



UNIVERSITA' CATTOLICA DEL SACRO CUORE

MILANO

Dottorato di ricerca in Discipline Filosofiche e Discipline delle Arti e
della Comunicazione

XIX° Ciclo

S.S.D: M-Fil/06

Henry Sidgwick e il dibattito tardo-vittoriano sull'idea di
libertà

Coordinatore: Ch.ma Prof.ssa Maria Grazia Albertini Ottolenghi

Tesi di dottorato di Chiara Leproni

Matricola: 3280055

Anno Accademico 2005/2006

Sidgwick e il dibattito tardo-vittoriano sull'idea di libertà

Indice

Introduzione	1
La personalità e l'influenza di Sidgwick: un'icona chiave dell'epoca vittoriana e una porta aperta sul novecento.....	1
Il sorriso falso e sublime della libertà: un valore intoccabile o un ideale sacrificabile?.....	10
Capitolo I: gli anni della formazione	19
Le tappe del percorso evolutivo di Sidgwick.....	19
Benson e gli amici della Rugby.....	22
L'Università di Cambridge: l'influenza degli Apostles e la figura chiave di F.D. Maurice.....	25
L'Università di Cambridge: il Grote Club.....	33
Il dialogo e la rivalità con Oxford: Thomas Hill Green e John Addington Symonds.....	36
Lo scetticismo e gli anni di "storm and stress", crogiolo di tutta la sua filosofia.....	39
Capitolo II: la filosofia come unità e la gestazione di un nuovo metodo	51
L'idea di una "working philosophy".....	51
La filosofia come punto di partenza o coronamento della scienza? Lo scetticismo e la ricerca di un nuovo criterio di verità.....	53
L'etica come traguardo sfuggente: la drammatica ricerca di una strada sicura, che non porti al caos.....	60
Etica e società: l'urgenza di costruire una nuova società fondata sull'altruismo e la conseguente necessità di creare una filosofia politica e una scienza economica nuove.....	74
Capitolo III: il metodo degli <i>Elements of Politics</i>	80
La scelta controcorrente di Sidgwick: il metodo analitico-sintetico.....	80
Il metodo degli <i>Elements of Politics</i> a confronto con quello dei <i>Principles of Political Economy</i> e del <i>Development of European Polity</i>	85
Il metodo analitico-sintetico di Sidgwick a confronto con quello deduttivo di Spencer e Green.....	90
Capitolo IV: l'idea di libertà	95
Il dibattito tardo-vittoriano sull'idea di libertà e la posizione di Sidgwick..	95
La libertà individuale in relazione ad una concezione paternalistica dello stato.....	103

Libertà individuale e interferenza socialista.....	106
Conclusione.....	111

Capitolo V: T.H. Green e una nuova concezione della libertà

.....	113
La psicologia morale di Green e la sua teoria del bene comune.	113
Dalla nozione di libertà negativa a quella di libertà positiva.	117
Il ruolo dello stato.....	119
Nuove aree di intervento statale.	124
Un modo diverso di intendere il liberalismo.....	127
"Forzare gli individui ad essere liberi".....	130

Capitolo VI: Spencer, la libertà individuale contro il potere dello stato

.....	133
Liberalismo utilitarista o individualismo fondato su di una teoria dei diritti?	133
.....	133
Giustizia, proprietà e diritto alla libertà.....	136
Pari opportunità e nazionalizzazione della terra.....	142
"La sfera appropriata del governo".....	148

Capitolo VII: conservatorismo o socialismo?

.....	154
Sidgwick filosofo della via media tra Spencer e Green.....	154
Bentham e Sidgwick: un modo completamente diverso di intendere il riformismo utilitarista.....	160
Tra conservatorismo e socialismo.....	163
Dall'Home Rule alle Poor Law: Sidgwick e il dibattito politico a lui contemporaneo.....	170

Bibliografia	185
---------------------------	-----

ABSTRACT

Il presente lavoro mira a collocare il pensiero di Henry Sidgwick (1838-1900) sul diritto alla libertà all'interno del *background* culturale inglese dell'epoca tardo-vittoriana, dedicando una particolare attenzione ad un confronto con la speculazione, il metodo ed i risultati ottenuti di due eminenti filosofi della medesima generazione, Thomas Hill Green (1836-1882) e Herbert Spencer (1820-1903).

ABSTRACT

The study aims to connect the thought of Henry Sidgwick (1838-1900) about liberty with British intellectual background of the late-victorian age, paying a special attention to a comparison of it with the philosophy, the methods and goals of two important philosophers of his generation, Thomas Hill Green (1836-1882) e Herbert Spencer (1820-1903).

Desidero ringraziare il mio tutor presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, il Prof. Evandro Botto, il Dr. Ross Harrison del King's College della Cambridge University, che mi ha seguito durante il mio soggiorno di studio in Gran Bretagna, il Prof. Stefan Collini, della Facoltà di Inglese della Cambridge University, e il Prof. Donald Winch, professore emerito di Intellectual History presso la Sussex University.

I miei ringraziamenti vanno anche a tutto lo staff della Wren Library del Trinity College di Cambridge, che, con la loro gentilezza ed efficienza, mi hanno seguito durante le mie ricerche nel Sidgwick Archive.

Dedico questo lavoro a mio nonno e a Fabio.

**Sidgwick e il dibattito tardo-vittoriano sull'idea di
libertà**

Introduzione

I have urged you forward, and still I urge you,
Without the slightest idea of our destination.

Walt Whitman¹

Perplex in faith, but pure in deeds

Alfred Tennyson, *In Memoriam A.H.H.*

La personalità e l'influenza di Sidgwick: un'icona chiave dell'epoca vittoriana e una porta aperta sul novecento.

La fortuna degli scritti di Henry Sidgwick nella storia della filosofia contemporanea ha conosciuto momenti alterni, ma in realtà il suo pensiero non ha mai smesso di influenzare il dibattito filosofico, e ha continuato a “fornire un punto di vista fecondo e stimolante per l’esame sia sistematico che storiografico di alcuni temi centrali della filosofia morale.”² Anzi, si può affermare che negli ultimi anni gli studi sidgwickiani, pur non riuscendo a raggiungere la vastità della letteratura critica che è possibile reperire su altri filosofi britannici, stiano conoscendo un nuovo rifiorire, in parte provocato dall’incredibile successo

¹ Cit. in A. e E. Sidgwick, *Henry Sidgwick. A Memoir*, Bristol, Thoemmes Press, 1996, p.514.

² J.B. Schneewind *Foreword*, in B. Schultz (a cura di), *Essays on Henry Sidgwick*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. ix

dell'opera di Rawls *A Theory of Justice*³, che cita e afferma di utilizzare il metodo di Sidgwick, in parte dalla riscoperta del suo valore non solo come campione dell'utilitarismo classico, ma anche come suo primo critico.

Sicuramente, però, uno dei maggiori motivi di fascino del pensiero di Sidgwick è qualcosa che va oltre la qualità speculativa delle sue riflessioni, ma risiede nella sua stessa personalità, che lo rende una figura chiave per poter comprendere l'epoca di cui è stato protagonista e, insieme, un precursore di alcune delle più serie e discusse tematiche del novecento.

“Il percorso di Sidgwick come studente e *junior fellow* coincise con uno dei periodi intellettualmente più eccitanti del diciannovesimo secolo, ed egli fu immediatamente assorbito dagli scritti di Mill, Comte, Spencer, Strauss, Renan, Carlyle, Matthew Arnold, George Eliot e Darwin.”⁴ La vita intellettuale di Sidgwick, nel suo complesso spesa quasi senza interruzioni all'interno dell'Università di Cambridge, si confrontò con tutti i principali temi di discussione del periodo, fu egli stesso parte attiva nei dibattiti e ben presto diventò un riferimento indispensabile per chiunque volesse cimentarsi con la filosofia pratica.

“La cultura vittoriana era segnata da quello che vorrei chiamare *il primato della moralità*”⁵ e Sidgwick ne era un esempio vivente, nel taglio speculativo, come nell'esistenza reale: “mostrò in modo notevole la vocazione di quel genere di

³ J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1971. Ed. It, a cura di S. Maffettone, Milano, Feltrinelli, 1982. In particolare, prima parte, *Theory*, capitoli I-II-III, pp. 3-170. Per il debito metodologico di Rawls nei confronti di Sidgwick, si veda: F. Snare, *John Rawls and The Methods of Ethics*, “Philosophy and Phenomenological Research”, 36, 1975, pp. 100-12; P. Singer, *Sidgwick and Reflective Equilibrium*, “The Monist”, 58, 3, 1974, pp. 490-517 e S. Sverdlik, *Sidgwick's Methodology*, “Journal of History of Philosophy”, 23, 4, 1985, pp. 537-53.

⁴ S. Rothblatt, *The Revolutions of the Dons: Cambridge and Society in Victorian England*, Cambridge, Cambridge University Press, 1968, p. 134.

⁵ S. Collini, *Public Moralists: Political Thought and Intellectual Life in Britain*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 63

pensatore che subordina in modo coerente la speculazione filosofica ad un fine pratico.”⁶ Riuscì a rappresentare in sé stesso, nella sua filosofia e nel suo codice di comportamento le linee direttive del periodo e, insieme, a dargli un tratto personale, dovuto in gran parte al suo stesso carattere, che lo rese ammirato e famoso durante tutta la durata della sua vita. Nel suo pensiero si ritrovano, reinterpretati, i temi dell’altruismo, della fratellanza, la ripresa della filosofia platonica, l’evoluzionismo, ovviamente l’utilitarismo, ma anche, o meglio soprattutto, la “morte di Dio.” Nietzsche e Sidgwick sono morti lo stesso anno, entrambi nel 1900, una coincidenza che aiuta a focalizzare, pur nell’indiscutibile lontananza delle teorie, qualcosa in comune: nella lontana Inghilterra vittoriana, pervasa da un certo ottimismo anche tra le ombre dei cambiamenti sociali, Sidgwick sentì fortissimo il colpo inferto dalla scienza, da Darwin e dalla nuova mentalità scienziata, alla religione e al sistema di valori, su di essa fondato. Le sue “molte indagini e sforzi di riforma erano pervasi da un senso di urgenza e di ansia che non trova alcun chiaro parallelo nei precedenti utilitaristi, riformatori energici quali erano; quest’urgenza e ansia hanno tutto a che fare con il destino della civiltà in un’era post-cristiana e con il bisogno di trovare una nuova sintesi culturale.”⁷

Questa visione chiara del clima intellettuale del periodo, quindi, lo pone al centro del movimento di riforma universitaria, culturale e politica, uomo della sua epoca, protagonista della “battaglia” che “deve essere combattuta nella regione del pensiero, e il problema è credere o non credere nel mondo invisibile e nel suo

⁶ J. Sully, *My Life and Friends*, London, T.Fisher Unwin, 1918, p. 285.

⁷ B. Schultz, *Henry Sidgwick: Eye of the Universe. An Intellectual Biography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 3.

Guardiano, il Signore Creatore e Salvatore dell’Uomo.”⁸ Lo specifico del suo modo di combattere questa battaglia è, invece, il senso della tragedia incombente che lo spinge all’azione e alla ricerca di sentieri alternativi al discorso di fede, su cui fondare la società civile. Già altri prima di lui, per esempio John Stuart Mill e Harriet Taylor, avevano esplorato sistemi diversi di organizzazione sociale, non più capitalistici, ma molto più vicini alle istanze socialistiche, che sarebbero potuti risultare meno ostili alla creazione di legami di fratellanza, indispensabili in un futuro privo del codice di valori fondato sulla religione. In Sidgwick, tuttavia, lo sforzo speculativo assume spesso toni cupi, in cui lo scetticismo prende il sopravvento sulla speranza, e la paura che la fede lasci il posto al nichilismo (di nuovo Nietzsche) e all’infelicità non trova sollievo nell’ideale platonico dell’amicizia e della simpatia universale⁹. Qualora la sua missione etica e politica dovesse risolversi in un fallimento, infatti, la “morte di Dio” non lascerebbe spazio che al conflitto e al pessimismo: “Allora, non proviamo sorpresa nel trovare Socrate [...] dichiarare con schietta convinzione che ‘se i Legislatori dell’Universo non preferiscono l’uomo giusto all’ingiusto, è meglio morire che vivere.”¹⁰ Ritroviamo in queste parole della prima edizione dei *Methods of Ethics*, quella che maggiormente tradisce le perplessità e le angosce dell’autore, l’eco dei versi di uno dei poeti preferiti di Sidgwick, anzi forse quello che più di tutti sentiva vicino, Arthur Hugh Clough: “both good and bad

⁸ W.E. Gladstone, cit. in B. Schultz, *Henry Sidgwick*, p. 275.

⁹ Anche la ripresa del platonismo e il tema della simpatia e della fratellanza intellettuale, sono temi tipici del periodo (si pensi in particolare alla ripresa di Platone avvenuta nell’ambito dell’Università di Oxford).

¹⁰ H. Sidgwick, *Methods of Ethics*, I edizione, Bristol Thoemmes Press, 1996, p. 471.

alike, and brings to one same dust/ the just and the unjust/ with Christ, who is not risen.”¹¹

Dal modo stesso in cui Sidgwick affronta i grandi problemi della sua epoca, emergono in controtuce anche alcuni tratti fondamentali del suo carattere, che l'hanno reso in vita ammirato come intellettuale e amatissimo come amico e maestro. L'onestà di pensiero, innanzitutto, che, da una parte, gli fa seguire la sua strada speculativa, qualsiasi siano i risultati di essa (positivi o negativi, confortanti o pessimistici), dall'altra, gli fa apprezzare i contributi provenienti da voci diverse dalla sua, spesso fino a scorgervi elementi utili per la propria stessa teoria. Onestà che gli ha fatto cercare per tutta la vita di mettere in pratica per primo il sistema di valori che era emerso dai suoi studi nel campo della filosofia morale, per esempio, rassegnando, con una decisione sofferta, le dimissioni dalla sua posizione a Cambridge nel 1869, per l'impossibilità di sottoscrivere ancora in buona fede i trentanove articoli del Credo Anglicano. Non a caso, proprio a proposito di quest'episodio, Sidgwick scrisse alla vedova di Clough: “L'ho fatto per dimostrare a me stesso che obbedisco a qualche sicura regola generale – sento molto forte l'importanza di ‘aver cura che le cose siano onestamente davanti agli occhi degli uomini’ [...]. Mi accade di dare molta poca importanza a quello che gli uomini in generale pensano di me: ma tengo moltissimo a ciò che pensano della natura umana.”¹²

E', forse, possibile far risalire a quest'intenso sentimento di integrità personale anche la passione di Sidgwick per l'introspezione, la ricerca della verità riguardo alla propria identità personale e l'esplorazione del mondo interiore, legata, da

¹¹ *Easter Day*, in A.H. Clough, *Poems of Arthur Hugh Clough*, London, Macmillan, p. 100

¹² A. e E. Sidgwick, *A Memoir*, p. 201

una parte alla Society for Psychical Researches e all'indagine dei fenomeni paranormali (che l'ha reso uno dei primi studiosi ad interessarsi dei processi mentali inconsci), e, dall'altra, alla questione del rapporto con la sessualità. Anche in questo caso, Sidgwick mostra la natura ambivalente del suo pensiero: sia la passione per gli eventi di natura parapsicologica che il discorso sull'identità sessuale sono elementi chiave dell'epoca vittoriana, ma, al contempo, indicano una strada che non verrà abbandonata nel secolo successivo, ma che anzi darà frutti interessanti (si pensi a Freud, piuttosto che agli sbocchi artistici del Bloomsbury Group).

Un uomo del suo tempo, dunque, e un precursore. Un precursore a cui, però, raramente verrà riconosciuto il suo ruolo, probabilmente anche a causa della vena scettica e pessimista che attraversa tutta la sua vita e la sua opera e che spesso si è manifestata in quella che si potrebbe chiamare una forma di prudenza, etica, politica e filosofica, che ne ha fatto in molti campi un moderato, difficile da inquadrare. Se a questo si aggiunge la difficoltà dei suoi testi, che dedicano moltissimo spazio all'analisi di posizioni contrapposte, lasciando spesso l'impressione (sbagliata) che non venga preso alcun partito, non stupisce che le generazioni seguenti, che a Cambridge si sono formate alla sua scuola, ne abbiano sottovalutato la modernità. Si potrebbe affermare che la prima metà del ventesimo secolo giudichi Sidgwick con le ingiuste, ma famose parole del giovane J.M. Keynes: "Non fece mai altro che chiedersi se il Cristianesimo fosse vero e provare che non lo era e sperare che lo fosse."¹³ Un'immagine un po' superficiale, ma perfettamente in accordo con quella propagandata da un altro

¹³ La prima menzione di questo giudizio di Keynes su Sidgwick si trova in una lettera del primo a Bernard Swithinbank del 7 marzo 1906, conservata presso il King's College di Cambridge, ma appare anche nei suoi *Essays in Biography*, New York, Horizon, 1951.

famoso esponente del Bloomsbury Group, Lytton Strachey, che nel suo *Eminent Victorians* (1918) ironizza sulle prolungate preoccupazioni religiose di Sidgwick e che, in una lettera all'amico Keynes, lo relega tra i protagonisti di quella che definisce la "Glass Case Age", un'intera generazione chiusa in una bacheca di vetro, impotente nella vita intellettuale come in quella privata.¹⁴

In realtà, il Bloomsbury Group deve molto a Sidgwick e ai suoi ideali, così come alcune delle figure più importanti del panorama filosofico, britannico e non, del periodo. Sidgwick, per esempio, rimane la voce più citata nei *Principia Ethica* di Moore, trova amplissimo spazio negli studi di filosofia morale di Broad, viene considerato una sorta di mentore da James e non manca nei testi di Dewey.

E se la prima metà del ventesimo secolo gli ha riservato soprattutto critiche, le cose sono in seguito cambiate, in particolare, dagli anni settanta in poi. Il *turning point*, infatti, è rappresentato dalla pubblicazione di *A Theory of Justice* di John Rawls nel 1971. Sia in questo suo lavoro, che ha conosciuto una grandissima fama, che nel più recente *Political Liberalism* (1996)¹⁵, Rawls si dilunga sull'importanza dei *Methods of Ethics* di Sidgwick, per la filosofia morale in generale e per la sua teoria della giustizia in particolare. Poi, a pochi anni di distanza dalla pubblicazione della prima delle due opere di Rawls, nel 1977, è seguito lo studio su Schneewind, *Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy*,¹⁶ un'analisi brillante che ha segnato la letteratura critica successiva. A consolidare il rinnovato interesse per il pensiero di Sidgwick nello scenario

¹⁴ La lettera è citata in B.Schultz, *Henry Sidgwick*, p. 4.

¹⁵ J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, M.A., Harvard University Press, 1971; J. Rawls, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1996

¹⁶ J.B. Schneewind, *Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 2000

filosofico degli ultimi trent'anni ha, infine, contribuito in modo fondamentale anche il libro di Derek Parfit, *Reason and Persons*¹⁷.

Il clima, rispetto agli anni del Bloomsbury Group, è completamente cambiato. La sensazione è quella espressa da Alan Donagan nella sua recensione del libro di Schneewind:

Molti dei rivali di Sidgwick nei suoi anni, Herbert Spencer e James Martineau, per esempio, sono rimasti a lungo non letti. E coloro a cui si faceva ancora riferimento – T.H. Green, F.H. Bradley, forse ogni tanto Bernard Bosanquet – potrebbero essere tranquillamente trascurati da un giovane filosofo che aspirasse a contribuire alla principale corrente della filosofia morale analitica. Non c'è nemmeno bisogno di spendere molta fatica persino sul predecessore e maestro di Sidgwick, John Stuart Mill, o sul suo pupillo e critico, G.E. Moore. Ma egli non può, nel regno di Rawls, omettere di rivolgersi ai *Methods of Ethics*.¹⁸

In questo periodo si moltiplicano anche i contributi sulle riviste specializzate, di cui è un esempio notevole il fascicolo monografico di “The Monist”, dedicato a Sidgwick nel 1974.

Si potrebbe dire che questi studi abbiano segnato una strada, che da allora non è stata più perduta. Anche negli ultimissimi anni, infatti, troviamo nuovi lavori di grande valore dedicati a Sidgwick, come la raccolta di saggi curata da B. Schultz, *Essays on Henry Sidgwick*, o il volume di R. Harrison, *Henry Sidgwick*¹⁹. Senza dubbio, però, lo studio maggiore, per ampiezza ed acutezza, dai tempi del capolavoro di Schneewind, non a caso diventato un classico, è l'ultima fatica di

¹⁷ D. Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford, Oxford University Press, 1984

¹⁸ A. Donagan, *A New Sidgwick?*, *Ethics*, 90, 2, 1980, p. 283.

¹⁹ B. Schultz, *Essays on Henry Sidgwick*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992; R. Harrison, *Henry Sidgwick*, Oxford University Press, Oxford, 2001

Bart Schultz, professore dell'Università di Chicago, pubblicato nel luglio del 2004, *Henry Sidgwick: Eye of the Universe*. Si tratta di una biografia intellettuale, ma anche del primo, vero e proprio lavoro di analisi complessiva del pensiero di Sidgwick, considerato non solo come filosofo morale, ma anche come filosofo della politica e dell'economia e come studioso di storia della filosofia. In un certo senso, si potrebbe dire che le ricerche di Schultz vanno a completare, e anche, per certi versi, a correggere, il trattato critico di Schneewind. La scelta dell'autore di affrontare tratti del pensiero e della personalità di Sidgwick, lasciati fino a quel momento nell'ombra, sta sicuramente fornendo nuovo materiale per alimentare il dibattito in corso e dimostrando quanto ancora si debba fare, affinché sia resa piena giustizia al complesso ruolo di Sidgwick nella storia della filosofia contemporanea.

Ancora una volta, una lettura a tutto tondo dell'opera di Sidgwick, ne rivela da una parte la modernità, le intuizioni che lo rendono uno dei padri ideali di alcuni degli aspetti chiave del novecento (dal *welfare state* all'allargamento dell'istruzione), dall'altra il forte legame con il background culturale, politico e sociale dell'epoca tardo-vittoriana, come accade con il colonialismo, l'imperialismo (si pensi alla "sospetta" amicizia con Sir John Seeley e Charles Henry Pearson) e una certa forma di elitarismo intellettuale, già notato da Bernard Williams nel suo saggio, *The Point of View of the Universe*²⁰.

²⁰ B. Williams, *The Point of View of the Universe: Sidgwick and the Ambitions of Ethics*, ristampato in B. Williams, *Making Sense of Humanity, and Other Philosophical Papers 1982-1993*, New York, Cambridge University Press, 1995. L'idea qui espressa è che, da un punto di vista puramente teorico, Sidgwick appoggiasse una sorta di colonialismo paternalista o *Government House Utilitarianism*.

Il sorriso falso e sublime insieme della libertà: un valore intoccabile o un ideale sacrificabile?

Personalmente il mio problema è che non ho molto chiaro cosa fare con il mio libro sulla politica. Il mio ideale politico è in pratica messo nero su bianco e ah! *Inizio a sentirmi a disagio nei confronti di esso; inizio a trovare qualcosa di falso e fatuo nel sorriso sublime della libertà*²¹

Quando ha scritto queste righe, Sidgwick aveva quarantasette anni, aveva pubblicato la prima edizione del suo capolavoro, i *Methods of Ethics*, dodici anni prima e aveva raggiunto una fama notevole come studioso, che sarebbe stata presto consolidata dall'uscita del suo studio di filosofia politica, gli *Elements of Politics*, solo cinque anni dopo. Eppure, anche sul tema centrale, per l'etica e la politica, della libertà, la sicurezza raggiunta sembra poca e, ancora una volta, si ha l'impressione di un autore animato da tendenze contrastanti, addirittura opposte e torturato dall'incapacità, o, più probabilmente, dall'impossibilità di trovare una via mediana, sicura, in cui fare incontrare esigenze confliggenti. Ma è proprio per questo che, sulla strada dei cambiamenti che hanno portato al novecento, il ruolo di Sidgwick nel dibattito sul tema della libertà, sulla sua natura, sul suo valore e sul rapporto con l'autorità, appare di gran rilevanza: per la sua capacità di mantenere aperto il confronto con la tradizione, da una parte, e le nuove correnti dall'altra.

La ricerca incessante di questa *media via*, l'ha portato ad avvicinarsi ora più ad una posizione, ora più ad un'altra, alimentando comprensibilmente le interpretazioni più diverse e lontane tra loro, sia tra i suoi contemporanei che nei

²¹ A. e E. Sidgwick, *Memoir*, p. 439. Dal diario di Sidgwick a data 21 febbraio 1886.

periodi successivi. Per alcuni Sidgwick era esageratamente legato al passato, per altri pericolosamente incline ad una certa affinità intellettuale con il socialismo e l'interventismo statale. Con l'avvento della filosofia utilitarista, infatti, si assiste ad uno spostamento dell'attenzione dalla teoria dei diritti naturali alla possibilità di concreto godimento dei diritti da parte degli individui. La libertà non è più un diritto che trovi in se stesso il proprio senso, come nei classici del liberalismo sei-settecentesco, ma viene fatta dipendere dalla sua capacità di promuovere o no la felicità generale.

Questo processo di cambiamento trova rispettivamente in Herbert Spencer e Thomas Hill Green, entrambi contemporanei di Sidgwick, due voci autorevoli e ascoltissime dei due poli opposti della *querelle*: il primo campione della libertà come condizione necessaria a priori, il secondo di una nuova definizione di libertà come qualcosa che si fa, un'attività di cui godiamo insieme con gli altri e che è, quanto al suo valore, strettamente subordinata alla sua capacità di contribuire alla realizzazione del Bene Comune.²² Spencer e Green sono, dunque, i naturali termini di confronto del pensiero di Sidgwick su questo tema. Soprattutto se si pensa che la sua analisi segue un percorso che parte da una visione classica liberale nella sua accezione spenceriana, per, poi, attraverso una critica puntuale, muoversi verso una concezione, che con Berlin, si potrebbe chiamare più positiva.

Tutti i diritti naturali, in questa visione, potrebbero essere riassunti nel Diritto alla Libertà; cosicché la completa ed universale affermazione di questo Diritto sarebbe la

²² P. Nicholson, *The Political Philosophy of British Idealists. Selected Studies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

completa realizzazione della Giustizia – dato che l'Eguaglianza a cui si pensa debba tendere la Giustizia verrebbe interpretata come Eguaglianza della Libertà.

Ora quando contemplo tutto ciò come una formula astratta, benché non possa dire che mi appaia autoevidente come il vero principio fondamentale della Legge Ideale, devo ammettere che si raccomanda molto positivamente al mio pensiero; e potrei forse convincermi che si debba ad un difetto della mia facoltà di intuizione morale (o giuridica) che non è in grado di cogliere la sua autoevidenza. Ma quando provo a parlarne in una più stretta relazione con le circostanze reali della società umana, subito si mostra sotto un aspetto differente.²³

Infatti, sembra si possa affermare che sia proprio la percezione dell'inadeguatezza della Legge di Eguale Libertà di Spencer (“ogni uomo ha la libertà di fare ciò che vuole, fin tanto che non infranga l'eguale libertà di tutti gli altri uomini”²⁴) a spingere Sidgwick a cercare una strada alternativa, che si accordi meglio con il primo principio utilitarista. Come già per Mill, la libertà non sarà più sentita come un diritto che trova il proprio senso in se stesso, ma il suo valore sarà fatto dipendere dalla sua capacità di promuovere o meno la felicità generale: diventerà, pertanto, una necessità logica tracciarne i limiti secondo l'unico parametro valido, che è quello della massimizzazione della felicità.

Cambia, così, la domanda a cui si vuole rispondere: il problema non è più difendere il diritto assoluto del singolo alla libertà individuale, ma quanto e se la libertà del singolo possa contribuire all'incremento della felicità generale. Non è

²³ H. Sidgwick, *The Methods of Ethics*, Bristol, Thoemmes Press, 1996, pp. 274-75.

²⁴ H. Spencer, *Social Statics*, London, John Chapman, 1851, pp. 77-78.

un caso che A.V. Dicey, nella sua celebre opera *Law and Public Opinion*²⁵, si riferisca alla filosofia politica di Mill e di Sidgwick come ad un *practical o utilitarian individualism* (contrapposto all'individualismo assoluto di Spencer): in entrambi, infatti, l'accento è sul miglioramento del singolo uomo all'interno della società e non sulla libertà in se stessa come valore assoluto ed inviolabile. La libertà, in buona sostanza, è passata da condizione necessaria a priori, in Spencer, ad essere uno degli *axiomata media*, che hanno una funzione esclusivamente pratica e dipendono dal principio utilitarista. Il principio di non-interferenza, tanto caro a Spencer e alla Liberty and Property Defense League, assume un ruolo completamente diverso: “quindi il senso comune chiaramente ci richiede di comprendere che la non interferenza (...) non include soltanto la non-interferenza con la libertà ma la non-interferenza con la felicità”²⁶

Naturalmente, un simile cambiamento di prospettiva, non può rimanere senza conseguenze nell'ambito della teoria politica: Sidgwick, rispetto alla tradizione liberale, aprirà la strada per un ruolo maggiormente attivo dello stato all'interno della vita dei suoi cittadini, giustificando la possibilità di eccezioni al principio del *laissez-faire* o della non-interferenza. Anzi, compirà un passo ulteriore, ammettendo esplicitamente come non sia possibile stabilire un limite assolutamente invalicabile da parte dello stato: se si dovesse dimostrare maggiormente utile una sempre più precisa regolamentazione della vita individuale, si dovrebbe realizzarla, seppur con tutte le prudenze del caso. Tutto ciò che è possibile rintracciare negli *Elements* è il generico consiglio di soppesare attentamente il disturbo e il costo, che una maggiore interferenza statale richiede

²⁵ A.V. Dicey, *Lectures on the Relation Between Law and Public Opinion in England During the Nineteenth Century*, London, Macmillan, 1914

²⁶ H. Sidgwick, *Elements of Politics*, Bristol, Thoemmes Press, 1996, p. 47

agli individui, in relazione al male che si vorrebbe evitare. “Tuttavia non penso che sia possibile tracciare alcuna regola generale per determinare i limiti di una tale interferenza: tutto ciò che possiamo dire è che un grado di interferenza più leggero, se efficace, è generalmente preferibile.”²⁷

“Non vi sarebbero più state barriere inflessibili, principi rigidi, e ingiunzioni dottrinarie tra l’economista e la sua coscienza sociale illuminata.”²⁸ In un certo senso, di lui, come di Mill, si potrebbe dire che “la sua strategia è di difendere in generale il *laissez-faire* o il principio di non-interferenza, ma in un modo tale che possano essere giustificate delle eccezioni.”²⁹ E sono proprio queste, piuttosto numerose, eccezioni a rendere possibile un accostamento della posizione di Sidgwick a quella del suo amico idealista T.H. Green. Per entrambi, infatti, i diritti individuali (tra cui la libertà del singolo) hanno un valore puramente relativo, per Sidgwick rispetto al principio d’utilità, per Green rispetto al Bene Comune. Ed entrambi hanno lavorato in prima persona, coerentemente con le proprie teorie etico-politiche, per un miglioramento delle condizioni concrete di fruizione della felicità da parte dei cittadini. Con una differenza, però. Mentre, per Green, la riforma politica si muove sul solido terreno tracciato dal suo idealismo, che non conosce dubbi e impone un ideale morale assoluto; Sidgwick non ha alcun principio morale assoluto che regoli infallibilmente la condotta morale dell’individuo.

“La morte di Dio” ha lasciato un vuoto difficilmente colmabile, un vuoto che getta l’ombra inquietante del fallimento sulla costruzione teoretica dei *Methods*. Paradigmatico è il risultato del famoso capitolo dei *Methods* intitolato

²⁷ H. Sidgwick, *Elements of Politics*, p. 131.

²⁸ E.F. Paul, *Laissez-faire Liberalism in Nineteenth-Century Britain: Fact or Myth?*, Literature of Liberty, Vol.III, n°4, 1980, p. 22.

²⁹ P. Nicholson, *The Political Philosophy*, p. 142

significativamente *The proof of Utilitarianism*. In esso, infatti, il filosofo non riesce a dare una dimostrazione del principio della massimizzazione della felicità, se non attraverso il riferimento, piuttosto debole, al Senso Comune. Il suo stesso, onesto, scetticismo gli mostra chiaramente la debolezza della sua argomentazione. Solo Dio potrebbe risolvere definitivamente ed esaustivamente il dilemma tra interesse e sacrificio, tra egoismo e dovere. Ma se le cose stanno in questo modo e le ricerche della Society for Psychical Research non riusciranno a dare prove concrete dell'esistenza dell'aldilà, allora tutto ciò che Sidgwick ha a disposizione per la costruzione di una società più umana, per alimentare il proprio slancio riformatore è un fondamento traballante. “Qualunque difesa dell'utilitarismo si possa trovare nei *Methods of Ethics*, deve essere condizionata dal fatto che Sidgwick non fu in grado di eliminare l'edonismo egoistico come alternativa percorribile.”³⁰

Ma in questo momento il riconosciuto fallimento dei miei sforzi per ottenere una prova dell'immortalità mi colpisce non come Uomo ma come Moralista. “L'etica” dice J.A.S. (John Addington Symonds) “si può occupare di se stessa.” Penso che potrei essere d'accordo con quello che si vuole dire, ma andrebbe esposto in modo diverso. Io direi “la moralità può occuparsi di se stessa”, o piuttosto il principio della vita nella società umana può prendersi cura della moralità. Ma come? Probabilmente sempre producendo una credenza illusoria nell'immortalità nell'uomo medio, che deve vivere la vita accontentandosi del senso comune. Probabilmente egli sempre

Fisserà dimore perfette nel cielo inconsistente

E dirà che presto ciò che non è sarà.³¹

³⁰ B. Schultz, *Essays*, p. 33

³¹ La citazione è da una poesia di Arthur Hugh Clough.

In ogni caso, in un modo o in un altro, la moralità andrà avanti; non mi sento particolarmente ansioso a questo proposito. Ma il mio compito specifico non è conservare la moralità *in qualche modo*, ma di fondarla logicamente in quanto sistema razionale; e io ho dichiarato e pubblicato che questo non può essere fatto, se siamo limitati alle sole sanzioni mondane, a causa dell'inevitabile dicotomia, in questo mondo imperfetto, tra il Dovere dell'individuo e la sua Felicità”³²

In questo mondo imperfetto, dunque, la strada delle riforme, tanto cara a Green, non è chiara, tracciata una volta per tutte da un sistema teorico privo di aporie, ma deve per forza essere trovata per tentativi, con la minaccia continua di cadere in errore. E per quanto Sidgwick sia molto tentato dalle teorie socialistiche che si stavano diffondendo nella Gran Bretagna tardo-vittoriana, appoggiate anche da personaggi illustri che hanno senza dubbio influenzato la sua vita (come lo stesso Green, amico dai tempi delle superiori, ma anche F.D. Maurice, frequentato negli anni della sua formazione universitaria), la debolezza del suo metodo lo rende prudente. A tal punto, che Gomberg, in un suo articolo del 1986, lo accusa di “pessimismo politico”: “Sidgwick dubita della nostra capacità di conoscere razionalmente abbastanza da tentare una trasformazione radicale della vita umana in una direzione utilitarista.”³³

Nella vita come nell'opera di Sidgwick, dunque, si crea una tensione tra il riformismo, connaturato alla dottrina utilitarista, e il suo invincibile pessimismo. L'unico sbocco che gli sembra possibile è quello di un moderato conservatorismo, aperto a quelle richieste di cambiamento che incontrino le

³² H. M. Schueller e R.L. Peters, *The Letters of John Addington Symonds*, vol.3, Detroit, Wayne State University, 1967, pp. 471-72.

³³ P. Gomberg, *Self and Others in Bentham and Sidgwick*, “History of Philosophy Quarterly”, 3, 4, 1987, p. 444.

esigenze della prudenza e del buon senso. Si potrebbe dire che il suo obiettivo sarebbe quello di cogliere gli elementi più utili delle nuove tendenze socialistiche per importarli all'interno di un impianto di stampo liberale classico: "l'interferenza socialistica di cui, in questo capitolo, intendo offrire una giustificazione teoretica, viene qui raccomandata soltanto come un elemento secondario e subordinato in un sistema principalmente individualistico."³⁴

Nella sostanza, però, questo atteggiamento lo allontana sia dalla tradizione classica del *laissez-faire*, sia dal riformismo illuminato di Green, rendendo ambigua la sua posizione. Sidgwick non ha mai smesso, durante tutta la sua vita, di definirsi liberale e individualista, ciò nonostante si è attirato numerose critiche da parte dei campioni del liberalismo classico, come il Cobden Club, e dell'individualismo spenceriano, come la Liberty and Property Defense League, e si è trovato a condividere non poche battaglie sociali al fianco di radicali o *Advanced Liberals*, come Green. Sidgwick stesso riassume, così, il proprio, contraddittorio atteggiamento di ammirazione e repulsione verso il socialismo:

Provo un certo allarme nei confronti del movimento della Società Moderna verso il Socialismo, cioè verso un sempre maggiore intervento dello Governo come un mezzo per attenuare le ineguaglianze nella distribuzione della ricchezza. Allo stesso tempo guardo a questo movimento come qualcosa nel complesso desiderabile e vantaggioso – l'aspettativa di esso appartiene al lato positivo delle mie previsioni del futuro; se debitamente moderato, penso, che potrebbe essere esclusivamente benefico, e portare sviluppo ad ogni stadio.³⁵

³⁴ H.Sidgwick, *Elements of Politics*, p. 146

³⁵ A. e E. Sidgwick, *Memoir*, p. 441.

Nella scelta fondamentale tra libertà e uguaglianza, Sidgwick, pur tra molti tentennamenti e dubbi, sembra propendere per la seconda, confortato da una dottrina utilitarista, che non pone limiti teorici all'azione statale: purché si contribuisca positivamente alla massimizzazione della felicità, non esiste alcun ambito della vita umana in cui non si possa lecitamente intervenire.

Capitolo I

Gli anni della formazione

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

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

Tennyson, *In Memoriam*, L

I.1 Le tappe del percorso evolutivo di Sidgwick

Nell'ottobre del 1855 Sidgwick si trasferì a Cambridge, città che trovò così congeniale ai propri bisogni umani ed intellettuali da non desiderare di abbandonarla per i successivi quarantacinque anni della sua vita, fino al 1900, anno della sua morte. “Non è troppo affermare che l'Università di Cambridge distrusse il giovane Sidgwick, e ottenne come risultato che il maturo Henry Sidgwick si innamorasse del posto.”³⁶ Schultz usa una parola molto forte, “distrusse”, ed effettivamente si può affermare che il cambiamento prodotto nella vita e nel modo di pensare di Sidgwick sia stato tale da non poter passare inosservato.

³⁶ B. Schultz, *Henry Sidgwick*, p. 28

Vi era arrivato come un tipico prodotto della Rugby, prestigiosa *public school*, nota, dopo le riforme di Thomas Arnold, per inculcare nei suoi allievi un alto senso del dovere e delle responsabilità sociali. L'ideale del Dr. Arnold era stato quello di trasformare la Rugby in un luogo in cui fosse perfezionata la migliore educazione cristiana possibile. Bagehot scrisse di lui che: "Costruì, inculcò a forza, se si può dire, nello scolaro la convinzione, o comunque una fluttuante, confusa coscienza, che vi sono grandi materie, che vi sono problemi difficili, che il sapere ha un valore incommensurabile, che la vita è una cosa seria e solenne."³⁷

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

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

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

³⁷ Cit. in C. Whimbley, *An Introduction to Arthur Hugh Clough's Poetical Works*, London, Macmillan, 1913, p. x

l'unico possibile ideale per delle menti adeguatamente illuminate. Aveva due aspetti, uno sociale e l'altro filosofico o teologico. Il nostro obiettivo da un punto di vista sociale era una completa revisione delle relazioni umane, politiche, morali ed economiche, alla luce della scienza diretta da una simpatia comprensiva e imparziale; e venne stabilito che una riforma degna di questo nome, secondo il giudizio della scienza, non potesse non condurre alla felicità generale. [...] Per quanto riguarda la teologia, quelli con cui simpatizzavo non arrivavano a conclusioni comuni, - il loro pensiero variava dal puro positivismo al "Neocristianesimo"[...] e le mie stesse opinioni furono per molti anni instabili e piuttosto fluttuanti. Ciò che era fisso e inalterabile e accettato da tutti noi era la necessità e il dovere di esaminare le prove storiche a favore del Cristianesimo con una stretta imparzialità scientifica.³⁸

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

³⁸ A. e E. Sidgwick, *Memoir*, pp. 39-40

Si cercherà ora di seguire questo percorso evolutivo, con l'obiettivo di rintracciare quei tratti e quegli elementi che Sidgwick, negli anni della sua formazione, ha mutuato dall'ambiente in cui viveva e dalle persone che frequentava e che in qualche modo rimarranno presenti nella sua opera, contribuendo a definire il suo pensiero filosofico, e il suo modo peculiare di affrontare la ricerca speculativa.

I.2 Benson e gli amici della Rugby.

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

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

naturalmente, era stata estesa al giovane cugino, rendendo la frequentazione ancora più semplice e diretta.

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

Senza dubbio alcuno, la sua supremazia sopra la mia mente non era in alcun modo mantenuta attraverso la paura [...]. Quando facevo quello che mi consigliava - in tutto ciò che non riguardava il regolamento scolastico - non era per un sentimento di soggezione nei suoi confronti e paura di essere biasimato, ma per la convinzione che lui fosse nel giusto e per un desiderio di emulazione. [...] Mi trasferii a Cambridge nell'ottobre del 1855: ma ancora per la prima metà del mio percorso da studente universitario la sua influenza sopra di me era ancora più forte di quella di chiunque altro. [...] Non avevo alcun altro ideale se non quello di diventare uno studioso il più possibile simile a lui.³⁹

Ma essere uno studioso il più possibile simile a Benson, era un modo per indicare un ideale molto diverso da quello poi effettivamente perseguito dal Sidgwick maturo. Per Benson l'unica strada esistente per raggiungere uno stadio superiore di civilizzazione passava necessariamente attraverso gli insegnamenti della Chiesa. Quegli studiosi che più o meno volontariamente ne rifiutavano il valore o si mantenevano in una posizione di dubbio potevano al massimo essere di limitata e parziale utilità per la società. “Nella sfera spirituale” secondo le parole dello stesso Sidgwick “egli guardava agli sforzi per liberarsi dai legami dati dai primi insegnamenti e dalla tradizione assorbita inconsciamente, non solo come

³⁹ *Life of Archbishop Benson*, Vol.1, pp. 150-51, cit in A. e E. Sidgwick, *Memoir*, pp. 10-11.

futili ma come profondamente pericolosi.”⁴⁰ Il punto di vista del futuro Arcivescovo, in sostanza, sembrava essere che la ricerca libera e senza regole fosse null’altro che un modo di palesarsi della “carne desiderosa di scuotersi dal giogo dello spirito.”⁴¹

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

Oltre agli insegnamenti di Benson, però, Sidgwick portava con sé dalla Rugby anche l’amicizia duratura di alcune delle menti più brillanti del periodo. “Oltre a H.G. Dakyns, con cui per quarantotto anni intrattenne il più intimo e continuo intercorso, vi erano i ragazzi più grandi, più avanti di lui a scuola, come Charles Bowen e Thomas Hill Green, entrambi amici stimati negli anni a venire; H.W. Eve e F. E. Kitchener, più tardi con lui al Trinity; Charles Bernard e C.H. Tawney, che erano stati compagni di scuola al tempo della scuola diurna di Bristol [...].”⁴² L’importanza dei rapporti di amicizia, delle affinità intellettuali e del dialogo costruttivo erano in nuce già contenuti nel carattere ancora magmatico di Sidgwick, ma si sarebbero sviluppati in modo eccezionale e straordinariamente proficuo durante la permanenza a Cambridge, stimolati da

⁴⁰ A. C. Benson, *The Life of Edward White Benson*, London, Macmillan, 1899, p. 148.

⁴¹ A.C. Benson, *Life of Benson*, p. 148

⁴² A. e E. Sidgwick, *Memoir*, p. 14

quell'incredibile scuola di ragionamento e libertà di pensiero che si sarebbero rivelati gli Apostles.

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

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

[...] desidero [occuparmi] solo di quegli studi che per quanto in astratto abbiano come fine del loro processo speculativo la felicità umana. [...] La mia convinzione più forte è che credo in quello che Comte chiama "altruismo": l'insegnamento cardine, mi sembra, di Gesù di Nazareth. Non ho indagato a fondo i miei sentimenti: potrebbe essere che la mia filantropia trovi la sua radice nell'egoismo: potrei essermi convinto che l'unico mezzo per assicurare la mia felicità sia perseguire quella delle altre creature umane [...]. Comtiano oppure no, mi sento come se non dovessi mai deviare dalla mia massima cardinale, che è anche la sua: "L'amour pour principe. Le progres pour but."⁴³

Come rilevato da Schultz, anche nel momento dell'abbandono della strada della tradizione anglicana, "Sidgwick avrebbe sempre guardato ad un approccio sereno all'ateismo e all'agnosticismo come a qualcosa di superficiale, insensibile nei confronti dell'esperienza religiosa e dei bisogni del cuore umano."⁴⁴ Sidgwick

⁴³ Sidgwick Papers, Wren Library, Trinity College, Cambridge University, Add. Ms. d. 70

⁴⁴ B. Schultz, *Henry Sidgwick*, p. 43

avvertì tutta la problematicità del mutamento che si trovava ad affrontare personalmente e dei cambiamenti culturali di cui era testimone e, ciò non di meno, sentì di non poter rimanere oltre fedele ad un credo e una morale, a cui non era stato in grado di trovare un fondamento razionale e della cui rigidità risentiva.

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

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

Nel momento in cui il giovane Sidgwick si trovò a considerare la possibilità di partecipare agli incontri del sabato sera della Society, "gli Apostoli erano passati da un credo di stampo evangelico conservatore, che non era mai stato trovato completamente soddisfacente, a un cristianesimo di stampo liberale, che implicava alcuni dubbi su certi argomenti, e che, pertanto, necessitava di un lungo periodo di tempo, dedicato al tentativo di risolvere i dubbi sulla strada della ricerca della verità."⁴⁵ Si potrebbe dire che fosse l'ambiente perfetto in cui far crescere e maturare i germi del pensiero morale di Sidgwick, che avrebbero trovato la loro trattazione compiuta nei *Methods*. Non a caso Sir Walter Alexander Raleigh, apostolo nei suoi stessi anni, definì il suo ruolo, trainante nel

⁴⁵ R. Deacon, *The Cambridge Apostles, a History of Cambridge University's élite Intellectual Secret Society*, London, Robert Royce Limited, 1985, p. 43

gruppo, come un “punto di riferimento nel duello combattuto tra la Fede e il Dubbio.”⁴⁶

Gli Apostoli avevano subito negli anni trenta dell’ottocento una modificazione sostanziale ad opera di alcuni dei membri più illustri (Tennyson e Hallam, per esempio) sull’onda dell’influenza del pensiero di Coleridge: l’amore per la verità e un rapporto di intesa e unione con gli amici stavano andando a sostituire il servizio di Dio come regola ispiratrice della condotta personale. L’eco di questa scelta nel modo di concepire la vita rimarrà sempre nel pensiero e nello stesso modo di essere di Sidgwick. Del resto, entrare a far parte di questo gruppo non era soltanto un modo di far progredire il proprio pensiero attraverso il confronto con gli altri, ma una scelta che durava per tutta l’esistenza: anche quando non si era più in grado di partecipare agli incontri con regolarità, infatti, si mantenevano forti legami con l’associazione, con i suoi membri passati e presenti, fino alla morte. Capire la forza e il fascino di queste riunioni tra spiriti eletti negli anni sessanta dell’ottocento diventa molto difficile se non si considera l’apporto e l’importanza della figura di Frederick Denison Maurice. Arthur Hallam stesso (una tra gli apostoli più carismatici) pagò il suo tributo a Maurice affermando in una lettera a Gladstone che gli effetti da lui prodotti “nelle menti di molti a Cambridge attraverso la sola creazione di questa associazione (perché lo spirito, anche se non la forma, erano state create da lui) è di gran lunga maggiore di quello che io posso osare calcolare [...]”⁴⁷

Dopo la morte di John Grote nel 1866, Maurice era tornato a Cambridge per diventarne il successore come professore di Filosofia Morale. Le vite di Maurice

⁴⁶ Cit. in R. Deacon, *The Cambridge Apostles*, p. 44

⁴⁷ Cit. in P. Allen, *The Cambridge Apostles: the Early Years*, Cambridge, Cambridge University Press, 1968, p. 56.

e Sidgwick, dunque, entrarono in contatto in un momento di particolare crisi personale da parte di Sidgwick, un momento in cui egli sentiva forte la necessità di una guida che fosse in qualche modo capace di tracciare una via sicura tra scetticismo e fede, intuizionismo (la tradizione di filosofia morale che imperava al Trinity College) e utilitarismo. Nessuno poteva presentare caratteristiche più adatte di Maurice per assolvere a questo compito: infatti, “benché separati da un divario di età di più di trent’anni, entrambi avevano sperimentato problemi religiosi ed emotivi durante periodi critici di cambiamenti sociali.”⁴⁸

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

L’idea era che “il socialismo dovesse essere cristianizzato, proprio perché faceva appello ai più alti e non ai più bassi istinti dell’uomo, e che il socialismo potesse essere così cristianizzato soltanto da un vero Cristianesimo sociale.”⁴⁹ Attraverso una nuova concezione del socialismo visto attraverso il filtro di un Cristianesimo rinnovato, Maurice voleva trovare una soluzione pratica alle tensioni sociali che rischiavano, ai suoi occhi, di disintegrare l’unità nazionale. Al contrario di

⁴⁸ S. Rothblatt, *The Revolution of the Dons*, p. 144

⁴⁹ C. Binyon, *The Christian Socialist Movement in England*, London, Macmillan, 1931, p. 74

quanto pensato dai benthamiani, per Maurice la società veniva tenuta in vita “dalla fiducia degli uomini gli uni negli altri e dalla fiducia nei confronti di qualcuno che essi non possono vedere e di cui non sanno il nome, ma che sentono essere vicino ad ognuno di loro.”⁵⁰ Lo spirito è quello descritto da Richter a proposito di T.H. Green e molti suoi contemporanei (tra cui lo stesso Maurice):

Diversissimi nei particolari, erano uniti nella loro opposizione, di stampo romantico, o tipico della Broad Church, o cristiano socialista, a ciò che essi consideravano le caratteristiche indesiderabili del diciottesimo secolo che avevano continuato ad essere errori fondamentali del loro tempo. Tra di essi vi era lo spirito ironico del secolo precedente, o la mancanza di rispetto, il suo ateismo, il materialismo, l’edonismo, il modello meccanicistico dell’universo, la psicologia basata sull’associazione d’idee, e il suo egoismo individualistico.⁵¹

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

Per Sidgwick, che viveva lui pure un periodo di gravi turbamenti sociali e politici, i concetti di unità e autorità erano *desiderata* di importanza cruciale. Il rifugio spirituale fornito da Maurice, così strettamente legato alla soluzione da lui suggerita della crisi sociale, era quindi del massimo interesse per Sidgwick. La sua fede nel Cristianesimo, è

⁵⁰ Cit. in J. Porter, W. Wolf, *Toward the Recovery of Unity: the Thought of Frederick Denison Maurice*, New York, Seabury Press, 1964, p. 232

⁵¹ M. Richter, *The Politics of Conscience: T.H. Green and His Age*, Cambridge, M.A., Harvard University Press, 1964, p. 49

vero, era stata scossa, ma cosa sarebbe accaduto se il Cristianesimo si fosse rivelato come l'unico sistema etico capace di offrire e giustificare i concetti di dovere e sacrificio personale? Se Maurice fosse riuscito a rendergli accettabile il Cristianesimo, la natura del dovere non sarebbe più stata una difficoltà intellettuale [...].⁵²

Il senso acuto del pericolo di una disgregazione del tessuto sociale guida anche l'approccio originale di Maurice al problema della libertà individuale, ormai da tempo al centro delle discussioni tra intuizionisti e utilitaristi. Il punto di vista di Maurice ha fatto parlare alcuni autori di una visione in qualche modo conservatrice (Binyon, per esempio). Anche in questo caso si possono trovare nella sua visione degli aspetti che potevano in qualche modo imporsi favorevolmente al pensiero in formazione di Sidgwick. Maurice, infatti, aveva affrontato la questione evitando le Scilla e Cariddi dei due estremi opposti, ossia l'autonomia dell'individuo da una parte e l'autorità della società dall'altra, ma si era concentrato sulla fitta rete di relazioni che esistono nella realtà tra il comportamento individuale e le norme della vita sociale. "L'uomo era nato all'interno di legami di importanza fondamentale – per primo la famiglia, poi la comunità, e in terzo luogo la nazione; e il punto di partenza di qualsiasi analisi dell'uomo doveva partire dal dato di fatto che era un animale sociale."⁵³ La conseguenza di quest'osservazione era che l'uomo non avrebbe mai potuto essere né completamente libero né completamente dipendente, ma avrebbe dovuto imparare "per gradi in che senso e sotto quali grandi limitazioni l'indipendenza sia possibile."⁵⁴

⁵² S. Rothblatt, *The Revolution of the Dons*, p. 144

⁵³ S. Rothblatt, *The Revolution of the Dons*, p. 146

⁵⁴ F.D. Maurice, *Social Morality*, London, Macmillan, 1869, xi-xii

Proprio per proteggere questi legami necessari all'esistenza della persona e della società, era necessario trovare un modo per bloccare le nuove tendenze (soprattutto un certo tipo di neo-epicureismo e di esasperato individualismo), che sembravano chiudere l'uomo in una sorta di isolamento. Si potrebbe affermare che proprio questo sia uno dei significati profondi dell'esperienza cristiano-socialista, "l'espressione di un senso di fratellanza tra tutti gli uomini."⁵⁵ Al contrario, era guardata con estrema diffidenza l'economia di stampo liberale classico basata sul *laissez-faire* con la sua enfasi sull'interesse e il guadagno individuale. Maurice "equipara l'egoismo in economia al fratricidio, lo definì una negazione del legame di fratellanza, l'origine del conflitto sanguinoso tra forza lavoro e capitale, e indicava come unica logica conclusione di questo processo la schiavitù e il commercio di schiavi. La sua risposta era sempre il vincolo di consanguineità, la fratellanza tra gli uomini, il Discorso della Montagna, la nozione dei limiti."⁵⁶

Sia questa possibilità di rifondare l'originario senso di comunità tra gli uomini, che l'idea che fosse necessaria una classe dirigente caratterizzata da un nuovo vigore morale⁵⁷, non potevano che trovare un terreno fertile nell'ambiente degli Apostles. E la medesima cosa si può affermare anche per il metodo proposto da Maurice. Si potrebbe dire con Allen che gli apostoli si riunirono intorno a Maurice come una grande famiglia legata nello spirito dal suo obiettivo di cercare "un livello più profondo, capace di unificare, un livello che rendesse reale la simpatia per le altre persone e per i loro credo personali."⁵⁸

⁵⁵ C. Binyon, *The Christian Socialist Movement*, p. 82

⁵⁶ S. Rothblatt, *The Revolution of the Dons*, p. 147

⁵⁷ v.d. S. Collini, *Public Moralists*, in particolare capitolo III

⁵⁸ P. Allen, *The Cambridge Apostles*, p. 86

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

Quando un uomo inizia a costruire un sistema proprio quei doni e quelle qualità che potrebbero servire per la ricerca della verità, diventano di enorme impaccio. Deve fare in modo che le diverse parti dello schema si incastrino alla perfezione: la sua abilità appare, non nell’individuare i fatti, ma nel tagliarli quadrati. [I termini] sistema [e] metodo [sono] i più lontani opposti immaginabili: dato che il primo indica ciò che è più contrario alla vita, alla libertà, alla varietà; e l’altro ciò senza cui non potrebbero esistere.⁵⁹

E’ chiara la vicinanza con il pensiero di Sidgwick e l’influenza di Maurice nell’impianto stesso del capolavoro sidgwickiano, i *Methods* (Schultz). Come per Maurice, così per Sidgwick, se il fine è la ricerca della verità, la costruzione prematura di un sistema di pensiero potrebbe essere fuorviante. Come è stato rilevato da Schneewind, “Maurice è un vero seguace di Coleridge nella sua insistenza sull’idea che ci sia sempre qualcosa che vale la pena di essere imparato dai pensieri più profondi di ogni pensatore in materia religiosa.

⁵⁹ F.D. Maurice, *Towards Unity*, n.d., 1870, p. 20

Ciascuno a suo modo ha visto un aspetto della verità.”⁶⁰ In un certo senso, “mentre Bentham da sempre aveva incoraggiato a chiedersi di *ogni opinione antica e tramandata dal passato, è vera?*, Coleridge incoraggiava a chiedersi *qual è il suo significato?*”⁶¹

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

Le figure di Maurice e poi di Sidgwick ricoprono un ruolo emblematico nella storia degli Apostles. Essi furono quasi una sorta di personificazione dello spirito che li caratterizzava: “Lo sforzo determinato e simpatetico verso l’unità, il provare a guardare le cose empaticamente, con gentilezza dal punto di vista degli altri.”⁶²

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

Parallelamente a quello che lui stesso definisce il suo “apostolic training”⁶³, Sidgwick affinò ulteriormente le sue capacità partecipando ad un’altra particolare istituzione non ufficiale dell’università di Cambridge: il cosiddetto Grote Club.

⁶⁰ J.B. Schneewind, *Sidgwick’s Ethics*, pp. 99-100

⁶¹ B. Schultz, *Henry Sidgwick*, p. 50

⁶² B.Schultz, *Henry Sidgwick*, p. 53

⁶³ A. e E. Sidgwick, *Memoir*, p. 133

Si trattava di un gruppo di discussione a partecipazione facoltativa, che prendeva il nome dal suo moderatore e personalità dominante: il reverendo John Grote, fratello del famoso storico utilitarista George Grote e titolare della cattedra di Filosofia Morale. Nella sua casa a Trumpington si riunivano alcune delle menti più brillanti tra i giovani insegnanti di Cambridge: oltre allo stesso Sidgwick, personaggi come J.B. Mayor, Aldis Wright, John Venn e J. R. Mozeley.

Sidgwick attribuì fin dall'inizio al Grote Club una funzione speculare a quella degli Apostles per la sua formazione filosofica e umana: il loro compito non era solo quello di far progredire la ragione, ma di lasciare che "l'anima fluisse."⁶⁴ John Gibbins descrive così l'apporto di questi incontri alla maturazione del suo pensiero e del suo metodo: "Grote allenò Sidgwick all'imparzialità, all'equità nel ragionamento, e a quello stile rigoroso nell'indagine che viene generalmente considerato una delle principali caratteristiche e delle qualità maggiormente degne di lode dei *Methods of Ethics* del 1874, e dei *Principia Ethica* di George Moore del 1903."⁶⁵

Infatti, anche Grote, come viene riportato dai suoi contemporanei, possedeva l'instimabile capacità di mettere alla prova qualsiasi posizione speculativa nell'ambito dell'etica, senza paura di rivelare difetti di ragionamento anche nelle teorie ormai istituzionalizzate. Era il primo ad ammettere che non esistesse alcuna prova definitiva dell'esistenza di un senso morale innato e a saggiare la non perfetta stabilità dell'intuizionismo, ma d'altra parte buona parte delle sue doti critiche era riservata all'utilitarismo. Sua è un'obiezione radicale a quest'ultima scuola filosofica, che Sidgwick non poté assolutamente ignorare:

⁶⁴ A. e E. Sidgwick, *Memoir*, p. 133

⁶⁵ J. Gibbins, *John Grote and Modern Cambridge Philosophy*, "Philosophy", 73, Luglio 1998, p. 458

l'utilitarismo non fornisce alcun metodo capace di fornire una regola per decidere il contenuto di un comportamento buono. Gli utilitaristi, insomma, non sono in grado di dirci "che cosa dovremmo fare ed essere, o dovrebbe essere meglio facessimo e fossimo, e verso cui dovrebbe essere meglio che indirizzassimo gli altri."⁶⁶

E' opinione largamente condivisa dagli studiosi di Sidgwick che l'approccio critico di quest'ultimo all'utilitarismo, di cui, comunque, si considerava un esponente, fosse dovuta alla lunga frequentazione con le idee di John Grote.⁶⁷ Di particolare interesse, a questo proposito, è un breve saggio, scritto nel 1866, poco prima della sua morte, da Grote con l'aiuto di Sidgwick, in forma di dialogo platonico⁶⁸. L'argomento della discussione è l'idea di giustizia e l'analisi del pensiero di Platone proposta da George Grote nella sua opera su Platone del 1865.⁶⁹ L'opinione espressa da John Grote, che impersonava Socrate nel dialogo, era che, pur ammettendo che il comportamento di un uomo fosse in parte influenzato dalle iniziative che la società potrebbe prendere in risposta ad un suo atto, non tutti i motivi di un'azione potessero essere inseriti in questa categoria. Egli riteneva che vi fossero uomini dotati di un'idea di giustizia indipendente dalla promessa di premi o dalla paura di punizioni. In questi uomini la felicità che accompagna l'atto giusto è la conseguenza della consapevolezza di aver seguito un ideale. Alla fine dello scritto si trova l'acuto commento di Sidgwick, nascosto dietro il nome di Glauco, che va a toccare il fulcro della questione:

⁶⁶ J. Grote, *Exploratio Philosophica: Rough Notes on Modern Intellectual Science*, Bristol, Thoemmes Continuum, 1999, I, p. 198

⁶⁷ Per la più recente analisi di questo debito speculativo si veda B. Schultz, *Henry Sidgwick*, pp. 747-8

⁶⁸ *A Discussion Between Professor Henry Sidgwick and the Late Professor John Grote on the Utilitarian Basis of Plato's Republic*, "The Classical Review", III, 3, 1889, pp. 97-102

⁶⁹ G. Grote, *Plato and the Other Companions of Sokrates*, vol. III, London, John Murray, 1865

mentre John Grote fa dipendere il perfezionamento dell'individuo dalle sue stesse forze, il fratello George lo lega o al suo inserimento in una società migliore o “a una migliore opinione generale.”⁷⁰

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

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

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

⁷⁰ *A Discussion*, p. 102

Jowett, come molti altri rappresentanti della Broad Church, aveva cercato “di presentare [ai suoi allievi] i principi fondamentali del Cristianesimo usando un linguaggio moderno e razionale, privo di superstizione, riti e dogma.”⁷¹ Questo genere di approccio al problema religioso si era adattato particolarmente bene al successo che avrebbero avuto nell’ambiente oxonienese le suggestioni filosofiche provenienti dalla Germania. L’idealismo “ – sia nella sua forma più antica, più platonica, rappresentata da Jowett, che nella sintesi più nuova kant-hegeliana rappresentata da Green e Bradley – servì a Sidgwick come esercizio speculativo nel suo ruolo di avversario filosofico e politico, una versione più seria dell’alternativa perfezionista di quella proposta da Arnold.”⁷² L’interlocutore privilegiato, ovviamente, fu l’amico dell’adolescenza, Green, conosciuto già nel periodo della Rugby. Il confronto con la filosofia e la personalità di quest’ultimo non poteva, per natura stessa delle personalità coinvolte, limitarsi all’ambito accademico. Green rappresentava per molti il manifesto del nuovo liberalismo e la sua influenza andava ben oltre Oxbridge. Non solo, dunque, Sidgwick e lui avevano iniziato la loro educazione filosofica insieme, ma Green (molto amato durante la sua vita) era un polo critico, impossibile da ignorare.

Entrambi erano consapevoli della necessità di cercare nuovi punti di riferimento, capaci di riempire il vuoto lasciato dallo sgretolarsi del cristianesimo ortodosso (non a caso nel 1870 furono entrambi tra i fondatori della Free Christian Union, costituita proprio per chi, pur considerandosi cristiano, non si riconosceva più nella Chiesa Anglicana). Fin dall’inizio, tuttavia, Green trovò nella metafisica idealista una soluzione non solo perfettamente soddisfacente al suo problema, ma

⁷¹ D.O. Brink, *Perfectionism and the Common Good. Themes in the Philosophy of T.H. Green*, Oxford, Oxford University Press, 2003, p. 6

⁷² B. Schultz, *Henry Sidgwick*, p. 338

anche in armonia con la sua anima profondamente religiosa. Nelle parole di Schneewind per Sidgwick “la filosofia è la ricerca razionale della verità, e se dovesse risultare che il cristianesimo ne possiede, tanto di guadagnato per la cristianità. Per Green sembra che la filosofia abbia il compito di mostrare come il cristianesimo possedesse la verità, e se il filosofo dovesse fallire questo obiettivo, avrebbe dimostrato solo che aveva più lavoro da fare.”⁷³

Ma il problema religioso rimane, comunque, al centro della loro indagine. Un'affinità nel modo di sentire che si può scorgere anche in altri ambiti. Si potrebbe, infatti, dire anche di Sidgwick, quello che Richter attribuisce a Clough e a Green: “società e politica erano per loro realtà sentite intimamente, i grandi problemi delle quali era toccato a loro in prima persona di risolvere.”⁷⁴ Anche a questo proposito, si scorge una comunanza di spirito, pur nella lontananza dei rispettivi orizzonti filosofici. Suona ironica, ma ugualmente significativa la confidenza fatta da Sidgwick a Dakyns nel 1862, al ritorno da un viaggio con Green sul continente: “Come punto di vista generale, Green mi ha detto quando ci siamo salutati che temeva che avrebbe dovuto descrivermi a Conington come una “specie di moderato positivista” – “non rampante” è stato così buono da aggiungere [...]”⁷⁵ Sono gli anni in cui Sidgwick sta maturando il nucleo centrale della sua speculazione in ambito di filosofia morale che sarebbe, poi, stata sistematizzata nei *Methods*. E Green si configura come l'avversario metafisico, capace di puntare il dito sulle aporie dell'utilitarismo classico e sottolineare l'importanza per l'etica del concetto di sacrificio personale e di

⁷³ Schneewind, *Sidgwick's Ethic*, p. 402

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

⁷⁵ Lettera a H.G. Dakyns del 22 ottobre 1862, A. e E. Sidgwick, *Memoirs*, p. 87

amore cristiano⁷⁶. Tutte problematiche che vanno al cuore della speculazione sidgwickiana, e giustificano la scelta, in un certo senso rintracciabile anche nei lavori di Sidgwick stesso, di individuare in Green un polo di confronto imprescindibile per capire a fondo il dipanarsi del filosofo di Cambridge.

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

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

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

[...] non avevo in alcun modo rotto con la cristianità ortodossa in cui ero cresciuto, benché fossi diventato scettico riguardo a molte delle sue conclusioni, e in generale riguardo al suo metodo probatorio. Così per parecchi anni il tempo che dedicavo agli

⁷⁶ Si veda a questo proposito una lettera indirizzata a Dakyns nel dicembre del 1862, riportata in A. e E. Sidgwick, *Memoir*, pp. 89-90

studi sulle questioni di maggiore importanza era diviso in modo incostante e mutevole tra teologia e filosofia, dato che sembrava che i guadagni di interesse vitale per me fossero ora in una materia, ora nell'altra.⁷⁷

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

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

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

Così la prima parte degli anni sessanta dell'ottocento era stata dedicata da Sidgwick allo studio approfondito dell'arabo e della storia e letteratura araba ed ebraica, allo scopo di acquisire mezzi sufficienti per indagare le Sacre Scritture

⁷⁷ A. e E. Sidgwick, *Memoir*, p. 36

con un rigoroso metodo storico, che avrebbe dovuto riconquistare alla ragione il Gesù effettivamente vissuto. All'entusiasmo iniziale, però, si era ben presto sostituita l'impressione che il compito fosse non solo al di là delle sue forze intellettuali, ma sostanzialmente inutile. E' con un'ironia che sfiora il sarcasmo che il 22 dicembre 1864 scrive a Dakyns:

E' probabile che se dovessi incontrare Dio dopo la morte, e mi dovesse chiedere, Ebbene sei un cristiano? "No" risponderi, "ma ho una teoria sulle origini delle Scritture che è il massimo che sono riuscito a ricavare in base alle prove; e per favore, questo dovrebbe andare bene." Inizio ora a pensare che questa fosse probabilmente un'idea erronea della mia relazione con l'Infinito [...].⁷⁸

Tuttavia, gli studi di orientalistica ebbero ugualmente un notevole peso nella formazione del pensiero sidgwickiano. Le teorie di Renan, infatti, si erano facilmente legate ad alcune tematiche tipiche dell'ambiente dell'università e, naturalmente, degli Apostles: prima di tutto il positivismo comtiano, ma anche l'elitarismo di matrice imperialista e varie forme di teismo.

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

⁷⁸ A. e E. Sidgwick, *Memoir*, pp. 123-124

esperimenti di psicologia riguardo all'etica e al Teismo intuitivo: questo è ciò che l'intera razza umana deve fare per qualche anno.”⁷⁹

Fin dall'inizio Sidgwick affrontò il problema degli studi parapsicologici con una serietà impressionante, che ne fece il suo secondo impegno per importanza, dopo la filosofia, durante tutta la sua vita. L'obiettivo era scoprire evidenze fattuali dell'esistenza dell'anima dopo la morte: se si fossero trovate, il nodo gordiano della domanda religiosa sarebbe stato tagliato di netto. Nacque così la Ghost Society, progenitrice della Society for Psychical Researches. “Per Sidgwick, lo scopo della Ghost Society, e poi della SPR, non era di natura radicalmente diversa da quella degli Apostles o degli altri gruppi di discussione filosofica.”⁸⁰ Anche il sistema scelto per l'indagine era lo stesso: metodi rigorosamente scientifici e dibattito pubblico.

Ormai il germe del dubbio religioso sembrava essersi stabilmente installato nella mente di Sidgwick ed essere diventato un elemento inalienabile del suo approccio alla vita e alla filosofia. Egli stesso non esitava a definirsi uno scettico, pur sentendo drammaticamente le difficoltà personali e teoretiche in cui una simile situazione lo proiettava. Il teismo, a cui a questo punto era giunto (ma di cui non era pienamente convinto: avrebbe avuto bisogno di prove concrete provenienti dagli studi parapsicologici per essere razionalmente fondato), era una soluzione che lasciava irrisolte molte problematiche. Prima fra tutte la sua permanenza nel personale docente del Trinity, cosa che comportava la sottoscrizione dei trentanove articoli della Chiesa Anglicana. La coscienza, infatti, avrebbe spinto Sidgwick a rassegnare le dimissioni, ma questo avrebbe significato abbandonare (almeno momentaneamente) la carriera universitaria.

⁷⁹ A. e E. Sidgwick, *Memoir*, p. 124

⁸⁰ B. Schultz, *Henry Sidgwick*, p. 91

Inoltre, il filosofo era tormentato dal problema (affrontato in un'ottica pienamente utilitarista) delle conseguenze sulla gente comune dello scetticismo, suo e di altri, se fosse stato professato non più nell'ambito privato del pensiero, ma nella vita pubblica. La fede e la chiesa rappresentavano baluardi sicuri di unità ed eticità per la maggior parte delle persone e garantivano virtù civili e private con una tale efficienza da rendere il compito di sostituirle adeguatamente quasi impossibile.

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

[...] uomini dotati di una volontà forte e abituati a esercitarla possono modificare la loro natura morale e rafforzare il controllo della mente sul corpo almeno quanto può fare una persona meno sicura di sé attraverso la preghiera. Sorgono qui due domande: in primo luogo, è vero che uomini non devoti, pur ammettendo che facciano della morale il loro obiettivo, producono risultati altrettanto buoni delle persone devote; e, in secondo luogo, è improbabile che una volontà forte e sicura di sé diventi così universalmente diffusa da rendere l'altro metodo di auto-educazione obsoleto. La prima questione [...] è davvero l'antica rivalità tra Stoicismo e Cristianesimo per il premio dell'eccellenza morale: molto potrebbe essere detto da entrambe le parti e potrebbero essere citati fulgidi esempi di virtù. [...] Ma alla fine pochi negherebbero che coloro che avrebbero potuto praticare

con successo lo Stoicismo sarebbero stati fino ad oggi una minoranza; né vi è ragione alcuna per credere che una porzione maggiore della razza umana abbia il dono di questo potere ora più che in ogni altro periodo. [...] La nostra risposta allora è che considerando la preghiera puramente riguardo al fine della moralità, sarà certamente permanente, ma forse non universale, almeno tra l'élite dell'umanità.⁸¹

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

Gli uomini non pregano soltanto come un mezzo per raggiungere un fine, ma per indulgere ad un profondo, permanente e imperioso istinto, e la funzione non genera soltanto emozioni, che danno luogo a risultati morali, ma è strettamente legata ad un intero gruppo di pensieri e sentimenti che potremmo chiamare religiosi (in un senso stretto del termine). Non è impossibile immaginare un Teismo genuino che viva e produca i migliori effetti sul carattere senza la preghiera; ma non è possibile concepire una relazione emozionale tra l'uomo e forze sconosciute, senza stati di coscienza che in sostanza sono preghiera. [...] La domanda è se vale la pena di ottenerla [questa relazione]. [...] Ora io penso che l'unico vero dubbio qui sussista per quella classe di uomini piuttosto rara e degna di grande ammirazione che sono per quanto riguarda la mente quello che i modelli delle statue greche erano per il corpo [...]. Dean Milman sostiene che il Cristianesimo sia destinato a durare finché "le donne e il dolore" siano nel mondo. In qualche modo estendendo questo concetto, potrei dire che la religione sarà sempre una necessità benefica e spesso vitale, da una parte, per quelle nature dove gli

⁸¹ H. Sidgwick, *Is Prayer a Permanent Function of Humanity?*, Sidgwick Papers, Wren Library, Trinity College, Add.Ms.c.96-5, pp. 7-9

elementi emozionali e passionali sono preponderanti rispetto a quelli razionali e attivi; e, inoltre, per coloro che sono stati rattristati e depressi dalla loro costituzione o dal destino. Nessun bisogno di parlare per la folla sensuale per cui la religione sarà l'unico mezzo reale di elevazione. Ma le persone simmetriche [quelle perfette nella qualità mentali come le statue greche] sembrano essere perfettamente adatte al mondo così com'è. [...] ⁸²

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

La Religione esistente non è ancora perfettamente adatta a diventare la corona di gloria di una natura simmetrica: bella senza, più bella con essa. Ma non posso pensare che il lungo processo di elaborazione di secoli sia stato invano: e guardo al futuro verso un modello di uomo che combini in sé le più alte virtù pagane con le più alte qualità medievali. ⁸³

Emerge chiaramente da questo testo come lo scetticismo religioso non sia per Sidgwick un problema esclusivamente personale, ma qualcosa che rischia di avere profonde e terribili ripercussioni sui fondamenti della società, così come la conosce la nostra civiltà.

⁸² H. Sidgwick, *Is Prayer a Permanent Function of Humanity?*, pp. 9-12

⁸³ H. Sidgwick, *Is Prayer a Permanent Function of Humanity?*, p. 12

Di qui le tre direzioni della situazione di *storm and stress* di Sidgwick. Non può, a livello intellettuale, ignorare la possibilità dell'ateismo e del materialismo, benché non possa accettare che una simile visione del mondo sia emozionalmente soddisfacente, né consideri l'umanità nel suo insieme capace di questo. Inoltre la superstizione grezza e l'astoricismo della maggior parte del cristianesimo ortodosso non sono qualcosa che possa facilmente accettare dal punto di vista intellettuale, nonostante ne riconosca l'importanza sociologica e politica ed è determinato a non abbandonare l'ortodossia a cuor leggero. Egli spera di essere capace (alla fine, almeno) di rivendicare una concezione dell'universo basata sugli elementi di un teismo minimo e di lavorare a riforme sociali graduali che possano giustamente sostituire questa visione alle vecchie.⁸⁴

E spero che i cieli si rischiarino progressivamente di secolo in secolo; ma finché ci sono ancora molte tempeste e oscurità, noi vogliamo – il mondo vuole – tutta la capacità di sacrificio di se stessi che la religione è in grado di stimolare. La cultura diffonde “dolcezza e luce”; e io non sottovaluto queste benedizioni: ma la religione dona fuoco e forza, e il mondo richiede fuoco e forza più ancora che dolcezza e luce.⁸⁵

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

La carriera era legata alla fede religiosa; la questione dell'autorità era legata al futuro della democrazia; la filosofia morale era legata al progresso dell'industrializzazione, delle riforme dell'educazione e alla pressione per il cambiamento. Problemi personali e

⁸⁴ B. Schultz, *Henry Sidgwick*, p. 83 B. Schultz, *Henry Sidgwick*, p. 83

⁸⁵ H. Sidgwick, *The Prophet of Culture*, “Macmillan's Magazine”, Agosto 1867, ripubblicato in *Miscellaneous*, p.46

problemi sociali diventano virtualmente indistinguibili, e la soluzione dei problemi personali diventa la soluzione dei problemi sociali.⁸⁶

Ma se la religione ricopriva ancora un ruolo sociale di grande importanza e se l'umanità, come sembra indicare *Is Prayer a Permanent Function of Humanity?*, non era ancora pronta ad accettare il peso del dubbio e dello scetticismo religioso, quale compito spettava all'intellettuale coscienzioso, cedere alle lusinghe dell'ipocrisia (per difendere il popolo dei deboli) o dichiararsi per il cambiamento e la rottura? In una lettera a Dakyns del 1866, Sidgwick esprime in questo modo i suoi dubbi: "Ogni tanto ritorno sul pensiero di dimettermi; sono a tal punto al verde di tutte le cose che gli uomini desiderano, che almeno potrei salvare il misero compenso dell'onestà. [...] Mio caro ragazzo, rimanere nella Chiesa d'Inghilterra è solo – ipocrisia. [...] Ma penso davvero che uno debba avere o un certo genere di Fede o di Onestà, se non può vivere di solo pane."⁸⁷

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

[...] Clough era uno dei veri eroi di Sidgwick, e la ragione di questo non aveva a che fare soltanto con le sue capacità artistiche come poeta, ma con la sua fredda imparzialità e con il suo atteggiamento prudente nei confronti del cristianesimo ortodosso. Lo scetticismo di Clough era estremamente congeniale a Sidgwick [...]. Infatti, i dubbi

⁸⁶ S. Rothblatt, *The Revolution of the Dons*, p. 136

⁸⁷ A. e E. Sidgwick, *Memoir*, p. 142

avevano indotto Clough a dimettersi dal suo posto in università⁸⁸, ed il suo esempio di integrità davanti al dubbio fu per Sidgwick un fulgido ideale per tutta la sua vita.”⁸⁹

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

Mi ricordo di aver sentito che Clough *rappresentava* i miei schemi abituali di pensiero e i miei sentimenti più di vostro padre [Tennyson], benché mi *commuovesse* meno come poeta. E questa attitudine maggiormente scettica mi è rimasta lungo tutta la mia vita; mentre nello stesso tempo sento che la fede in Dio e nell’immortalità sono vitali per gli esseri umani.⁹⁰

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

In questi anni eravamo assorbiti nella lotta per la libertà del pensiero dalle pastoie della religione storica: e probabilmente in quel momento ciò che ci suscitava maggiore simpatia all’interno di *In Memoriam*, a parte i sentimenti personali, era la difesa del “dubbio onesto” [...]. Bene, gli anni passano, la lotta con quelli che Carlyle soleva

⁸⁸ Clough proveniva dall’ambiente fecondo di Oxford e aveva ottenuto di entrare a far parte dell’Oriel College, abbandonato nel 1848.

⁸⁹ B.Schultz, *Introduction to Miscellaneous Individual Letters*, in *The Complete Works and Select Correspondence of Henry Sidgwick*, Charlottesville, VA, IntelLex Corporation, 1997. Si tratta di un database elettronico, per questo non è possibile fornire nessuna indicazione di pagina.

⁹⁰ A. e E. Sidgwick, *Memoir*, p. 538.

chiamare “i vecchi vestiti ebraici” è finita, la Libertà è vinta, e che cosa ci ha portato la Libertà? Ci porta faccia a faccia con la scienza ateistica: la fede in Dio e nell’Immortalità, che avevamo lottato per purificare dalla superstizione, improvvisamente sembra essere *campata in aria*: e nella ricerca di una base solida per questa fede ci troviamo in mezzo alla “battaglia con la morte” che *In Memoriam* presenta così efficacemente.

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

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

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

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

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

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

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

No, like a child in doubt and fear:
But that blind clamour made me wise;

Then was I as a child that cries,
But, crying, knows his father near;

And what I am beheld again
What is, and no man understands;
And out of darkness came the hands
That reach through nature, moulding men.

Non posso fare a meno di piangere ogni volta che leggo questi versi. Sento in essi l'indistruttibile e inalienabile minimum di fede di cui l'umanità non può fare a meno perché è necessaria per la vita; e di cui so che io, almeno fino a quando l'uomo in me è più forte del pensatore metodico, non posso farne a meno.⁹¹

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

⁹¹ A. e E. Sidgwick, *Memoir*, pp. 539-541.

Capitolo II

La filosofia come unità e la gestazione di un nuovo

metodo

To finger idly some old Gordian knot,
Unskilled to sunder, and to weak to clave
And with much toil attain to half-believe.

Arthur Hugh Clough

II.1 L'idea di una *working philosophy*

La lotta inesausta tra lo spirito naturalmente scettico di Sidgwick e la ricerca di un assetto morale che potesse salvare l'umanità dalla decadenza, lo ha condotto ad impostare il suo lavoro speculativo secondo un metodo che Schultz ha definito "working philosophy" (in contrapposizione ad una "fighting faith"), proprio per sottolinearne l'aspetto incompiuto, l'apertura alla ricerca⁹². Alla fine il grande interrogativo rimase sempre lo stesso che si trova alla base dei

Methods:

Ho lavorato con grande impegno su di un'etica egoistica, ma non riesco a convincermi, se non attraverso un atto intuitivo di fiducia, che il sacrificio di se stessi cristiano sia davvero una vita più felice dell'indifferenza classica [...]. Ovvero, la questione mi sembra ancora aperta. Lo sforzo di realizzare l'ideale cristiano potrebbe rivelarsi una

⁹² V.d. B. Schultz, *Henry Sidgwick*, cap.IV, in particolare pp. 137-174

lotta dolorosa lunga tutta una vita; e quindi, nonostante possa credere che questo ideale quando sia realizzato produca una felicità maggiore, il mio lassismo mi indurrebbe, dal punto di vista individuale (a meno che non si tratti di una questione di vita o di morte), a preferire un ideale di grado più basso, più facilmente ottenibile simile a quello di Goethe.⁹³

L'apparente insolubilità di questa contraddizione aiuta a spiegare sia l'atteggiamento di ricerca continua che il senso di fallimento incombente che lo perseguita, consigliandogli sempre una forma di scetticismo che fosse "non meramente critico o distruttivo", ma di un genere "umile, empirico, e più o meno speranzoso"⁹⁴ Fare *tabula rasa* del presente non interessa a Sidgwick, che non è convinto che la filosofia abbia potere sufficiente in se stessa per ricostruire dal niente le fondamenta della società ("[...] Sidgwick non è pronto a sostenere che la filosofia in se stessa possa essere una forza potente di rinnovamento sociale. [...] Egli ammette che siano il sentimento, non la ragione, l'autorità, non la conoscenza individuale, i capisaldi dell'accettazione della morale sociale condivisa."⁹⁵). E' necessario, però, trovare un metodo e un nuovo criterio di verità attraverso i quali tentare una riconquista, pur sempre parziale, dei fondamenti del nostro sapere.

⁹³ A. e E. Sidgwick, *Memoir*, p. 90.

⁹⁴ H. Sidgwick, *The Scope and Methods of Economic Science*, Presidential Address to the Economic Session of the British Association, 10 settembre 1885, ristampato in H. Sidgwick, *Miscellaneous Essays and Addresses*, Bristol Thoemmes Press, 1996, p. 195

⁹⁵ J.B. Schneewind, *Sidgwick's Ethics*, pp. 35-36.

II.2 La filosofia come punto di partenza o coronamento della scienza? Lo scetticismo e la ricerca di un nuovo criterio di verità

Il problema del metodo in Sidgwick mantiene sempre una chiara connotazione pratica: il dilemma da risolvere, con i migliori strumenti speculativi che sia possibile trovare, è ancora quello tra interesse individuale e dovere sociale. Quali criteri di verità garantiranno gli assiomi della ragion pratica e a quale metodo ci guiderà attraverso le nostre scelte?

A questo proposito è di estremo interesse uno scritto di Sidgwick del luglio del 1871, pubblicato per la *Contemporary Review*, dal titolo significativo di *Verification of Beliefs*. Gli argomenti di quest'articolo saranno poi ripresi dal paragrafo "The Establishment of Ethical First Principles" nei *Methods of Ethics*. Le premesse di questo primo scritto, come della più ampia trattazione che si può trovare nel suo capolavoro, sono da ricercarsi sia nei cosiddetti filosofi del *common sense* (Clarke e Reid, in particolare), che nella lezione appresa da Kant e Cartesio. E' possibile "ottenere, attraverso un esame più profondo e attento del nostro pensiero morale comune, veri assiomi morali – proposizioni intuitive effettivamente chiare e certe?"⁹⁶

Si tratta, dunque, di trovare quali siano i criteri di verità a cui affidarsi nella verifica delle cosiddette verità intuitive. E il primo criterio selezionato è quello cartesiano: nella formulazione sidgwickiana, "sono vere quelle idee che possono essere pensate in modo chiaro e distinto".⁹⁷ Locke, però, insegna che non sono le idee ad essere vere o false, ma i giudizi. Il criterio va, allora, interpretato in

⁹⁶ H. Sidgwick, *Methods of Ethics*, p. 373.

⁹⁷ H. Sidgwick, *Verification of Beliefs*, "The Contemporary Review", 1871, p. 584.

questo modo: il filosofo può accettare quei giudizi intuitivamente certi, le cui nozioni siano trovate essere chiare e distinte.

Spencer, che si affida largamente al criterio cartesiano, lo specifica ulteriormente, aggiungendo che sono solo i concetti e le percezioni semplici ad essere soggetti di relazioni, che possono essere testate in modo soddisfacente dalla ragione. Tuttavia, se il criterio viene ristretto in questo modo, il numero delle credenze intuitivamente certe diminuisce drasticamente di numero, tanto da rendere molto difficile trovare basi adatte allo sviluppo di una qualsiasi speculazione. Non solo, ma messo alla prova, il criterio mostra delle debolezze: non sempre, infatti, tutti abbiamo chiaro e distinto il medesimo concetto e, d'altra parte, certe idee sono semplici proprio in quanto massimamente astratte. “Sembra così che questo criterio nella sua formulazione migliore, non sia tale da potercisi affidare per evitare l'errore. Ciononostante tutte le nostre conclusioni nella scienza della forma e dei numeri non sono, all'origine, garantite da altro”.⁹⁸

A questo punto, Sidgwick inizia ad analizzare il criterio di verità di matrice baconiana proposto, invece, dagli empiristi. Questi sostengono che l'unico punto di riferimento per decidere della verità di un giudizio di qualunque genere sia l'esperienza individuale.

Gli empiristi [...] tagliano perfettamente a metà il campo della certezza a-filosofica. Fin dove arrivano i fatti individuali (o meglio, come sembra, una certa classe di questi), concordano con i pensatori che non sono scettici; mentre per i nostri principi universali, prima considerati come sicuri, procedono con un'operazione di eliminazione chirurgica. Il loro fine ultimo, però, non è scettico, ma costruttivo: sembra che abbiano distrutto il più alto genere di scienza, ma in realtà vogliono ricostruirla su basi più solide attraverso

⁹⁸ H.Sidgwick, *Verification of Beliefs*, p. 585.

il metodo induttivo. L'empirismo si dimostra, così, una *media via* tra lo scetticismo e il dogmatismo naturale; e deve guardarsi dalle critiche di entrambi sulla legittimità del suo metodo sia per quanto riguarda la parte distruttiva, che per quella costruttiva.⁹⁹

Ma come mai gli empiristi considerano valide le intuizioni individuali e non quelle universali? La risposta di Mill è che a volte queste ultime sono state provate erronee.

Questo non può essere negato; di più, penso che si debba ammettere che non possiamo sperare di ottenere un criterio di verità in una formulazione così perfetta da escludere completamente la possibilità di errore. [...] (Ciononostante), l'empirista, sembrerebbe, è tenuto a dimostrare ben più di questo. Davanti al successo delle scienze della forma e del numero nulla può giustificare il suo rifiuto totale delle intuizioni universali, tranne l'assoluta certezza delle intuizioni individuali.¹⁰⁰

L'empirista vuole esattamente questo: ricostruire le scienze sulle solide, indubitabili fondamenta dei fatti. Il problema è capire esattamente cosa si intenda per fatti, punto su cui la scuola empirista non concorda. Di qui la sconsolata conclusione di Sidgwick:

Confesso che trovo difficile comprendere come ci possano essere due opinioni diverse sullo stesso argomento tra persone competenti. Che le premesse individuali, per quanto manipolate, non possano stabilire una conclusione universale, sembra così chiaro, che probabilmente nessun logico penserebbe necessario dimostrarlo [...]. Se non è possibile ottenere una certezza assoluta per quanto riguarda sia le intuizioni universali che quelle

⁹⁹ H.Sidgwick, *Verification of Beliefs*, pp. 586-87

¹⁰⁰ H.Sidgwick, *Verification of Beliefs*, p. 587.

individuali, e non è possibile percepire alcuna generica superiorità quando le si comparino, allora la convinzione nei confronti di entrambe viene rafforzata dall'armonia che viene percepita tra di loro.¹⁰¹

Che cosa emerge allora da questo scritto, che precede di pochi anni la pubblicazione dei *Methods*? Innanzitutto lo scetticismo di Sidgwick, pur attenuato dallo sforzo di evitare le forme più drastiche e meno costruttive di pensiero a cui il dubbio può portare. Ma oltre a questo le sue conclusioni rivelano l'impronta della scuola di Coleridge e di Maurice. La verità giace in quell'unità nascosta che porta armonia tra le opinioni opposte. Dunque, ciò che la filosofia dovrebbe sforzarsi di cercare è proprio quest'unità e armonia, compito che la distingue dalla scienza e ne è la ragion d'essere principale.

In questa direzione va anche un altro lavoro di Sidgwick, uno scritto inedito dal titolo *Is Philosophy the Germ or the Crown of Science?*. La domanda a cui cerca qui di rispondere, infatti, è la seguente. Dato che la filosofia è stata comunemente definita come il sapere delle "cose in generale", queste "cose in generale" devono essere intese solo come "la somma delle cose in particolare"? Perché, allora, "la filosofia sembrerebbe essere, dopo tutto, la somma delle scienze: o che cosa ci sarebbe di più?"¹⁰² La prima conclusione a cui si potrebbe giungere, dunque, è che l'obiettivo della filosofia sia la sistematizzazione del sapere scientifico. Ma sicuramente non era questa l'ambizione originaria della filosofia.

E qui si palesa l'altra visione della filosofia che ho prospettato nella tesi: una visione che, mentre non nega il valore per la razza umana dell'impulso filosofico, ciononostante

¹⁰¹ H. Sidgwick, *Verification of Beliefs*, pp. 589-90.

¹⁰² H. Sidgwick, *Is Philosophy the Germ or the Crown of Science?*, Sidgwick Papers, Wren Library, Trinity College, Cambridge University, Add.Ms.c.962, pp. 1-2.

guarda all'obiettivo della filosofia come qualcosa che non può o non sarà mai realizzato. E' manifesto che l'impulso di conoscere le cose in generale, di risolvere il mistero dell'universo è qualcosa che pur non avendo creato beneficio all'umanità nel senso della scoperta, nondimeno ha caratterizzato menti di prim'ordine. [...] Ciascuno tra i grandi filosofi ha costruito un sistema e ha occupato uno spazio considerevole nell'orizzonte del pensiero per un certo lasso di tempo ma alla fine sono collassati, si sono affievoliti, e sono svaniti, lasciando dietro di sé cosa? [...] E non vi è alcun dubbio che questo sia vero per una lunga serie di pensatori, dal primo all'ultimo, da Talete a Hegel.

Quello che sicuramente questi illustri nomi della filosofia hanno lasciato alla posterità sono dei guadagni nell'ambito delle scienze: la filosofia come la forza germinale della scienza.

La filosofia è la forza centrale e vitale che fa sì che nuove scienze germoglino sull'albero del sapere: ciascun sistema filosofico è un fiotto di questa linfa e finisce con un ramo o un ramoscello di maggiore o minor valore. Se le cose stanno così: e non posso negare che questa sia la verità – o almeno una parte di verità - che emerge dal racconto del passato, quale lezione può essere tratta da ciò? E' finita questa funzione della filosofia? [...] Molti lo affermerebbero. [...] Confesso che sostenere una cosa del genere mi sembra un flagrante abbandono delle sole basi dell'esperienza su cui l'argomentazione poggia le sue fondamenta. [...] Se un uomo mi dice che lui e i suoi amici non hanno alcun interesse nel comprendere l'universo, non ho nulla da rispondere, se non "E allora in nome del cielo lascia in pace l'universo". Ma se questi tenta di provare che tutti dovrebbero lasciare in pace l'universo, gli domando attraverso quale argomentazione empirica arrivi a provare che si è giunti a questa crisi del pensiero: che il tentativo di afferrare il manto dorato della saggezza completa non ci lascerà più nemmeno un frammento di questo nelle mani.

Ma di più [...] . Lo sforzo supremo, da cui solo può venire qualunque scoperta parziale del tipo descritto, non può essere fatta senza la speranza del supremo ottenimento che trascende tutte le scoperte parziali. [...] Dobbiamo perseguire l'ideale: e questo nonostante il volto dell'ideale sia "evermore unseen/ and fixed upon the far sea line."¹⁰³

La chiave di lettura del testo si trova proprio nelle sue battute finali: la filosofia non è solo un supremo sforzo di sintesi, ma è una sorta di ideale regolativo. Sidgwick è perfettamente cosciente del fatto che la verità è un traguardo sfuggente e mai conquistato e conquistabile, ma è altresì convinto della capacità della mente umana di adombrarne delle parti. Questo comporta che alla ricerca della verità non si vada da soli, ma che sia necessaria una stretta collaborazione, un dialogo costante, sul genere di quel modello realizzato dalle riunioni degli Apostles sotto la guida di Maurice. E' in questo senso profondo che Sidgwick affermava di se stesso: "La speciale caratteristica della mia filosofia è di tenere presente l'importanza degli altri."¹⁰⁴

Nella sua prospettiva l'obiettivo non è tanto quello di creare un sistema esaustivo in grado di spiegare la realtà. Infatti, "egli pensava che le mezze verità potessero essere poste fruttuosamente in un'unità sistematica."¹⁰⁵, in quanto "la mancanza di un accordo è, in generale, nel suo pensiero, un segno di mancanza di conoscenza."¹⁰⁶ Il risultato è tutt'altro che garantito, anzi Sidgwick è convinto che sia un obiettivo troppo ambizioso per le capacità di chiunque, ma lo sforzo, il tentativo portano comunque ad un progresso e il segno tangibile del progresso è

¹⁰³ H. Sidgwick, *Is Philosophy the Germ or the Crown of Science?*, pp. 7-9

¹⁰⁴ H. Sidgwick, *Lectures on the Philosophy of Kant and Other Philosophical Lectures and Essays*, Bristol, Thoemmes Press, 1996, pp.466-7

¹⁰⁵ J.B. Schneewind, *Sidgwick's Ethics*, p. 27.

¹⁰⁶ W. Simon, *European Positivism in the Nineteenth Century, an Essay in Intellectual History*, Cornell University Press, Ithaca, NY, 1963, p. 55.

l'accordo che si costituisce pian piano tra i pensatori. Non un accordo fittizio, che sacrifichi la verità e la complessità del reale per comprimerli in un sistema, ma un'accordo che nasce da quella che Schultz chiama "la scuola della simpatia e del dubbio."¹⁰⁷

Viene, così, rivoluzionato anche il problema dell'autorità. In questo senso Sidgwick è pienamente un uomo del suo tempo, insofferente ai dogmi e alle verità imposte in religione, come nell'ambito del pensiero. Se la verità va cercata attraverso un sincero sforzo comune, allora deve essere concessa agli intellettuali la massima libertà possibile. E' in questa direzione, infatti, che si muove un pamphlet scritto nel 1870 da Sidgwick per la Free Christian Union, *The Ethics of Conformity and Subscription*. Qui Sidgwick difende "la necessità di una ricerca libera e della possibilità di una coscienziosa differenza di opinioni, praticamente illimitata [...]."¹⁰⁸

[...] è vero che accettiamo solo l'autorità di un tipo particolare; l'autorità, per così dire, che si è formata e viene mantenuta attraverso l'accordo non costruito di singoli pensatori, ciascuno dei quali crediamo che stia cercando la verità concentrandosi solo su quest'obiettivo e con sincerità, e che stia dichiarando ciò che ha trovato con scrupolosa veracità, e la maggiore esattezza e precisione che sia possibile ottenere.¹⁰⁹

L'ipocrisia e l'autorità priva di fondamento si qualificano come i peggiori nemici del pensiero e dell'evoluzione morale dell'individuo: "non esiste regola morale così semplice, così facilmente comprensibile, come la regola della piena sincerità

¹⁰⁷ B. Schultz, *Henry Sidgwick*, p. 114.

¹⁰⁸ H. Sidgwick, *The Ethics of Conformity and Subscription*, London, William and Norgate, 1870, p. 6.

¹⁰⁹ H. Sidgwick, *The Ethics of Conformity and Subscription*, p. 15.

nel discorso[...].”¹¹⁰In una simile prospettiva, acquista grande valore anche il ruolo svolto da chi si dissocia dalla linea dominante, da chi protesta, da chi, per rispetto verso se stesso e seguendo la propria coscienza, cerca la verità su vie non ancora battute. Ritorna qui il tema, già toccato, dell’onestà intellettuale e dell’ipocrisia che tanto avvicinava Sidgwick alla sensibilità del poeta Arthur Hugh Clough: “For work we must, and what we see, we see/ And God he knows, and what must be, must be”.¹¹¹

II.3 L’etica come traguardo sfuggente: la drammatica ricerca di una strada sicura, che non porti al caos.

Il pessimismo e lo scetticismo, che ne è la prima causa, rendono l’approccio all’utilitarismo da parte di Sidgwick assolutamente particolare, come se la parabola seguita dall’utilitarismo classico dovesse concludersi con il dubbio e il ritorno dell’intuizionismo, sebbene in una forma non tradizionale.

Era, però, un giovane Sidgwick pieno di speranza quello che nel 1862 scriveva all’amico Dakyns che stava “soppesando nella mente una Teoria dell’Etica” e che pensava di intravedere “una riconciliazione tra il senso morale e le teorie utilitariste.” La speranza risiedeva nella possibilità di superare i limiti individuati, con cristallina onestà intellettuale, nel sistema milliano, attraverso quello che chiama un processo di “riconciliazione dei Sistemi Etici.”¹¹²

¹¹⁰ H. Sidgwick, *The Ethics of Conformity and Subscription*, pp. 26-27.

¹¹¹ Cit. in H. Sidgwick, *The Poems and Prose Remains of Arthur Hugh Clough*, Westminster Review, Ottobre 1869. Pubblicato in H. Sidgwick, *Miscellaneous Essays and Address*, p. 86.

¹¹² A. e E. Sidgwick, *Memoir*, p. 75

In particolare, era di fondamentale importanza recuperare all'etica l'ideale del sacrificio di se stessi, che non trovava giustificatamente posto nell'utilitarismo bethamiano e milliano: il sacrificio personale, infatti, non poteva essere altro che, nella definizione di Bain ("l'unico onesto filosofo utilitarista", secondo Sidgwick), "un glorioso paradosso"¹¹³. "[...] Ciò a proposito di cui l'etica di Mill non gli era di alcun aiuto era il grande problema che la sua eredità cristiana aveva impresso così indelebilmente su di lui: il sacrificio di se stessi."¹¹⁴

Mi attraevano entrambi gli elementi dalla visione di Mill che mi ero abituato a contraddistinguere come Edonismo Psicologico (che ogni uomo cerca la propria Felicità) e Edonismo Etico (che ogni uomo dovrebbe cercare la Felicità generale), e all'inizio non ne percepivo l'incoerenza.

L'Edonismo Psicologico – la legge universale della ricerca del piacere – mi attraeva per la sua onesta naturalezza. L'Edonismo Etico, così come è teorizzato da Mill, era una fonte di ispirazione morale per l'imposizione della prontezza al sacrificio assoluto di se stessi. Essi si appellavano a parti diverse della mia natura, ma le componevano in un'armonia apparente: entrambi usavano le stesse parole "piacere", "felicità", e la persuasività dell'esposizione di Mill velava per il momento la profonda discrepanza tra il fine naturale dell'azione – la felicità personale, e il fine del dovere – la felicità generale. O se venivo assalito da un dubbio sulla coincidenza tra felicità individuale e felicità generale, ero incline a pensare che avrebbe dovuto essere gettato al vento da una generosa risoluzione.

Ma progressivamente cresceva in me la consapevolezza che questo metodo di trattare il conflitto tra Interesse e Dovere, benché forse adatto alla pratica, non potesse essere ultimativo per la filosofia. Per gli uomini pratici che non fanno filosofia, la massima di

¹¹³ A. e E. Sidgwick, *Memoir*, pp. 77-78.

¹¹⁴ B. Schultz, *Henry Sidgwick*, pp. 145-146.

subordinare l'interesse personale, come è comunemente considerato, ad impulsi e sentimenti "altruistici" che sono sentiti più alti e più nobili è, senza dubbio, una massima raccomandabile; ma è certamente compito della Filosofia Etica trovare e rendere esplicito il fondamento razionale di una simile azione.

Mi sono, quindi, imposto di esaminare metodicamente la relazione tra Interesse e Dovere. Questo implicava uno studio attento del Metodo Egoistico, per chiarire la relazione tra Interesse e Dovere. Proviamo ad immaginare che il mio interesse personale sia di importanza suprema. Qual è propriamente il mio Interesse, fino a che punto è possibile conoscere quegli atti che conducono ad esso, fino a che punto il risultato corrisponde al Dovere (o al Benessere dell'Umanità)? Queste ricerche mi hanno condotto a sentire molto fortemente *questa* opposizione, piuttosto di quella che Mill e i primi utilitaristi sentivano tra il cosiddetto Intuizionismo [...] e l'Edonismo, sia epicureo che utilitarista.¹¹⁵

Il nucleo del problema è la contrapposizione di interesse personale e dovere, che rende la ragion pratica scissa in un dualismo che Sidgwick considerava proprio compito precipuo sanare. Naturalmente un'etica fondata sul cristianesimo, avrebbe trovato nella figura di Dio la soluzione al problema, riconciliando gli opposti e togliendo ogni aporia. Ma Sidgwick non ha più fiducia nella religione e anche il teismo gli appare come un traguardo che la sua ragione, più che il suo animo, non sembra in grado di conquistare appieno.

Ma non sarebbe possibile rinunciare all'impresa e rinchiudersi in un prudente (e filosoficamente solido) egoismo? Se il problema fosse di natura esclusivamente speculativa, un simile esito gli sarebbe forse parso accettabile, ma Sidgwick ha costantemente chiaro nella mente che l'altruismo di matrice squisitamente

¹¹⁵ H. Sidgwick, *Methods of Ethics*, p. xvi-xvii

cristiana fonda in maniera insostituibile il tessuto sociale, favorendo il progresso dell'umanità. Se, come le ultime conquiste della scienza e del pensiero sembrano indicare, il supporto fornito alla società dal Dio cristiano dovesse venire meno, che cosa potrebbe prendere il suo posto? Come indicare la strada del dovere, del sacrificio per gli altri, dell'amore fraterno alla gente, una volta che si fosse assistito alla morte di Dio? Nelle parole di Schultz:

perché il sacrificio dei se stessi da parte degli 'uomini che non fanno filosofia' era, nella mente di Sidgwick, strettamente legato alla religione, e il futuro della religione era estremamente incerto. Inoltre, persino qualora i sentimenti dell'umanità avessero dovuto diventare sempre più simpatetici per merito della sociologia, questo non sarebbe stato comunque sufficiente a legittimare razionalmente i cambiamenti culturali per il cui avanzamento aveva così diligentemente lavorato. Tutto quello che cercava di far progredire, attraverso il suo riformismo nell'ambito della cultura e dell'educazione, era costruito intorno alla speranza che il sole della filosofia potesse sorgere senza ricadere immediatamente in un'eclisse.¹¹⁶

E' nel senso indicato dal paragrafo appena riportato che si deve interpretare il seguente passaggio di *Prophet of Culture* di Sidgwick:

La vita ci mostra il conflitto e la discordia: da una parte ci sono le pretese di uno sviluppo armonioso di se stessi, dall'altra le grida di un'umanità che lotta: dobbiamo quindi lasciare che la nostra simpatia si espanda insieme agli altri istinti più elevati, ma ora veniamo minacciati di essere spazzati lontano, in regioni da cui questi istinti elevati rifuggono.¹¹⁷

¹¹⁶ B. Schultz, *Henry Sidgwick*, p. 147.

¹¹⁷ H. Sidgwick, *The Prophet of Culture*, p. 44

Il tentativo di Sidgwick di fondare un'etica razionale capace di conciliare le istanze opposte dell'interesse e del dovere nei confronti dell'umanità lo spinge a tentare la strada che troviamo tracciata nei *Methods*.

Il mio oggetto immediato – per invertire la frase di Aristotele – non è la Pratica ma il Sapere. Ho pensato che la predominanza nella mente dei Moralisti del desiderio di edificare abbia impedito il progresso reale della scienza etica: e che questo sarebbe favorito dall'applicazione ad esso della stessa curiosità disinteressata a cui dobbiamo le più grandi scoperte della fisica. E' in questo spirito che ho cercato di strutturare il presente lavoro; e secondo quest'idea ho voluto concentrare l'attenzione del lettore, dall'inizio alla fine, non sui risultati pratici a cui i nostri metodi conducono, ma sui metodi in se stessi. Ho voluto mettere temporaneamente da parte il bisogno urgente che tutti proviamo di trovare e adottare il vero metodo che ci permetta di stabilire cosa dovremmo fare; e di considerare semplicemente quali conclusioni verrebbero raggiunte razionalmente, se partissimo con certe premesse etiche, e con quale grado di certezza e precisione.¹¹⁸

Questo paragrafo programmatico tratto dall'introduzione del capolavoro sidgwickiano indica la direzione dello sforzo speculativo di Sidgwick. Tuttavia, il tentativo sembra riportarlo inesorabilmente sulla strada del dualismo della ragion pratica e quello che si potrebbe considerare il nucleo vitale della sua filosofia:

[benché] si tratti [...] di una questione di vita e di morte per la ragion pratica che questa premessa [che compiere il proprio dovere troverà la sua ricompensa, mentre il non farlo

¹¹⁸ H. Sidgwick, *Methods of Ethics*, p. viii

condurrà alla punizione] possa in qualche modo essere ottenuta, il fatto stesso che non sia possibile agire in modo razionale senza assumere una certa proposizione, non mi sembra essere, - al contrario di quanto sembra ad altre menti – terreno sufficiente per ritenerla vera.¹¹⁹

L'ipotesi di Dio sarebbe logicamente necessaria per togliere la contraddizione in uno dei settori più importanti del pensiero, dove altrimenti finirebbe per trionfare lo scetticismo e il caos. Il passaggio chiave dei *Methods* dove viene messa a nudo l'insanabile dicotomia della ragion pratica e l'insufficienza di qualsiasi prova addotta dall'utilitarismo a favore del proprio primo principio, si trova all'interno del paragrafo intitolato *The proof of utilitarianism*:

Se l'egoista si limita strettamente ad affermare la sua convinzione di dover prendere la propria felicità o piacere come fine ultimo, sembra non esserci alcuna apertura per nessuna linea di ragionamento che lo conduca all'edonismo universale come primo principio. In questo caso tutto quello che un utilitarista può fare è provocare per quanto possibile una riconciliazione tra i due principi: mostrando all'egoista le *sanzioni* (come vengono normalmente chiamate) delle leggi dedotte dal principio universalista: ovvero, i piaceri e i dolori che accumulerebbe per se stesso rispettivamente a causa della loro osservanza e violazione. E' ovvio che una simile ostentazione non avrebbe l'obiettivo di fargli accettare la maggiore felicità per il maggior numero come fine ultimo: ma sarebbe solo un mezzo verso il fine della sua propria felicità, e perciò è una cosa completamente diversa da una *prova* [...] dell'Edonismo Universalistico. Tuttavia, quando l'Egoista offre, o come una ragione per il suo principio Egoistico, o come un'altra formulazione di esso, la frase che la sua felicità o piacere è oggettivamente desiderabile o Buono; egli fornisce la base necessaria per una simile prova. Perché, allora, noi potremmo obiettare

¹¹⁹ H. Sidgwick, *Methods of Ethics*, 1^a ed., p. 471

che la *sua* felicità non può essere più oggettivamente desiderabile o un bene maggiore dell'analogia felicità di qualunque altra persona; il semplice fatto (se vogliamo metterla così) che *lui sia lui* non può avere nulla a che fare con la desiderabilità oggettiva o la bontà.¹²⁰

Il problema, però, risiede nel fatto che l'egoista può rinchiudersi legittimamente e coerentemente in una forma di edonismo assoluto, rifiutando di affermare che la sua felicità non sia solo il proprio fine ultimo ma una parte del bene universale.¹²¹ “Sidgwick sta sostenendo che sia possibile costruire un argomento *ad hominem* cogente contro l'egoista se, e soltanto se, l'egoista introduce nella sua visione la nozione di qualcosa che sia oggettivamente buono, cioè oggettivamente desiderabile, o ‘Buono [...] dal punto di vista dell’Universo’.”¹²²

Sarebbe contrario al senso comune negare che la distinzione tra un individuo qualunque e tutti gli altri sia reale e fondamentale, e che di conseguenza “io” mi preoccupo della qualità della mia esistenza come individuo in un senso, d'importanza essenziale, completamente diverso dal modo in cui mi preoccupo della qualità dell'esistenza degli altri individui; e se le cose stanno così, non vedo come possa essere provato che questa distinzione non debba essere considerata fondamentale nel determinare il fine ultimo dell'azione razionale di un individuo. E si potrebbe osservare che la maggior parte degli utilitaristi, per quanto ansiosi di convincere gli uomini della ragionevolezza di puntare alla felicità generale, non abbiano normalmente cercato di ottenere questo risultato attraverso una transizione logica dal principio egoistico a quello universalistico. Si sono affidati quasi interamente alle sanzioni delle regole utilitarie [...]. E inoltre, anche se un uomo ammettesse l'auto-evidenza del principio della benevolenza razionale, potrebbe

¹²⁰ H. Sidgwick, *Methods of Ethics*, pp. 420-421

¹²¹ H. Sidgwick, *Methods of Ethics*, pp. 497-498.

¹²² J.L.Mackie, *Sidgwick's Pessimism*, in B. Schultz, *Essays*, p. 166.

ancora sostenere che la sua propria felicità sia un fine che per lui è irrazionale sacrificare a qualunque altro; e che quindi l'armonia tra la massima della prudenza e la massima della benevolenza razionale debba in qualche modo essere dimostrata, se la morale deve essere resa pienamente razionale.¹²³

Sidgwick è perfettamente consapevole dell'aporia che rischia di minare alla base il suo studio sull'etica, ma l'unica soluzione che gli si presenta non riesce a convincerlo del tutto:

Una quindicina di anni fa, quando stavo scrivendo il mio libro sull'etica, ero incline a sostenere in accordo con Kant che dovessimo *postulare* l'esistenza post mortem dell'anima, per ottenere l'armonia del dovere con la felicità che mi sembrava indispensabile per una vita morale razionale. Almeno pensavo di poterla postulare *provvisoriamente*, mentre organizzavo una seria ricerca di prove empiriche. Se decido che questa ricerca è un fallimento, porrò decisamente e al di là di ogni discussione questo postulato? Lo posso fare coerentemente con la mia visione complessiva della verità e del metodo con cui ottenerla? E se la risposta a ciascuna di queste domande è "no", ho ancora un sistema etico?

[...] Ho messo insieme questioni personali e questioni generali, perché, nella mia testa, qualunque speculazione di questo tipo finisce in un problema pratico, "che cosa si deve fare qui ed ora." Questa è la domanda a cui devo rispondere; mentre per quanto riguarda il mistero dell'universo – non ho mai avuto la presunzione di sperare che la sua soluzione fosse riservata a *me*, nonostante dovessi tentare.¹²⁴

¹²³ H. Sidgwick, *Methods of Ethics*, p. 498

¹²⁴ A. e E. Sidgwick, *Memoir*, p. 467

Questa pagina è stata scritta da Sidgwick all'età di quarantanove anni, ma in essa ritroviamo la stessa parola, "failure", che compare nella prima edizione dei *Methods*. Anche il racconto significativo, che Sidgwick stesso fa dell'evolversi della propria visione filosofica sembra condurre ad una candida ammissione di inadeguatezza rispetto al risultato prefissato. Davanti al conflitto tra interesse personale e sacrificio, rimane comunque il problema di scegliere tra le due opzioni, l'egoismo e la benevolenza universale. Serve, dunque, un criterio pratico che guidi la scelta. E' con questo obiettivo che si rivolge nuovamente a Kant:

A quel punto rilessi più ricettivamente e rimasi impressionato dalla verità e dall'importanza del suo principio fondamentale: agisci secondo questo principio o la massima come se il tuo volere potesse essere la legge universale. [...] Inseriva la "regola d'oro" del Vangelo in una forma che si raccomandava alla mia ragione – "fai agli altri ciò che vorresti fosse fatto a te." [...] Che qualsiasi cosa sia giusta per me debba esserlo per qualunque altra persona in circostanze simili: - che era la forma in cui accettavo la massima kantiana – mi sembrava certamente fondamentale, certamente vera, e non priva di importanza pratica.

Ma il principio fondamentale mi sembrava inadeguato alla costruzione di un sistema di doveri: e più ci riflettevo più mi appariva inadeguato. Riflettendoci, non mi sembrava incontrare le difficoltà che mi avevano condotto da Mill a Kant: non sistemava in maniera definitiva la subordinazione dell'interesse personale al dovere.¹²⁵

Il tentativo di risolvere il dualismo della ragion pratica senza il coinvolgimento di Dio, sembra essere, dunque, un traguardo sempre più sfuggente e fonte di un dolore personale nel filosofo, che non risiede soltanto nella consapevolezza di un

¹²⁵ H.Sidgwick, *Professor Sidgwick's account of the development of his view*, Sidgwick papers, Wren Library Trinity College, Cambridge, Add.ms.c.96/13

fallimento speculativo, ma ancor di più di un fallimento personale che lo conduce a guardare al futuro dell'umanità con poca speranza. La domanda essenziale che si legge tra le righe di tutto il suo pensiero etico è: “quanto è essenziale il dio dei teisti?”¹²⁶ Nell'interpretazione data da Schultz del dualismo di Sidgwick:

E'plausibile che Sidgwick stesso fosse più originale a questo proposito di quanto egli stesso fosse consapevole. Più esattamente, è assai possibile che superasse i suoi predecessori nell'esplicitare chiaramente e irrefutabilmente la forza del dualismo come dilemma di un'era post-cristiana. Perché vi era qualcosa di piuttosto ingegnoso, o insidioso, nella sua frequente invocazione di Butler, come se la domanda tacita fosse: che cosa succede al sistema di Butler, o di qualsiasi altra teoria etica cristiana, una volta che sia rimosso il postulato etico? In questo modo, Sidgwick certamente invitava a considerare fino a che punto la visione di Butler sarebbe crollata nel caos una volta che non vi fosse più stato un dio ad armonizzare interesse e dovere, e il dovere non sarebbe stato più certo. E il caos avrebbe potuto portare i colori della ragione.¹²⁷

E' vero che, come già in *Is Prayer a Permanent Function of Humanity?*, anche nei *Methods* si accenna più di una volta alla possibilità di una classe di individui superiore, capace di incarnare in se stessa la simpatia universale e superare il modello cristiano di fratellanza in Cristo, un gruppo di persone capace di “sentire per i piaceri e i dolori dell'umanità un grado di simpatia del tutto commisurato alla loro preoccupazione per la moglie o i figli, o l'innamorata, o l'amico intimo.”¹²⁸ Una simile elite di persone potrebbe naturalmente realizzare un nuovo ideale di comunione fraterna, ma si tratta più di una eccezione, che di una

¹²⁶ B. Schultz, *Henry Sidgwick*, p. 222

¹²⁷ B. Schultz, *Henry Sidgwick*, p. 222

¹²⁸ H. Sidgwick, *Methods of Ethics*, pp. 501-2

regola, che, invece, è rappresentata dalla “sensual herd”, che richiede la forza moralizzatrice delle classi elevate e della chiesa ortodossa. Dunque, per quanto possa esistere una parte di intellettuali portatrice di quegli ideali di cui gli Apostles si erano fatti cassa di risonanza, ciononostante rimane ancora l’ansia per il futuro della civiltà e la domanda sul grado di realizzabilità di una società utilitaristica.

La risposta dell’egoista è sostenibile quanto quella dell’uomo virtuoso. Sembra, infatti, di poter dire - con Schneewind, Crisp e Schultz - che, benché Sidgwick venga in generale e a ragione considerato un utilitarista, in realtà possa essere considerato più precisamente un sostenitore della teoria della doppia fonte, che consiste nel ritenere vi sia una “tensione non armonizzabile tra due principi ultimi della razionalità.”¹²⁹ Come ha spiegato magistralmente Schneewind, Sidgwick considera la nozione di bene individuale come logicamente precedente rispetto a quella di bene universale e per questa ragione non contesta in alcun modo la posizione dell’egoista che si rifiuti di compiere quei passaggi speculativi che lo porterebbero al concetto di bene universale. L’argomentazione di Sidgwick, infatti, viene descritta così da Schneewind:

Egli inizia la sua analisi del bene considerando i beni di un individuo, in quanto determinati da ciò che l’individuo pensa desiderabile. Il passo successivo è sviluppare la nozione di che cos’è il “bene nel suo complesso” per un certo individuo, e solo dopo che è stata definita questa nozione, passa effettivamente a considerare il concetto di “bene nel suo complesso” *simpliciter*, senza la limitazione dell’appartenenza alla coscienza di qualcuno. (ME 7, pp.111-113) Lo stesso ordine, dai beni estemporanei di un individuo al

¹²⁹ R. Crisp, *The Dualism of Practical Reason*, “Proceedings of the Aristotelian Society”, New Series 46, 1995-96, p.64

bene universale, viene seguito per quanto riguarda gli assiomi. Dopo che è stato dato P₃ [si tratta dell'assioma della neutralità temporale], Sidgwick commenta che nell'ottenerlo abbiamo costruito un concetto “attraverso la comparazione e l'integrazione dei vari ‘beni’ che si succedono uno dopo l'altro nella serie degli stati della nostra coscienza”, cioè, nelle serie temporali di una vita individuale. Allo stesso modo, dice, costruiamo la nozione di Bene Universale attraverso la comparazione e l'integrazione dei beni di tutte le esistenze degli individui umani – o senzienti.” (ME 7, p.382). In entrambi i casi, il bene individuale è trattato come un concetto logicamente antecedente, il concetto che va spiegato per primo perché gli altri possano essere chiaramente esplicitati.

L'ipotesi della priorità logica del bene individuale, inoltre, aiuta a spiegare come mai Sidgwick pensi che l'egoista costruisca la propria teoria attraverso il concetto di bene individuale e si rifiuti di muovere oltre verso il concetto di bene universale [...].¹³⁰

In linea con questa interpretazione della priorità logica del concetto di bene individuale si trova la critica che lo stesso Sidgwick muove a Rashdall. Egli afferma, infatti, di essere riluttante “a prefiggersi come obiettivo di rendere le creature mie compagne più morali, se [...] come conseguenza di ciò, debbano diventare meno felici”, motivo per cui considera ingannevole “affermare che la virtù sia il fine ultimo degli individui al pari della felicità.”

La domanda che, a questo punto, occorrerebbe chiedersi, come fa Crisp, è se il dualismo insanabile della ragion pratica annulli qualsiasi possibilità di un'etica. La risposta di Sidgwick è negativa, un'etica è possibile, ma dovrà essere puntellata dal senso comune e non potrà mai essere del tutto razionalizzata. “In quei rari casi di conflitto riconosciuto tra interesse individuale e dovere, la ragion pratica, essendo divisa in se stessa, cesserebbe di essere un motivo per entrambe

¹³⁰ J.B. Schneewind, *Sidgwick's Ethics*, pp. 367-68

le posizioni; il conflitto dovrebbe essere deciso in base alla comparazione tra la preponderanza degli impulsi non-razionali di uno o dell'altro gruppo.”¹³¹ Lo scenario che viene prospettato non è dei più confortanti: se la ragion pratica non è in grado di indicare una direzione, l'individuo rimane preda dei propri impulsi non-razionali. In una simile prospettiva appare chiaro come diventi una preoccupazione non trascurabile l'educazione culturale e morale delle persone, la loro elevazione spirituale e la coltivazione dei sentimenti di altruismo e benevolenza.

Anche il noto appello al senso comune prende connotazioni particolari. Il carattere assiomatico del principio utilitarista, infatti, viene, com'è noto, supportato da Sidgwick dal richiamo al senso comune, ma per fare questo egli lo lega alla “credenza comune che il disegno del Creatore del mondo sia di realizzare il Bene”¹³² Anche in *Some Fundamental Ethical Controversies*, Sidgwick ammette che

vi sia solo una minoranza di moralisti che accettino esplicitamente questo dualismo dei principi della ragione o regolativi; ma penso che sia giustificato inferire una più ampia adesione implicita al dualismo dall'importanza attribuita da molti moralisti dogmatici in generale alla concezione di un governo morale del mondo, e dagli sforzi degli utilitaristi empirici di provare – come nel trattato postumo di Bentham – che l'azione che conduce alla più grande felicità possibile è sempre anche quella che conduce alla più grande felicità per l'agente.¹³³

¹³¹ H. Sidgwick, *Methods of Ethics*, p. 508

¹³² H. Sidgwick, *Mr. Barratt on 'The Suppression of Egoism'*, “Mind”, 1877, p. 411

¹³³ H. Sidgwick, *Some Fundamental Ethical Controversies*, pp. 43-44

Il passaggio sembra indicare con una certa chiarezza la domanda sul destino dell'utilitarismo in un'era in cui il cristianesimo abbia cessato di esistere: "L'evoluzione utilitaria della moralità potrebbe in effetti, forse paradossalmente, essere dipesa dall'evoluzione del cristianesimo."¹³⁴ Se lo scetticismo religioso dovesse prendere maggiormente piede, il senso comune sarebbe ancora un valido sostegno del principio utilitarista? L'avversione generalmente espressa per l'egoismo continuerebbe ad esistere come tale senza una coscienza religiosa diffusa? Nelle parole di Sidgwick a Roden Noel in una lettera del giugno del 1881:

Quando cerco di seguire la linea del mio pensiero qui trovo che sia necessario distinguere chiaramente alcune domande: - 1. Fino a che punto il Cristianesimo è stato indispensabile o benefico per il progresso del genere umano fino al punto che abbiamo raggiunto? 2. Fino a che punto sembra benefico o indispensabile allo stadio attuale, o sembra verosimile che lo sia in futuro? 3. E' vero?

Non sono disposto a legare strettamente 1 o 2 a 3. [...]

Infatti, la ragione per cui ho mantenuto uno stretto riserbo per molti anni a proposito della teologia è che, mentre non sono in grado io stesso di scoprire basi razionali adeguate alla speranza cristiana di una felice immortalità, mi sembra che la perdita generale di una simile speranza nelle menti di individui nella media dell'umanità così come è ora costituita, sarebbe un male del quale non pretendo di essere in grado di prevedere l'estensione. Non sono pronto ad ammettere che ne seguirebbe la dissoluzione dell'ordine sociale esistente, ma penso che il pericolo di una simile dissoluzione aumenterebbe seriamente, e che il danno sarebbe davvero enorme.¹³⁵

¹³⁴ B. Schultz, *Henry Sidgwick*, p. 247

¹³⁵ A. e E. Sidgwick, *Memoir*, p. 357

In questa situazione, che Schultz definisce come la “penombra dell’incertezza riguardo alla natura del bene”¹³⁶, Sidgwick è attanagliato dalla preoccupazione non solo per il disincanto e le conseguenze di una consapevolezza generale che una vita di virtù potrebbe essere completamente vana, ma anche per il pensiero che in una simile situazione nuove forme di egoismo materialistico potrebbero essere ancora più difficili da debellare. “Il movimento permanente dell’uomo civilizzato va verso il Socialismo della forza, o il Socialismo della persuasione (Comte) o l’individualismo (H. Spencer)? Non lo so, e tutto sembra ruotare intorno a questo.”¹³⁷

II.4 Etica e società: l’urgenza di costruire una nuova comunità fondata sull’altruismo e la conseguente necessità di creare una filosofia politica e una scienza economica nuove

Se Schneewind e Schultz hanno, come sembra, ragione nell’indicare l’estensione limitata della fiducia di Sidgwick nell’utilitarismo e nella sua fondazione razionale, allora l’utilitarismo finisce per essere solo la più ragionevole tra le alternative, ovvero richiede anch’esso un atto di fede.

Se una delle basi della sua posizione morale era la convinzione di un bisogno di razionalità, l’altra era la convinzione che non vi fosse alcun principio alternativo in grado di dare una risposta più soddisfacente a questo bisogno del principio utilitarista. A questa sua seconda affermazione nessuno nella sua vita ha mai offerto una risposta

¹³⁶ B. Schultz, *Henry Sidgwick*, p. 250

¹³⁷ H. Sidgwick, lettera a Myers del giugno del 1872, Myers Papers, Wren Library, Trinity College, Cambridge, Add.Ms.c.100.2.83

cogente e convincente. Ciononostante una simile risposta sarebbe sembrata a Sidgwick la più affascinante sfida che un filosofo potesse volere.¹³⁸

Questo genere di atteggiamento spiegherebbe anche quel tratto caratteristico dei *Methods*, che è il richiamo a metodi e tradizioni diverse alla ricerca di una soluzione definitiva (Mill, Kant, Butler e Aristotele, per citare i nomi più influenti). Ma l'impressione, alla fine della lettura, rimane quella di Schneewind, che Sidgwick sia “un discepolo fuggitivo, in cerca di un maestro.”

Questa ricerca inesausta, che non trova un appagamento definitivo, non può rimanere senza conseguenze pratiche. La prima è stata sottolineata in maniera particolare da Bernard Williams, che definisce l'utilitarismo nella versione sidgwickiana “la morale di un élite.” Nel suo testo *The Point of View of the Universe: Sidgwick and the Ambitions of Ethics* del 1982, l'autore introduce il concetto di *Government House Utilitarianism*. La verità di una teoria, le cui conseguenze sono difficilmente immaginabili, non è appannaggio di tutti. L'utilitarismo e le sorti della società dovrebbero essere affidati ad una classe di filosofi e persone di cultura, capaci di mettersi “dal punto di vista dell'universo” (secondo il principio kantiano) e prescindere dalle disposizioni individuali. E' chiaro che un esercizio così difficile non sarebbe cosa per tutti (almeno a questo stadio dell'evoluzione umana).

La distinzione tra teoria e pratica determina una classe di teorici distinta dalle altre persone, teorici nelle cui mani la verità della giustificazione utilitarista delle disposizioni

¹³⁸ J.B. Schneewind, *Sidgwick's Ethics*, p. 422

dell'animo non-utilitariste sarà utilizzata in modo responsabile. Questo modo di vedere le cose ben si accorda con le importanti origini coloniali dell'utilitarismo.¹³⁹

Addirittura si ipotizza che Sidgwick sia arrivato a teorizzare una sorta di “moralità esoterica.” In effetti, in più di un passaggio dei *Methods of Ethics* e in parecchi documenti personali, Sidgwick paventa la possibilità che riforme eccessive, pur fatte in un'ottica utilitarista, o posizioni personali illuminate potessero finire per danneggiare la società, indebolendo nelle persone comuni il senso del dovere e la sensibilità verso il bene.

Supponendo che sorga un simile dubbio [...] è necessario che l'utilitarista consideri attentamente fino a che punto la sua opinione o il suo esempio possano influenzare persone per le quali questo sarebbe pericoloso: ed è evidente che il risultato di questa considerazione potrebbe dipendere in gran parte dal grado di pubblicità che egli intende dare alla sua opinione o al suo esempio. [...]

E così un utilitarista potrebbe ragionevolmente desiderare, in accordo con i principi dell'utilitarismo, che alcune delle sue conclusioni possano essere rifiutate dall'umanità in generale; o persino che il popolino si tenga lontano nel complesso dal suo sistema, fin tanto che l'incertezza e la complessità dei suoi calcoli renda più probabile che nelle loro mani porti a risultati malvagi.¹⁴⁰

In sostanza, “fino a quando la maggior parte delle persone otterranno migliori risultati attenendosi alle regole, come le regole dettate dalla morale del senso comune, questa è la politica raccomandabile; man mano che sia avvicineranno

¹³⁹ B. Williams, *Making Sense of Humanity and Other Philosophical Papers 1982-1993*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 166

¹⁴⁰ H. Sidgwick, *Methods of Ethics*, pp. 489-90

alla comunità degli utilitaristi illuminati, gli potranno essere permessi calcoli più sofisticati.”¹⁴¹

Naturalmente un simile ragionamento presta il fianco alla critica di Williams: quello che vale per le persone comuni, in realtà vale anche per la classe dei filosofi illuminati. Le disposizioni non-utilitariste dell’animo (quelle indicate dagli intuizionisti, per esempio) non agiscono soltanto nella mente della gente non sufficientemente razionale: “Semplicemente non esiste alcun esercizio immaginabile che consista nell’uscire completamente da me stesso e da questo punto di vista valutare *in toto* le disposizioni, i progetti, e le affezioni che costituiscono la sostanza della mia stessa vita.”¹⁴²

Ma emerge abbastanza chiaramente dalla lettura dei *Methods*, che è lo stesso Sidgwick il primo a mettere in dubbio la possibilità di un perfetto mondo utilitarista non solo nella realtà contemporanea, ma anche nel futuro. Non gli appartiene l’ottimismo riformatore di Mill, ma neanche quello di Spencer, Marx o Comte.

Potremmo immaginare la coincidenza [tra felicità e dovere] diventare perfetta in un’Utopia dove gli uomini fossero in accordo perfetto sulla morale come lo sono ora sulle questioni matematiche, dove la Legge fosse in perfetta armonia con l’Opinione Morale, e tutte gli atti illegali fossero scoperti e doverosamente puniti; o potremmo pensare di ottenere lo stesso risultato intensificando i sentimenti morali di tutti i membri della comunità, senza alcun cambiamento esteriore (che in questo modo risulterebbe inutile).¹⁴³

¹⁴¹ B. Schultz, *Henry Sidgwick*, p. 268

¹⁴² B. Williams, *Making Sense of Humanity*, p. 170

¹⁴³ H. Sidgwick, *Methods of Ethics*, p. 175

Nel paragrafo appena citato, appare estremamente interessante quel riferimento alla possibilità di “intensificare i sentimenti morali di tutti i membri della comunità.” Ritorna, infatti, il richiamo ad un nuovo tipo di fratellanza, che trova il suo primo modello e la sua prima cassa di risonanza negli *Apostles* di Maurice. Ma come si possono creare o aumentare (per forza e numero) questi legami? In un certo senso le riflessioni aperte dai *Methods* finiscono per indicare la strada delle ricerche che poi convogliarono *Principles of Political Economy* e negli *Elements of Politics*. L’etica che si fonda sul senso comune, che per il momento, è la più diffusa tra la gente, con il suo misto di egoismo e simpatia universale, prepara il terreno adatto per l’azione del riformista utilitarista, il quale, però, assume, nei testi di Sidgwick, i tratti caratteristici della prudenza. Il suo compito, infatti, non sembra essere quello di un rivoluzionario, ma di un promotore delle virtù che stanno alla base dei legami di fratellanza e amicizia a partire dall’ordine sociale realmente esistente.

Di nuovo il pensiero di Sidgwick ben si inserisce nel filone della “cultura dell’altruismo” (come la definisce Collini), tipico dell’era tardo-vittoriana, ossessionata dall’idea di sviluppo del carattere. Era, infatti, diffusa la preoccupazione che la società impostata sul modello industriale potesse danneggiare permanentemente la psicologia delle persone. Era necessario, per cui, forgiare il carattere degli individui diffondendo sane e morali abitudini di vita, favorendo rapporti non impostati sul semplice interesse personale, affinché la società potesse evolversi ad uno stadio superiore.¹⁴⁴ Ancora una volta si può percepire l’eco delle virtù propugnate dagli *Apostles* e l’influenza delle teorie di Maurice:

¹⁴⁴ Si veda a questo proposito: S. Collini, *Public Moralists*, 1992

Una volta che uno abbia letto lavori come i *Methods* e gli *Elements of Politics* avendo in mente il profondo impegno di Sidgwick ad evitare il disgregamento del senso comune e della religione comune – l'importanza, per lui, di favorire il cambiamento sociale solo a partire da una base fermamente ancorata nella realtà del presente (o al limite a mascherare la richiesta di cambiamento sotto un appello a ciò che tutti noi pensiamo) – diventa molto difficile respingere il pensiero che gli anni della sua formazione l'abbiano influenzato in seguito per un periodo molto lungo di tempo.¹⁴⁵

Deluso dai risultati delle sue ricerche etiche, arenate sullo scoglio rivelatosi insormontabile del dualismo (“l’etica sta perdendo sempre più interesse per me, man mano che si imprime nella mia mente l’insolubilità del suo problema fondamentale”¹⁴⁶), Sidgwick rivolge l’attenzione alla politica e all’economia, in cerca di risultati più confortanti, che sa, tuttavia, di non poter raggiungere se non attraverso il dialogo incessante con la realtà, con il pubblico e con gli altri intellettuali. Si tratta di una lavoro volto a creare consenso, non spaccature, a conservare e proteggere il tessuto sociale nel nome della felicità generale e aperto alla possibilità (non alla sicurezza) di un progresso dell’umanità. Per questo serve, per esempio, una nuova scienza economica, capace di “mettere fine all’esistente spaventosa tensione tra la forza lavoro e il capitale con qualunque mezzo possibile”¹⁴⁷, e una filosofia politica, che non allontani le masse, gettandole nelle mani degli agitatori, ma le prenda per mano accompagnandole in un cammino di unità.

¹⁴⁵ B. Schultz, *Henry Sidgwick*, p. 127

¹⁴⁶ Lettera di Sidgwick a Dakyns del febbraio 1873, in A. e E. Sidgwick, *Memoir*, p. 277

¹⁴⁷ Lettera di Sidgwick a Browning del novembre 1865, in A. e E. Sidgwick, *Memoir*, p. 133

Capitolo III

Il metodo degli *Elements of Politics*

The special characteristic of my philosophy is to keep the importance of the others in view
H.Sidgwick

III.1 La scelta controcorrente di Sidgwick: il metodo analitico-sintetico

Per quanto mi riguarda sto cercando di farmi assorbire completamente nell' *Opus Magnum* sulla politica. La mia posizione è che ora mi sembra di aver afferrato ed analizzato adeguatamente ogni possibile metodo con cui trattare in modo sistematico i problemi della politica; ma la mia convinzione profonda è che possa produrre ben pochi frutti di utilità pratica – per cui dubito che valga la pena di mettere giù tutto in un libro. Ma gli uomini debbono per forza lavorare – e un professore deve per forza scrivere libri.¹⁴⁸

Collini nel suo noto lavoro sugli *Elements of Politics*, *The Ordinary Experience of Civilised Life: Sidgwick and the Method of Reflective Analysis*¹⁴⁹, commenta questo passaggio sottolineandone l'aspetto squisitamente sidgwickiano, nel senso del dovere, l'enfasi sul metodo, la preoccupazione per l'utilità pratica, il dubbio persistente e l'ironia. Ma il brano è anche, in effetti, una buona descrizione, pur

¹⁴⁸ Lettera di Sidgwick a J.A. Symonds del 1 dicembre 1887, in A. e E. Sidgwick, *Memoir*, p. 481

¹⁴⁹ Pubblicato in S. Collini, D. Winch, J. Burrow, *That Noble Science of Politics: a Study in Nineteenth-Century Intellectual History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

nella sua schematicità, di alcune delle caratteristiche principali degli *Elements*. Questo mastodontico lavoro (persino il suo stesso autore ammetteva fosse un “heavy book”¹⁵⁰), frutto di quattro anni di studio, non si presenta al lettore né come un classico trattato di filosofia, né come una descrizione empirica della situazione o come un libro di storia. Come nei *Methods*, la prima preoccupazione è un problema di metodo, si tratta di trovare quel metodo che meglio si adatta allo scopo che ci si è prefissi. In questo caso specifico l’obiettivo è indicato dal titolo stesso che è stato scelto:

[...] ho chiamato il libro “Elements of Politics”, non “Political Philosophy” o “Political Science”. Non l’ho chiamato Political Philosophy, perché il suo obiettivo è di determinare le regole che devono guidare l’azione di governo e la costruzione degli organi di governo con molta più profusione di dettagli di quanto spetti alla filosofia fare: ma non l’ho chiamato nemmeno Political Science, perché riguarda principalmente l’organizzazione politica come dovrebbe essere, e non i sistemi politici come effettivamente sono, sono stati, e – fino a dove possiamo prevedere – saranno.¹⁵¹

In *Philosophy: Its Scope and Relations*, Sidgwick aveva sostenuto che il metodo più adatto alle scienze morali fosse quello dell’analisi filosofica, ossia “il metodo di riflessione sul pensiero che noi tutti condividiamo, attraverso il simbolismo che noi tutti condividiamo, il linguaggio.”¹⁵² Questo procedimento avrebbe, poi, dovuto essere combinato con alcune generalizzazioni su base empirica, ma indiscutibilmente vere, riguardo ai membri delle società civili. Se applicato correttamente, questo metodo avrebbe portato, secondo Sidgwick, a conclusioni

¹⁵⁰ A. e E. Sidgwick, *Memoir*, p. 480

¹⁵¹ H. Sidgwick, *Philosophy, Its Scope and Relations: An Introductory Course of Lectures*, Bristol, Thoemmes Press, 1996, p. 26

¹⁵² H. Sidgwick, *Philosophy*, p. 26

molto vicine a quelle dell'utilitarismo. Ma questo metodo si può adattare anche alle esigenze dell'indagine sulla politica?

Negli anni della sua formazione filosofica (e anche delle prime urgenti, domande sui principi della politica) il metodo storico la faceva da padrone, ma Sidgwick, con una notevole indipendenza di vedute, l'aveva già trovato deficitario:

Sto progettando un trattato di politica: ce n'è davvero bisogno: G.C. Lewis è inadeguato; - infatti ultimamente tutti stanno studiando storia costituzionale, e ignorando la politica. Mill, con la cautela a lui caratteristica, si è limitato ad una parte dell'argomento. Ora io sono certo che la storia avrà in futuro sempre meno influenza sulla politica nei paesi più avanzati. Presto i principi saranno tutto, e la tradizione nulla: tranne che per la sua influenza sulla forma.¹⁵³

Anche in una lettera del 1871 ad Alfred Marshall lo si trova ribadire la stessa opinione:

[...] mi sento come se la comprensione del metodo utilitarista per determinare le regole sia stata del più grande valore per me, e un qualunque dibattito critico mostrerà quanti pochi parlamentari l'abbiano davvero compreso. Mi sembra che la tendenza contemporanea, a causa dei positivisti, sia più che altro iper-storica.¹⁵⁴

Nella stessa lettera appare un interessante riferimento al "Normal-Mensch" di Bentham, definito "the heir of the ages." Per lui Sidgwick sta portando avanti il

¹⁵³ A. e E. Sidgwick, *Memoir*, pp. 131-132

¹⁵⁴ Lettera di Sidgwick a A.Marshall, luglio o agosto 1871, Sidgwick Papers, Wren Library, Trinity College, Cambridge, Add.Ms.c.100.96

suo lavoro sulla politica, per il suo futuro è necessario riuscire a gettare una luce sulle leggi che regolano il vivere comune. E su di lui si deve poggiare il metodo da usare per trovare queste leggi:

A mio parere, si deve trattare di un metodo principalmente deduttivo. Dobbiamo assumere certe caratteristiche generali dell'uomo e le sue circostanze – caratteristiche appartenenti non al genere umano universalmente, ma all'uomo civilizzato al suo più avanzato stadio di sviluppo: e dobbiamo considerare quali leggi ed istituzioni sia più probabile che conducano al benessere un aggregato di simili uomini che vivano delle relazioni sociali.¹⁵⁵

Troviamo qui, come era possibile immaginare, una forte analogia con quanto risulta dai *Methods*: il compito dello studioso utilitarista è di ascoltare la voce del senso comune, in questo caso applicata alle opinioni politiche, e sistematizzarle in modo tale che da esse emerga il sostrato utilitarista.

Era, conseguentemente, una premessa cruciale del libro che un'analisi delle conclusioni, che sarebbero state raggiunte attraverso un processo deduttivo dagli assiomi utilitaristi, avrebbe a grandi linee coinciso con una sistematizzazione delle visioni politiche sostenute dalla “maggioranza delle persone istruite in Inghilterra oggi”, che era sempre una rilevante rappresentanza.¹⁵⁶

La funzione degli assiomi all'interno della speculazione politica sidgwickiana risulta molto moderata, come viene colto dall'analisi del volume fatta da D.G. Ritchie: sebbene il ragionamento sembri procedere per vie deduttive, in realtà “le

¹⁵⁵ Sidgwick, *The Elements of Politics*, pp. 8-9

¹⁵⁶ S. Collini, D. Winch, J. Burrow, *That Noble Science of Politics*, p. 291

conclusioni sembrano sempre coincidere esattamente con quello che abbiamo nell'attuale costituzione britannica."¹⁵⁷

In buona sostanza, la premessa teorica fornita dai *Methods*, che avrebbero dovuto incoronare il principio utilitarista come il principio etico regolativo dell'intero agire umano e, quindi anche della politica, non era tale, ancora una volta, da garantire un fondamento solido per gli *Elements*. Il metodo deduttivo *sic et simpliciter* non poteva essere sufficiente. Di nuovo il senso comune – rappresentato “dall'esperienza ordinaria della vita civile”¹⁵⁸ – svolge un ruolo di non poco peso nel ragionamento. E qui, come nota Collini, è possibile rilevare una grande differenza con i suoi predecessori utilitaristi, e Bentham in particolare: la teoria politica non può essere completamente astratta, ma deve tener conto dei soggetti a cui poi si riferirà la legislazione. Non avrebbe senso cercare di costruire un sistema di regole valido per tutto il genere umano, perché sarebbe, gioco forza, estremamente generico. Sidgwick ha, per tanto, in mente una ben precisa esperienza politica, quando scrive gli *Elements*, ovvero l'esperienza britannica, e il Normal-Mensch a cui pensa è l'uomo di buona cultura inglese. Ovviamente questo modo di intendere le cose non potrà rimanere senza conseguenze a livello di conclusioni politiche, allontanandolo dal riformismo ardito che era stata caratteristica tipica dell'utilitarismo classico e avvicinandolo a posizioni certamente più moderate, addirittura in qualche caso conservatrici.

¹⁵⁷ D.G. Ritchie, *Review of The Elements of Politics*, “International Journal of Ethics”, 2, 1891-1892, p. 254

¹⁵⁸ Sidgwick, *The Elements of Politics*, p. 11

III.2 Il metodo degli *Elements of Politics* a confronto con quello dei *Principles of Political Economy* e del *Development of European Polity*

Il fiero anti-storicismo, che caratterizza gli *Elements* e che, come si è visto, ha accompagnato Sidgwick fin dalla sua formazione (“la storia mi ha sempre affascinato, benché ne sia allontanato dalla convinzione della sua relativa inutilità [...]”¹⁵⁹), crea un evidente contrasto con l’intera struttura del *Development of European Polity*, una raccolta di lezioni pubblicata postuma nel 1903 che tenta di tracciare la storia dell’evoluzione dello stato moderno.

La massiccia quantità di informazioni storiche, che rappresenta l’impianto di questo volume, pone inevitabilmente la domanda se Sidgwick alla fine della propria vita non avesse rivalutato la validità del metodo storico. In realtà, il progetto parzialmente svolto dal *Development* (Sidgwick è morto prima di poterlo completare) rappresenterebbe effettivamente un’anomalia nel pensiero sidgwickiano, addirittura (come molti suoi contemporanei hanno voluto interpretare) l’ammissione di un errore, se non fosse possibile leggerlo in continuità con il metodo analitico-sintetico degli *Elements*. Come è stato detto, “in tutti i suoi più importanti trattati, insiste sul fatto che ogni concreta applicazione del principio utilitarista debba contemplare una dettagliata analisi delle reali condizioni sociali in questione.”¹⁶⁰ Il lavoro induttivo sullo sviluppo delle società civilizzate, allora, è utile per la determinazione di quell’ “esperienza

¹⁵⁹ A. e E. Sidgwick, *Memoir*, p. 435

¹⁶⁰ B. Schultz, *Henry Sidgwick*, p. 569

ordinaria della vita civile”¹⁶¹ che servirà da appoggio agli assiomi utilitaristi e alla parte deduttiva della speculazione politica.

Nelle parole dello stesso Sidgwick, l’obiettivo dei *Development* non è quello della “normale storia politica”, non si tratta di “presentare i fatti nel loro ordine cronologico”¹⁶², ma di individuare, attraverso il metodo comparativo i tratti comuni alle società politiche. Andrebbe, così, a completarsi il disegno iniziato con gli *Elements*: “il lato analitico del suo progetto deve, dopo tutto, essere accompagnato da uno studio consapevolmente storicizzato della natura umana e del senso comune dell’umanità, del contesto politico ed economico, ed è solo una parte del più largo obiettivo che coinvolge anche una ricerca di stampo induttivo e comparativo.”¹⁶³

Per tanto i *Development* non rappresentano una svolta di Sidgwick a favore del metodo indicato dall’amico e collega Seeley (che voleva una “scienza politica induttiva” basata sulla convinzione che “il giusto metodo per studiare la storia politica sia essenzialmente storico e [...] che il giusto metodo per studiare la storia politica sia studiarla in quanto materiale per la scienza politica”¹⁶⁴), ma, più coerentemente, l’ultima sezione di un progetto complesso, che comprende un parte di studio di carattere deduttivo-analitico e una di carattere induttivo-sintetico.

Ci si potrebbe ora chiedere se, all’interno di questo ampio disegno teorico, svolgano un loro ruolo precipuo anche i *Principles of Political Economy*, la cui prima edizione risale al 1883. Anche in questo caso non si tratta semplicemente

¹⁶¹ Dal titolo del saggio di S. Collini, *The Ordinary Experience of Civilised Life*, in S. Collini, D. Winch, J. Burrow, *The Noble Science of Politics*, p. 297

¹⁶² H. Sidgwick, *The Development of European Polity*, Bristol, Thoemmes Press, 1996, pp. 1-4

¹⁶³ B. Schultz, *Henry Sidgwick*, p. 569

¹⁶⁴ Lettera di Sidgwick a C.H. Pearson del 1875, A. e E. Sidgwick, *Memoir*, p. 295

di un libro di scienza economica, ma è dichiaratamente un'espressione della filosofia, visto che riguarda i giudizi su come le società dovrebbero comportarsi e la migliore politica pubblica possibile per un governo. Inoltre, più nello specifico, l' "arte dell'economia politica" è di speciale interesse per il filosofo utilitarista, dato che "si occupa di una particolare sezione dell'interferenza statale, pensata per aumentare o la produzione sociale del benessere o la sua distribuzione [...]".¹⁶⁵

Ancora una volta, l'approccio utilizzato da Sidgwick per avvicinarsi al problema riflette le caratteristiche peculiari di tutto il suo filosofare. Infatti, una delle sezioni giustamente più note di tutto il trattato è un capitolo introduttivo e metodologico a proposito delle "attuali controversie economiche."¹⁶⁶ Il capitolo (che presenta delle modifiche tra la prima e le edizioni successive, che, però, non ne toccano il nucleo) vorrebbe essere la presentazione di un tentativo di riconciliazione tra le dottrine rivali dell'epoca a lui contemporanea. In accordo con il tono dei *Methods* e lo spirito della ricerca di stampo apostolico-coleridgeano della verità, si tratta di superare le apparenti opposizioni di opinione per raggiungere il sostrato comune.

Una delle controversie più aspre del periodo era quella che vedeva contrapporsi i sostenitori del metodo induttivo e quelli del metodo deduttivo. Come pensa di sciogliere la questione Sidgwick? Di nuovo viene scelta una sorta di via mediana tra i due poli. Sidgwick non si affida, infatti, esclusivamente al sistema benthamiano di deduzione, ma sembra propenso ad utilizzare ampiamente l'induzione basata sull'analisi storica, seguendo l'esempio di Macaulay e di Mill.

¹⁶⁵ H.Sidgwick, *Principles of Political Economy*, Bristol, Thoemmes Press, 1996, p. 33

¹⁶⁶ Dal titolo del cap.I di H. Sidgwick, *Principles of Political Economy*, p. 1

Questa scelta, ancora una volta contro corrente, ha fatto sì che, nonostante sia considerato, con Marshall, uno dei due fondatori della Cambridge School of Economics, venga generalmente trascurato dagli storici delle teorie economiche. “Il fatto è che i *Principles* devono di più alla tradizione classica di J.S. Mill che a quella che i contemporanei chiameranno poi la ‘nuova politica economica’ di Jevons e Marshall.”¹⁶⁷ Eppure il nome di Sidgwick e almeno una parte del suo apparato teorico appare nei lavori, non solo di Marshall, ma anche di altre importanti personalità del nuovo approccio all’economia, come il giovane Pigou. Già nel 1913 J.S. Nicholson¹⁶⁸ aveva notato lo stretto legame tra il lavoro di Sidgwick e quello dei suoi successori, un legame che riguarda il ruolo svolto dal principio di utilità, più che, ovviamente, dalla matematizzazione dell’argomento. Tuttavia, il punto sicuramente più interessante del metodo usato nei *Principles* è quello rappresentato dall’attenta analisi dei termini base della politica economica. “Sidgwick sostenne che il processo di ricerca di tali definizioni, che fosse portato a termine con successo o no, fosse il modo migliore per approcciarsi alle notevoli ‘distinzioni e relazioni tra i fatti’.”¹⁶⁹ Questo doveva, dunque, essere il primo, necessario passo per applicare il suo caratteristico metodo analitico alla politica economica, l’unico modo per raggiungere “una visione più chiara e sistematica, attraverso l’analisi riflessiva, dei fatti generali che l’esperienza comune ci ha già reso familiari.”¹⁷⁰ Troviamo, dunque, qui un’altra esemplificazione dello stesso metodo degli *Elements* e, in un certo senso, anche dei *Methods*, con una grande enfasi sull’importanza dell’analisi dell’uso comune dei termini propri

¹⁶⁷ J.Eatwell, M.Milgate, *The New Palgrave: A Dictionary of Economics*, London, Macmillan, vol.4, 1987, p. 329

¹⁶⁸ J.S. Nicholson, *The Vagaries of Recent Economy*, “The Quarterly Review”, 219, 1913, p. 420

¹⁶⁹ S. Collini, D. Winch, J. Burrow, *That Noble Science of Politics*, p. 285

¹⁷⁰ H.Sidgwick, *Principles of Political Economy*, p. 36

dell'economia, per portare chiarezza e fare emergere il modello di ragionamento che è in esso implicito.

Ancora una volta, Sidgwick non è interessato a basare la propria speculazione su un “modello artificialmente semplificato dell'azione umana”, ciò a cui si vuole programmaticamente riferire è piuttosto “uno stato delle cose preso come il modello a cui la moderna società civilizzata generalmente si avvicina”, scelta legittimata dal fatto di “corrispondere grosso modo ai fatti della società moderna.”¹⁷¹

Il metodo dell'analisi riflessiva applicato all'economia politica era in questo senso essenzialmente limitato e soddisfatto di esserlo. Sacrificava le aspirazioni universalistiche delle teorie più vecchie allo scopo di guadagnare la persuasività connessa al mostrare come una particolare struttura di ragionamento fosse implicita nella distinzioni accettate del linguaggio condiviso.¹⁷²

Concludendo, si potrebbe, dunque, affermare che quello che Schultz definisce il “trattico politico” della speculazione sidgwickiana (*Principles, Elements e Developments*) non solo vada interpretato come una logica continuazione di quanto elaborato nei *Methods*, ma che sia parte di un progetto unitario di applicazione del nuovo metodo analitico riflessivo (e non semplicemente deduttivo) alle scienze morali. Anche l'apparente anomalia dei *Developments* trova la sua spiegazione all'interno della strada tracciata dagli *Elements*, e non in opposizione ad essa, come lavoro induttivo-sintetico a servizio dell'apparato teorico già sistematizzato. Il *fil rouge* che lega tutti e quattro i volumi è il lavoro

¹⁷¹ H.Sidgwick, *Principles of Political Economy*, pp. 36-40

¹⁷² S. Collini, D. Winch, J. Burrow, *That Noble Science of Politics*, p. 286

sinergico tra principio utilitarista (e sue conseguenze logiche) e conclusioni del senso comune, che si combinano a creare la via peculiare di Sidgwick verso la realizzazione dell'utilitarismo, una via in cui ha molto peso anche la considerazione delle attuali condizioni della società britannica.

III.3 Il metodo analitico-sintetico di Sidgwick a confronto con quello deduttivo di Spencer e Green

“La differenza più significativa tra me e Mr. Spencer riguarda il valore dell’Etica Assoluta.”¹⁷³ Sidgwick non poteva indicare più chiaramente uno dei punti di maggior distanza dal filosofo individualista Spencer. E’ stato detto che il metodo largamente utilizzato da Sidgwick si compone di una parte deduttiva che si appoggia su una cospicua elaborazione di stampo induttivo-sintetico. Questo perché l’utilitarismo non può essere innestato *sic et simpliciter*, senza alcuna forma di adattamento, ad una società realmente esistente. Al contrario, “Sidgwick insisteva che una società completamente evoluta fosse troppo differente dalla realtà attuale per fornire una qualunque guida a proposito di quello che dovremmo fare ora.”¹⁷⁴ Anche se le previsioni di evoluzione ottimisticamente indicate dalla sociologia dovessero, un giorno, rivelarsi veritiere, comunque non sarebbero “di grande aiuto per risolvere i problemi pratici dell’umanità contemporanea.”¹⁷⁵

¹⁷³ H.Sidgwick, *Lectures on Ethics of T.H. Green, H. Spencer, and J. Martineau*, Bristol, Thoemmes Press, 1996, p. 278

¹⁷⁴ M.W. Taylor, *Men versus the State: Herbert Spencer and Late Victorian Individualism*, Oxford, Clarendon Press, 1992, p. 214

¹⁷⁵ H. Sidgwick, *Methods of Ethics*, p. 470

Ne consegue che il metodo strettamente deduttivo adottato da Spencer per trovare la condotta giusta a partire da quelle che lui chiama le “leggi della vita”, si rivela, nell’ottica di Sidgwick completamente inutile, ancor prima che sbagliato. Non solo, dal punto di vista pratico il metodo di Sidgwick, plasmato per accogliere al suo interno la voce del senso comune, risulta più flessibile e meno intransigente: per questo a proposito di se stesso e proprio riferendosi alla differenza con Spencer, parla di un utilitarismo “più empirico.”¹⁷⁶ Per Spencer ciò che determina la giustizia di un atto è la sua conformità alla cosiddetta Legge di Eguale Libertà (“ogni uomo ha la libertà di fare ciò che vuole, fino a che non infranga l’eguale libertà di tutti gli altri uomini”¹⁷⁷), che nel suo sistema svolge il ruolo di “principio etico assoluto o ultimo, che possiede un’ autorità che trascende quella di tutti gli altri.”¹⁷⁸ Rispetto ad esso, il principio di utilità, come ogni altro principio, finisce per avere una funzione subordinata.

Tutti i diritti naturali (...) potrebbero essere riassunti nel Diritto alla Libertà; cosicché la completa ed universale affermazione di questo Diritto sarebbe la completa realizzazione della Giustizia – dato che l’Eguaglianza a cui si pensa debba tendere la Giustizia verrebbe interpretata come Eguaglianza della Libertà.

Ora, quando contemplo tutto ciò come una formula astratta, benché non possa dire che mi appaia autoevidente come il vero principio fondamentale della Legge Ideale, devo ammettere che si raccomanda molto positivamente al mio pensiero (...). Ma quando

¹⁷⁶ H. Sidgwick, *Methods of Ethics*, p. 278

¹⁷⁷ H. Spencer, *Social Statics*, London, John Chapman, 1851, p. 77-78

¹⁷⁸ H. Sidgwick, *Methods of Ethics*, p. 279

provo a porla in una più stretta relazione con le circostanze reali della società umana, subito si mostra sotto un aspetto differente.¹⁷⁹

Se si vuole calare il sistema nella vita reale, questo non può risultare così intransigente da non ammettere alcuna eccezione. Sidgwick era convinto che “in molte occasioni un utilitarista sarebbe stato giustificato nel mantenere le regole dettate dal senso comune anche quando le loro conseguenze dirette non fossero state tali da massimizzare la felicità, se l’utilità del mantenimento di una regola fosse stata maggiore dell’utilità derivante dalla sua violazione.”¹⁸⁰

La speculazione politica ed etica di Sidgwick si trova così, al contrario di quanto accade con Spencer, a muoversi su posizioni conservatrici rispetto alla realtà a lui contemporanea, che spesso non fanno che tradurre in termini teorici le istanze della classe colta inglese. Una simile posizione lo porta lontano non solo da Spencer, ma anche dal movimento idealista britannico, che ha trovato nel suo amico Green il proprio caposcuola.

Dal punto di vista del metodo, Green e Sidgwick condividono l’obiettivo con cui il problema viene affrontato: la priorità, infatti, spetta alla sfera dell’agire morale ed è per un corretto approccio alla questione pratica che è fondamentale risolvere la questione epistemologica. Come è stato scritto da un contemporaneo di Green a questo proposito:

Ha studiato la teoria della conoscenza per il bene del controllo della condotta. Egli pensava che una cattiva metafisica conducesse inevitabilmente ad una cattiva etica, e che

¹⁷⁹ H. Sidgwick, *Methods of Ethics*, pp. 274-275

¹⁸⁰ M.W. Taylor, *Men versus the State*, p. 216

un'etica di scarso valore conducesse a false e insoddisfacenti discussioni in ogni sfera dell'attività umana.¹⁸¹

Ma se la questione pratica come domanda fondamentale per la filosofia è il motore che spinge la speculazione di entrambi i filosofi, l'approccio risulta essere del tutto differente. Il mondo tracciato da Green è completamente racchiuso dal sistema: non solo è ben lontano dal rischio di cadere nel caos che angoscia la mente di Sidgwick, ma è un insieme organico ed ordinato che non lascia nulla al di fuori. “La natura per Green è, piuttosto letteralmente, impensabile senza l'ordine di un sistema omnicomprensivo.”¹⁸² L'unità che troviamo nel mondo è in diretta relazione con la capacità della nostra coscienza di unificare la realtà. Nelle parole di Green: “l'ordine uniforme della natura e la nostra conoscenza di quell'ordine hanno una base comune in un principio spirituale.”¹⁸³

Il principio regolatore dell'intero sistema è l'idea di bene comune. La sua priorità è assoluta, “agisce come il fulcro intorno a cui tutte le altre nozioni girano.”¹⁸⁴ Da questo punto di vista, svolge una funzione molto simile a quella della Legge di Eguale Libertà all'interno della speculazione di Spencer. E' il principio primo da cui viene dedotto tutto il sistema di valori e il fine verso cui muove la società. Il progresso è segnato dalla progressiva scoperta di aspetti parziali, ma sempre più importanti, del bene comune.

¹⁸¹ J. Iverach, *Professor Thomas Hill Green*, “The Expository Times”, vol.4, ottobre 1892-settembre 1893, p. 164

¹⁸² M. Carter, *T.H. Green and The Development of Ethical Socialism*, Exeter, Imprint Academic, 2003, p. 23

¹⁸³ T.H. Green, *Etica*, Torino, F.lli Bocca, 1925, p. 405

¹⁸⁴ M. Carter, *T.H. Green and The Development of Ethical Socialism*, p. 27

Come appare chiaro da quanto appena scritto, il bene comune, esattamente come la Legge di Eguale Libertà, non conosce eccezioni, ad esso va sacrificata qualunque altra cosa. Anche qui, dunque, non troviamo niente della prudente flessibilità sidgwickiana: dalla definizione di bene comune discende tutta la teoria morale e tutta la teoria politica di Green, senza che con esso interagisca nessun altro principio.

Capitolo IV

L'idea di libertà

My political ideal is nearly written out – and lo!
I begin to feel uncomfortable about it;
I begin to find something wooden and fatuous in the sublime smile of Freedom.
Sidgwick, *A Memoir*

IV.1 Il dibattito tardo-vittoriano sull'idea di libertà e la posizione di Sidgwick

Nel diciannovesimo secolo l'avvento delle teorie utilitariste, che si erano in qualche modo innestate sulla tradizione sei-settecentesca liberale, aveva avuto come conseguenza la scoperta di nuovi aspetti da vagliare all'interno del dibattito sull'idea di libertà. La prima grande questione diventava, infatti, se fosse effettivamente possibile un utilitarismo liberale, cioè un utilitarismo capace di trovare spazio nel proprio sistema per dei diritti inviolabili. O, nelle parole di Weinstein, “[...] può una teoria che ha come obiettivo di massimizzare sempre l'utilità prendere seriamente i diritti morali e quindi assicurare l'integrità dell'individuo?”¹⁸⁵ Molti tra i più importanti filosofi britannici di questo periodo hanno tentato di rispondere a questa domanda, cercando di individuare la relazione esistente tra libertà, diritti morali e bene comune all'interno di approcci speculativi anche molto diversi tra loro.

¹⁸⁵ D. Weinstein, *The Discourse of Freedom, Rights and Good in the Nineteenth-Century English Liberalism*, “Utilitas”, Vol. 3, n. 2, novembre 1991, p. 245

Già con Mill, infatti, il concetto di libertà si arricchisce di nuove sfumature e inizia a legare il proprio destino all'idea di sviluppo della personalità.

Il saggio di Mill *On Liberty*, indirettamente, mostra piuttosto chiaramente la differenza tra le due aree del dibattito. Egli giustamente vede come vi siano due differenti questioni a cui rispondere: (i) essere liberi consiste generalmente nello sviluppo della personalità, e (ii) per ottenere questo risultato ci deve essere un principio che delimiti la sfera della libertà individuale, cioè se l'azione di un uomo non causa danno ad altri, dovrebbe essere lasciato libero.¹⁸⁶

Negli ambienti liberali inizia ad affermarsi la convinzione che non solo la libertà di scelta sia buona in sé, ma che gli uomini siano creature essenzialmente caratterizzate dalla propria capacità di progettarsi nella vita, secondo la propria idea di cosa è buono e supremamente importante. La libertà diventa, allora, il mezzo fondamentale attraverso cui è possibile garantire il massimo sviluppo di questa caratteristica fondamentale di auto-creazione e, conseguentemente, di una vita degna di essere vissuta.

Questo spostamento dell'attenzione dalla teoria dei diritti naturali alla possibilità di concreta fruizione dei diritti da parte degli individui, è stato magistralmente tracciato da Isaiah Berlin in epoca contemporanea nella sua notissima opera *Four Essays on Liberty*, pubblicata nel 1969. Nella discussione delle due diverse concezioni della libertà, quella negativa e quella positiva, egli individua proprio

¹⁸⁶ W.L. Weinstein, *The Concept of Liberty in Nineteenth Century English Political Thought*, "Political Studies", Vol.XIII, n.65, 1965, p. 147 (l'articolo è stato riedito in A. Ryan, *The Idea of Freedom: Essays in Honour of Isaiah Berlin*, Oxford, Oxford University Press, 1979)

in Mill l'inizio della fine della concezione classica, negativa della libertà. Nei suoi testi, infatti, appare per la prima volta l'idea

che gli uomini dovrebbero cercare di scoprire la verità o di sviluppare un certo tipo di personalità che Mill approva – critica, originale, dotata di fantasia, indipendente, non-conformista fino all'eccentricità e così via – e che la verità si può trovare e una personalità cosiffatta si può produrre soltanto in condizioni di libertà.¹⁸⁷

La possibile contraddizione, insita nei due diversi modi di intendere la libertà, così chiaramente individuati da Berlin e poi dalla sua scuola, non appariva, ovviamente, ancora chiara ai contemporanei di Mill e poi di Sidgwick. Tuttavia, molti tra i più sinceri sostenitori del liberalismo tradizionale guardavano con una certa ansia alla corrente di pensiero che aveva avvicinato una parte dell'intelligenza culturale al radicalismo. Lo stesso Sidgwick parla dell'attrattiva esercitata dal socialismo su Mill.¹⁸⁸ Del resto anche per quanto riguarda Sidgwick si è parlato, sia alla fine dell'ottocento che in epoca più recente, di una certa propensione alla limitazione della libertà individuale a favore di dottrine socialistiche.¹⁸⁹

Come si colloca, dunque, il suo pensiero all'interno di questo dibattito? O, specificando meglio il tema d'analisi, che ruolo ha il valore della libertà, all'interno della filosofia di Sidgwick, in rapporto con il principio utilitarista?

¹⁸⁷ I. Berlin, *Due Concetti di Libertà*, Milano, Giangiacomo Feltrinelli Editore, 2000, p. 20

¹⁸⁸ Si veda a questo proposito in particolare H. Sidgwick, *The Economic Lessons of Socialism*, in *Miscellaneous of Essays and Addresses*.

¹⁸⁹ Si vedano a questo proposito, per esempio, la lettera di Lord Farrer del 1°8 aprile del 1886 e quelle di Mallet, scritte tra il 1886 e il 1887, a Sidgwick, conservate presso la Wren Library del Trinity College di Cambridge, Sidgwick Papers, Add.ms.c.93/135 e Sidgwick Papers, Add.ms.c.94/109-112. In epoca contemporanea i giudizi di Hayek, Bonner e Kloppenberg.

Come prevedibile il primo referente di Sidgwick su questo argomento è Mill e il risultato ottenuto da quest'ultimo nel tentativo di armonizzare i diritti individuali con l'utilità generale si era limitato a quella che John Gray chiama una "scommessa."¹⁹⁰ "Semplicemente Mill scommette che rispettando i diritti morali fondamentali accadrà che tutto si sistemi per il meglio secondo il principio utilitarista."¹⁹¹ Come è stato già detto, un simile ottimismo è assolutamente lontano dalla mentalità e dall'approccio alla filosofia di Sidgwick, una simile soluzione gli è, pertanto, negata. Bisognerà, allora, vedere se e come sia riuscito ad armonizzare diversamente i due concetti.

Secondo l'impostazione utilitarista, per Sidgwick bene supremo e felicità universale coincidono e le azioni virtuose sono tra i suoi componenti. Le azioni virtuose generalmente contribuiscono, infatti, o al bene individuale (e allora sono guidate dal principio della prudenza) o al bene comune, compreso quello del singolo, senza una particolare preferenza per una persona o un bene individuale (principio della benevolenza). Il fine ultimo dell'azione virtuosa rimane comunque la felicità. "Egli vuole convincere il lettore che, dopo una riflessione ben ponderata, oggetti come la libertà e la giustizia sono desiderati soltanto per la felicità che porteranno, in un modo o in un altro."¹⁹² All'interno della morale del senso comune questo passaggio non è generalmente esplicitato anche a causa della natura indiretta sia dell'egoismo che dell'utilitarismo: questo aiuta spiegare gli eventuali conflitti che possono sorgere tra massime del senso comune e utilitarismo.

¹⁹⁰ J. Gray, *Mill on Liberty: A Defence*, London, Routledge, 1983, pp. 122-123

¹⁹¹ D. Weinstein, *The Discourse of Freedom*, p. 261

¹⁹² J. Bonner, *Economic Efficiency and Social Justice: The Development of Utilitarian Ideas in Economics from Bentham to Edgeworth*, Aldershot, Brookfield, 1995, p. 138

[...] dal punto di vista dell'universo non meno che da quello dell'individuo, sembra vero che è più probabile ottenere la felicità se lo spazio nel quale ci riproponiamo consciamente di ottenerla viene limitato attentamente. E questo non soltanto perché è più probabile che l'azione sia maggiormente efficace se il nostro sforzo è temporaneamente concentrato su fini più limitati – benché indubbiamente sia una ragione importante – ma anche perché il più completo sviluppo di una vita felice per ciascun individuo sembra richiedere che egli abbia altri oggetti esterni di interesse oltre alla felicità degli altri esseri umani. E quindi potremmo concludere che la conquista degli oggetti ideali... virtù, verità, libertà, bellezza, etc... per se stessi, sia razionale indirettamente e secondariamente, ma non primariamente e assolutamente; non solo per la felicità che risulterebbe dal loro ottenimento, ma anche per quella che deriva dalla loro ricerca disinteressata. Mentre se cerchiamo un criterio ultimo per mettere in comparazione il valore dei diversi oggetti della ricerca entusiastica dell'uomo, e del limite entro cui ciascuno di essi possa legittimamente assorbire l'attenzione dell'umanità, dovremmo comunque concludere che dipenda dal grado in cui ciascuno di essi conduce alla felicità.¹⁹³

Una volta stabilito il principio di massimizzazione della felicità come principio primo della morale, la libertà potrà tutt'al più avere la funzione di un mezzo per raggiungere il fine dell'utilitarismo. La domanda, a questo punto, diventerà se la libertà sia un mezzo adeguato per il raggiungimento di un tale scopo. Agli occhi di Sidgwick appare chiaro fin dall'inizio che, qualora non si riesca a dimostrare in maniera soddisfacente che il diritto alla libertà svolge un ruolo necessario nella realizzazione della felicità universale, allora ad esso potranno essere trovate delle eccezioni.

¹⁹³ H. Sidgwick, *Methods of Ethics*, p. 406

L'approccio dei *Methods* e degli *Elements* sembra, per molti versi, partire dall'analisi delle posizioni di Mill e Spencer, in buona sostanza da concezioni che erano e sarebbero state la base del liberalismo classico. Entrambi avevano ritenuto, seppur per motivi diversi, di poter "scommettere" (per utilizzare nuovamente l'espressione di Gray) sulla libertà come condizione necessaria per il raggiungimento dell'ideale della massimizzazione della felicità. Spencer, in particolare, è convinto dell'evidenza della Legge di Eguale Libertà e da essa deduce tutto l'apparato della propria filosofia politica. Ma il diritto alla libertà individuale si impone davvero alla mente come assoluto?

Tutti i diritti naturali [...] potrebbero essere riassunti nel Diritto alla Libertà; cosicché la completa ed universale affermazione di questo diritto sarebbe la completa realizzazione della giustizia – dato che l'eguaglianza a cui si pensa debba tendere la giustizia verrebbe interpretata come eguaglianza della libertà. Ora, quando contemplo tutto ciò come formula astratta, benché non possa dire che mi appaia autoevidente come il vero principio della Legge Ideale, devo ammettere che si raccomanda molto positivamente al mio pensiero [...]. Ma quando provo a porla in una più stretta relazione con le circostanze reali della società umana, subito si mostra sotto un aspetto differente.¹⁹⁴

Negli *Elements* è possibile rintracciare un ragionamento molto simile. Sidgwick nel capitolo IV, intitolato significativamente *Individualism and Individualistic Minimum*, parte da una definizione della libertà come "assenza di coercizione", sia fisica che morale, intendendo per morale la coercizione esercitata attraverso la paura. Quest'ultima può essere legittimamente esercitata dallo stato, qualora essa prevenga una peggiore coercizione esercitata dai privati cittadini. Fin qui il

¹⁹⁴ H. Sidgwick, *Methods of Ethics*, pp. 274-275

ragionamento segue l'impostazione classica, ma è a questo punto che Sidgwick introduce l'idea che, in realtà, la libertà sia un termine ambiguo. Per quanto Spencer e gli altri individualisti sostengano in teoria la Legge di Eguale Libertà, nella pratica degli stati e di quasi tutti gli individualisti la non-interferenza non si ferma alla garanzia di un'eguale sfera d'azione libera per tutti. Il vero obiettivo, infatti, diventa proteggere i cittadini dal dolore e da una perdita o diminuzione dei mezzi a loro disposizione per esaudire i loro desideri, provocata dall'azione di altri esseri umani. In questo modo Sidgwick ritiene di poter ricondurre il principio individualista a quello utilitarista. “Quindi il senso comune chiaramente ci richiede di interpretare la non-interferenza, che una simile proibizione assicura, in modo tale che comprenda non solo la non-interferenza con la libertà, ma la non interferenza con la felicità.”¹⁹⁵

Grazie all'intervento del senso comune, si giunge, dunque, a definire “il minimum individualistico dell'interferenza statale primaria” in modo tale che si articoli almeno in: (1) diritto alla sicurezza personale (che include quello alla salute e alla reputazione); (2) diritto alla proprietà privata¹⁹⁶ (che comprende il diritto al libero trasferimento della proprietà attraverso donazione, vendita o lascito ereditario) e (3) diritto all'adempimento dei contratti liberamente sottoscritti.

Tuttavia, il ragionamento non può essere interrotto a questo punto, dato che i tre diritti sopra elencati sottintendono a loro volta un altro principio: il cosiddetto “maximun individualistico” o assioma secondario del principio utilitarista. Questo consiste nell'affermazione che gli individui debbano essere protetti da

¹⁹⁵ H. Sidgwick, *The Elements of Politics*, p. 47

¹⁹⁶ La giustificazione del diritto alla proprietà privata è, in realtà, per Sidgwick, come per Spencer del resto, una preoccupazione di non poco conto e la cui soluzione stenterà ad essere trovata. Rimando tuttavia l'analisi di questo problema al capitolo VI, § 3 e 4.

tutte quelle condotte che tendano ad impedire loro il perseguimento dei propri fini, fin tanto che questa protezione sembri condurre alla felicità generale. Questo è il punto di vista di quello che Sidgwick chiama “Utilitarian Individualism”: “[...] la libertà individuale viene valutata come un mezzo non solo per la propria felicità personale, ma per la felicità generale.”¹⁹⁷ Il passaggio teorico che porta a questa importante conclusione si basa fondamentalmente sull’osservazione che, senza l’introduzione della svolta utilitarista, l’individualismo da solo non è in grado di giustificare legittimamente le proprie conclusioni. Per esempio, il principio individualista che vuole che i contratti, anche quelli che riguardano servizi da rendere in futuro, siano resi legalmente vincolanti per le parti, non sembra a Sidgwick essere sostenibile a partire dal principio che adotta la libertà come fine ultimo:

dal momento che un uomo sarebbe molto più libero – nel senso ordinario del termine – se la sua volizione non potesse essere limitata in qualunque momento da una qualunque precedente espressione della propria volontà riguardo al futuro: benché il suo potere di raggiungere i propri fini sarebbe, naturalmente, diminuito a causa della minore possibilità di fidarsi delle future azioni degli altri.¹⁹⁸

Inoltre l’individualismo non sembra in grado di fornire delle regole che siano valide anche per una società che non sia formata per intero da individui sani ed adulti.

¹⁹⁷ H. Sidgwick, *The Elements of Politics*, p. 53

¹⁹⁸ H. Sidgwick, *The Elements of Politics*, p. 54

Qualunque società contiene un largo numero di persone nei riguardi delle quali anche il più conseguente individualista riconosce l'assurdità di sostenere che essi non richiedano altro dagli altri se non la non-interferenza e l'osservanza dei contratti: è universalmente ammesso che una qualche forma di assistenza debba essere legalizzata per fornire ai malati di mente e ai bambini i mezzi di sussistenza, e che venga affidata a qualcuno l'autorità di impedire loro di compiere azioni controproducenti per se stessi e gli altri.¹⁹⁹

Senza l'utilitarismo, il principio individualistico della libertà, dunque, cade in contraddizione e la prova è che il senso comune, realizzato nelle regole morali e dalle leggi della società, se ne allontana, o meglio si allontana dalle sue forme più intransigenti.

E' chiaro, tuttavia, a Sidgwick stesso che una simile prospettiva, assai diversa da quella del *minimum* individualista, apre la strada ad un aumento dell'estensione dell'interferenza statale i cui limiti potrebbero non essere più chiaramente tracciabili.

IV.2 La libertà individuale in relazione ad una concezione paternalistica dello stato

Il problema viene affrontato esplicitamente da Sidgwick nel capitolo IX degli *Elements, Prevention of Mischief and Paternal Interference*. Il principio individualista-utilitarista, infatti, può essere la base teorica di tutti quegli ampliamenti dell'interferenza statale che impongano un vincolo più leggero rispetto ai mali che, grazie ad essa, vengono evitati. Per cui, prima di introdurre un simile aumento dei poteri statali, è necessario che si pesi attentamente il

¹⁹⁹ H. Sidgwick, *The Elements of Politics*, p. 56

disturbo e il costo che esso richiede agli individui, in relazione con il male che si vorrebbe evitare. Nella pratica una simile operazione diventa molto difficile, tanto che Sidgwick ammette di non pensare “che si possa tracciare alcuna regola generale per determinare i limiti di una simile interferenza: tutto ciò che possiamo dire è che un grado minore di interferenza, se efficace, è generalmente da preferire.”²⁰⁰

Teoricamente, infatti, il problema si articola in due questioni distinte, che nella pratica finiscono spesso per mischiarsi. La prima riguarda quella che Sidgwick chiama interferenza individualistica indiretta e consiste nel chiedersi “fino a che punto lo stato possa legittimamente spingersi nel tentativo di prevenire atti o omissioni, che non sono direttamente o necessariamente dannose, sostenendo che esiste il rischio che causino indirettamente un danno a persone, diverse dall’agente, che non hanno acconsentito a correre un tale rischio.”²⁰¹ La seconda contraddistingue il paternalismo e consiste nel chiedersi “fino a che punto lo stato dovrebbe intervenire per prevenire i danni causati da un individuo a se stesso o con il suo consenso.”²⁰²

I sostenitori dell’individualismo rifiutano in maniera categorica qualunque forma di interferenza di natura paternalistica, ma anche a questo proposito Sidgwick si chiede se non sia in realtà possibile sostenere che anche questa rientri, almeno nei suoi obiettivi, in una estensione del principio di protezione. Se così fosse, l’interferenza cosiddetta individualistica indiretta finirebbe per non essere più distinguibile dal paternalismo. Questo potrebbe, per esempio, accadere spingendo alle sue più lontane conseguenze la regola, generalmente accettata

²⁰⁰ H. Sidgwick, *The Elements of Politics*, p. 131

²⁰¹ H. Sidgwick, *The Elements of Politics*, p. 132

²⁰² H. Sidgwick, *The Elements of Politics*, p. 132

dagli individualisti, che, benché in generale l'individuo debba essere lasciato solo a gestire i propri interessi, sia necessario proteggerlo dalle truffe. La precisa natura di questa protezione, infatti, è difficile da specificare e potrebbe includere il divieto per un individuo di approfittare dell'ignoranza di un altro. Ma se così fosse, si potrebbe andare ancora oltre e sostenere che sia necessario vietare ad un individuo A di approfittare dell'ignoranza di B, anche nel caso in cui essa sia condivisa da A. Si giungerebbe così ad una forma di interferenza di tipo paternalistico.

L'esempio serve a Sidgwick a dimostrare come non sia in realtà possibile rigettare l'interferenza statale a priori. Naturalmente la prudenza suggerisce la moderazione e un'attenta ponderazione, ma non sembrano esistere principi guida universalmente validi, capaci di segnare i limiti entro cui lo stato dovrebbe mantenersi.

Penso che una adesione senza possibilità di compromessi al principio secondo cui “gli uomini sono i migliori guardiani del loro stesso benessere” non sia giustificata razionalmente dal genere di evidenza su cui si basano i principi. Considero questo principio come una grossolana induzione dalla nostra esperienza ordinaria di vita, supportata da una base empirica sufficientemente ampia e forte da gettare pesantemente l'onus probandi su coloro che vorrebbero deviare da esso, ma per cui non esiste la benché minima prova che sia anche soltanto vicino ad essere una verità universale.²⁰³

Se non è una verità assoluta che la felicità del singolo individuo sia garantita nel migliore dei modi da lui stesso, allora può essere che altri, interferendo nella sua vita, imponendo delle regole o degli obblighi, possano ottenere dei risultati

²⁰³ H. Sidgwick, *The Elements of Politics*, p. 137

migliori. Se la felicità è il fine ultimo, a cui la libertà si deve inchinare, allora è chiaro che, se dovesse essere dimostrato senza possibilità di errore o con una buona percentuale di sicurezza che il paternalismo conduce ad un incremento della felicità generale, questo dovrebbe essere adottato, benché a detrimento della libertà individuale. La libertà, come era stato scritto nei *Methods* e ribadito negli *Elements*, non è che un mezzo per il raggiungimento della felicità generale. Il dubbio insinuato da Sidgwick è che, al contrario di quanto affermato da Spencer, potrebbe non essere il mezzo migliore. In effetti, l'evoluzione della politica tardo-vittoriana contemporanea sembrava indicare come auspicabile un progressivo aumento dei poteri statali, tanto che non mancavano numerosi sostenitori dell'avvento dell'era socialista.

IV.3 Libertà individuale e interferenza socialista

Sidgwick vive in un'epoca caratterizzata da grandi cambiamenti sociali, in cui le teorie di stampo socialista avevano trovato terreno fertile ad un punto tale da rendere impossibile evitare un confronto con esse. Ancora una volta, il modo con cui Sidgwick affronta la questione è caratteristico del suo modo di pensare. I suoi contemporanei, infatti, sembrano pensare che il socialismo e l'individualismo non possano essere che i due protagonisti di una contesa destinata a finire con la vittoria di uno e la disfatta dell'altro. Eppure, la lezione appresa dagli Apostles e da Maurice, spinge Sidgwick a cercare la possibilità di una riconciliazione degli opposti, di una base comune che risolva le tensioni. E' possibile farlo anche a proposito di socialismo e individualismo? La risposta di Sidgwick sembra essere positiva:

una parte importante dell'aumento dell'interferenza statale che allarma gli avvocati vecchio stile del *laisser-faire* non è in realtà distinguibile nei principi e negli obiettivi dal genere di azione statale che il più vigoroso individualismo ha sempre considerato come indispensabile. Ovvero, il suo obiettivo è la protezione degli individui dai danni causati a persone o proprietà, sia intenzionalmente che per negligenza, dall'azione di altri uomini: si cerca solo di rendere questa protezione più efficiente e completa.²⁰⁴

L'esempio, che viene in special modo utilizzato per dimostrare questo assunto, è quello della sanità pubblica, ma la progressiva evoluzione della società verso forme di vita aggregata sempre più complicate indica chiaramente che in futuro si apriranno maggiori possibilità di aumento dell'interferenza statale, a causa anche della necessità di rendere la protezione offerta agli individui adeguata alla vita moderna.

Il filosofo utilitarista deve, dunque, analizzare i principi dell'individualismo che limitano la possibilità di un aumento dei poteri dello stato per vedere se portino ad una maggiore felicità generale. Lo studio di Sidgwick riguardo questo problema risulta particolarmente interessante, perché mette in luce alcune delle oscillazioni tipiche del suo pensiero. Il suo punto di vista, infatti, sembra essere piuttosto critico nei confronti dell'individualismo classico e della teoria economica che lo sostiene, eppure nella conclusione sembra non avere i mezzi teorici necessari per effettuare il salto che gli avrebbe definitivamente fatto abbandonare la tradizione liberale.

La teoria del *laisser-faire* potrebbe essere giustificata dal punto di vista utilitarista solo sulla base di due assunti, uno di natura psicologica e uno di

²⁰⁴ H. Sidgwick, *The Elements of Politics*, p. 143

natura sociologica. Il primo è che gli uomini scoprono e perseguono i propri interessi meglio dello stato. Questo garantirebbe che il singolo, lasciato a stesso, sia in grado di realizzare al meglio possibile i propri interessi, ma, ammesso e non concesso, che questo sia vero, lascia comunque irrisolto il problema del rapporto tra l'azione del singolo individuo e la felicità generale. Per risolvere questo aspetto del problema è necessario il secondo assunto, quello sociologico: si persegue nel modo migliore il bene comune se ciascuno si occupa esclusivamente del proprio interesse e di quello della propria famiglia. L'argomentazione che sostiene questo assunto è di tipo economico e trova in Adam Smith uno dei suoi teorici più illustri.

il consumatore [...] cercando il proprio interesse in modo intelligente genererà una domanda effettiva per diversi generi di prodotti e servizi, proporzionalmente alla loro utilità per la società, mentre il produttore, cercando il proprio interesse in modo intelligente, sarà in genere condotto a rispondere a questa domanda nel modo più economico, [...]. Ogni eccesso di prodotto o servizi sarà rapidamente corretto da una caduta dei prezzi, così come ogni mancanza verrà stimolata dal rialzo dei prezzi. E più un individuo – consumatore o produttore – perseguirà il proprio interesse con buona volontà e persistenza, più risulterà certo che verranno naturalmente puniti l'inerzia e gli sforzi mal diretti, e più si avrà un completo adattamento degli sforzi sociali alla soddisfazione dei bisogni della società.²⁰⁵

Il commento di Sidgwick a questo modo di intendere la “politica economica ortodossa”, così come lui stesso la definisce, è ambivalente:

²⁰⁵ H. Sidgwick, *The Elements of Politics*, pp. 145-146

Nessuno [...] che abbia riflettuto seriamente sul lato economico della vita sociale può dubitare che il movente dell'interesse personale effettivamente lavori con forza e in continuazione nel modo sopra indicato; e la difficoltà a trovare qualcosa che lo sostituisca, come impulso o come forza regolatrice, costituisce la ragione principale per cui rigettare tutti i grandi schemi di ricostruzione dell'ordine sociale su qualcosa di diverso dall'attuale base individualistica. L'interferenza socialista di cui, in questo capitolo, intendo proporre una giustificazione teoretica è qui raccomandata solo come un elemento d'appoggio e secondario in un sistema principalmente individualistico. Nello stesso tempo, penso sia importante mostrare attraverso il ragionamento come – anche qualora lo si applichi ad una società di “uomini economici” – l'argomento sociologico risulti chiaramente inadeguato a fondare le conclusioni pratiche che anche i più estremi avvocati del “sistema della libertà naturale” vi costruiscono.²⁰⁶

Da una parte, dunque, il sistema individualistico basato sul principio di eguale libertà e sulla forza propulsiva dell'interesse personale sembra essere insostituibile, d'altra parte mostra aporie tali da aprire la strada a concezioni molto lontane, come quelle socialistiche, che addirittura vengono proposte come una necessaria implementazione di esso. Il problema sembra risiedere nel fatto che l'argomento sociologico non risolve in modo esaustivo la dicotomia tra dovere e interesse, tra egoismo e utilitarismo. Il problema del bene comune, del salto tra felicità individuale e felicità per il maggior numero di persone possibile, permane. Il sacrificio personale non può essere contemplato da un sistema autenticamente individualistico. Si propone, allora, di modificare questo sistema. In maniera speculare alla sua trattazione dell'interferenza di natura paternalistica, Sidgwick cerca altrove, ossia nell'intervento statale, una possibile soluzione.

²⁰⁶ H. Sidgwick, *The Elements of Politics*, p. 146

La domanda diventa, a questo punto, quanto “l’elemento di supporto e secondario” non finisca per snaturare irrimediabilmente l’impianto originario liberale classico e quale posto all’interno di questo nuovo sistema ibrido ricopra la libertà individuale. La risposta di Sidgwick sembra essere quella di una moderata e progressiva apertura alle riforme, pur cercando di salvaguardare la libertà del singolo, non tanto come diritto in se stessa, ma come vantaggio per il miglior funzionamento della società. Ad esempio, Sidgwick afferma che l’idea collettivistica non sia immediatamente realizzabile, date le condizioni della società attuale, ma che un tentativo di rimuovere progressivamente le condizioni di ineguaglianza nella distribuzione dei mezzi e delle opportunità sia assolutamente auspicabile.

Non posso dubitare che almeno una eliminazione delle ineguaglianze più estreme, che si possono trovare nell’attuale sistema di distribuzione del benessere e del piacere, sarebbe desiderabile, se potesse essere realizzato senza alcuna repressione materiale del libero sviluppo dell’energia e dell’impresa individuale, che il sistema individualistico si propone di proteggere.²⁰⁷

[...]mi sembra indubitabile che l’ottenimento di una maggiore equità nella distribuzione dei mezzi e delle opportunità per sfruttarli sia in se stessa auspicabile, fin tanto che sia possibile ottenerla senza alcun sacrificio materiale dei vantaggi della libertà.²⁰⁸

Traspare chiaramente da queste parole il desiderio di tentare di trovare una *media via*, un terreno comune tra gli opposti, muovendosi tra lo Scilla e Cariddi dell’individualismo e del collettivismo. L’unica opzione possibile sembra quella

²⁰⁷ H. Sidgwick, *The Elements of Politics*, p. 161

²⁰⁸ H. Sidgwick, *The Elements of Politics*, p. 160

di un riformismo moderato, che trova una esemplificazione pratica nel suo stesso impegno sociale, per esempio nel campo dell'educazione. Negli *Elements*, infatti, Sidgwick definisce gli aiuti statali a favore dell'emigrazione e dell'educazione misure socialistiche, ma, nel loro obiettivo, non contrarie all'individualismo, dato che mirano a stimolare la libera impresa e a migliorare l'apporto dei singoli alla società. Inoltre, cosa estremamente importante dal punto di vista di Sidgwick, si tratterebbe di riforme che potrebbero aumentare la coesione sociale, combattendo quello che considera il peggior difetto del *laisser-faire*: “la perdita per la comunità che deriva dalla restrizione delle opportunità per una grande massa di persone.”²⁰⁹

IV.4 Conclusioni

Il ruolo subordinato del diritto alla libertà individuale rispetto al principio di utilità, ha condotto Sidgwick a considerare la possibilità di discostarsi dalla strada della tradizione liberale per aprirsi alle nuove opportunità di riforma offerte dal panorama filosofico-politico. L'unico criterio valido per scegliere in ambito politico avrebbe dovuto rimanere il principio della massimizzazione della felicità, che aveva alimentato il grande afflato riformatore del primo utilitarismo. Ma Sidgwick affronta il problema politico, dopo la grande delusione dei *Methods of Ethics*, che si chiudono con l'ammissione dell'impossibilità di risolvere in maniera esaustiva la dicotomia della ragion pratica, e questo non può che avere conseguenze. Nel capitolo “Justice” dei *Methods*, Sidgwick afferma che:

²⁰⁹ H. Sidgwick, *The Elements of Politics*, p. 164

La ricerca dell'ideale della giustizia ha seguito due strade, [...] perché sembrano esserci due diverse concezioni di essa, incarnate dagli “ideali individualistico e socialistico della comunità politica”. I liberali elevano “la realizzazione della libertà individuale a fine ultimo e a regola delle relazioni sociali giuste”, ma la loro nozione di libertà è troppo superficiale per fornire una base solida per la costruzione sociale perché viola il nostro senso di giustizia. L'ideale socialistico, d'altra parte, fa appello al nostro sentimento di equità, ma risulta troppo utopico e impreciso per guidare la politica sociale.²¹⁰

Davanti a questo nuovo dualismo, Sidgwick si affida ancora una volta al senso comune e alla necessità di testare le argomentazioni politiche nella pratica. E' il senso comune che guida il riformismo moderato di cui vorrebbe essere il portavoce e che dovrebbe cercare di risolvere il dilemma politico “armonizzando le ragioni politiche discordanti selezionando e combinando idee provenienti da diverse tradizioni”²¹¹, secondo la lezione appresa dalla scuola di Maurice e Coleridge. Sarà, dunque, il senso comune, espressione della comunità storicamente collocata, a indicare il ruolo che la libertà, in particolare, dovrà via via svolgere nella ricerca di una maggiore approssimazione all'ideale utilitarista. Ovviamente, questo significa che saranno possibili dei cambiamenti di direzione, degli errori di valutazione che solo il banco di prova della storia potrà portare allo scoperto. Il cammino non è sicuro e non è certo, ecco perché anche il distacco dalla situazione attuale deve avvenire secondo le regole della prudenza.

²¹⁰ J. Kloppenber, *Uncertain Victory: Social Democracy and Progressivism in European and American Thought 1870-1920*, Oxford, Oxford University Press, 1988, p. 148

²¹¹ J. Kloppenber, *Uncertain Victory*, p. 148