto all'uso della terra.

Immediatamente dopo la pubblicazione degli *Elements of Politics*, Spencer mostra di essersi già allontanato dalle idee più radicali espresse in *Social Statics*,

---

<sup>282</sup> Si veda J. Locke, *Il Secondo Trattato sul Governo*, capitolo X, *Della proprietà*.

<sup>283</sup> H. Sidgwick, *The Elements of Politics*, p. 163

a discapito, però, della realizzazione della giustizia. In una lettera allo stesso Sidgwick, infatti, del 12 ottobre del 1891, pur ammettendo che la teoria della compensazione espressa da Sidgwick sarebbe un modo per riparare ai torti subiti, Spencer espone così la propria opinione:

In vista della seconda edizione del suo libro, sarei felice se modificasse la nota a p.141 riguardo alla mia visione sulle proprietà terriere. Dato che già dal novembre 1889 in una controversia sul *Times* ho espresso l'opinione che se l'appropriazione da parte dei proprietari terrieri esistenti fosse accompagnata, come naturalmente dovrebbe essere, da un' adeguata compensazione, la transazione sarebbe fin dall'inizio in perdita, e, oltre a ciò, sarebbe estremamente svantaggiosa economicamente, e quindi, pur concordando con la mia visione originaria per quanto riguarda la pura equità, ho concluso che sarebbe meglio che l'attuale sistema continuasse ad esistere.<sup>284</sup>

Una posizione simile a quella esposta privatamente a Sidgwick la si ritrova nei *Principles of Ethics* nel capitolo *The Right to the Uses of Natural Media*. L'inizio, infatti, è il medesimo di *Social Statics*, ma quanto affermato viene ben presto ritrattato. Se è vero che la proprietà della terra dovrebbe essere detenuta dalla società e non dal singolo, si tratterebbe, però, di una riforma inattuabile: lo stato dovrebbe pagare troppo denaro per acquisire i terreni. Nell'appendice b al volume, poi, (intitolata *The Land Question*) la svolta è completa: qui Spencer sostiene che i proprietari terrieri avrebbero già ripagato la comunità per il danno

---

<sup>284</sup> Lettera di H. Spencer a H. Sidgwick, datata 12 ottobre 1891, Sidgwick Papers, Wren Library, Trinity College, Cambridge, Add.ms.c. 95/89

cagionato attraverso quanto speso per le Poor Law e per aumentare il naturale valore degli appezzamenti grazie a miglioramenti e bonifiche.

#### **VI.4 “La sfera appropriata del governo”<sup>285</sup>**

Dopo la pubblicazione di *Social Statics*, Spencer ha pubblicato tutta una serie di saggi dedicati a delimitare la giusta collocazione dell’azione dello stato nei confronti della vita dei cittadini. Al contrario di Sidgwick, che professa l’impossibilità di trovare un limite invalicabile all’interferenza della società e del governo, Spencer cerca di individuare i confini di quell’area di non-interferenza, che è fondamentale perché sussista la libertà negativa. “[Per Spencer], la sfera appropriata per l’azione del governo è fissata a priori, e fissata in modo assoluto e permanente senza alcuna possibilità di essere legittimamente o utilmente estesa.”<sup>286</sup>

Con l’avanzare degli anni, si definisce meglio anche il bersaglio politico di Spencer: tutte le teorie socialistiche, che affidano un potere esagerato nelle mani dei governanti, perché gestiscano fin nel privato le esistenze delle persone.

I propugnatori fanatici di una teoria sociale sono capaci di prendere qualsiasi misura, non importa quanto estrema, pur di realizzare le loro visioni. E quando viene stabilita un’organizzazione socialistica, il vasto, ramificato, consolidato corpo di coloro che

---

<sup>285</sup> H. Spencer, *The Proper Sphere of Government*, in *Man Versus The State*

<sup>286</sup> P. Nicholson, *The Political Philosophy*, p. 181

dirigono le sue attività, usando senza controllo qualunque forma di coercizione sembri loro utile agli interessi del sistema (che praticamente diventeranno i loro stessi interessi) non avranno alcuna esitazione ad imporre il loro dominio inflessibile sopra l'intera esistenza dei veri lavoratori; finché, alla fine, si sviluppa un'oligarchia ufficiale, con i suoi vari gradi, che esercita una tirannia più enorme e più terribile di qualunque altra il mondo abbia mai visto.<sup>287</sup>

Ed è pensando al pericolo rappresentato dai “fanatici” delle “teorie sociali” che Spencer, “il più completo campione [del *laissez-faire*]”<sup>288</sup>, delinea le caratteristiche di uno stato che sia l'emanazione il più possibile perfetta del principio di eguale libertà. Anche lo stato e i limiti della sua sfera d'azione sono dedotti dal primo principio:

[Spencer] crede di aver dedotto a priori, attraverso l'uso della sola ragione, le leggi che governano la vita umana, sia individuale che sociale; e presenta le sue teorie politiche come una parte di un sistema deduttivo in cui la legge di eguale libertà è una verità assiomatica, e i diritti degli individui, e i confini della sfera dell'azione statale, sono dedotti da essa. Il corollario è che Spencer non si appella ai fatti per testare una teoria ipotetica, ma torna ad essi per confermare o illustrare una teoria deduttiva la cui verità è garantita a priori. [...].<sup>289</sup>

---

<sup>287</sup> H. Spencer, *From Freedom to Bondage*, in *Man Versus The State*, p. 146

<sup>288</sup> T. Huxley, *Administrative Nihilism*, in *Methods and Results, Collected Essays*, vol.I, London, Macmillan, 1893, p. 269

<sup>289</sup> P. Nicholson, *The Political Philosophy*, p. 139

Per garantire la espressione più completa possibile della Legge di Eguale Libertà, lo stato deve fare in modo che la sua azione regolatrice non sia positiva, ma negativa. Spencer spiega così questo concetto:

Se un uomo possiede un terreno, e io o lo coltivo per lui, tutto o in parte, o gli impongo qualcuno o tutti i metodi di coltivazione, la mia azione è regolatrice in senso positivo; ma se, lasciandolo completamente privo di aiuti e di regole per quanto concerne la sua coltivazione, semplicemente gli impedisco di impadronirsi delle messi altrui, o di costruire una strada di accesso sopra il fondo del suo vicino, o di depositare dei rifiuti su di esso, allora la mia azione è regolatrice in senso negativo.<sup>290</sup>

Inoltre, solo se lo stato agirà in questo modo, svolgendo il suo dovere “di assicurare ad ogni cittadino un gioco corretto nella battaglia per la vita” e non di “aiutarlo a combattere questa battaglia”<sup>291</sup>, verranno preservati spazi sufficienti affinché prosperino anche le associazioni volontarie e la cooperazione spontanea:

L'evidenza mostra [...] come persino dove non vi sia altra forma di cooperazione spontanea tra gli uomini se non quella dettata dall'interesse personale, si potrebbe sostenere razionalmente che questo, sotto il controllo negativamente regolativo di un potere centrale, potrebbe produrre, in un ordine appropriato, i mezzi per soddisfare tutti i bisogni, e assolvere in modo sano a tutte le funzioni sociali essenziali.

---

<sup>290</sup> H. Spencer, *Specialized Administration*, in *Man Versus the State*, p. 139, nota 4

<sup>291</sup> H. Spencer, *Parliamentary Reform*, in *Essays*, vol.II, London, Williams and Norgate, 1891, p. 364

Ma c'è un altro genere di cooperazione spontanea, che si sviluppa, come l'altra, indipendentemente dall'azione statale, e che contribuisce in larga parte a soddisfare certe classi di bisogni. Benché sia tanto familiare, questo genere di cooperazione spontanea viene generalmente ignorata nelle discussioni sociologiche. Dagli articoli dei giornali e dai dibattiti parlamentari, si potrebbe inferire che, oltre alla forza dovuta alle attività egoistiche degli uomini, non vi sia altra forza sociale che la forza di governo. Sembra vi sia una deliberata omissione del fatto che, oltre agli interessi egoistici, gli uomini hanno anche interessi simpatetici, che, agendo individualmente o in cooperativa, raggiungono risultati solo poco meno notevoli di quelli ottenuti dagli interessi egoistici.<sup>292</sup>

Lo stato e la sua area di intervento devono, dunque, essere attentamente limitati, secondo la regola risolutiva della legge di eguale libertà. Grazie ad essa, al suo valore assoluto, è possibile risolvere il problema, che Sidgwick aveva lasciato aperto, del rapporto tra una regolazione dell'attività umana che preservi quello spazio di azione libera necessario per l'esercizio dell'individualità della persona, e gli interessi della società. E' in questo senso che Spencer, nei *Principles of Sociology*, afferma che “per essenza il liberalismo è per la libertà dell'individuo contro il potere dello stato; per essenza il *torysm* è per il potere dello stato contro la libertà dell'individuo.”<sup>293</sup> Se l'area di non-interferenza si restringe in maniera eccessiva, il risultato è inevitabilmente la schiavitù, che è il pericolo insito in tutte le teorie socialistiche:

---

<sup>292</sup> H. Spencer, *Specialized Administration*, in *Man Versus the State*, p. 135

<sup>293</sup> H. Spencer, *The Principles of Sociology*, vol.I, London, Williams and Norgate, 1876, p. 606

Così influenze di vario genere cospirano per aumentare l'azione collettiva e diminuire l'azione individuale. [...] Una domanda che molti si faranno, “ma perché questo cambiamento è descritto come ‘la schiavitù incipiente?’” la risposta è semplice. Tutto il socialismo presuppone la schiavitù.

Che cosa è essenziale all'idea di schiavo? Prima di tutto pensiamo che è una persona posseduta da un altro. Perché, comunque, il possesso sia più che nominale deve esprimersi nel controllo delle azioni dello schiavo – un controllo che abitualmente esiste per il beneficio del controllore. In sostanza ciò che distingue lo schiavo è che lavora sotto coercizione per soddisfare i desideri di un altro. La relazione ammette diverse gradazioni. [...] Supponiamo che un proprietario muoia [...] e che la terra e tutto ciò che ci sta sopra sia comprato da un gruppo di persone riunite in una società; la situazione dello schiavo è in qualche modo migliorata se la quantità di lavoro obbligatorio è rimasta la stessa? Ora supponiamo di sostituire al gruppo di persone la comunità; cambia qualcosa allo schiavo se il tempo in cui deve lavorare per gli altri è altrettanto grande, e il tempo in cui lavora per se stesso altrettanto scarso, di prima? La questione essenziale è – Quanto tempo egli è obbligato a lavorare per il beneficio di altri, e quanto per se stesso? Il grado di schiavitù varia a seconda della ratio tra ciò che egli è obbligato a cedere e ciò che gli è permesso di tenere; e non importa se il suo padrone sia una persona singola o una società. Se, senza possibilità di scelta, deve lavorare per la società, e riceve dai guadagni generali la porzione con cui la società lo ricompensa, egli diventa schiavo della società. Le soluzioni socialistiche hanno bisogno di una schiavitù di questo tipo [...].<sup>294</sup>

Appare chiaro dal passaggio di cui sopra che sia il liberalismo organicistico di Green che il liberalismo utilitarista di Sidgwick potrebbero agevolmente essere

---

<sup>294</sup> H. Spencer, *The Coming Slavery*, in *Man Versus The State*, pp. 20-21

catalogati tra le teorie socialistiche che, per dirla con le parole di Hayek (assai vicine a quelle di Spencer), tracciano “la strada verso la schiavitù.”

## Capitolo VII

### Conservatorismo o socialismo?

What I want to do is to put an end to the existing and threatening strife

Between Labour and Capital by any possible means.

Sidgwick, *A Memoir*

#### VII.1 Sidgwick filosofo della via media tra Spencer e Green

In *Supply Without Burthen or Escheat Vice Taxation*, Bentham scrive: “Non conosco diritti naturali se non quelli creati dall’utilità generale: e persino in questo senso sarebbe stato molto meglio che queste parole non fossero mai state sentite.”<sup>295</sup> Weinstein, nel suo libro su Spencer, commenta così questa frase:

In altre parole, le considerazioni dell’utilità in ultima analisi abbattano la forza dei diritti naturali. Benché si possa insistere a riferirsi ai diritti basilari chiamandoli diritti naturali, ciononostante si deve concedere che tali diritti sono in ultimo passibili di annullamento.

---

<sup>295</sup> J. Bentham, *Supply Without Burthen or Escheat Vice Taxation*, in J. Waldron, *Nonsense Upon Stilts*, London, Methuen, 1987, p. 72

I diritti naturali inalienabili, ammesso che esistano, non sarebbero compatibili con l'utilità.<sup>296</sup>

Proprio per questo motivo, secondo alcuni critici il liberalismo utilitarista finisce per configurarsi come una “lotta infruttuosa”<sup>297</sup>, dovuta al fatto di cercare il proprio fondamento su di un “compromesso intrinsecamente instabile” che “cerca di occupare un inesistente terra di mezzo.”<sup>298</sup>

Sidwick sembrerebbe inserirsi proprio in questa corrente. La sua teoria del dualismo insuperabile della ragion pratica gli precluderebbe, infatti, sia la strada del liberalismo individualista, caratterizzato dal *laissez-faire*, sia quella del socialismo rivoluzionario.

La ricerca di un ideale della giustizia aveva seguito due direzioni, ragionava Sidgwick, perché sembrano esserci due distinte concezioni di essa, incarnate dagli “ideali individualistico e socialistico di comunità politica.” I liberali elevano “la realizzazione della libertà a fine ultimo e a misura delle relazioni sociali,” ma la loro nozione di libertà è troppo superficiale per fornire una solida base per la costruzione sociale poiché viola il nostro senso della giustizia. Gli ideali socialistici, d'altra parte, appellano al nostro senso di equità, ma sono troppo utopici e imprecisi per guidare la politica sociale.<sup>299</sup>

---

<sup>296</sup> D. Weinstein, *Equal Freedom and Utility*, p. 130

<sup>297</sup> D. Weinstein, *Equal Freedom and Utility*, p. 130

<sup>298</sup> S. Scheffler, *Consequentialism and its Critics*, Oxford, Oxford University Press, 1988, p. 8

<sup>299</sup> J. Kloppenborg, *Uncertain Victory*, p.148

Gli insegnamenti appresi alla scuola di Maurice e degli Apostles hanno lasciato a Sidgwick un vivo senso della comunità e della fratellanza tra uomini, ideali che avrebbero dovuto superare l'isolamento egoistico dell'individuo, inserendolo in una corretta relazione con la società. Sarebbe una grande conquista per Sidgwick riuscire a rifondare attraverso l'etica quei rapporti di amore altruistico (disposto al sacrificio di sé) che la religione aveva garantito in passato, ma, come si è visto nei capitoli precedenti, questa strada gli era stata preclusa dal dualismo tra interesse individuale e dovere.

Rimane, invece, aperta la strada dell'elaborazione di un "progetto pragmatico della verità testato attraverso il sistema della prova e dell'errore."<sup>300</sup> In una simile situazione, chiunque sostenga una teoria si deve porre la questione dell'"allontanamento" dall'ordine sociale esistente, "e nel decidere della questione se un qualunque allontanamento da questo codice sia raccomandabile, deve considerare principalmente le conseguenze immediate di un simile allontanamento, su una società in cui generalmente si pensa sussista questo codice."<sup>301</sup> Una simile raccomandazione conduce, ovviamente, verso una strada di riforme moderate e prudenti, piuttosto che verso quella di una vera e propria rivoluzione dei costumi e della politica.

Ma la teoria e il metodo di Sidgwick (con il suo continuo riferimento al senso comune e alla storia) gli preclude anche l'ottimismo dei pensatori liberali, che accettavano la politica economica classica basata sul concetto della mano invisibile. Nel contesto sociale dell'Inghilterra tardo vittoriana, piagata dal dramma della povertà e del malcontento sociale, le soluzioni proposte dai liberali

---

<sup>300</sup> J. Kloppenber, *Uncertain Victory*, p. 156

<sup>301</sup> H. Sidgwick, *Methods of Ethics*, p. 474

classici gli sembrano deficitarie. L'ideale della libertà, considerato assoluto dagli individualisti, mostra le sue aporie e apre la strada a quello della giustizia sociale e dell'equità.

Dunque, se le mie analisi sulla nozione comune di giustizia sono corrette, il tentativo di ottenere da esso una decisione chiara a proposito di una tale questione deve necessariamente fallire: dato che il conflitto è, per così dire, permanentemente latente nel nucleo più interno del senso comune.<sup>302</sup>

Quale soluzione risulterà, allora praticabile, nel conflitto permanente tra i due diversi ideali di giustizia? La risposta è ben diversa da quella che verrà poi data da Berlin, la scelta (fatta cercando la migliore applicazione possibile del principio di utilità) non implica la completa rinuncia di uno dei due ideali. Semplicemente, “nel momento in cui essi siano incompatibili, egli soppeserà i vantaggi di uno e dell'altro, e deciderà per i più preponderanti.”<sup>303</sup>

Dal punto di vista della teoria politica, a questo atteggiamento di Sidgwick corrisponderà un moderato e prudente riformismo, che abbia come primo obiettivo il tentativo di trovare un terreno comune di dialogo anche tra le istanze più lontane. Un esempio estremamente interessante di questo modo di intendere il problema politico lo si può trovare nel saggio *The Economic Lesson of Socialism*, pubblicato per la prima volta sull'“Economic Journal” del settembre 1895. L'articolo parte da un'analisi del pensiero liberale classico, di cui vengono

---

<sup>302</sup> H. Sidgwick, *Methods of Ethics*, p. 447

<sup>303</sup> H. Sidgwick, *Methods of Ethics*, p. 448

individuati i due capisaldi: il primo riguarda la produzione, lo scambio e la divisione della ricchezza indipendentemente dall'interferenza statale; il secondo è il tentativo di dimostrare che il processo appena descritto conduce naturalmente ai risultati migliori. “Il primo effetto, poi, della collisione con il socialismo, e della critica della reale distribuzione dei guadagni, è stato di portare l'economia politica ad una più chiara consapevolezza della differenza essenziale tra le due parti di questo insegnamento da un punto di vista scientifico.”<sup>304</sup> In altre parole, la descrizione dei processi economici deve essere distinta dalla giustificazione dei loro effetti. Sidgwick individua il punto di rottura con il passato della tradizione liberale nella figura di uno dei suoi maestri, John Stuart Mill.

J.S. Mill si spinse anche oltre. Infatti, nel suo caso, ci troviamo davanti ad un fenomeno notevole, cioè che l'autore di un libro che è diventato, per quasi una generazione, di gran lunga il libro di testo più popolare ed influente di economia politica in Inghilterra, era in realtà – almeno quando ha rivisto la terza edizione e le seguenti – socialista nel suo ideale ultimo di sviluppo sociale. “Aspetto,” ci dice nella sua autobiografia, “il giorno in cui la regola che chi non lavora non mangia nemmeno non sarà applicata soltanto ai poveri, ma a tutti imparzialmente; e al momento in cui la divisione del prodotto del lavoro, invece che dipendere in così alto grado come accade oggi, sul caso fortuito della nascita, sarà fatta per concertazione in base ad un principio riconosciuto di giustizia.”

---

<sup>304</sup> H. Sidgwick, *The Economic Lesson of Socialism*, in *Miscellaneous Essays and Addresses*, Bristol, Thoemmes Press, 1996, p. 240

Avendo questo ideale, egli “guardò alle istituzioni esistenti e agli accordi sociali come meramente provvisori, e dette il benvenuto con il più grande piacere ed interesse a tutti gli esperimenti socialistici [...]”<sup>305</sup>

La posizione assunta da Mill segna, come Sidgwick ha perfettamente intuito, una svolta fondamentale per la teoria della libertà: “Quando l’autore di *On Liberty* ha dichiarato pubblicamente la sua approvazione per l’ideale del socialismo, ha segnalato come nessun altro avrebbe potuto fare la convergenza dei valori dell’individualismo e della comunità.”<sup>306</sup> Sidgwick si propone di seguire un cammino simile, alla ricerca di quella *via media*, che possa configurarsi proprio come un tentativo di combinare l’ideale liberale e quello socialista per venire meglio incontro ai problemi della società, nell’unico modo compatibile con il carattere incerto e pragmatico della sua etica e della sua epistemologia (Kloppenbergh).

Inoltre, lo spirito peculiare che anima tutta la speculazione sidgwickiana, come è stato detto, lo porta a cercare di risolvere le tensioni intellettuali e sociali tra dottrine opposte, per coglierne la verità più profonda. Lo stesso atteggiamento lo si riscontra anche nella politica pratica, dove il primo degli obiettivi che si ripropone è quello “di porre fine alla lotta spaventosa esistente tra Forza Lavoro e Capitale con qualunque mezzo possibile.”<sup>307</sup> La strategia proposta per una simile riconciliazione si muove su due fronti: l’aumento dell’area di interferenza del governo nella vita degli individui e la riforma dell’educazione. Nessuna

---

<sup>305</sup> H. Sidgwick, *The Economic Lesson of Socialism*, p. 241

<sup>306</sup> J. Kloppenbergh, *Uncertain Victory*, p. 159

<sup>307</sup> H. Sidgwick, lettera a O. Browning del novembre 1865, in A. e E. Sidgwick, *Memoir*, p. 133

riforma sociale, infatti, avrebbe avuto una possibilità di successo se non fosse stata sostenuta da un tessuto sociale moralmente sano e, dato che la religione stava pian piano perdendo il suo potere persuasivo, non rimaneva che promuovere attraverso l'educazione e l'azione politica un nuovo umanesimo etico.

## **VII.2 Bentham e Sidgwick: un modo completamente diverso di intendere il riformismo utilitarista**

In un interessante articolo del 1986 il professor Gomberg analizza le differenze esistenti nella filosofia politica di Bentham, da una parte, e di Sidgwick, dall'altra, a proposito del problema del rapporto tra l'individuo e la società e della teoria politica che ne consegue. Lo studio dapprima si occupa della teoria dell'etica privata di Bentham, che si configura come "l'arte di promuovere allo stesso tempo i propri interessi e quelli della comunità", visto che "solo i moventi che riguardano il soggetto sono universalmente adeguati."<sup>308</sup> Il caso di un conflitto tra gli interessi privati e quelli della società non viene contemplato e, per tanto, non viene offerta alcuna soluzione al problema. "Si può soltanto supporre che Bentham credesse nell'esistenza di una *tendenza* naturale che facesse seguire agli interessi individuali illuminati la promozione del benessere della comunità e che questa tendenza potesse essere sviluppata e perfezionata da una legislazione illuminata e dall'insegnamento morale."<sup>309</sup>

---

<sup>308</sup> P. Gomberg, *Self and Others*, p. 438

<sup>309</sup> P. Gomberg, *Self and Others*, p. 439

Per Sidgwick il compito di plasmare la società e implementare la moralità degli individui non è un compito che spetta soltanto a chi è al potere. L'utilitarismo, infatti, è un principio di condotta che naturalmente porta ad aprirsi all'ambito politico. "Tuttavia, Sidgwick era molto guardingo nel suo ottimismo riguardo alla capacità di cambiare la società umana, e questo ottimismo limitato è parte di ciò che gli impedisce di abbracciare completamente lo standard utilitarista di condotta."<sup>310</sup> In sostanza, il dualismo della ragion pratica conduce l'uomo ad una scelta tra l'interesse privato e il dovere che non appare completamente giustificata. "Così il Cosmo del Dovere viene ridotto ad un Caos: e si scopre che lo sforzo prolungato dell'intelletto umano di creare un ideale perfetto della condotta razionale è condannato ad un inevitabile fallimento."<sup>311</sup> Lo scontro tra il criterio edonista e quello utilitarista, che rimane problematico ed in ultima istanza irrisolvibile, si rispecchia nella scelta di un "metodo altamente conservativo – nel senso più letterale del termine. Questo metodo è destinato a condannare quei propositi pratici che rivoluzionerebbero gli accordi sociali e, conseguentemente, detronizzerebbero i giudizi morali del senso comune. Secondo questo metodo, il lavoro principale del filosofo morale è razionalizzare la morale del senso comune."<sup>312</sup>

Il risultato di questa riconciliazione tra utilitarismo e senso comune è "una versione di utilitarismo che richiede relativamente poco."<sup>313</sup> Addirittura Sidgwick rifiuta di costruire un qualunque codice di condotta basato sul principio di utilità e valido per tutti: si tratta di un compito che lui stesso definisce assurdo,

---

<sup>310</sup> P. Gomberg, *Self and Others*, p. 440

<sup>311</sup> J.L. Mackie, *Sidgwick's Pessimism*, "The Philosophical Quarterly", vol. 26, n. 195, 1976, p. 317

<sup>312</sup> P. Gomberg, *Self and Others*, p. 441

<sup>313</sup> P. Gomberg, *Self and Others*, p. 441

a causa della diversità della natura umana.<sup>314</sup> E' scettico anche nella capacità dell'uomo di introdurre un codice ideale di condotta morale nella società, a causa della impossibilità di valutare le potenzialità della natura umana e le conseguenze di un simile, radicale cambiamento. "Sidgwick dubita che noi possiamo creare una società radicalmente migliore", proprio perché l'uomo sembra incapace di risolvere, al di fuori dell'ambito religioso, la dicotomia tra sacrificio personale e felicità generale.

Ciascuno può facilmente vedere come l'imperativo utilitarista di contribuire al benessere generale, quando viene combinato con il pessimismo sulle possibilità di una società radicalmente migliore (che conseguentemente conduce ad un metodo conservativo per la morale) e la perdita di fiducia nell'ordine sociale presente (tutto questo nel contesto di un'etica privata) crei una grande tensione nella filosofia morale. La morale sembra richiedere il sacrificio della nostra felicità personale, senza la prospettiva di un futuro migliore per l'umanità.<sup>315</sup>

Qualunque sacrificio si richieda ai cittadini, dunque, deve essere ponderato attentamente e nel dubbio sulle conseguenze possibili di una determinata riforma la scelta deve essere inevitabilmente per lo *statu quo*.

---

<sup>314</sup> H. Sidgwick, *Methods of Ethics*, p. 468

<sup>315</sup> P. Gomberg, *Self and Others*, p. 446

### VII.3 Tra conservatorismo e socialismo

Come si è visto, le premesse della filosofia morale di Sidgwick lo conducono a mantenere nell'ambito della politica un atteggiamento ambiguo, che è insieme di attrazione nei confronti di alcune delle novità portate dalle dottrine socialistiche e di conservatorismo, di mantenimento delle posizioni tradizionali. Questi ondeggiamenti del pensiero di Sidgwick nella filosofia e nella scienza politica hanno alimentato due diverse correnti interpretative: una che lo vuole conservatore prudente e moderato, l'altra pericolosamente incline ad una certa affinità intellettuale con il socialismo e l'interventismo statale, che ne farebbe addirittura uno dei padri del welfare state.

Infatti, Maynard Keynes e Bosanquet (non a caso uno degli allievi di Green) lo accusano di non essere stato altro che la cassa di risonanza delle relazioni di potere esistenti e dei costumi tipici dell'élite vittoriana. In epoca contemporanea, anche Stefan Collini non esita ad inserirlo tra l'intelligenza politicamente vicina ai *tory* (in particolare dopo le prese di posizione di Gladstone sull'*Home Rule*). Douglas Irwin, in *Against the Tide: An Intellectual History of Free Trade*, poi, sottolinea proprio come la scelta da parte di Sidgwick di favorire il libero commercio, piuttosto che il protezionismo, non fosse tanto dovuta a qualche

aporia nella teoria interventista, ma alla possibilità che questo aprisse le porte a conseguenze politiche difficilmente prevedibili.<sup>316</sup>

Nel contempo, però, un altro nutrito gruppo di studiosi sposa la teoria opposta e individua nel pensiero di Sidgwick l'inizio di una deriva che porterà alla vittoria dello statalismo. Ellen Frankel Paul, per esempio, nel suo lavoro sul *laissez-faire* nel diciannovesimo secolo, individua proprio in Mill e nei *Principles of Political Economy* di Sidgwick l'inizio della fiducia nel liberalismo classico.

Espulso dal pantheon dei principi scientifici, il *laissez-faire* fu declassato al flebile promemoria per i legislatori di muoversi con circospezione nella ricerca di un miglioramento sociale. In uno spirito simile, Sidgwick promulgò un principio che rimpiazzasse il “dogma” del *laissez-faire* caduto in disgrazia:

“Per riassumere: la presunzione generale derivata dal ragionamento economico astratto non è a favore del lasciare l'industria completamente in mano all'impresa privata, in ogni comunità che potrebbe essere presa utilmente a modello per gli uomini di governo; ma al contrario è a favore del fatto che una simile impresa sia affiancata e controllata in vario modo dall'azione collettiva della comunità”<sup>317</sup>

Sulla stessa linea, Bonner definisce Sidgwick colui “che, con Edgeworth, ha messo le fondamenta delle moderne *welfare economics*.”<sup>318</sup>

---

<sup>316</sup> D.A. Irwin, *Against the Tide: An Intellectual History of Free Trade*, Princeton, Princeton University Press, 1996

<sup>317</sup> E.F. Paul, *Laissez-faire in Nineteenth-century Britain*, p. 21. La citazione è da H. Sidgwick, *Principles of Political Economy*, p. 417

<sup>318</sup> J. Bonner, *Economic Efficiency and Social Justice*, p. 132

Tuttavia, sono, forse, ancora più interessanti le critiche e le perplessità espresse allo stesso Sidgwick da alcuni seguaci della Scuola di Manchester, perché inseriscono la posizione di Sidgwick nel clima dell'epoca. Esiste, infatti, un breve carteggio, tutt'ora inedito, tra Sidgwick e due campioni del liberalismo classico, Farrer e Mallet.

Il 24 maggio 1887, Lord Farrer esprime in una lettera per la prima volta a Sidgwick le sue paure riguardo alla possibilità che il clima politico e sociale potesse attentare alle conquiste del libero mercato. Di grande interesse è l'opinione chiaramente espressa da Farrer che Sidgwick, al contrario di lui, non fosse un seguace delle teorie di Adam Smith: “per quanto mi riguarda io sono, sia sul piano teoretico che su quello pratico, un fedele e convinto assertore del libero commercio. Ma sono oltremodo ansioso di imparare che cosa si dica dall'altra parte, e ciò che voi dite vale sempre la pena di ascoltarlo.”<sup>319</sup> Un'altra lettera di Farrer, sicuramente successiva, anche se purtroppo non datata, dimostra che la discussione tra i due studiosi è continuata. Pur mancando la parte del carteggio di Sidgwick, è possibile dedurre facilmente che l'argomento trattato fosse il protezionismo e che Sidgwick ne avesse sottolineato i possibili vantaggi per la comunità, suscitando le critiche vivaci di Farrer.

E' ipotizzabile che un trattamento esaustivo di questi casi possibili, o piuttosto ideali, in cui il protezionismo è difendibile, combinato con una comparazione di questi casi con i fatti reali del protezionismo nel mondo possa fare bene alla causa del libero mercato. [...] Sono sempre qui a chiedermi “Sicuramente in qualche Paradiso (o Inferno) astratto

---

<sup>319</sup> Lettera di Lord Farrer a H. Sidgwick del 24 maggio 1887, Sidgwick Archive, Wren Library, Trinity College, Cambridge, Add.ms.c.93

– ma come funzionerebbe nel mondo di oggi?” [...] A volte [...] le persone che si sono affezionate ad un aspetto di una teoria in particolare sono pronte a sacrificare ad essa le più ampie generalizzazioni su altri aspetti.<sup>320</sup>

Il carteggio tra Sir Louis Mallet e Henry Sidgwick è arrivato a noi più completo e getta una luce ulteriore sulla percezione che i contemporanei del Nostro avevano della svolta statalista che emergeva tra le righe dei *Principles* e degli *Elements*. Proprio dalla lettura dei *Principles of Political Economy* è originata la prima lettera di Mallet, da cui scaturisce un’interessantissima discussione sulla possibilità, ventilata da Sidgwick, di cedere una parte dei compiti dell’impresa privata allo stato. Le opinioni tra i due risultano divergenti ad un punto tale da far esclamare a Mallet che “i nostri due punti di vista sono così differenti che dubito che qualunque cosa io possa dire giunga a scuotere le vostre convinzioni.”<sup>321</sup> Ancora una volta Sidgwick passa per un nemico dei capisaldi del liberalismo classico, pure non professandosi esplicitamente tale. Rivolgendosi a Sidgwick, infatti, Mallet commenta:

Per quanto riguarda la giustizia distributiva, non posso concepire nessun altro sistema possibile che la promuova allo stesso modo del libero scambio di servizi – con tutti i suoi inevitabili difetti – e per la semplice ragione che nessun uomo può conoscere le ragioni di un altro, o [immaginare] i desideri di un altro uomo.

---

<sup>320</sup> Lettera di Lord Farrer a H. Sidgwick, Sidgwick Archive, Add.ms.c. 135-136

<sup>321</sup> Lettera di Sir Mallet a H. Sidgwick del 14 luglio 1887, Sidgwick Archive, Add.ms.c.94

E' impensabile per me che, di questi tempi specialmente, , qualcuno possa proporre che il governo in aggiunta agli altri doveri [si assuma] [...] il compito di dispensare la giustizia distributiva.

[...] Sento sempre che nelle speculazioni degli economisti più giovani, probabilmente dovrei dire dell'attuale generazione di economisti, il punto di vista internazionale, che era una considerazione centrale per la Scuola del Libero Mercato, è completamente assente.

Prendete la questione della nazionalizzazione delle terre, di cui mi dispiace vedere che voi parlate con una certa simpatia, naturalmente dal punto di vista del libero mercato non dovrebbe nemmeno essere discussa.

Ma il successo di ogni possibile esperimento sulla linea dello stato che conduce l'impresa industriale e commerciale, dipende, come ammettete pienamente, sul potere di una simile conduzione di produrre in maniera più economica rispetto all'impresa privata. Questo è un assunto [...] che riposa su una concezione della natura umana e della natura e delle capacità dei governi, completamente estranea alla mia esperienza e alle mie convinzioni.<sup>322</sup>

Ai fini di questo lavoro, è interessante anche il commento finale di Mallet, a chiusura della lettera. Un lapidario: “non esiste alcuna via di mezzo.”<sup>323</sup>

---

<sup>322</sup> Lettera di Sir Mallet a H. Sidgwick del 14 luglio 1887, Sidgwick Archive, Add.ms.c.96-110

<sup>323</sup> Lettera di Sir Mallet a H. Sidgwick del 14 luglio 1887, Sidgwick Archive, Add.ms.c. 111

L'impressione, dunque, anche tra molti contemporanei di Sidgwick, è che su molti argomenti il filosofo di Cambridge, partendo da una concezione liberale classica, se ne allontanasse in cerca di quella media via, che avrebbe dovuto combinare i pregi dell'individualismo, con quelli delle teorie socialistiche. “Il dogma del *laissez-faire* non è dal punto di vista logico un articolo essenziale del credo utilitarista”, anzi è un'opinione generalizzata di molti specialisti della storia economica e politica della Gran Bretagna vittoriana che la filosofia utilitarista abbia avuto un grande peso in quel percorso di cambiamento che ha portato ad un sempre maggiore interventismo statale. John Bartlett Brebner, per esempio, non esita a definire il *laissez-faire* nella Gran Bretagna di Sidgwick un mito e Bentham e Mill (oltre che il loro discepolo Sidgwick) apostoli dell'interventismo statale.<sup>324</sup> Anche Oliver MacDonagh<sup>325</sup> sostiene che nell'ultimo quarto dell'ottocento ci fosse un vasto movimento di forze indirizzato alla creazione di un collettivismo parziale. La molla che ha dato il primo impulso al processo sarebbe stata l'evidenza della diffusione di alcuni mali sociali. “La domanda per delle soluzioni fu inoltre, nel contesto contemporaneo, una domanda per leggi proibizionistiche. La reazione istintiva degli uomini era di escludere il male dall'esistenza attraverso la legislazione.”<sup>326</sup> I mali sociali segnalati da MacDonagh erano gli stessi per cui gli studi di politica economica e politica di Sidgwick cercavano un rimedio efficace, tra di essi il lavoro infantile, gli incidenti nelle miniere, l'aumento dell'alcolismo e della criminalità ad esso connessa nelle città.

---

<sup>324</sup> v.d. J.Bartlett Brebner, *Laissez-faire and State Intervention in Nineteenth-Century Britain*, “Journal of Economic History”, Vol. VIII, Supp., 1948, pp. 59-73

<sup>325</sup> v.d. O. MacDonagh, *The Nineteenth Century Revolution in Government: A Reappraisal*, “Historical Journal”, vol.I, 1958, pp. 52-67

<sup>326</sup> E.F.Paul, *Laissez-faire Liberalism in Nineteenth-Century Britain*, p. 37

In accordo con gli studi di MacDonagh, David Roberts in *Victorian Origins of the British Welfare State*<sup>327</sup>, avanza la teoria, che ben si adatta a quanto è stato detto dell'approccio di Sidgwick alla politica, che le motivazioni che presiedono alla genesi dello stato sociale in Gran Bretagna fossero in gran parte di natura involontaria: l'obiettivo era rimediare a dei singoli fenomeni percepiti chiaramente come mali sociali (e non a dei problemi economici generali). L'élite culturale e politica dell'epoca vittoriana ha, così, posto le basi del moderno stato amministrativo, burocratico, centralizzato e sociale “non per un imperativo ideologico omnicomprensivo, ma piuttosto per una sorta di pragmatismo ad hoc [...]”<sup>328</sup>

Probabilmente, era proprio di questa tendenza generale alla centralizzazione statale che parlava Farrer, quando esprimeva così le sue paure: “il futuro si prospetta così irto di pericoli per la causa del libero mercato, che è di fondamentale importanza che coloro che lo supportano considerino in maniera particolarmente attenta qualunque cosa possa essere interpretata come una critica<sup>329</sup> alla loro teoria.”<sup>330</sup>

---

<sup>327</sup> D. Roberts, *Victorian Origins of the British Welfare State*, New Haven, CT. Yale University Press, 1960

<sup>328</sup> E.F.Paul, *Laissez-faire Liberalism in Nineteenth-Century Britain*, p. 40

<sup>329</sup>

<sup>330</sup> Lettera di Lord Farrer a H. Sidgwick, Sidgwick Papers, Add.ms.c.93

#### **VII.4 Dall'Home Rule alle Poor Law: Sidgwick e il dibattito politico a lui contemporaneo**

Come già detto, l'utilitarismo porta inevitabilmente con sé la tendenza a riversarsi in un tentativo pratico di rimodellare la realtà, e, in effetti, Sidgwick, pur riconoscendo la propria vera vocazione nello studio, è sempre stato attivo nell'arena politica. Addirittura nel 1885 venne invitato dalla "Hall of Six Mile Bottom" a candidarsi con i liberali per il seggio della contea in parlamento. Il desiderio di continuare il lavoro di filosofia politica che aveva cominciato (considerato anch'esso come un contributo al progresso della società) lo spinse a rifiutare, tuttavia questo non ha mai significato un estraneamento dalla realtà che lo circondava.

Collini descrive così il ruolo ricoperto da Sidgwick nella società:

In termini europei, Sidgwick probabilmente corrispondeva più all'antica figura del "notabile" che era importante nella comunità in parte attraverso le relazioni sociali, in parte per il ruolo istituzionale e in parte in virtù di determinati doni o capacità. In termini inglesi, avrebbe potuto essere un esempio primitivo del tipo che sarebbe poi diventato più familiare nel ventesimo secolo: il professore universitario con ottime relazioni sociali, uno che ha fatto carriera ottenendo una certa preminenza in un ramo degli studi accademici, ma uno a cui l'esperienza sociale dava sia la fiducia in se stesso

che i mezzi di accesso per contribuire direttamente o indirettamente al processo politico, soprattutto attraverso il dibattito pubblico generale.<sup>331</sup>

E' esattamente in questo senso che il mondo reale è entrato nella vita e nella speculazione di Sidgwick. Un esempio estremamente interessante del suo impegno attivo e del suo ruolo politico è dato dall'accesa controversia sull'Home Rule per l'Irlanda, un dibattito che ha coinvolto le energie intellettuali non solo di Sidgwick, ma anche di tutto il suo entourage. La *querelle* ha avuto, soprattutto nella prima fase, i toni moderati di una conversazione speculativa (Harvie l'ha descritta, usando le parole di Sidgwick a proposito di un altro grande dibattito, quello tra religione e scetticismo, in questo modo "i combattenti perdevano più tempo a stringersi la mano, scambiandosi complimenti e convenevoli, che nella vera e propria lotta. Ciascuna aveva più problemi a definire la propria identità che a colpire l'avversario."<sup>332</sup>). Questo, tuttavia, non significa mobilità assoluta. Anzi, le vicende personali stesse della vita di Sidgwick lo porteranno ad occuparsi direttamente della vicenda come consigliere informale del cognato Arthur Balfour.

La sua opinione sulla parziale indipendenza dell'Irlanda ci viene espressa piuttosto chiaramente in una delle pagine del diario che aveva tenuto per Symonds, pubblicato all'interno delle *Memoir*. Nella pagina del 4 luglio 1892 si trovano, infatti, queste considerazioni:

---

<sup>331</sup> S. Collini, *My Roles and Their Duties: Sidgwick as Philosopher, Professor and Public Moralist*, "Proceedings of the British Academy", 109, 2001, p. 48

<sup>332</sup> C. Harvie, *The Lights of Liberalism*, London, Lane, 1976, p. 221

Questa mattina ho votato per il mio attuale candidato conservatore per la circoscrizione di Cambridge, senza esitazione, ma con un grande senso di isolamento. Per una buona parte della discussione che si sta ora svolgendo io sono d'accordo con l'opposizione: cioè, penso, come ho sempre pensato, che se non ci fosse alcun attacco alla proprietà privata mischiato con il movimento politico per la semi-indipendenza della nazione irlandese, considererei nell'insieme meglio cedere a questo movimento. Sono ottimistico per quanto riguarda i legami tra Irlanda e Inghilterra. Penso che questo legame rimarrebbe – con il fine di una forza di difesa e offesa comune e di un commercio interno privo di restrizioni – sia che si concedesse l'Home Rule sia che lo si rifiutasse; ma penso che avremmo in qualche modo minori problemi politici se lo concedessimo piuttosto che se lo rifiutassimo. Ma abbandonare i proprietari terrieri d'Irlanda alle “amorevoli attenzioni” della gente che ha condotto per undici anni una guerra privata senza scrupoli contro i loro diritti di proprietà – diritti che quelli di noi che hanno appoggiato il Land Bill del 1881 sono moralmente impegnati ad assicurare loro – questo è un crimine nazionale e un'inaccettabile mancanza di morale in cui non voglio avere parte alcuna. Il fatto che persino gli oratori Tory non sottolineino il pericolo me lo fa soltanto sentire più forte; sanno che la classe dei proprietari terrieri non è popolare, e che lo spoglio dei loro beni non solleverebbe che una flebile indignazione nel petto dell'elettore medio.<sup>333</sup>

L'analisi dei fatti proposta da Sidgwick sembra soppesare bene i pro e i contro di una situazione estremamente difficile, che ha segnato il divorzio politico tra il filosofo e Gladstone (colpevole di aver proposto una soluzione che in realtà era “una resa vigliacca”<sup>334</sup>). Anche se molti commentatori (Schultz, per esempio, e Harvie) vi hanno letto una sfumatura elitarista, che in effetti si può ritrovare

---

<sup>333</sup> A. e E. Sidgwick, *Memoir*, pp. 523-524

<sup>334</sup> A. e E. Sidgwick, *Memoir*, p. 434

anche in altri ambiti del pensiero politico di Sidgwick. L'impressione di elitarismo e di eccessivo conservatorismo viene aumentata anche dall'appoggio incondizionato che Sidgwick concesse al cognato Balfour, una volta che questi fu designato *chief secretary for Ireland*.

La politica che Balfour, infatti, intendeva applicare alla situazione irlandese era quella della violenza e della forza, che trovò la sua espressione nel Crimes Act, con cui si arrogava poteri sufficienti per scoraggiare con severissime misure legali l'opposizione irlandese. Già nell'aprile del 1886, Sidgwick si era così espresso sull'uso della forza: “l'unica alternativa tollerabile all'Home Rule ora è la Coercizione, e una vigorosa coercizione; ogni schema intermedio è diventato irrilevante, al limite della stupidità.”<sup>335</sup>

La politica di giustizia sommaria in Irlanda messa in atto da Balfour condusse fino al sanguinoso tumulto di Mitchelstown, una macchia disonorevole sul curriculum del futuro primo ministro, che gli costò il soprannome di “Bloody Balfour.” Risulta chiaro dal diario di Sidgwick del periodo tra il 1886 e il 1887 che Balfour discusse le misure da intraprendere in Irlanda con Sidgwick. In sostanza, si potrebbe affermare che Sidgwick, pur di difendere lo *statu quo* e l'ordine in Irlanda, avesse di buon grado accettato di mettere tra parentesi la giustizia ordinaria e i diritti che essa era deputata a difendere.

L'accusa di elitarismo e di promuovere un “government house utilitarianism” (l'espressione è di Benard Williams, secondo cui Sidgwick distingue “una classe di teorici [...] dalle altre persone”<sup>336</sup>) trova nuovo materiale nell'analisi che Sidgwick fa della democrazia negli *Elements of Politics* e nell'opinione, espressa

<sup>335</sup> A. e E. Sidgwick, *Memoir*, p. 445

<sup>336</sup> B. Williams, *The Point of View of the Universe*, p. 166

in varie occasioni, sull'opportunità di un ampliamento del suffragio, eventualmente anche alle donne. Le riforme del 1867 e del 1883 avevano aumentato il grado di democraticizzazione della Gran Bretagna, ma “egli era convinto che il miope conflitto tra partiti stesse diventando un pericolo ancora maggiore.”<sup>337</sup> Sidgwick sembrava, infatti, non nutrire una particolare fiducia nelle capacità del cosiddetto “uomo della strada.”

Sembra vi siano due principi in competizione, uno o l'altro dei quali è più o meno certamente assunto nelle attuali argomentazioni a favore delle istituzioni democratiche. Uno di questi, - che io stesso accetto, pur con importanti qualificazioni - è ‘che il governo dovrebbe fondarsi sul consenso attivo dei governati’; l'altro è ‘che qualunque cittadino onesto e autosufficiente è, nella media, qualificato come un altro per il lavoro di governo.’ Quest'ultima proposizione io la rifiuto completamente; ma ammetto che, in una certa visione della dimostrazione della prima proposizione, la seconda è in qualche modo implicata, e che dove è pienamente sviluppata la democrazia - così come è definita dalla prima proposizione - verosimilmente si trova una tendenza ad accettare e ad agire per certi versi secondo l'altra.<sup>338</sup>

Un atteggiamento simile, che potremmo definire, di sfiducia, lo si ritrova anche a proposito di tutti i sistemi di democrazia diretta, in particolare il referendum: la legislazione, infatti, “è un arte difficile, che richiede per essere padroneggiata una

---

<sup>337</sup> B. Schultz, *Henry Sidgwick*, p. 580

<sup>338</sup> H. Sidgwick, *The Elements of Politics*, p. 610

tale spesa di tempo ed energie che la maggior parte della cittadinanza – anche se altrimenti qualificata – non può generalmente permettersi.”<sup>339</sup>

Anche la democrazia rappresentativa, poi, non viene accettata

sul piano di alcun supposto ‘diritto naturale’ di ciascun cittadino a rifiutare la sottomissione a leggi a cui non ha ‘acconsentito personalmente o attraverso i propri rappresentanti’; [...] ma soltanto come una regola basata su generalizzazioni nei riguardi della natura umana che non intendono essere universalmente vere, e la forza delle quali potrebbe essere controbilanciata da altre considerazioni.”<sup>340</sup>

Una delle considerazioni che potrebbero annullare i vantaggi della democrazia è il pericolo che essa si trasformi in una tirannia, a causa dell’inadeguatezza di una larga parte della popolazione ad assumersi il compito di votare. Sidgwick discute diffusamente i criteri che dovrebbero regolare il suffragio, dato che “un suffragio ampiamente esteso porta con sé il pericolo [...] che gli interessi fondamentali dell’intera comunità possano essere sacrificati agli interessi reali o apparenti della classe della maggioranza degli elettori, per ignoranza o egoismo e mancanza di simpatia.”<sup>341</sup>

Il primo limite che viene individuato è quello dell’educazione: per accedere al voto bisognerebbe aver raggiunto un certo grado di istruzione. Oltre a questo egli indica anche l’esclusione per età troppo giovanile, per l’aver commesso crimini,

---

<sup>339</sup> H. Sidgwick, *The Elements of Politics*, p. 373

<sup>340</sup> H. Sidgwick, *The Elements of Politics*, p. 377

<sup>341</sup> H. Sidgwick, *The Elements of Politics*, p. 389

per appartenenza alle forze dell'ordine o all'esercito, per appartenenza alla famiglia dei candidati. Per quanto riguarda le donne, Sidgwick ammette che “se si cerca una definizione di democrazia applicabile ai fatti moderni, sembra necessario limitare i ‘governati’ a cui si richiede il consenso agli ‘uomini adulti obbedienti alle leggi.’<sup>342</sup> Nessuna discriminazione, invece, sulla base della razza, dato che non vi erano studi scientifici in grado di dimostrare l'effettiva inferiorità morale o intellettuale di una determinata razza. Tuttavia.

Se dovesse diventare chiaro che l'amalgamazione di due razze degraderebbe quella superiore, o, altrimenti, se fosse dimostrato contrario agli interessi della maggioranza dell'umanità, bisognerebbe fare qualsiasi sforzo per mettere in opera qualche drastico e permanente mezzo di separazione.<sup>343</sup>

L'optimum che si viene a definire sarebbe quello di un potere legislativo affidato a quello che chiama un “sapere e una conoscenza superiore della politica”, che

senza dubbio è generalmente posseduta dalle classi con grandi entrate; in parte per la loro educazione più avanzata, e l'abitudine a leggere e a pensare così acquisita, in parte per l'esercizio dell'intelletto che è necessario per l'amministrazione delle proprietà, per la direzione di imprese industriali e commerciali, e per il lavoro delle professioni che richiedono un'istruzione e altre forme di lavoro specializzato. Una superiorità di questo genere, comunque, non è universalmente, o uniformemente, accompagnata dalla

---

<sup>342</sup> H. Sidgwick, *The Elements of Politics*, p. 611

<sup>343</sup> H. Sidgwick, *The Elements of Politics*, p.326

ricchezza; e in certi casi particolari potrebbe essere posseduta da persone povere; conseguentemente, [...] è importante che sia aperto ai più poveri che siano in grado di mostrare – attraverso degli esami o altro – di essere qualificati ad entrare al maggiore potere elettorale concesso alla superiorità intellettuale.<sup>344</sup>

Se si è pensato di poter ravvisare in queste prese di posizione di Sidgwick un atteggiamento sostanzialmente conservatore e reazionario, in altri ambiti, invece, la discussione “sfuma impercettibilmente dall’individualismo al socialismo”<sup>345</sup>, ad un punto tale da far commentare a Hayek che gli *Elements of Politics* “è già fortemente contaminato da quell’utilitarismo razionalistico che conduce al socialismo.”<sup>346</sup> Nelle battaglie per questo genere di riforme spesso lo troviamo affiancato dall’amico Green, dimostrando che tra i due vi era una certa convergenza di vedute. Molti dei cambiamenti che si volevano introdurre si rivelarono piuttosto popolari ed è proprio ad essi che è legata in parte la fama di Sidgwick, tra i suoi contemporanei e tra le generazioni successive.

E’ ben noto, per esempio, il suo attivismo nel campo dell’educazione. Come si è visto, all’interno della sua filosofia morale e politica rivestiva una grande importanza il compito di tentare di ricostruire il tessuto sociale e la moralizzazione della società che avrebbe subito il duro colpo della fine del potere delle religioni.

---

<sup>344</sup> H. Sidgwick, *The Elements of Politics*, p. 391

<sup>345</sup> B. Schultz, *Henry Sidgwick*, p. 573

<sup>346</sup> F.A. Von Hayek, *The Constitution of Liberty*, Chicago, Regnery, 1960, p. 419, nota 2

Il suo fu un difficile atto di mediazione: senza voler causare dolore distruggendo l'antico, nondimeno aveva capito che la cultura, la morale e l'educazione appropriata alla società democratica del futuro sarebbero state per molti versi nuove. Voleva preservare, addirittura incoraggiare il rispetto per la rettitudine e un entusiasmo quasi religioso, aggiungendo Bentham e Mill, con una ripresa dello studio di Platone, al curriculum insieme con le scienze moderne in generale e molta letteratura moderna, e invitando le donne e i lavoratori a partecipare a classi di discussione secondo lo stile degli Apostles e ad entrare nel mondo più ampio del pubblico educato.<sup>347</sup>

L'educazione così come la pensava Sidgwick doveva cessare di essere un privilegio di pochi, e diventare appannaggio di tutti, poveri, ricchi e donne. In essa, tuttavia, doveva avere grande peso la dimensione dell'autorità, intesa come consenso degli esperti, che in sostanza finisce per dare una sfumatura di paternalismo sia al suo progetto di democraticizzazione della cultura che al suo preteso femminismo. Paternalismo che lo avvicina al progetto idealistico di Green di una scuola per uomini di stato destinati a governare l'impero.

Un esempio chiaro di questo atteggiamento lo si trova nella storia della nascita del Newham College, ricostruita da Rita McWilliams Tullberg nel volume *Women at Cambridge*<sup>348</sup>. Il lavoro di Sidgwick per il college è stato segnato da una profonda rivalità con l'altra anima dell'impresa, Emily Davies, e il suo gruppo. Il punto critico ad origine della tensione era il trattamento che andava riservato alle donne: Sidgwick non voleva che fossero applicati i medesimi

---

<sup>347</sup> B. Schultz, *Henry Sidgwick*, p. 113-114

<sup>348</sup> R. McWilliams Tullberg, *Women at Cambridge: A Brief History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998

precetti educativi, la Davies voleva una perfetta uguaglianza. Come hanno riassunto Hunt e Barker:

[La Davies] e i suoi sostenitori consideravano la creazione di regole speciali ed eccezioni per le donne controproducente per la loro causa. In particolare, pensavano che tutto ciò che era fatto per rendere più facile l'educazione delle donne avrebbe svalutato i successi delle donne. Al contrario, l'obiettivo di Sidgwick era aumentare l'educazione superiore delle donne, e era a favore della creazione di sistemi separati per le donne (come le Higher Locals) se questo avesse probabilmente aumentato la partecipazione delle donne all'educazione superiore.<sup>349</sup>

Nonostante la divergenza di vedute con la Davies, il progetto che diede vita al Newham coinvolse profondamente Sidgwick, che se ne interessò dagli anni sessanta in poi con un impegno attivo e continuo, che portò al trionfo del 1881, con l'ammissione delle donne agli esami per il Tripos, e al tentativo, naufragato, di fare entrare le donne a pieno titolo nell'Università di Cambridge. Anche se quest'ultima battaglia l'aveva lasciato perplesso, perché avrebbe allungato i tempi della riforma del programma di studio che stava contemporaneamente attuando per l'università.

Insieme all'ampliamento e alla modifica del sistema educativo, un'altra importante campagna di sensibilizzazione fu condotta da Sidgwick a proposito della diffusione della povertà e delle conseguenze di essa sul futuro della

---

<sup>349</sup> F. Hunt, C. Barker, *Women at Cambridge: A Brief History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 9

nazione. Il problema avrebbe dovuto essere affrontato secondo due direttive: l'educazione e il supporto economico per l'allevamento dei bambini e assistenza statale per gli adulti.

Quando risulta evidente che i bambini stanno crescendo, a causa della povertà dei loro genitori, in un modo tale da renderli un peso o un pericolo per la società, mi sembra *prima facie* un'assicurazione importante contro queste conseguenze per la comunità assisterli nella loro crescita ed educazione. [...] Si potrebbero utilizzare ragionamenti analoghi per giustificare il finanziamento statale del mantenimento degli adulti, per evitare che finiscano nella criminalità: e se altri generi di assistenza statale sono ammessi una volta come giustificabili in principio, diventa difficile limitare gli aggravii che verrebbero attribuiti agli individui industriosi e provvidi da quelli improvvidi.<sup>350</sup>

Schultz commenta così questo significativo passaggio: “la questione ci conduce “in quel territorio di dibattito tra individualismo e socialismo” (*Elements of Politics*, p.141). Ma Sidgwick inizia a suonare molto più come Green sul problema dell'alcolismo che Mill sulla libertà.”<sup>351</sup>

La questione dell'introduzione di un'efficace assistenza ai cittadini per risolvere il problema della povertà si riassume nel dibattito sulle Poor Laws, la cui introduzione aveva sollevato le aspre critiche di Spencer, ma che a Sidgwick sembrano essere assolutamente necessarie. La domanda, tuttavia, è quale sia la forma migliore per recare sollievo a quella parte di cittadinanza indigente, senza

---

<sup>350</sup> H. Sidgwick, *The Elements of Politics*, p. 141

<sup>351</sup> B. Schultz, *Henry Sidgwick*, p. 573

incorrere, o incorrendo il meno possibile, nel sacrificio dei vantaggi assicurati dal sistema individualistico. Quest'ultimo, infatti, affida la risoluzione del problema dell'indigenza alla filantropia e alla carità privata, che però non è sufficientemente organizzata per essere efficace (visto che “è verosimile che ‘faccia troppo o troppo poco’”<sup>352</sup>). Non rimane, dunque, che l'interferenza statale:

Sembra, quindi, che il problema in qualche modo e ad un certo livello debba essere preso in mano dal governo. D'altra parte, però, il semplice espediente di assicurare agli indigenti un adeguato sostentamento dalle casse pubbliche – persino se questo sostentamento fosse limitato alle prime necessità della vita – porta con sé il rischio di una seria diminuzione degli incentivi all'industriosità e al risparmio nel caso di quelle persone che lottano ai limiti dell'indigenza.<sup>353</sup>

Negli *Elements of Politics* all'esposizione del problema segue, secondo lo stile tipico di Sidgwick, l'analisi comparata dei diversi sistemi assistenziali, adottati in stati diversi. L'organizzazione più vicina allo spirito dell'individualismo sarebbe quella francese: un'agenzia statale si occupa in modo efficiente del problema, ma si serve principalmente di fondi provenienti da donazioni volontarie. Pur avendo molti vantaggi, il sistema ripresenta il medesimo difetto della beneficenza privata: dipende troppo dalla buona volontà delle persone.

---

<sup>352</sup> H. Sidgwick, *The Elements of Politics*, p. 164

<sup>353</sup> H. Sidgwick, *The Elements of Politics*, p. 164

Il progetto adottato dall'Inghilterra vede un aumento dell'azione diretta statale, perché i finanziamenti provengono dal governo, ma scoraggia la dipendenza elargendo gli aiuti solo a condizioni generalmente sgradevoli, ossia la permanenza nelle *workhouse*.

In Germania, infine, si era cercato di risolvere il problema attraverso l'introduzione di un'assicurazione obbligatoria contro la malattia, i danni fisici permanenti, l'infermità cronica e la vecchiaia.

Presi in esame i pregi e i difetti di tutti e tre i sistemi, Sidgwick propone un'attenta combinazione dei tre, cioè beneficenza privata controllata dallo stato, pubblica assistenza e assicurazione obbligatoria. In sostanza, la natura e i limiti dell'azione statale dovrebbero dipendere soprattutto dalla reale ampiezza ed efficacia delle associazioni volontarie tra i cittadini e dalla quantità media di beneficenza che viene abitualmente consacrata dai cittadini ai bisogni sociali. La regola, che dovrebbe valere anche per gli altri casi di interferenza statale, è che: “fin tanto che i bisogni possono essere adeguatamente soddisfatti in questo modo [cioè grazie all'azione privata], vi è un indubbio vantaggio nell'evitare un'ulteriore tassazione.”<sup>354</sup>

Inoltre, Sidgwick, che era in prima persona impegnato nel sociale (si pensi al suo ruolo nella Cambridge Charity Organization Society), temeva che un'eccessiva intromissione dello stato potesse far allontanare dal loro lavoro le organizzazioni volontarie, “dato che uomini che spenderebbero generosamente il loro denaro per venire incontro ad un bisogno sociale che altrimenti non sarebbe soddisfatto, non

---

<sup>354</sup> H. Sidgwick, *The Elements of Politics*, p. 166

sarebbero ugualmente disposti a spenderlo per ridurre il drenaggio del tesoro pubblico.<sup>355</sup>

Per Sidgwick era particolarmente importante mantenere e coltivare la natura umana alla solidarietà e all'altruismo: “egli manteneva la speranza che la natura umana potesse cambiare e che un sistema molto più socialista fosse dimostrato possibile.”<sup>356</sup> Lo stesso Sidgwick, parlando nel suo diario di un discorso fortemente socialista pronunciato da George Bernard Shaw (definito “un rosso proveniente dalle strade”), commenta: “se non fossimo praticamente perduti in un compiacente egoismo dovremmo concordare con lui nel dispiacerci che questa scorciatoia a proposito della proprietà [il collettivismo] sia impossibile.”<sup>357</sup>

L'impressione è che la ragione fondamentale per cui Sidgwick mantenesse una certa cautela nei confronti di un graduale approccio al socialismo e di una crescita dell'intervento statale, fosse soltanto una generica paura nei confronti della corruzione del processo politico.<sup>358</sup> In un noto stralcio del suo diario Sidgwick esprime così la sua ambigua posizione:

Provo un certo allarme nei confronti del movimento della società moderna verso il socialismo, ossia una sempre maggiore interferenza statale come mezzo per ridurre le ineguaglianze e ridistribuire la ricchezza. Allo stesso tempo considero questo movimento desiderabile nel suo complesso e benefico – l'aspettativa di esso appartiene alla parte più positiva delle mie previsioni per il futuro; se doverosamente moderato

---

<sup>355</sup> H. Sidgwick, *The Elements of Politics*, p. 167

<sup>356</sup> B. Schultz, *Henry Sidgwick*, p. 578

<sup>357</sup> A. e E. Sidgwick, *Memoir*, p. 498

<sup>358</sup> v.d. Schultz, *Henry Sidgwick*, cap. VII

potrebbe, penso, essere assolutamente benefico, e portare miglioramento ad ogni grado. Ma – a giudicare dalle passate esperienze – uno si deve aspettare che un così vasto cambiamento non possa essere realizzato senza violenti urti e oscillazioni, errori madornali seguiti da grandi disastri e conseguenti reazioni; che la marcia del progresso, disturbata dalle ambizioni egoistiche dei capi e dai ciechi appetiti dei seguaci, soffrirà parecchie spasmodiche deviazioni su sentieri da cui sarà doloroso dover tornare indietro. Forse – come nel movimento dell'ultimo secolo verso la Libertà – un solo paese dovrà soffrire le pene dell'esperimento per il bene dell'intero sistema degli stati; e se è così sembra probabile sotto vari aspetti che questo paese possa essere l'Inghilterra.<sup>359</sup>

E' Sidgwick stesso, dunque, che si descrive come dilaniato da tendenze opposte: la paura dei cambiamenti e l'attrazione per le soluzioni prospettate dal socialismo e dalla sua nuova forma di fratellanza tra gli uomini. Tendenze che hanno reso problematica l'interpretazione del suo pensiero e che hanno generato le due correnti in cui si è divisa la letteratura critica, di cui si è precedentemente detto.

---

<sup>359</sup> H. Sidgwick, *Memoir*, pp. 441-442