

ETICA & POLITICA / ETHICS & POLITICS

XVIII, 2016, 2

www.units.it/etica



**Edizioni
Università
di Trieste**

ISSN 1825-5167

Etica & Politica / Ethics & Politics, XVIII, 2016, 1

M O N O G R A P H I C A
PERSPECTIVES ON LOCKE

7	Antonio Allegra	<i>Guest Editor's Preface</i>
13	Brunello Lotti	<i>La legge di natura in Locke: una questione teologico-politica</i>
59	Marco Menon	<i>Leo Strauss e il problema teologico-politico di John Locke</i>
83	Montserrat Herrero	<i>The Quest for Locke's Political Theology</i>
111	Daniel M. Layman	<i>Two Concepts of Consent in Locke's Political Theory</i>
133	Davide Poggi	<i>Ricerca della verità ed etica della comunicazione in John Locke</i>
153	Douglas Casson	<i>John Locke, Clipped Coins, and the Unstable Currency of Public Reason</i>
181	Paola Zanardi	<i>Echi settecenteschi del dibattito lockiano sull'identità personale</i>
197	Raffaele Russo	<i>An Herculean mMind: il problematico ruolo di Locke come precursore dell'utilitarismo</i>
215	Giuliana Di Biase	<i>John Locke's Stoicism: Grief, Apathy and Sympathy</i>

S i m p o s i o

PAOLO COSTA, *LA RAGIONE E I SUOI ECCESSI*

243	Alessandro Minelli	<i>Animale, animali</i>
253	Italo Testa	<i>Posizionalità, partecipazione e accesso allo spazio delle ragioni</i>
263	Mauro Piras	<i>Lo spazio della politica: potere, condivisione, legittimazione</i>
275	Enrico Donaggio	<i>Umanizzare la critica</i>

- 285 Ferruccio Andolfi *Modelli di felicità*
- 291 David McPherson *The Aim of Philosophy: Satisfying Curiosity or Attaining Salvation?*
- 311 Paolo Costa *Gli incurabili eccessi della ragione: repliche ai miei critici*

V a r i a

- 349 Chiara Cotifava *De justitia. Una lettura sul tema in Paul Ricoeur*
- 389 Edoardo Greblo *I confini della mobilità*
- 419 Francesco Paparella *Fatti e valori: appunti per un'indagine sul tema del senso e del valore in Nietzsche, Greimas e Heidegger*
- 439 Information on the Journal/Informazioni sulla rivista

**MONOGRAPHICA
PERSPECTIVES ON LOCKE**

GUEST EDITOR'S PREFACE

ANTONIO ALLEGRA

Università per Stranieri di Perugia

Dipartimento di Scienze Umane e Sociali

antonio.allegra@unistrapg.it

Is it conceivable to say something new about a classic like Locke, in particular about his moral and political philosophy? Although the most reasonable answer to this question, in absolute terms, would be no (that is to say: the critical history of an author of this magnitude contains such a vast quantity of literature and interpretations that it is truly hard to think of something unquestionably new), the opportunity still exists, I believe, to say something fresh, or to offer different perspectives, without resorting to commonplaces. In other words: there are some themes, such as Locke's relation with the tradition of possessive individualism or, of course, his relation with liberalism, that have been so thoroughly dissected that, quite frankly, it is impossible to imagine any wide-sweeping innovations if not in relation to radically divergent interpretations, which as such are never foreseeable (as was the case - not surprisingly controversial - of Strauss's reading). And yet, even in relation to such themes there is still room for unusual reinterpretations, thanks to peculiar points of view. Or, alternatively, it is possible to investigate less common themes, by means of hypotheses regarding roots, relations or consequences other than the most obvious, so that the figure of the philosopher would be enlightened from an unusual angle, revealing unexpected aspects and resources.

The present collection tries to explore this double hypothesis. In this brief introduction I will limit myself to outlining the contents of the essays contained herein, grouping them into different themes, so as to highlight the diverse exegeses present and some of the broad areas of interest.

Brunello Lotti tackles the highly classic question of the law of nature in Locke, offering a deep analysis and demonstrating how it represents a

theme that is not harmonized to other more modern and perhaps more typical instances, which are linked to a new anthropology and to a fundamental political realism, of the political thought of the English author. Deriving to a large extent from a tradition transmitted through Hooker, law of nature meets a series of difficulties that Lotti examines in detail: moreover, as is evident from the conclusion of his contribution, these also go beyond the case of Locke, since the harmonization between the concreteness of the politics and the abstractness of the metaphysical principle is constantly at risk. The theological-political background thus emerges in all its founding significance but also in its problematicity, despite its being called upon to make operative the principles of natural law, which are buried in the depth of the human heart. The law of nature exercises a power that in its way is absolute, but its contents prove inaccessible. Thus Lockean morals and politics reveal, maybe even contrary to the intentions of the English thinker, the characteristic twilight of probability that is perhaps its most significant feature.

At the level of historiographic re-reading, Marco Menon analyzes in turn the well known interpretation given by Leo Strauss of Locke's thought – an interpretation upon which Lotti's reading critically closed. This is, in effect, a classic and controversial chapter of Lockean exegesis in the twentieth century. Menon rapidly runs through its various stages and then tackles the heart of the problem, namely the relation between reason and revelation, which for Strauss, as we know, are dichotomous (albeit in a peculiar sense). Menon's careful analysis concludes in an intermediate position: by accepting, as Strauss affirms, that Locke uses a peculiar art of writing to allude to a theological-political content that cannot be directly asserted; but without implying an adhesion to Hobbes' views. In this way the theses of Locke can be recognized in an intermediate nature that would make them still viable.

Montserrat Herrero competently analyzes, once more, the theme, which is evidently worth re-examining, of the theological sources of Locke's vision. This is not simply a return to the generic role of the religious root: in her investigation Herrero manages to identify in Locke a peculiar theological-political solution (in the explicit Schmittian meaning of the term: in particular regarding the theme of decision, implemented by politics but legitimized by religion), which corroborates the role of the political

magistracy: this explains the particular way, and the limits, of tolerance as formulated by Locke, and turns religion into a public or civil religion.

The analyses focusing on the relation with his theological past, as we might say using a widely imprecise formulation (because it regards not only the *past* and because the question is therefore by no means a residue of Locke's thought but a structural element, even though integrated in a dubious manner) are followed by analyses referring to questions that are more directly political.

Daniel Layman analyzes the problem of consent, identifying in this fundamental aspect of Locke's political thought not only the explicitly thematized dimension, which is voluntary and informed, and which since the time of Hume has been often recognized as aporetic due to the strict provisions that entails, namely voluntariness and information, but another dimension that is not discreet, not deliberate, but implicit, cooperative and participative. This notion of consent is grounded on a thick notion of freedom: Lockean freedom, according to Layman, requires, in fact, that the subject should not depend on the arbitrary will of others. Political participation is elaborated in such a way that Locke, and in particular this revised theory of consent, can, in an instructive and highly original way, be drawn close to Rousseau. Cooperative consent produces a sort of public or collective will that allows one to escape the circle of the dominion of others. The republican reading of Locke that is offered tries, in conclusion, to move Locke away from the traditional individualistic-liberal interpretation, which on the issue in question presents some difficulty, but without totally engaging with the challenging and clearly controversial theories of general will proposed by Rousseau.

Davide Poggi analyzes Locke's philosophy of language and attempts to demonstrate its thoroughly ethical nature: that is, over and above the contents of moral theory expressly proposed, Poggi suggests that in Locke one can find a sort of ethics of communication. The English philosopher's interest in linguistic phenomena fits with the moral and communicative attention which constitutes one of his fundamental aspects. Words are extensively analyzed in the third book of the *Essay*, with the aim of verifying the possibility of a *commonwealth* (which necessitates, above all, a *commonwealth of learning*); and the analysis of communication, fuelled by the typical antirhetoric and antischolastic polemics, is then extended in the direction of a truly demanding vision which presuppose to a certain extent

an anthropology of friendship. Poggi rightly reminds us that the *Essay* arose from a fabric of actual conversations and shared moral problems, without which its reading in exclusively theoretic or epistemological terms will lead to a significant distortion of comprehension. Poggi confirms the view of Locke as a philosopher actively involved in the context of the twilight of probability – and able, therefore, to respond *ante facto* to accusations of solipsism raised several times against him: for instance, by Karl-Otto Apel, himself a leading figure in the ethics of communication.

Still on the topic of the philosophy of language, explored at a progressively wider level, Douglas Casson makes a brilliant and engaging parallel between Locke's interest, at a time of heated debate and widespread public concern on the theme, in the question of money and monetization, which gave rise to the drafting of various pamphlets on the subject, and his epistemological theses. This is a specific topic, but one that has been tackled by other scholars; Casson sees it as a significant exegetical point because the reflection on the risks of monetary fraud or the lack of trust in monetization, is important not only in terms of a protohistory of economic thought, but also offers a convincing analogy for the more general question of social sharing. Shared trust allows the circulation of money and wealth, just as political society becomes possible through language: the epistemological possibility of a shared vocabulary, as well as currency, assumes in Locke an ethical and political value.

Further broadening the moral-political theme, Paola Zanardi takes up Locke's well known thesis on personal identity, but rather than undertaking yet another analysis of its various stages, Zanardi instead focuses on the fortune of the topic in coeval English culture, revealing its receptivity of the ideas proposed by Locke. Some minor figures prove able, sometimes from their own personal experience, to enter in syntony with Locke's provocation: the same syntony, in fact, which is shown, sometimes critically, by some leading thinkers of the time. Fittingly, the author shows how "person" is a concept linked to the sphere of ethics and responsibility.

Raffaele Russo analyzes the classic theme of Locke's scarcely univocal and somewhat blurred relation with the utilitarian tradition, represented in this essay by Benthamian rather than religious utilitarianism, which is more easily relatable to Locke. The Benthamian point of reference, with its radicalism, makes Locke's position emerge more clearly in its irreducible

elements, richer than the later stances. On the other hand, the moral deductivism alluded to by Locke contains a tension with the empirical and hedonistic factors of his thought, aspects that will then coagulate into religious utilitarianism and finally, precisely into Bentham.

Finally, Giuliana Di Biase effectively tackles the theme of the relation of Locke's thought with the passions, to be controlled and dominated in a manner that shows a certain affinity with the stoic approach. The debate on stoicism in modern thought is notoriously important: the work of Locke, although in a desultory fashion and in a way that should be differentiated from more properly Christian motives, shows traces of this, in particular in relation to the sentiment of grief, which lies at the centre of Di Biase's analysis (with an interesting use of materials from letters or from lesser known writings). The stoic as opposed to Christian influence, with regards to the handling of this particular sentiment, is correlated with Locke's medical competence, which leads him to see grief as a true illness and a possible cause of death. His advocacy of detachment seems to give way only on the death of William Molyneux, the friend who acted as a crucial stimulus for some of the best known elaborations of the English philosopher.

In conclusion, it goes without saying that John Locke is a classic of political thought (and obviously not only of that). The uncertain relationship, to use a euphemism, of the classics with the current philosophical debate, which ignores them or, at best (?), exploits them theoretically, is a contemporary problem: actually, more in the so-called continental context than in the analytical, where is allowed a freer approach to the fruition of ideas. But as always, a productive approach to the classics can only be implemented through the reading and analysis of the texts, seeking out their wealth. We believe we have gathered together a series of contributions that demonstrate *in vivo* the possibility and the fruitfulness of such an approach.

LA LEGGE DI NATURA IN LOCKE: UNA QUESTIONE TEOLOGICO- POLITICA

BRUNELLO LOTTI

*Dipartimento di Studi Umanistici e del Patrimonio Culturale
Università di Udine
brunello.lotti@uniud.it*

ABSTRACT

It is well known that Locke's political theory with regard to the concepts of the law of nature, the state of nature and the transition from it to the commonwealth is at best highly problematic, if not inconsistent. Locke's incoherence has often been related to the combination of different approaches; he accepted the traditional metaphysical doctrine of natural law (which he found restated in Richard Hooker's *Ecclesiastical Polity*), but combined it with naturalistic ethics of Epicurean origin centred on the ideas of self-preservation and of the search for pleasure and avoidance of pain as the basic motivations of human behaviour. In my essay I examine the notion of natural law and try to show the inadequacy of this theory to account for the transition from the state of nature to political society. I focus particularly on theologico-political issues related to the transgression of natural law, which is conceived both as an ideal rational norm and as a natural, practical principle. Locke's texts conceal a dilemma which he never discussed, but which undermines his political theory: either natural law's obligation is effective, and in this case rational human agents should live in a self-regulating natural society without need of building the commonwealth and its repressive apparatus; or natural law is no more than a postulated set of ideal values, unable to regulate the dominant forces of human actions, and in this case it is difficult to understand how the positive laws of the commonwealth should respect its supposed prescriptions. I conclude my essay arguing that the shaky theological foundation of Locke's political theory is not merely related to Locke's inconsistencies, but reveals the deficiency of the traditional notion of natural law when faced with the elements of realism which Locke includes in his theory and which he shares with modern political thought.

KEYWORD

John Locke, state of nature, law of nature, moral obligation, theologico-political views, political realism.

La legge di natura, che è legge divina, è il principio filosofico sul quale si impernia la teoria politica esposta nei *Due Trattati sul Governo* (1690) perché è la regola fondamentale alla quale tutti devono attenersi e che le leggi umane non devono violare:

La legge di natura sussiste come una norma eterna per tutti gli uomini, sia per i legislatori che per gli altri. Le norme che i legislatori fanno per le azioni degli altri debbono, non meno che le loro proprie azioni e quelle degli altri, esser conformi alla legge di natura, cioè a dire alla volontà di Dio di cui quella è manifestazione, e, poiché la fondamentale legge di natura è la conservazione del genere umano, non c'è sanzione umana che possa esser buona o valida contro di essa¹.

La legge di natura vale per lo stato di natura e per lo stato civile che in Locke sono correlati sia per contrasto sia per continuità. La questione della osservanza della legge naturale entra in gioco nella transizione dallo stato di natura allo stato civile o *commonwealth*, descritta nel *Secondo Trattato sul governo*. Comunque si voglia considerare lo stato di natura, sia come finzione concettuale sia come ipotesi storica reale o, più plausibilmente, come un intreccio dei due punti di vista, è innegabile l'importanza del passaggio tra stato di natura e *commonwealth*, perché quel passaggio costituisce la genesi della società politica e quindi anche la giustificazione delle sue strutture di potere: “Per ben intendere il potere politico e derivarlo dalla sua origine, si deve considerare in quale stato si trovino naturalmente tutti gli uomini”². La ragione della transizione dall'uno all'altro stato è la

¹ John Locke, *Due Trattati sul governo e altri scritti politici*, a c. di L. Pareyson, Utet, Torino 1982, p. 329: *Secondo Trattato* (d'ora in poi sempre *II T*) § 135. Per il testo inglese si veda *Two Treatises of Government*, ed. with an Introduction and Notes by P. Laslett, Cambridge University Press, Cambridge 1988. (I *Due Trattati*, composti in parte già nei primi anni '80, comparvero anonimi nel 1690 e Locke non volle mai ammettere pubblicamente di esserne l'autore, benché il fatto fosse ben noto ai suoi amici. Ne riconobbe la paternità solo nel testamento scritto nel 1704 poco prima di morire.) Sulla legge di natura in Locke mi limito a rimandare per una esposizione riassuntiva delle questioni storiografiche e relativa bibliografia al recente saggio di S. Adam Seagrave, *Locke on the Law of Nature and Natural Rights*, in *A Companion to Locke*, ed. by M. Stuart, Wiley Blackwell, Chichester (West Sussex), 2016, pp. 373-393.

² Locke, *Due Trattati*, cit., p. 229 (*II T* § 4). “Locke mantiene la sua credenza in uno stato naturale preistorico, poiché, sulla base delle sue premesse, l'esistenza e la forza obbligatoria di ogni autorità politica devono essere convalidate da certi motivi genetici” (W. von Leyden, *Hobbes e Locke. Libertà e obbligazione politica*, Il Mulino, Bologna 1984, p. 146).

mancata attuazione della legge di natura nello stato di natura cui segue il tentativo di realizzarla nello stato civile. Il mio proposito è di esaminare dal punto di vista teologico-politico la funzione della legge di natura con particolare riguardo allo snodo tra stato di natura e stato civile e alla trasgressione della legge naturale che conduce dall'uno all'altro. Analizzando soprattutto i testi dei *Due Trattati sul Governo*, cercherò di mostrare che Locke non ha una teoria plausibile e coerente della legge di natura, che appare piuttosto come una postulazione, ereditata dalla tradizione, impiegata con lo scopo di negare l'assolutismo politico. I contenuti che Locke ascrive alla legge di natura creano paradossi e difficoltà che non vengono affrontati in maniera soddisfacente. L'aspetto più interessante è che non siamo soltanto in presenza di un limite o di una scelta dell'autore, ma è lo statuto stesso della legge naturale, a prescindere dalla formulazione lockiana, che si mostra inadeguato nel contrasto tra proclamata absolutezza ideale e sostanziale inefficacia empirica. La esposizione lockiana, proprio perché in essa la tradizione classica e cristiana del giusnaturalismo entra in frizione con elementi di realismo, di naturalismo e di costruttivismo tipici del pensiero moderno, permette di cogliere le difficoltà teoriche che inficiano la nozione di legge di natura e che Locke non problematizza fino in fondo perché non vuole rinunciare a questo concetto. Dalla sua esposizione si ricava la contraddizione teologico-politica dell'idea di legge di natura, alla quale egli affida in linea di principio un compito fondamentale, ma in maniera soltanto postulativa, intrecciando contenuti descrittivi e prescrittivi, per poi comunque dover constatare lo scarto sistematico tra obbligazione ideale e motivazione effettiva della condotta. Nel pensiero di Locke la proclamazione della legge di natura di origine divina manifesta il suo carattere strumentale e residuale nel confronto con la riflessione antropologica naturalistica (che valorizza il primato dell'individuo e la sua ricerca della felicità), con il realismo politico (che pensa la questione del conflitto) e con la teoria del governo (impernata sulla sovranità popolare e sulla separazione dei poteri).

I.

L'origine divina della legge di natura nel pensiero lockiano è fuori discussione, qualunque interpretazione si voglia dare della relazione tra

Locke e la tradizione giusnaturalistica classica e moderna. Nei giovanili *Saggi sulla Legge di Natura* (1664) Locke aveva ricavato la legge di natura dall'argomento fisico-teologico nella maniera più tradizionale³. L'esistenza di Dio è ovvia e indiscutibile; le distinzioni morali tra bene e male, virtù e vizio, lo sono altrettanto. "Una volta stabilito questo", poiché "una qualche natura divina governa il mondo" secondo leggi che regolano ogni essere, anche l'uomo non può non aver ricevuto "una qualche norma direttiva per la propria vita". Essa è data dalla retta ragione che contiene "alcuni principi pratici sicuri" i quali ci indicano il bene morale⁴. Questa è la legge naturale, riconoscibile usando l'intelletto che è il lume insito in noi per natura. La legge di natura è un comando divino ed è la fonte del nostro dovere. La ragione non la prescrive, ma la scopre, perché non ne è l'autrice, ma l'interprete. Il legislatore supremo è Dio e gli uomini ricevono la legge, perché la ragione umana, essendo una nostra facoltà, una parte di noi, "non può dare leggi a noi stessi". La legge di natura è dunque "dichiarazione di una volontà superiore"⁵. In breve, Locke ripropone "le identità tra legge naturale, legge divina e legge razionale, tipiche di ogni dottrina del diritto naturale"⁶. Questo radicamento teologico convenzionale della legge di natura resta inalterato nei *Due Trattati sul governo*, nei quali l'esposizione

³ I *Saggi sulla legge naturale* furono composti tra il 1660 e il 1664 e non furono mai pubblicati da Locke. Sono stati editi solo nel 1954 da W. von Leyden: J. Locke, *Essays on the Law of Nature*. The Latin text with a Translation. Introduction and Notes, ed. by W. Von Leyden, Clarendon press, Oxford 1954. Per la versione italiana vedi Id., *Saggi sulla legge naturale*, a cura di Marta Cristiani, Introd. di Giuseppe Bedeschi, Laterza, Roma-Bari 1973. Una più recente edizione con titolo modificato (il manoscritto originale ne è privo) interpreta il testo come una serie di *quaestiones* universitarie che Locke presentava agli studenti di Christ Church a Oxford nel 1663-64 nella veste di *cursor* di filosofia morale: Id., *Questions concerning the Law of Nature*, with an Introduction, Text, and Translation by R. Horwitz, J. Strauss Clay and D. Clay, Cornell University Press, Ithaca and London 1990.

⁴ Locke, *Saggi sulla legge naturale*, cit., p. 3 s. Vedi anche p. 23: si stabilisce con il tipico argomento a posteriori che Dio è l'artefice delle cose e da ciò "segue di necessità l'affermazione di una legge di natura universale che governa l'umanità". Sulla argomentazione di teologia naturale che porta alla legge di natura vedi anche p. 39 s.

⁵ Ivi, cit., p. 5. Sulla esposizione della legge di natura nei *Saggi* vedi W. von Leyden, *John Locke and Natural Law*, "Philosophy", vol. 31, n. 116, Jan. 1956, pp. 23-35 (trad. it. *John Locke e la legge naturale*, in *Locke negli scritti di W. von Leyden, J.W. Yolton, P. Laslett, R. Polin, E.J. Hundert, M. Mandelbaum, R.L. Armstrong, N. Kretzmann, R. Ashcraft, a c. di F. Pintacuda De Michelis*, Isedi, Milano 1978, pp. 13-29).

⁶ C.A. Viano, *John Locke. Dal razionalismo all'illuminismo*, Einaudi, Torino 1960, p. 111.

filosofica e la dimostrazione della legge di natura non vengono più riprese e la legge di natura funge ormai soltanto da premessa, che non viene più posta in discussione.

Già nel *Primo Trattato sul governo* si presentano i lineamenti essenziali della legge di natura in quanto istituita da Dio: “tutto ciò che la provvidenza ordina o la legge di natura comanda o la rivelazione positiva dichiara può essere considerato come designazione di Dio [by God’s appointment]”⁷. Locke riconosce con Filmer la regola generale che ciò che proviene originariamente da Dio e dalla Natura non può essere limitato dal potere inferiore dell’uomo, che non può emanare leggi o regole contro i principi divini e naturali (*I T* § 63). Un contenuto essenziale della legge di natura è l’autoconservazione insieme con la cura della prole: l’una e l’altra sono dettami di Dio, della Natura e della ragione che valgono per ogni essere vivente, uomini e animali. Dio regola ogni parte della creazione con il fine della propagazione e conservazione delle specie delle creature al punto che persino la “legge generale dell’autoconservazione, che la natura insegna a ogni cosa” cede il passo nei genitori dinanzi alla cura della prole⁸. Un altro contenuto essenziale della legge di natura, dichiarato ‘evidentissimo’ (*very evident*), è quello della libertà connessa all’eguaglianza:

l’uomo ha la libertà naturale, nonostante tutto ciò che il nostro autore [sc. Filmer] con tanta sicurezza afferma in contrario; poiché tutti coloro che partecipano della stessa comune natura, delle stesse facoltà e poteri comuni, sono eguali in natura, e devono partecipare degli stessi comuni diritti e privilegi [...]⁹.

Contro Filmer, Locke proclama la libertà ed eguaglianza naturali degli uomini, una dottrina tradizionale accettata persino da sostenitori del diritto divino dei re, come John Hayward, Adam Blackwood e William Barclay.

⁷ Locke, *Due Trattati sul governo*, cit., p. 90: *Primo Trattato* (d’ora in poi sempre *I T*) § 16. Anche nel *Saggio sull’intelligenza umana*, pubblicato nello stesso anno dei *Due Trattati sul governo*, la legge di natura è identificata come legge divina: John Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, ed. by P.H. Nidditch, Clarendon Press, Oxford 1979, II 28 § 8, p. 352; § 11, p. 356 (tr. it. *Saggio sull’intelligenza umana*, Introd. di C.A. Viano, Roma-Bari, Laterza 2011, pp. 392, 396 s.).

⁸ Locke, *Due Trattati sul governo*, cit., p. 130 (*I T* § 56).

⁹ Ivi, p. 140 (*I T* § 67).

Dal principio di autoconservazione deriva un originario diritto egualitario alla proprietà. Contro il primato filmeriano di Adamo proto-monarca, Locke afferma che i figli di Adamo hanno tutti “un eguale diritto a servirsi delle creature inferiori per la migliore conservazione della propria esistenza”; ogni uomo ha sul creato lo stesso diritto di Adamo che è “il diritto che ognuno ha di pensare e provvedere alla propria sussistenza, e così gli uomini ebbero un diritto in comune, e i figli di Adamo un diritto in comune con lui”¹⁰. Dalla legge di natura scaturisce anche il diritto naturale all’eredità, che dipende dal principio di conservazione della prole e della specie:

Essendo l’autoconservazione il primo e più forte desiderio che Dio ha introdotto [*planted*] negli uomini, inserendolo fra i principi stessi della loro natura, è il fondamento del diritto che ogni singola persona ha sulle creature per il proprio particolare uso e sostentamento. Ma, oltre a questo, Dio ha introdotto negli uomini anche il forte desiderio di propagare il loro genere e perpetuarsi nella propria discendenza, il che conferisce ai figli il diritto di partecipare alla proprietà dei genitori e di ereditare i loro possessi¹¹.

Il diritto di eredità è la prosecuzione del diritto di essere nutriti e mantenuti dai genitori, che Dio e la natura hanno dato ai figli, il quale, a sua volta, dipende dall’ordinamento che Dio ha voluto dare alla natura, ossia, nel caso specifico, dal fatto che i bambini sono deboli e non possono provvedere a se stessi (*I T* §§ 89-90). Si può invece escludere come contenuto della legge naturale il diritto di primogenitura sul quale si fondava la dottrina monarchica di Filmer: Locke concede che un padre possa avere un diritto naturale a una qualche forma di potere sui figli, ma nega che questo diritto possa estendersi al primogenito rispetto ai fratelli: né Dio, né la natura, né la ragione hanno conferito questa giurisdizione al primogenito (*I T* § 111). Locke afferma che “la legge di natura” è “la legge della ragione” e in base a questa identità confuta, perché contraddittoria, la tesi di Filmer che il potere paterno sui figli, derivato dalla generazione, possa appartenere anche al primogenito rispetto ai fratelli minori, in assenza però di rapporto generativo (*I T* § 101).

¹⁰Ivi, p. 159 (*I T* § 87).

¹¹Ivi, p. 160, trad. modificata (*I T* § 88).

II.

Prima di esporre in che consista lo stato di natura nel *Secondo Trattato*, Locke ha già enunciato nel *Primo Trattato* i tratti essenziali della legge di natura (e i diritti che ne discendono) che Dio ha inserito nell'uomo come principi naturali e desideri primari. La descrizione dello stato di natura nel secondo capitolo del *Secondo Trattato* riconferma che è uno stato di libertà ed eguaglianza. Con una lunga citazione da Richard Hooker, Locke indica che l'eguaglianza naturale è il fondamento dell'obbligazione all'amore reciproco tra gli uomini. Di che 'obbligazione' si tratta? Coinvolgendo tutti i membri della egualitaria comunità naturale, questa obbligazione parrebbe la più universale, perché dovrebbe stringere l'amore di sé all'amore per gli altri secondo un ragionamento che Hooker svolge in questi termini: amo me stesso e quindi desidero ricevere ogni bene dagli altri; ma so di essere eguale agli altri per la comune natura e dunque so che gli altri hanno il mio stesso desiderio; perciò, se amo gli altri ne sarò riamato, mentre se li danneggio, dovrò aspettarmi da loro lo stesso trattamento. Lo stato di natura sembra dunque una condizione di perfetta armonia perché una semplice evidenza razionale spinge gli uomini alla reciprocità fraterna¹².

¹² Ivi, p. 230 s. (*II T* § 5). Vedi R. Hooker, *Of the Lawes of Ecclesiastical Politie* (1594) Bk. I, § 8: *The works of that learned and judicious divine, Mr. Richard Hooker: in eight books of Ecclesiastical polity*, print. by R. White, London 1676, p. 82. Cfr. Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, cit., I 3 § § 4 e 7, pp. 68, 70, dove il precetto "non fate ad altri ciò che non vorreste fosse fatto a voi" è definito "la più salda regola di morale, che è la fonte e il fondamento di tutte le virtù sociali" (Id., *Saggio sull'intelligenza umana*, cit., p. 51), ma si ammette che questo grande principio della morale "è molto più raccomandato che non praticato" (p. 53). Su Locke e Hooker vedi I.L. Campbell, *Locke and Hooker: an analysis of their political doctrines with particular reference to Locke's debt to Hooker*, Thesis (M. Sc.), University of London, London School of Economics, 1954. Vedi anche Alice M. Justice, *Richard Hooker and John Locke: political theory in perspective* (1969). Honors Theses. Paper 598, University of Richmond (online: <http://scholarship.richmond.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1544&context=honors-theses>) Sull'uso da parte di Locke del testo di Hooker vedi anche P. Laslett, Introduction a Locke, *Two Treatises of Government*, cit., p. 56 s. Sull'importanza della presenza di Hooker per quanto riguarda la legge di natura nel pensiero di Locke, vedi C.A. Viano, *Il pensiero politico di Locke*, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 21 s., 81.

Accanto all'eguaglianza si deve però considerare la libertà ed è qui che il quadro si complica. Locke dichiara subito che lo stato di perfetta libertà, ossia la "libertà incontrollabile di disporre della propria persona e dei propri averi", non è uno stato di licenza perché è regolato dalla legge di natura, che impone una serie di limiti presentati come proibizioni normative: non si ha "la libertà di distruggere né se stessi né qualsiasi creatura in proprio possesso, se non quando lo richieda un qualche uso più nobile, che quello della sua pura e semplice conservazione"; nessuno deve danneggiare la vita, la salute, la libertà o i beni altrui. Il fondamento di queste proibizioni è teologico: siamo tutti "fattura di un solo creatore onnipotente e infinitamente saggio, tutti servitori di un unico padrone sovrano", al quale e non a noi spetta disporre della nostra vita. Il principio di eguaglianza naturale, fondato teologicamente, proibisce ogni subordinazione e quindi non conferisce a nessuno il potere di distruggere un altro, adoperando l'altro come mezzo o come creatura inferiore. Ognuno ha il diritto e il dovere di preservare se stesso in vita e "quando non sia in gioco la sua stessa conservazione, deve, per quanto può, conservare gli altri"¹³.

Si affaccia così subito l'aspetto critico della trasgredibilità della legge nello stato di natura. La legge naturale prescrive "la pace e la conservazione di tutti gli uomini", ma occorre farla rispettare per impedire che gli uomini prevarichino i diritti altrui e si procurino danno reciprocamente. Nello stato di eguaglianza naturale, in assenza di autorità costituita, ognuno è giudice ed esecutore della legge, ognuno ha il potere di farla rispettare, proteggendo gli innocenti e punendo i colpevoli per il male compiuto. Anche la legge di natura, come ogni altra legge, esige che sia fatta eseguire e che siano sanzionati i trasgressori, pena la sua vanificazione¹⁴. La legge prescrive di non uccidere e di non nuocere alla libertà, alla salute, al corpo o ai beni di un altro uomo, ma con una eccezione, quella di rendere giustizia contro chi ha commesso un'offesa alla legge stessa. Il potere di far eseguire la legge e

¹³ Locke, *Due Trattati sul governo*, cit., p. 231: *II T* § 6 (vedi ivi, p. 229, § 4). Sia la libertà naturale sia quella sociale hanno dei limiti: la prima è soggetta alla legge di natura, la seconda alla legge emanata dal potere legislativo stabilito per consenso nel *commonwealth* (p. 244, § 22).

¹⁴ "...perché la legge di natura, come ogni altra legge che riguardi gli uomini in questo mondo, sarebbe inutile, se non ci fosse nessuno che nello stato di natura avesse il potere di farla eseguire e così proteggere gli innocenti e reprimere gli offensori" (ivi, p. 232: *II T* § 7).

di punire il criminale non deve essere esercitato arbitrariamente e in eccesso, ma in ottemperanza a ciò che “dettano la ragione tranquilla e la coscienza”, e dev’essere proporzionato all’offesa a scopo di riparazione e di deterrenza. Il diritto di punire il trasgressore deriva dal comportamento di quest’ultimo che dichiara, con la sua condotta, di agire secondo una regola innaturale e quindi empia (non rispettosa della legge naturale istituita da Dio): “Nel trasgredire la legge di natura, l’offensore dichiara lui stesso di vivere secondo una norma diversa da quella della ragione e della comune equità, ch’è la misura che Dio ha imposto alle azioni degli uomini, per loro comune garanzia”¹⁵. Il trasgressore agisce irrazionalmente, offende Dio e offende tutto il genere umano perché rompe il legame armonioso teorizzato da Hooker, quell’amore universale che dovrebbe preservare gli uomini dalla ingiustizia e dalla violenza.

In base al principio della proporzionalità della pena alla colpa si giustifica la pena di morte comminata nello stato di natura (*II T* § 11). Uccidere l’assassino ha uno scopo deterrente, anche perché la perdita inflitta dal trasgressore omicida non può essere riparata in alcun modo; inoltre ha lo scopo di garantire la sicurezza della società contro un criminale che con la sua azione delittuosa ha rinunciato alla ragione, ossia alla regola e misura comuni che Dio ha assegnato all’umanità, e quindi si è reso una bestia selvaggia dal quale la società può aspettarsi soltanto ulteriori offese. La pena di morte obbedisce alla legge di natura o *lex talionis*, attestata in *Genesi* 9, 6: “Chi sparge il sangue dell’uomo, dall’uomo il suo sangue sarà sparso”.

La condizione paradossale degli uomini nello stato di natura è dunque questa: Dio ha concesso agli uomini a tutela della loro sicurezza la legge naturale che però risulta inefficace perché trasgredita e che, per diventare efficace, deve essere violata una seconda volta sia pure con moderazione e a fin di bene. Nella funzione di giustiziere l’uomo che fa eseguire la legge di natura non è più tenuto a rispettare la vita altrui, la salute e il corpo dell’altro, i suoi beni, la sua libertà. In breve: vi sono trasgressori di prima istanza (i criminali) e vi sono trasgressori di seconda istanza, i giustizieri,

¹⁵ Ivi, p. 233 (*II T* § 8). Vedi anche ivi, p. 234, § 10: chi viola la legge e devia “dalla retta norma della ragione” è un degenerato che dichiara con il suo comportamento “di abbandonare i principi della natura umana e d’essere una creatura nociva”. Locke adotta toni molto forti per giustificare il diritto di punizione.

che per far rispettare la legge di natura, devono a loro volta trasgredirla, punendo i trasgressori di prima istanza. Il problema della giustificazione della pena di morte inflitta dal magistrato sorgeva per qualunque teologo cristiano in quanto violazione del comandamento di ‘non uccidere’, ma l’inserzione nella legge di natura della conservazione della vita come suo contenuto primario e l’assenza di un’autorità superiore rendevano più stridente il paradosso della teoria lockiana dello stato di natura¹⁶.

Il tema si ripresenta nella teoria del diritto di autodifesa individuale, che deriva anch’esso dall’assenza nello stato di guerra di un’autorità superiore in grado di tutelare la mia vita, i miei beni e la mia libertà. “La mancanza di un giudice comune fornito di autorità pone tutti gli uomini in stato di natura” e l’esercizio della forza senza diritto conferisce alla vittima il diritto di difendersi fino a sopprimere l’aggressore, sia nello stato di natura sia nella società civile. Anche in società chi subisce un’aggressione non può rivolgersi sul momento all’autorità superiore per essere tutelato e deve dunque proteggersi da solo¹⁷. Il diritto di autodifesa vale anche in maniera preventiva, quando esiste per un uomo una minaccia di distruzione per la propria vita perché è intenzione del suo nemico sopprimerla. Chi manifesta con atti o con parole l’intenzione bellicosa si espone per ciò stesso a una ritorsione di pari entità ossia mette la propria vita in pericolo, perché “è ragionevole e giusto ch’io abbia il diritto di distruggere chi mi minaccia di distruzione”¹⁸. Locke deriva il diritto all’autodifesa dal principio generale che nello stato di natura si debba conservare la vita di tutti per quanto possibile. Quando il principio è comunque violato dall’aggressore, allora si deve privilegiare la salvezza dell’innocente. La vita di chi viola la legge di natura non ha più il valore sacro che invece avrebbe se il soggetto rispettasse la legge stessa: questa perdita del valore della vita, derivante

¹⁶ Per una più semplice soluzione del dilemma della pena di morte, perché argomentata al di fuori del giusnaturalismo e in ossequio alla tesi paolina che l’autorità civile deriva direttamente da Dio, si veda Giovanni Calvino, *Istituzione della Religione Cristiana*, a c. di G. Tourn, Utet, Torino 1971, 2 voll., vol. 2, p. 1724 (l. IV cap. XX, § 10): per Calvino i magistrati che comminano la pena di morte “non sono sottoposti alla legge comune e, quantunque il Signore vincoli con essa le azioni di tutti gli uomini, non vincola la sua giustizia, che esercita per mano loro”. I magistrati vendicano “per ordine di Dio, le offese patite dai buoni”.

¹⁷ Locke, *Due Trattati sul governo*, cit., p. 242 (*II T* § 19).

¹⁸ Ivi, p. 240 (*II T* § 16).

dalla scelta soggettiva di violare la legge, giustifica la pena di morte inflitta a chi viola la legge naturale. Anche se Locke nella sua critica alla schiavitù insiste nell'affermare che “nessun uomo può con un accordo trasmettere a un altro ciò che non ha in proprio, cioè a dire il potere sulla propria vita”¹⁹, essendo Dio solo il padrone della vita, l'uomo può tuttavia con la sua azione, con la sua scelta criminosa, deprezzare il valore della propria vita e concedere agli altri il potere di togliergliela²⁰. Il supremo valore non è quello di preservare ogni vita a ogni costo, ma di preservare la vita nella pace e in condizioni di libertà; non ogni vita individuale è sacra, assolutamente, ma solo la vita che si accompagna all'obbedienza alla legge di natura, perché solo questa obbedienza offre le migliori garanzie per la protezione della vita di tutti gli individui. La teoria lockiana assume sì il valore teologico primario della conservazione della vita di tutti, ma constata con realismo la violenza che sopprime o minaccia di sopprimere la vita nei rapporti tra individui. Ne scaturisce, come già si è detto, il paradosso della legge di natura: poiché solo l'osservanza della legge di natura permette di conservare il maggior numero di vite, per ottenere questo fine, è necessario sopprimere la vita di chi trasgredisce la legge. Ma il paradosso è ancora più profondo, perché, neppure violando la legge di natura per affermarla, si potrà preservare lo stato di natura, che dovrà essere superato a motivo dei comportamenti violenti e aggressivi che rendono impossibile la coesistenza sotto l'unico dominio, ideale e inefficace, della legge divina ed eterna.

III.

In queste prime sezioni del *Secondo Trattato* non mancano i luoghi che rivelano quanto Locke fosse consapevole delle difficoltà della sua concezione. All'inizio di § 9 riconosce che qualche lettore troverà davvero “strana” la tesi che nello stato di natura ciascun individuo ha il diritto e il dovere di fare eseguire la legge²¹. Per rendere quest'idea plausibile, svolge

¹⁹ Ivi, p. 246 (*II T* § 24), trad. lievemente modificata.

²⁰ Vedi anche *II T* §§ 172 e 181.

²¹ Locke usa due volte l'aggettivo ‘strange’ per definire la dottrina che ogni uomo nello stato di natura ha il potere di far eseguire la legge di natura (§§ 9 e 13). Secondo Laslett, *Two Treatises of Government*, cit., l'uso di questo aggettivo “seems to be Locke's way of announcing that his doctrine of punishment was, or was intended by him to be, a novelty” (p. 272, nota). Diversa la interpretazione di von Leyden, *Hobbes e Locke*, cit., p. 164, per il

una considerazione ancor più paradossale della tesi che dovrebbe illustrare: con che diritto, si domanda Locke, un sovrano, poniamo inglese, punisce un cittadino straniero, un indiano, che ha violato la legge su suolo inglese? Le leggi inglesi non possono giustificare tale atto punitivo, perché non valgono per il forestiero; dunque l'unica legittimazione dell'atto punitivo dell'autorità sovrana inglese sullo straniero trasgressore è il richiamo all'esercizio di una giustizia naturale. Locke non considera in questo passo che lo straniero, entrando nel paese dove vigono leggi e sovranità proprie, perciò stesso si assoggetta all'esercizio di quelle leggi e di quelle sovranità. Più avanti (*II T* § 119) si contraddirà, affermando la dottrina del 'consenso tacito' che si applica a chiunque goda dei benefici di un territorio soggetto a un governo, anche soltanto con l'usufruire di un alloggio temporaneo o percorrendo le strade di quel territorio²².

Un altro passo in cui traspaiono le difficoltà è quando, discutendo delle punizioni applicate nello stato di natura, che sono le stesse che devono essere inflitte anche nel *commonwealth*, Locke dichiara di non volerne dare una precisa elencazione e di non volere entrare nei dettagli della legge di natura: nonostante o forse proprio in ragione della riconosciuta vaghezza della sua esposizione della legge naturale, assicura che "è certo che vi è questa legge, e che essa è anche altrettanto intelligibile e chiara a una creatura ragionevole e a chi la studi quanto le leggi positive delle società politiche, anzi forse ancor più evidente (*plainer*)"²³. La legge di natura funge

quale Locke utilizza la parola 'strana' "per indicare che ciò che egli considera come un diritto può generalmente non parere tale ad altri". Mi spingerei anche oltre rispetto a von Leyden, perché dai testi si evince senza equivoci che Locke non si riferisce alla semplice novità, bensì a quello che potrebbe apparire ai lettori il carattere paradossale della sua tesi, tale da renderla inaccettabile, e perciò si prodiga in spiegazioni per difenderla.

²² Cfr. A. John Simmons, *Locke's State of Nature*, "Political Theory", vol. 17, n. 3, August 1989, pp. 449-470: 454 e 467 n. 20: "It is, of course, an embarrassment for Locke that after saying visiting aliens have not joined the community (§ 9), he goes on to say that they have consented to the laws of their host countries in as full a sense as have most permanent residents (§ 119)".

²³ Locke, *Due Trattati sul governo*, cit., p. 236 (*II T* § 12). Cfr. Simmons, *Locke's State of Nature*, cit., p. 456 che riassume la forma generale di doveri dello stato di natura nel preservare se stesso e gli altri ossia non recare danno alla vita, libertà, salute, corpo o beni altrui; ai doveri corrispondono i diritti naturali – nella descrizione dei quali Locke si rivela di nuovo "sketchy" – che includono "rights to freely pursue harmless activities, to do what is necessary to preserve oneself and others, and to 'execute' the law of nature (§§ 4, 129)".

da criterio di valutazione delle leggi positive, che sono giuste solo perché fondate e interpretate su di essa, mentre in tutti gli altri casi sono irrazionali e legalizzano soltanto interessi privati e nascosti, spesso contrastanti tra loro, che vengono codificati con escogitazioni fantasiose, arbitrarie e verbalistiche. La legge di natura è il criterio ideale razionale di ogni legislazione: il fatto che non se ne posseda una trattazione dettagliata, per esaminare alla luce di essa le leggi positive, e soprattutto che non si possa realizzarla nello stato di natura, al punto che la sua mancata attuazione richiede il superamento dello stato di natura nel *commonwealth*, sembrano agli occhi di Locke aspetti trascurabili che non incidono sul suo valore e sulla sua suprema funzione regolatrice. Ma, poiché si esce dallo stato di natura, ciò dovrà accadere, come vedremo, perché, nonostante la limpida intelligibilità che Locke attribuisce alla legge, questa non riesce a imporsi, non riesce a costituire una comunità autoregolata. E le ragioni di questo fallimento della legge di natura consisteranno sia nel fatto che la sua intelligibilità non è così evidente sia nel fatto che gli uomini, creature dotate da Dio della legge della ragione, agiscono in maniera irrazionale fino al punto da generare un disordine irreparabile che provoca l'abbandono dello stato di natura.

Locke ammette in § 13 quelli che definisce eufemisticamente gli 'inconvenienti' dello stato di natura e riconosce che occorre porvi rimedio con il governo civile; ma questa ammissione non lo induce a mettere in questione la sua 'strana dottrina', bensì gli serve soltanto per delimitare le funzioni del potere civile ossia per criticare l'idea della monarchia assoluta che incapperebbe negli stessi inconvenienti che si ravvisano nello stato di natura. L'uso strumentale della dottrina dello stato di natura si rende ora palese e si comprende che la legge naturale è postulata allo scopo di elevare un criterio supremamente nobile (perché 'razionale', 'naturale' e 'divino') per giudicare l'operato dei governi civili²⁴. L'inizio della sezione 13 manifesta per la seconda volta la consapevolezza che l'autore ha della stranezza della concezione fin qui esposta:

²⁴ Che la descrizione dello stato di natura sia funzionale alla teoria dell'obbligazione politica e dei limiti da porre al potere politico (compresa la legittimazione del diritto di resistenza) è acclarato: Simmons, *Locke's State of Nature*, cit., p. 449. L'impiego della nozione giusnaturalistica di 'stato di natura' rientra nel progetto lockiano "di "escogitare un criterio fuori della storia, in base al quale giudicare lo statuto morale della struttura politica presente" (John Dunn, *Il pensiero politico di John Locke*, il Mulino, Bologna 1992, p. 122).

A questa strana dottrina, cioè a dire che nello stato di natura ognuno ha il potere esecutivo della legge di natura, non dubito che si obietterà ch'è irragionevole che si sia giudice nella propria causa, che l'amor proprio renderà gli uomini parziali verso se stessi e i propri amici, e che, d'altra parte, un'indole cattiva, le passioni e la vendetta li porteranno troppo oltre nel punire gli altri, e non ne seguirà se non confusione e disordine, e ch'è certamente per questo che Dio ha stabilito il governo onde reprimere la parzialità e la violenza degli uomini. Concedo facilmente che il governo civile sia il rimedio adatto agli inconvenienti dello stato di natura, che debbono certamente esser gravi quando gli uomini siano giudici nella propria causa [...]²⁵.

Locke riconosce la validità dell'obiezione e dunque ammette che tratti essenziali della natura umana, che dipendono dalla sfera passionale e soprattutto dalla individualità, impediscono alle creature razionali di autoregolarsi: l'amor di sé, la parzialità, la passione, il desiderio di vendetta, l'indole cattiva spingeranno gli esecutori della legge a eccedere nelle punizioni. Al contempo il trasgressore, se ha dimostrato di avere un tale sprezzo della legge, certo non giudicherà sé stesso negativamente e – ciò che Locke non dice, ma che discende con evidenza dal suo ragionamento – non accetterà il giudizio di condanna emesso da altri suoi pari. Si delinea insomma un quadro antropologico che non sembra compatibile con la legge di natura. Ma Locke, nell'accogliere l'obiezione, non è indotto a mettere in dubbio la caratterizzazione ambigua che ha dato dello stato di natura: quel che gli preme è piuttosto trasformare la validità dell'obiezione in un'arma critica contro l'assolutismo. I monarchi assoluti, aggiunge Locke, sono uomini e la monarchia assoluta non è migliore dello stato di natura perché in essa un solo uomo è libero di essere giudice unico in causa propria; di conseguenza il governo civile, nel caso della monarchia assoluta, non funge più da rimedio dello stato di natura. Il monarca assoluto potrebbe anche agire da creatura razionale, capace di giudicare se stesso e gli altri secondo i dettami della legge di natura, ma nella valutazione del governo assoluto Locke fa prevalere il dato antropologico negativo sull'apprezzamento della razionalità delle creature. La monarchia assoluta presenta inoltre un altro inconveniente rispetto allo stato di natura: i sudditi sono costretti a obbedire sempre al sovrano, mentre nello stato di natura

²⁵ Locke, *Due Trattati sul governo*, cit., p. 236 (*II T* § 13).

questa sottomissione non c'è: “Molto meglio, lo stato di natura, in cui gli uomini non sono costretti a sottomettersi all'ingiusta volontà di un altro, e colui che giudica, se giudica male nella causa propria o altrui, ne è responsabile davanti a tutti gli altri”²⁶. Ma, com'è ovvio, l'imputabilità *erga omnes* è tale soltanto in linea di principio, perché, se fosse efficace, lo stato di natura sarebbe un sistema autoregolato e non sarebbe necessario porvi rimedio istituendo il governo civile.

La conclusione del capitolo secondo (*II T*, §§ 14 e 15) è un'altra prova di come Locke non intenda discutere il presupposto giusnaturalistico tradizionale. Affrontando l'obiezione più diretta, che nega che siano mai esistiti uomini allo stato di natura, Locke risponde con l'esempio dei rapporti internazionali tra gli stati e dei rapporti tra individui nelle terre selvagge del nuovo mondo, che vivono nello stato di natura e riconoscono la legge naturale, “perché la sincerità e il mantenimento della parola data si convengono agli uomini in quanto uomini e non in quanto membri di una società”. Per avvalorare la sua tesi, ricorre ancora una volta a Hooker, per il quale la legge naturale vincola gli uomini “assolutamente”, ossia li vincola come uomini anche al di fuori delle istituzioni sociali: la società sorge tuttavia perché gli uomini materialmente non sono in condizioni di vivere da soli. Locke rafforza la citazione da Hooker con l'idea del contratto: sono gli uomini che decidono di abbandonare lo stato di natura e acconsentono a diventare membri della società politica²⁷. Si apre così la strada alla origine pattizia del governo civile, che è il punto centrale del suo discorso politico anti-assolutistico. Locke non sembra nutrire alcun dubbio sulla condizione umana ‘naturale’ che preesiste alla società politica e idealmente la condiziona con le sue norme morali universali e che però non può continuare a esistere per la condotta immorale generalizzata che rende lo stato di natura impraticabile.

IV.

²⁶ Ivi, p. 237. Sulla critica all'assolutismo, cui Locke oppone il concetto del consenso volontario, vedi Viano, *John Locke*. cit., pp. 209-218.

²⁷ Locke, *Due Trattati sul governo*, cit., pp. 237-39 (*II T* §§ 14-15).

Questa analisi introduttiva ha fatto emergere la questione della trasgressione della legge di natura che impone la transizione dallo stato di natura allo stato civile. Locke esamina i motivi della trasgressione, ma non considera mai nei *Due Trattati* le implicazioni che la violazione della legge naturale potrebbe avere per la credibilità dell'idea di legge naturale che aveva accolto dalla tradizione stoico-cristiana nella versione tomistica dell'anglicano Hooker. Locke aveva affrontato filosoficamente la questione molti anni prima nei *Saggi sulla legge naturale*, dove aveva osservato che la legge viene disattesa o resta sconosciuta a un numero anche grande di persone:

Per quanto mi concerne, comincio con l'ammettere che la ragione è stata dalla natura attribuita a tutti, e che la legge naturale risulta conoscibile per mezzo della ragione; dal che non segue però necessariamente che essa debba essere nota ad ognuno, chiunque esso sia²⁸.

I motivi che rendono la legge sconosciuta o inapplicata si compendiano nella immoralità e ignoranza che affliggono buona parte del genere umano. Pochi conoscono bene le leggi civili, che pure sono scritte e affisse nei luoghi pubblici. “Quanto inferiore il numero di coloro che conoscono le segrete e recondite leggi della natura? Su questa materia non si deve dare credito alla maggioranza degli uomini, bensì alla parte più sana e ragionevole”²⁹. Peraltro, neppure la ristretta cerchia dei saggi concorda sui contenuti della legge di natura, ma questa constatazione non induce Locke a metterne in dubbio l'esistenza:

per quanto questa stessa parte più ragionevole del genere umano non si trovi certo d'accordo su che cosa sia la legge di natura, e quali siano i suoi decreti definiti e riconosciuti, non se ne può per questo dedurre che non esiste affatto una legge di natura; anzi, al contrario, risulta con maggior evidenza che una tale legge esiste, dal momento che tutti ne discutono con tanto impegno³⁰.

²⁸ Locke, *Saggi sulla legge naturale*, cit., p. 7 s. Sul problema della conoscibilità della legge di natura in Locke vedi *infra* nota 53.

²⁹ Ivi, p. 8.

³⁰ Ivi, p. 8 s.

La oscillazione è evidente: da un lato Locke si rende conto dell'assenza di un sapere univoco e diffuso sulla legge di natura, dall'altro non vuole sollevare il dubbio scettico sul principio fondamentale della condotta umana. Nel dibattito sulla legge naturale l'unico punto di accordo è che tutti riconoscono "che esistono per natura il bene e il male, mentre differiscono unicamente le loro interpretazioni"³¹. Ma se questa osservazione poteva essere fatta valere contro il convenzionalismo di Hobbes, non poteva bastare per gli intenti di Locke, che alla legge di natura assegnava la funzione di suprema regolatrice dei fini della società politica; sotto questo profilo non potevano non incidere le divergenti interpretazioni. Anche nei *Saggi sulla legge naturale* Locke arresta il suo impulso zetetico dinanzi al sacrario della morale, senza interrogarsi sul senso teologico e antropologico di come possa darsi una legge naturale, offerta da Dio agli uomini mediante la ragione, che però la maggior parte del genere umano non riesce a conoscere, sulla quale neppure i più saggi trovano l'accordo e che viene sistematicamente violata³².

Nei *Due Trattati sul governo*, dove la postulazione della legge di natura viene data per acquisita, Locke tende a occultare le difficoltà teoriche che affiorano soltanto quando è costretto a rendere ragione della transizione tra stato di natura e stato civile. Nei termini del discorso lockiano nel *Secondo Trattato*, la difficoltà si presenta in questo modo: la trasgressione della legge non può che scaturire dalla libertà perfetta dello stato di natura; ma allora

³¹ Ivi, p. 9.

³² La dottrina della legge di natura in questo scritto giovanile è irta di contraddizioni ed è palesemente insoddisfacente: vedi S. Adam Seagrave, *Locke on the Law of Nature and Natural Rights*, cit., p. 373 s.; già von Leyden, curatore della prima edizione degli *Essays on the Law of Nature*, aveva rimarcato, nell'articolo *John Locke and Natural Law*, cit., p. 28, le ambiguità della teoria, evidenziando come la trattazione lockiana confonda in un unico significato di razionalità affermazioni descrittive su dati di fatto, definizioni generali, affermazioni sui modi di conoscenza, giudizi di valore e infine verità logiche, "assumendo dal principio alla fine che ogni passaggio è una tappa in un processo inferenziale unico e dello stesso genere" (trad. it. cit., p. 20). Da un punto di vista opposto a quello di von Leyden, L. Strauss, *Locke's Doctrine of Natural Law*, "The American Political Science Review", vol. 52, n. 2, June 1958, pp. 490-501: 493, col. 2, indica una serie di contraddizioni nel testo; N. Bobbio, *Locke e il diritto naturale*, Giappichelli, Torino 1963, osserva: "Locke stesso non doveva essere molto soddisfatto delle soluzioni raggiunte che oltretutto erano assai poco originali e sapevano d'imparaticcio scolastico" (p. 141). John Dunn, *Il pensiero politico di John Locke*, cit., p. 33, afferma che i *Saggi* lasciano vedere la mente di Locke al lavoro, ma che non sono affatto una penetrante investigazione della moralità.

in che senso quella libertà non è uno stato di licenza (*II T § 6*), perché è limitata entro i confini della legge di natura? Se questa è trasgredibile, quali limiti impone effettivamente alla piena libertà naturale? Per Locke nello stato di natura il potere e la giurisdizione sono distribuiti in maniera eguale perché spettano a tutti e a ciascuno. Anche in quello stato non manca il “lord e master” di tutti, ma egli non dà alcun segno di assegnare la sua preferenza a qualcuno, istituendolo sovrano sopra gli altri. Dio regna soltanto mediante la legge di natura trasgredibile; accanto alla legge, stabilisce anche l’uguaglianza naturale, e quindi la responsabilità di ogni uomo di osservare e far rispettare quella legge. In raffronto al *Patriarcha* di Filmer, Dio è stato allontanato dalla scena politica come attore primario e diretto. Mentre Filmer aveva sostenuto che, conferendo il potere parentale a Adamo, Dio aveva istituito la sovranità assoluta del monarca, in Locke Dio è solo un legislatore che lascia l’esecuzione della legge nelle mani degli uomini nella loro condizione di libertà naturale. Nella teoria di Filmer non c’è stato di natura, ma derivazione diretta da Dio del potere politico; nella teoria lockiana c’è una libertà naturale che la legge divina dovrebbe regolare e che, di fatto, non regola.

Un secondo modo di riproporre la questione è chiedersi perché la legge naturale consta di proibizioni limitative della possibile licenza, se l’eguaglianza nei termini descritti da Hooker e riportati da Locke (*II T § 5*) dovrebbe garantire una piena armoniosa benevolenza tra i membri della comunità naturale. Perché l’obbligazione all’amore reciproco, che dovrebbe scaturire dalla consapevolezza della eguaglianza, non si rende effettiva nello stato di natura?

E ancora: benché Locke ammetta la stranezza di una condizione naturale in cui ciascuno è giudice in causa propria, questa ammissione non lo induce a cogliere una stranezza ancor più fondamentale: Dio concede alle creature razionali la legge senza però concedere loro il metodo efficace per il rispetto della legge, lasciando che ognuno agisca come ‘giudice in causa propria’. Dal punto di vista teologico-politico si potrebbe riflettere – ciò che Locke evita di fare – sulla incongruenza (o sul mistero incomprensibile) di un intervento divino che dapprima conferisce la legge di natura agli uomini come strumento di autoregolazione della loro condotta e poi stabilisce che gli uomini costituiscano il governo politico per rimediare agli inconvenienti dello stato di natura in cui la legge si era

mostrata inefficace³³. In definitiva chiedersi perché gli uomini trasgrediscano la legge naturale equivale a chiedersi perché agiscono contro ragione e, soprattutto, contro la legge di Dio. Nell'orizzonte cristiano della riflessione di Locke la risposta 'banale' è che gli uomini peccano e sono malvagi; ma, filosoficamente, non sembra un procedimento coerente dedurre la legge di natura dall'ordinamento del mondo per poi constatare che il mondo umano, che quella legge dovrebbe regolare, è talmente disordinato nel suo stato naturale da rendere impossibile il rispetto della legge. La mancata problematizzazione di questo punto rende la legge di natura entro la teoria politica lockiana una postulazione acritica, peraltro motivata da esigenze politiche primarie come la delimitazione del potere in senso liberale.

V.

Il capitolo III del *Secondo Trattato* presenta una celebre pagina anti-hobbesiana in cui Locke oppone lo stato di guerra allo stato di natura:

E qui abbiamo chiara la differenza fra lo stato di natura e lo stato di guerra, i quali, per quanto taluni li abbiano confusi, sono così distanti come lo sono fra loro uno stato di pace, benevolenza, assistenza e conservazione reciproca e uno stato di ostilità, malvagità, violenza e reciproca distruzione. Uomini che vivono insieme secondo ragione, senza un potere superiore comune sulla terra, che abbia autorità a giudicare fra di loro: questo è propriamente lo stato di natura. Ma la

³³ Locke, *Due Trattati sul governo*, cit., p. 236 (II T § 13). Von Leyden, *Hobbes e Locke*, cit., p. 168, osserva che la dottrina della punizione di Locke è 'strana' "per il fatto che la politica di rimettere nelle mani di ciascuno l'adempimento della legge di natura è irragionevole, sbagliata e pericolosa. Locke quindi concede 'facilmente' che l'alternativa 'che Dio ha stabilito' è la vita in una società politica e sotto un governo civile". Ma von Leyden omette di rilevare che "la politica di rimettere nelle mani di ciascuno l'adempimento della legge di natura" altro non è che il modo in cui Dio consegna l'umanità allo stato di natura, che è stato di libertà ed eguaglianza 'governato' solo dalla legge naturale, la cui esecuzione non può non ricadere sui singoli. In merito vedi R. Ashcraft, *Locke's political philosophy*, in *The Cambridge Companion to Locke*, ed. by V. Chappell, Cambridge University Press, Cambridge 1994, pp. 226-251: "whereas men are wholly responsible for whatever they make of themselves in political society, what individuals are in their natural state primarily depends upon what one assumes God made them to be" (p. 238).

forza, o un'intenzione dichiarata di forza sulla persona di un altro, quando non vi sia sulla terra un superiore comune a cui appellarsi per soccorso, è lo stato di guerra. [...] La mancanza di un giudice comune fornito di autorità pone tutti gli uomini in stato di natura: la forza esercitata senza diritto sulla persona di un uomo introduce lo stato di guerra, vi sia o meno un giudice comune³⁴.

La debolezza di questa contrapposizione si manifesta nell'unico, ma decisivo, punto di somiglianza tra i due stati, a fronte di tante numerose antitesi: in entrambi gli stati manca un'autorità superiore e comune che abbia facoltà di giudicare la condotta degli agenti. Nello stato di natura, dove tutti dovrebbero osservare i dettami della ragione, l'autorità superiore è inesistente a motivo della uguaglianza naturale; nello stato di guerra è, di fatto, inesistente a motivo del conflitto. Ma, nello stato di natura, a dispetto della descrizione che qui ne dà Locke, molti non agiscono secondo ragione e il peso specifico dei trasgressori della legge è tale da determinare la necessità di uscire dallo stato di natura e di istituire l'autorità superiore che sostituisce i singoli nella funzione esecutiva³⁵. Lo stato di natura lockiano ha insomma una doppia caratterizzazione: è una postulazione assiologica, che lo connota in senso antihobbesiano, ma è anche uno stato di natura realistico o misto, nel quale la trasgressione della legge rende impossibile amministrare la giustizia, cosicché è necessario abbandonarlo ed entrare nel *commonwealth*.³⁶

Subito dopo aver delineato contro Hobbes l'antitesi tra stato di guerra e stato di natura, Locke è costretto a riconoscere che quest'ultimo può degenerare in stato di guerra e che questo pericolo costituisce "l'unico

³⁴ Locke, *Due Trattati sul governo*, cit., p. 241 s. (II T 19).

³⁵ Per un icastico rilievo sull'ambiguità della concezione dello stato di natura in Locke vedi T. Sorell, *Hobbes, Locke and the State of Nature*, in *Studies on Locke: Sources, Contemporaries, and Legacy. In Honour of G.A.J. Rogers*, ed. by S. Hutton and P. Schuurman, Springer, Dordrecht 2008, pp. 27-43: "There must be some irrational people [...] for punishment in the state of nature to have a point; but if they are in a majority, then it is unclear why the state of nature is *not* a state of war" (p. 39).

³⁶ Cfr. G.B. Macpherson, *Libertà a proprietà alle origini del pensiero borghese. La teoria dell'individualismo possessivo da Hobbes a Locke*. Prefazione di A. Negri, Isedi, Milano 1978, p. 274: "C'è una contraddizione fondamentale tra le due serie di proposizioni di Locke sull'uomo naturale: lo stato di natura a volte è il contrario dello stato di guerra, a volte coincide con quello; proprio su questa contraddizione centrale contenuta nella formulazione dei postulati, Locke fonda la sua teoria politica".

fondamentale motivo del fatto che gli uomini si pongono in società e abbandonano lo stato di natura, perché dove c'è un'autorità, un potere sulla terra da cui per appello si può ottenere soccorso, lì è esclusa la permanenza dello stato di guerra, e la controversia è decisa da questo potere"³⁷. Se non si istituisce il potere politico e si permane nello stato di natura degenerato in stato di guerra, il conflitto non ha soluzione mancando un'autorità suprema in terra. In tal caso, osserva Locke, non resterebbe che l'appello al Cielo (*II T* § 20). La tesi dell'appello al Cielo, che si affaccia più volte nel *Secondo Trattato*, è un'altra espressione dello sfondo teologico della teoria lockiana e dei suoi paradossi. Locke ne parla quando esamina situazioni di conflitto fondamentale nello stato civile tra il legislativo e l'esecutivo o tra i due poteri e il popolo. La formula dell'appello al Cielo esprime l'idea del diritto di resistenza e di ribellione che Locke riconosce al popolo in condizioni estreme, quando la finalità del corpo politico (la protezione della vita, della libertà e della proprietà dei governati) è stata sovvertita dai governanti³⁸. Locke si rende conto che i conflitti politici estremi non hanno alcuna soluzione formale e legale: quando il contrasto diventa radicale, non è possibile che vi sia un giudice terzo sulla terra e non resta che l'appello al Cielo. Secondo la costituzione della società, quindi secondo la forma della legge, il popolo non può ergersi a giudice nel conflitto con l'esecutivo e il legislativo, ma, "in base a una legge antecedente e superiore a tutte le leggi positive umane", può riservarsi di agire per tutelare la propria vita e i propri beni, poiché "Dio e la natura non permettono mai che un uomo si abbandoni e trascuri la propria conservazione"³⁹. Locke si preoccupa di assicurare che questa dottrina non è fonte di disordine permanente, perché la maggioranza popolare si ribella solo quando la condizione è talmente grave da ritenere necessario ricorrere alla forza per porvi rimedio. I governi e i principi savi e giusti non hanno nulla da temere e chi fa appello al Cielo deve essere certo di avere il diritto dalla sua parte, perché sarà giudicato dinanzi al tribunale divino (*II T*, § 176).

³⁷ Locke, *Due Trattati sul governo*, cit., p. 243 (*II T* § 21).

³⁸ L' "appello al Cielo", ossia a Dio come giusto giudice tra due nemici in guerra, è un riferimento biblico a *Giudici* XI 27. Sul diritto di resistenza in Locke vedi Dunn, *Il pensiero politico di John Locke*, cit., pp. 193-217; Bobbio, *Locke e il diritto naturale*, cit., pp. 274-282; Euchner, *La filosofia politica di Locke*, cit., pp. 234-239.

³⁹ Locke, *Due Trattati sul governo*, cit., p. 356 (*II T*, § 168).

Un caso analogo è quello della guerra ingiusta che non dà all'aggressore alcun diritto sopra i conquistati e i sottomessi. Costoro non hanno però alcuna giustizia terrena a cui rivolgersi per il torto subito e perciò non resta loro che l'appello al Cielo (*II T*, § 176). Il tema ritorna infine nella penultima sezione del *Secondo Trattato* (§ 242): se sorge un contrasto tra il principe e una parte del popolo su questioni sulle quali la legge è silente o è dubbia, il giudizio sulla controversia spetta al corpo del popolo nella sua intelligenza, che ha affidato in origine al principe il potere di cui gode e che quindi ha diritto di limitarne l'esercizio. Se però il principe non accetta questa soluzione della controversia, non c'è altro da fare che l'appello al Cielo, ossia il ricorso alla forza. Nello stato di guerra la parte offesa deve giudicare da sola se sia lecito giungere a questa *extrema ratio*.

Il significato di questa dottrina è quello di affermare la validità della legge naturale nella prospettiva escatologica, ma insieme di giustificare il diritto di ribellione in nome della legge naturale quando il potere politico ne viola le norme. Si può così sintetizzare il paradosso teologico-antropologico che qui si presenta: Dio concede agli uomini la legge di natura come legge di pace, ma, poiché gli uomini violano la legge, si appellano a Dio per ripristinarla con la guerra. Chi si appella al Cielo decide di entrare nel conflitto armato, invocando Dio come testimone delle ragioni della propria lotta, giustificata alla luce della legge di natura. La cornice teologica della teoria politica di Locke manifesta di nuovo tutta la sua rilevanza speculativa e insieme la sua sostanziale irrilevanza politica se non nella forma della ideologia. La legge di natura serve a legittimare la resistenza al potere oppressivo e in caso di guerra stabilisce il principio che "chi conquista in una guerra ingiusta non può con ciò avere alcun diritto (*no title*) alla soggezione e all'obbedienza del conquistato"⁴⁰. Ma l'appello al Cielo è politicamente irrilevante sia perché il giudizio finale non muta la irreversibile vicenda terrena sia perché ciascuno dei contendenti potrà ricorrere alla forza rivendicando di essere nel giusto, nella convinzione di poter affrontare con fiducia il verdetto dell'Altissimo. Poiché è impossibile stabilire formalmente se la guerra sia giusta o ingiusta oppure se il fine dello Stato sia stato sovvertito al punto da autorizzare la ribellione, mancando un arbitro terzo tra le parti in conflitto, la decisione politica è lasciata alla soggettività dei contendenti e questa decisione sarà giudicata e

⁴⁰Ivi, p. 363 (*II T* § 176).

sanzionata definitivamente, quanto inutilmente dal punto di vista politico, solo nell'aldilà⁴¹. Poiché Locke non può concludere che l'appello al Cielo coincida con l'esito concreto del conflitto, pena la giustificazione di ogni fatto compiuto, la dottrina esprime la dissoluzione del problema politico nella dimensione escatologica.

Da un lato Locke dimostra una percezione nettamente realistica del conflitto politico, che non può essere risolto nel quadro delle norme formali, ma dall'altro, volendo mantenere il primato ideale della norma, non gli resta altra soluzione che la prospettiva oltremondana. Lo si comprende molto bene in un passo della *Lettera sulla Tolleranza*:

Si domanderà: e se il magistrato ritiene che ciò che egli comanda rientri nel campo della sua autorità e sia utile allo stato, mentre i sudditi credono il contrario? Chi sarà giudice tra loro? Rispondo: Dio solo, perché tra il legislatore ed il popolo non c'è giudice al mondo. Dio solo, dico, è arbitro in questo caso; Dio, che nel giudizio finale ripagherà ciascuno in proporzione ai suoi meriti, nella misura in cui ciascuno avrà provveduto sinceramente e secondo giustizia a promuovere il bene pubblico, la pace e la pietà⁴².

“Ma nel frattempo, che si farà?” si domanda ancora Locke, tornando per così dire sulla terra. La risposta è una esortazione morale e religiosa, una proclamazione di buona volontà che lascia del tutto irrisolto il problema politico del conflitto (“Rispondo: ci si deve preoccupare in primo luogo dell'anima, e ci si deve dedicare con il massimo impegno alla pace”) alla quale segue la constatazione del dilemma effettivo: “Due sono i modi di venire a capo dei conflitti che insorgono tra gli uomini: l'uno agisce col diritto, l'altro con la forza; e la loro natura è tale che, quando cessa l'uno, inizia l'altro”. Ma la riflessione si arresta al dilemma, senza che Locke voglia definire in altro modo “la norma del retto agire” e senza neppure

⁴¹ Vedi ivi, p. 411 (*II T* § 241): “...perché quando non v'è sulla terra alcun tribunale a risolvere le controversie tra gli uomini, è giudice Dio nel cielo. Lui solo, certo, è giudice del diritto, ma poi ciascuno è giudice per conto proprio, e, tanto in tutti gli altri casi come in questo, giudica se un altro si è posto in stato di guerra con lui” (trad. lievemente modificata). Cfr. Bobbio, *Locke e il diritto naturale*, cit, p. 282.

⁴² John Locke, *Lettera sulla tolleranza*, in *Scritti sulla tolleranza*, a c. di D. Marconi, Utet, Torino 1977, p. 169.

prospettare in questo caso, in materia di religione, il diritto di ribellarsi con la forza al magistrato oppressivo.

VI.

Uno dei temi più noti della filosofia politica lockiana è la dottrina della proprietà che è stata interpretata dagli studiosi di orientamento marxista come esempio tipico dell'impiego della legge naturale per legittimare su un piano storico i diritti proprietari delle classi abbienti nella società inglese del tempo. Anche a prescindere da questa lettura, la trattazione lockiana della proprietà mette in evidenza le incongruenze della legge di natura e il prevalere di caratteri antropologici con essa incompatibili.

Esposta nel capitolo V del *Secondo Trattato*, la dottrina della proprietà mostra come la condizione originaria di uguaglianza del genere umano venga necessariamente modificata dalle inevitabili differenze individuali e dai contenuti stessi che Locke inserisce nella nozione di legge di natura in riferimento al possesso dei beni materiali. Locke esordisce affermando che sia la ragione sia la rivelazione indicano che la terra e i suoi frutti sono dati da Dio in comune agli uomini, ma, affinché possano essere sfruttati, qualcuno deve appropriarsene (§§ 25-26). Il lavoro, come 'proprietà' di ogni persona, ossia come estensione della individualità, diventa la fonte della appropriazione di ciò che nello stato di natura, originariamente, appartiene a tutti (§ 27). Il lavoro toglie i beni dal possesso comune e li rende fruibili per l'individuo. Per la giustificazione del diritto di proprietà individuale non è necessario il consenso comune, perché, se fosse richiesto, i beni naturali non sarebbero utilizzabili e l'uomo morirebbe di fame prima di potersene cibare. L'uguaglianza naturale e la comunità originaria dei beni si perdono dinanzi alla differenza individuale, in base all'idea che, senza proprietà individuale, i beni comuni resterebbero inutilizzati (§§ 28-29). Il diritto comune si trasforma in diritto proprietario individuale in virtù del lavoro e questa tesi è un precetto della legge razionale naturale (§ 30). La legge razionale naturale prescrive però il limite della proprietà nell'uso dei beni naturali, vincolando il possesso alla capacità di usarli per metterli a frutto e trarne qualche vantaggio. La legge naturale proibisce di accumulare

in eccesso beni che, essendo deperibili e non essendo consumati, vengono sprecati (§§ 31, 38). Un secondo limite è che l'appropriazione non deve danneggiare gli altri: devono restare beni sufficienti a disposizione per tutti. Il limite del consumo personale fa sì che l'appropriazione sia moderata e che quindi, “nelle prime età del mondo”, nessuno soffrisse per la scarsità di beni (§§ 34, 36). Locke descrive una società primordiale naturale dove la proprietà ottenuta tramite il lavoro non crea alcuna ingiustizia sociale data l'abbondanza di risorse in relazione alle modeste esigenze di consumo; in quella condizione era punibile chi accumulava più del necessario, facendo deperire i prodotti accumulati. Da questa condizione di equilibrio dello stato di natura si esce con l'invenzione del denaro e con il parallelo desiderio umano di appropriarsi di più del necessario (§ 37). Il denaro non è una trasgressione della legge di natura, perché i metalli o le conchiglie o qualunque altro oggetto che furono poi usati come moneta di scambio non sono deperibili e dunque potevano essere accumulati senza violare la norma naturale che restringeva la proprietà. La moneta riceve il suo valore dal consenso e perciò, adottando il denaro, gli uomini hanno acconsentito, come risultato, a “un possesso della terra sproporzionato e ineguale”. Con l'accordo che istituisce la moneta si è superato il limite della proprietà nello stato di natura e si è permesso all'uomo di possedere “equamente” ossia “senza far torto a nessuno” più di quanto un individuo possa usare⁴³.

Senza voler esaminare la teoria lockiana della proprietà dal punto di vista della storia del pensiero economico, ma indagandone soltanto la connessione con la dottrina della legge di natura, il modo in cui Locke fa scaturire il diritto di proprietà dalla descrizione della legge e dello stato di natura appare capzioso e contraddittorio. Locke, che nel secondo capitolo dei *Due Trattati sul governo*, dedicato alla descrizione dello stato di natura, aveva affermato di non voler entrare nei particolari della legge di natura (*II T* § 12), toccando il tema della proprietà non esita a illustrare la legge naturale in maniera tutt'altro che vaga e generale. A Dio si riconduce l'articolazione della legge naturale in materia di proprietà: Dio ha dato la terra in comune a tutti gli uomini in abbondanza; Dio ha dato loro la ragione perché usassero il mondo a proprio vantaggio per la prosecuzione della vita (§§ 25, 26); Dio non ha creato le cose perché l'uomo le rovinasse o le sprecasse (§ 31); quando Dio ha dato il mondo in comune agli uomini, ha

⁴³ Locke, *Due Trattati sul governo*, cit., p. 263 (*II T* § 50).

ordinato all'uomo di lavorare, mettendo a frutto la terra e non ha voluto che restasse comune e incolta, ma l'ha data per l'uso delle persone industriose e ragionevoli (§§ 32, 34); ordinando agli uomini di lavorare la terra, Dio ha dato loro l'autorità di appropriarsene (§ 35) e la Natura ha posto i limiti della moderata proprietà originaria (§§ 36-38). Poi, con artificio, l'uomo inventa il denaro, rispettando peraltro formalmente il precetto della legge di natura, e l'invenzione del denaro altera del tutto lo scenario primitivo, in modo tale che l'accumulazione della proprietà eccede i limiti che la regolavano nello stato di natura originario, senza che questa alterazione venga giudicata da Locke come condannabile in base alla legge naturale e divina: anzi, il fine della società politica, conforme alla legge di natura, è proprio la tutela della proprietà, ma non già nella forma limitata originaria, prescritta dalla legge di natura, bensì nella forma storicamente evolutasi della accumulazione illimitata, che elimina l'uguaglianza sociale e nella quale, come aveva scritto lo stesso Locke nei giovanili *Saggi sulla legge di natura*, "l'arricchimento individuale non è possibile se non a danno degli altri"⁴⁴. In breve, la teoria della proprietà esposta nel *Secondo Trattato*, che capovolge su questo tema le tesi tradizionali espresse nel capitolo ottavo dei *Saggi sulla legge di natura*, ha l'aspetto di un percorso in cui, mediante un'astuzia che svuota dall'interno le proibizioni della legge di natura, si perviene dall'uguaglianza e dalla comunanza dei beni originari, che era coerente con l'uguaglianza naturale degli uomini, alla legittimazione della società dei proprietari dell'epoca di Locke, avvertita come compatibile con

⁴⁴ Locke, *Saggi sulla legge naturale*, cit., p. 86; "nessun profitto viene ad accrescere la tua proprietà, senza essere sottratto a quella altrui" (p. 87). I passi sono tratti dal capitolo ottavo, l'ultimo dei *Saggi*, dove Locke nega che l'interesse privato del singolo possa essere il fondamento della legge di natura (pp. 81-90). Sulla teoria lockiana della proprietà e sul diverso modo di concepirla nei *Saggi sulla legge di natura* e nei *Due Trattati sul governo* vedi Viano, *Il pensiero politico di Locke*, cit., pp. 82-95, in part. 87-90. Vedi anche Euchner, *La filosofia politica di Locke*, cit., pp. 92-107: "La dottrina lockiana della proprietà era partita dalla concezione tradizionale che Dio, per conservare gli uomini, avesse donato loro il mondo come proprietà comune e che non fosse concepibile una appropriazione illimitata di proprietà privata. Al termine delle sue argomentazioni non rimaneva molto di questa concezione tradizionale: abolendo i limiti di appropriazione, come nel caso del limite del consumo individuale, oppure consentendo di aggirarli, come nel caso della deperibilità dei beni, egli riuscì ad eliminare tutti gli ostacoli del diritto naturale che impedivano una illimitata economia capitalistica" (p. 106 s.).

la legge naturale divina⁴⁵. Questa insoddisfacente esposizione del rapporto tra dottrina della proprietà e legge di natura non può essere sottovalutata, essendo questo aspetto tutt'altro che secondario nel pensiero politico di Locke dato che lo scopo principale della società civile "è la conservazione della proprietà"⁴⁶.

VII.

Dio ha creato l'uomo destinandolo alla società, alla quale lo conducono necessità, convenienza e inclinazione: "Dio, avendo fatto dell'uomo una creatura tale che non era bene, a Suo giudizio, che restasse sola, lo sottopose a potenti obbligazioni di bisogno, comodità e tendenza a entrare

⁴⁵ Tra le non poche tensioni che pervadono il pensiero politico di Locke, ben sintetizzate da Viano, *Il pensiero politico di Locke*, cit., pp. 106-107, si noti che Locke "univa la difesa dell'uguaglianza naturale tra gli uomini, che gli serviva per togliere qualsiasi fondamento soprannaturale all'autorità, con la difesa della massima disuguaglianza nell'acquisizione della proprietà" (p. 107). La contraddizione tra lo stato presente della società e l'assunto (che sarà anche di Locke) della originaria eguaglianza e proprietà in comune era stata messa in evidenza da Filmer nelle sue critiche a Grozio: "Se c'è mai stato un tempo in cui tutte le cose erano in comune e tutti gli uomini uguali, mentre ora le cose stanno diversamente, dobbiamo concludere che la legge secondo la quale le cose erano in comune e gli uomini erano uguali era contraria alla legge secondo la quale ora le cose sono di proprietà e gli uomini sono soggetti" (R. Filmer, *Observations upon H. Grotius de Jure Belli et Pacis*, in *Observations concerning the originall of Government upon Mr. Hobs Leviathan. Mr. Milton against Salmasius. H. Grotius De Jure Belli*, London, print. for R. Royston, p. 27). Non pare che Locke si fosse preoccupato molto di questa flagrante contraddizione, dal momento che in una lettera del 1703 a Richard King affermerà che in nessuno scritto di sua conoscenza la dottrina della proprietà è spiegata più chiaramente che nei *Due Trattati sul governo* (che cita fingendo di non conoscerne l'autore): Locke to Richard King, 25 August 1703, lettera n. 3328, in *The Correspondence of John Locke in eight volumes*, ed. By E.S. De Beer, Clarendon Press, Oxford 1989, vol. VIII, p. 58.

⁴⁶ Locke, *Due Trattati sul governo*, cit., p. 286 (*II T* § 85). Vedi anche ivi, p. 287, § 87: "una società politica non può esistere né sussistere senz'averne in sé il potere di conservare la proprietà"; p. 295, § 94: "il governo non ha altro fine che la conservazione della proprietà"; p. 319, § 124: "il fine maggiore e principale del fatto che gli uomini si uniscono in società politiche e si sottopongono a un governo è la conservazione della loro proprietà, al qual fine nello stato di natura mancano molte cose"; vedi anche ivi §§ 138, 140, 222 e *I T* § 92. È vero che con il termine 'property' Locke dichiara di designare vita, libertà e patrimoni (*II T* § 123), ma appunto la protezione del possesso materiale è tra gli elementi essenziali che la società deve proteggere.

in società, e parimenti lo adattò, con l'intelligenza e il linguaggio, a continuarla e a goderne"⁴⁷. La prima forma di società è il matrimonio cui fa seguito la famiglia che comprende, oltre a genitori e figli, anche i servi. La famiglia, con i suoi rapporti gerarchici, non è però ancora società politica. Lo stato di natura lockiano è già uno stato sociale e tuttavia si tratta di una socialità altamente instabile. Locke osserva che non c'è da sorprendersi se la storia non documenta l'esistenza degli uomini nello stato di natura, perché "non appena gli inconvenienti di quella condizione, il desiderio e il bisogno di società ne ebbero radunato un certo numero, essi subito si riunivano e s'incorporavano, se intendevano continuare a vivere insieme"⁴⁸. Lo stato civile scaturisce comunemente dallo stato di natura né si hanno attestazioni che gli uomini desiderino regredire allo stato di natura, sciogliendo lo stato civile; semmai l'imperfezione dei regimi politici, laddove manca il consenso e la sovranità della legge, precipita la maggioranza del popolo nello stato di natura contro i suoi interessi e desideri. In breve: la condizione nella quale Dio ha posto naturalmente gli uomini è destinata a essere superata quanto prima.

Locke si pone apertamente la domanda sulla ragione della uscita dallo stato di natura all'inizio del capitolo IX, che è dedicato ai fini della società politica e del governo:

Se l'uomo nello stato di natura è così libero come s'è detto, se egli è signore assoluto (*absolute lord*) della propria persona e dei propri possessi, eguale al maggiore e soggetto a nessuno, perché vuol disfarsi della propria libertà? Perché vuol rinunciare a questo impero, e assoggettarsi al dominio e al controllo di un altro potere?⁴⁹

Ma Locke ci ha già detto che la libertà assoluta dello stato di natura è limitata dalla legge naturale. La sua domanda rischia perciò di essere deformante: non si tratta tanto di capire perché l'uomo rinunci alla libertà assoluta per assoggettarsi a un qualche potere, bensì di capire perché la legge di natura, da sola, non sia sufficiente a regolare la società naturale senza l'istituzione di un potere superiore al quale gli uomini debbono

⁴⁷ Ivi, p. 282 (*II T* § 77), trad. modificata.

⁴⁸ Ivi, p. 300 s. (*II T* § 101).

⁴⁹ Ivi, p. 318 (*II T* § 123).

assoggettarsi. La risposta di Locke tocca il problema della inosservanza e inefficacia della legge naturale:

Al che è ovvio rispondere che sebbene allo stato di natura egli abbia tale diritto [sc. il diritto a disporre in piena libertà della propria vita, della propria persona e dei propri beni], tuttavia il godimento di esso è molto incerto e continuamente esposto alla violazione da parte di altri, perché, essendo tutti re al pari di lui, ed ognuno eguale a lui, e non essendo, i più, stretti osservanti dell'equità e della giustizia, il godimento della proprietà ch'egli ha è in questa condizione molto incerto e malsicuro⁵⁰.

La struttura conflittuale dello stato di natura emerge con nitidezza da questa risposta: è l'eguaglianza naturale, in assenza di un'autorità superiore che regoli i conflitti, a rendere impraticabile la coesistenza nello stato di natura. Il tema è hobbesiano, perché anche nel *Leviatano* il conflitto permanente dello stato di natura sorge dalla eguaglianza naturale degli individui⁵¹; ma Locke si era premurato di opporre il proprio stato di natura allo stato di guerra hobbesiano e aveva riportato le tesi del 'giudizioso Hooker' che sull'eguaglianza naturale fondava il dovere dell'amore fraterno e che da quel dovere aveva derivato "le grandi massime delle giustizia e della carità" (*II T* § 5). L'eguaglianza è però anche il necessario correlato della libertà naturale, ossia di uno stato in cui, come si è visto, ciascuno è "signore assoluto della propria persona e dei propri possessi, eguale al maggiore e soggetto a nessuno".

Nello stato di natura la libertà si accompagna al timore e al pericolo, ed è la paura per i pericoli che induce gli uomini ragionevolmente ad uscirne e ad associarsi al corpo politico con lo scopo di preservare libertà, vita e beni materiali. Scopo della società politica e della istituzione di un governo è "la preservazione della proprietà" che lo stato di natura non permette perché vi mancano tre condizioni (*II T* § 124). Locke presenta l'assenza della prima condizione in maniera sconcertante: "manca una legge stabilita, fissa, conosciuta, la quale per comune consenso sia stata ammessa e riconosciuta come regola del diritto e del torto [*the standard of right and wrong*], e

⁵⁰ Ivi, p. 318 (*II T* § 123). Locke spiega in chiusura di § 123 che con il termine 'proprietà' intende designare i possedimenti materiali, la vita e la libertà.

⁵¹ Cfr. T. Hobbes, *Leviathan*, ed. by R. Tuck, Cambridge University Press, Cambridge, p. 87 (chap. XIII).

misura comune per decidere tutte le controversie”. Ora anche il più superficiale lettore dei *Trattati* lockiani non può non esclamare: ma lo stato di natura non è forse retto dalla legge di natura? E non è forse tale legge stabilita da Dio ed ‘evidente’ a tutti purché la si voglia conoscere? E non è la legge di natura il supremo ‘standard of right and wrong’? Quel che manca è solo ‘il comune consenso’, ma l’origine divina dovrebbe ampiamente compensare il comune consenso umano... L’incongruenza è talmente vistosa che Locke si affretta subito a precisare:

Perché, sebbene la legge di natura sia evidente e intelligibile ad ogni creatura ragionevole, tuttavia, gli uomini, in quanto sono influenzati dai loro interessi e la ignorano per mancanza di studio, tendono a non riconoscerla come una legge che li obblighi ad applicarla ai loro casi particolari⁵².

Non è ben chiaro che cosa significhi che la legge naturale sia evidente e intelligibile a tutte le creature razionali e che però richieda uno studio adeguato per poter essere intesa. Quel che è certo è che, sia pure intesa da tutti gli esseri dotati di ragione, la legge non viene osservata perché l’interesse egoistico ne impedisce l’applicazione ai casi singoli. Quali che siano caratteri e limiti di conoscibilità della legge di natura, Locke non ha mai risolto l’incongruenza tra il rilievo fondamentale assegnato alla legge di natura e la sua inosservanza proprio là dove dovrebbe massimamente rifulgere, essendo l’unico freno alla licenza, e cioè nello stato di natura⁵³.

⁵² Locke, *Due Trattati sul governo*, cit., p. 319 (*II T* § 124).

⁵³ La conoscibilità della legge di natura è un problema ampiamente discusso dagli interpreti: si veda un’ottima illustrazione della questione in W. Euchner, *La filosofia politica di Locke*, Laterza, Bari 1976, pp. 133-187 (“Parte Terza. La conoscenza della legge di natura”). Nei *Saggi sulla legge naturale*, cit., Locke afferma che “la legge di natura è conoscibile attraverso il lume naturale” (cap. II, pp. 15-25), inteso come ragione pratica, ma nega che sia “iscritta nell’animo degli uomini” (cap. III, pp. 27-33) e nega che i suoi contenuti siano noti per consenso universale (cap. V, pp. 45-60). Negando la *inscriptio* della legge naturale, Locke “ha anticipato nei *Saggi sulla legge naturale* gran parte degli argomenti con cui più tardi nel *Saggio* confuterà le *innate ideas*” (Euchner, *La filosofia politica*, cit., p. 149). D’altra parte non mancano passi dai quali si ricavano indicazioni opposte: la legge naturale è “insita nell’animo nostro” (*Saggi sulla legge di natura*, cit., p. 5); “non è una legge scritta, ma innata” (ivi, p. 10); sarebbe erroneo credere che sia “una legge ricevuta dall’esterno più che una legge innata” (ivi, p. 22); la legge di natura è “una regola morale fissa ed eterna” che “attiene ai fondamenti della natura umana, profondamente

Anche il secondo difetto dello stato di natura, ossia la mancanza di “un giudice conosciuto e imparziale, con autorità di decidere su tutte le divergenze in base alla legge stabilita”⁵⁴, rimanda a questa condizione antropologica di un uomo dimidiato tra una norma ideale razionale che si suppone evidente, benché bisognosa di studio e difficile da applicare, e un interesse pratico individuale prevalente, che impedisce l’applicazione della norma ai casi singoli. Ognuno è giudice in causa propria e ognuno si fa esecutore delle proprie sentenze; questa situazione genera conflitti perché l’uomo è parziale verso i propri interessi, passionale e vendicativo. Ognuno eccede nella tutela del proprio interesse, mentre è negligente quando si tratta di proteggere l’interesse altrui. In sintesi, tratti essenziali della natura umana sono incompatibili con il prolungamento della condizione dello stato di natura. Il terzo difetto dello stato di natura completa il quadro della sua inagibilità strutturale: “manca un potere che appoggi e sostenga la sentenza allorché sia giusta, e le dia la dovuta esecuzione”⁵⁵. Chi ha commesso ingiustizia e ha la forza di difendere la propria ingiustizia, riuscirà sempre a sottrarsi alla punizione. La resistenza dell’iniquo renderà le punizioni pericolose e a rischio di morte per coloro che tentano di applicarle. L’uguaglianza da un lato e l’egoismo individuale dall’altro rendono inefficace la legge di natura⁵⁶.

scolpita in essa” (ivi, p. 75). Per quanto riguarda i *Due Trattati sul governo*, cit., si veda p. 158 (*I T* § 86): Dio ha introdotto nell’uomo “un potente istinto di autoconservazione”; la *lex talionis* è così chiara che “fu scritta nel cuore di tutti gli uomini” (ivi, p. 235: *II T* § 11); Dio ha “impresso” (*implanted*) in Adamo “i comandi della legge di ragione” (p. 266: *II T* § 56). Per la discussione di questi passi e dei luoghi sopra citati in cui Locke dichiara ‘evidente’ la legge naturale vedi Euchner, *La filosofia politica di Locke*, cit., pp. 159-162. Sul tema vedi anche J.W. Yolton, *Locke on the law of nature*, “The Philosophical Review”, vol. 67, n. 4, October 1958, pp. 477-98: 479-483 (tr. it. *Locke a proposito della legge di natura*, in *Locke negli critti di*, cit., pp. 30-55: 33-38); C. Giuntini, *Presenti a se stessi. La centralità della coscienza in Locke*, a c. di B. Lotti e L. Mannarino, Le Lettere, Firenze 2015, pp. 91-97.

⁵⁴ Locke, *Due Trattati sul governo*, cit., p. 319 (*II T* § 125).

⁵⁵ Ivi, p. 320 (*II T* § 126).

⁵⁶ Sugli inconvenienti dello stato di natura vedi ivi, p. 329 s. (*II T* § 136): “la legge di natura non è scritta, e quindi non può trovarsi che nelle menti degli uomini”; perciò, senza un giudice ufficialmente stabilito, non si può convincere ad ammettere di essere nel torto chi viola la legge naturale, male interpretandola e male applicandola “per passione o interesse”. Inoltre, nello stato di natura chi vuol far rispettare la legge naturale a tutela del proprio diritto, dispone soltanto della propria insufficiente forza individuale, mentre in

Poiché l'intento del capitolo IX è di spiegare come sorge la comunità politica, Locke non esita a riconoscere che lo stato di natura non può non sfociare nella società politica: i suoi apparenti privilegi si abbinano a una "cattiva situazione" complessiva che spinge gli uomini a rifugiarsi "sotto la protezione delle leggi stabilite di un governo"⁵⁷. L'alienazione del potere e della libertà naturali in favore di una autorità che sorge per consenso e che esegue regole comuni è l'esito inevitabile della incertezza e pericolosità dello stato di natura. L'uomo ha due poteri nello stato di natura: il primo è quello di agire fattivamente, secondo la legge di natura, per preservare se stesso e gli altri; il secondo è di punire i crimini commessi contro la legge di natura. Entrando nella società politica e incorporandosi in un particolare *commonwealth*, l'uomo rinuncia a entrambi. Locke, che fin qui ha insistito sugli inconvenienti non accidentali, ma strutturali dello stato di natura, tali che la legge di natura risulta una norma inapplicabile e priva di valore pratico, ha ora un "soprassalto assiologico": l'uomo gode nello stato di natura del potere di

fare tutto ciò che egli ritiene opportuno per la conservazione di sé e degli altri [*to do whatsoever he thinks fit for the preservation of himself and others*] nei limiti di ciò ch'è permesso dalla legge di natura, per la quale legge, ch'è comune a tutti, lui e tutto il resto del genere umano sono una comunità, costituiscono una società, distinta dalle altre creature. E se non fosse per la corruzione e la perversità di uomini degenerati, non vi sarebbe bisogno di altra società, non vi sarebbe necessità che gli uomini si allontanino da questa grande comunità naturale, e si uniscano per accordi positivi in associazioni più piccole e separate⁵⁸.

In questo passo il problema della transizione tra la socialità naturale e la socialità politica è posto con chiarezza, ma è risolto con un luogo comune teologico-antropologico ("la corruzione e la perversità di uomini degenerati"). Un esame di questo passo mette in luce almeno tre questioni: (a) la legge di natura è comune a tutti e intelligibile a tutti, ma la sua interpretazione e l'azione che ne consegue non può che essere singola: "to

società potrà appellarsi alla forza unita della intera società a protezione del proprio diritto secondo leggi vigenti da tutti riconosciute.

⁵⁷ Ivi, p. 321 (*II T* § 127).

⁵⁸ *Ibidem* (*II T* § 128).

do whatsoever he thinks fit for the preservation of himself and others”. Perciò l’universalità della norma entra in contrasto con la sua interpretazione e attuazione individuali. Il secondo problema (*b*) è che non viene qui precisata la priorità tra la preservazione di se stesso e quella degli altri in ottemperanza alla legge di natura (“to do whatsoever he thinks fit for the preservation of himself and others”), anche se in *II T* § 6 Locke aveva scritto che l’uomo deve sforzarsi di preservare il resto del genere umano, quando la sua stessa conservazione non è messa a rischio. La priorità dell’autoconservazione, congiunta alla discrezionalità del singolo nel valutare i mezzi ad essa necessari, sembra conferire alla legge di natura un significato egoistico e individualistico; anche le inclinazioni che producono gli inconvenienti dello stato di natura scaturiscono da un’attitudine ad anteporre l’interesse individuale a quello del prossimo, che sarebbe dunque implicita nella stessa legge di natura. (*c*) Il terzo problema è la spia della difficoltà teologico-politica che Locke lascia inesplorata. In § 123 Locke aveva scritto che la maggior parte (*the greater part*) degli uomini non sono “stretti osservanti dell’equità e della giustizia” e, successivamente, in § 124, aveva motivato la inosservanza della legge di natura con inclinazioni egoistiche e con ignoranza per difetto di studio, due condizioni presentate come largamente diffuse. Ora si parla della “corruzione e perversità di uomini degenerati” con un’espressione che Yolton ha giudicato come se designasse una ristretta minoranza⁵⁹. Ma in un passo della *Lettera sulla tolleranza* la transizione dallo stato di natura allo stato civile è presentato come il tentativo con il quale gli uomini cercano di porre riparo a una malvagità che li riguarda diffusamente:

Ma dal momento che gli uomini sono così disonesti, che la maggior parte preferisce sfruttare i prodotti della fatica che cercare di procacciarseli con il proprio lavoro, allora, al fine di difendere questi prodotti, cioè i beni e le ricchezze, o i mezzi per ottenerli, cioè la libertà e il vigore fisico, l’uomo deve entrare in società con altri, per

⁵⁹ John W. Yolton, *John Locke*, Il Mulino, Bologna 1990, p. 82 s. Secondo Yolton, Locke non credeva che “sarebbero stati in molti a violare la legge di natura”, ma era preoccupato che nello stato di natura “i pochi uomini corrotti, viziosi e degenerati fossero una minaccia per gli altri”.

assicurare a ciascuno la proprietà privata di queste cose utili alla vita con l'aiuto reciproco e l'unione delle forze [...]⁶⁰.

A determinare la frammentazione in molteplici società politiche dell'unica comunità umana, regolata dalla legge di natura, non sono i comportamenti di un ristretto gruppo di uomini perversi, ma è la condotta degenerata della maggioranza degli uomini⁶¹. D'altronde, se la lettura di Yolton fosse corretta, la spiegazione lockiana dell'uscita dallo stato di natura sarebbe del tutto irrealistica, perché non si capirebbe come la stragrande maggioranza del genere umano non potesse neutralizzare l'operato dei pochi perversi. La malvagità conseguente al peccato originale e la parzialità individuale che induce gli uomini a perseguire innanzitutto il proprio interesse sembrano invece così generalizzate da vanificare la legge di natura.

Il problema teologico-politico che qui si profila è che la legge di natura fallisce proprio là dove esprime il diretto governo di Dio sull'uomo, ossia nello stato di natura, e deve essere tradotta in meccanismi politici artificiali per avere maggiori possibilità di essere rispettata. Invocare la condizione di peccato dell'uomo decaduto suggerisce una "ovvia" risposta al problema (*IT* § 123), ma la difficoltà teologica permane: se Dio ha creato l'uomo in maniera che non debba vivere solo, perché non ha instillato in lui una legge che permetta l'autogoverno senza autorità politica, conservando così quello stato di natura che è comunque uno stato sociale? O, viceversa, se sull'inclinazione alla socialità prevale la condizione decaduta, sarebbe più

⁶⁰ Locke, *Lettera sulla tolleranza*, cit., p. 167; "Cum vero ea sit hominum improbitas..." (Id., *Lettera sulla Tolleranza*. Testo latino e versione italiana. Premessa di R. Klibansky, Introd. di E. De Marchi, trad. di L. Formigari, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1961, p. 72); "But the pravity of Mankind being such..." (*A Letter Concerning Toleration*, print. for A. Churchill, London 1689 p. 42).

⁶¹Vedi anche *Saggio sulla tolleranza*, in *Scritti sulla tolleranza*, cit., p. 89 s.: "se gli uomini potessero vivere insieme pacificamente e tranquillamente senza unirsi nella subordinazione a determinate leggi ed entrare a far parte di una società politica, non ci sarebbe nessun bisogno affatto di magistrati o di politica, poiché questi sono costituiti al solo scopo di preservare in questo mondo gli uomini dalla frode e dalla violenza reciproca". Opposta a quella di Yolton è la interpretazione di Euchner, *La filosofia politica di Locke*, cit., p. 86, per il quale "l'insieme degli scritti di Locke contiene indicazioni sufficienti per poter concludere che egli era convinto della malvagità della natura umana" con indicazione di numerosi testi (vedi nota 91, p. 281), tra i quali, in particolare, si considerino *IT* §§ 58 e 106.

semplice pensare che Dio abbia posto gli uomini da sempre in società sotto il controllo dell'autorità comune, dotandoli di una norma ideale che funga da criterio di valutazione delle leggi positive. Si può cercare di ovviare al problema della trasgressione con una concezione puramente normativa della legge di natura che enuncerebbe soltanto un dover essere e che, essendo rivolta a una creatura capace di libertà, è suscettibile di essere sempre trasgredibile, perché l'uomo può fare cattivo uso della libertà⁶². Ma questa interpretazione mal si concilia con il fatto che Locke connota la legge di natura anche in maniera descrittiva (si pensi alla sua coincidenza con il principio di preservazione della vita e dei beni che guida gli uomini a uscire dallo stato di natura per creare il *commonwealth*) ed è incompatibile con la dottrina morale eudemonistica del Locke maturo (per la quale vedi *infra* § VIII). Inoltre, anche se si invoca la libertà umana e il suo esito peccaminoso, resterebbe comunque da chiedersi che senso abbia che Dio ponga gli uomini in una condizione come quella dello stato di natura, così palesemente difettosa, così intrinsecamente destinata all'instabilità e tale da richiederne il superamento nello stato civile. Un Dio consapevole che la maggior parte degli uomini, pur dotati della legge naturale, non la osserva, avrebbe potuto imporre agli uomini da subito una soggezione all'autorità politica, senza consegnarli a uno stato di natura destinato a essere superato e invertito nello stato civile. Locke si pone la domanda politica di che cosa spinge gli uomini ad abbandonare lo stato di natura e a costituire il *commonwealth*, ma evita di discuterne le imbarazzanti implicazioni teologiche, che avrebbero potuto condurlo alla messa in questione delle nozioni di legge di natura e di stato di natura.

Se il richiamo alla malvagità umana può offrire una facile e superficiale spiegazione in termini religiosi degli 'inconvenienti' dello stato di natura, si deve notare che Locke non interpreta la legge naturale come un dover essere ideale (come vorrebbe Polin), ma adotta un punto di vista utilitaristico per argomentare il trapasso dallo stato di natura allo stato civile, trapasso che obbedisce a una elementare logica razionale di miglioramento della propria condizione. L'alienazione dei poteri e della libertà naturale è fatta soltanto con l'intenzione di ognuno di trarne un

⁶² Vedi R. Polin, *Justice in Locke's philosophy*, in *Nomos VI: Justice*, Atherton Press, New York 1963, pp. 262-283; tr. it. *La giustizia nella filosofia di Locke*, in *Locke negli scritti di...*, cit., pp. 86-110: 91.

vantaggio ossia di migliorare la conservazione della propria vita, libertà e proprietà, perché nessuna creatura razionale muta la propria condizione per peggiorarla (*II T* §§ 129-131). Ne deriva che i poteri della società debbono essere rivolti al bene comune e i detentori del potere legislativo ed esecutivo devono rispettare quei criteri che garantiscono il perseguimento del bene comune: governare secondo leggi stabilite e permanenti, note a tutto il popolo, evitare decreti arbitrari, istituire giudici imparziali che decideranno secondo le leggi vigenti; impiegare la forza della società all'interno e all'esterno per eseguire le leggi e proteggere i cittadini: “e a dirigere tutto ciò a nessun altro fine che la pace, la sicurezza e il pubblico bene del popolo⁶³”. Ma se, come abbiamo visto, lo stato di natura ha una doppia faccia – dovrebbe essere idealmente uno stato di pace, ma di fatto non lo è – la società politica non potrà che riprodurre le ambigue caratteristiche: il bene comune diventerà la versione civile della legge di natura, ma le inclinazioni egoistiche individuali che avevano motivato la trasgressione di questa resteranno inalterate e provocheranno analoghe difficoltà nel perseguimento del bene comune. In entrambi i casi struttura antropologica e norma ideale non potranno che confliggere. I motivi che hanno reso inefficace la legge nello stato di natura non vengono cancellati con il *commonwealth* in quanto attengono alla dimensione individuale dell'agire, a ‘passione e interesse’ che prevalgono sulle leggi non scritte reperibili soltanto nella mente degli uomini (*II T* § 136). Dopo tutto, lo stato di natura altro non è che un prototipo di socialità senza istituzioni politiche e la società politica dovrebbe essere in grado di preservarne il bene, eliminandone gli inconvenienti. Ma perché mai legislatori, esecutori e giudici dovrebbero agire per il bene comune e non piuttosto per l'interesse singolo?⁶⁴ Locke ne è consapevole e la sua architettura politica ne tiene conto. I poteri dovranno essere separati perché, altrimenti,

⁶³ Locke, *Due Trattati sul governo*, cit., p. 323 (*II T* § 131).

⁶⁴ Ivi, *II T* § 135, p. 328 nota *, con rimando a Hooker, *Of the Lawes of Ecclesiastical Politie* (ed. 1676) cit., Bk. I, § 10, p. 85, circa il fatto che le leggi del *commonwealth*, che sono l'anima del corpo politico, devono sempre tenere conto della perversione e malvagità della natura umana ossia della riluttanza degli uomini a rispettare le “sacre leggi di natura”. Le leggi positive devono presupporre “che l'uomo, quanto al suo spirito depravato, sia poco migliore che un animale feroce, ed appunto perciò esse debbono, tuttavia, provvedere a conformarne le azioni esterne in modo da non costituire un ostacolo al bene comune per cui le società sono istituite”.

data la debolezza umana, propensa a impossessarsi del potere, le stesse persone, che hanno il potere di far leggi, possono essere fortemente tentate di avere fra le mani anche il potere di eseguirle, sì da dispensarsi dall'obbedienza alle leggi che si fanno e accomodare la legge, sia nel farla che nell'eseguirla, al loro proprio vantaggio privato, e così giungere ad avere un interesse distinto dagli altri membri della comunità, contrario al fine della società e del governo [...]⁶⁵.

La costituzione dell'autorità, necessaria a rimediare gli inconvenienti dello stato di natura, non garantisce affatto che quegli inconvenienti siano superati; essi si ripropongono nello stato civile, derivando dalla natura umana. Si devono perciò creare meccanismi che evitino la solidificazione degli interessi di una classe politica separata dal popolo e dedita soltanto a perseguire il proprio vantaggio. Ma nulla può garantire che le passioni e gli interessi individuali, che nello stato di natura hanno reso vana la legge naturale istituita da Dio, non riesplodano fino a produrre la regressione allo stato di natura cosicché l'unico rimedio sarà la ribellione armata, e dunque il ricorso alla violenza, per ripristinare un *commonwealth* conforme alla legge di natura.

VIII.

Per comprendere appieno lo sfondo teologico della legge di natura occorre cogliere la prospettiva escatologica cristiana che dovrebbe, nelle intenzioni di Locke, offrire sia la motivazione per l'osservanza della legge naturale sia la sanzione per l'inosservanza. Poiché la legge di natura indica le norme di condotta che gli uomini dovrebbero adottare, il suo rispetto o la sua trasgressione, in assenza di leggi positive, saranno garantiti solo nella prospettiva ultraterrena. Questo sfondo, nei *Due Trattati sul governo*, è pressoché assente e viene toccato soltanto nel tema dell'appello al Cielo. Per

⁶⁵ Ivi, p. 337 (*II T* § 143). Si potrebbe osservare a vantaggio di Locke che, pur essendo la sua concezione dello stato di natura afflitta da aspetti contraddittori, egli si attiene a tale incoerenza in modo complessivamente coerente, dal suo punto di vista, ricavando dalla raffigurazione dello stato di natura gli elementi che gli servono per la teoria della società politica. (Ringrazio un anonimo referee del mio saggio per questa puntuale osservazione.)

ricostruirlo occorre riferirsi ai testi nei quali Locke espone la propria dottrina morale. Il nesso è diretto perché sin dai *Saggi sulla legge di natura* Locke ha concepito la legge di natura come quella legge che stabilisce la natura eterna ed immutabile del bene e del male, “sottratta alla valutazione delle leggi pubbliche degli uomini, come a quella dell’opinione privata”⁶⁶. Proprio il suo carattere di criterio morale assoluto viene usato nei *Saggi* come argomento postulatorio per dimostrarne l’esistenza: dev’esserci la legge di natura, perché altrimenti crollerebbe tutta la morale.

Ma se nei *Saggi giovanili* si negava che l’obbligazione possa derivare dall’utile individuale, perché “non è il timore della pena, ma bensì la consapevolezza di ciò che è giusto ad obbligarci”⁶⁷, nel *Saggio sull’intelligenza umana*, nel lunghissimo capitolo 21 del libro secondo, dedicato alla teoria dell’azione e alla psicologia morale, Locke adotta una chiara prospettiva eudemonistica cristiana: l’uomo deve comprendere che “la virtù e la religione sono necessarie alla sua felicità”. Questa comprensione può scaturire solo dalla contemplazione dello stato futuro di beatitudine o di dolore nella vita ultraterrena. Dio, che emana la legge natura, è anche il giudice supremo che renderà a ciascuno il suo, secondo i meriti acquisiti in vita. La prospettiva escatologica è l’unica che può trasformare l’obbligazione ideale della legge in motivazione efficace nella condotta:

Per chi abbia la prospettiva dello stato diverso, di completa felicità o miseria, in cui si troverà ogni uomo dopo questa vita, a seconda del suo comportamento quaggiù, le misure del bene e del male, che governano la sua scelta, saranno profondamente cambiate. Poiché, nessun piacere o dolore in questa vita avendo alcuna proporzione con l’infinita felicità o l’infelicità estrema dell’anima immortale nell’aldilà, le azioni che egli ha il potere di compiere verranno scelte e preferite, non secondo il piacere o il dolore fuggevole che le accompagna o segue quaggiù, ma secondo che valgano ad assicurargli quella felicità perfetta ed eterna nell’aldilà⁶⁸.

⁶⁶ Locke, *Saggi sulla legge naturale*, cit., p. 13.

⁶⁷ Ivi, p. 64.

⁶⁸ Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, cit., II 21 § 60, p. 273 s.; Id., *Saggio sull’intelligenza umana*, cit., p. 294 (trad. lievemente modificata). Senza credenza nella vita ultraterrena l’unica morale concepibile è il soddisfacimento dei piaceri materiali:

Se questa cornice teologica è indispensabile alla morale lockiana, ne discende che la legge naturale, nella sua dimensione puramente razionale e terrena, che dovrebbe valere prima e al di là della rivelazione cristiana, non è efficace a motivare la condotta. Nella *Ragionevolezza del Cristianesimo*, che comparirà anch'essa anonima cinque anni dopo i *Due Trattati sul Governo*, Locke metterà in contrasto la conoscenza razionale della morale naturale con la struttura antropologica: a motivo di bisogni, passioni, vizi e interessi, la conoscenza della morale non ha mai fatto grandi progressi e la ragione umana da sola non è mai riuscita a darci una dottrina completa e ben dimostrata della legge di natura. Soltanto la rivelazione cristiana ha perfezionato la morale:

L'esperienza mostra che la conoscenza della morale mediante il semplice lume naturale, per quanto sia ad esso conforme, progredisce poco e lentamente nel mondo. E non è difficile trovarne la ragione nei bisogni, nelle passioni, nei vizi e negli interessi malintesi degli uomini, che piegano i loro pensieri in un'altra direzione. E gli astuti capi non meno del gregge che li segue non pensano che serva impegnarsi a riflettere su questo tema. Qualunque sia stata la causa, è chiaro, in verità, che la ragione umana da sola ha fallito nel grande compito, di sua pertinenza, della moralità. Non è mai riuscita a spiegare il corpo delle dottrine della legge di natura nella sua interezza, ricavandolo con deduzioni chiare da principi indiscutibili. E chi raccoglierà tutte le regole morali dei filosofi e le paragonerà con quelle contenute nel Nuovo Testamento, troverà che sono inadeguate rispetto alla morale esposta dal Salvatore e insegnata agli apostoli, che erano un collegio composto, per la maggior parte, di pescatori ignoranti, ma ispirati⁶⁹.

vedi ivi, II 21 § 55, p. 269 s. (tr. it. cit., p. 289). Vedi anche ivi, I 3 § 13, p. 75; tr. it. cit., p. 59: "Le leggi morali sono come una diga e un freno che si oppone a questi desideri sregolati; e questo lo possono fare soltanto a mezzo di ricompense e di pene". Sull'edonismo della psicologia morale del Locke maturo vedi J.B. Schneewind, *Locke's moral philosophy*, in *The Cambridge Companion to Locke*, cit., p. 203: "Locke was a hedonist about motivation, holding that only prospects of pleasure and pain can motivate us". Vedi anche ivi, p. 215, per il mutamento di posizione tra i *Saggi sulla legge naturale* e il *Saggio sull'intelligenza umana*.

⁶⁹ [John Locke], *The Reasonableness of Christianity, As delivered in the Scriptures*, print. for A. and J. Churchill, London 1695, p. 267 s. (trad. Mia). In questo scritto "naufragò definitivamente" il progetto di stesura di un'etica dimostrativa che Locke aveva prospettato sin dal 1681, in una notazione dei suoi *Journals*, e che poi aveva ripresentato nel *Saggio*

Solo la conoscenza religiosa del legislatore divino e della dottrina dei premi e delle pene oltremondani può costituire l'obbligazione che induce al rispetto dei principi della morale naturale sui quali si fonda la socialità:

Quei criteri del giusto e dell'ingiusto, che la necessità aveva introdotto dovunque, che le leggi civili avevano prescritto o la filosofia raccomandato, poggiavano sui loro veri fondamenti. Erano considerati come legami della società, convenienze della vita in comune e pratiche lodevoli. Ma dove mai la loro obbligazione era pienamente conosciuta e accettata perfettamente ed essi erano accolti come precetti di una legge, la legge suprema, la legge di natura? Questo non poteva avvenire senza conoscere e ammettere chiaramente l'esistenza del legislatore e dei grandi premi e castighi per coloro che gli obbediscono o gli disobbediscono⁷⁰.

Dunque sembra che per Locke l'obbligazione della legge naturale possa diventare motivazione efficace solo nel cristianesimo, in ragione della prospettiva escatologica che congiunge virtù e felicità e che dovrebbe indurre gli individui a un corretto calcolo pascaliano del godimento e della sofferenza conseguenti alla loro condotta terrena. Ma qual è la portata politica di questa teoria etico-religiosa? Nei *Due Trattati sul governo* Locke non accenna mai alla differenza tra uno stato naturale pagano e uno stato cristiano (naturale o civile). D'altra parte, nonostante affermi nella *Ragionevolezza* che la moralità è perfezionata solo con il cristianesimo e che la saldatura tra obbligazione ideale e motivazione effettiva richiede la dottrina dei premi e delle punizioni eterne, egli è ben consapevole che le passioni e gli interessi che occultano la legge di natura continuano a

sull'intelligenza umana (III 11 § 16; IV 3 § 18; IV 12 § 8) senza mai portarlo a compimento: vedi Viano, *John Locke*, cit., pp. 156-179.

⁷⁰ *The Reasonableness of Christianity*, cit., p. 275 (trad. mia). Osserva acutamente Euchner, *La filosofia politica di Locke*, cit., p. 187: "All'inizio della carriera filosofica di Locke vi è uno scritto sul diritto di natura, in cui egli cerca di dimostrare che le leggi naturali sono conoscibili solamente mediante la 'luce della ragione', senza sostegno della rivelazione [Euchner si riferisce ai *Saggi sulla legge naturale*]. Lo stesso punto di vista viene ripetutamente sostenuto nelle sue opere edite ed inedite. Se Locke ora, nello scritto sulla ragionevolezza del cristianesimo, che è uno dei pochi scritti della vecchiaia che ha un contenuto scientifico autonomo e che non è dedicato solamente alla polemica contro interlocutori filosofici o teologici, vede nella rivelazione l'unica fonte realmente agibile della morale, ciò può significare una cosa sola: che la dottrina del diritto di natura di Locke è fallita".

operare anche nelle società politiche cristiane, come dimostra il semplice fatto che la preoccupazione centrale della sua teoria politica è stata la critica alla dottrina del potere assoluto negli stati cristiani e che l'intero primo *Trattato* è una puntuale confutazione dell'assolutismo monarchico di presunta matrice biblica proposto da Filmer. Al quadro escatologico indispensabile alla morale non segue né una teoria politica né una filosofia della storia che ne traggano le conseguenze. Lo stato di natura lockiano non è uno stato pagano i cui inconvenienti si superino nel *commonwealth* cristiano dove la legge naturale, inefficace se lasciata a se stessa, venga effettivamente realizzata in virtù della diffusione della morale rivelata. Locke sa bene che in tutta la storia umana l'ambizione di potere ha riempito il mondo di disordini e che la forza delle armi e la conquista militare sono stati per lo più considerati l'origine del governo, contro la teoria normativa ideale che pone quell'origine soltanto nel consenso del popolo (*II T* § 175). Il guadagno della morale cristiana dovrebbe consistere nella forza della obbligazione imposta dal sistema dei premi e delle pene nella vita eterna, ma l'effetto politico di questa credenza escatologica è nullo e il cristianesimo si è anzi accompagnato alle idee e alla prassi della *monarchia de jure divino* e della ingerenza del magistrato in materia di fede, che sono i due obiettivi polemici fondamentali degli scritti lockiani sulla politica e sulla tolleranza religiosa. Una considerazione che si trova già nel giovanile *Saggio sulla Tolleranza* (1667) esprime la consapevolezza che il cristianesimo non aveva mutato la storia umana: "Considerare come avviene che la religione cristiana ha prodotto più fazioni, guerre e disordini nelle società civili di ogni altra; e se la tolleranza e il latitudinarismo potrebbero prevenire quei mali"⁷¹. La legge naturale è fallita sia nella sua versione puramente razionale sia quando è stata corroborata dai precetti della rivelazione.

IX.

La teoria di Locke, 'padre del liberalismo', contempla anch'essa un principio assoluto di sovranità che è però di carattere metafisico e non politico: la sovranità assoluta spetta alla legge di natura. Nessun potere può

⁷¹ Locke, *Saggio sulla Tolleranza*, in *Scritti sulla tolleranza*, cit., p. 121.

sottrarsi alle obbligazioni della legge eterna. Esse sono così grandi e forti da vincolare persino l'Onnipotente quando si tratta di promesse, giuramenti e concessioni. Perciò i sovrani, che a paragone dell'Onnipotente sono insignificanti, non possono in alcun modo rivendicare di essere sciolti dal rispetto della legge di natura⁷². La norma morale ideale si erge al di sopra della stessa onnipotenza divina, ma la sua absolutezza è compromessa non appena è calata nella realtà dei rapporti tra gli uomini sotto forma di legge di natura. Dio rende nota alla ragione umana la legge di natura che prescrive la conservazione della vita, della libertà e dei beni posseduti; la legge risulta però inattuabile nello stato di natura e quindi gli uomini devono cercare di renderla efficace formando il *commonwealth*, con la costituzione dell'autorità e la formulazione di leggi positive che dovrebbero essere sempre rispettose del dettato della legge di natura. Locke è ben consapevole che una legge inefficace non serve a nulla. Discutendo delle crisi che affliggono la società politica quando il supremo potere esecutivo non fa più rispettare le leggi, osserva che, se le leggi non vengono osservate, cessa la funzione di governo e il popolo ridiventa una moltitudine confusa senza ordine e connessione alcuna. Vengono a mancare l'amministrazione della giustizia, la tutela dei diritti dei cittadini e la direzione della forza comune per soddisfare le esigenze pubbliche; in breve è cessato il governo:

Dove le leggi non possono esser eseguite, è lo stesso *come se non esistessero* leggi e un governo senza leggi è, a mio credere, un *mistero* politico, inconcepibile all'intelletto umano e incompatibile con l'umana società⁷³.

Ma una considerazione simile si potrebbe estendere anche allo stato di natura, una 'misteriosa' condizione nella quale la legge della società naturale è come se non esistesse perché è inapplicabile. Locke stesso si era spinto fino ad ammettere che anche la legge di natura sarebbe vana, se non

⁷² Locke, *Due Trattati sul governo*, cit., p. 373 (II T § 195). Su questo passo vedi Dunn, *Il pensiero politico di John Locke*, cit., p. 226. Vedi anche Locke, *Saggi sulla legge naturale*, cit., p. 76: "Questa legge non dipende da una volontà fluttuante e mutevole, ma bensì dall'ordine eterno delle cose", e le considerazioni di Euchner, *La filosofia politica di Locke*, cit., p. 195. Ma per una interpretazione volontaristica della teologia di Locke, in relazione all'epistemologia morale del *Saggio sull'intelligenza umana*, vedi Schneewind, *Locke's moral philosophy*, cit., pp. 206 s., 221 s.

⁷³ Locke, *Due Trattati sul governo*, cit., p. 391 (II T § 219), corsivi miei.

fosse fatta eseguire⁷⁴. Dall'inefficacia della legge eterna nello stato di natura Locke non aveva tratto ragioni di dubbio sul principio normativo assoluto della sua dottrina etico-politica, ma si era servito della mancata attuazione della legge soltanto per argomentare la transizione dallo stato di natura alla società civile. La stella polare della legge di natura doveva continuare a splendere e il suo fulgore doveva illuminare meglio la vita degli uomini grazie agli aggiustamenti artificiali della costruzione politica. Neppure il passaggio, peraltro, garantiva una stabilità definitiva, perché nello stato civile il pericolo della regressione al disordine anarchico dello stato naturale restava presente. La scepsi lockiana, che aveva prodotto risultati così significativi nell'ambito della teoria del conoscere, non si estese mai fino a toccare i principi teologici della morale e la spiegazione che Locke offrì della inefficacia empirica della legge suprema ed eterna rimandava semplicemente alla malvagità umana.

I nostalgici della gerarchia spirituale medievale e del pensiero politico ispirato all'idea di un ordine trascendente (Eric Voegelin, Leo Strauss⁷⁵) imputano a Locke di avere abbandonato la concezione tradizionale della legge di natura, di aver perseguito un orientamento utilitaristico e edonistico non dissimile da quello hobbesiano e di avere sviluppato il progetto moderno di una società priva di ogni ordine spirituale. Le questioni teologico-politiche che ho presentato in questo lavoro non sarebbero però risolvibili nell'orizzonte della metafisica classica, anzi risulterebbero aggravate in una concezione della legge di natura come quella tomistica, perché ancor più netta sarebbe la divaricazione tra idealità irrealizzabile della norma e concretezza della vita politica nei suoi rapporti di violenza e di potere. Le incongruenze di Locke nascono certamente dal voler tenere assieme il realismo del pensiero politico moderno – che

⁷⁴ Vedi *supra* nota 14 con riferimento a II T § 7.

⁷⁵ E. Voegelin, *History of Political Ideas. Volume VII. The New Order and Last Orientation*, ed. by J. Gebhardt and T.A.Hollweck, with an introd. by J. Gebhardt, University of Missouri Press, Columbia and London 1998 ("The Collected Works of Eric Voegelin, vol. 25"), pp. 137-152. Strauss, *On Locke's Doctrine of Natural Right*, "The Philosophical Review", vol. 16, n. 4, October 1952, pp. 475-502; Id., *Locke's Doctrine of Natural Law*, cit. Sulla insostenibilità della interpretazione di Strauss, che utilizza i testi lockiani senza alcun rispetto filologico, nella maniera più distorsiva e con 'metodi irresponsabili', vedi le definitive considerazioni di Yolton, *Locke on the Law of Nature*, cit., pp. 478 s., 483-487 in part. nota 10, 489-91, 494 (trad. it. cit., pp. 31-32, 38-42 in part. nota 10, 45-47, 49-51).

considera le questioni dell'utilità individuale, dei moventi egoistici della condotta, dei rapporti conflittuali tra individui e tra governanti e governati – con l'idea tradizionale di una immutabile ed eterna legge divina che dovrebbe regolare sempre la condotta umana. Ma la soluzione alle incongruenze della riflessione lockiana non poteva provenire dalla ripresa della tradizione metafisica classica, se non a patto di riprodurre in misura ancora più marcata la scissione tra astrattezza della norma e realtà delle vicende storiche e politiche, perché, come aveva osservato Spinoza, gli autori tradizionali e pre-moderni avevano descritto “gli uomini non come sono, ma come vorrebbero che fossero”⁷⁶. Si è notato che la legge naturale lockiana include tra i suoi contenuti essenziali l'autoconservazione e la ricerca della felicità, mentre nella concezione classica la legge naturale designava la partecipazione della creatura razionale alla legge eterna, cosicché in ogni creatura si riscontrava l'inclinazione naturale alla perfezione virtuosa; ma dal punto di vista del problema politico che Locke affronta, l'ordine eterno del giusnaturalismo tradizionale rivela in misura ancora maggiore la propria inadeguatezza nella incapacità di dar conto e di regolare la condizione umana, la quale, se fosse retta dall'ordine eterno, non avrebbe dovuto attraversare i passaggi e i conflitti che la segnano: il passaggio dallo stato di natura alla società politica e talvolta la regressione da questa a quello, nonché i conflitti che segnano l'uno e l'altra non accidentalmente, ma sistematicamente e di cui Locke era ben consapevole quando scriveva che “il fragore della guerra [...] costituisce [...] gran parte della storia del genere umano”⁷⁷. A nulla vale invocare l'inclinazione naturale al bene perché o si afferma che non esiste un problema politico, in quanto gli uomini vivono concordemente e pacificamente in società grazie alla loro inclinazione virtuosa naturale, oppure, se si riconosce che il problema della politica è quello di elaborare una teoria dell'autorità, della coercizione e del potere (e dei fini e limiti del suo esercizio secondo leggi e istituzioni positive), allora è evidente che gli uomini non sono in grado di trovare una vita associata concorde e pacifica soltanto grazie alla loro presunta inclinazione naturale virtuosa. Proclamare con l'Aquinate che lo stato esiste per il perfezionamento degli uomini nella virtù non altera in alcun modo la questione fondamentale, anzi rischia di occultarla: la

⁷⁶ B. Spinoza, *Trattato politico*, a c. di D. Formaggio, Paravia, Torino 1950, I § 1, p. 59.

⁷⁷ Locke, *Due Trattati sul governo*, cit., p. 361 (*II T* § 175).

questione è che la supposta e presunta tendenza naturale alla virtù è incapace di affermarsi contro la *pravitas* umana senza la costruzione artificiale e positiva dello stato. Affermare che gli uomini costituiscono la società avendo innata in sé la legge di natura per volere divino rende ancora più incomprensibile la lotta per il potere e gli apparati di violenza coercitiva che contrassegnano ogni società nel corso della storia, a meno di vanificare, agostinianamente, il rilievo della legge naturale ricorrendo all'idea della corruzione prodotta dal peccato originale. La concezione tradizionale si trova dunque in difficoltà ancora più gravi rispetto a quelle che deve affrontare Locke, proprio in ragione della sua maggiore coerenza concettuale che la rende ancora più inconciliabile con la realtà della esperienza storica e politica. In Locke elementi di realismo politico moderno e una antropologia naturalistica entrano in contrasto con l'eredità stoico-cristiana della legge di natura; ma, ai suoi occhi, sia la legge di natura sia la struttura antropologica hanno la stessa origine divina e l'unica soluzione che Locke può proporre, per spiegare la discrasia tra il dono divino della legge eterna e l'incapacità degli uomini di intenderla e farla funzionare efficacemente, era l'idea religiosa della limitatezza delle creature e della loro malvagità conseguente alla corruzione peccaminosa. L'impulso critico di Locke non si spinse mai fino a esplorare il nucleo teologico-politico della sua dottrina, mettendo in forse l'idea di legge naturale e del suo supremo valore normativo. Sarà il deista Rousseau, che pure non meno di Locke credeva in Dio, nell'immortalità dell'anima e nel sistema di premi e castighi nella vita ultraterrena, a rendere irrilevante l'idea di legge di natura, nella consapevolezza che “finché ci si contenterà di annettere a questa parola [sc. legge] solo delle idee metafisiche, si continuerà a ragionare senza intendersi, e quando si sarà detto che cos'è una legge di natura, non sapremo meglio che cos'è una legge dello Stato”. Rousseau concedeva che “la giustizia viene sempre da Dio sua unica fonte; ma, se sapessimo riceverla tanto dall'alto, non avremmo bisogno né di governo né di leggi”⁷⁸. Il pensatore ginevrino riconosceva l'origine divina del bene e della giustizia, ma assegnava al pensiero e all'azione umani il compito di edificare la società giusta secondo criteri di reciprocità e secondo le norme stabilite dal diritto positivo. La riflessione di Locke era invece sempre

⁷⁸ Jean-Jacques Rousseau, *Il contratto sociale*, trad. di M. Garin, introd. di T. Magri, Laterza, Roma-Bari 2000, libro II cap. VI (“Della legge”), p. 51.

rimasta incastonata nella cornice teologica in cui la maestà divina della legge eterna veniva offuscata e vanificata a motivo della corruzione peccaminosa degli uomini; ma egli volle servirsi di questo principio tradizionale, senza troppo riguardo alla coerenza teorica e alla problematizzazione concettuale, per riempirlo dei contenuti che più gli premevano nella situazione storica del tempo e per impiegarlo come criterio di valutazione e delimitazione del potere politico. Gli aspetti più significativi della sua filosofia politica non si rinvergono nella cornice teologica astrattamente fondativa quanto nella teoria sull'origine e l'esercizio del potere e sulla costruzione del *commonwealth*, in una riflessione storicamente condizionata, ma carica di incidenza per il futuro delle democrazie liberali di matrice anglosassone⁷⁹.

⁷⁹ “Ma l'elemento più originale della dottrina politica del Locke è forse l'intonazione generale determinata dalla compresenza di spunti liberali e concetti democratici. [...] Il senso tutto liberale della legge è accompagnato dal senso democratico della sovranità popolare” (L. Pareyson, Introduzione a Locke, *Due Trattati sul governo*, cit., p. 41).

LEO STRAUSS E IL PROBLEMA TEOLOGICO-POLITICO DI JOHN LOCKE¹

MARCO MENON

Carl Friedrich von Siemens Stiftung

Monaco di Baviera

menon984@gmail.com

ABSTRACT

The chapter concerning modern natural right in Leo Strauss' *Natural Right and History* represents one of the most controversial interpretations of Locke's political teaching. The historical narrative of Strauss' work seems to underplay some aspects of Locke's thought, which this paper tries to analyze. §1 presents a brief resume of the main critiques which have been raised against Strauss' interpretation. §§2-3 address the alternative between reason and revelation and the position assumed by Strauss' Locke; §§4-5 reflects on the moderate character of Locke's rationalism. The purpose is to show to what extent Strauss' Locke could be regarded as a modern ally against the danger posed by relativism in contemporary political thought.

KEYWORD

John Locke, Leo Strauss, liberalism, Natural Theology, Reason, Revelation.

1. L'UNICO IDOLO NEL TEMPIO DEL LIBERALISMO

Fra tutte le sue interpretazioni dei classici della filosofia politica moderna, quella che Leo Strauss ci ha offerto di John Locke e del suo pensiero è stata, stando ad una sua stessa ammissione, quella che ha sollevato forse le più aspre reazioni. Come il filosofo tedesco scrive in una lettera a Willmoore Kendall nel giugno 1960,

¹ Desidero ringraziare il Prof. Raimondo Cubeddu per il suo illuminante aiuto nel migliorare una prima versione di questo scritto.

sono stato esposto ad attacchi sia stupidi che indecenti a causa di quel capitolo più che per ogni altra cosa che abbia mai fatto. “Locke il liberale” è il principale, forse l’unico idolo nel tempio del liberalismo, e chiunque metta in questione quell’idolo è colpevole di quello che gli stessi liberali chiamano “eterodossia”.²

Strauss si sta riferendo alla sezione dedicata a Locke nel capitolo *Modern Natural Right* della sua celebre opera del 1953, *Natural Right and History*.³ Lo

² Willmoore Kendall, *Maverick of American Conservatives*, ed. J.A. Murley, J.E. Alvis (Lanham: Lexington Books, 2002), p. 219. Per un confronto sull’insegnamento politico di Strauss e il pensiero di Kendall, si veda George Anastaplo, “Willmoore Kendall and Leo Strauss,” in Kendall, *Maverick of American Conservatives*, pp. 157-189, e Grant Havers, “Leo Strauss, Willmoore Kendall, and the Meaning of Conservatism,” *Humanitas* 18, n. 1-2 (2005): 5-25. Kendall, autore, tra le altre cose, di un libro su Locke (*John Locke and the Doctrine of Majority-Rule* [Urbana: The University of Illinois Press, 1941]), pubblicò nel 1966 una simpatica recensione di *Thoughts on Machiavelli*, diventata celebre perché si dichiarava che il lettore, qualora si fosse messo seriamente a verificare tutte le note ed i rimandi straussiani ai testi di Machiavelli, avrebbe impiegato sei mesi della propria vita per venirne a capo: Willmoore Kendall, “Review of *Thoughts on Machiavelli* by Leo Strauss,” *The Philosophical Review* 75, n. 2 (1966): 247-254.

³ Leo Strauss, *Natural Right and History* (Chicago-London: The University of Chicago Press, 1965). - Uno dei primi lettori di quel capitolo, almeno nella sua forma abbreviata, era stato Eric Voegelin, come testimonia la corrispondenza tra lui e Strauss. Nell’aprile del 1953, qualche mese prima della pubblicazione di *Natural Right and History* che sarebbe avvenuta solo in autunno, Voegelin ringrazia Strauss per avergli inviato l’articolo in questione, che allora aveva come titolo *On Locke’s Doctrine of Natural Right*, (*Philosophical Review* 61 [1952]: 475-502) e scrive una lunga lettera di risposta che però non spedisce (cfr. le lettere 41 e 42 nella corrispondenza pubblicata in *Faith and Political Philosophy. The Correspondence between Leo Strauss and Eric Voegelin 1934-1964*, ed. P. Emberly, B. Cooper [Columbia-London: University of Missouri Press, 2004], pp. 92-97, soprattutto p. 93n91). Strauss riceve invece una versione differente della stessa lettera, molto più corta, in cui Voegelin esprime il suo totale accordo con la lettura del collega (cfr. Antonio Lastra, *La naturaleza de la filosofía política. Un ensayo sobre Leo Strauss* [Murcia: Res Publica, 2000], p. 171). Soprattutto, l’autore di *Order and History* nota come Strauss abbia ulteriormente esplorato la questione dell’arte della scrittura nel suo articolo su Locke. A questo proposito, è interessante leggere la risposta di Strauss: “Mi fa piacere che lei sia d’accordo con il punto centrale della mia presentazione di Locke, che presumibilmente non andrà incontro a tutti i desideri anglosassoni. So che qui al dipartimento di filosofia si insegna l’accordo fondamentale tra Locke ed Aristotele. Credo di non sbagliare quando definisco Locke ed Hobbes come teorici del diritto naturale. Nel precedente capitolo su Hobbes [...] ho messo in evidenza la differenza radicale tra il diritto naturale moderno e quello premoderno. L’insegnamento di Locke è diritto naturale moderno, che può essere distinto dall’utilitarismo e simili *solo* per il riconoscimento del diritto naturale. Pure io credo che il diritto naturale moderno sia insostenibile e gretto, o rozzo. Ma si deve concedere che *si tratti* di diritto naturale; altrimenti non si capisce la connessione con Rousseau, Kant ed Hegel. [...] Ha fatto molto bene a ravvisare come volessi arricchire le mie osservazioni sull’esoterismo con le mie note su Locke. La ragione è che c’è una distinzione fondamentale tra la tecnica della filosofia

studio, apparso in forma abbreviata un anno prima, nel 1952, in *The*

autentica e quella della filosofia moderna” (*Faith and Political Philosophy*, pp. 97-98). Voegelin ancora non poteva saperlo, ma la sezione dedicata a Locke nel quarto capitolo di *Natural Right and History* sarebbe diventato l’unico luogo in cui in quel testo Strauss avrebbe trattato dell’arte della scrittura, un tema che, in modo quasi clamoroso vista la pubblicazione l’anno precedente del volume *Persecution and the Art of Writing* (Glencoe, Ill: The Free Press, 1952), sarebbe rimasto semplicemente sottinteso per tutta l’opera (Locke, fra l’altro, figurava nella lista di ventuno filosofi presi ad esempio per mostrare come le biografie di tali autori testimonino episodi di persecuzione: cfr. Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, p. 33). Né poteva sapere che solo quel capitolo avrebbe toccato il problema della rivelazione, e nello specifico del Nuovo Testamento, quel problema teologico-politico altrimenti rimasto taciuto nelle altre sezioni dedicate alla modernità. Voegelin fortunatamente non è l’unico, tra i primi lettori del capitolo, a cui la questione della scrittura, nel contesto della trattazione di Locke, appaia nella sua assoluta importanza. Come ampiamente previsto da Strauss, i recensori nell’immediato reagiscono – e raramente in modo positivo – anzitutto all’idea che Locke stesse propagando Hobbes utilizzando la copertura di Hooker. Solo la *review* di *Natural Right and History* pubblicata nel 1956 da J.G. Clapp (“Review of *Natural Right and History* by Leo Strauss,” *Philosophy and Phenomenological Research* 16 [1956]: 573-575) coglie acutamente questa sfumatura. Il recensore riconosce che l’accusa a Locke di non essere in grado di riconciliare i vari elementi della sua dottrina che risultano essere in tensione gli uni con gli altri non rappresenta una grossa novità. A suonare inedita è la lettura straussiana secondo cui Locke non sia incoerente perché incapace di conciliare questi aspetti del suo insegnamento, quanto piuttosto che egli non sia coerente perché, in realtà, non sarebbe sincero. Secondo il recensore, Strauss accuserebbe Locke di essere cauto, ma in senso peggiorativo, e si rammarica che al tempo l’autore non potesse avere a disposizione i *Saggi sulla legge naturale* pubblicati nel 1954 da von Leyden. Ma a colpire il lettore è questa ulteriore nota del recensore: “è un peccato che Strauss abbia impiegato la sua splendida erudizione in *un attacco personale all’integrità di Locke*, soprattutto dal momento che è assolutamente del tutto irrilevante rispetto al suo argomento fondamentale”. Al contrario, afferma il recensore, sarebbe stato meglio tentare di illustrare come Locke potesse pensare che gli elementi contrastanti del suo insegnamento potessero tenersi assieme. Quindi conclude: “si può sospettare che *Strauss abbia altri obiettivi in mente*, o non è questa ipotesi troppo affine allo stesso commento di Strauss su Locke?” (Clapp, “Review of *Natural Right and History* by Leo Strauss,” p. 575, corsivo mio). In altre parole, Clapp si sta chiedendo se non sia lecito sospettare che lo stesso Strauss non fosse del tutto sincero nelle pagine in cui sottolinea con forza la cautela del “saggio Locke”. Ma questo suggerimento in realtà è viziato dalla supposizione che il presunto attacco all’integrità morale di Locke sia effettivamente tale; ovvero, se Locke riteneva giustificato il ricorso all’arte della scrittura, cioè a quanto il recensore percepisce come una forma di insincerità, Strauss non starebbe minando la statura morale di Locke, quanto riconoscendo che, in epoche diverse dalla nostra, in cui la sincerità e la trasparenza sono i fondamenti di una società liberale e democratica, una determinata forma di cautela era necessaria per motivi politici e filosofici. L’arte della scrittura, o quella che il recensore denuncia come “insincerità”, sarebbe quindi, dal punto di vista dello stesso Locke, una forma di comunicazione assolutamente legittima.

Philosophical Review, presentava una lettura del *Secondo Trattato*, è il caso di dirlo, assolutamente non ortodossa. Locke, contrariamente a quanto tradizionalmente sostenuto, non rappresenterebbe alcun momento di continuità con la tradizione classica della legge naturale – una continuità che risalirebbe fino ai greci – quanto una sorta di “machiavellico” propagatore del pensiero politico del malfamato autore del *Leviatano*; posizione, questa, che sarebbe stata, con grande sorpresa di chi si aspettava invece una *debauche*,⁴ sostenuta anche a partire dalla lettura dei saggi sulla *Natural Law* pubblicati da von Leyden solo nel 1954.⁵

Dall’uscita di *Natural Right and History* sono passati più di sessant’anni, ed il più recente e completo bilancio del dibattito scatenato dal Locke di Strauss (particolarmente acceso nelle prime due decadi) è rappresentato dal contributo di James Stoner,⁶ pubblicato nel 2004 col titolo *Was Leo Strauss Wrong about John Locke?* Come apprendiamo da questo prezioso saggio, la grossa parte delle reazioni alla lettura straussiana si concentrò sin dal principio su due punti fondamentali: Locke come hookeriano essoterico e Locke come hobbesiano esoterico. Potremmo classificare in tre gruppi distinti le possibili prese di posizione rispetto alla lettura di Strauss: chi nega che Locke fosse uno scrittore prudente (nel senso straussiano); chi ammette che Locke fosse uno scrittore prudente ma non un hobbesiano; chi accetta pienamente l’interpretazione di *Natural Right and History*. John Yolton appartiene al primo gruppo, e la sua reazione, tra le primissime, è forse al contempo la più significativa e aggressiva.⁷ Strauss, secondo lo studioso, avrebbe forzato il dettato lockeano al fine di

⁴ Cfr. Giuseppe Bedeschi, “Introduzione,” in John Locke, *Saggi sulla legge naturale*, a cura di Marta Cristiani (Roma-Bari: Laterza 1996), p. x-xi, dove al contrario si sostiene che la pubblicazione dei *Saggi* abbia di fatto confutato la lettura straussiana del 1953.

⁵ Cfr. Leo Strauss, *What is Political Philosophy? And Other Studies* (Chicago-London: The University of Chicago Press, 1988), pp. 197-220. Sulla lettura straussiana degli scritti lockeani sulla legge naturale, si veda lo studio dettagliato di Michael Zuckert, “Strauss on Locke and the Law of Nature,” in *Leo Strauss’s Defense of the Philosophic Life: Reading What is Political Philosophy?*, ed. Rafael Major (Chicago-London: The University of Chicago Press, 2013), pp. 153-172.

⁶ James Stoner, “Was Leo Strauss Wrong about John Locke?,” *The Review of Politics* 66 (2004): 553-563.

⁷ Cfr. John Yolton, “Locke on the Law of Nature,” *The Philosophical Review* 67 (1958): 477-498. Yolton è oltretutto uno dei punti di riferimento di Shadia Drury, celebre per la sua classica e controversa critica del pensiero di Strauss (*The Political Ideas of Leo Strauss* [New York: Palgrave Macmillan, 2005]); per una valutazione critica sia di Yolton che di Drury, cfr. Peter Minowitz, *Straussophobia: Defending Leo Strauss and Straussians Against Shadia Drury and Other Accusers* (Lanham: Lexington Books, 2009), pp. 58-68.

sostenere surrettiziamente le sue tesi sull'arte della scrittura, ottenendo un risultato inaccettabile dal punto di vista scientifico.⁸ Dello stesso parere furono autori di studi ormai classici come Martin Seliger,⁹ Hans Aarsleff,¹⁰ John Dunn,¹¹ al punto che Francis Oakeley¹² ritenne, nel 1997, che la posizione di Strauss potesse dirsi finalmente superata, alla pari della lettura – differente ma altrettanto contestata – di C.B. MacPherson.¹³

Come riporta Stoner, nel corso degli anni è stato principalmente Michael Zuckert ad affrontare sistematicamente e puntualmente le obiezioni mosse contro l'approccio straussiano. Come è possibile riscontrare nei saggi raccolti in *Launching Liberalism*,¹⁴ Zuckert argomenta con notevole forza a favore della tesi di un Locke scrittore essoterico, per quanto ciò non implichi una totale aderenza

⁸ Yolton, "Locke on the Law of Nature," 478.

⁹ Martin Seliger, *The Liberal Politics of John Locke* (London: Allen & Unwin, 1960).

¹⁰ Hans Aarsleff, "Some Observations on Recent Locke Scholarship," in John Yolton (ed.), *John Locke: Problems and Perspectives* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), pp. 262-271.

¹¹ Cfr. John Dunn, "Justice and the Interpretation of John Locke's Political Theory," *Political Studies* (1968): 68-87; John Dunn, *The Political Thought of John Locke: An Historical Account of the Argument of the "Two Treatises of Government"* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), pp. 5, 187.

¹² Francis Oakeley, "Locke, Natural Law and God – Again," *History of Political Thought* 18 (1997): 624-651.

¹³ MacPherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke* (Oxford: The Clarendon Press, 1962). L'opera di MacPherson venne recensita nel 1964 da Strauss, che tuttavia si concentrò solo sulla parte dedicata ad Hobbes: cfr. Leo Strauss, *Studies in Platonic Political Philosophy* (Chicago: The University of Chicago Press, 1983), pp. 229-231; si veda anche Dunn, "Justice and the Interpretation of John Locke's Political Theory," p. 68; Ruth W. Grant, *John Locke's Liberalism* (Chicago-London: The University of Chicago Press, 1987), p. 8 nota 5; Strauss, *Natural Right and History*, p. 234 nota 106;

¹⁴ Michael Zuckert, *Launching Liberalism. On Lockean Political Philosophy* (Lawrence, KS: University Press of Kansas, 2002); si veda in particolare, per quanto riguarda la difesa dell'approccio di Strauss dalle critiche – spesso molto deboli – degli avversari, pp. 33-43. Nello specifico Zuckert argomenta contro Aarsleff e a sostegno di Cox (Richard Cox, *Locke on War and Peace* [Oxford: Oxford University Press, 1960]), che appartiene alla terza categoria di studiosi, ovvero coloro che accettano totalmente le tesi di Strauss, alle pp. 82-98, quindi contro Yolton e a sostegno di Strauss, alle pp. 98-100. Si noti ad ogni modo che Cox è stato uno studente di Strauss e che lo stesso Zuckert ha compiuto i suoi studi a Chicago, quindi in ambiente straussiano, adottandosi nel 1974.

alle ulteriori ipotesi di Strauss.¹⁵ Zuckert appartiene perciò alla seconda delle categorie che sono state sopra tratteggiate, ovvero a coloro che accettano il fatto che Locke fosse un maestro dell'arte della scrittura ma non che fosse un hobbesiano esoterico: “sono d'accordo con Strauss sul modo di scrivere di Locke, ma non sulla sua identificazione di Locke come, fondamentale, un hobbesiano”.¹⁶ Come mostra con estrema chiarezza Zuckert, gli elementi che giustificano l'approccio straussiano – che non presuppone un'aderenza ideologica alle tesi di *Persecution and the Art of Writing*, quanto una lettura attenta dei testi – sono anzitutto due: in primo luogo, il fatto che il dettato lockeano sia affollato di contraddizioni concernenti la compatibilità fra la legge morale naturale e la legge morale rivelata, che dovrebbero per contro essere coerenti, per quanto la seconda necessariamente ecceda in alcuni punti la prima (per tacere del fatto che addirittura le condizioni di possibilità della stessa legge morale naturale vengono in ultima istanza negate); in secondo luogo, il fatto che lo stesso Locke abbia legittimato indirettamente la cautela nell'espressione pubblica di un insegnamento, qualora questa cautela si renda necessaria per poter raggiungere uno scopo nobile, per evitare la persecuzione, o per mantenere la pace civile. Se infatti qualcuno volesse escludere la possibilità che Locke scrivesse “tra le righe”, nascondendo tra le contraddizioni il suo insegnamento esoterico, appellandosi all'immoralità di questa procedura, Locke stesso fornirebbe modo di controbattere a questa obiezione, dato che egli non dimostra affatto di condannare moralmente una procedura utilizzata in passato dai filosofi e addirittura dal salvatore.

Nella letteratura lockeana più recente, è stato Greg Forster, con il suo lavoro *John Locke's Politics of Moral Consensus*,¹⁷ a riaprire nuovamente il caso Locke-Strauss, rimettendo perciò indirettamente in discussione anche la più che convincente, come sostenuto da Stoner, prestazione di Zuckert. Forster nega infatti che le contraddizioni del pensiero di Locke siano contraddizioni reali, deliberate, destinate a valere come indizi per i lettori più accorti, e a difendere l'autore dai suoi oppositori. Egli nega che si tratti proprio di contraddizioni, perché in realtà sarebbero solo frutto di una insufficiente comprensione da parte

¹⁵ Stoner ritiene infatti che Zuckert abbia risolto la questione a favore di Strauss, almeno per quanto riguarda il problema della scrittura, in modo definitivo: cfr. Stoner, “Was Leo Strauss Wrongabout John Locke?,” p. 554.

¹⁶ Zuckert, *Launching Liberalism*, p. 3.

¹⁷ Greg Forster, *John Locke's Politics of Moral Consensus* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

del lettore.¹⁸ *A fortiori*, Locke non sarebbe affatto un hobbesiano esoterico, cosa che pure Zuckert negava. Ma la cosa che interessa maggiormente è che, nel contestare le tesi di *Natural Right and History*, Forster identifica la ragione principale della distorsione operata da Strauss:

il più importante singolo errore dietro la lettura straussiana è l'incapacità di apprezzare il profondo insegnamento su fede e ragione nel libro quarto dell'*Essay*. Gli straussiani tracciano tipicamente una linea chiara e fulgida tra l'argomentazione razionale e la credenza religiosa, ma una delle più persistenti ambizioni di Locke – quasi un'ossessione – era quella di cancellare tale linea ed unire ragione e fede come compagne interdipendenti.¹⁹

L'interesse per questa presa di posizione rispetto a Strauss sta nel fatto che non contesta tanto la plausibilità dell'idea secondo cui Locke sarebbe un maestro moderno dell'arte della scrittura – cosa che Forster non intendere escludere almeno a priori – quanto la ragione stessa che giustificerebbe il ricorso a quest'arte. A dividere Strauss da Forster (o meglio dal suo Locke) sarebbe quindi la comprensione del rapporto fra Gerusalemme e Atene, ovvero il fatto che per il primo fra Gerusalemme ed Atene non vi è mediazione, perché si tratta di una alternativa in cui *tertium non datur*; per il secondo al contrario ragione e rivelazione si completano a vicenda, per cui nemmeno sarebbe corretto parlare di una alternativa, tanto meno nei termini escludenti con cui ne parla Strauss. Il merito del lavoro di Forster sta quindi nel mettere in discussione la lettura straussiana risalendo al centro nevralgico del pensiero del filosofo di Kirchhain, ovvero ad un livello di problematicità filosofica più denso e profondo di quello in cui ne va della distinzione tra insegnamento essoterico ed insegnamento esoterico.²⁰

¹⁸ Si tratta della stessa posizione assunta da Seliger, *The Liberal Politics of John Locke*, p. 34, e da Raymond Polin, *La Politique Morale de John Locke* (Paris: Presses Universitaires de France, 1960), p. 48.

¹⁹ Forster, *John Locke's Politics of Moral Consensus*, p. 39.

²⁰ Secondo Zuckert, il fondamento dell'intero insegnamento di Locke è rappresentato dalla dottrina della legge naturale, la quale, a sua volta, sembra presupporre una presa di posizione specifica rispetto al problema teologico-politico: "At the root of almost all the difficulties with Locke's natural law, and indeed with his philosophy as a whole, it is now universally recognized, is the problematical relationship between the rational and the religious in his thought" (Zuckert, *Launching Liberalism*, p. 26).

Questo intervento si concentrerà, prendendo le mosse dalla critica di Forster a Strauss, su tale problema, lasciando sullo sfondo argomenti di somma importanza per la storia della filosofia politica come la legge naturale tradizionale e il diritto naturale moderno nel pensiero di Locke, e l'interpretazione straussiana di questi concetti. Si tenterà piuttosto di dare risalto al razionalismo e alla prudenza del Locke di Strauss, elementi decisivi che però l'impostazione storica, retorica e narrativa di *Natural Right and History* sembra ridimensionare con eccessiva enfasi polemica.

2. TERTIUM NON DATUR: L'ALTERNATIVA TRA GERUSALEMME E ATENE

Prima di affrontare la questione del razionalismo di Locke è necessario articolare preliminarmente l'opposizione fra la lettura "sintetica" di Forster e quella "dicotomica" di Strauss. L'argomento di Forster intende mostrare come la lettura straussiana sia viziata sin dal principio dalla comprensione escludente dell'alternativa Gerusalemme/Atene, un'alternativa che non appartenerrebbe al pensiero del filosofo inglese il quale, al contrario, avrebbe completamente dedicato le sue energie intellettuali a cercare il modo di conciliare armoniosamente l'istanza della rivelazione con il lume della ragione. In termini straussiani, il Locke di Forster sarebbe uno di quei pensatori che hanno tentato l'impossibile, ovvero la sintesi tra Atene e Gerusalemme, non riconoscendo l'irriducibile contrapposizione tra autorità e ragione. Per contro, dal punto di vista della posizione della "sintesi", "Strauss e quelli che ne seguono la lettura pensano che Locke non avesse riconosciuto la credenza religiosa come razionale"²¹ per il fatto che rivelazione e ragione sono, sotto un determinato rispetto, inconciliabili.²²

Il problema è complesso e va articolato. Anzitutto è necessario stabilire se la posizione della "sintesi" non sia in fondo comprensibile proprio a partire dai presupposti di Strauss, ovvero se il tentativo del Locke di Forster non si dimostri in realtà come la soluzione dell'alternativa a favore di una delle due parti. È necessario verificare in altre parole se il concetto straussiano di alternativa tra Gerusalemme ed Atene può spiegare in modo efficace quella che si vuole come

²¹ Forster, *John Locke's Politics of Moral Consensus*, p. 45.

²² Cfr. Forster, *John Locke's Politics of Moral Consensus*, p. 278n12.

“sintesi” e che in realtà sarebbe supremazia di una delle due istanze. Se le cose stanno davvero così, allora Forster non si sta emancipando dalla logica binaria proposta da Strauss, quanto “mascherando” (involontariamente o meno) il primato della ragione o della fede, e quindi starebbe sì riproponendo lo schema straussiano, purtuttavia credendo di aver ottenuto una sintesi. Cercheremo di dimostrare quindi che sì, una sintesi è possibile, ma al prezzo della subordinazione di una parte, ovvero che la sintesi *armonica* pensata da Forster non è realizzabile.

Il luogo da prendere in considerazione per delucidare la questione riguardante la vera natura dell’alternativa tra Gerusalemme ed Atene è un celebre passaggio contenuto proprio in *Natural Right and History*, e precisamente nel capitolo dedicato alla discussione critica della scienza sociale *value-free* che trova in Max Weber il proprio nume tutelare. Nel tentativo di spiegare cosa Weber intendesse nell’affermare che la scienza non poteva fondarsi razionalmente, e che quindi inevitabilmente poggiava su una scelta arbitraria (in ultima istanza su di un volontarismo nichilista), Strauss formula in modo “più preciso” l’alternativa con cui la scienza deve fare i conti, un’alternativa che, prendendo in considerazione un conflitto durato secoli, non sembra vedere un vincitore:

L’uomo non può vivere senza luce, guida, conoscenza; solo per mezzo della conoscenza del bene egli può trovare il bene di cui ha bisogno. La questione fondamentale, perciò, è se gli uomini possono acquisire quella conoscenza del bene senza cui non possono guidare le proprie vite individualmente o collettivamente per mezzo degli sforzi non assistiti del loro potere naturale, o se essi sono dipendenti per quella conoscenza dalla ragione divina. Nessuna alternativa è più fondamentale di questa: guida umana o guida divina. La prima possibilità è caratteristica della filosofia o scienza nel senso originale del termine, la seconda è presentata nella Bibbia. Il dilemma non può essere evitato da alcuna armonizzazione o sintesi. Infatti sia la filosofia che la Bibbia proclamano qualcosa come la sola cosa necessaria, come la sola cosa che conti, in ultima istanza, e la sola cosa necessaria proclamata dalla Bibbia è l’opposto di quella proclamata dalla filosofia: una vita di amore obbediente contro una vita di libera ricerca. In ogni tentativo di armonizzazione, uno dei due elementi opposti viene sacrificato,

più o meno sottilmente ma in ogni caso senza dubbio, all'altro: la filosofia, che vuole essere la regina, deve essere resa l'ancella della rivelazione e vice versa.²³

Il passo qui riportato è forse la formulazione più chiara di quanto Strauss intenda con l'alternativa tra Gerusalemme e Atene, ovvero tra ragione eterodiretta e ragione autonoma. Una sintesi, o una conciliazione, di fatto, è impossibile, perché necessariamente una sola tra rivelazione e ragione può avere la supremazia. Ogni sintesi in realtà è il prevalere di uno dei due contendenti, per quante concessioni possano essere fatte alla parte sottomessa. Che nel caso del primato di Gerusalemme la ragione non venga estromessa dalla fede, ma incorporata in essa come forza ausiliaria, viene affermato da Strauss con grande chiarezza nella *lecture* pubblicata postuma intitolata *Reason and Revelation*: “la ‘ragione’ è neutra: i diritti della ragione sembrerebbero essere riconosciuti tanto dai credenti nella rivelazione quanto dai non credenti. Superiamo il livello della neutralità, o della trivialità, ed entriamo nell’arena del conflitto, se contrapponiamo la rivelazione ad una *interpretazione* particolare della ragione – all’idea per cui *la* perfezione della ragione e *perciò* la perfezione dell’uomo è la filosofia”.²⁴ In quanto razionalità neutra, ovvero nella misura in cui la ragione si fa strumento, *ancella*, la ragione viene riconosciuta dalla fede. Che l’uomo riconosca l’autorità della rivelazione e quindi la sovranità del Dio vivente non esclude affatto che l’uomo debba smettere di usare la ragione, anzi: la ragione è necessaria per articolare la conoscenza comunicata dalla rivelazione; la ragione è uno strumento necessario all’obbedienza. Ma, come specificato da Strauss, una determinata interpretazione della ragione, intesa questa volta come *only star and compass*, implica la messa in discussione del primato dell’autorità divina, della rivelazione:²⁵ il lume naturale della ragione deve dimostrare di essere sufficiente per guidare l’uomo, di ottenere la conoscenza di ciò che è bene con le sue sole forze, senza alcun intervento sovrumano.

La posizione assunta da Forster sul tema, nella sua lettura di Locke, vuole superare la dicotomia straussiana. Ma in realtà, come anticipato, e come adesso si

²³ Strauss, *Natural Right and History*, pp. 74-75. Cfr. Leo Strauss, “Progress or Return? The Contemporary Crisis in Western Civilization,” *Modern Judaism* 1, no. 1 (1981), 33: “Western civilization consists of two elements, has two roots, which are in radical disagreement with each other. We may call these elements, as I have done elsewhere, Jerusalem and Athens or, to speak in non-metaphorical language, the Bible and Greek philosophy.”

²⁴ Leo Strauss, “Reason and Revelation,” in Heinrich Meier, *Leo Strauss and the Theologico-political Problem* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), p. 141.

²⁵ Strauss, “Reason and Revelation,” pp. 141, 142, 148-49.

mostrerà, non fa che assumere il primato della rivelazione, riconoscendo semplicemente la legittimità della ragione in senso strumentale, ovvero come ancella della fede. Locke, scrive Forster, “cerca di riconciliare ragione e fede piuttosto di subordinare semplicemente l’una all’altra”.²⁶ Un’affermazione, questa, diretta polemicamente contro l’impostazione di Strauss, dato che appare in un capitolo dedicato all’analisi di un testo, il paragrafo su fede e ragione contenuto nel libro quarto dell’*Essay*, che a detta dell’autore Strauss avrebbe colpevolmente sottovalutato o frainteso. La distanza da Strauss sembra quindi massima: “per Locke semplicemente non c’è disgiunzione tra ragione e fede”. È pur vero che secondo Locke “*la ragione dev’essere il nostro giudice supremo e la nostra guida in ogni cosa*”²⁷, ma questa affermazione non andrebbe letta come un riconoscimento del primato della ragione autonoma o, come direbbe Strauss, della filosofia. L’appello alla ragione, che secondo Forster serve a combattere gli eccessi del tradizionalismo e dell’entusiasmo religioso, non implica la supremazia della ragione sulla rivelazione, poiché rivelerebbe al contrario una totale armonia fra le due. La fede, per il Locke di Forster, è una credenza che si fonda sulla testimonianza di miracoli autentici,²⁸ dato che è la ragione a stabilire quali siano i miracoli genuini, “la fede sorge propriamente all’interno dei confini della ragione. Dal momento che la valutazione della testimonianza dei miracoli è una questione di giudizio, essa viene eseguita dalla ragione”.²⁹ Per quanto l’autonomia della ragione sia limitata a questa “certificazione”, il rapporto tra fede e ragione non sembra dover implicare la supremazia dell’una o dell’altra:

fede e ragione sono per Locke perfettamente complementari. La ragione è il fondamento su cui la fede viene costruita, ma la fede trascende la ragione non assistita perché la rivelazione può comunicarci verità che la ragione non può dedurre per conto proprio. Nulla risulta a Locke così offensivo quanto suggerire che

²⁶ Forster, *John Locke’s Politics of Moral Consensus*, p. 85.

²⁷ John Locke, *Saggio sull’intelletto umano*, a cura di Marian Abbagnano, Nicola Abbagnano (Torino: Utet, 1971), IV 19.14.

²⁸ Forster, *John Locke’s Politics of Moral Consensus*, p. 114; cfr. Locke, *Saggio sull’intelletto umano*, IV 16.14: “la fede è un principio stabilito e sicuro di assenso e di sicurezza e non dà luogo a dubbio o a esitazione. *Dobbiamo solo esser sicuri che si tratti di una rivelazione divina e che noi la comprendiamo esattamente*. perché ci esponiamo a tutte le stravaganze dell’entusiasmo e all’errore di principi sbagliati, se abbiamo fede e sicurezza in ciò che non è una rivelazione *divina*”.

²⁹ Forster, *John Locke’s Politics of Moral Consensus*, p. 116.

fede e ragione siano opposte. La ragione non si ferma dove inizia la fede – dovunque vi sia una credenza di qualche genere ci dev'essere la ragione a guidarla.³⁰

Nulla, in altre parole, sarebbe più distante da Locke (addirittura da risultargli offensivo) che l'alternativa escludente presentata da Strauss. Ma in realtà il Locke di Forster non ottiene alcuna sintesi armonica. Al contrario, la ragione, che innegabilmente mostra una certa autonomia nella prestazione che le viene richiesta di riconoscere i miracoli autentici che sono la sola testimonianza della vera rivelazione divina, resta sottomessa alla parola di Dio: “La ragione non giudica il contenuto della rivelazione. [...] Quanto Dio dichiara, noi dobbiamo credere”. Certo, concede Forster, “dobbiamo essere sicuri che sia davvero Dio a parlarci, e che Dio stia davvero dicendo quello che pensiamo che stia dicendo, prima di accettare un qualche pronunciamento come rivelazione”,³¹ e in questa misura la ragione sembra fornire un criterio necessario ad accettare una qualsiasi affermazione che si vuole come rivelata. Ma in realtà la ragione non sarebbe altro che uno strumento che serve all'uomo per stabilire di fronte a quale autorità debba inchinarsi.³² Infatti la presunta autonomia della ragione non toglie che l'autorità di Dio, una volta che ci si sia assicurati della bontà della “fonte”, sia indiscutibile: Locke “insiste che si applichi la ragione nel leggere le scritture, ma per lui la scrittura resta autorevole”.³³ La posizione di Forster, di conseguenza, non offre un'alternativa (una “sintesi”) alla dicotomia escludente proposta da Strauss.

3. IL PROBLEMA POSTO DALLA RIVELAZIONE

La critica di Forster, nella misura in cui contesta l'impostazione dicotomica di Strauss, si rivela quindi inefficace, dato che rientra nelle stesse categorie elaborate dal filosofo tedesco. Ma non è questo il punto più importante in questione. Se la

³⁰ Forster, *John Locke's Politics of Moral Consensus*, pp. 116-17.

³¹ Forster, *John Locke's Politics of Moral Consensus*, pp. 119.

³² Sulla comprensione dell'insegnamento di Locke si veda anche Michael Zuckert, “An Introduction to Locke's First Treatise,” *Interpretation* 8 (1979): 69, “Locke's ‘official’ teaching [...] is a variant of the position classically associated with Thomas Aquinas. Reason and revelation, Locke's official theory holds, are both legitimate ways to truth, and both having their origin in God, they cannot contradict each other. The true use and function of Scripture is not to correct or even guide reason, but to supply knowledge beyond what reason can supply”. La ragione, prosegue Zuckert, deve stabilire “whether the revelation in question is genuinely a revelation or not. How, exactly, it is to do that, Locke does not say”.

³³ Forster, *John Locke's Politics of Moral Consensus*, pp. 121-22.

natura del razionalismo dipende dal rapporto con la ragione divina (dipendenza o autonomia?), è necessario verificare quale tipo di disposizione Strauss individui in Locke e con quale argomento si possono spiegare le appariscenti concessioni che il filosofo inglese, innegabilmente, accorda alla rivelazione, e con cui, almeno *prima facie*, intende passare per un sincero credente.³⁴

A mo' di *abstract*, nel primo paragrafo della sezione lockeana Strauss afferma che, per quanto Locke dichiara che la legge morale naturale sia la legge della ragione, che può essere quindi conosciuta senza alcun ricorso alla rivelazione o senza alcun intervento sovrumano, egli non ha potuto o voluto articolarla nella sua completezza.³⁵ La spiegazione di questa lacuna è però piuttosto enigmatica: "la sua incapacità di imbarcarsi in questa grande impresa era dovuta al problema posto dalla teologia".³⁶ In che cosa consista il problema posto dalla teologia non ci viene subito spiegato. Forse delle indicazioni preziose ci vengono fornite al termine del capitolo *Classic Natural Right*, dove Strauss presenta, dedicandogli solamente un paragrafo, la versione tomistica dell'insegnamento della legge naturale. Nell'insegnamento di Tommaso la dottrina del diritto naturale classico, cioè di derivazione socratica (stoico-platonica ed aristotelica) subisce una radicale trasformazione, essendo innestata sul ceppo di una tradizione scritturale. Ne

³⁴ Si veda ad esempio il poscritto alla *Lettera a Edward Stillingfleet*, in John Locke, *Scritti filosofici e religiosi*, a cura di Mario Sina (Milano: Rusconi, 1979), p. 617: "La sacra Scrittura è, e sarà sempre, la costante guida del mio assenso; ed io le presterò sempre ascolto, perché essa contiene l'infallibile verità riguardo a cose della massima importanza. Vorrei si potesse dire che non vi sono misteri in essa; ma devo riconoscere che per me ve ne sono, e temo ve ne saranno sempre. Dove però mi manca l'evidenza delle cose, troverò un fondamento sufficiente perché io possa credere: Dio ha detto questo"; cfr. Nicholas Jolley, "Locke on Faith and Reason," in *The Cambridge Companion to Locke's "Essay Concerning Human Understanding"*, ed. L. Newman (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), p. 455: "Whenever Locke seems to make concessions to the claims of revelation, he proceeds to qualify these concessions in such a way that they amount to very little; in effect, what he gives with one hand he takes away with the other. [...] nowhere does he show that there are grounds for believing that the Bible is a repository of divine revelation".

³⁵ Il rimando (Strauss, *Natural Right and History*, p. 202n47) a Descartes, che confessa ad un suo corrispondente di non occuparsi volentieri di etica (*auctor non libenterscribitethica*), sembra voler suggerire una spiegazione per la mancata presentazione, da parte di Locke, della legge naturale morale nella sua completezza: "had he [Descartes] acted otherwise, the schoolmen would have accused him of atheism" (Marcelo de Araujo, *Scepticism, Freedom and Authority* [Berlin-New York: De Gruyter, 2003], p. 136).

³⁶ Strauss, *Natural Right and History*, p. 202.

consegue che “la legge naturale è praticamente inseparabile [...] dalla teologia rivelata. La legge naturale moderna fu in parte una reazione a questo assorbimento della legge naturale da parte della teologia”.³⁷ Il tentativo moderno consisterebbe allora nell’elaborare un insegnamento di legge o diritto naturale in completa autonomia rispetto alla teologia, sia essa naturale o rivelata, ovvero di emancipare la politica dalla teologia, per restituire alla *statemanship* quella *latitude* che gli era stata negata dal tomismo.

Strauss prosegue ripartendo dal principio, ovvero esponendo la dottrina di legge naturale tradizionale a cui Locke nelle sue opere sembra rifarsi come autorevole. La legge naturale è la legge della ragione. Affinché possa però essere a tutti gli effetti una legge, essa deve venire conosciuta come tale, come legge data da un legislatore, pena la sua invalidità e l’impossibilità di valere come legge morale: la legge naturale deve corrispondere quindi alla volontà di Dio; è una legge data da Dio. Però dal momento che la teologia naturale può dimostrare l’esistenza di Dio e i suoi attributi, la ragione sembra essere in grado di dedurre e dimostrare la legge naturale anche autonomamente. In questo senso, conclude Strauss, “questa legge divina viene promulgata non solo dalla ragione, ma anche dalla rivelazione”.³⁸ Ragione e rivelazione conducono alla stessa legge morale, per quanto la rivelazione positiva abbia la possibilità di introdurre alcuni elementi che trascendono le norme deducibili dalla ragione autonoma. L’insegnamento riconosciuto da Locke sembra quindi corrispondere in piena continuità alla secolare tradizione della *natural law*.

Il grave problema di questa concezione della legge naturale è dato dal fatto che, per essere tale, la legge deve essere supportata da punizioni e ricompense eterne in una vita dopo la morte, ma di punizioni, ricompense eterne, e della vita dopo la morte, la ragione non sa nulla. Solo la rivelazione può informarci su punizioni e ricompense in una vita dopo la morte, e per questo motivo la legge morale naturale è in realtà impossibile da dimostrare sulla sola base della ragione non assistita. La legge morale dipende perciò dalla rivelazione.³⁹ A questo punto Strauss propone una lettura che non sembra affatto differente rispetto a quella avanzata da Forster. Ovvero, per quanto per la ragione non vi possa essere una

³⁷ Strauss, *Natural Right and History*, p. 164.

³⁸ Strauss, *Natural Right and History*, p. 203.

³⁹ Cfr. Zuckert, “An Introduction to Locke’s First Treatise,” p. 69: “The classical instance of knowledge which revelation, but not reason can so supply, is, according to Locke, knowledge of the immortality of the soul”.

legge morale *naturale* in senso stretto, il lume naturale può tuttavia stabilire quale sia la rivelazione autentica e quindi può indicare con assoluta certezza il fondamento (rivelato) della legge morale: “la ragione naturale di fatto è incapace di dimostrare che le anime degli uomini vivranno per sempre. Ma la ragione naturale è in grado di dimostrare che il Nuovo Testamento è il documento perfetto della rivelazione”.⁴⁰ Il punto è decisivo: una volta stabilito che i miracoli che accompagnano la dottrina evangelica siano autentici miracoli, è la certezza che la rettitudine morale di Dio gli impedisce di dirci il falso a darci la certezza che la rivelazione evangelica sia una rivelazione autentica. La rettitudine morale di Dio trasforma il credere in sapere, perché Dio non può dire il falso. “Infatti la rettitudine di Dio è capace di farmi sapere che una proposizione è vera, quanto lo è una qualsiasi altra prova, perciò io in questo caso non credo meramente, ma so che una certa proposizione è vera, e ne ottengo la certezza”.⁴¹

Locke, nonostante questa apparente convergenza della ragione al servizio della vera rivelazione, non fa però il passo apparentemente più naturale – ovvero non scrive una teologia politica,⁴² cioè una dottrina politica che si comprende come fondata sulla rivelazione: “ci si sarebbe aspettati che Locke scrivesse una ‘politiquetiréedespropresparoles de l’ÉcritureSainte’”.⁴³ Quasi in risposta a Forster, se davvero Locke è stato un obbediente lettore della Scrittura, perché ha scritto allora un’opera ambigua come il *Two Treatises of Government*, la cui dottrina più celebre poggia su un concetto (lo stato di natura) totalmente estraneo alla Bibbia? Probabilmente, argomenta Strauss, Locke è stato inibito dai suoi dubbi sul carattere rivelato del Vangelo, o sulla autentica corrispondenza della legge morale razionale con la legge morale rivelata dell’insegnamento di Cristo. Questo problema, letto alla luce della alternativa fra Gerusalemme e Atene, ci

⁴⁰ Strauss, *Natural Right and History*, p. 204.

⁴¹ Locke, *Second Reply to the Bishop of Worcester*, cit. in Strauss, *Natural Right and History*, p. 204n50.

⁴² Per la definizione straussiana di teologia politica, cfr. Strauss, *What is Political Philosophy?*, p. 13, dove si può misurare la distanza dalla concezione della teologia politica presentata nell’opera di Roberto Esposito, *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero* (Torino: Einaudi, 2013), in cui trova posto anche una trattazione del pensiero di John Locke (pp. 121-28), ed un bilancio del suo contributo alla costruzione del dispositivo teologico-politico della *persona*.

⁴³ Strauss, *Natural Right and History*, p. 205. Ad aver sviluppato una teologia politica era stato, invece, proprio il suo “antagonista” Filmer: cfr. Dunn, *The Political Thought of John Locke*, p. 105.

permette di sollevare il problema del carattere del razionalismo del Locke di Strauss, e di rimando il carattere del razionalismo *tout court*.

4. UN RAZIONALISMO MODERATO?

Strauss avanza quindi una supposizione filosofica ed una più strettamente politica per provare a spiegare la rinuncia di Locke. Secondo la prima supposizione, potrebbe darsi che Locke sia “un razionalista radicale”, cioè qualcuno che “riteneva la ragione non assistita non solo l’‘unica stella e bussola’ dell’uomo, ma anche sufficiente a condurre l’uomo alla felicità, e quindi che rifiutava la rivelazione perché superflua e quindi impossibile”.⁴⁴ In questo caso, la

⁴⁴ Strauss, *Natural Right and History*, p. 209. Sembra che assumere che la ragione sia “man’s only star and compass” non sia sufficiente a fare di qualcuno un razionalista radicale; infatti la ragione potrebbe non bastare a condurre l’uomo alla felicità, e per questo potrebbe essere necessaria una rivelazione divina. In fondo anche il Locke di Forster assume la ragione come “man’s only star and compass”, ma con la riserva decisiva secondo cui la ragione deve condurre all’autentica rivelazione. L’implicazione ricca di conseguenze è che se la ragione è sufficiente a guidare l’uomo e a condurlo alla felicità, della rivelazione non c’è più bisogno (cfr. Leo Strauss, “Farabi’s Plato,” in *Louis Ginzberg Jubilee Volume* [New York: American Academy for Jewish Research, 1945], pp. 370-71). La rivelazione viene resa superflua dalla ragione autonoma nei termini descritti perché a sua volta fornisce all’uomo una guida e la garanzia della felicità. Il punto è che l’autosufficienza della ragione implica l’impossibilità della rivelazione. Questa conclusione è legittima solo se, a partire evidentemente da un’assunzione di teologia naturale, Dio non può e non vuole fare qualcosa di inutile o ridondante, come ad esempio rivelare una legge quando la ragione umana è già sufficiente allo scopo inteso: un argomento talmente radicale da essere efficace nonostante bypassi la stessa critica dei miracoli, e che Strauss presenta stranamente in una forma così involuta. Ciò che viene lasciato non detto, anche in riferimento ai dubbi di Locke sul carattere rivelato del Vangelo e sulla razionalità del suo insegnamento, conduce alla teologia naturale, che sola può rispondere a questioni come “Dio deve necessariamente dire la verità? Dio farebbe cose superflue?”. Forse il resto del capitolo, in cui trova spazio la celebre esposizione dell’insegnamento rivoluzionario di Locke, può essere letto come “banco di prova” per verificare se il filosofo inglese sia all’altezza del compito richiesto dal razionalismo radicale. Si noti infatti come lo stesso Strauss definisca, prendendo le mosse dalla dottrina lockeana, la vita come una “joyless quest for joy” (Strauss, *Natural Right and History*, p. 251), come a voler sottolineare la sua inefficacia nel condurre l’uomo alla felicità. Potremmo rilanciare chiedendoci se anche la vita del filosofo Locke sia stata una *joyless quest for joy*, ovvero se la vita filosofica rientri in tutto e per tutto nell’antropologia sviluppata nel *Secondo trattato*. Non è forse vero che “la maggior parte degli uomini manca di tempo e di capacità per la dimostrazione, e non è in grado di condurre una serie di prove a cui essi debbano sempre subordinarsi in tal modo per convinzione, e da cui non possa esser richiesto l’assenso finché essi non vedano la dimostrazione”? Solo l’ammessa insufficienza intellettuale da parte dei molti sembra richiedere una rivelazione divina. Secondo lo stesso Locke “i

sua cautela gli avrebbe imposto, considerando il *theologico-political predicament* in cui si trovava il suo paese e l'impossibilità di una teologia politica, di non essere tuttavia troppo esplicito e di risparmiare i dogmi essenziali del cristianesimo. Ma, stranamente, Strauss ci chiede di lasciar cadere questa supposizione come non necessaria, e di procedere diversamente.

La seconda supposizione sviluppa una lettura orientata al contesto storico e politico, e ci suggerisce di leggere Locke come "cauto scrittore politico" che agisce nello spirito del compromesso. Egli avrebbe scelto di elaborare una dottrina politica che contribuisse alla stabilizzazione del nuovo ordine e che poggiasse il meno possibile sulle scritture, in modo da intercettare e corrispondere all'interesse di quei lettori che, influenzati da un certo pensiero moderno, non potevano più accettare tutti i presupposti della fede tradizionale.⁴⁵ Tuttavia, dato il carattere rivoluzionario del suo "strano" insegnamento politico, egli ha ritenuto opportuno continuare ad utilizzare un linguaggio tradizionale in modo da giustificare la sua emancipazione della cupidigia nei termini richiesti dalla legge morale classica.⁴⁶ Secondo questa seconda assunzione, Locke potrebbe anche non essere un razionalista radicale, e può aver scelto una strategia di scrittura ed un insegnamento tali da essere in grado di sedurre e supportare un determinato uditorio di orientamento politico embrionalmente liberale. Assumendo questa ipotesi di base, ci viene offerta un'articolazione delle ragioni che rendono traballante la posizione della fede agli occhi di lettori già "corrotti" dal pensiero moderno.⁴⁷ Il punto è di interesse centrale perché riguarda "la prova della missione divina di Gesù",⁴⁸ ed è l'unico luogo in *Natural Right and History* in cui abbiamo a che fare con gli elementi di una tacita analisi delle difficoltà della rivelazione specificamente cristiana. Come riporta Strauss, la prova del carattere rivelato della dottrina evangelica è fornita dai miracoli compiuti da Gesù di fronte

più non possono conoscere, e pertanto debbono credere" (Locke, *La ragionevolezza del cristianesimo*, p. 427). Devono farlo anche i filosofi, cioè coloro che sanno pensare autonomamente?

⁴⁵ John Dunn ritiene questa assunzione di Strauss talmente inverosimile da essere "hilarious": Dunn, "Justice and the Interpretation of John Locke's Political Theory," p. 70.

⁴⁶ Strauss, *Natural Right and History*, p. 246.

⁴⁷ Locke, scrive Strauss, poteva avere "some misgivings as to whether what he was inclined to regard as solid demonstration was likely to appear in the same light to all his readers" (Strauss, *Natural Right and History*, p. 209).

⁴⁸ Strauss, *Natural Right and History*, p. 210.

alle moltitudini. Gli insuperati prodigi operati da Gesù dimostrerebbero che Dio ne ha approvato la predicazione: Dio non avrebbe mai sopportato che un insegnamento di orientamento diverso o contrario rispetto a quello con cui viene rivelata la Sua parola potesse contare su di un potere maggiore.⁴⁹

Al di là del fatto che la formulazione utilizzata da Locke non rende i miracoli realmente distinguibili da eventi molto rari e straordinari (Locke in questo senso si rifarebbe a Spinoza, senza nominarlo), che quindi possiedono in realtà pochissima forza dimostrativa, tale definizione, vista in una prospettiva critica, ha in realtà due vantaggi. Da un lato è più fedele alla concezione biblica di miracolo rispetto alla concezione tradizionale, ovvero scolastica, di miracolo: per Locke infatti il miracolo non è tanto una interruzione oggettiva dell'ordine immutabile della natura, quanto un fenomeno che, in relazione all'opinione dell'osservatore, appare inconsueto e straordinario.⁵⁰ Tale definizione rispetta il fatto che, in senso

⁴⁹ Cfr. John Locke, "Discorso sui miracoli," in John Locke, *Scritti etico-religiosi* (Torino: Utet, 2000), p. 590.

⁵⁰ Cfr. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, a cura di Alessandro Dini (Milano: Bompiani, 2014), pp. 241-43: "non c'è nessuna buona ragione per attribuire alla natura una potenza e una virtù limitata, e per affermare che le sue leggi sono idonee a certe cose e non a tutte. Infatti, poiché la virtù e la potenza della natura sono la stessa virtù e potenza di Dio, e poiché le leggi e le regole della natura sono gli stessi decreti di Dio, si deve senz'altro ritenere che la potenza della natura sia infinita e che le sue leggi siano talmente ampie da estendersi a tutte le cose concepite dallo stesso intelletto di Dio [...] il nome "miracolo" non può essere inteso se non rispetto alle opinioni degli uomini, e non significa nient'altro che un fatto del quale non possiamo spiegare la causa naturale sull'esempio di un'altra cosa consueta (corsivo mio)"; Locke, "Discorso sui miracoli," pp. 585, 592, 595-96: "Intendo allora per miracolo un'operazione sensibile, che, essendo superiore alla comprensione dello spettatore e contraria, secondo il suo modo di vedere, al corso stabilito della natura, è considerata da lui come divina. [...] Neppure gli uomini più intelligenti sono in grado di conoscere fin dove si estende il potere degli agenti naturali o degli esseri creati; ma che questo non sia uguale all'onnipotenza divina appare in modo evidente ad ogni essere intelligente. Ne segue che il potere superiore è una facile e altrettanto sicura guida alla divina rivelazione, attestata dai miracoli, dove essi sono stati compiuti come credenziali per una divina ambasciata [...] i miracoli, che sono la base su cui la divina missione sempre si fonda, e quindi quel fondamento su cui i credenti di ogni divina rivelazione devono in ultima analisi basare la propria fede, perderebbero il proprio valore se non per tutta l'umanità, almeno per gli uomini semplici e non istruiti [...] se fossero definiti come nient'altro che divine operazioni che sono in se stesse superiori al potere di tutti gli esseri creati, o per lo meno operazioni contrarie alle leggi fisse e stabilite della natura". L'esempio, che è più di un semplice esempio, che invalida questa "relatività culturale" dei miracoli è la resurrezione: la resurrezione dai morti è un fatto impossibile per natura, come la semplice esperienza di ogni essere umano conferma, e quindi, se è avvenuta realmente, necessariamente deve essere considerata come un miracolo. A questo punto è interessante vedere che, anche a fronte di un prodigio del genere, i miracoli devono essere tuttavia riconosciuti come "conferme" solo se

stretto, il concetto greco di *physis* non appartiene originariamente alla Bibbia, ma è una acquisizione estrinseca, o comunque tarda.⁵¹ Dall'altro lato, ci permette di identificare un criterio che trascende la mera esibizione di potere da parte dell'altissimo: come già anticipato, è Dio la garanzia di verità, perché Dio non può mentire, e quindi i "miracoli" possono confermare solo una dottrina vera. "La testimonianza è quella di Uno che non può ingannare né essere ingannato, cioè di Dio stesso".⁵²

Ma la rettitudine morale di Dio è dimostrata o solo creduta? Come riconosce anche Forster, Locke non sembra avanzare, per quanto egli non rinunci a parlare di Dio come di un Dio saggio, buono e giusto, alcuna dimostrazione della moralità di Dio. L'unico attributo che Locke cerca di dimostrare è l'onnipotenza di Dio, che può, di fatto, essere anche moralmente neutrale, cioè indifferente: la prova dell'autenticità della rivelazione (ovvero che si tratti della parola di Dio) non è sufficiente a stabilire la verità del contenuto della rivelazione (ovvero che Dio dica il vero), dato che apparentemente crediamo ma non sappiamo che Dio sia buono e non voglia ingannarci.⁵³ Il solo fondamento dell'autorità divina è quindi la fede nella rettitudine di Dio, e da questa fede dipende la legge morale. In altre parole: la legge morale dipende dalla fede nel fatto che Dio rispetti la legge morale;⁵⁴ l'alternativa a questa proposizione circolare è però un volontarismo che non permetterebbe di distinguere Dio da un tiranno

accompagnano una dottrina che non contraddica la "religione naturale": cfr. Locke, "Discorso sui miracoli," p. 593.

⁵¹ Cfr. Strauss, *Natural Right and History*, p. 215; Strauss, *Studies in Platonic Political Philosophy*, p. 162: "The notion of *physis* alien to the Bible".

⁵² Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, IV 16.14; cfr. II 28.8: "[Dio] ha la bontà e la saggezza per dirigere le nostre azioni verso ciò che è meglio, e ha il potere di imporlo mediante ricompense e castighi di portata e durata infinita in un'altra vita, giacché nessuno può sottrarci alle sue mani"; John Locke, *La ragionevolezza del cristianesimo*, in Locke, *Scritti filosofici e religiosi*, p. 267: "tutto questo sarebbe stato difficilmente conciliabile con la nozione che noi abbiamo di giustizia, e molto più con la bontà e gli altri attributi dell'Essere supremo che egli ha rivelato di sé, e che la ragione, tanto quanto la rivelazione, deve riconoscere come suoi".

⁵³ Si veda Forster, *John Locke's Politics of Moral Consensus*, p. 103-104; cfr. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, IV 18.5, 18.8.

⁵⁴ Cfr. Strauss, *What is Political Philosophy?*, pp. 202-203.

onnipotente.⁵⁵ Ma se la legge morale, come afferma Locke, per essere tale deve implicare punizioni e ricompense eterne che possono essere garantite solo da Dio stesso, solamente la teologia naturale, ovvero una deduzione razionale ed autonoma dalla rivelazione degli attributi della natura di Dio può stabilire la veridicità, la bontà e la saggezza come attributi necessari della natura di Dio;⁵⁶ esattamente quella parte di teologia naturale che Locke non affronta esplicitamente e che sembra piuttosto lasciare come compito al suo lettore.⁵⁷ Dobbiamo chiederci quindi se non sia questa la difficoltà di cui soffre la teologia, e se la cautela di Locke, la sua nobile paura,⁵⁸ sia una reazione a questi gravi dubbi riguardanti la fondazione della legge morale nella rivelazione divina, e che rende necessaria l’emancipazione del pensiero politico e morale dalla teologia naturale e rivelata. Queste difficoltà trascendono la dimensione puramente teoretica per mostrarsi nella loro gravità pratica dal momento che Locke, afferma Strauss, scrive il *Two Treatises* per difendere il “settlement of 1689”⁵⁹ e che una teologia politica fondata sul vangelo sembra affatto mancare di quella solidità fatta di

⁵⁵ Questa in realtà è proprio la conclusione di Forster, che non sembra affatto esserne turbato: cfr. *John Locke’s Politics of Moral Consensus*, p. 181; cfr. Dunn, *The Political Thought of John Locke*, p. 188, che parla di “fideistvoluntarism”.

⁵⁶ Cfr. Leo Strauss, “The Mutual Influence of Theology and Philosophy,” *The Independent Journal of Philosophy* 3 (1979): 117-18.

⁵⁷ Cfr. Locke, *Saggio sull’intelletto umano*, IV 10.6: “da questa idea debitamente considerata, saranno facilmente dedotti tutti gli altri attributi che dobbiamo ascrivere all’Essere eterno”; IV 10.11: “la sua onniscienza, potenza e provvidenza saranno stabiliti e ne seguiranno necessariamente tutti gli altri suoi attributi”; J.B. Schneewind, “Locke’s moral philosophy,” in *The Cambridge Companion to Locke*, ed. Vere Chappell (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), p. 206: “It is not hard to see how Thomas Burnet could have been led to say that Locke was presenting ‘a God without moral attributes’. Moral goodness, on Locke’s account, is what we predicate of action that complies with a law backed by sanctions. No one could impose such a law on God, so his actions could not be morally good or evil. Similarly, his acts can be neither sins nor duties, since both presuppose laws backed by divine sanctions. [...] the proof [Locke] offers of God’s existence does not show that God is naturally good”; p. 220: “Locke too wanted to hold that God has moral attributes and is not merely a powerful tyrant who is, though this could not be proved, beneficent”. Sul carattere essoterico della dimostrazione dell’esistenza di Dio avanzata da Locke nell’*Essay*, si veda questo articolo, di esplicita ispirazione straussiana: William Bluhm, Neil Wintfeld, Stuart Teger, “Locke’s Idea of God: Rational Truth or Political Myth?,” *The Journal of Politics* 42 (1980): 414-438; l’incoerenza della teologia di Locke è stata notata anche da Dunn, *The Political Thought of John Locke*, pp. 94-95.

⁵⁸ Cfr. Strauss, *Natural Right and History*, p. 206.

⁵⁹ Strauss, *Natural Right and History*, p. 207.

consenso ed efficacia richiesta dalla vita pubblica e dal suo bisogno urgente di *pax et securitas*.

5. LA PRUDENZA DEL MODERNO

Il Locke di Strauss quindi mette in evidenza il fatto che sia per una questione di consenso, sia per una questione di “mera” convenienza politica, la teologia cristiana non può fornire una solida dottrina politica al servizio della pace e della sicurezza. Ma per quanto radicale sia il distacco della sua “strana” dottrina rispetto ai vangeli e alla tradizione della legge naturale, con ciò non possiamo ancora concludere che egli ritenesse la ragione totalmente autosufficiente a guidare l’uomo verso la felicità integrale, e non semplicemente al bene comune, dato che, ammesso che la sua dottrina possa effettivamente indicare la strada per la sicurezza e la pace pubblica emancipando la passione della *acquisitiveness*, come dice Strauss la vita degli uomini resterebbe una *joyless quest for joy*. Non possiamo perciò escludere che il Locke di Strauss resti in realtà aperto alla possibilità di Gerusalemme, pur registrandone le gravi difficoltà politiche. Ma se è vero che *tertium non datur*, questa apertura non va forse interpretata, di fatto, come una forma di adesione alla causa di Atene, nel senso che l’alternativa esistenziale si trascende nella *contemplazione teorica di un problema*?⁶⁰ Un atteggiamento, questo, che sembra accordarsi alla disposizione zetetica della filosofia valorizzata da molti interpreti straussiani.⁶¹ Proprio per tale ragione

⁶⁰ In questa direzione argomenta Jeffrey A. Bernstein, *Leo Strauss on the Borders of Judaism, Philosophy, and History* (Albany, NY: Suny Press, 2015), suggerendo una lettura dell’alternativa fra Gerusalemme e Atene come problema teologico-politico in senso strettamente teorico, ovvero come problema eterno coevo all’uomo che il filosofo si sforza di articolare e comprendere, senza per questo doverne necessariamente trovare una soluzione, ma avvalendosi della sospensione del giudizio. Questa lettura si distingue perciò dall’interpretazione politica, ed in senso profondo esistenziale, proposta da Heinrich Meier, *Das theologisch-politische Problem. Zum Thema von Leo Strauss* (Stuttgart-Weimar: J.B. Metzler, 2003), secondo cui la decisione per Atene o Gerusalemme è inevitabile (pena l’escapismo o il nichilismo) ed implica, per fondarsi razionalmente, la confutazione dell’alternativa. Naturalmente, nel caso in cui la lettura esistenzialista fosse nel giusto, la lettura contemplativa sarebbe una forma di volontarismo e quindi di irrazionalismo.

⁶¹ Strauss accenna al “parziale accordo con Hooker” e “parziale disaccordo con Hooker” di Locke, e in seguito alle sue “solide dimostrazioni” che però potevano non risultare convincenti ai lettori. Tuttavia è plausibile che si tratti di accomodamenti essoterici alla dottrina tradizionale, e non di un accordo sostanziale o di argomenti più che retorici: cfr. Strauss, *Natural Right and*

l'insegnamento di Locke, se può venire classificato, alla pari di quello di Hobbes, come edonismo politico, non sembra poter essere, almeno a partire da quanto qui osservato, definito come una forma di ateismo politico.⁶² Né, in quanto azione politica prudentiale, sembra poter essere tacciabile di "dottrinarismo".⁶³ Il Locke di Strauss, guidato in questo senso da una saggezza politica che potremmo definire classica,⁶⁴ ha voluto presentare un insegnamento che potesse fornire una giustificazione al nuovo assetto politico, utilizzando il linguaggio della tradizione per renderlo di fatto accettabile alla maggior parte dei suoi lettori, che dovevano necessariamente percepire la sua dottrina come moralmente discutibile. Sempre a favore di Locke, se la questione può essere messa in questi termini, è possibile far valere un altro punto: il diritto naturale moderno, per quanto caratterizzato da una morale prosaica che sembra rendergli preferibile il diritto naturale socratico,⁶⁵ è sempre una forma di diritto naturale, ovvero un insegnamento che si pronuncia razionalmente su degli assoluti, cosa che lo oppone ad ogni sorta di relativismo teoretico.⁶⁶ Locke, questo politicamente rivoluzionario ma prudente razionalista zetetico, nel trattare le faccende umane sembra essere all'altezza degli standard della cautela filosofica per come è stata riscoperta e valorizzata dallo stesso Strauss.

Dire perciò che la correzione dell'insegnamento hobbesiano elaborata da Locke si limiti esclusivamente alla dottrina della proprietà⁶⁷ sembra un'esagerazione (o forse vuole essere una formula pedagogicamente efficace) anche seguendo nel dettaglio la stessa ricostruzione straussiana. La "maturazione del machiavellismo" comprende anche un atteggiamento più tattico e prudente nei confronti della vita politica, e anche concedendo per assurdo che Locke sia un

History, pp. 207, 209. Sull'apertura zetetica alla possibilità della rivelazione, si veda soprattutto Michael Zuckert, "Straussians," in *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, ed. Steven B. Smith (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), pp. 267-75.

⁶² Cfr. Strauss, *Natural Right and History*, pp. 169, 198 e 251.

⁶³ Cfr. Strauss, *Natural Right and History*, pp. 192, 193, 196 e 206, 207.

⁶⁴ Cfr. Strauss, *Natural Right and History*, pp. 165 e 246.

⁶⁵ Cfr. Strauss, *Natural Right and History*, pp. vii, 178, 246, 248, 250; *Faith and Political Philosophy*, p. 97

⁶⁶ Cfr. Leo Strauss, *The Rebirth of Classical Political Rationalism: An Introduction to the Thought of Leo Strauss*, ed. Thomas Pangle (Chicago-London: The University of Chicago Press, 1989), p. 17. Sul carattere eminentemente filosofico del pensiero moderno, cfr. Strauss, *Studies in Platonic Political Philosophy*, p. 211, dove viene definito come un "pensiero filosofico di fatto ma non più greco".

⁶⁷ Cfr. Strauss, *What is Political Philosophy?*, p. 49.

hobbesiano *tout court*, “non si può cambiare radicalmente il modo di una dottrina senza cambiarne radicalmente la sostanza”.⁶⁸ C’è da chiedersi allora, dato che la crisi del diritto naturale moderno viene scatenata dalla critica successiva, inaugurata da Rousseau, se in realtà lo *slipperyslope* che dal *modern natural right* porta allo *historicism* sia una necessità o piuttosto l’eventualità verificatasi e perciò non debba per forza implicare, hegelianamente, l’integrazione di ogni pensatore in una casella di una storia della filosofia coerente e progressivamente volta al declino. Al contrario, sembra lecito supporre che la degenerazione della filosofia politica moderna in relativismo sia tanto necessaria quanto lo è la degenerazione della filosofia politica platonica in platonismo. Ovvero, che la debolezza stia nella misura in cui un pensiero offra il fianco ad un uso strumentale dei suoi contenuti e quindi legittimi indirettamente la proliferazione di epigoni che ne propagano una versione volgare.⁶⁹ Una riflessione che ci porta a chiedere se, in fondo, il razionalismo del Locke di Strauss, che ha fondato il suo insegnamento su di un terreno “umile ma solido”,⁷⁰ non possa, magari contro le preferenze di Strauss stesso, essere fatto oggetto di una riappropriazione critica e di un “ritorno”, come valida alternativa all’interno delle possibilità offerte dal lume naturale.

Quello che ci si chiede è, allora, se la versione di *natural right* elaborata da Locke non possa avere una certa “spendibilità” filosofico-politica, da affiancare a quella dei ben più rinomati classici del pensiero greco, nella polemica contro il relativismo positivista o storicista: un alleato moderno, quindi, nel fronte comune contro la degenerazione del razionalismo politico che lascia il campo libero a fideismo, decisionismo, o nichilismo.⁷¹ Se questa dovesse rivelarsi una via percorribile, dovremmo essere grati a Strauss per aver distrutto l’idolo del liberalismo ed averci restituito il *filosofo* del liberalismo, mostrandoci ancora una

⁶⁸ Leo Strauss, *Thoughts on Machiavelli* (Chicago-London: The University of Chicago Press, 1978), p. 59.

⁶⁹ Si veda Heinrich Meier, *Die Denkbewegung von Leo Strauss: Die Geschichte der Philosophie und die Intention des Philosophen* (Stuttgart-Weimar: J.B. Metzler, 1996), pp. 34-43.

⁷⁰ Strauss, *Natural Right and History*, p. 247.

⁷¹ Su questo, ci sembra feconda la proposta di Raimondo Cubeddu, *Tra le righe. Leo Strauss su Cristianesimo e Liberalismo* (Lugro di Cosenza: Marco Editore, 2010), e *L’ombra della tirannide. Il male endemico della politica in Hayek e Strauss* (Soveria Mannelli: Rubbettino Editore, 2014) che mostra l’impermeabilità di una determinata tradizione liberale, che prende le mosse da Locke, alle critiche che Strauss rivolge generalmente al pensiero politico moderno.

volta come le fondamenta della modernità poggino sul problema teologico-politico che non dobbiamo, né possiamo, più dare per scontato.

THE QUEST FOR LOCKE'S POLITICAL THEOLOGY

MONTSERRAT HERRERO

Departamento de Filosofía

Universidad de Navarra

mherrero@unav.es

ABSTRACT

Theological and political concepts and practices are frequently deeply related in political thought. If this statement is true in general, it is particularly accurate for the case of John Locke, to the extent that we can apply the label “political theology”—following Carl Schmitt’s approach to the topic—for evaluating his project. Elisabeth A. Pritchard’s recent book *Religion in Public: Locke’s Political Theology* centers on that specific “label,” which has sometimes been used, albeit not frequently, by other scholars. Speaking of a Lockean political theology means that liberalism does not represent the official end of every kind of political theology. In Pritchard’s understanding, Locke’s political theology consists of the shared conviction or consensus that individuals are the sacred property of a transcendent and benevolent creator. As a result, in his view Locke condemns every kind of political theology that compromises with hierarchical and competitive structures, providing differential access to the sacred. In this article I will defend a competing argument: In John Locke’s writings we can find a political theology of sovereignty, even though he argued using liberal political presuppositions. In the end he consecrates political power just as the previous political tradition did, even if he uses a different argumentative path for achieving legitimation. He creates the fiction that political intervention, even in sacred matters, can be eliminated from the political arena.

KEYWORD

Political theology, Locke, prerogative, religion, toleration.

1. THE REHABILITATION OF JOHN LOCKE'S THEOLOGICAL FOUNDATION

In recent decades there has been a considerable amount of bibliography that has tried to rehabilitate the “theological” Locke. This is the case of the work of John Dunn, Jeremy Waldron, William V. Spellman, Victor Nuovo, John Marshall and Joshua Mitchell.¹

Other intellectuals insist in seeing Locke as the artificer of the great separation between the political arena and the churches by the means of the privatization of the various denominations as de-sacralized associations. As a consequence they think that Locke, with Hobbes and Spinoza, inaugurated the neutralization of politics, the secularization of public life. Mark Lilla, Thomas Pangle, Roxane Euben, Paul Kahn, John C. Sommerville, Michael Zuckert and many others have argued along these lines.² However, even if the first sentence is true, the second doesn't follow, for religion plays an important role in Locke's political construction.

What Locke calls “true religion” is a central element of his political philosophy; in fact, the expression is repeated everywhere in his writings.

¹ J. Dunn, *The political Thought of John Locke. An Historical Account of the Argument of the ‘Two Treatises of Government’* (London: Cambridge University Press, 1969); J. Waldron, *God, Locke and Equality. Christian Foundations in Locke's Political Thought* (New York: Cambridge University Press, 2002); W. M., Spellman, *John Locke and the Problem of Depravity*, (Oxford: Clarendon Press, 1988); J. Marshall, *John Locke: Resistance, Religion and Responsibility* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994); J. Marshall, *J. Locke, Toleration and Early Enlightenment Culture. Religious Intolerance and Arguments for Religious Toleration in Early Modern and Early Enlightenment Europe* (New York: Cambridge University Press, 2006); V. Nuovo, *Christianity, Antiquity, and Enlightenment*, *International Archives of the History of Ideas* 203 (Springer Science Business Media B.V. 2011); J. Mitchell, *Not by Reason alone. Religion, History and Identity in Locke's Political Thought* (Chicago: Chicago University Press, 1993); Micah Schwartzman, “The Relevance of Locke's Religious Arguments for Toleration,” *Political Theory* 33. 5 (2005), 678-705; M. Herrero, *La política revolucionaria de John Locke* (Madrid: Tecnos, 2015).

² T. Pangle, *The Spirit of Modern Republicanism: The Moral Vision of the American Founders and the Philosophy of Locke* (Chicago: University of Chicago Press, 1988); R. Euben, *Enemy in the Mirror: Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism* (Princeton: Princeton University Press, 1999); P. Kahn, *Political Theology: Four New Chapters on the Concept of Sovereignty* (New York: Columbia University Press, 2011); J. C. Sommerville, *The Secularization of Early Modern England* (New York: Oxford University Press, 1992); M. Zuckert, *Launching Liberalism: On Lockean Political Philosophy* (Lawrence: University Press of Kansas, 2002).

However, in his view religion has to be in some sense “public” in order to constitute the political arena. Religion must be public, not in the sense of a juridical representation of confessions, as had been achieved in the particular-sacral constitution of the churches, but as a basis for securing the public arena. It is precisely through religion that he achieves the constitution of “the secular.” On this issue, I fully agree with Pritchard.³

The problem then is how to argue in favor of a “public religion” while avoiding the interference of the magistrate in sacred matters, and arguing against coercion in the different senses that Pritchard sets out: (1) no ruler may claim to be an embodiment of the divine⁴; (2) the circulation of the religious is a matter of speech, persuasion or fashion and not bodies.⁵ (3) intolerance towards certain groups is not a signal of persecution but of “curtail[ing] the circulation of their particular ideas.”⁶

I will argue that Locke’s philosophical-theological account does not reach to avoid political interference in religious beliefs, even if coercion is thereby mitigated (at least in theory). Nevertheless, what makes of Locke an important milestone on this question is the fact that he achieves a new kind of legitimation of political interference in religious matters—through religious arguments—and as a result we can speak of a Lockean “political theology”, in the sense that Carl Schmitt has developed that phrase.⁷ It is not just E. Pritchard who uses the label of “political theology” to refer to Locke’s project; before her, for example, Ellis Sandoz, Richard Sherlock

³ E. Pritchard, *Religion in Public. Locke’s Political Theology* (Stanford: Stanford University Press, 2014), 61 and 104.

⁴ E. Pritchard, *Religion in Public*, 78.

⁵ E. Pritchard, *Religion in Public*, 83.

⁶ E. Pritchard, *Religion in Public*, 85.

⁷ For an account of Schmitt’s shaping of the idea of political theology see: Carl Schmitt, *Political Theology. Four Chapters on the Concept of Sovereignty* (Chicago: University of Chicago Press, 2005), and Carl Schmitt, *Political Theology II. The Myth of the Closure of Any Political Theology*, (Cambridge: Polity Press, 2008). A detailed analysis of Carl Schmitt’s *Political Theology* can be found in Montserrat Herrero, *The Political Discourse of Carl Schmitt. A Mystic of Order* (Lanham: Rowman & Littlefield, 2015). And also in Heinrich Meier, *The Lesson of Carl Schmitt. Four Chapters on the Distinction between Political Theology and Political Philosophy* (Chicago: The University of Chicago Press, 1998).

and Judd Owen also did so.⁸ Nevertheless, this perspective is quite original. I hold here that political theology, in Locke, is the strategy by which he builds a “theological argument” that will avoid any entry of the churches into the public sphere. Locke makes an argument in favor of the magistrate’s power, while maintaining the appearance of not doing so.

In the following pages I will try to explain Locke’s “displaced”⁹ argument for legitimating the magistrate’s prerogative in religious matters: he exchanges the dispute on jurisdictions for an argument about the true religion, through which he redefines the extent of the spheres of the civil and the sacred. If we ask with Schmitt: who decides *in concreto* what is civil and what is sacred, and who has or doesn’t have the right to decide what a spiritual claim is in the here and now?¹⁰ Locke’s response is clear: the magistrate and not the churches.

⁸ E. Sandoz, “The Civil Theology of Liberal Democracy: Locke and His Predecessors,” *The Journal of Politics* 34. 1 (1972), 2-36, 28. He already employs the phrase, even if for him the only implication of that political theology is to consider contract theory as being dogma and not just as a well-founded theory. Also Richard Sherlock, “The Theology of Toleration: A Reading of Locke’s *The Reasonableness of Christianity*,” *Jewish Political Studies Review*, 9 (1997), 19-49, 45. He sees the Reasonableness as a political handbook for solving the theological-political problem of liberal toleration. In his interpretation Locke’s political approach is grounded on a profound religious skepticism. J. Owen, “Locke’s Case for Religious Toleration: Its Neglected Foundation in the *Essay Concerning Human Understanding*,” *The Journal of Politics* 69. 1 (2007), 156-168. He also uses the phrase “political-theology,” but only to deny the possibility of finding it in Locke. He notes that Locke’s epistemology is antitheological, 167. But he also writes: “Thus our speaking of Locke’s political theology is misleading to the extent that he aims to enervate theological speculation, though he does so with a political aim,” 167. In my view, this is the reason that we can speak of a political theology. Also see my “Interpretation of Scriptures as Theological-Political Act in Baruch Spinoza and John Locke,” in Montserrat Herrero, Jaume Aurell and Angela Miceli eds., *The Theory and the Practice of Political Theology: Discourses, Rites, Representations* (Turnhout: Brepols, 2016).

⁹ Following Foucault’s denomination: déplacement as “la trace de mouvements par lesquels je ne suis plus à la place où j’étais tout à l’heure. (...) perpétuel besoin de relever en quelque sorte les points de passage où chaque déplacement risque par conséquent de modifier, sinon l’ensemble de la courbe, du moins la manière dont on peut la lire et dont on peut la saisir dans ce qu’elle peut avoir d’intelligible.” M. Foucault, *Du gouvernement des vivants* (Paris : Gallimard, 2012), leçon du 30 Janvier 1980.

¹⁰ C. Schmitt, *Political Theology II. The Myth of the Closure of any Political Theology* (Cambridge: Polity, 2015), 115: “Until the Day of Judgment, the Augustinian teaching on the two kingdoms will have to face the twofold open question: *Quis iudicabit?* *Quis interpretabitur?* [Who will decide? Who will interpret?] Who answers in concreto, on behalf

His argument includes three movements: (a) a focus on the question of the indifference of cult and the definition of true religion. (b) a defense of natural law as the common ground for constructing the political arena (c) the prevalence of the public good in decisions by the magistrate. These three movements open the path to the prevalence of the magistrate's decision in judging sacred matters. I will follow this line of argumentation in order to show that Locke's political theology is closer to that of Schmitt related to sovereignty, as Pritchard and the liberal tradition have claimed.

2. THE FIRST DISPLACEMENT: THE QUESTION OF THE INDIFFERENCE OF THE CULT AND THE IDEA OF A "TRUE RELIGION"

Locke opens his *First Tract* with the following question: "Whether the Civil Magistrate may lawfully impose and determine the use of indifferent things in reference to religious worship."¹¹ This question was redefined in the *Second Tract* as: "Whether the civil magistrate may incorporate indifferent things into the ceremonies of divine worship and impose them to the people."¹² If he responds in the affirmative to these questions, as he does, Locke has to make the civil magistrate into a quasi-absolute monarch intervening in all questions that are "indifferent."

The question of "indifferent matters" or *adiaphora* was a commonplace at the time.¹³ What does indifference mean? Indifference with respect to

of the concrete, autonomously acting human being, the question of what is spiritual, what is worldly and what is the case with the *res mixtae*, which, in the interval between the first and the second arrival of the Lord, constitute, as a matter of fact, the entire earthly existence of this spiritual-worldly, spiritual-temporal, double-creature called human being?"

¹¹ J. Locke, *Two Tracts on Government*, edited with an introduction and translation by Philip Abrams (Cambridge: Cambridge University Press, 1967), 124.

¹² J. Locke, *Two Tracts*, 210.

¹³ As B. Verkampf, *The evolution of religion: a re-examination* (Scranton: University of Scranton Press, 1995) notes that prior to Melancthon, whose works discuss that topic, there were other authors that speak of *adiaphora* in England. Thomas Starkey is particularly interesting in this regard, especially his *Exhortation to the People Instructing Them to Unity and Obedience* (1536), whose thesis coincides much more with what Locke expressed years later. For Starkey, the indifference of cult and of much of Christian doctrine allows the

what? Indifference regarding salvation by God? The delimitation of indifferent matters is central for knowing when the magistrate can intervene in sacred matters without causing harm to the believers. When intervening in religion the magistrate has to be sure about which religious matters are not crucial for salvation, because otherwise he would be prone to commit sin. We would err if we were to suppose that this question is just secondary in Locke's worries. As a Christian he knew that the limit between the sacred and the merely worldly has to be settled by those on the religious side, even if a perfect non-conflictive settlement of that limit would also require the acknowledgment of the political side.

Since the churches at that time were "the enemy" of the kings, Locke needed to reinterpret the dogmatic aspects that make the institution of the churches necessary. Even if his later writings on toleration seem to be more tolerant with confessions, he has not in fact changed his views on this matter.

Then, two movements are necessary for establishing a non-conflictive limit: A reinterpretation of Christian faith that is labelled the "true religion;" and an interpretation of the sphere of political influence bearing the label of "public good." He combines these two argumentative lines throughout his work, intertwined with his views on the natural law. The writings on toleration represent an intersection of these views.¹⁴ At this point I will consider the first of those views, and in the third and fourth part I will turn to the other two.

Locke needs religion in order to build the political community by consensus; however, this consensus does not follow on the dogmas of any of the existent confessions, but is a "civil religion."¹⁵ This is clear in the *Two Treatises of Government*, where he devotes a section to theological

magistrate to act in an arbitrary way in religious matters. See also: D. Eppley, *Defending Royal Supremacy and Discerning God's Will in Tudor England* (Aldershot: Ashgate, 2008), 42-45.

¹⁴ Because of this intersection we can say with Adam Wolfson that for Locke toleration does not mean proposing a hidden relativism, as has been proposed in recent defenses of toleration, such as that of John Rawls or Ronald Dworkin, who follow the path of John Stuart Mill. See A. Wolfson, "Toleration and Relativism: The Locke-Proast Exchange," *The Review of Politics* 59. 2 (1997), 213-231.

¹⁵ Ellis Sandoz speaks of a "civil theology" instead of a "civil religion." See E. Sandoz, "The Civil Theology of Liberal Democracy: Locke and His Predecessors," 2-36.

justifications; he is more explicit in the *Two Tracts*, in *The Law of Nature* and in *The Reasonableness of Christianity*. Firstly, the deconstructive part of the definition of “true religion” employs irony: the cult is just a superstition, appropriate only for uneducated people. Then he moves to the constructive part, that is, the creation of what he calls “true religion.”

The first step in the redefinition of religion is already present in his *Two Tracts on Government*.¹⁶ There follows a critique of the importance of cult for salvation. In his criticism he is not dealing with the cult as it is seen by the faithful person of the Christian church, i.e. as sacramental and central for the believer. Rather, he discusses it in a displaced manner: he is convincingly indifferent. He describes the cult and all the things around it almost as superstition.¹⁷ Also the *Second Tract* concedes with trivial evidence:

“Therefore, God, indulging the weakness of mankind, left his worship undetermined, to be adorned with ceremonies as the judgement of men might determine in the light of custom; and he no more judges his worshipers by these things than a king judges his subjects and their loyalty and obedience by their physical condition or the style of their clothes.”¹⁸

This extract indicates that for Locke there is no difference between that space we call a “marketplace,” for example, and the sacred space of liturgy. There is nothing like a “sacred public space.” In fact, the exegetical

¹⁶ Written in 1660 and 1662 respectively, they were posthumous published. Philip Abrams published them in 1967 by Cambridge University Press. He gave those manuscripts, originally lacking any title, the name of Tracts. There was a pre-existing Italian edition, published as *Scritti editi e inediti sulla tolleranza*.

¹⁷ There is no difference between the sacred and the profane, as the following passage of the First Tract holds. J. Locke, *Two Tracts*, 229: “We must therefore start by establishing that general principle from which, once is proved, it still follow with perfect justice that indifferent things, even those regarding divine worship, must be subjected to governmental power (...) the only difference being in the way they are viewed, there being no greater distinction than there is between a gown worn in the market-place and the self-same gown worn in church (...).”

¹⁸ And the text continues: “But neither as Christians nor as subjects are those to be considered more faithful who are carelessly or meanly arrayed. It seems, the, to be agreed by all that the magistrate is the judge of what constitutes order and of what is to be consider decent, and that he and he alone is able to determine what is appropriate and seemly.” J. Locke, *Two Tracts*, 218.

interpretation of Christianity he carries out focuses on making superfluous the cult, and everything that is related to the necessary institution of the church as an institution of divine right, particularly what he calls the “holy tribe.”¹⁹ True religion then is merely spiritual, and has no need of being improved by any kind of ritual action.²⁰ “Show” and “ceremonies” distract from true religion.²¹ This idea is invariable in Locke’s writings, from his first *Tracts* all the way to the *Reasonableness of Christianity*. This idea is also coherent with the epistemological and anthropological suppositions described in the *Essay Concerning Human Understanding* regarding the distinction between morality and liberty, that is, between the inner man and his actions.²²

¹⁹ J. Locke, *The Reasonableness of Christianity in Writings on Religion* ed. by Victor Nuovo (Oxford: Clarendon Press, 2002), 85-211. Following is a quote from 194-195 referring the “old religion”: “All men, indeed, under pain of displeasing the Gods, were to frequent the Temples: everyone went to their Sacrifices and Services: but the Priests made it not their business to teach them Virtue. If they were diligent in their Observations and Ceremonies; Punctual in their Feasts and Solemnities, and the tricks of Religion; the Holy Tribe assured them the Gods were pleased, and they looked no farther. Few went to the schools of the philosophers to be instructed in their Duties, and to know what was Good and Evil in their actions. The Priests sold the better Pennyworths, and therefore had all the custom. Lustrations and processions were much easier than a clean Conscience and a steady course of Virtue; and an expiatory Sacrifice that atoned for the want of it, was much more convenient than a strict and holy Life.”

²⁰ J. Locke, *Two Tracts*, 146: “The service of the inward man which God looks after and accepts may be a free will offering, a sincere and spiritual performance under what shape so ever of outward indifferent circumstances, the heart may be lift up to heaven, whilst the body bows. And I know not how any habit can lie heavier on the spirits of any man and hinder its free motion towards God, than the stocks did Paul and Silas (...) All that God looks for in his worship now under the Gospel is the sacrifice of a broken and a contrite heart (...), but he had left into the discretion of those who are entrusted with the care of the society to determine what shall be order and decency which depend wholly on the opinions and fancies of men, and it is as impossible to fix any certain rule to them us to hope to cast all men’s minds and manners into one mould.” Also: J. Locke, *Two Tracts*, 214: “more correctly understood as being the actions of the inner virtues of all which God is the object, as the love of God, reverence, fear, etc. this is that inner worship of the heart which God demands, in which the essence and soul of religion consists, and in the absence of which all the other observations of religious worship provoke God (...).”

²¹ J. Locke, *Two Tracts*, 163.

²² J. Locke, *An Essay concerning Human Understanding* (Oxford: Oxford University Press, 1975), II. 21 § 8; II. 21 § 14; II. 21 § 15. In fact, in Ashcraft’s opinion, the *Essay concerning Human Understanding* has to be read as confirmation of Locke’s faith, even if it

Secondly, if in the *Two Tracts* he emphasizes the insignificance of rites for a true religion, in the *Essay concerning Human Understanding* and in the *The Reasonableness of Christianity as Delivered in the Scriptures*²³ he states that since grace is not necessary for salvation, then sacraments and therefore churches are unnecessary as a source of grace. This conclusion follows from two different exegetical assumptions derived from his reading of the Sacred Scriptures: (a) Humans have not inherited Adam's sin. Therefore if it is to read in the Scriptures that death came on all men by Adam's sin, is possible to differ in interpreting the word death: for some will have it to be a state of guilt, wherein not only he, but all his posterity was so involved, that everyone descended of him deserved endless torment, in hell-fire; for the majority—Locke included—that will mean just that every man has to die.²⁴ (b) Then, baptism as such is not necessary, nor is sacramental confession. Locke distinguishes between two laws: the law of works and the law of faith.²⁵ The law of works is the law which requires

is difficult to concede that it represents reconciliation between empiricism and Christianity. R. Ashcraft, "Faith and Knowledge in Locke's Philosophy." in: J. W. Yolton, *John Locke: Problems and Perspectives* (New York: Cambridge University Press, 1969) 194-223. Marshall adds that since it can be read in the Epistle to the Reader, the aim of the project was to find an answer to the central questions of men's life such as immortality or the punishment of sin, given his agnosticism. J. Marshall, *John Locke, Resistance, Religion and Responsibility*, 453.

²³ J. Marshall notes that there were various editions of that work. *Reasonableness and A Paraphrase and Notes on the Epistles of St. Paul of 1707* were among the few works that Locke dedicated the last portion of his life to. Both were condemned by his contemporaries as heretical, a label that Locke learned to hate. As Marshall affirms in *John Locke, Resistance, Religion and Responsibility*, 453-454, that must have produced anxiety in Locke, knowing as he did that other antitrinitarian contemporaries such as Thomas Aikenhead were executed for that very reason. He also could not have been unaware that the Blasfemy Act against antitrinitarianism had been published in 1697. Marshall believes that in this last work Locke declared himself a Unitarian and a Deist. Between 1660 and 1690 he abandoned his prior trinitarianism. Nonetheless, Locke remained a member of the Church of England from its establishment in 1662 to the end of his life.

²⁴ Discussion of this point is developed in J. Waldron, *God, Locke and Equality. Christian Foundations in Locke's Political Thought* (New York: Cambridge University Press, 2002).

²⁵ J. Locke, *The Reasonableness*, 97: "Whoever is guilty of any sin should certainly die, and cease to be; the benefit of life, restored by Christ at the resurrection, would have been no great advantage, (for as much as, here again, death must have seized upon all mankind, because all have sinned; for the wages of sin is everywhere death, as well after as before the

perfect obedience, without any remission or abatement; so that, by that law, a man cannot be just, or justified, without an exact performance of every title. The old law was of that kind. The new law, however, is the law of faith. By the law of faith, faith is allowed to supplement the lack of full obedience, even if it can't substitute completely for the law of the works; in this way, the believers are admitted to life and immortality, as though they were righteous.²⁶ So, what the sole important question is for a Christian is to be sure about his or her faith in Jesus as Messiah; specifically faith in his resurrection. Our certainty in that faith is based on Jesus' words, in his announcement of God's kingdom and particularly in the miracles he performed.²⁷

Finally, faith and a virtuous life are the only two things that are demanded of a Christian. Beyond that, religion is either a superstition or it is the expression of a political interest on the part of the different theological parties, purely in order to achieve power. The inference of this kind of exegesis is clear: churches are a mere associational reality.²⁸ This

resurrection,) if God had not found out a way to justify some, i.e. so many as obeyed another law, which God gave; which in the New Testament is called 'the law of faith,' Rom. iii. 27, and is opposed to 'the law of works.'"

²⁶ Locke thinks that when St. Paul says that the Gospel establishes the law, he means the moral part of the law of Moses; he could not, of course, mean the ceremonial or political part of Scripture: "The civil and ritual part of the law, delivered by Moses, does not oblige Christians, though, to the Jews, it were a part of the law of works; it being a part of the law of nature, that man ought to obey every positive law of God, whenever he shall please to make any such addition to the law of his nature. But the moral part of Moses's law, or the moral law, (which is every-where the same, the eternal rule of right), obliges Christians, and all men, everywhere, and is to all men the standing law of works. But Christian believers have the privilege to be under the law of faith too; which is that law, whereby God justifies a man for believing, though by his works he be not just or righteous, i.e. though he come short of perfect obedience to the law of works. God alone does or can justify, or make just, those who by their works are not so: which he doth, by counting their faith for righteousness, i.e. for a complete performance of the law." J. Locke, *The Reasonableness*, 100.

²⁷ J. Locke, *The Reasonableness*, 102: "that believing of the Son is the believing that Jesus was the Messiah; giving Credit to the Miracles he did, and the Profession he made of himself." See also J. Locke, *A Discourse on Miracles*, in *Religious Writings*, 44-51.

²⁸ J. Locke, *Ecclesia* in *Religious Writings*, 80. This short manuscript is a notebook entry dated 1682, between the *Essay* and the *First Letter*. It consists of an extract drawn from book I, chapter 15 of Richard Hooker's *Laws of Ecclesiastical Polity*. In it Locke reflects upon Hooker's distinction between the Church as a supernatural society and as a merely natural or social association. Locke's doctrine does not coincide with Hooker's. Locke's

conclusion is central for changing the meaning of the public nature of religions.

Locke then pretends that his reading of the Scriptures is “naked,” in the face of the reading adopted by the different “schools of divinity.” It claims not only to be the most authentic reading but also the most coherent with reason. If reason is the probability that we obtain through conformity with our own experience,²⁹ faith or belief is the probability we achieve by the testimony of others. Revelation is an example of that kind of testimony, while tradition also claims to provide such testimony. We know by faith, in the case that there exists a revelation, those things not accessible to our senses.³⁰ There has to be a good reason for our assent, of course. Reason has to judge in every case.³¹ As a result, since the jurisdictions of reason and faith are completely different, they cannot disagree. But who adjudges the “good reason” that must necessarily be assented to?³² We can once again recall the Schmittian “*quis judicabit.*” Reason establishes the limit between what is worthy of being believed and what is not. Reason has precedence. Indeed, for Locke reason is already a kind of natural revelation,³³ more reliable than any church, given that “tradition,” the source of certainty for churches, presents lots of problems. In Locke’s opinion, any testimony, the further away it is from the original truth, the less force and probative power it has.³⁴ Following this argument, the historical existence of Jesus as Messiah

interest is entirely focused on the limitation of ecclesiastical power; however, while based himself on Hooker’s description he infers a very different conclusion: that the church is a voluntary society. That means: (a.) that membership in a church cannot be enforced; (b) that ceremonial practices cannot be enforced by a church; (c) that the bond in a church is by consent; (c) the only motive for constituting a church would be the rational principle that God ought to be worshipped in public.

²⁹ J. Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, IV. 17. § 2.

³⁰ J. Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, IV. 18. § 7: “There being many things wherein we have very imperfect notions, or none at all; and other things, of whose past, present, or future existence, by the natural use of our faculties, we can have no knowledge at all; these, as being beyond the discovery of our natural faculties, and above reason, are, when revealed, the proper matter of faith.”

³¹ J. Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, IV. 18. § 8.

³² J. Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, IV. 18. § 4.

³³ J. Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, IV. 19. § 4 and IV. 18. § 6.

³⁴ J. Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, IV. 16. § 10.

should be seen as less and less truthful every year. So, reason is crucial for preserving a “healthy” religion. Only in those cases where reason can’t achieve clarity on something are we allowed to assent to revelation.³⁵ If religion were not to employ reason then it would end up teaching all kinds of fantasies.³⁶

Following this chain of thinking, only reason can judge between differing exegeses of Scripture or between the pretenses of the different confessions. In *Reasonableness* Locke distinguishes between the nucleus of the faith and its historical manifestations. The different “systems of divinity” respond just to the historical manifestations, but not to the essence of religion. They compete for supplying a rational explanation of the faith. However, Locke thinks that no theological system can exhaust the truth of the faith. In consequence all are in a sense false. Individuals can choose what system is the most adequate to their own ideas. By the way, the Lockean idea of “true religion” displaces all the different systems of divinity as false. “True religion” consists in accepting that there is no one sole system of divinity that can presume to be the authentic interpretation or explanation of faith; and that because, as Mitchell asserts, Christ’s message was revealed only gradually in history.³⁷ Only a system of divinity with a pretension to be the sole true faith would be contrary to “true religion.” It is only a faith of that sort that should not be tolerated. The idea of toleration is interdependent on the definition of the true religion.

Thus toleration is meaningful only from the perspective of an achieved truth; in Locke’s case it is from the perspective of a “true religion.” Toleration then is not a consequence of religious neutrality, but of a particular religious exegesis. Nuovo calls this kind of exegesis a “liberal

³⁵ J. Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, IV. 18. § 9.

³⁶ J. Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, IV. 18. § 11: “For men having been principled with an opinion that they must not consult reason in the things of religion, however apparently contradictory to common sense and the very principles of all their knowledge, have let loose their fancies and natural superstition; and have been by them led into so strange opinions, and extravagant practices in religion, that a considerate man cannot but stand amazed at their follies, and judge them so far from being acceptable to the great and wise God, that he cannot avoid thinking them ridiculous and offensive to a sober good man.”

³⁷ See J. Mitchell, “John Locke and the Theological Foundation of Liberal Toleration: A Christian Dialectic of History,” *The Review of Politics* 52.1 (1990), 64-83.

theology.”³⁸ He notes that Locke is looking for a new form of Christianity beyond sectarianism. A new kind of religion is necessary to ground a new kind of politics and it must be the most charitable one with every Scriptural interpretation. Locke's political theology is achieved ultimately in the proper interpretation he offers of Sacred Scripture, which presuppose a reflection on the right way of interpreting Scripture in itself, as we have seen.³⁹

If natural law is a kind of orientation for everyone, even for persons belonging to no faith, the New Testament's morality is the most perfect

³⁸ V. Nuovo, *Christianity, Antiquity, and Enlightenment*, 53-54: “It should be evident to anyone who has read John Locke's mature theological writings that his primary motive as an author was to articulate a form of Christianity acceptable to all Christians not predisposed by sectarian interests, one that would prove persuasive to all impartial readers, whether confidently Christian or not, a form of religion that to his mind was not his own invention, but which represented faithfully the idea of Christianity perspicuously presented in Scripture, especially in the New Testament. The title of *The Reasonableness of Christianity as delivered in the Scriptures* is an announcement of that intention. Accordingly, he employed a theological method that is biblical and expository rather than speculative and dogmatic, and in this endeavor he was confident not only of the divine authority of Scripture but also of Scripture's capability to disclose its paramount meaning.” Nuovo affirms that Locke belongs to the tradition of the “theological liberalism” that begins with Erasmus and includes Castello, Grotius, Hooker and the entirety of the “Tew Circle.” In Nuovo's approach, Lelio Socino could be included in this tradition. As J. Marshall, *John Locke, Resistance, Religion and Responsibility*, 391-392, says, Locke was well aware of Socino's doctrine. In his library there is a collection of Socinian authors and books by Socino himself, around 1680.

³⁹ See J. Locke, *Infallibility in Religious Writings*, 69-73; and also *The Reasonableness*. As a paradigmatic text *The Reasonableness*, 91 states: “therefore, generally, and in necessary points, to be understood in the plain direct meaning of the words and phrases: such as they may be supposed to have had in the mouths of the Speakers, who used them according to the language of that time and country wherein they lived; without such learned, artificial, and forced senses of them, as are sought out, and put upon them, in most of the systems of divinity, according to the notions that each one has been bred up in.” Since I have insufficient space to comment on Locke's idea of interpretation of Scriptures, I refer to the already quoted articles by Richard Sherlock, “The Theology of Toleration: A Reading of Locke's *The Reasonableness of Christianity*”; Joshua Mitchell, “John Locke and the Theological Foundation of Liberal Toleration: A Christian Dialectic of History,” and Montserrat Herrero, “Interpretation of Scriptures as Theological-Political Act in Baruch Spinoza and John Locke.”

system of morality. In any case, rituality and churches are not an essential part of that “religious truth.”

3. SECOND DISPLACEMENT: INDIFFERENT QUESTIONS AND NATURAL LAW

There is another line of argumentation, beginning with Locke’s first writings and lasting through his final works: the defense of natural law. While he has not wavered in acknowledging the perfectionist side of the Gospel’s moral teaching, he thinks the natural law is its “rational side.” Indeed, both natural law and sacred law are almost interchangeable in his arguments. A religion must teach the content of natural law if it is to be recognizable as “true.”

If the question of the interpretation of Scriptures was Locke’s final strategy for achieving truth in religious matters, the search for a natural law was the first.⁴⁰ They are complementary in trying to displace the politically “relevant question:” the obeisance of the churches under the power of the magistrate.

The origin of Locke’s systematic thought on the natural law was the lectures he gave around 1664 as the censor of Christ Church College.⁴¹ They are nearly contemporary to the *Tracts*. Given the problem with the

⁴⁰ Locke has not wavered on this point, as we can read in J. Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, II. 28. § 5 y § 13. This is also the opinion of von Leyden, even if he asserts that he has not come back to the topic in the last years. Still, he maintained the natural law as a basis of his political building. Von Leyden, W., “John Locke and Natural Law,” *Philosophy*, Vol. 31, No. 116 (1956), 23-35, p. 26: “In my view, Locke tended in his later years to regard the notion of a law of nature as a mere premise of his thought, as something he believed in but barely investigated. The reason for this attitude, I think, is to be found in the difficulties he had in reconciling the notion of this law with some of his mature doctrines. For instance, the development of his hedonistic views and his philosophy of language in the *Essay* had made it difficult for him to attempt a full exposition of natural law or even to believe in it whole-heartedly.” Yolton justifies Locke’s interest in natural law in his last years by his interest in discussing innatism. J. W. Yolton in “Locke on the Law of Nature,” *The Philosophical Review*, Vol. 67, No. 4 (Oct., 1958), 477-498, 482: “The law of nature for Locke plays the same role in morality as the appeal to innateness did for his contemporaries: it furnishes a firm and unalterable foundation for moral goodness.”

⁴¹ They were published years later by Wolfgang von Leyden in his *John Locke and Natural Law*. Von Leyden, W., “John Locke and Natural Law.” in: *Philosophy*, Vol. 31, No. 116 (1956), 23-35.

definition of the indifferent questions, he tries here to extract the rational content of the moral law: that is, he tried to define the sphere of non-indifference from the rational point of view and not from within the faith. Outside that sphere, there is an unlimited space where the magistrate's action would be allowed.

Natural law is described by Locke "as being the decree of the divine will discernible by the light of nature and indicating what is and what is not in conformity with rational nature, and for this very reason commanding or prohibiting."⁴² Indeed, the order of the world depends on a divine decree. Human reason alone can't produce that decree; it can merely discover it. Reason cannot give us laws, insofar as it is a part of ourselves.

The orientation of reason given by the law of nature is accompanied by the idea of a God that grounds the obligation.⁴³ His arguments in favor are: human sociability; the fact that we make moral judgments; the datum that the whole natural world is subject to legislation⁴⁴; and the fact that we can speak, as Aristotle did, of natural justice with validity in every country. All these elements speak of the existence of such a law, even if not everyone knows it. Certainly not everyone has the same rational capacity to grasp that law.⁴⁵ In any case it is reason and not a supposed innate character, consensus or tradition that causes that law to be present in our minds.⁴⁶

⁴² J. Locke, *Essays on the Law of Nature in Political Essays* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 79-134, I (3), 82.

⁴³ Locke does not deduce moral precepts from facts, something which Hume will denounce years after. The moral argument does not derive from reason but from God's commandment. This was underlined by von Leyden, in "John Locke and Natural Law," 31: "The ethical statement concerning our duty to do certain actions can be derived only from another ethical statement such as that we ought to do what God commands."

⁴⁴ J. Locke, *Essays on the Law of Nature*, 85-87. Particularly 87: "it does not seem that man alone is independent of laws while everything else is bound."

⁴⁵ J. Locke, *Essays on the Law of Nature*, 85-86: "I say that natural law can be known by reason, but from this it does not necessarily follow that it is known to any and every one (...) Hence in this matter, not the majority of people should be consulted but those who are more rational and perceptive than the rest." The emphasis is mine.

⁴⁶ On the difference between an innate law and the law of nature, see: J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, I. 3. § 13 and I. 3. § 20. Even if in the *Essays on the Law of Nature* he speaks of a "universal law of nature." Years after *An Essay Concerning Human Understanding* II, 3, § 11 he asserts that the general and universal do not pertain to

Natural law is a guide for the magistrate's decision, because it provides the core of the non-indifferent things in which the magistrate's decision cannot interfere without committing sin. The problem begins when Locke tries to specifically define the core of these non-indifferent contents of morality that build a political community. Here Locke offers less than expected. After confronting Hobbes about the possibility of self-preservation being the only content of natural law,⁴⁷ he admits four kinds of objects⁴⁸: (a) they are a first kind of things that are completely prohibited. We are always obligated by this kind of law, which includes such sins as stealing, homicide or depriving someone of his fortune by force or by fraud. (b) There is a second kind of obligation, like reverence and fear of God or the love of one's parents, which are compulsory; these laws communicate that feeling certain sentiments are mandatory. (c) There is a third kind of things toward we are obliged to act externally. This is the case with cult toward God and charity to our neighbour. In those cases we are not always obliged, but only sometimes: in a particular moment and in a particular

the real existence of things, but are inventions. Hence, the basis of the political structure is perceived as weaker than in his first writings.

⁴⁷ J. Locke, *Essays on the Law of Nature*, 112.

⁴⁸ J. Locke, *Essays on the Law of Nature*, 122-124. Certainly J. W. Yolton, consulting Locke's texts, sets out a more comprehensive list of precepts deducible from the law of nature (he quotes the von Leyden edition): "(1) Love and respect and worship God (*Essays*, p. 195). (2) Obey your superiors (*ibid.*, p. 129). (3) Tell the truth and keep your promises (*ibid.*). (4) Be mild and pure of character and be friendly (*ibid.*). (5) Do not offend or injure, without cause, any person's health, life, or possessions (*ibid.*, p. 163; T II, 6). (6) Be candid and friendly in talking about other people (*Essays*, p. 195). (7) Do not kill or steal (*ibid.*). (8) Love your neighbor and your parents (*ibid.*). (9) Console a distressed neighbor (*ibid.*). (10) Feed the hungry (*ibid.*). (11) "Whoso sheddeth man's blood, by man shall his blood be shed" (T II, i i). (12) That property is mine which I have acquired through my labor so long as I can use it before it spoils (T II, 29-30). (13) Parents are to preserve, nourish, and educate their children (T II, 56). It would seem a gross overreach to argue that all of these concrete rules are derivable from a law of nature which is apprehended by the function of reason and sense. In fact, it is clearly impossible to derive these precepts from any single principle, whether that principle be innate, deriving from the light of reason, or a standard agreed upon by men. What these rules do is disclose the moral framework in terms of which Locke spoke of society and civil government. Some of them are the same rules that his contemporaries claimed were innate. All of them perform the same function as supposedly innate principles did: they provide the moral foundation for his views on individual and social action." 487-488.

manner.⁴⁹ (d) There is a fourth kind of things regarding which we are not obliged absolutely, but only in those cases where we choose to obligate ourselves in a determinate circumstance.⁵⁰

In the *Essays on the Law of Nature* Locke recognizes that the cult is not completely indifferent, insofar as it is a part of the law of nature, however, he leaves this indifference undetermined. It belongs in part to the sphere of non-indifference where the magistrate cannot act arbitrarily, but not always and not in every circumstance. Again, the question we can ask in this case is: then, who decides when and how something is indifferent? The churches or the magistrate? That is the crucial question of his political theology. We have to move beyond this text to obtain a response to our inquiry.

4. THIRD DISPLACEMENT: THE ARGUMENT OF THE PUBLIC GOOD

We have to look to the writings on toleration to see a change from a focus on the issue of indifferent things, through a focus on the promotion of the “public good” by the magistrate. If in his writings—*Tracts* and *Law of Nature*—the magistrate’s discretionary decision was justified by the indifference of the matter of this decision. Years later—in the writings regarding toleration—Locke will justify the arguments in favor of the magistrate’s discretionary decision-making on religious matters by the idea of the promotion of the public good. The criterion has changed and also the attitude: I agree with the literature in acknowledging that Locke became more tolerant.

The idea of the public good certainly appears in Locke’s writings from his very first texts, for example, in this text from the *First Tract*:

“Whereas the magistrate commands the obedience of the outward man by an authority settled on him by God and the people, wherein he is not to expect immediate inspirations but is to follow the *dictates of his own*

⁴⁹ J. Locke, *Essays on the Law of Nature*, 123.

⁵⁰ J. Locke, *Essays on the Law of Nature*, 123.

understanding; and establish or alter all *indifferent things* as he shall judge them conducing to the *good of the public*.”⁵¹

Locke employs the expression “following the dictates of his own understanding” in referring to the magistrate’s judgment, something which will be central for my argument regarding the prevalence of the dictatorship of the magistrate related religious matters in Locke’s political theology.

If in the *Law of Nature* we have seen that the cult is not a completely indifferent issue, in the *Essay Concerning Toleration* the question of the indifference or not of religious cult is no longer relevant, and he now concedes that it is almost indifferent. The crucial question now is the “public good,” and the cult is relevant in the argument for toleration since it might, in some contexts, be an impediment to the public good. In fact, the *Essay* early on includes the following sentence:

“that the whole trust power & authority of the magistrate is vested in him for noe other purpose, but to be made use of for the good, preservation & peace of men in that society over which he is set, and therefor that this alone is & out to be the standard & measure according to which he ought to square & proportion his laws: model & frame his government.”⁵²

It seems then that religious affairs are excluded from the magistrate’s competence. Indeed, Locke writes that questions concerning the cult and mere speculative opinions are not the kind of things upon which the magistrate can decide, because in themselves they do not concern society or government.⁵³ The magistrate is concerned only with those questions that have consequences on the acts of men, such as practical opinions or questions related to virtues and vices. In moral questions he is absolutely competent, but always for the sake of the public good, for political reasons and not for moral or religious ones.⁵⁴ To the extent that Locke says: “how

⁵¹ J. Locke, *Two Tracts*, 120. Always appears in reference to the magistrate’s task of preserving the public good or the common good. See also *Two Tracts*, 212 and 119-220. The emphases are mine.

⁵² J. Locke, *An Essay concerning Toleration and other Writings on Law and Politics*, Clarendon Press, Oxford, 2006, 269. I will maintain the quotes in the same early-modern English language used by Milton, as employed in the Milton edition quoted here.

⁵³ J. Locke, *An Essay concerning Toleration*, 270-271.

⁵⁴ J. Locke, *An Essay concerning Toleration*, 281: “the Lawmaker hath noe thing to doe with moral virtues & vices, nor ought to injoyne the duties of the 2d table any otherwise,

much the good of the common wealth is the standard of all human laws, when it seems to *limit & alter the obligation even of some of the laws of god & change the nature of vice and vertue.*"⁵⁵

The reason for toleration or non-toleration of a behavior can't ever be an appeal to conscience.⁵⁶ No one following their own conscience can determine what the content of the public good is. It is only the magistrate's judgment that has the right to decide on the public good:

"whereof though *he be judg*, yet he ought still to have a great care, that noe such laws be made, noe such restraints establishd, for any other reason, but because the necessity of the state, & the welfare of the people cald for them."⁵⁷

If the magistrate has to have a "great care" it is because there is a danger: the danger of overstep one's power. The particular and personal judgment of the magistrate, this exceptional position, appears as the "universal" criterion of judgment in the fight against churches.⁵⁸ Even if the law of

then barely as they are subservient to the good & preservation of mankind under government."

⁵⁵ J. Locke, *An Essay concerning Toleration*, 283. Emphasis is mine.

⁵⁶ J. Locke, *An Essay concerning Toleration*, 276: "But yet noe such opinion has any right to toleration, on this ground, that it is a matter of conscience & and some men are perswaded that it is either a sin or a duty. Because the conscience, or persuasion of the subject, cannot possibly be a measure by which the magistrate can, or out to frame his laws, which ought to be suited to the good for all his subjects, not the persuasions of a part."

⁵⁷ J. Locke, *An Essay concerning Toleration*, 278. Emphasis is mine.

⁵⁸ There is a discussion in the literature between different interpretations on this point. I am on the side of John Dunn and Jeremy Waldrom. Alex Tuckness, on the contrary, insists on saying that if we follow Locke's arguments against Proast in the Third Letter, we can't interpret the magistrate's judgment as being private, because of its relationship with the "public good." He describes two ways for making a private judgment public: first, defining the public good as being identical with the natural law, that is, with the preservation of the community; second, the introduction of a kind of categorical imperative that he calls the "legislative point of view," i.e. a principle on which he would want all magistrates to act, not merely his own. So Tuckness ends by saying: "Locke's underlying theory is more tolerant than his specific conclusions would indicate, because he believed the scope of the public good is defined from the legislator's (God) point of view." A. Tuckness, "Rethinking the Intolerant Locke," *American Journal of Political Science*, 46. 2 (2002), 288-298, 298. Also see A. Tuckness, *Locke and the Legislative Point of View. Toleration, Contested Principles, and the Law* (Princeton: Princeton University Press, 2002).

nature represents a limit to the arbitrariness of the magistrate's decisions, and government by consent provides a certain limitation, we can't forget that in Locke's schema of power, the legislature has to be dissolved once the laws are posited. The executive is the power that is always awake. His "political judgment" on what is healthy or harmful for the public good prevails over every kind of reason, whether moral (he says, he decides on *the nature of vice and virtue*) or religious. As a result the magistrate is the only person that can establish censorship: this is the limit of what can be tolerated.

After these theoretical presuppositions, Locke explains which opinions must not be tolerated. His proposal—which we have to identify with that of the prudent magistrate—already sounds like a political program; perhaps it is a warning regarding Charles II's condescendence with the Catholics? Papists and fanatics are not to be tolerated.⁵⁹ Both are harmful to the public good. In the case of Catholics it is not because their religion is false or superstitious, as argued in the *Tracts*, but (a) because they owe allegiance to a foreign prince, thus threatening our own country. (b) They need a community that is massive, and thus can threaten the political community. (c) They are not tolerant with other confessions.⁶⁰ They are therefore enemies of the country: political enemies. With the other dissidents, the fanatics, he doesn't provide such extensive reasoning. The political criteria prevail over the religious one. The following text indicates to what extent religion's cause is unprotected when confronted with the political interests of the magistrate:

"For the interest of the King of England as head of the Protestants will be much improv'd by the discountenancing of popery amongst us. The different partys will sooner unite in a common friendship with us, when they finde we really separate from & set our selves against the common enemy both to our church & and all protestant professions. This will be an hostage of our friendship to them, & a security that they shall not be deceivd in the confidence they have to us, & the sincerity of the accord we make with them."⁶¹

⁵⁹ J. Locke, *An Essay concerning Toleration*, 290.

⁶⁰ J. Locke, *An Essay concerning Toleration*, 290.

⁶¹ J. Locke, *An Essay concerning Toleration*, 292.

We can't say that Locke is promoting something similar to religious liberty here. He is more or less in the same position, albeit on the other side, of those Catholics he criticizes: taking advantage of religious concerns to engage in politics. Who is going to be confident about the tolerance of the "tolerant" in the Lockean model if one is tolerated or not depending on political motives? The King follows Locke's advice, as we can see in *The Declaration of Indulgence* of 1672 by Charles II.⁶² In fact, the Declaration of Charles II includes the command to reduce the standing of Catholics.⁶³

⁶² J. R. Milton and P. Milton, General Introduction to *An Essay concerning toleration and other writings on law and politics*, Clarendon Press, Oxford, 2006, 43. Cranston does not waver in affirming that Locke wrote the Essay, motivated by Ashley in 1667, for a political use. See M. Cranston, "John Locke and the Case for Toleration." in: J. Horton and S. Mendus eds. *John Locke: A Letter concerning toleration in Focus*, Routledge, London, 1991, 80. Laslett includes the Essay as the first of a series of writings for Ashley's use. See P. Laslett, Introduction to *Locke's Two Treatises of Government* (Cambridge: Cambridge University Press, 1960). J. Marshall suggests that the use of the second person in the Essay's manuscript could be interpreted as the possibility that the Essay could be read before the King. See J. Marshall, *John Locke: Resistance, Religion and Responsibility*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, 49. See also J. Marshall, *J. Locke, Toleration and Early Enlightenment Culture. Religious Intolerance and Arguments for Religious Toleration in Early Modern and Early Enlightenment Europe* (New York: Cambridge University Press, 2006), 31. Abrams affirms that between 1667 and 1669 Locke and Ashley were determined to persuade Charles II to establish tolerance by royal prerogative. Ashley's memorandum to the King of 1669 followed the line of argumentation of the Essay. See P. Abrams, Introduction in *J. Locke, Two Tracts*, 102-103.

⁶³ Charles II, *The Declaration of Indulgence, 1672*. In Andrew Browning (ed.), *English historical documents, 1660-1740* (London: Eyre & Spottiswoode, 1966), 387-388: "But to prevent such disorders and inconveniences as may happen by this our indulgence, if not duly regulated, and that they may be the better protected by the civil magistrate, our express will and pleasure is that none of our subjects do presume to meet in any place until such place be allowed, and the teacher of that congregation be approved by us. And lest any should apprehend that this restriction should make our said allowance and approbation difficult to be obtained, we do further declare that this our indulgence, as to the allowance of the public places of worship and approbation of the teachers, shall extend to all sorts of nonconformists and recusants, except the recusants of the Roman Catholic religion, to whom we shall in no way allow public places of worship, but only indulge them their share in the common exemption from the execution of the penal laws, and the exercise of their worship in their private houses only."

*A Letter concerning Toleration*⁶⁴ of 1685 comes in another historical moment remaining the *Essay* unpublished. It relates to the politics of King James II, which finally bore fruit in the *Declaration of Indulgence of King James II* of 1687.⁶⁵ But its most immediate circumstance was the official withdrawal of the toleration that the French kingdom had extended to the Protestant minority. The new theoretical step in this Letter was the great separation between church and state⁶⁶: “we must above all distinguish between political and religious matters, and properly define the boundary between church and commonwealth.”⁶⁷

In this case he argues from the point of view of the jurisdictions, but again, the problem arises: who defines the extent of every jurisdiction? Who decides what is worldly—to be managed by the State—and spiritual—to be managed by the church? From Locke’s point of view, we have to answer: the magistrate.⁶⁸ The state is what defines what a church is: a free association within a state and as such is just a temporal association, just like many others in society and nothing supernatural.⁶⁹ None of the churches have divine right or hierarchy.

After this idea of the great separation Locke comes back to the arguments of the *Essay* referring to cult and doctrines. It seems to be clear that church affairs are not part of the magistrate’s jurisdiction. Nevertheless

⁶⁴ J. Locke, *A Letter concerning Toleration* in R. Vernon ed. *Locke on Toleration* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 3-47.

⁶⁵ The complete text can be found in *Historical Documents, 1660-1740*, 399-400. See Nenner, H., “The later Stuart Age.” in: J. G. A. Pocock, *The Varieties of British Political Thought, 1500-1800* (New York: The Cambridge University Press, 1996), 187.

⁶⁶ J. Locke, *A Letter Concerning Toleration*, 3: “True religion has a different object. It did not come into the world in order to establish outward pomp and ecclesiastical domination and violence, but to ground a life of goodness and piety.”

⁶⁷ J. Locke, *A Letter Concerning Toleration*, 6.

⁶⁸ On the incapacity of this “jurisdictional approach” for understanding the double loyalty of the citizen to the civil community and to the religious community, not only in theory but also in the consequences for contemporary liberalism, the book by J. Perry may be of interest: *The Pretenses of Loyalty. Locke, Liberal Theory and American Political Theology* (Oxford: Oxford University Press, 2011).

⁶⁹ J. Locke, *A Letter concerning Toleration*, 9. See footnote 28 in this article.

he adds that actions relating to the cult are limited by the civil law, just as every other external action of an individual in civil society is.⁷⁰

He again repeats that Catholics are, in this case, in the company of the atheists,⁷¹ who are political enemies. Tolerance in Locke's view is not a general attitude, but rather the other side of intolerance. Toleration provides a new—discursive—way to establish censorship. Government for the public good allows the magistrate—in his own judgment—to establish what must be tolerated and what has to be “dissuaded.” No one except God himself can judge the magistrate. We know about Locke's dispute from the letters on toleration exchanged with Jonas Proast, defending against Proast non-coercion or non-persecution.⁷² Locke was clear about the argument that “be persecuted” is the best way for making a particular confession gain in strength. The best way “to persecute” in his view is to “curtail the circulation of their particular ideas,” using Pritchard's words, which I have already quoted in this article.

As Marshall points out, for Locke resistance is only a right when one is defending one's own preservation, but never to assure the non-persecution or toleration of one's own confession. In these cases Locke is implacable.⁷³ The magistrate's judgment prevails not only over the authority of the churches but also over the judgment of the conscience. There is no place for something like resistance because of a “religious conscience.”⁷⁴ This idea is

⁷⁰ J. Locke, *A Letter concerning Toleration*, 26: “But the ruler has to be particularly careful not to use the ground of public interest as a pretext for stifling any church's liberty. On the contrary, nothing that is lawful in everyday life and apart from God's worship may be forbidden by the civil law from being done in divine worship of in holy places.”

⁷¹ J. Locke, *A Letter concerning Toleration*, 36-37.

⁷² On the Locke-Proast exchange see A. Wolfson, “Toleration and Relativism: The Locke-Proast Exchange,” and the introduction of Richard Vernon in *Locke on Toleration*, viii-xxiii.

⁷³ J. Marshall, *John Locke: Resistance, Religion and Responsibility*, p. 291: “In its silence on toleration, and almost complete silence on resistance for religion, the *Two Treatises* were indirectly another work produced by Locke's anxious eclectic combination of elements of extremely Latitudinarian Anglicanism (now very close to Socinianism) and of independent thought.”

⁷⁴ J. Locke, *An Essay concerning Toleration*, 279-280: “That if the magistrate in these opinions or actions by laws & by impositions endeavor to restraint, or compell men, contrary to the sincere perswasions of their own consciences; they ought to doe what their

crucial for understanding one of Locke's central convictions: there are no exceptions in the magistrate's not using his prerogative over preservation and property, but there is over religious matters when the public good is threatened.

A good example of this conviction appears in the 1694-1697 discussion of the recommendation of the renewal of the Licensing Act of 1662. Clarke's circle, in which Locke was involved, was persuaded of the supremacy of the magistrate's judgment over heresy. As Hughes recognizes, Locke's commentators predominantly understand his Memorandum—probably written for the use of Edward Clarke—in the context of censorship, while what was at stake at the time was the monopoly held by the Stationers. For Locke the important issue here was the author's property rights and not religious liberty.⁷⁵ The context of the discussion was the question of the monopoly established by a central government's (royal) grant—granting letters patent over pre-existing areas of commerce—that interfered with otherwise existing rights to property and to commerce. The royal prerogative over property rights was powerfully called into question by Locke. He does not allow for any exceptions for exercising power prerogatives in property matters.

Locke holds a different attitude in “heresy matters.” Locke's amendments to the draft Bill for the Better Regulating of Printing has not been preserved in its integrity and as a result we only know a part of the content by the testimony of a letter from Freke and Clarke to Locke on 21 March 1695 in which we can read:

consciences require of them, as far as without violence they can; but withal are bound at the same time quietly to submit to the penaltys the law inflicts on such disobedience. For by these means they secure to them selves their grand concernment in an other world, & disturb not the peace of this (...) For liberty of conscience being the great privilegd of the subject, as the right to imposeing is the great privilegd prerogative of the magistrate, they ought the more narrowly to be watcht, that they doe not mislead either magistrate, or subject: because the faire pretenses they have.”

⁷⁵ J. Hughes, Locke's 1694 Memorandum (and more incomplete copyright historiographies), Working paper 167, Benjamin Cardozo School of Law 2006. The 1694-1697 discussion regarding the renewal of the Licensing Act of 1662 was driven by many different interests. For a reading that defends the idea that the abandonment of licensing was becoming a Church cause, a strategic cause in a divided institution see: G. Kemp, “The ‘End of Censorship’ and the Politics of Toleration from Locke to Sacheverell,” *The Parliamentary History Yearbook Trust* (2012), 47-68.

“The College is obliged to you for your compliment in that of the 18th and to ease your mind a little about the words heretical [§ 6] and “as is established by law” [§ 3] they crave leave to inform you that by a statute made in Queen Elisabeth’s time [I Eliz. I, c. I] ‘tis enacted that nothing shall be adjudged heresy but what is declared such by the Holy Scriptures or by the first four General Councils or by other General Councils by the express words of Scripture, so that we think that the word ‘heresy’ being thus determined as to its signification by a statute it can no hurt in the printing Bill, and as to the other words (you) yourself observe how the words ‘Christian religion’ influences them, but let us observe to you that as the words are penned ‘twill be incumbent on the prosecutor to show not only that what he prosecutes for, is contrary to the Christian religion as he understands that religion, but that what he so understands is established by law as he understands it. So that we think those words some of the best words in the Bill.”⁷⁶

The definition of ‘heresy’ fits with what Locke describes in the *First Letter* as a legitimate way of speaking of heresy.⁷⁷ But what is more important for my argument is his conformity with the idea of deriving the definition of heresy from an enacted statute; i.e. conformity with the magistrate’s prerogative to decide on heresy.⁷⁸

5. CONCLUSION: THE PREVALENCE OF MAGISTRATE’S JUDGMENT

We come back to the question asked at the beginning of this article: does Locke avoid interference by the government in sacred matters, as well as coercion in the different senses mentioned by Pritchard? With my argument now complete, I can answer by saying: yes to coercion, but not

⁷⁶ J. Locke, *Political Essays*, 339.

⁷⁷ J. Locke, *A Letter concerning Toleration*, 43-46.

⁷⁸ G. Kemp gives the same interpretation of this quote in “The ‘End of Censorship,’” 53. It is interesting for my argument that he brings in an opinion of Locke found in his *Correspondence*, in which “Locke complained that licensing made judgment of heresy subject to the ‘humours’ of current ecclesiastical interpretation.” 52. We can see here Locke’s unbalanced judgment regarding the different ‘humours’ attributed to church and state.

supremacy or interference. And supremacy turn into persecution in extreme cases—that is in cases in which the public good is threatened—, as occurred after the Glorious Revolution in Locke’s England.

Even if there are many attempts in the literature to avoid the decisionistic side of Locke’s political theology, it is difficult to avoid the fact that—changing Pritchard’s words⁷⁹—for Locke religion does more than authorize force; it is a species of force: the force that is exerted in reinforcing the political autonomy of the magistrate’s decision, just as Schmitt has imagined it for modern politics.

The place reserved to the prerogative in his *Two Treatises* corroborates the space opened for the magistrate by the contention of the churches. Prerogative, as he attests in the *Second Treatise of Government*, is the “power to act according to discretion for the public good, without the prescription of the law and sometimes even against it.”⁸⁰ And again, the limit for exercising the prerogative is the public good, because of which people concede to the magistrate the power of acting discretionally, even against the law.⁸¹ But, who can judge in the case of danger to the public good? Once more, only the magistrate’s understanding can judge. Beyond him there is only an “appeal to heaven.” There is no superior power on the earth.⁸² The executive power is superior insofar as relates to the exception. The dangers of Locke’s concession to the prerogative were pointed out by

⁷⁹ E. Pritchard, *Religion in Public*, 104: “for Locke religion does more than authorize force; it is a species of force (...) the force that is exerted in constituting the secular.”

⁸⁰ J. Locke, *Two Treatises of Government* (Cambridge: Cambridge University Press, 1960), XIV 160.

⁸¹ J. Dunn claims that in the constitutional theory held at that moment, the constitution described the legal framework for exercising prerogative. However, what was quite clear is that in those cases the private judgment of the magistrate prevailed upon legality insofar as he could contravene it.” J. Dunn, *The political Thought of John Locke*, p. 151.

⁸² J. Locke, *Two Treatises of Government*, XIV 168: “The old question will be asked in this matter of prerogative, ‘But who shall be judge when this power is made a right use of?’ I answer: Between an executive power in being, with such a prerogative, and a legislative that depends upon his will for their convening, there can be no judge on earth. As there can be none between the legislative and the people, should either the executive or the legislative, when they have got the power in their hands, design, or go about to enslave or destroy them, the people have no other remedy in this, as in all other cases where they have no judge on earth, but to appeal to Heaven; for the rulers in such attempts, exercising a power the people never put into their hands, who can never be supposed to consent that anybody should rule over them for their harm, do that which they have not a right to do.”

Shaftesbury in his *Somers Tracts*.⁸³ Dunn emphasizes that while the prerogative was a classical topic in constitutionalism, the Lockean point of view, in which it was a power over every individual, was a new way of thinking about it.⁸⁴

His political theology neutralizes churches and annihilates the public dimension of confessions; hence his theology of the “true religion” allows the concentration of all power, even power over spiritual matters, in the magistrate. Religion becomes a function of the public interest and is subordinated to political censorship, thus becoming “public,” but with a different way of being so.

⁸³ J. Dunn, *The political Thought of John Locke*, p. 57.

⁸⁴ J. Dunn, *The Political Thought of John Locke*, p. 151.

TWO CONCEPTS OF CONSENT IN LOCKE'S POLITICAL THEORY

DANIEL M. LAYMAN

Davidson College

Department of Philosophy

dalayman@davidson.edu

ABSTRACT

Locke is famous for arguing—by most accounts unsuccessfully—both that many people have political obligations, and that political obligation depends on freely chosen, deliberate acts of individual consent. My aim here is not to resuscitate this feature of Locke's thought. Rather, it is to show how and why Locke develops another, largely unnoticed line of reasoning about political consent. According to this direction of thought, political consent is not a discrete act that precedes consensual political relationships, but rather a dimension of ongoing political activity in cooperation with others. Such consent, which I will call 'participatory consent,' matters not because political life is morally optional, but because it is a necessary condition of freedom from arbitrary power within political society. This alternative picture of political consent, though not without its difficulties, fares significantly better than the conception of political consent on which most Locke scholars have long focused.

KEYWORDS

Locke, consent, freedom, general will, Rousseau

1. INTRODUCTION: LOCKE'S INFAMOUS CONSENT DOCTRINE

According to the received reading of Locke's doctrine of political consent, Locke presents consent as a deliberate act that constitutes an undertaking of obligation, and he requires political consent because (a) every person is a free, equal, and sovereign individual and (b) a free, equal, and sovereign individual cannot be subject to non-natural obligations

unless she elects to take them on.¹ It is not hard to find passages in Locke's text that support this consensus. For instance, Locke writes:

MEN being, as has been said, by Nature, all free, equal, and independent, no one can be put out of this Estate, and subjected to the Political Power of another, without his own *Consent*. The only way whereby any one divests himself of his Natural Liberty, and *puts on the bonds of Civil Society* is by agreeing with other Men to joyn and unite into a Community... [.]²

At least since David Hume attacked the Whig social contract tradition, critics have observed that Locke's consent doctrine seems to face a damning dilemma.³ On the one hand, Locke might insist that consent must be fully voluntary and informed in order to create political obligations. This would certainly accord with contemporary intuitions about what it takes for consent to bind us. But if Locke embraces this stringent standard, it would seem that almost no one has any political obligations, and that almost all public power is consequently mere "force without right."⁴ After all, almost no one ever gets a meaningful opportunity to give consent capable of meeting such a standard. Most of us must live under the political

¹ See, for instance, A. John Simmons, *On the Edge of Anarchy: Locke, Consent, and the Limits of Society* (Princeton: Princeton University Press, 1993), 202-217. The received view is not without its detractors, however. John Dunn somewhat curiously suggests that according to Locke, consent is nothing more than behavioral acquiescence. I suspect that Dunn is moved by some of the considerations that lead me to the participatory reading of Locke on consent that I endorse later in this paper. See John Dunn, "Consent in the Political Theory of John Locke" in *Political Obligation in its Historical Context* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980). Some scholars, such as Hannah Pitkin and, more recently, Shannon Hoff, have offered a reading of Locke as a hypothetical consent theorist. See Hannah Pitkin, "Obligation and Consent," *American Political Science Review* (December 1965; March 1966), 995-99 and Shannon Hoff, "Locke and the Nature of Political Authority," *Review of Politics* 77 (2014), 1-22. Although I reject the hypothetical consent reading, I will later agree with Hoff's suggestion that Lockean political consent "is registered not simply through individual expressions of consent but through the structures in which free individuals are housed" (Hoff, "Locke and the Nature of Political Authority," 22).

² II 95.

³ David Hume, "Of the Original Contract" in *Political Essays* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 186-201. Simmons suggests that Locke faces such a dilemma in his framing of what he calls the "standard critique" of Locke on consent. My statement of the problem is somewhat different, however. See Simmons, *On the Edge of Anarchy*, 199.

⁴ II 232.

institutions of our birth or else face tremendous cost and hardship. On the other hand, Locke might lower the standards of consent in order to allow various constrained and ill-informed actions to count as bindingly consensual. This route would render the verdict that plenty of people have political obligations, but at the cost of casting a deep pall of implausibility over the whole theory. For how could “consent” that is not properly voluntary and informed create any obligations?

At different points in his text, Locke seems to grasp each horn of the dilemma. In some passages, Locke emphasizes deliberate, individual acts of consent as necessary for political legitimacy. For instance: “And thus [it is] *the consent of freemen, born under government*, which only *makes them members of it*, being given separately in their turns, as each comes to be of age.”⁵ But in other passages, Locke endorses standards of consent that are extraordinarily permissive. For instance, in his quasi-historical treatment of the development of early societies, Locke informs us:

Thus ‘twas easie, and almost natural for Children, by a tacit, and scarce avoidable consent to make way for the *Father's Authority and Government...* [...] Thus the natural *Fathers of Families*, by an insensible change, became the *politick Monarchs* of them too.⁶

If we take Locke at his word here, political consent can be both “scarce avoidable” and “insensible” (that is, unnoticeable), and consequently neither voluntary nor informed.⁷

There can be little doubt that Locke ties himself in knots in these passages. However, he offers another, largely unnoticed line of reasoning about political consent. According to this direction of thought, political consent is not a discrete act that precedes consensual political relationships, but rather a dimension of ongoing political activity. Such consent, which I

⁵ II 117.

⁶ II 75-76.

⁷ Jeremy Waldron suggests that although people may not have been aware of the full political consequences and character of their consent to the authority of father kings, each act of such consent was nonetheless a discrete, informed, and intentional act. This reading, I think, severely strains Locke's text, especially since Locke claims that consent and change—and not just their full character and long-term consequences—where “scarce avoidable” and “insensible,” respectively. See Jeremy Waldron, “John Locke: Social Contract Versus Political Anthropology,” *Review of Politics* 59 (1989): 19.

will call ‘participatory consent,’ matters not because political life is morally optional, but because political society necessarily fails to secure freedom-preserving relationships if its members do not participate in it on consensual terms. This alternative picture of political consent, though not without its difficulties, fares significantly better than the conception of political consent on which most readers of Locke have long focused.

1. LOCKE’S VIEW OF POLITICAL FREEDOM

I mean to argue that Locke’s consent doctrine in its strongest form is meant to secure political freedom inside civil society rather than to guarantee that the transition to political society preserves individuals’ free choice. In order for this suggestion to make sense, we need to consider how Locke conceives of political freedom.⁸

Locke trumpets the importance of social freedom⁹ at the very outset of the main text of the *Second Treatise*. Along with natural equality, it is one of the foundations of just political order:

TO understand Political Power right, and derive it from its Original, we must consider, what State all Men are naturally in, and that is, a *State of perfect Freedom* to order their Actions, and dispose of their Possessions and Persons as they think fit, within the bounds of the Law of Nature, without asking leave, or depending upon the Will of any other Man.¹⁰

How exactly are we to understand this freedom? By far the most common interpretation is that a person enjoys social freedom to the extent that no one interferes with her capacity to enjoy her rights in accordance with her own choices.¹¹ John Simmons has offered the clearest and most

⁸ Daniel Layman, “Sufficiency and Freedom in Locke’s Theory of Property,” *European Journal of Political Theory* (forthcoming 2017).

⁹ I use the qualifier ‘social’ to distinguish the freedom under discussion here from freedom of action, which Locke discusses in the *Essay Concerning Human Understanding* at Book II, Chapter XXI.

¹⁰ II 4.

¹¹ This reading has been standard at least since Isaiah Berlin, who in his famous “Two Concepts of Liberty” classed Locke, along with almost all other British liberals, as theorists of “negative liberty” from interference, which Berlin contrasts with “positive liberty” to authentic self-development. See Isaiah Berlin, “Two Concepts of Liberty” in his collection *Liberty* (New York: Oxford University Press, 2002).

sophisticated version of this standard reading of Locke's conception of social freedom. According to Simmons, freedom of this sort can be understood as a kind of grand composite right, which he calls the right of self-government:

The composite right is what Locke calls the "right of freedom to his person" (II 90) and what I will hereafter refer to as the *right of self-government*. It includes the right to our duty (our equal mandatory rights), the right to pursue our nonobligatory ends (our equal optional rights), and the powers to make special rights.¹²

There can be no doubt that Simmons's reconstruction is onto something; Locke clearly does think that freedom of action within the scope of rights is a necessary condition of social freedom. Nevertheless, Simmons's framing is incomplete. For according to Locke, full social freedom is *non-dominated* self-government. In order to be politically free by Locke's standards, a person must have the power not just to enjoy all of her rights, but also to do so without depending on any other person's arbitrary power. As we saw in II 4, Locke is not content to define social freedom in terms of the capacity to act as one sees fit within the scope of rights and duties, opting instead to qualify this dimension of freedom with "without...depending upon the Will of any other Man." Furthermore, at the outset of his discussion of slavery, he writes:

THE *Natural Liberty* of Man is to be free from any Superior Power on Earth, and not to be under the Will or Legislative Authority of Man, but to have only the Law of Nature for his Rule. The *Liberty of Man, in Society*, is to be under no other Legislative Power, but that established, by consent, in the Common-wealth, nor under the Dominion of any Will, or Restraint of any Law, but what that Legislative shall enact, according to the Trust put in it.¹³

Moreover, he adds a little later: "*Freedom* from Absolute, Arbitrary Power, is so necessary to, and closely joyned with a Man's preservation, that

¹² John Simmons, *The Lockean Theory of Rights* (Princeton: Princeton University Press, 1992), 85

¹³ II 22.

he cannot part with it, but by what forfeits his Preservation and Life together.”¹⁴

The necessary connection between the absence of arbitrary power and social liberty as Locke understands it also finds support in the *First Treatise*. Locke asserts there that if Sir Robert Filmer’s doctrine of absolute monarchy by divine right is true, everyone who is not a divinely appointed overlord is necessarily and irremediably unfree, regardless of what kinds of laws such monarchs might pass or how much license for unrestricted choice they might grant. If Filmer is right, Locke argues, “Life and Thralldom we enter’d together, and can never be quit of the one, till we part with the other.”¹⁵ If it were possible to achieve freedom through non-interference alone, this claim would be straightforwardly false. After all, an absolute monarch can elect to be permissive just as he can elect to be restrictive. I suggest, then, that Locke’s view is that in order to be socially free, a person must (1) be a moral agent, endowed with the moral freedom to guide her action according to law who (2) possesses the space of action to act as she sees fit within the scope of her rights and duties (3) without depending on the arbitrary will of any other person.

2. ROUSSEAU’S SOCIAL CONTRACT

A helpful way to approach to Locke’s understanding of political liberty—that is, social freedom from arbitrary power within a political community—is through Rousseau’s doctrine of freedom through the general will. This claim may raise some eyebrows, as Locke and Rousseau hardly have a reputation for complementing one another. Nevertheless, I believe that Locke’s more successful conception of political consent charts a course very similar to the one Rousseau would trace nearly a century later. Once we have seen this, we will be in a position to appreciate Locke’s consent doctrine in its best form.

Rousseau frames the central problem of political philosophy as follows:¹⁶

¹⁴ II 23.

¹⁵ I 4.

¹⁶ My reading of Rousseau on the social contract is influenced by Frederick Neuhouser’s approach to Rousseau’s text, although I do depart from his reconstruction at some points.

Find a form of association which defends and protects with all common forces the person and goods of each associate, and by means of which each one, while uniting with all, nevertheless obeys only himself and remains as free as before.¹⁷

Rousseau here lists two goals that an adequate normative theory of political association must meet. In addition to the familiar goal of securing the “person and goods of each associate,” the state must allow each person to “remain as free as before” by “obey(ing) himself alone.” Why is it necessary for people within the state to remain as free as they were before, and why does this freedom amount to obeying only oneself? The answer to both of these questions is to be found in Rousseau’s conception of freedom from domination. A free person, Rousseau explains in *Emile*, is someone who “does his own will.”¹⁸ But this statement, Rousseau elsewhere makes clear, is insufficient. In order to be meaningfully free, a person must do her own will without depending on anyone else’s arbitrary power. And so Rousseau tells us that “freedom consists...in not being subject to the will of others.”¹⁹ Someone subject to another’s power might possess freedom of action to a considerable extent, but she cannot be a free person. Indeed, such a person’s position might be morally indistinguishable from that of a slave with a lazy or indifferent master. In order to be free, a person must be free from domination, and in order to be free from domination, she must both (a) not be subject to another person’s will and (b) control herself and her options through her own will.

With these conditions in place, we can beneficially turn to Rousseau’s proposed solution to the central problem, which is the social contract. Rousseau explains:

In giving himself to all, each person gives himself to no one. And since there is no associate over whom he does not acquire the same right as he would grant others over himself, he gains the equivalent for

See his “Freedom, Dependence, and the General Will,” *The Philosophical Review* 102 (1993), 363-395.

¹⁷ Rousseau, *Basic Political Writings*, 148.

¹⁸ Quoted in Neuhouser, “Freedom, Dependence, and the General Will,” 380.

¹⁹ Quoted in Neuhouser, “Freedom, Dependence, and the General Will,” 380.

everything he loses, along with a greater amount of force to preserve what he has.²⁰

The key to making sense of these bold claims is the general will, which Rousseau takes to be the upshot of the social contract. He writes:

Each of us places his person and all his power in common under the supreme direction of the general will; and as one we receive each member as an indivisible part of the whole.²¹

Rousseau's point in these passages is that the social contract solves the central problem because it secures each person while meeting the necessary conditions of individual freedom from domination. It meets the necessary conditions of individual freedom from domination because everyone gives up her individual will completely to the general will, at least insofar as public life is concerned. Since each person entrusts the general will to act on her behalf, obeying the general will amounts to obeying one's own will. And since everyone else does the same, there is no possibility of depending on any other person's individual will. Freedom, then, requires each individual to self-legislate through the public will of the community, which creates omnilateral dependence on itself while removing unilateral of one private will on another. Moreover, the social contract *just is* the relationship individuals stand in to one another when they are mutually engaged in public action through the general will.

We may, I think, usefully label the general variety of individual consent on which Rousseau relies as *participatory consent*. Participatory consent stands in contrast to what we may call *elective consent*, with which we are more familiar in contemporary ethics, not to mention in traditional readings of Locke. On the model of elective consent, an activity or undertaking is rendered consensual by a discrete act of consent, an act that is logically, and usually temporally, prior to the consensual character of the activity or undertaking at hand. For instance, a surgery is consensual in the relevant sense only if the patient first performs an act of consent. But is entirely possible for an act to be fully consensual in character without being preceded by a distinct act of consent. David Hume provides a helpful

²⁰ Rousseau, *Basic Political Writings*, 148.

²¹ Rousseau, *Basic Political Writings*, 148.

example of such an act in his case of two men rowing a boat together.²² It can make sense to say that their rowing is consensual—or something they genuinely do together—even if they never discuss their plans or perform acts of consent distinct from the rowing itself. That is, each man's act of rowing in cooperation with the other constitutes participatory consent to the project.²³ By Rousseau's lights, the social contract must be consensual in the participatory sense that individuals must undertake together to secure their mutual freedom and safety through the practice of reasoning together from the public perspective. If someone were brought into the territory of a civil society by force, she might be subject to the power of the community. But as long as the community related to her as a foreign power, she would not act through the general will and so would not achieve her freedom through it.

It is important to emphasize that the distinction between elective consent and participatory consent is distinct from the more familiar distinction between tacit consent and express consent.²⁴ On most versions of the express consent/tacit consent distinction, both express consent and tacit consent are varieties of what I am calling elective consent. While express consent occurs when a person undertakes an obligation or grants a permission through some explicit, often linguistic expression of her intention to do so, tacit consent occurs when a person undertakes an obligation or grants a permission by performing some other sort of action

²² Hume writes:

Two men, who pull the oars of a boat, do it by an agreement or convention, tho' they have never given promises to each other. See David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. David Norton and Mary Norton (New York: Oxford University Press, 2000), 315.

²³ An anonymous referee points out that there is a different, anti-Rousseauian direction in which Locke might have taken the insight that people can undertake tasks together without performing discrete acts of consent beforehand, namely that of spontaneous order. Classical liberals would later argue that we can avoid social-contractarian problems by appealing instead to the order-generating powers of markets and their prices, which allow people to coordinate without engaging in any kind of deliberate collective action. Although Locke engages prices and markets elsewhere, he does not appear to have been interested in a spontaneous order solution to the problems of consent under discussion here. For an excellent treatment of spontaneous order, see Mark Pennington, *Robust Political Economy* (Cheltenham: Edward Elgar, 2011). For an example of Locke's thoughts on markets and prices, see his "Venditio" in *Locke: Political Essays*, ed. Mark Goldie (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 339-343.

²⁴ Locke's most extensive discussion of express and tacit consent appears at II 119-122.

which, under the circumstances, constitutes undertaking an obligation or granting consent. For instance, I might expressly consent to pay for a meal by uttering a promise or signing a contract, but I might also tacitly consent to do so by sitting down at a restaurant table. In both cases, however, an act of consent temporally and logically precedes the consensual action. Participatory consent, by contrast, is consent that is a dimension or aspect of a consensual action itself, not an act, whether express or tacit, that precedes it.

3. LOCKE ON FREEDOM THROUGH THE GENERAL WILL

I am about to argue that Locke, like Rousseau, believes that people can enjoy political freedom by governing themselves through a public will. First, though, I want to recognize two ways in which Locke and Rousseau part ways. First, we have observed that according to Rousseau, freedom from arbitrary power, which is the freedom worth having, is not merely protected by the state, but also conceptually inextricable from a relationship to others within the state. Locke, by contrast, holds that freedom from arbitrary power is possible wherever there is law, and he insists that law is not solely—or indeed even primarily—a political institution.²⁵ This is because, like natural lawyers before him, Locke asserts that human beings are naturally subject to and accountable within a natural legal framework promulgated through reason and issued by God. Thus, there can be apolitical states of affairs in which persons nonetheless enjoy full freedom. This difference is important, but it is less deep than it might seem at first blush. For it amounts less to a disagreement about the nature of freedom or its relationship to structured communities than it does to a dispute about the existence conditions of such communities. Whereas Rousseau sees no possibility of such a community apart from human artifice, Locke takes the natural moral community under God to be the moral community *par excellence*, the standard to which political communities should aspire.

²⁵ Locke writes of the relationship between positive law and natural law:

The Obligations of the Law of Nature, cease not in Society, but only in many Cases are drawn closer, and have by Humane Laws known Penalties annexed to them, to enforce their observation. Thus the Law of Nature stands as Eternal Rule to all Men, *Legislators* as well as others. (II 135).

The second contrast I have in mind is that while Rousseau (at least in some frames of mind) follows Hobbes in insisting that persons transfer *all* of their rights to the political community,²⁶ Locke holds that persons transfer only those rights that pertain to the proper purpose of civil society, which is the protection of property broadly construed to include “life, liberty, and estate.”²⁷ Although I cannot pursue the matter at great length here, I believe that this difference also stems from Rousseau’s disagreement with Locke over the moral character of the state of nature. Whereas Locke holds that the natural law generates robustly moral rights, Rousseau holds that a person’s natural “right” is nothing more than a pre-moral “right to everything that tempts him and that he can acquire.”²⁸ Since natural right is, by Rousseau’s lights, utterly unconnected with any system that might restrain domination or institute moral order, it is understandable that in order to achieve moral freedom in the state, we must give up that right entirely. Conversely, it makes sense for Locke to hold that naturally structured moral rights are compatible with, and can even provide the foundation for, conventional restructuring within civil society.

With these preliminaries complete, let us turn to Locke’s conception of freedom, the general will, and the relationship between these and consent. We observed earlier that, according to Locke, a free person must be free from arbitrary power. If government, which has massive power to interfere in the actions and options of its people, is to avoid being a source of domination, it must somehow be accountable to the people and their judgments, and those who hold power must be liable to lose it in the event

²⁶ In setting out his notion of the social contract, Rousseau states that each person’s alienation of her natural powers must be “without reservation” (*Basic Political Writings*, 148). But in his later chapter on the limits of sovereign power, Rousseau writes: “We grant that each person alienates, by social compact, only that portion of his power, his goods, and liberty whose use is of consequence to the community” (*Basic Political Writings*, 157). However, he appends the following: “But we must also grant that only the sovereign (i.e. the general will) is the judge of what is of consequence” (*Basic Political Writings*, 157). Perhaps Rousseau’s idea is that all rights and powers are transferred either directly to the sovereign or placed at the discretion of the sovereign for taking as it sees fit, and that both of these together constitute the total alienation of natural rights and powers.

²⁷ II 123.

²⁸ Rousseau, *Basic Political Writings*, 151.

that they breach their trust.²⁹ But in any political society beyond the most threadbare of minimal states, the legislative power cannot be responsive to each individual's understanding of what constitutes her "liberty and property" and how these ought to be protected. The legislative must act univocally, creating a single system of law that applies equally to everyone, while individuals are guaranteed to disagree about what this law should be like. There is simply no possibility of a political society in which the government is responsive to each individual's understanding of her interests. Locke makes this point with some panache:

If we add the variety of Opinions, and contrary Interests, which unavoidably happen in all Collections of Men, the coming into Society upon such terms would be only like *Cato's* coming into the Theatre, only to go out again.³⁰

Governments' inevitable inability to accommodate themselves to each person's understanding of her interests might strike many as little more than a disappointing reality of political life. But Locke insists that political power is objectionably arbitrary unless those who wield it are institutionally accountable to the governed. How can officials be at once accountable to me and unaccountable for doing what I judge to be appropriate?

It is perhaps tempting to seize upon the problem just outlined as evidence that Locke endorses some version of the minimal state. Someone might reason that since the legislative (and indeed the government in general) must be accountable to each of the people, and since the people will never agree on very much, a Lockean government must not be empowered to do much beyond securing private economic transactions and warding off foreign aggression. On this understanding, Locke's state would be little different from Robert Nozick's night watch state.³¹ However, a short review of Locke's thoughts about the proper activities of the government will suffice to falsify this hypothesis. According to Locke, the functions of a just government include, but are not limited to, providing material support

²⁹ See e.g. II 222.

³⁰ II 98.

³¹ Nozick professes (dubiously, I believe) to be a follower of Locke. See Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books, 1974), 9.

for the poor,³² instituting and funding schemes of education,³³ and managing job training programs.³⁴ Consequently, a minimal state solution to the problem of government accountability to individuals is not on the table, at least not for Locke.

What, then, can Locke say? How can the legislative do its job without dominating those it is bound to serve? The answer is a little-appreciated, but enormously important, feature of his political system that leads very nearly down the road we have already walked with Rousseau. According to Locke, the legislative is accountable to each member of the polity not by being accountable to each of their wills per se, but rather by being accountable to a collective, general will in which the wills of all find representation. Locke sets out his notion of a general, public will in some detail, describing it as the "soul" of the commonwealth that constitutes its union.

‘Tis in their *Legislative*, that the Members of a Commonwealth are united, and combined together into one coherent living Body. This is *the Soul that gives Form, Life, and Unity*, to the Commonwealth: From hence the several Members have their mutual Influence, Sympathy, and Connexion: And therefore when the *Legislative* is broken, or

³² Locke writes in his recommendations for reforming Great Britain's Elizabethan poor laws, which he composed in 1697 in his capacity as Commissioner of the Board of Trade under William and Mary: "Everyone must have meat, drink, cloathing, and firing. So much goes out of the stock of the kingdom, whether they work or no." See Locke's "An Essay on the Poor Law" in *Political Essays*, ed. Mark Goldie (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 189.

³³ In Locke's fragment entitled "Labour," he suggests that even common workers should spend no less than three hours per day on educational pursuits, and he blames the "governments of the world" for failing to bring about such a state of affairs:

Let the gentleman and scholar employ nine of the twelve [active hours in a day] on his mind in thought and reading and the other three in some honest labour. And the man of manual labour nine in work and three in knowledge. By which all mankind might be supplied with what the real necessities and conveniency of life demand in greater plenty than they have now and be delivered from that horrid ignorance and brutality to which the bulk of them is now everywhere given up. If it be not so it is owing to the carelessness and negligence of the governments of the world... [.] (Locke, *Political Essays*, 328).

³⁴ According to Locke in his *Essay on the Poor Law*, the state should require artisans to take on indigent apprentices as a strategy for combating cycles of poverty. See Locke, *Political Essays*, 192.

dissolved, Dissolution and Death follows: for the *Essence and Union of the Society* consisting in having one Will, the Legislative, when once established by the Majority, has the declaring, and as it were keeping of that Will. The *Constitution of the Legislative* is the first and fundamental Act of Society, whereby provision is made for the *continuation of their union* [...] by the Consent and Appointment of the People.³⁵

It is worth pausing over two striking features of this passage. The first is that Locke claims quite explicitly that the members of a civil society act through a public, artificial will that is distinct both from any individual will and from any aggregation of individual wills. The public will is neither your will nor my will, nor is it, in an additive sense, simply the will of everyone taken together. Rather, it is the will of a distinct, artificial being that acts on behalf of the individual members of the community. Second, people come to be represented by the general will inasmuch as they take part in the collective act of constituting the political community. This is the act of submitting one's individual judgment to public judgment through the will of the community. In this way, Locke endorses a tight circle of concepts: consent, constitution, civil society, public will. Individuals consent to political society, which amounts to constituting the civil society as a collective agent with a public will that is authorized to act and judge on behalf of the individuals who partake in the constitution. This public power of action and judgment is the legislative power. For two people to share membership in a civil society is nothing other than for each of them to be authoritatively represented by the public will that each helps to constitute through her consent.

Locke, then, joins Rousseau in judging that civil society is fundamentally a legislative union of individual wills through a collective will that represents each person. We saw earlier that the ultimate point of this picture in Rousseau is for each person to attain morally significant freedom from domination even while being subject to public authority, which can secure persons and property. I believe that Locke's view is similar; the ultimate moral point of legislative union is to secure people and property in a way that does not compromise individual freedom from domination. Legislative union achieves this goal by making it possible for individuals to

³⁵ II 212.

set the terms of government power through the public will, and an individual can only become part of a legislative union through her own consensual activity. This is how consent enters the picture; as in Rousseau, consent *to* civil society matters inasmuch as it facilitates non-domination, and so freedom, *within* civil society.

To see how this model of consent operates in Locke, let us begin with a striking set of passages from Locke's treatment of conquest. Locke vociferously denies that conquest *per se* can ever result in political authority. He writes:

Many have mistaken the force of Arms for the Consent of the People; and reckon Conquest as one of the Originals of Government. But *Conquest* is as far from setting up any Government, as demolishing an House is from building a new one.³⁶

Given that this is Locke's view, one might expect him to deny that conquering peoples can ever come to have political authority over groups they have conquered. But in fact, he allows that they can come to have such authority if their government takes on a form that affords the conquered full participatory standing:

No Government can have a right to obedience from a people who have not freely consented to it; which they can never be supposed to do, till either they are put in a full state of liberty to chuse their Government and Governors, or at least till they have such standing Laws, to which they have by themselves or their Representatives given their free consent, and also till they are allowed their due property, which is so to be Proprietors of what they have, that no body can take away any part of it without their own consent, without which, Men under any Government are not in the state of Free-men, but are direct Slaves under the Force of War.³⁷

Locke's claim here is starkly at odds with the traditional reading of Locke on political consent. Locke states here that if people cannot choose their governors, it is sufficient for their freedom within a political society, and so for legitimate power relations within that political society, if they are

³⁶ II 175,

³⁷ II 192.

fully incorporated into a legal structure that (1) allows them to have a say about the content of the law, either directly or through representatives, and (2) affords them full standing as proprietors. It does not matter, Locke says, that they have never enjoyed any real choice as to whether they will be subject to the institutions within which they find themselves. To the contrary, what matters is their standing relative to the personal wills of those in charge.

Let us now reintroduce the distinction between elective consent and participatory consent we observed earlier in connection with Rousseau. While elective consent is an action distinct from a consensual action or event that renders it consensual, participatory consent is a dimension or characteristic of an action that renders it consensual as it is performed. Locke claims that when a conquering government changes its frame so that members of the conquering group enjoy full representation and standing as proprietors, we may safely consider those individuals consenting members of one civil society along with members of the conquering group. But this cannot be because members of the conquered people performed acts of elective consent. Coming to live under and participate in a new frame of government simply does not constitute an elective act. What we see here is consent, not as opting in, but as a characteristic of an activity undertaken with others.

What, though, is the special characteristic of life under a newly reframed, representative government that allows us to consider that life consensual in a way that makes a moral difference? To be sure, Locke describes the newly consensually government as representative, and this alone renders it participatory in some sense. But why should this be morally significant? Locke's answer, I think, is that when people come to live as equals within a representative, proprietary regime, they come to be represented by the general will. And as we saw earlier, this in turn means that government power is answerable to them, which allows that same power to control some of their choices without subjecting them to arbitrary power. Once more, the same theme rings true; consent matters to the extent that it facilitates freedom inside civil society. And what is needed for freedom inside civil society is participatory consent, not elective consent.

4. PARTICIPATION AND REPRESENTATION: AN OBJECTION

I have argued that although Locke sometimes talks (unsuccessfully) in terms of elective consent to civil power, he offers a lesser known, and more successful, participatory account of political consent, which positions him as an ancestor of later continental republicanism. However, some might object that in his discussion of the forms government may take, Locke does not require legitimate government to be participatory to anything like an extent that would satisfy a contemporary democrat. Indeed, he allows monarchy—including even hereditary monarchy—as a morally acceptable form of government. He writes:

THE majority having, as has been shew'd, upon Mens first uniting into society, the whole power of the Community, naturally in them, may employ all that power in making Laws for the Community from time to time, and Executing those Laws by Officers of their own appointing; and then the *Form* of the government is a perfect *Democracy*: Or else may put the power of making Laws into the hands of a few select Men, and their Heirs or Successors; and then it is an *Oligarchy*: Or else into the hands of one Man, and then it is a *Monarchy*: If to him and his Heirs, it is an *Hereditary Monarchy*.³⁸

If early members of a political community may permanently transfer the naturally majoritarian legislative power to a line of monarchs, how can the participatory consent story work? After all, it would seem that political participation constituted by representation within law, to which Locke refers so clearly in II 192, requires more than simply inheriting a hierarchical power structure.

I believe that Locke is, at least to some extent, in a genuine bind here. He simply fails adequately to appreciate the republican consequences of the participatory conception of consent he develops in his text. However, this failure is not complete, as Locke makes some very significant moves that should lead us to wonder how seriously we ought to take his acceptance of monarchic government. The first of these I would like to consider is Locke's requirement that taxation must be consensual, at least through representatives if not directly. According to Locke, the power to tax or

³⁸ II 132.

otherwise alter private property must always remain with the majority of the people, even under a monarchy:

‘Tis true, Governments cannot be supported without great Charge, and ‘tis fit every one who enjoys his share of the Protection, should pay out of his Estate his proportion for the maintenance of it. But still it must be with his own Consent, *i.e.* the Consent of the Majority, giving it either by themselves, or their Representatives chosen by them: for if any one shall claim a *Power to lay* and levy *Taxes* on the People, by his own Authority, and without such consent of the People, he thereby invades the *Fundamental Law of Property*, and subverts the end of Government.³⁹

The power to levy taxes is among the most fundamental of public powers; after all, any government must fund itself in order to act. If the people, acting as a majoritarian body, can refuse the government the funds it desires, the people have the majoritarian power to stop the government—monarchic or otherwise—in its tracks. This is as true with respect to a monarchic government as it is with respect to any other. Thus, only the most strictly constitutional and accountable of monarchies, which tax and spend with the consent of the people or else not at all, could meet Locke’s standards of legitimacy.

Some might respond that I have oversold the significance of Locke’s insistence upon representative taxation. For if property is the gateway to popular control, isn’t it limited to an elite, propertied segment of society? This objection is closely related to C.B. MacPherson’s famous charge that according to Locke, only individuals above a property threshold count as full members of civil society, the purpose of which is to protect their property and which must accordingly provide them with a say about whether and how their property is taken. According to MacPherson, Locke is committed to the view that “the laboring class, being without estate, are subject to, but not full members of, civil society.”⁴⁰

It is certainly true that in Locke’s Great Britain, men (and voters were, alas, only men) had to meet fairly significant property requirements in order to vote. Consequently, although it would be reductive to overlook the

³⁹ II 140.

⁴⁰ C.B. MacPherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke* (Toronto: Oxford, 2011), 248.

political participation of the lower classes, that participation was limited to various forms of social agitation and was, strictly speaking, never under color of law. Indeed, retailers, artisans, yeomen, and husbandmen were largely excluded from the vote.⁴¹ Nevertheless, it is important to note that if we take Locke at his word, his remarks about property and representation both undercut MacPherson's picture of Lockean class society and constitute a radical challenge to the British suffrage statutes of his day. For Locke claims quite explicitly that at least representative consent is required in order for the government to legitimately take *any* amount of property, not just property over a certain threshold, and he nowhere suggests that votes concerning taxation should be weighted at all, much less in relation to the size of one's estate. Now, although retailers, husbandmen and the like did not typically possess large estates of any sort and almost never owned much land, they did hold property in their personal effects and, due to the slow death of feudal institutions, much of what they produced through their labor. If we take Locke's plain statements seriously, we must conclude that governments must either afford such persons due representation or else leave their property untouched.

Furthermore, Locke's text lends support to even more radical republican reforms concerning women and the poor, although it is not entirely clear that he grasped the full extent of this support. It does so in two ways. First, Locke consistently classes "estate"—or real and personal property—as just one dimension of a person's "property," which includes all of one's natural rights, sometimes referred to generically as "life, liberty, and estate."⁴² Nowhere does Locke suggest that estate is somehow a privileged member of this group, and he leaves no doubt that the purpose of civil society is to protect all of them together. If this is so, it is very difficult to see why representative consent should be necessary in order for government to permissibly tax estates but unnecessary in order for governments to alter other rights.

The second way in which Locke's stated commitments push him in a radical direction is this: if Locke means what he says, there is no reason to

⁴¹ Derek Hirst, *The Representative of the People? Voters and Voting in England Under the Early Stuarts* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), 3.

⁴² E.g. II 123.

exclude women from public representation.⁴³ Unlike most of his contemporaries, Locke resolutely refuses to assert that there is any fundamental morally significant difference between men and women, and he denies that men are naturally suited to dominion over women. Women may own property no less fully and properly than men, and they can enjoy full standing as parties to contracts. Locke writes:

But the Husband and Wife, though they have but one common Concern, yet having different understandings, will unavoidably sometimes have different wills too; it therefore being necessary that the last Determination, *i.e.* the Rule, should be placed somewhere, it naturally falls to the Man's share, as the abler and the stronger. But this reaching but to the things of their common Interest and Property, leaves the Wife in the full and free possession of what by Contract is her peculiar Right, and gives the Husband no more power over her Life, than she has over his; the *Power of the Husband* being so far from that of an absolute monarch, that the *Wife* has, in many cases, a Liberty to *separate* from him; where natural Right, or their Contract allows it.⁴⁴

Apart from Locke's rather desperate appeal to the need for a decisive voice to resolve conflicts within marriage, this passage presents a strikingly egalitarian picture of gender relations. Together with the complete absence of any reference to gender anywhere in his framings of natural property rights or natural freedom, we must conclude that women are no less endowed with property—always in the broad sense of rights and sometimes also in the narrow sense of estate—than are men. And if this is the case, everything Locke says or implies about representation in relation to property should apply with equal force regardless of gender.

5. CONCLUSION: THE LEGACY OF LOCKE'S CONSENT DOCTRINE

⁴³ For a comprehensive (and excellent) treatment of the moral and political implications of Locke's remarks on gender relations, see Jeremy Waldron's chapter, "Adam and Eve," in his *God, Locke, and Equality* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 21-43. See also Susanne Sreedhar and Julie Walsh, "Locke, the Law of Nature, and Polygamy," *Journal of the American Philosophical Association* 2 (2016): 106-107.

⁴⁴ II 82.

The doctrine of political consent that is (not without some justification) traditionally attributed to Locke is a failure; it cannot establish the legitimacy of political authority, even on its own terms. This is because persons almost never have the opportunity to undertake discrete acts constituting the assumption of political obligation under circumstances that might plausibly allow such acts to be binding. However, I argued that there is a different, little-noticed line of reasoning about consent running through Locke's texts, one that puts Locke in much closer contact with the later continental contract tradition represented by Rousseau than most have supposed. This account has two notable features, one concerning the nature of consent in relation to consensual action, and one concerning the justification of the consent requirement. With respect to the nature of consent, Locke denies that consent to participate in and be bound by public norms is distinct from the act of participating in institutions governed by those norms; the act of consent is a dimension of the action it renders consensual. I called this sort of consent *participatory consent* in contrast with *elective consent*, which is an act of consent that takes place separately from the action it renders consensual. With respect to the purpose of consent, Locke holds that consent matters not because it protects freedom of choice *outside* political society, but rather because it facilitates the right structure of power relations *within* political society. In particular, participatory consent makes it possible for people to be represented by the general will, through which government officials can be accountable to each individual and, consequently, hold power over them without subjecting them to arbitrary power.

Although the line of thought about consent and its significance I have drawn from Locke's texts is considerably more promising than the traditional consent doctrine, it too faces serious difficulties. One of these, which I have already noted, is that Locke's statements about permissible structures, or "frames," of government secure too little in the way of representative participation to make it entirely plausible that Lockean citizens share in a general will through which government can be accountable to each inasmuch as it is accountable to all. Another difficulty, which afflicts Rousseau no less than Locke, is that it is far from obvious how to make sense of a will that is at once public and representative of each

individual, whether ontologically or merely normatively.⁴⁵ Even if we were to satisfactorily resolve who may participate in public institutions so as to meet Locke's (or Rousseau's) standards for representation through the general will, that strategy may not be able to resolve the problem of government accountability to individuals.

The problems just canvassed are serious, to be sure. However, my reconstruction of Locke on political consent does allow his position to emerge as an important philosophical ancestor of contemporary democratic control theories of legitimacy, especially those that construe legitimacy in terms of the absence of arbitrary power. Philip Pettit, for instance, has recently (and influentially) argued that government power can be compatible with each citizen's social freedom from arbitrary power so long as each individual has equal standing to participate equally in effective institutions of public contestation.⁴⁶ This is not the place to assess Pettit's position or positions similar to it, and they no doubt face difficulties of their own. The note on which I would like to conclude, though, is that far from being simply a failure driven by an ill-fated obsession with individual choice about whether to submit to government, Locke's thinking about consent, flawed and incomplete though it may be, is, at least in its best moments, firmly within tradition of legitimacy-through-participation that is still very much alive.⁴⁷

⁴⁵ It is hard not to have at least some sympathy with Pettit's brusque dismissal of general will approaches: "such a participatory ideal is not feasible in the modern world, and in any case the prospect of each being subject to the will of all is scarcely attractive." See Philip Pettit, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government* (New York: Oxford University Press, 1997), 81.

⁴⁶ Philip Pettit, *On the People's Terms* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012).

⁴⁷ Thanks to Bernard Boxill, Thomas E. Hill Jr., Alan Nelson, and Gerald Postema for helpful comments on an earlier draft. Thanks also to Antonio Allegra for his editorial guidance, and to two anonymous referees for their reviews.

“FOR ‘TIS TRUTH ALONE I SEEK,
AND THAT WILL ALWAYS BE
WELCOME TO ME, WHEN OR
FROM WHENCESOEVER IT
COMES”:¹

RICERCA DELLA VERITÀ ED ETICA DELLA COMUNICAZIONE IN JOHN LOCKE

DAVIDE POGGI

Dipartimento di Scienze Umane

Università di Verona

davide.poggi@univr.it

ABSTRACT

In this paper, I aim to underline that the problematic background of John Locke’s *Essay concerning Human Understanding* is not only tied to the relationship between ideas and words with regard to issue of knowledge (which results in a philosophy of communication as a philosophy of language and is then adopted and developed, in particular, by Condillac – but in a perspective which is far from Locke’s original theory), but also to specific rules which must guide communication in an ethical sense. These rules operate on two levels: on the one hand, within the context of the logico-semiotic approach to communication (according to which the act of communication is the mere construction of *verbal propositions* that stand for the speaker’s *internal conceptions* and excite them in others), they develop the Cartesian ideal of clarity and distinctness of ideas taken up after reading Port-Royal *Logique*; on the other hand, they do not propose any moral system, which one ought to adhere to, but the ideal of an inquiry which is true, antidogmatic, and unanimous, too (where the concepts of *friendship* and *tolerance* play a central role), a path without end towards truth which arises from the idea of “searching for truth” itself.

KEYWORDS

Communication ethics, language, rhetoric, friendship, toleration, commonwealth of learning, fairness, indifference.

¹ JOHN LOCKE, *An Essay concerning Human Understanding*, ed. with a foreword by P.H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1975, *Epistle to the Reader*, p. 11. Farò riferimento a tale opera semplificandone il titolo con *Essay*.

INTRODUZIONE: LA *COMMUNICATION*, UNA QUESTIONE NON SOLO LINGUISTICA

Il *Third Book* dell'*Essay concerning Human Understanding* di Locke, lungi dall'essere una sorta di *excursus* che sospende il flusso delle riflessioni dell'opera, collocandosi tra l'indagine sulle origini della conoscenza umana del *Second Book* e il suo naturale e immediato prosiegua nel *Fourth Book*, ossia la "mappatura" delle rotte della nave della ragione (con la distinzione tra quelle che può tranquillamente solcare e quelle in cui deve procedere con "moderation"),² si configura come un'esigenza intrinseca del pensiero lockiano.

Il filosofo stesso lo sottolinea in due passi di sapore autobiografico collocati in momenti diversi e distanti dell'opera (il primo, posto in chiusura del *Second Book*, il secondo, collocato ben oltre la metà del *Third Book*, nel terzultimo paragrafo del *Chapter IX*), passi la cui analogia letterale costituisce una conferma della veridicità delle parole dell'Autore:

"§ 19. Having thus given an account of the original, sorts, and extent of our *Ideas*, with several other Considerations, about these (I know not whether I may say) Instruments, or Materials, of our Knowledge, the method I at first proposed to my self, would now require, that I should immediately proceed to shew, what use the Understanding makes of them, and what Knowledge we have by them. This was that, which, in the first general view I had of this Subject, was all that I thought I should have to do: but upon a nearer approach, I find, that there is so close a connexion between *Ideas* and Words; and our abstract *Ideas*, and general Words, have so constant a relation one to another, that it is impossible to speak clearly and distinctly of our Knowledge, which all consists in Propositions, without considering, first, the Nature, Use, and Signification of Language; which therefore must be the business of the next Book".³

"I must confess then, that when I first began this Discourse of the Understanding, and a good while after, I had not the least Thought, that any Consideration of Words was at all necessary to it. But when having passed over the Original and Composition of our *Ideas*, I began to examine the Extent and Certainty of our Knowledge, I found it had so near a connexion with Words, that unless their force and manner of Signification were first well observed, there could be very little said clearly and pertinently concerning Knowledge: which being conversant about Truth, had constantly to do with Propositions".⁴

² *Ivi*, III, 9, 22, p. 489, titolo del paragrafo.

³ *Ivi*, II, 33, 19, p. 401.

⁴ *Ivi*, III, 9, 21, p. 488.

A riprova dell'importanza assegnata alla questione del linguaggio, vi è il fatto che la teoria dell'astrazione, che nella gnoseologia lockiana rappresenta uno dei punti più oscuri, viene pressoché interamente ancorata e subordinata alla funzione significativa delle parole e alle esigenze espressive, al fatto cioè che lo scopo delle parole è quello di “to stand as outward Marks of our internal Ideas”.⁵

Anche in questo caso, il collegamento tra il paragrafo (il nono) del *Chapter XI* del *Second Book*, in cui si introduce per la prima volta l'*abstraction*, e l'*incipit* del *Third Book* è strettissimo: ribaltato il punto di vista hobbesiano, ossia sostituito il sentimento di paura nutrito dall'individuo per l'altro-da-sé con l'inclinazione e il bisogno di stringere una *fellowship*⁶ con i propri simili (del resto, Locke aveva già mostrato di aver abbracciato l'antropologia aristotelica sin dai giovanili *Essays on the Law of Nature* e l'*Essay* è solo l'ultima delle opere, cronologicamente parlando, in cui la socialità è affermata come carattere intrinsecamente umano)⁷, Locke riconosce immediatamente (in maniera analoga a quanto fece Hobbes) l'importanza del linguaggio in qualità di “great Bond that holds Society together”,⁸ ma subordina l'inverarsi di tale ufficio alla realizzazione di due condizioni: la prima è l'essere un sistema di suoni indicanti *internal conceptions*, la seconda (nonché la più importante) consiste nell'uscita dall'individualismo semiotico e nel farsi vero e proprio strumento di *communication*.⁹

In quest'ultimo concetto (di cui, come ebbe a sottolineare Durham Peters nel suo interessante articolo *John Locke, the Individual, and the Origin of Communication*, Locke figura tra i primi a usarlo nell'accezione moderna del termine e non più solo prettamente fisica)¹⁰ è racchiusa l'uscita dalla dimensione privata all'interno della quale si gioca originariamente la funzione di “segno” dei *words* e il superamento di quella (contraddittoria e auto-distruttiva) situazione di anarchia derivante dal solipsismo dei segni:

“We have [...] mentioned a double use of Words.

⁵ *Ivi*, II, 11, 9, p. 159.

⁶ *Ivi*, III, 1, 1, p. 402.

⁷ JOHN LOCKE, *Essays on the Law of Nature. The Latin Text with a Translation, Introduction and Notes, Together with Transcripts of Locke's Shorthand in his Journal for 1676*, ed. by W. von Leyden, Oxford, Clarendon Press, 1954, p. 157. Cfr. anche JOHN W. YOLTON, *A Locke Dictionary*, Oxford, Blackwell, 1993, pp. 258-259, voce “Society”.

⁸ LOCKE, *Essay*, cit., III, 11, 1, p. 509.

⁹ *Ivi*, III, 2, 1, p. 404, titolo del paragrafo.

¹⁰ JOHN DURHAM PETERS, *John Locke, the Individual, and the Origin of Communication*, “The Quarterly Journal of Speech” 75/IV (1989), pp. 391-392.

First, One for the recording of our own Thoughts.

Secondly, The other for the communicating of our Thoughts to others.

§ 2. As to the first of these, *for the recording our own Thoughts* for the help of our own Memories, whereby, as it were, we talk to our selves, any Words will serve the turn. For since Sounds are voluntary and indifferent signs of any *Ideas*, a Man may use what Words he pleases, to signify his own *Ideas* to himself: and there will be no imperfection in them, if he constantly use the same sign for the same *Idea*: for then he cannot fail of having his meaning understood, wherein consists the right use and perfection of Language. [...] § 4. The chief End of Language in Communication being to be understood, Words serve not well for that end, neither in civil, nor philosophical Discourse, when any Word does not excite in the Hearer, the same *Idea* which it stands for in the Mind of the Speaker. [...] That then which makes doubtfulness and uncertainty in the signification of some more than other Words, is the difference of *Ideas* they stand for”.¹¹

Riprendendo l’analogia tra *community* e *living body* posta da Locke nel *Second Treatise of Government*,¹² come un corpo non sussiste più non appena si dissolve l’ordinata coesione delle sue parti, così un *commonwealth* cessa di esistere quando “the People become a confused Multitude, without Order or Connexion”.¹³ tale situazione di anarchia può appunto prodursi quando i soggetti, ognuno dei quali è “a monarch in the kingdom of significance”,¹⁴ parlano usando segni liberamente stabiliti e, di conseguenza, comprensibili solamente a loro stessi.

L’astrazione intesa come generalizzazione è ciò che, prima ancora (gnoseologicamente parlando) del convenzionalismo linguistico, costituisce la condizione di possibilità della “fusione degli orizzonti” percettivi – e quindi di senso – tra gli individui: è su questa funzione da cui nascono i generi e le specie, ossia una declinazione empiristica dell’astrazione (quella che avrà maggiormente seguito nel corso della filosofia sette-ottocentesca), che Locke, animato da preoccupazioni comunicative, pare concentrarsi, finendo così, come dicevo precedentemente, per far passare in secondo piano la dis-individuazione (cioè l’astrazione legata al concetto di principio di individuazione definito nel *Chapter XXVII* del *Second Book*), che non ha

¹¹ LOCKE, *Essay*, cit., III, 9, 1-4, pp. 476-477.

¹² JOHN LOCKE, *Second Treatise of Government*, in ID., *Two Treatises of Government*, ed. by P. Laslett, Cambridge, Cambridge University Press, XIX, § 219, p. 411.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ DURHAM PETERS, *John Locke, the Individual, and the Origin of Communication*, cit., p. 392.

legami con l'esigenza di semplificare l'infinitesima peculiarità dell'esperienza individuale al fine di porre le condizioni di un'"intesa comune".¹⁵

Quello che mi propongo di portare all'attenzione con questo saggio è il fatto che lo sfondo problematico dell'*Essay* non è rappresentato solo dal rapporto tra *ideas* e *words* in relazione alla questione della conoscenza (che dà luogo a quella filosofia della comunicazione la quale è, in ultima analisi, una filosofia del linguaggio¹⁶ e sarà ripresa e sviluppata, in particolar modo, da Condillac – ma in una direzione ben più che lockiana), ma anche una precisa concezione delle norme che devono guidare la comunicazione in una prospettiva etica. Tali norme operano su due fronti: da un lato, rimanendo nel contesto dell'approccio logico-semeiotico alla comunicazione (per cui quest'ultima consiste nella costruzione di *verbal propositions* che indicano/evocano negli altri le *internal conceptions* dell'emittente) e sviluppando l'ideale cartesiano della chiarezza e della distinzione delle idee recepito attraverso la preziosa mediazione della *Logique* di Port-Royal; dall'altro, proponendo non un sistema di morale cui attenersi nell'ambito della ricerca filosofica, ma l'ideale di un'indagine autentica, antidogmatica e condivisa, un'inesausta approssimazione alla verità (dove i concetti di *friendship* e di *tolerance* rivestono un ruolo importante) che nasca dal concetto stesso di "ricerca del vero".

L'ESIGENZA ANTI-RETORICA DI CHIAREZZA E DISTINZIONE COMUNICATIVA

Ciò che va innanzitutto ricordato, per quanto possa sembrare scontato, è che lo scopo dell'*Essay* è racchiuso nella sua stessa origine, giacché è pur vero che l'opera, così come dichiarato nel primo capitolo introduttivo del *First Book*, si propone di "to enquire into the Original, Certainty, and Extent of humane Knowledge; together, with the Grounds and Degrees of Belief, Opinion, and Assent",¹⁷ ma l'esigenza "ultima" cui le riflessioni gnoseologiche intendono rispondere (senza che ciò finisca per pregiudicare la loro autonomia

¹⁵ DAVIDE POGGI, *Lost and Found in Translation? La gnoseologia dell'Essay lockiano nella traduzione francese di Pierre Coste*, Firenze, Olschki, 2012, pp. 230-251.

¹⁶ Rimando, in merito alla filosofia del linguaggio di Locke, alle interessanti analisi di: WALTER OTT, *Locke's Philosophy of Language*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004. Per una contestualizzazione della filosofia del linguaggio lockiana, cfr. HANNAH DAWSON, *Locke, Language and Early-Modern Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

¹⁷ LOCKE, *Essay*, cit., I, 1, 2, p. 43.

metodologica e autosufficienza) è quella dichiarata nell'*Epistle to the Reader* e poi ripresa nei §§ 6-7 del *Chapter I* primo libro:

“It was not meant for those, that had already mastered this Subject, and made a through Acquaintance with their own Understandings; but for my own Information, and the Satisfaction of a few Friends, who acknowledged themselves not to have sufficiently considered it. Were it fit to trouble thee with the History of this Essay, I should tell thee that five or six Friends meeting at my Chamber, and discoursing on a Subject very remote from this, found themselves quickly at a stand, by the Difficulties that rose on every side. After we had a while puzzled our selves, without coming any nearer a Resolution of those Doubts which perplexed us, it came into my Thoughts, that we took a wrong course; and that, before we set our selves upon Enquiries of that Nature, it was necessary to examine our own Abilities, and see, what Objects our Understandings were, or were not fitted to deal with. This I proposed to the Company, who all readily assented; and thereupon it was agreed, that this should be our first Enquiry”.¹⁸

Né le riunioni che si tennero nell'inverno del 1670-1671 presso la residenza londinese di Lord Anthony Ashley Cooper First Earl of Shaftesbury, l'Exeter House, furono un episodio isolato: le testimonianze di personaggi del calibro di Le Clerc e Des Maizeaux,¹⁹ nonché i documentati studi di Bonno e, più recentemente, di Simonutti²⁰ mostrano come Locke fosse sia un assiduo frequentatore di circoli culturali (filosofici e religiosi), sia un appassionato organizzatore di *societies* come il “Dry Club” (fondato da Locke e William Popple tra la fine degli anni '80 e l'inizio degli anni '90 del Seicento), le cui prassi di convocazione e discussione²¹ sono richiamate da vicino nell'*Epistle to the Reader*²².

Il saggio lockiano dunque, lungi dall'essere il prodotto di una solitaria e astratta indagine gnoseologica (non è quindi casuale il fatto che il filosofo inglese abbia scartato il genere “privato” della *meditatio*) nasce nel contesto di

¹⁸ *Ivi*, *Epistle to the Reader*, p. 7.

¹⁹ Cfr. JEAN LE CLERC, *Eloge historique du feu Mr. Locke*, “Bibliothèque choisie, pour servir de suite à la Bibliothèque Universelle” 6 (1705), p. 376; PIERRE DES MAIZEAUX, *A Collection of Several Pieces of Mr. John Locke, Never before printed, or not extant in his Works*, London, J. Bettenham for R. Francklin, 1720, *Dedication*, pagine non numerate.

²⁰ GABRIEL BONNO, *Les Relations intellectuelles de Locke avec la France (d'après des documents inédits)*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1955; LUISA SIMONUTTI, *Circles of Virtuosi and “Charity under Different Opinions”: The Crucible of Locke's Last Writings*, in SARAH HUTTON – PAUL SCHURMAN (eds.), *Studies on Locke: Sources, Contemporaries, and Legacy*, Dordrecht, Springer, 2008, pp. 159-175.

²¹ Cfr. SIMONUTTI, *Circles of Virtuosi*, cit., *Appendix II*, p. 173.

²² LOCKE, *Essay*, cit., *Epistle to the Reader*, p. 7.

una concreta discussione e di una più generale aspirazione alla *conversation* relativamente ad argomenti religiosi, etici e politici (stando sia alla testimonianza lasciata da James Tyrrell in margine alla propria copia dell'*Essay*,²³ sia alle indicazioni contenute nelle lettere inviate da Popple a Locke agli inizi degli anni '90).

“Enquiries, the Mind of Man was very apt to run into”,²⁴ osserva Locke, la cui soluzione si impone con urgenza, soprattutto se si considera come esse siano centrali in relazione all'asserita socialità dell'uomo e al suo effettivo essere-in-relazione-con-l'altro (“Our Business here is not to know all things, but those wich concern our Conduct”;²⁵ un'alterità che è *twofold*, abbracciando sia “l'altro” *secundum quid*, ossia il tu che con l'io costituisce la radice di ogni società, il noi, sia “l'altro” *sic et simpliciter*, la Trascendenza: “[God] has put within the reach of their Discovery the comfortable Provision for this Life and the Way that leads to a better. How short soever their Knowledge may come of an universal, or perfect Comprehension of whatsoever is, [...] they have Light enough to lead them to the Knowledge of their Maker, and the sight of their own Duties”)²⁶ e, al contempo, al centro di numerose dispute “which never coming to any clear Resolution, are proper only to continue and increase their Doubts, and to confirm them at last in perfect Scepticism”.²⁷

Il primo passo verso la soluzione delle questioni etiche e teologiche consiste in quella polemica contro gli *abuses of words* e contro la “cattiva” retorica che egli eredita da Bacon (l'*Instauratio Magna* è apertamente citata in quello che avrebbe dovuto essere aggiunto alla quarta edizione dell'*Essay* come ventesimo capitolo del *Fourth Book*, ossia il saggio *Of the Conduct of the Understanding*)²⁸ e da Arnauld (le cui critiche, mosse nella *Logique*, alla sterile oscurità della definizione aristotelico-tomistica di *motus* sono ben presenti a Locke laddove, nel *Third Book* si concentrerà sull'indefinibilità delle idee

²³ HENRY R. FOX BOURNE, *The Life of John Locke*, vol. 1, Bristol-Tokyo, Thoemmes-Kinokuniya, 1991 (riprod. anast.: London, 1876), pp. 248-249; WOLFGANG VON LEYDEN, *Introduction*, in LOCKE, *Essays on the Law of Nature*, cit., p. 61.

²⁴ LOCKE, *Essay*, cit., I, 1, 7, p. 47.

²⁵ *Ivi*, I, 1, 6, p. 46.

²⁶ *Ivi*, I, 1, 5, p. 45.

²⁷ *Ivi*, I, 1, 7, p. 47.

²⁸ Cfr. JOHN LOCKE, *Of the Conduct of the Understanding*, ed. by Paul Schuurman, University of Keele, 2000, Pars. 2-5, pp. 154-155. Locke cita da FRANCIS BACON, *Instauratio Magna*, in ID., *Works*, ed. by James Spedding, Robert Leslie Ellis and Douglas Denon Heath, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromann-Holzboog, 1989 (facs. ed.: London, 1858), vol. 1, *Praefatio*, p. 129.

semplici di *motion e light*)²⁹ e incarna lo spirito di rifiuto di ogni artificio che possa compromettere od offuscare la disinteressata ricerca del vero espressa da Thomas Sprat nella sua *History of the Royal Society* (testo presente nella biblioteca di Locke).³⁰ Ancora una volta, nell'*Epistle to the Reader* troviamo un passo altamente significativo in merito:

“In an Age that produces such Masters, as the Great — Huygenius, and the incomparable Mr. Newton, with some other of that Strain; 'tis Ambition enough to be employed as an Under-Labourer in clearing Ground a little, and removing some of the Rubbish, that lies in the way to Knowledge; which certainly had been very much more advanced in the World, if the Endeavours of ingenious and industrious Men had not been much cumbred with the learned but frivolous use of uncouth, affected, or unintelligible Terms, introduced into the Sciences, and there made an Art of, to that Degree, that Philosophy, which is nothing but the true Knowledge of Things, was thought unfit, or incapable to be brought into well-bred Company, and polite Conversation. Vague and insignificant Forms of Speech, and Abuse of Language, have so long passed for Mysteries of Science; And hard and misapply'd Words, with little or no meaning, have, by Prescription, such a Right to be mistaken for deep Learning, and height of Speculation, that it will not be easie to persuade, either those who speak, or those who hear them, that they are but the Covers of Ignorance, and hindrance of true Knowledge”.³¹

Agli errori derivanti naturalmente dall'immane e necessario nesso tra parole e idee (le imperfezioni del linguaggio trattate nel *Chapter IX*), si aggiungono quelli legati all'uso volontario che se ne fa, i quali sono ancora più dannosi specialmente se tali abusi linguistici vengono compiuti nel contesto dell'uso filosofico del linguaggio e, quindi, in una comunicazione che si prefigge di “to convey the precise Notions of Things, and to express, in general Propositions, certain and undoubted Truths, which the Mind may rest upon, and be satisfied with, in its search after true Knowledge”.³²

²⁹ Cfr. ANTOINE ARNAULD – PIERRE NICOLE, *La Logique ou l'Art de penser. Contenant, outre les Regles communes, plusieurs observations nouvelles propres à former le jugement*, ed. by Bruno Baron von Freytag Löringhoff and Herbert E. Brekle, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1965 (facs. ed.: Paris, 1662¹), vol. 1, I, 9-10, pp. 75-87; II, 12, pp. 154-160; III, pp. 174-175; III, 15, pp. 240-242. Circa il passo dell'*Essay* cui faccio riferimento: cfr. LOCKE, *Essay*, cit., III, 4, 8, pp. 422-423.

³⁰ Cfr. THOMAS SPRAT, *History of the Royal Society of London, For the Improving of Natural Knowledge*, London, J. Martyn, 1667, pp. 61-62. Cfr. JOHN HARRISON – PETER LASLETT, *The Library of John Locke*, Oxford, Oxford University Press, 1965¹, p. 238, voce “SPRAT, Thomas”.

³¹ LOCKE, *Essay*, cit., *Epistle to the Reader*, p. 10.

³² *Ivi*, III, 9, 3, p. 476.

All'interno dell'*Essay* Locke indirizza tale polemica contro molteplici destinatari: nel *First Book* egli si rivolge ai cosiddetti Platonici di Cambridge, accusati di aver sostenuto l'esistenza innata di principi morali senza averne fornito alcun esempio o, cosa ancora più assurda, avendone esibiti alcuni che, se anche fossero innati, a causa dell'ambiguità dei termini con cui sono espressi, non avrebbero alcuna utilità da punto di vista pratico;³³ nel *Third* e nel *Fourth Book* i destinatari sono invece gli *Schoolmen*, nel contesto di una vera e propria *querelle de la logique ancienne et de celle des modernes*.³⁴

Nel *Second Book*, laddove si esamina la differenza tra la sregolatezza del *wit* e l'aderenza del *judgement* all'effettivo *agreement/disagreement* tra le idee e si sottolinea come nella "Metaphor and Allusion, [...] for the most part, lies that entertainment and pleasantry of Wit, which strikes so lively on the Fancy, and therefore so acceptable to all People; because its Beauty appears at first sight, and there is required no labour of thought, to examine what Truth or Reason there is in it",³⁵ ci si trova al contrario di fronte a vaghi riferimenti (poi ripresi nel *Third Book*, nel quale si accentuano certi toni pascaliani della polemica):³⁶ questi ultimi trovano a mio avviso il loro bersaglio nel breve trattatello *Examination of P. Malebranche's Opinion* (che, composto approssimativamente nel 1693, non avrebbe mai visto le stampe, se non postumo, per la ritrosia che Locke nutriva verso le polemiche),³⁷ dove il filosofo inglese rivolge molteplici critiche all'autore della *Recherche de la Vérité*. La pungente ironia dei due passi che vado a citare ne è brillante esempio:

"§ 3. The P. Malebranche's *Recherche de la Vérité* [...] tells us, that whatever the mind perceives "must be actually present and intimately united to it". [...] §. 4. This is the sum of his doctrine [...] as far as I can comprehend it; wherein, I confess, there are many expressions, which carrying with them, to my mind, no clear ideas, are like to remove but little of my ignorance by their sounds. [...] What is the idea of intimate union, I must have, between two beings that have neither of them any extension or surface? And if it be not so explained as to give me a clear idea of that union, it will make me understand very little more of the

³³ Cfr. *ivi*, I, 3, 18-19, pp. 78-80.

³⁴ In merito, rimando al mio saggio, *Locke and Syllogism. The "Perception grounded" Logic of the Way of Ideas*, di prossima pubblicazione nel volume curato da Marco Sgarbi e Luca Gili, *The Aftermath of Syllogism* all'interno della serie *Bloomsbury Studies on the Aristotelian Tradition* (Bloomsbury Academic, 2017).

³⁵ LOCKE, *Essay*, cit., II, 11, 2, p. 156.

³⁶ Cfr. *ivi*, III, 10, 34, p. 508.

³⁷ *Letter 1887. Locke to William Molyneux* [29 June 1699], in ESMOND S. DE BEER (ed.), *The Correspondence of John Locke*, vol. 5 (of 8), Oxford, Clarendon Press, 2003 (1979), pp. 352-353.

nature of the ideas in my mind, when it is said I see them in God, who being “intimately united to the soul” exhibits them to it”.³⁸

“§ 23. In the fifth chapter he tells us “all things are in God,” even the most corporeal and earthly, but “after a manner altogether spiritual, and which we cannot comprehend.” Here therefore he and I are alike ignorant of these good words; “material things are in God after a spiritual manner,” signifying nothing to either of us; and “spiritual manner,” signifying no more but this, that material things are in God immaterially. This and the like are ways of speaking, which our vanity has found out to cover, not remove our ignorance”.³⁹

Come sottolineato da Vogt (2008), non si tratta di una semplice adesione, da parte di Locke, alla “retorica dell’anti-retorica”, o di una critica alla retorica *tout court*, poiché quest’ultimo ammette un “retto uso” del linguaggio figurato⁴⁰ (anche Pierre Coste, traduttore francese dell’*Essay*, pare perdere di vista questo aspetto, come si evince dal fatto che, in una nota a piè di pagina aggiunta a partire dalla seconda edizione dell’*Essai* e perfezionata nella terza edizione del 1735, avverte il bisogno di prendere le distanze dal pensatore inglese e, guardando alle *Réflexions sur la Rhétorique* di Fénelon, distingue la *déclamation* – passibile dei rimproveri di Locke – e la “véritable éloquence”)⁴¹; né si tratta di assolutizzare l’importanza della chiarezza e della distinzione della comunicazione, ammettendo solo l’uso costante e univoco di termini in grado di indicare le corrispondenti idee in modo chiaro e distinto (del resto, è Locke stesso che nega di essere tanto presuntuoso o così “little skill’d in the

³⁸ JOHN LOCKE, *An Examination of P. Malebranche’s Opinion of Seeing all Things in God* (1693), in ID., *The Works of John Locke*, ed. with an introduction by John W. Yolton, vol. 8 (of 9), London, Routledge-Thoemmes Press, 1997 (riprod. anast London, 1794^o), §§ 3-4, pp. 212-213.

³⁹ *Ivi*, § 23, p. 222.

⁴⁰ LOCKE, *Essay*, cit., *Epistle to the Reader*, pp. 8-10; II, 11, 2, pp. 156-157; III, 10, 34, p. 508. Il complesso rapporto tra Locke e la retorica è analizzato con precisione, sia in generale che, nello specifico, in relazione al pensiero politico, in: PHILIP VOGT, *John Locke and the Rhetoric of Modernity*. Lanham-Boulder-New York-Toronto-Plymouth, Lexington Books, 2008, pp. 9-59; TORREY SHANKS, *Authority Figures. Rhetoric and Experience in John Locke’s Political Thought*, University Park – Pennsylvania, Pennsylvania State University Press, 2014.

⁴¹ Cfr. JOHN LOCKE, *Essai Philosophique concernant l’Entendement Humain, où l’on montre quelle est l’étendue de nos connoissances certaines, et la manière dont nous y parvenons. Traduit de l’anglois*, à Amsterdam, chez P. Mortier, 1729^o, III, 10, 34, p. 408, nota a piè di pagina; ID., *Essai Philosophique concernant l’Entendement Humain*, à Amsterdam, chez P. Mortier, 1735^o, III, 10, 34, p. 413, nota a piè di pagina. In tale nota, Coste fa riferimento a FRANÇOIS DE SALIGNAC DE LA MOTHE FÉNELON, *Réflexions sur la Rhétorique et sur la Poétique*, Amsterdam, J.-F. Bernard, 1717, p. 19.

world” da pensare a una “perfetta riforma delle lingue”⁴² e la distinzione tra l’uso civile e quello filosofico delle parole ha lo scopo di lasciare un margine di “salvezza” da una sorta di matematizzazione del linguaggio, analogamente a quanto si proponeva di fare – *contra* Toland – la distinzione tra *knowledge* e *faith/opinion*, ossia di preservare la specificità dell’ambito della fede rispetto a quello della conoscenza in senso forte). Da ultimo, non si tratta nemmeno di una polemica condotta da un intellettuale contro la *subtlety* relativamente alle sue conseguenze sul piano meramente speculativo, poiché Locke non manca di sottolineare le concrete e gravi ricadute di queste “empty Speculations” sugli “affairs of Mankind”, ossia la vita della società in tutta la sua concretezza.⁴³

Si tratta al contrario di richiamare il filosofo al suo vero obiettivo, quello di contribuire all’*advancement of Learning* mettendo in atto, nella propria comunicazione, affinché quest’ultima possa dirsi “buona”, un’operazione di chiarificazione dei propri concetti e dei propri discorsi (dato che, come è emerso, i due livelli sono inscindibili): come la logica va riformata perché tutte le superfetazioni aristotelico-scolastiche hanno finito per intralciare “the Eye or the perceptive Faculty of the Mind”⁴⁴ (la quale costituisce la “native Faculty”⁴⁵ del *reasoning*), così la comunicazione deve essere ripulita da tutti gli artifici (fallacie argomentative comprese)⁴⁶ che assicurano il successo nelle *disputationes*, ma finiscono per costituire una contraddizione rispetto all’intrinseca natura del linguaggio e allo scopo per cui l’uomo è l’unico essere reso da Dio capace di *communication*.⁴⁷

Ciò costituisce, al contempo, un’esortazione allo sforzo inesausto di individuazione della giusta misura, di una proporzionalità tra *speaker* e *hearer* espressa (metaforicamente!) nell’*Epistle to the Reader* con un’interessante immagine che, attingendo dall’ambito medico della dietetica, costituisce lo sviluppo dell’ideale sinergia tra cura dell’anima, medicina e buona retorica proposta nel *Fedro* platonico:

“Some Objects had need be turned on every side; and when the Notion is new, [...] or out of the ordinary Road, [...] ‘tis not one simple view of it, that will gain it

⁴² LOCKE, *Essay*, cit., III, 11, 2, p. 509.

⁴³ *Ivi*, III, 10, 12, p. 496.

⁴⁴ *Ivi*, IV, 17, 4, p. 674.

⁴⁵ *Ivi*, IV, 17, 4, p. 671.

⁴⁶ *Ivi*, IV, 17, 19-22, pp. 685-687.

⁴⁷ Nei *Some Thoughts concerning Education* Locke parla di una vera e propria disumanizzazione dei soggetti coinvolti nelle dispute, le quali, agli occhi del filosofo, sono paragonabili ai combattimenti tra galli: JOHN LOCKE, *Some Thoughts concerning Education*, in ID., *The Works of John Locke*, vol. 8, cit., p. 141.

admittance into every Understanding, or fix it there with a clear and lasting Impression. There are few, I believe, who have not observed in themselves or others, That what in one way of proposing was very obscure, another way of expressing it, has made very clear and intelligible: Though afterward the Mind found little difference in the Phrases, and wondered why one failed to be understood more than the other. But every thing does not hit alike upon every Man's Imagination. We have our Understandings no less different than our Palates; and he that thinks the same Truth shall be equally relished by every one in the same dress, may as well hope to feast every one with the same sort of Cookery: The Meat may be the same, and the Nourishment good, yet every one not be able to receive it with that Seasoning; and it must be dressed another way, if you will have it go down with some, even of strong Constitutions. [...] My appearing therefore in Print, being on purpose to be as useful as I may, I think it necessary to make, what I have to say, as easie and intelligible to all sorts of Readers as I can. And I had much rather the speculative and quick-sighted should complain of my being in some parts tedious, than that any one, not accustomed to abstract Speculations, or prepossessed with different Notions, should mistake, or not comprehend my meaning".⁴⁸

DIALOGICITÀ, EQUITÀ E ANTIAUTORITARISMO COME PRINCIPI DELL'ADVANCEMENT OF LEARNING

Ora, come precedentemente anticipato, questo appello alla chiarezza e distinzione della comunicazione costituisce a mio avviso l'aspetto più immediatamente visibile delle preoccupazioni etiche in ambito comunicativo desumibili dall'esame dell'*Essay*. Tuttavia, dall'ultimo passo citato emerge come già in questa concezione traslazionale della comunicazione (che non è certo esente da alcune ingenuità) lo spirito di fondo sia quello della creazione di uno spazio di condivisione e di pariteticità tra interlocutori (un confronto con una alterità cui si è intenzionalmente diretti che, del resto, è già racchiuso nelle denominazioni *adequate/inadequate* e, in particolar modo, *true/false* riferite alle idee).⁴⁹

L'attacco mosso nel *First Book* contro l'innatismo, se ha una funzione preparatoria nei confronti del *Second Book* (pur in un rapporto di circolarità ermeneutica con quest'ultimo, per cui la confutazione dell'innatismo acquisisce un peso ben più che "nominale", non appena si sarà compresa la genesi "reale" di tutti i contenuti cognitivi),⁵⁰ non esaurisce tuttavia il proprio scopo in questa propedeuticità, ma, anzi, si fa a mio avviso davvero fecondo

⁴⁸ *Ivi*, *Epistle to the Reader*, pp. 8-9.

⁴⁹ Cfr. *ivi*, II, 31, 5, p. 378; II, 32, 5-12, pp. 385-388.

⁵⁰ Cfr. *ivi*, II, 1, 1, p. 104.

non appena si sposta il discorso sul piano dell'etica della comunicazione. La riflessione sull'esistenza e la plausibilità di principi innati acquisisce infatti una valenza anti-fondazionistica, un anti-assolutismo delle verità che anticipa la critica alle subdole intenzioni celate negli abusi linguistici volontari e all'assenso acriticamente concesso alle verità per solo ossequio all'*authority*, temi che saranno poi ripresi e ampiamente sviluppati nel *Third* e nel *Fourth Book*.

Si tenga presente il seguente passo in cui, come vuole la prassi seguita da Locke nei capitoli finali dei libri dell'*Essay* (qui siamo nel penultimo paragrafo del *Chapter IV* del *First Book*), egli presenta acute analisi psicologico-antropologiche:

“It was of no small advantage to those who affected to be Masters and Teachers, to make this the Principle of *Principles*, That Principles must not be questioned: For having once established this Tenet, That there are innate Principles, it put their Followers upon a necessity of receiving some Doctrines as such; which was to take them off from the use of their own Reason and Judgment, and put them upon believing and taking them upon trust, without further examination: In which posture of blind Credulity, they might be more easily governed by, and made useful to some sort of Men, who had the skill and office to principle and guide them. Nor is it a small power it gives one Man over another, to have the Authority to be the Dictator of Principles, and Teacher of unquestionable Truths; and to make a Man swallow that for an innate Principle, which may serve to his purpose, who teacheth them”.⁵¹

L'assunzione dell'innèità come ragione sufficiente, per sé sola, a render conto dell'autoevidenza delle prime verità è una facile scappatoia per evitare ogni ulteriore indagine, sposando un dogmatismo che “sbarra la strada” a ogni possibilità di avanzamento del sapere per mezzo di uno scambio paritetico e co-responsabile, vincola all'unilateralità della comunicazione e alla passiva ricezione.

Riallacciandosi (per quanto solo idealmente, senza riferimenti espliciti) all'intimo nesso tra l'inganno, la “malizia interna e formale” della *fraus* e il *defectus* di cui la *deceptio* è sintomo rivelatore (che in Descartes costituiva il cuore del passaggio dalla concezione tradizionale del *Deus optimus* a quella del *genius malignus*)⁵² e declinando il discorso in ambito politico, Locke ritiene

⁵¹ *Ivi*, I, 4, 24, pp. 101-102.

⁵² RENÉ DESCARTES, *Meditationes de Prima Philosophia* [Parisiis, apud Michaellem Soly, 1641], Amsterdami, apud Ludovicum Elzevirium, 1642², in ID., *Œuvres de Descartes*, vol. VII, publiées par Ch. Adam & P. Tannery, Paris, Vrin, 1996, p. 52; *Secundae Responsiones*, in ID., *Œuvres de Descartes*, vol. VII, cit., p. 143.

che coloro i quali propongono l'innatismo rappresentino una sorta di "tiranni", dispotici sovrani animati dal solo desiderio di conservare il proprio potere con l'inganno (e – discorso dai toni pienamente illuministici di estrema attualità per l'accento posto sul legame tra autorità, ignoranza e fanatismo belligerante – procurarsi un esercito di zelanti soldati obbedienti, ignari delle ragioni per cui sono gettati in battaglia),⁵³ analogamente a coloro che ricorrono alle oscurità e agli artifici della retorica per "to cover with Obscurity of Terms, and to confound the Signification of Words, which, like a Mist before Peoples Eyes, might hinder their weak parts from being discovered",⁵⁴ nonché "procure to themselves the admiration of others, by unintelligible Terms, the apter to produce wonder, because they could not be understood".⁵⁵

Ciò si pone in una direzione nettamente contraria all'ideale dialogico e compartecipativo della comunità scientifica che trova la propria espressione nel termine "Commonwealth of Learning" (il quale compare, seppur due sole volte all'interno dell'*Essay*, in luoghi significativi).⁵⁶ Nella polemica contro l'innatismo si cela quindi un *analogon* teoretico-gnoseologico (con riferimento al principio dell'*auctoritas* in ambito scientifico e filosofico) della polemica condotta nei *Two Treatises of Government* contro le tesi espresse da Filmer nel suo *Patriarcha* (ossia quel potere politico che si auto-arroga l'indiscutibilità perché di origine divina) e contro l'irrevocabilità del *social contract* (in cui risiede la legittimità e l'autorevolezza del potere politico) di cui parla Hobbes nel *Leviathan*.

Come sottolineato da Vienne in un intervento il cui titolo rende alla perfezione l'architettura che regge e connette il *corpus* degli scritti lockiani, *L'Essay de Locke: une épistémologie au service de la tolérance?* (1981):

"La source de l'intolérance n'est [...] pas dans la seule possession de la force. Puisque l'intolérance est partagée, elle passe par l'idéologie et c'est à ce niveau qu'il faut d'abord lutter pour instaurer la tolérance. Sur ce point, on trouve une convergence de tous les ouvrages de Locke: la tolérance est une question de savoir; toujours il s'agit d'éliminer la soumission aveugle à l'immédiateté: immédiateté de la souveraineté d'origine divine, immédiateté de l'illuminisme [inteso da Vienne nel senso preciso della credenza in quella entusiastica e sovra-razionale "illuminazione interiore" come fonte di ogni certezza], immédiateté des principes moraux innés. Au contraire, c'est à la reconnaissance d'un

⁵³ Cfr. LOCKE, *Essay*, cit., IV, 20, 18, p. 719.

⁵⁴ *Ivi*, III, 10, 6, p. 493.

⁵⁵ *Ivi*, III, 10, 8, p. 494.

⁵⁶ Cfr. *Ivi*, *Epistle to the Reader*, p. 9; IV, 19, 1, p. 697. Circa l'utilizzo, da parte di Locke, dell'espressione *commonwealth*, si veda la voce corrispondente in YOLTON, *A Locke Dictionary*, cit., pp. 39-42.

processus, d'une construction en tous domaines, qu'invite Locke: il y a construction de la société civile par le contrat social; il y a construction de tout savoir à partir des idées, à commencer par le savoir moral. Et s'il y a construction, il y a erreur possible".⁵⁷

Non si deve tuttavia pensare che il contrattualismo epistemologico cui fa riferimento Vienne apra a una sorta di costruttivismo del sapere con esito relativistico (per cui, in ultima analisi, si tornerebbe al tanto deprecato *universal assent* come criterio di verità), né che esso vada a confliggere con l'appello che Locke rivolge agli uomini, per cui "Men must think and know for themselves"⁵⁸: nel contesto della consapevolezza (di chiara ascendenza pascaliana) che la condizione umana si gioca tra l'esigua area della luce conoscitiva (sia essa intuitiva o dimostrativa, quest'ultima un po' più ampia della prima, entrambe fondate sulla percezione) e quella vastissima del crepuscolo dell'opinione e della probabilità, si tratta della necessità, ben espressa dal filosofo inglese nel *Fourth Book*, di ricorrere alla testimonianza altrui e quindi al confronto con l'altro-da-noi quale è il "tu", come strumento indispensabile per l'ampliamento della conoscenza.

L'approssimazione al vero si attua quindi mediante un continuo lavoro di esame delle altrui opinioni, compiuto mediante un uso s-pregiudicato, anti-dogmatico, della propria *reason* (in senso lato, come funzioni cognitive): se, dal punto di vista gnoseologico il soggetto non può che essere "chiuso" (ma l'accusa di solipsismo è inadeguata) nella dialettica soggetto-oggetto (essendo il parametro di verifica/falsificazione rappresentato dal "laboratorio della coscienza" cui il solo individuo ha accesso), dal punto di vista epistemologico egli è essenzialmente e inevitabilmente inserito in una "razionalità intersoggettiva" (o relazionale, in termini lockiani), che Apel indicherà con l'espressione "relazione soggetto-cosoggetto".⁵⁹

⁵⁷ JEAN-MICHEL VIENNE, *L'Essay de Locke: une épistémologie au service de la tolérance?*, in SOCIÉTÉ D'ÉTUDES ANGLO-AMÉRICAINES DES XVIIIE ET XVIIIIE SIÈCLES (ed.), *Tolérance et intolérances dans le monde anglo-américain aux XVIIIE et XVIIIIE siècles (Actes du Colloque, Paris 26-27 Octobre 1979)*, Nantes, Université de Nantes, 1981, p. 30.

⁵⁸ LOCKE, *Essay*, cit., I, 4, 23, p. 100, titolo del paragrafo.

⁵⁹ Cfr. KARL-OTTO APEL, *The Response of Discourse Ethics to the Moral Challenge of the Human Situation as Such and Especially Today (Mercier Lectures, Louvain-la-Neuve, March 1999)*, Leuven, Peeters, 2001, p. 45. Le critiche mosse da Apel al *methodical solipsism* di Locke colgono quindi, a mio avviso, solo un aspetto delle tesi del pensatore inglese in merito al rapporto tra comunicazione e conoscenza, finendo per costituire una sorta di *ignoratio elenchi*: cfr. KARL-OTTO APEL, *The Transcendental Conception of Language-Communication and the Idea of a First Philosophy: Towards a Critical Reconstruction of the History of Philosophy in the Light of Language Philosophy*, in ID. *Selected Essays*, vol. 1, *Towards a Transcendental*

Una sospensione dell'impulso ad aderire a qualche verità che si accompagna all'adeguato esame delle ragioni intrinseche di tutte le posizioni in gioco (compresa la propria) e si presenta speculare a quanto Locke proporrà, a partire dalla seconda edizione dell'*Essay* (1694), nei §§ 28-60 del *Chapter XXI* del *Second Book*, circa la libertà del soggetto (intesa come *power to suspend* le spinte dei molteplici *desires*, così da consentire quella valutazione da cui emergerà il motivo finale del volere).⁶⁰ Così scrive Locke nel paragrafo quattro del *Chapter XVI* del *Fourth Book*:

“Since therefore it is unavoidable to the greatest part of Men, if not all, to have several *Opinions*, without certain and indubitable Proofs of their Truths; and it carries too great an imputation of ignorance, lightness, or folly, for Men to quit and renounce their former Tenets, presently upon the offer of an Argument, which they cannot immediately answer, and shew the insufficiency of: It would, methinks, become all Men to maintain *Peace*, and the common Offices of Humanity, and *Friendship*, in the diversity of *Opinions*, since we cannot reasonably expect, that any one should readily and obsequiously quit his own Opinion, and embrace ours with a blind resignation to an Authority, which the Understanding of Man acknowledges not. [...] If he, you would bring over to your Sentiments, be one that examines before he assents, you must give him leave, at his leisure, to go over the account again, and re-calling what is out of his Mind, examine all the Particulars, to see on which side the advantage lies: And if he will not think our Arguments of weight enough to engage him anew in so much pains, 'tis but what we do often our selves in the like case; and we should take it amiss, if others should prescribe to us what points we should study. [...] We should do well to commiserate our mutual Ignorance, and endeavour to remove it in all the gentle and fair ways of Information; and not instantly treat others ill, as obstinate and perverse, because they will not renounce their own, and receive our Opinions, or at least those we would force upon them, when 'tis more than probable, that we are no less obstinate in not embracing some of theirs. [...] The necessity of believing, without Knowledge, nay, often upon very slight grounds, in this fleeting state of Action and Blindness we are in, should make us more busy and careful to inform our selves, than constrain others”.⁶¹

L'esito ultimo non è lo scetticismo di Hume di fronte alle questioni circa le quali, per il loro essere “oltre” le capacità cognitive umane, Locke pare anticipare le antinomie kantiane⁶², ma un atteggiamento di *fairness* (implicito nel concetto di *charity*) nei confronti di tutte le posizioni, ciascuna delle quali

Semiotics, edited and introduced by E. Mendieta, New Jersey, Humanities Press, 1994, pp. 90-91.

⁶⁰ LOCKE, *Essay*, cit., II, 21, 47, pp. 263-264.

⁶¹ *Ivi*, IV, 16, 4, pp. 659-660.

⁶² Cfr. *ivi*, IV, 3, 6, pp. 539-543.

esige di essere esaminata dal soggetto con eguale dignità.⁶³ Non è casuale che l'*Epistle Dedicatory* a Thomas Herbert, ottavo Conte di Pembroke e quinto Conte di Montgomery, con cui si apre l'*Essay*, contenga nelle prime righe un vero e proprio elogio dell'equità e della s-pregiudicatezza: "[There is] nothing more to be desired for Truth, than a fair unprejudiced Hearing".⁶⁴ Nel saggio *Of the Conduct of the Understanding* il filosofo inglese indica il tutto con il termine *indifferency* che, rispetto al *Fourth Book* dell'*Essay*, in cui compare due sole volte (e in accezione affatto generica), acquista qui una valenza tecnica: non indifferenza nei confronti del vero o il falso (la quale, in ultima analisi, coincide con lo scetticismo come rinuncia alla possibilità di stabilire una volta per tutte un discrimine tra vero e falso), ma verso le molteplici dottrine e opinioni (poiché l'uomo è sempre, esistenzialmente, orientato verso il vero, per quanto in una progressione non umanamente esauribile).⁶⁵

IL COMMONWEALTH OF LEARNING LOCKIANO: A POLITE CONVERSATION BETWEEN FRIENDS

Sono quindi già individuati, benché non espressamente e distintamente tematizzati, i tre principi (punto di intersezione di epistemologia ed etica) che reggono e animano ogni discussione razionale orientata alla ricerca della verità, così formulati da Popper nel saggio *Toleration and Intellectual Responsibility*:

- “1. The principle of fallibility: perhaps I am wrong and perhaps you are right. But we could easily both be wrong.
2. The principle of rational discussion: we want to try, as impersonally as possible, to weigh up our reasons for and against a theory: a theory that is definite and criticizable.
3. The principle of approximation to the truth: we can nearly always come closer to the truth in a discussion which avoids personal attacks. It can help us to

⁶³ “Those who have fairly and truly examined, and are thereby got past doubt in all the Doctrines they profess, and govern themselves by, would have a juster pretence to require others to follow them: But these are so few in number, and find so little reason to be magisterial in their Opinions, that nothing insolent and imperious is to be expected from them: And there is reason to think, that if Men were better instructed themselves, they would be less imposing on others” (*ivi*, IV, 16, 4, p. 661).

⁶⁴ *Ivi*, *Epistle Dedicatory*, pp. 3-4.

⁶⁵ LOCKE, *Of the Conduct of the Understanding*, cit., Pars. 33-36, pp. 177-179.

achieve a better understanding; even in those cases where we do not reach an agreement".⁶⁶

Quello che ne emerge, al contempo, è altresì un preciso modello antropologico in grado di disporsi favorevolmente alla ricerca disinteressata e sincera del vero: si tratta dei *friends*, ai quali, come sottolineato da Colie,⁶⁷ Locke si rivolge, non restringendone il campo solo a quei *five or six friends* che parteciparono alle riunioni da cui nacque storicamente l'*Essay*, ma trattando il lettore stesso amicalmente (lo stile anti-retorico adottato nell'opera va appunto in questa direzione) e da suo pari ("Men of my own size").⁶⁸ Come giustamente osserva Baillon nel suo articolo *La Philosophie épistolaire de Locke: la vérité à l'épreuve de l'amitié* (2006), "l'amitié [...] est [...] l'horizon constant"⁶⁹ della sua intera speculazione e il ruolo dei *friends*, in relazione all'evoluzione del pensiero lockiano (nonché alla genesi stessa di opere come i *Some Thoughts Concerning Education* nata dalla corrispondenza con l'amico Edward Clarke e l'*Epistola de Tolerantia*, dedicata a Van Limborch), emerge in tutta la sua centralità nel contesto degli scambi epistolari (un genere letterario caro all'Illuminismo che vede in Locke, agli occhi di Baillon, un precursore):

"Il ne fait aucun doute que Locke, tout au long de sa carrière d'écrivain et de philosophe, a conservé un intérêt tout particulier pour le mode épistolaire, comme en témoigne la quantité de ses écrits qui prennent la forme d'une lettre [...] Avec 8 volumes et plus de 3600 lettres, on est certes bien loin de la prolixité d'un Voltaire, mais on est tout de même très au-delà des deux volumes de la correspondance de Hobbes. La variété des langues pratiquées (anglais, français, latin, néerlandais) le confirme: nous sommes bien en présence d'un citoyen de la

⁶⁶ KARL R. POPPER, *Toleration and Intellectual Responsibility (Stolen from Xenophanes and Voltaire)*, in ID., *In Search of a Better World. Lectures and Essays from Thirty Years*, transl. by L.J. Bennett, with additional material by M. Mew; translation revised by Sir K. Popper and M. Mew, London-New York, Routledge, 1992, p. 199.

⁶⁷ Rosalie Colie, *The Essayist in his Essay*, in JOHN W. YOLTON (ed.), *John Locke: Problems and Perspectives. A Collection of New Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969, pp. 234-261.

⁶⁸ "I pretend not to publish this Essay for the Information of Men of large Thoughts and quick Apprehensions; to such Masters of Knowledge I profess my self a Scholar, and therefore warn them before-hand not to expect any thing here, but what being spun out of my own course Thoughts, is fitted to Men of my own size, to whom, perhaps, it will not be unacceptable, that I have taken some Pains, to make plain and familiar to their Thoughts some Truths, which established Prejudice, or the Abstractness of the Ideas themselves, might render difficult" (LOCKE, *Essay*, cit., *Epistle to the Reader*, p. 8).

⁶⁹ JEAN-FRANÇOIS BAILLON, *La Philosophie épistolaire de Locke: la vérité à l'épreuve de l'amitié*, "Bulletin de la Société d'Etudes Anglo-Américaines des XVIIe et XVIIIe Siècles", 63 (2006), p. 150.

République des Lettres, ou “Commonwealth of Learning” comme Locke aimait à désigner cette entité naissante. Et si penser, pour Locke, c’était correspondre?”.⁷⁰

L’*Essay* stesso costituisce una risposta all’ultimo interrogativo, non appena si consideri il processo di crescita ed evoluzione a cui è andato incontro dalla prima edizione del 1690 fino alla quinta edizione, postuma, del 1706.⁷¹ Il testo di Locke fu infatti ampiamente rimaneggiato sia nella forma che nei contenuti dietro lo stimolo epistolare, in particolare, di due fidati amici e corrispondenti, William Molyneux e Philipp Van Limborch: da una parte, le suggestioni del teologo olandese si tradussero in una serie di *addenda* all’edizione postuma dell’*Essay* riguardanti la questione della libertà di indifferenza (testimoniati dal manoscritto *Oefeleana 63, II* e dalla lettera con cui Coste comunicò a Leibniz le correzioni da apportare alla prima edizione francese del 1700);⁷² dall’altra, lo scambio epistolare con Molyneux portò a due importanti mutamenti, ossia, nell’ordine, l’inserimento di un’aggiunta al § 8 del *Chapter IX* del *Second Book*, inerente al rapporto che intercorre tra i sensi della vista e del tatto e il giudizio nella percezione dei corpi e della loro forma (il cosiddetto *Molyneux’s problem*)⁷³ e, assai più significativo, il corposo e sostanziale ampliamento del *Chapter XXI* del *Second Book* (dai 47 paragrafi della prima edizione del 1690, si passò ai 73 paragrafi nella seconda edizione del 1694), con vera e propria riscrittura delle parti relative al motivo determinante del volere (e con il conseguente abbandono della tesi intellettualistica del *greater good* in favore di quella dell’*uneasiness* come elemento propulsore della scelta).⁷⁴

⁷⁰ *Ivi*, pp. 138-139.

⁷¹ London, printed for Awnsham and John Churchill, and Samuel Manship, 1706.

⁷² Il manoscritto di Coste (erroneamente attribuito a Le Clerc) è Ms.: Autogr. Clericus Joh., *Oefeleana 63 II*, conservato presso la Bayerische Staatsbibliothek, München e riprodotto in LUISA SIMONUTTI, *Considerazioni su Power e Liberty nel Saggio sull’intelletto umano secondo un manoscritto di Coste*, “Giornale critico della filosofia italiana”, 4/1 (1984), pp. 194-199. Circa la lettera di Coste a Leibniz: cfr. PIERRE COSTE, *Coste an Leibniz* [25 Août 1707] in GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ, *Die philosophischen Schriften*, herausgegeben von Gerhardt (Berlin, 1879), Hildesheim-New York, Olms, 1978, III, *Briefwechsel zwischen Leibniz und Coste*, pp. 398-399.

⁷³ Locke, *Essay*, cit., II, 9, 8, pp. 145-146.

⁷⁴ “To conclude this enquiry into humane Liberty, which as it stood before, I my self from the beginning fearing, and a very judicious Friend of mine, since the publication suspecting, to have some mistake in it, though he could not particularly shew it me, I was put upon a stricter review of this Chapter. Wherein lighting upon a very easy, and scarce observable slip I had made, in putting one seemingly indifferent word for another, that discovery open’d to me this

Se ne ha un'anticipazione nella parte dell'*Epistle to the Reader* aggiunta in occasione della seconda edizione dell'*Essay*:

“Upon a closer inspection into the working of Men’s Minds, and a stricter examination of those motives and views, they are turn’d by, I have found reason somewhat to alter the thoughts I formerly had concerning that, which gives the last determination to the *Will* in all voluntary actions. This I cannot forbear to acknowledge to the *World*, with as much freedom and readiness, as I at first published, what then seem’d to me to be right, thinking my self more concern’d to quit and renounce any Opinion of my own, than oppose that of another, when Truth appears against it. For ‘tis Truth alone I seek, and that will always be welcome to me, when or from whencesoever it comes”.⁷⁵

Proprio la *friendship*, come legame tra persone che rinunciano all’interesse personale, alle malizie della retorica e si offrono autenticamente le une alle altre, senza ritrosia o sospetto verso le reciproche intenzioni,⁷⁶ crea il contesto per il sincero e attento riesame delle proprie tesi e una loro pronta correzione.

Solamente da questa armonia, raggiunta nel piccolo teatro dei rapporti personali, possono nascere le condizioni di possibilità della pace (come progresso sinergico e razionale verso il vero) anche sul piano macroscopico, segnato spesso dal conflitto tra sistemi, confessioni, popoli e nazioni.

present view, which here in this second Edition, I submit to the learned World” (*ivi*, II, 21, 71, p. 282).

⁷⁵ *Ivi*, *Epistle to the Reader*, p. 11.

⁷⁶ Cfr. BAILLON, *La Philosophie épistolaire de Locke*, cit., pp. 145-150.

JOHN LOCKE, CLIPPED COINS, AND THE UNSTABLE CURRENCY OF PUBLIC REASON

DOUGLAS CASSON

Department of Political Science

St Olaf College

casson@stolaf.edu

ABSTRACT

John Locke's concern with the collapse of a common economic currency mirrors his concern with the collapse of a common, public vocabulary. For Locke coins and words facilitate exchange, yet they also reflect and perhaps even constitute a people. They serve as a type of precommitment necessary for the creation and maintenance of a constitutional regime. A prior consent to language and money makes possible the type of consent that establishes political society. A stable, constitutional regime requires a unifying, public language through which norms of law and justice can be articulated. Just as his economic writings led to the Great Recoinage of sterling crowns, his philosophical and political writings can be understood as a defense of a Great Recoinage of public reason. However Locke's persistent concern with linguistic and economic infidelity, subjectivity, and fraud reveals a deep anxiety about the viability of this project.

KEYWORDS

John Locke, public Reason, social contract, constitutionalism, money.

On the fifteenth of October 1690, Thomas and Anne Rogers were tried in London for clipping off the edges of forty silver coins. According to court records, they denied "their horrid crime" yet were unable to explain the files and clippers in their possession. They were quickly found guilty. Thomas Rogers and two other male coin clippers were "ordered to be

drawn from a sledge to the place of execution, to be hanged by the neck, cut down alive, their bowels burnt, their bodies quartered, and to be disposed of at their Majesty's pleasure."¹ Due to a general reluctance to allow women's bodies to be mutilated in public, Anne Rogers was simply burned alive. The grisly fate of Thomas and Anne Rogers was by no means unique. From 1674 (when the first proceedings of the Old Bailey were published) to 1700, 525 people were tried in London's central criminal court for "coining offenses," 182 were found guilty, and 120 were sentenced to death, burning, and disfigurement.

Why should a seemingly petty crime of theft and fraud elicit such a terrifying punishment? Why should the court react with such swiftness and brutality? One answer could be that this type of deception was damaging to the newly expanding economy. By clipping the edges of sterling crowns, half-crowns, and shillings, smuggling the bullion out of the country and then passing the coins off for their original value, unscrupulous bankers and tradesmen were, in a sense, siphoning off silver bullion from the national treasury. Yet the mere act of pilfering silver would not seem to warrant the intense severity of the response.

A deeper anxiety was at work. To the judges of Old Bailey (and to those who legitimized these judges), clipping and counterfeiting coins was not simply theft, but treachery and sedition. It was considered high treason, a betrayal of king and country, and as such was punished more forcefully and dramatically than any other crime. The problem was not simply that these individuals were stealing from the crown. The problem was that their theft threatened the coherence of the regime. They were unsettling the settled and established meaning of money, and thus jeopardizing the very existence of the commonwealth.

This is certainly what John Locke thought. He wrote several pamphlets in the 1690s in response to what he saw to be a looming monetary crisis that he believed would cripple the economy of England and destabilize its political institutions.² Due to widespread coin clipping, the English currency

¹ *Old Bailey Proceedings*, 15 October 1690, trial of Thomas and Anne Rogers (t16901015-36) and *Ordinary of Newgate's Account*, 24 October 1690 (OA16901024), www.oldbaileyonline.org (accessed April 21, 2016).

² Patrick Kelly has collected Locke's policy proposals concerning money in a two-volume work. For a thorough discussion of the debates that took place during the currency crisis of 1695 and the Great Recoinage of 1696 as well as an account of Locke's important role in

was “light,” possessing less silver than the value stamped on its face indicated. In fact, William Lowndes, the Secretary of the Treasury, estimated that the currency in circulation contained only half of the value by weight of its declared precious metal content. The circulating currency was anything but uniform. Badly clipped, unmilled silver coins produced before the 1660s circulated alongside newly minted and milled coins of full weight. Due to a general scarcity of specie, buyers and sellers also made use of a variety of foreign coins. Sometimes these coins were accepted at face value and sometimes valued at weight. Wealthy merchants often hoarded good coins for long-distance trade and used clipped coins to pay wages and conduct other daily transactions. Stephen Quinn has shown that the instability of this currency was exacerbated by William III’s military ventures which strained international money markets. The English military were forced to convert sterling coins into bills of exchange to trade on the Continent, lowering the value of the coins and increasing the incentive to export silver clippings.³ The result was that the value of the sterling crown plummeted and many worried that it could no longer serve as a stable and trustworthy medium of exchange. Craig Muldrew writes, “What was supposed to be *the* standard measure of the value of all things in exchange remained itself an extremely variable commodity.”⁴

For Locke this situation constituted an epistemological crisis. The coin clippers were weakening the commonly held currency by breeding uncertainty and confusion. They were undermining the very instrument needed to maintain trust between subjects. Without a trustworthy currency, Locke feared, individuals would have difficulty conducting trade or entering into contracts. They would not know whether others were

shaping policy during these years, see Kelly’s excellent introduction in John Locke, *Locke on Money*, ed. P. H Kelly (Oxford: Clarendon Press, 1991). The two texts that are most applicable to my argument are *Some Considerations concerning the Lowering of Interest, and Raising the Value of Money* (1691), hereafter *SC*, and *Further Considerations Concerning Raising the Value of Money* (1695), hereafter *FC*.

³ Stephen Quinn, “Gold, Silver, and the Glorious Revolution: Arbitrage between Bills of Exchange and Bullion,” *Economic History Review* 49 (1996) 373-490.

⁴ Craig Muldrew, “Hard Food for Midas’: Cash and Its Social Value in Early Modern England,” *Past & Present* no. 170 (February 2001) 170. See also Craig Muldrew, *The Economy of Obligation : The Culture of Credit and Social Relations in Early Modern England*, Early Modern History (New York: St. Martin’s press, 1998).

assenting to the same terms of exchange. By undermining the common currency, coin clippers were threatening the very possibility of stable interaction between individuals within society.⁵

It is not hard to imagine the anxiety that surrounded such a volatile economic situation. In recent years we have also experienced the volatility of what Locke called the “phantastical imaginary value of money.”⁶ While the things we own or the hours we work might seem real to us, the conventions that sustain our economic transactions seem fleeting and illusory. The evaporation of \$12.9 trillion dollars in the United States economy since 2007 and the \$787 billion dollar response seem detached from any natural or tangible standard of value. Without a clear standard of measurement, it is difficult to see how the conventions we have accepted – the currency and credit that connects us to each other – promote our private interests or advance the public good. Our concern with the volatility of the economy seems crucially linked to a deeper concern with securing a stable political community.

In the 1690s Locke and his contemporaries found themselves in a similarly disorienting economic crisis. For them, coins represented something more than a mere mechanism of economic transaction. The violation of coinage was consequently more serious than any mere economic violation. Money had a symbolic and unifying meaning. It was not just a medium of exchange, but also a token of trust. The potential collapse of the silver crown was thus closely tied to the collapse of social

⁵ As Macaulay tells it, the loss of trust in a common currency had pervasive political consequences. “It may well be doubted,” he writes, “whether all the misery which had been inflicted on the English nation in a quarter of a century by bad Kings, bad Ministers, bad Parliaments and bad Judges, was equal to the misery caused in a single year by bad crowns and bad shillings.” The misgovernment of Charles and James, even the partisan factions of Parliament did not threaten the industrious families who worked to protect their modest levels of security and comfort. “But when the great instrument of exchange became thoroughly deranged,” Macaulay writes, “all trade, all industry, were smitten as with a palsy. The evil was felt daily and hourly in almost every place and by almost every class, in the dairy and on the threshing floor, by the anvil and by the loom, on the billows of the ocean and in the depths of the mine. Nothing could be purchased without a dispute.” Thomas Babington Macaulay, *The History of England from the Accession of James the Second*, 5th ed. (London: Longman, Brown, Green, and Longmans, 1849) 625-626.

⁶ John Locke, *Two Treatises of Government*, ed. Peter Laslett (Cambridge: Cambridge University Press, 1988) 2T §184. Subsequently cited as 2T for the *Second Treatise* followed by paragraph number.

trust generally. For this reason, Locke's response of the currency crisis mirrors his diagnosis of a more profound and far-reaching political predicament. His condemnation of those who would undermine the common currency and his work to stabilize that currency at the end of his life reflect in small scope his political project as a whole.

Locke's economic writings were animated by a deep anxiety concerning the establishment and maintenance of social trust. When the Secretary of the Treasury proposed to stabilize the currency by lowering its silver content (or debasing) coins, Locke rejected this idea. He argued instead that coins should not represent anything other than the "intrinsic value" of their silver content. If the government abandons the "natural" worth of coins, they would further undermine the trust that people have in their currency. Locke's dogged insistence that Parliament ensure the worth or trustworthiness of the currency by maintaining its weight eventually led to the Great Recoinage of 1696. Although Locke did not directly support recoinage, his writings during the crisis helped bring it about without debasement.⁷

Although Locke might have won the debate, his position has often puzzled contemporary readers. If Locke is viewed as a philosopher who recognizes that money is simply a sign and signs have conventional rather than natural values, his defense of the "intrinsic value" of silver is an inexplicable turn toward essentialism. By claiming that there must be an exact correspondence between the sign and its referent, Locke seems to contradict both the linguistic conventionalism that he advances in the *Essay Concerning Human Understanding* and the immediate evidence of history, since underweight coins had been circulating in England for decades. Faced with this inconsistency, Joseph Schumpeter laments, "It is a sorry picture that unfolds itself before the eyes of Locke's reader" as the great

⁷ The Great Recoinage, however, was expensive, chaotic, and generally unhelpful. Although Macaulay praised Locke for the "restoration of the currency," most contemporary economists believe that England would have done much better had Locke lost the argument and allowed the treasury to debase the coin. See Thomas J. Sargent and François R. Velde, *The Big Problem of Small Change* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2002) 271-290.

philosopher fails to understand the implications of his own arguments.⁸ For Schumpeter Locke's economic writings "stand in no relation to either his philosophy or his political theory" because Locke remains confined to traditional banalities when he addresses the currency crisis.⁹ Similarly Joyce Oldham Appleby describes the victory of Locke's position in 1696 as 'the ironic triumph of mind over matter by one of the major architects of empiricism.'¹⁰ Blinded by a commitment to a mechanistic natural world, Locke was unable to recognize the conventionality of money. His position of recoinage was the result of an outmoded belief in the natural worth of silver. Summing up the consensus view, John F. Chown describes Locke as "the greatest philosopher of his age but perhaps a rather muddled economist."¹¹

Yet Locke's participation in the recoinage debates should not be dismissed as an obscure and perhaps even embarrassing case of intellectual overreaching. The position that Locke took in the midst of the currency crisis is crucially linked to his other, more celebrated, inquiries. The concerns that animate his economic writings run through his philosophical and political writings as well. By uncovering the underlying connection between Locke's treatment of economic currencies and linguistic ones, we can better understand the aspirations as well as the anxieties that shape his entire project.

Locke is very aware that coins and words are conventional tools of exchange. It is their artificiality that makes them so important (and unsettling). Money is similar to speech insofar as it facilitates social interaction by serving as a common set of symbols, symbols that engender trust and help guide individuals in making judgments in contexts of contingency and uncertainty. Yet coins and words do more than facilitate exchange, they also reflect and perhaps even constitute a people. They serve as a type of precommitment necessary for the creation and maintenance of a constitutional regime. Consent to language and money makes possible the type of consent that establishes political society. Locke

⁸ Joseph Schumpeter, *History of Economic Analysis* (New York: Oxford University Press, 1994) 285.

⁹ *Ibid.*, 113.

¹⁰ Joyce Oldham Appleby, *Economic Thought and Ideology in Seventeenth Century England* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1978) 236.

¹¹ John F. Chown, *A History of Money* (London ; New York: Routledge, 1994) 63.

believes that a stable, constitutional *regime* requires a stable, constitutional *language* within which matters of public importance can be debated and public actions can be evaluated. In a sense, Locke's commitment to ensuring a stable, public vocabulary led him to advocate a Great Recoinage of Public Reason. Yet his persistent concern with linguistic and economic infidelity, subjectivity, and fraud reveals his own anxieties about the viability of this project. Here we discover an anxiety that continues to unsettle the liberal tradition that followed in Locke's wake.

THE PROBLEM OF JUDGMENT

Locke's worries over the debasement of coinage parallel his worries over the collapse of a common language of public judgment. Locke himself draws this connection in his writings on money as well as in his treatment of language and politics. He recognizes that the tools and institutions that human beings use to bind themselves to one another and improve their lives, whether they are coins or words, are uniquely vulnerable to manipulation and abuse. Those capacities that make us capable of living together in a peaceful and mutually beneficial manner are the same capacities that enable us to perform acts of unsettling deception and shortsighted cruelty. Both coins and words are fundamentally *imaginary* or *socially constituted* tools of exchange and thus peculiarly susceptible to social instabilities. By utilizing monetary and linguistic currencies, we facilitate social interaction. Yet at the same time, we open ourselves up to a whole range of social dangers.

The matter of coins and words makes visible the problem of judgment that lurks at the very center of the tradition of liberal theory. Here we find a seemingly contradictory view of human reasonableness. The plausibility of consensual government rests on faith in human judgment, a trust that those around us will make more or less reasonable judgments concerning the common good. Yet it also relies on widespread suspicion of the ways people arrive at and defend their judgments. On one hand, human beings are regarded as naturally free, equal, and rational. We are capable of forming sensible judgments that ensure our peaceful and prosperous coexistence.

On the other hand, human beings are identified as slavish, domineering, and irrational. We are partial in our judgments, clinging to indefensible opinions, and pursuing reckless desires even when our actions lead to misery and conflict. Human beings, it would seem, experience a dual nature: although capable of recognizing the prudence of mutual preservation, we have a troubling tendency to maim, kill, and enslave one another.

This tension – between the potential dignity and potential barbarism of human judgment – animates Locke’s familiar defense of constitutional government, rule of law, and individual rights. In the *Second Treatise*, Locke argues that it is the failure of individuals to make predictable and accurate judgments in their natural condition that necessitates civil society and the establishment of a public, authoritative judge. “The inconveniences of the state of nature,” he writes in the *Second Treatise*, “must certainly be great, where men be judges in their own case” (2T §13). The volatility of our judgment makes unregulated interactions not only inconvenient but ultimately unbearable. One of the most difficult problems of human association is the potential transgressiveness of private judgment.

Yet Locke appeals to this same faculty in order to establish a practical standard of political authority. As naturally free, equal, and rational individuals, Lockean agents are called on to remain vigilant judges of whether existing institutions are worthy of continued allegiance. The judgment of individuals serves not only as a practical check but also an ethical benchmark for any political regime. Legitimate political authority rests on the consent, that is, the considered judgment, of those who are being governed. The answer to his oft-repeated question, “Who shall be judge?” is unmistakable: the Lockean agents themselves are to discern whether a regime should be obeyed or resisted. It is by exercising their judgment that individuals experience self-government and dignify themselves as free, equal and rational beings.

Thus for Locke, as well as for the tradition of consensual government that he inspired, the faculty of judgment plays an ambiguous role. It is celebrated as a sign of our individual freedom and equality and appealed to as a guarantor of legitimacy. Yet it is also viewed with suspicion as a source of disorder and conflict, an unpredictable faculty that must be tutored and constrained if it is to resist its own tendency toward excess. Locke does not

resolve this tension. Instead, his political thought is best understood as an attempt to respond to its political consequences. It is the determined effort to provide a political solution to the problem of judgment that unifies his various writings into a single, comprehensive project. Locke's response to the problem of judgment involves an attempt to nurture a common understanding of what well-regulated judgment or practical reasoning entails. He sought to provide a public vocabulary within which matters of public importance can be debated and discussed. He attempted to recoin a language of political judgment that could serve as a common currency for a stable commonwealth.

Locke was not the first to discover the link between coins and words. Many writers before him noticed the ways in which both language and money bind a society together while leaving it vulnerable. Both coinage and words can seem *natural* yet are disconcertingly *artificial*. This ambiguous relationship between nature and convention is potentially pernicious. Coins and words serve as useful storehouses and transmitters of value, yet can be easily manipulated to deceive and control. Herodotus, for example, links coinage and tyranny, telling us that they both came from the same source, the Lydian monarchs.¹² Gyges and his descendents were able to gain wealth and power by manipulating appearances and giving "worth" to commonly held objects. They learned to dominate their subjects as they learned to coin money and control value. Yet if the Lydians first minted coins, it was the Greeks who first circulated them widely. Their coinage as well as their language facilitated interactions throughout the ancient world. Yet they were uncomfortable with these instruments of exchange. The speed by which Greek coins and words came to be held in common throughout the region seemed to emphasize their conventionality and impermanence.¹³ Leslie Kurke argues that in Athens coins represented an "ongoing struggle over the constitution of value" and the history of that struggle is "a history

¹² Herodotus, *Histories*, I.98-9. Mark Shell offers a fascinating interpretation of Herodotus and money, arguing that the Greeks saw the coining of words and currency as a process of making the visible invisible and the invisible visible. Shell, *The Economy of Literature* (Johns Hopkins University Press, Baltimore) 14-21.

¹³ The word "common" in Greek is *koinos/koine* – a word that came to denote a trans-regional dialect of the eastern Mediterranean and Near East

of resistance to merely symbolic or conventional value.”¹⁴ Faced with an unprecedented network of symbolic exchange, Athenians worried about those who would try to subvert it – those cunning individuals who would attempt to gain power through the manipulation of these new symbols and conventions. This worry is most clearly seen in Plato's depiction of the sophist as a type of merchant of the soul. In Plato's view, sophists are salesmen who produce nothing but appearances; they sell the appearance of wisdom without possessing it. Not only do they exchange their words for coins, they also embrace the conventionality of both, unsettling their customers and undermining the worth of their commodity.¹⁵ Since language and money seemed to be humanly generated yet socially necessary, pernicious manipulation is always a possibility.

In spite of this anxiety (or perhaps because of it), the link between coins and words became a common trope in works of rhetoric and literature. The Roman rhetorician Quintilian, embraces the connection between language and money (as well as the conventionality of both) when he advises his readers that “usage [...] is the surest pilot in speaking, and we should treat language as currency minted with a public stamp.”¹⁶ Even Francis Bacon – who sought to expel the idols of exchange through the advancement of learning – conceded, “Words are the tokens current and accepted for conceits, as money are for values.”¹⁷ Hannah Dawson points out how this widespread trope highlights the arbitrariness of both language and currency. The satisfying and tangible signs (coins and words) contrast with their unsettling and insubstantial significations (worth and meaning).¹⁸ The trope works so well because the similarity of coins and words lies in the way that their social utility is inseparable from their epistemological instability.

¹⁴ Leslie Kurke, *Coins, Bodies, Games, and Gold : The Politics of Meaning in Archaic Greece* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999) 12, 302. See also Richard Seaford, *Money and the Early Greek Mind : Homer, Philosophy, Tragedy* (Cambridge, UK ; New York: Cambridge University Press, 2004) 199-232.

¹⁵ Plato, *The Sophist*, 224c-d, 268b-c, 231d.

¹⁶ Quintilian, *Institutio Oratoria*, trans. By H.E. Butler (London, William Heinemann, 1920-22) I.vi.3, p. 113.

¹⁷ Francis Bacon, *Novum Organum* in *Bacon: Selections*, Francis Bacon, *Francis Bacon: The Oxford Authors*, ed. Brian Vickers (Oxford: Oxford University Press, 1996) 231.

¹⁸ Hannah Dawson, *Locke, Language, and Early-Modern Philosophy* (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2007) 156-158.

Locke certainly took the economic possibilities and the dangers of money to be analogous to the political possibilities and dangers of language generally. Coins and words are uniquely human tools of social unity and interaction; they can both assist us in forming lasting bonds with one another. Yet they can also undermine the very conditions for the formation of such bonds. For Locke, the money used to enable commerce is akin to the language used to form and sustain communities. They both emerge from a prepolitical act of “mutual consent” (2T §47). In circumstances now erased by history, the “tacit agreement of men” made certain sounds represent certain ideas and certain types of metal represent perishable goods (2T §36).¹⁹ Just as coins serve as a durable measure of physical labor, words serve as a common standard of intellectual labor that can be accumulated, stored, and traded. Our acquired capacity to use coins allows us to prosper beyond mere subsistence because it provides us with an authoritative standard that facilitates a nonviolent exchange of goods and fosters cohesive communities. Our acquired capacity to use words sets us apart from other animals because it enables us to speak and reason and form lasting attachments with one another. It enables us to enter into political contracts. Just as a recognized unit of currency makes it possible for individuals to bind themselves to each other over time through financial agreements, an accepted and stable vocabulary serves as “the great instrument and common tie of society” (ECHU III.i.1, see also III.x.13).

The durability of this arrangement relies on trust.²⁰ Individuals are able to use coins to signify worth and words to signify ideas in so far as they trust that others will use those coins and words in the same way. In the early lectures on natural law, Locke articulates a principle that he will embrace his entire life: *societatis vinculum fides* (faith is the bond of society).²¹

¹⁹ See also John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. P. H. Nidditch (Oxford: Clarendon Press, 1979) III.ii.8. Subsequently cited as ECHU followed by book, chapter, and paragraph number.

²⁰ John Dunn has famously explored Locke’s focus on trust and his closely related anxiety about its betrayal. See John Dunn, “‘Trust’ in the Politics of John Locke,” in *Rethinking Modern Political Theory: Essays 1979-83*, ed. Annabel Brett and James Tully (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), John Dunn, “Trust and Political Agency,” in *Political Responsibility: Essay 1981-1989* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

²¹ John Locke, *Essays on the Law of Nature* (Oxford: Clarendon Press, 1954) 212, folio 115.

Economic and linguistic agreements, reinforced by “long and familiar use,” make civil society possible. Naturally equal individuals must entrust their natural political rights to society as a whole, and then subsequently to a government, on the condition that government will protect their property – the term Locke uses to encompass life, liberties, and estates. The people give up their powers with “this express or tacit trust, that it shall be employed for their good, and the preservation of their property” (2T §171). As Howard Schweber has recently pointed out, “binding precommitments” such as the tacit consent to language and the acceptance of money are necessary conditions for the establishment of Locke’s constitutional regime. “In other words, moments of political consent are necessarily preceded by moments of linguistic consent, consent to the generation of complex juridical concepts.”²² Subjects must agree on the terms of their relationship, and that agreement requires some sort of prior agreement over language. Trust in a set of predetermined social practices, especially language, is necessary if individuals are expected to consent to government and hold it accountable when it “acts contrary to their trust” (2T §149).

Locke was keenly aware that this trust could be broken. The uniquely human capacity to use coins and words carries with it significant dangers. The very conventions that draw us together can also tear us apart. This is because individuals not only *use* these tools to craft stable and prosperous societies, but they also *abuse* them. And the abuse of words unsettles society in the same way that the abuse of coins does. “It is no wonder,” Locke writes in *Further Considerations on Money*, “if the price and value of things be confounded and uncertain, when the measure itself is lost. For we have now no lawful silver money current amongst us; and therefore cannot talk nor judge temporality right, by our present, uncertain, clipped money, of the value and price of things” (FC 158). If we are to “talk and judge right,” we need to maintain a common understanding of the value of money and a stable consensus surrounding the meaning of words. It is for this reason that Locke inveighs against the “shameful and horrible debasing” of coins that “disorders trade and puzzles accounts” (SC 127, FC 189) and also derides scholastic philosophers as “mint-masters” and ridicules religious fanatics for “coining” their own private languages

²² Howard H. Schweber, *The Language of Liberal Constitutionalism* (Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 2007) 327, 79.

(ECHU III.x.2, and II.xiii.27, IV.xix). Counterfeiters, scholastics, and religious sectarians all destabilize the conventions that are necessary for peaceful coexistence.

In the same way that it is an abuse of the common trust to debase the currency, “’tis plain cheat and abuse” to make words “stand sometimes for one thing, and sometimes for another; the willful doing whereof, can be imputed to nothing but great folly, or greater dishonesty” (ECHU III.x.5). “For words,” Locke writes, “especially of languages already framed, being no man’s private possession, but the common measure of commerce and communication, ‘tis not for any one, at pleasure, to change the stamp they are current in” (ECHU III.xi.11). For Locke the clipping and counterfeiting of words is worse than the abuse of money: “to me it appears a greater dishonesty, than the misplacing of counters, in the casting up a debt; and the cheat the greater, by how much truth is of greater concernment and value, than money” (ECHU III.x.5 see also I.vi.23). The clipping of coins was certainly devastating to the economy, but it was nothing compared with the abuse of language, an abuse that threatens to impede the free and dependable exchange of ideas that provides the “comfort and advantage of society” (ECHU III.i.1). For Locke the possibility that individuals might manipulate language for their own gain unleashed the specter of radical subjectivity. If language cannot be trusted as a reliable vehicle for the communication of ideas – if words are simply sounds shaped by interest, dogma, and error – then this “great instrument, and common tie of society” is of little social use.

RECOINING PUBLIC REASON

Locke viewed the monetary crisis of the 1690s as a symptom of a deeper social and political crisis. He believed that a stable and reliable mode of discourse constitutes a unifying authoritative language through which norms of law and justice can be articulated. It does not guarantee universal agreement on every particular, but it does allow for the possibility of a makeshift consensus within which political deliberation can take place. It is for this reason that he insists in the *Essay Concerning Human Understanding* that “the discourses of religion, law and morality” are of the

“highest concernment” (ECHU III.ix.22). When a shared vocabulary deteriorates or is undermined, common experiences are suddenly susceptible to systematically different interpretations. Public judgment collapses into private opinion. Formulas that had once served as unambiguous explanations and unquestionable justifications suddenly appear controversial. Distinctions suddenly seem spurious. When matters of public importance can no longer be publicly evaluated, mutually beneficial communal practices fracture and fall apart.

In many ways Locke’s experience of cultural fracturing and cognitive instability is similar to our own. Like us Locke found himself in a world of religious conflict and social upheaval. Yet the brutality that he experienced was much closer to home. He was ten when Civil War broke out in England, sixteen when the king was beheaded near his school, and twenty-six when Oliver Cromwell’s death brought about two years of political chaos that eventually led to the Restoration of Charles II.²³ As a student at Oxford, Locke described England as a “great Bedlam” of “hot-headed” sectarians and “mad” zealots. He observed men and women, especially religious men and women, asserting their moral and political claims without bothering to articulate them in terms that might be discernible to others. They justified the most preposterous statements and rationalized the most vicious and violent actions by appealing to the subjective guidance of their own divine inner light, a light only comprehensible to those who were similarly illumined. For Locke, such appeals were not only perplexing; they were insane.²⁴ He believed that the widespread rejection of a stable and

²³ John Marshall, *John Locke: Resistance, Religion and Responsibility* (Cambridge: University of Cambridge Press, 1994) 8. J.G.A. Pocock writes that “seventeenth-century men were still pre-modern creatures for whom authority and magistracy were part of a natural cosmic order, and . . . the starting point of much of their most radical thinking was the unimaginable fact that, between 1642 and 1649, authority in England had simply collapsed.” *Virtue, Commerce, and History: Essays on Political Thought and History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985) 55.

²⁴ One of the most conspicuous features of Locke’s early correspondence is the way he repeatedly employs medical or psychological terms such as distempered, mad, and hot-headed to describe the political and religious actors of his day. See John Locke, *The Correspondence of John Locke*, ed. E.S De Beer, 8 vols. (Oxford, 1978-) I:30, 43, 59, 82, 91. For a provocative account of the role that madness plays in Locke’s thought, see Uday Singh Mehta, *The Anxiety of Freedom: Imagination and Individuality in Locke’s Political Thought* (Ithaca, N.Y: Cornell University Press, 1992). For a general discussion of the

common language of justification represented an epidemic of madness. The violence and turmoil in the years prior to the Restoration only confirmed his view. Invocations of reason or reasonableness seemed to have no meaning. In 1659 he wrote to a friend in exasperation, “Where is that Great Diana of the world, Reason? Everyone thinks he alone embraces this Juno, whilst others grasp nothing but clouds. We are all Quakers here, and there is not a man but thinks he alone hath this light within and all besides stumble in the dark.”²⁵

These are the words of an eyewitness to an epistemological crisis. Appeals to reason, which had once appeared to hold a generally accepted and assessable meaning, suddenly seem like nothing but smoke and mirrors. The common language that had once served to sustain rational deliberation in matters of public importance was breaking down. This cognitive instability was intensified by the discovery of new worlds – some suspended in the heavens, others across vast oceans, and still others within the body itself. Assumptions that had once served as a stable framework within which individuals understood themselves and their relation to others no longer seemed plausible. The collapse of a common mode of discourse left people feeling profoundly isolated from one another. The absence of a shared understanding of the individual’s place within a unified whole endangered the stability and coherence of civil society.

This anxiety about the political consequences of a deteriorating common language was certainly not unique to Locke and his contemporaries. Long before him, Thucydides agonized about the way in which words lost their meaning in the chaos that arose between cities in Greece during the Peloponnesian War.²⁶ And long after him, George Orwell argued passionately that the abuse of language is the first step toward totalitarian

relationship between madness and religious fanaticism among Locke’s contemporaries, see Michael Heyd, *“Be Sober and Reasonable”: The Critique of Enthusiasm in the Seventeenth and Early Eighteenth Centuries* (Leiden: Brill, 1995).

²⁵ Locke, *Correspondence*, I.81. For a brief overview of Locke’s views of the political unrest in the years before the Restoration, see Roger Woolhouse, *Locke: A Biography* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007) 35-38, Maurice Cranston, *John Locke: A Biography* (London: Longman’s, Green and Co., 1966) 40-46, and John Marshall, *John Locke: Resistance, Religion and Responsibility*, 25-32.

²⁶ Thucydides, *History of the Peloponnesian War*, trans. Richard Crawley (New York: Modern Library, 1982) III.82, 198-200.

government.²⁷ The importance of a common political vocabulary among those who aspire to self-rule has long been recognized. Many have also noted that these vocabularies are among the most fragile and least durable of human innovations. The loss of a shared moral language represents the loss of community and the collapse of a common world. Locke not only diagnosed the problem, however. He also went to great lengths to remedy it. Locke's solution to the deterioration of a common vocabulary of rational appraisal parallels his solution to the monetary crisis. He wanted to establish and defend a stable mode of public judgment that could serve as an authoritative and communal standard for judging the legitimacy of political claims. Undoubtedly, Locke shared this project with many of his contemporaries who also recognized the political implications of the collapse of a common vocabulary.

To a great extent Locke's view of the importance of a stable political language and the many threats to such a language echoes Hobbes. The "tongue of men" Hobbes wrote, "is a trumpet of war and sedition."²⁸ As a careful reader of Thucydides, Hobbes worried about the way unmoored terminology, especially religious terminology, was both a cause and a symptom of violence. He argued that a stable and peaceful regime could only be established if the power of the sovereign would be extended to the meaning of the terms of moral evaluation. True surrender to a sovereign involves surrender of authority over language in matters of public importance. Members of the commonwealth must submit their private judgments to what he called in chapter 37 of *Leviathan* "publique reason." This attempt – to supplant the diversity of private reasonings in the public sphere with a single, shared understanding – echoes throughout Locke's writings.

²⁷ George Orwell, "Politics and the English Language," in *Shooting an Elephant, and Other Essays* (New York: Harcourt Brace, 1950), and, of course, his haunting depiction of "doublespeak" in the novel *1984* (San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1984). Similarly Hannah Arendt worried that "we have ceased to live in a common world where the words we have in common possess an unquestionable meaningfulness, so that short of being condemned to live verbally in an altogether meaningless world, we grant each other the right to retreat into our own worlds of meaning, and demand only that each of us remain consistent within his own private terminology." Hannah Arendt, *Between Past and Future* (New York: Penguin Books, 1968) 95-96.

²⁸ Thomas Hobbes, *Man and Citizen: De Homine and De Cive*, ed. Charles T. Wood (Indianapolis: Hackett, 1991) 168-69.

The solution that Hobbes proposes, however, differs from the one that Locke offers. Hobbes insists that the purification of language can only be achieved through the declaration of an all-powerful sovereign. Locke's approach is much more pragmatic and indirect. He seeks to help his readers adopt a common language of judgment so that they can come to an agreement over political authority in the absence of a single, unlimited sovereign power. Locke recognized that a Great Recoinage of language could not simply be imposed by an absolute monarch or powerful political regime; he knew that a shared vernacular must emerge into general use from the bottom up. A common language of judgment would have to be renewed and maintained by the people themselves. For this reason, Locke's primary political task could only be accomplished in a somewhat indirect way. He sought to convince his readers to accept a new vocabulary within which they could govern their political opinions and regulate their political judgments.

A shared anxiety concerning the pernicious effects of a deteriorating or discredited language of public justification links Locke with contemporary Kantian and Rawlsian theorists who defend the notion of public reason. For these theorists a common political vocabulary is a prerequisite to self-rule. It enables citizens to agree on the terms of their relationship with government and to hold that government accountable when it fails to live up to those terms. Howard Schweber writes, "Consent to the creation of a juridical language is what calls a sovereign 'people' into being in the first place. . . . A group of people constitutes itself as a self-sovereign People by an act of political will exercised over the field of discourse."²⁹ The possibility of legitimate constitutional rule, for Schweber, relies on the willingness of citizens "to translate private thoughts and opinions into an appropriate artificial language of constitutional discourse."³⁰ The point of public reason is not to eradicate disagreement from political discourse, but to ensure a common vocabulary within which disagreement can take place. Public reason (or a common language of justification) serves as a homogenizing agent that allows for heterogeneity to arise without disaster.

²⁹ Howard H. Schweber, *The Language of Liberal Constitutionalism* (Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 2007) 78.

³⁰ *Ibid.*

For Locke recoinning public reason involves establishing the limits of the understanding. If we learn to recognize the boundaries of our knowledge, we will be less likely to make pompous and self-deluded speeches and will instead “sit down in quiet ignorance of those things, which, upon examination, are bound to be beyond the reach of our capacities.” We will have no reason “to raise questions, and perplex ourselves and others with disputes about things, to which our understandings are not suited” (ECHU I.i.4). Since the essential nature of things remains hidden from us, Locke teaches, there is no need to debate with trinitarians and unitarians about “substance” or anyone else about the “immateriality of the soul” (ECHU IV.iii.6). In a crucial chapter entitled “Of the Extent of Human Knowledge,” Locke offers this guiding rule: “I think that it becomes the modesty of philosophy not to pronounce magisterially, where we want evidence that can produce knowledge” (ECHU IV.iii.6).

In spite of this explicit appeal to modesty, however, Locke often appears supremely confident that divisive questions concerning morality and divine command can be answered with absolute certainty. He seems to think he can resolve disagreements concerning religion, law, and morality by appealing to an independent source or reasonableness that lies beyond the empirical divisions and competing claims present in society. He is especially captivated by the possibility of arriving at a type of mathematical demonstration of moral law (ECHU III.xi.16, IV.iii.18). James Boyd White describes Locke’s voice as “a voice of certainty, telling his readers how things are . . . This is the mind that will tell you its first principles, then show you what flows from them, all as though this were an automatic process.”³¹ Locke seems to compel the reader to submit to his arguments – not only in substance, but also in tone and style. We encounter a thinker who is breathtakingly optimistic about the political possibilities of rational inquiry, confident that he will be able to replace the diversity and disagreement that he encounters in the political sphere with the universally acceptable deliverances of reason.³²

³¹ James Boyd White, *Acts of Hope: Creating Authority in Literature, Law and Politics* (Chicago: University of Chicago Press, 1994) 149.

³² This view of Locke is most clearly developed in Peter A. Schouls, *The Imposition of Method: A Study of Descartes and Locke* (1980) and *Reasoned Freedom: John Locke and Enlightenment* (Ithaca, N.Y: Cornell University Press, 1992). Yet many influential commentators have focused on Locke’s failure to provide the type of unassailable

Regardless of how we interpret these extravagant claims, Locke seems to recognize that the success of his political project stands apart from his ability to provide a logically compelling demonstration of the content and obligation of natural law. It is worth remembering that Locke was aware that he had not supplied his readers with the comprehensive and demonstrative account that he said was possible.³³ Yet he seemed genuinely unconcerned with this fact. It is telling that modern commentators have fretted far more about this supposed failure than the author himself.

It turns out that Locke's political project does not depend on a particular abstract demonstration, but on the success of a pedagogical effort to instill in readers a vocabulary of public judgment. Judgment, as Locke tells us in the *Essay*, is required in matters in which absolute certainty cannot be attained (ECHU IV.1.3). These are the matters of contingency and disagreement that make up our political lives. "Man would be at a great loss," Locke writes, "if he had nothing to direct him, but what has certainty of true knowledge. For that being very short and scanty . . . he would be often utterly in the dark, and in most of the actions of his life, perfectly at a stand, had he nothing to guide him in the absence of clear and certain knowledge" (ECHU IV.14.1). Since most of the matters that we face in our

philosophical system that he promises. John Dunn depicts Locke as a sincere yet somewhat befuddled thinker who retreats to scripture when his demonstrative proof fails to materialize. Leo Strauss portrays Locke as a cunning philosopher who artfully offers his readers inadequate demonstrations in order to usher in a new age of egoism and acquisition. Both of these readings begin with a view of Locke as an unsuccessful system builder. John Dunn, *The Political Thought of John Locke* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969) chaps. 8-9. See also Dunn's article "Measuring Locke's Shadow" in John Locke, *Two Treatises of Government and a Letter Concerning Toleration*, ed. by Ian Shapiro (New Haven, CT: Yale University Press, 2003) 257-85; Leo Strauss, *Natural Right and History* (Chicago: University of Chicago Press, 1957) 202-251. For a recent example of this approach, see Michael S. Rabieh, "The Reasonableness of Locke, or the Questionableness of Christianity," *Journal of Politics* 53 (1991): 933-57.

³³ When Locke's contemporary, Thomas Burnet, criticized him for failing to provide a mathematical demonstration of morality or the natural law, Locke shot back that "I have said indeed in my book that I thought morality capable of demonstration as well as mathematics. But I do not remember where I promised this gentleman to demonstrate it to him." Thomas Burnet and John Locke, *Remarks Upon an Essay Concerning Humane Understanding in a Letter Address'd to the Author* (London: Printed for M. Wotton, 1697) 34.

lives cannot be resolved in any final and absolute sense, it is of great importance that we learn to govern our judgments in ways that are conducive to rational deliberation. Locke recognizes the ambiguous relationship between abstract reason and public life. He saw that it is *reasonableness* and not *reason* that ultimately binds civil society together.

By appealing to reasonableness, Locke was attempting to craft a language of judgment that sits somewhere between dogmatism and skepticism (although he was less convinced of the threat of skepticism than of dogmatism). Following the lead of mitigated skeptics such as Gassendi and Boyle, Locke sought to discredit the philosophical and religious warriors who fueled intellectual battles. He attacked dogmatists of all sorts – Scholastics, Cartesians, and religious zealots – in order to quiet their supercilious declarations and deluded speeches. By arguing that human knowledge is narrowly circumscribed by our subjective ideas or mixed modes, he worked to undermine the claims of those who sought to gain power and justify brutality through groundless appeals to certainty. Locke set out to teach his readers to regulate their thoughts and actions according to a new, self-reflective language of public judgment.

In this sense Locke is very much a theorist of “public reason.” Yet he does not simply appeal to an abstract conception of public reason in the way that contemporary theorists following Rawls tend to do. Instead, Locke actively strives to generate and shape public reason by persuading his readers to internalize a particular notion of reasonableness. His political project can thus be seen as a type of political pedagogy. Locke recognizes that the widespread acceptance of a common language of justification is a precondition for the acceptance and preservation of social contracts. It is only by teaching his readers to accept a more or less common notion of reasonable judgment that he will be able to foster the conditions which would enable constitutional self-rule. Locke is not simply defending an abstract theory of legitimate political institutions; he is promoting and encouraging the rational development and intellectual discipline of those who would inhabit such institutions. He is recoinng and redistributing a new currency, a new language of justification.

TRUSTING THE UNTRUSTWORTHY

Yet is Locke's appeal to reasonableness itself reasonable? Is it reasonable to believe that citizens will internalize his vocabulary of judgment and resist the spurious claims of religious authoritarians and tyrannical monarchs? Is it reasonable to believe that citizens will take up the hard labor of judgment in the way that he proposes? Locke provides us with plenty of reason to be skeptical. Although the consensual framework of civil society seems to rely on a shared vocabulary and mutual trust, Locke suggests that the individuals who constitute society ought not be trusted. Throughout his writings he points out that men are most often guided by their immediate interest, their petty habits, and their unexamined loyalty to their party or faction. In intellectual affairs, men are lazy and proud. Locke's writings reveal a deep anxiety about his fellow citizens – they are smug scholastics, religious fanatics, power hungry sycophants, intolerant zealots, and treacherous coin-clippers. Locke seems to despair at the extent of human ignorance and brutality. He challenges those who hold a more hopeful opinion of human morality and individual conscience to “view but an army at the sacking of a town and see what observation, or sense of moral principles, or what touch of conscience, for all the outrages they do” (ECHU I.iii.9). Locke is unable to overlook the ways in which human beings tend toward corruption and wickedness.³⁴

Far more unsettling than the human tendency toward vice, however, is the human capacity to manipulate social conventions – such as money and language – to disguise vice. These imaginary instruments of exchange are especially useful for this type of deceit. Just as they can be used to express private ideas or personal attribution of value, they can also be used to hide or misrepresent subjective interests. Locke recognizes that a common currency is necessary for the maintenance of long-term economic relationships just as a shared language is as necessary for the maintenance of long-term social bonds. Yet both words and coins seem to exacerbate the problem of individual judgment and endanger the stability of consensual government.

³⁴ For a persuasive account of Locke's view of human corruption and how it shapes his political thought, see W. M. Spellman, *John Locke and the Problem of Depravity* (Oxford: Clarendon Press, 1988).

The difficulty with money stems from the fact that it is the product of imagination, the result of “fancy or agreement. . . more than real use, and the necessary support of life” (2T §46). Money has no direct relationship to the visible and tangible needs of human beings. “For as to money, and such riches and treasure,” Locke writes, “these are none of nature’s goods, they have but a phantastical imaginary value” (2T §184). Money breeds a new type of ambition that cannot be confined by the concrete limitations of the natural world. Before the invention of money the basis of property rights and the limits of the provisos were relatively easy to discern. Human agents in the state of nature could observe their rights and the rights of others and arrive at a proper judgment concerning the boundaries of propriety. Yet the invention of money brings about ambiguity and uncertainty. When an individual is no longer limited by his immediate needs, he can begin to entertain less tangible desires and indulge in less publicly visible excesses. The obvious and recognizable correspondence between what one does and what one has is concealed. The invention of money removes the laborer from a direct relationship to and responsibility for the product of his exertions. It makes it harder for him or his neighbors to see what is rightfully his. Money makes it easier for him to act in violation of natural limits of acquisition and to hide this violation behind a curtain of social valuation.

Locke's treatment of language parallels his treatment of money. Just as an original natural condition is described as a condition in which “no such thing as money was anywhere known” (2T §49), it is also a condition in which immediate sense perception and the simple ideas that such perception generates suffices. Individuals need only receive immediate data through experience in order to recognize objects around them and navigate through the world. It is a place where individuals have direct experience of nature and nature’s law. At several points in the *Second Treatise*, Locke expresses nostalgia for this “golden age” before “vain ambition” and the “desire of having more than men needed” (2T §111, 37). This earlier era of moral clarity was a “poor but virtuous age” (2T §110). Yet as individuals began to interact more extensively, a more complex language emerges. Simple ideas are combined to form what Locke calls “mixed modes” or “relations.” This process of language generation did not only involve consent over the way to refer to particular objects, but consent to a new way

of living in and through conventional or artificial language. A social vocabulary developed. The terms of this vocabulary, such as “love,” “justice,” “obligation,” and “truth,” have no direct referents in the natural world. They are created spontaneously and are thus especially susceptible to manipulation and abuse (ECHU III.v.16). In the same way that money facilitates trade yet obscures natural law, the creation of mixed modes makes moral and social deliberation possible yet also threatens to undermine deliberation.

Since the publication of Paul de Man’s influential essay, “The Epistemology of Metaphor,” it has been common to deride Locke as naively ignorant of the metaphors and slippages that take place in his famous attack on rhetoric and defense of clear and distinct terms.³⁵ Yet, as Hannah Dawson shows, Locke is well aware of the slippery character of language.³⁶ He recognizes that words, especially moral terms, might not correspond to things as they are. Words have public meanings, yet those meanings are unstable. Different people mean different things when they use the same word. Sometimes a word might not correspond to anything at all. Oftentimes words are used to disguise or mislead the listener. According to Locke, this type of deceit occurs most often with words that emerge from “controversial debate, or familiar discourse, concerning honour, faith, grace, religion, church, etc.” (III.xi.9). “A specious show of deceitful words” can disguise an attack on the “civil right of the community” (LCT 49). Duplicitous speakers can “colour their spirit of persecution and unchristian cruelty with a pretence of care of the publick weal, and observation of the laws” (LCT 25). The problem with this type of linguistic deception is that it can deceive the speaker as well as the listener. The words themselves can dupe vain and long-winded men into earnestly believing their own groundless declarations. Deceit often involves self-deception. “So few are apt to think, they deceive, or are deceived in the use of words; or that the language of the sect they are of, has any faults in it, which ought to be examined or corrected” (ECHU *Epistle to the Reader*). By using words of “uncertain or mistaken signification,” men put “fallacies . . . upon

³⁵ Paul de Man, “The Epistemology of Metaphor,” *Critical Inquiry* 5 (1978).

³⁶ See Hannah Dawson, “Locke on Language in (Civil) Society,” *History of Political Thought* xxvi, 3 (Autumn 2005) 397-425.

themselves, as well as others.” Locke believes that language itself is “no small obstacle in the way of knowledge” (ECHUIII.ix.21). Words, which promise to serve as the “bond of society,” can thus also weaken the connection individuals. Without a trustworthy medium for intellectual exchange, individuals remain isolated from each other; they would seem to be unable to form the types of communities that could sustain self-government.

For Locke constitutional government seems to require a common language, a currency, through which differing judgments can be adjudicated and consent can be articulated. In fact, a shared language of political judgment seems to be a necessary mechanism for creating and sustaining political society. Yet this shared language, this currency, is an especially unstable one. It is fragile, contingent, and ultimately provisional. Locke teaches that human beings are proud, self-delusional, and insular. Yet he also insists that a legitimate polity requires that they judge, trust, and interact.

Given this deep tension, it is not surprising that Locke and his contemporaries were anxious about coin-clippers and rhetoricians. Those who sought to gain by manipulating money or language seem to threaten the very possibility of civil society. At times this anxiety leads Locke to make desperate appeals for linguistic and moral purity. He seems to want to eradicate those practices and habits that threaten consensual government. Yet in his more sober moments, he realizes that he cannot ultimately eliminate economic fraud and linguistic deceit. In his “Propositions Sent to the Lords Justices,” Locke concedes that coin-clipping has become “so gainful and so secret a robbery that penalties can not restrain it. . . it is grown so universal and men so skillful at it: (2.377).” Similarly the manipulation of language for individual gain cannot be eradicated through legal or social punishments. Words and coins are imperfect and corrupt, yet Locke has no alternative but to trust the untrustworthy. He must build his polity out of imaginary and unstable conventions.

This is the consequence of Locke’s claim that government ultimately rests on the agency of individuals. “Every man is judge for himself” (2T §241). Every man has to decide when his king has broken the law of nature and betrayed the trust of the people. The confused judgment that made the state of nature unbearable turns out to be the ultimate earthly standard of

political legitimacy. The difficulties of judgment might be mitigated by society, but they are not eradicated. At the center of Locke's "vision of the human predicament," writes John Dunn, is the "precariousness and onerousness, but also the endless revitalization, of human judgment."³⁷ Locke seeks to shape his readers into the type of people who will be able to sustain stable and just institutions. To that end, he offers them a language of judgment that is able to sidestep corrosive skepticism that ends in political acquiescence and avoid dogmatic fanaticism that leads to irresolvable conflict. Ultimately the people themselves must employ their judgment. It is only through the activity of judging – as uncertain as it may be – that Lockean agents can hope to establish and sustain a stable polity.

Selected References

Arendt, Hannah. *Between Past and Future*. New York: Penguin Books, 1968.

Babington Macaulay, Thomas. *The History of England from the Accession of James the Second*, 5th ed. London: Longman, Brown, Green, and Longmans, 1849.

Bacon, Francis. *The New Organon*. ed. by Lisa Jardine and Michael Silverthorne. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Boyd White, James. *Acts of Hope: Creating Authority in Literature, Law and Politics*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

Burnet, Thomas and John Locke. *Remarks Upon an Essay Concerning Humane Understanding in a Letter Address'd to the Author*. London: Printed for M. Wotton, 1697.

Casson, Douglas. *Liberating Judgment: Fanatics, Skeptics, and John Locke's Politics of Probability*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2011.

Chown, John F. *A History of Money*. New York: Routledge, 1994.

Cranston, Maurice. *John Locke: A Biography*. London: Longman's, Green and Co., 1966.

³⁷ John Dunn, "Measuring Locke's Shadow" in John Locke, *Two Treatises of Government and a Letter Concerning Toleration*, ed. by Ian Shapiro (New Haven, CT: Yale University Press, 2003) 277-8.

Dawson, Hannah. *Locke, Language, and Early-Modern Philosophy*. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2007.

———. "Locke on Language in (Civil) Society." *History of Political Thought* xxvi, 3 (Autumn 2005): 397-425.

De Man, Paul. "The Epistemology of Metaphor." *Critical Inquiry* 5 (1978).

Dunn, John. "'Trust' in the Politics of John Locke." In *Rethinking Modern Political Theory: Essays 1979-83*, edited by Annabel Brett and James Tully. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

———. "Measuring Locke's Shadow." In John Locke, *Two Treatises of Government and a Letter Concerning Toleration*, edited by Ian Shapiro. New Haven, CT: Yale University Press, 2003.

———. "Trust and Political Agency." In *Political Responsibility: Essay 1981-1989*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

———. *The Political Thought of John Locke*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

Heyd, Michael. *"Be Sober and Reasonable": The Critique of Enthusiasm in the Seventeenth and Early Eighteenth Centuries*. Leiden: Brill, 1995.

Hobbes, Thomas. *Man and Citizen: De Homine and De Cive*. Edited by Charles T. Wood. Indianapolis: Hackett, 1991.

Schweber, Howard H. *The Language of Liberal Constitutionalism*. Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 2007.

Sargent, Thomas J. and François R. Velde. *The Big Problem of Small Change*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2002.

Kurke, Leslie. *Coins, Bodies, Games, and Gold : The Politics of Meaning in Archaic Greece*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999.

Locke, John. *Two Treatises of Government*. Edited by Peter Laslett. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

———. *Essays on the Law of Nature*. Oxford: Clarendon Press, 1954.

———. *The Correspondence of John Locke*. Edited by E.S De Beer. Oxford: Oxford University Press, 1978.

Marshall, John. *John Locke: Resistance, Religion and Responsibility*. Cambridge: University of Cambridge Press, 1994.

Mehta, Uday Singh. *The Anxiety of Freedom: Imagination and Individuality in Locke's Political Thought*. Ithaca: Cornell University Press, 1992.

Muldrew, Craig. "Hard Food for Midas': Cash and Its Social Value in Early Modern England." *Past & Present* no. 170 (February 2001) 78-120.

———. *The Economy of Obligation : The Culture of Credit and Social Relations in Early Modern England*. New York: St. Martin's Press, 1998.

Oldham Appleby, Joyce. *Economic Thought and Ideology in Seventeenth Century England*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1978.

Orwell, George. "Politics and the English Language." In *Shooting an Elephant, and Other Essays*. New York: Harcourt Brace, 1950.

Pocock, J.G.A. *Virtue, Commerce, and History: Essays on Political Thought and History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

Quinn, Stephen. "Gold, Silver, and the Glorious Revolution: Arbitrage between Bills of Exchange and Bullion." *Economic History Review* 49 (1996): 373-490.

Rabieh, Michael S. "The Reasonableness of Locke, or the Questionableness of Christianity." *Journal of Politics* 53 (1991): 933-57.

Seaford, Richard. *Money and the Early Greek Mind: Homer, Philosophy, Tragedy*. Cambridge, UK ; New York: Cambridge University Press, 2004.

Schouls, Peter A. *The Imposition of Method: A Study of Descartes and Locke*. 1980.

———. *The Imposition of Method: A Study of Descartes and Locke*. Oxford: Oxford University Press, 1980.

———. *Reasoned Freedom: John Locke and Enlightenment*. Ithaca: Cornell University Press, 1992.

Schumpeter, Joseph. *History of Economic Analysis*. New York: Oxford University Press, 1994.

Schweber, Howard H. *The Language of Liberal Constitutionalism*. Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 2007.

Shell, Mark. *The Economy of Literature*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Spellman, W. M. *John Locke and the Problem of Depravity*. Oxford: Clarendon Press, 1988.

Strauss, Leo. *Natural Right and History*. Chicago: University of Chicago Press, 1957.

Thucydides. *History of the Peloponnesian War*. Translated by Richard Crawley. New York: Modern Library, 1982.

Woolhouse, Roger. *Locke: A Biography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

ECHI SETTECENTESCHI DEL DIBATTITO LOCKIANO SULL'IDENTITÀ PERSONALE

PAOLA ZANARDI

Dipartimento di Studi Umanistici

Università di Ferrara

paola.zanardi@unife.it

ABSTRACT

In the second edition of the *Essay Concerning Human Understanding* (1694), John Locke introduced a theory of personal identity which opened a wide debate in the 18th century, between its critics and followers, that helped develop fruitful reflections on social psychology, the relationship between law and morality, and in the context of philosophical literature and the feminist thought.

KEYWORD

Personal identity, concernment, accountability, morality, law.

A partire dai primi anni del Settecento, nell'ambito del pensiero filosofico britannico, grazie alla riflessione innovativa di John Locke (1632-1704) sul tema dell'identità personale, si accende una vivace discussione, caratterizzata, da un lato, da posizioni critiche (soprattutto da parte dei teologi), dall'altro da osservazioni innovative, offerte da soggetti impegnati in ambiti non solo strettamente filosofici, ma anche letterari e sociali¹. A rilevare la novità e

¹ Per un'ampia ricostruzione del dibattito, cfr. U. Thiel, *The Early Modern Subject: Self-consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume*, Oxford, Oxford University Press, 2011, e Id., 'Individuation', 'Personal Identity', in D. Garber and M. Ayers (eds.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, 2 vols. (Cambridge, 1998). Nell'ambito degli studi italiani vedi A. Allegra, *Dopo l'anima: Locke e la discussione sull'identità personale alle origini del pensiero moderno*, Roma, Edizioni Studium, 2005.

l'intensità del dibattito, copiosamente contrassegnato da una lunga scia di interventi, alla fine degli anni Trenta del Settecento, è il filosofo scozzese David Hume (1711-1776) che, nel capitolo dedicato all'identità personale del suo *Treatise of Human Nature* (1739-40), così commenta: "Ed ora veniamo alla natura dell'identità personale, diventata una questione di così grande importanza nella filosofia, specialmente in questi ultimi anni in Inghilterra, dove le scienze più oscure sono studiate con particolare ardore e diligenza"².

Che fosse già un argomento presente in modo sotterraneo nella società di antico regime, è fatto noto e come tale esaustivamente studiato da Dror Wahrman che ha esaminato numerose opere teatrali e letterarie³, ma il tema del *self*, così come fu posto da John Locke, assunse una tale coloritura da suscitare un'ampia discussione pubblica, a cui ben pochi filosofi del tempo si sottrassero. È noto che il capitolo sull'identità personale (*Of Identity*) fu aggiunto da Locke nel 1694, dopo lunghi ripensamenti, su sollecitazione dell'amico William Molyneux (1656-1698) che lo aveva invitato ad approfondire la questione del *principium individuationis*. Nella II edizione del suo *Essay concerning Human Understanding*, dopo averne ampiamente discusso con amici e colleghi, Locke assunse una posizione originale se confrontata con le forti reazioni, legate alla tradizione scolastica, allora suscitate. L'argomento era spinoso, toccava questioni inerenti l'immortalità dell'anima, la resurrezione dei corpi e la vita dopo la morte, e quindi implicava la necessità di misurarsi con le correnti di pensiero in voga nel diciassettesimo secolo: il dualismo cartesiano, il materialismo hobbesiano, il platonismo dei cantabrigensi e il corpuscolarismo meccanicistico di Boyle. Locke tentò di confrontarsi con ciascuna di queste posizioni filosofiche, - in particolare però con la tesi cartesiana incentrata sulla sostanzialità dell'io pensante, che in verità, ai suoi occhi, non rispondeva ai criteri di eterna vigilanza e continua attività mentale impliciti nel concetto di *ego/anima*, come di fatto le osservazioni cliniche ed empiriche attestavano nei casi di interruzione della coscienza durante il sonno o negli stati patologici di privazione della sensibilità al piacere e al dolore. Tanto da far supporre al filosofo inglese che l'anima, deprivata del suo elemento cosciente e sensibile, sarebbe stata destinata ad un'eternità infelice, se Dio non avesse provveduto, per inscrutabile disegno, alla sua integrità. Le obiezioni

² D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, in *Opere filosofiche*, vol. 1, trad. it A. Carlini, E. Lecaldano, E. Mistretta, Roma-Bari, Laterza, 1992, p. 270.

³ Cfr. D. Wahrman, *The Making of Modern Self: Identity and Culture in Eighteenth-Century England*, New Haven and London, Yale University Press, 2004.

lockiane, pur rimanendo all'interno di un quadro filosofico-teologico che non metteva in discussione la concezione dell'immortalità dell'anima⁴, rispondevano ad una visione più "concreta" dell'essere umano, attenta a stabilire uno stretto nesso psicologico (più che ontologico) tra corpo ed anima attraverso la percezione sensibile del proprio sé e con l'aiuto della memoria. Il suo obiettivo era quello di svincolare ogni essere individuale dalla sua origine sostanzialistica, immutabile, ribadita a quel tempo da un certo neoaristotelismo, ma non più verificabile sperimentalmente, per aprirsi invece agli sviluppi che il concetto di esperienza offriva, in termini anche di nuovi apporti offerti dalla morale, dal diritto, dalle scienze mediche.

Nel pensiero occidentale la nozione di coscienza interiore era stata certamente acquisita attraverso il cristianesimo, successivamente ampliata dalla riforma protestante del carattere autoriflessivo, ma solo nel XVIII secolo il concetto di *persona* si definisce tale per indicare un essere autocosciente e pienamente responsabile delle proprie azioni⁵.

I. PERSONA: DALLA MASCHERA ALLA PSICOLOGIA

Ripercorrere alcuni significativi e particolari momenti di quel dibattito è quanto si propone il presente saggio, cercando di evidenziare come la coraggiosa svolta impressa da Locke sul tema dell'identità abbia anche dato voce non solo a teologi deputati alla disamina di tali tematiche, ma anche a figure intellettuali femminili che nella filosofia lockiana trovavano buone ragioni per affrontare questioni legate al proprio vissuto.

Come hanno sostenuto Raymond Martin e John Barresi nella prefazione al loro volume, *The Naturalization of the Soul: Self and Personal Identity in the Eighteenth Century*⁶, nel XVIII secolo in Gran Bretagna era in atto una rivoluzione nell'ambito della teoria della identità personale: il sé inteso come

⁴ A questo proposito, per un recupero del dibattito sull'immortalità dell'anima, cfr. K. Joanna S. Forstrom, *John Locke and Personal Identity. Immortality and Bodily Resurrection in Seventeenth-Century Philosophy*, London-New York, Continuum International Publishing Group, 2010.

⁵ Cfr. G. Strawson, *Locke on Personal Identity. Consciousness and Concernment*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2011.

⁶ R. Martin & John Barresi, *Introduction* in *The Naturalization of the Soul: Self and Personal Identity in the Eighteenth Century*, London, Routledge, 2000, p. ix. Tale tesi è stata poi riproposta in un percorso storico di lungadurata in Id., *The Rise and Fall of Soul and Self: an Intellectual History of Personal Identity*, New York, Columbia University Press, 2006.

anima immateriale veniva sostituito dal sé inteso come mente. Da un'idea di sé fondata su una sostanza immateriale, fissa, immutabile, permanente si passava ad un concetto di *self* in termini relazionali, ossia fisici e psicologici, riscontrabili nei differenti stadi di un organismo naturale o di una persona⁷.

L'aver posto in chiara evidenza al centro del dibattito filosofico il tema dell'identità personale richiama l'apertura del vaso di Pandora, che difficilmente si sarebbe potuto richiudere agevolmente e in breve tempo. Come sopra accennato, dentro vi trovavano posto temi scottanti riguardanti la relazione fra corpo e mente nel corso dell'esistenza terrena ed anche in quella ultraterrena, la questione della permanenza dell'anima nel corpo (*sleeping soul*) nella transizione dal momento della resurrezione fino al giorno del giudizio. Questioni rilevanti dal punto di vista teologico ma non meno da quello psicologico il che, nell'ottica lockiana, significava dare un nuovo respiro alla soggettività⁸.

In particolare, sul tema dell'identità personale Locke sosteneva due diverse concezioni, una negativa e l'altra positiva: quella negativa riguardava il fatto che la persistenza della persona non poteva essere ricompresa in termini parassitari rispetto alla sostanza sia materiale che spirituale sottostante di cui il soggetto è espressione; mentre quella positiva riguardava il fatto che la persistenza di una persona o delle persone in generale può essere compresa solo alla luce del ruolo unificante del *concernment*, cioè dell'inseparabilità di pensiero e coscienza che fa percepire l'esperienza come propria e non trasferibile ad altri. Molto probabilmente all'epoca di Locke il termine era sinonimo di sequenza di ricordi passati e attese per il futuro, sia per questa vita che eventualmente in quella dell'aldilà⁹. Per questo fu immediatamente male interpretato e accusato di svolgere un ragionamento circolare. In verità per Locke la coscienza, che è riflessiva, gioca un doppio ruolo nel processo di *self-constitution*: da un lato unifica la persona nel tempo passato (*over time*) e dall'altro nel presente (*at time*).

⁷ Affermazione condivisa anche da F.A. Nussbaum che nel suo interessante volume, *The Autobiographical Subject: Gender and Ideology in Eighteenth-century England*, Baltimore, The Johns Hopkins U.P., 1989, sostiene: "The historical period of eighteenth-century England is a time when identity and character are in particular crisis, allowing the emergence of non-hegemonic concepts about the self as well as new hegemonies in formation".

⁸ Per una ricostruzione attenta e articolata del complesso iter filosofico compiuto da Locke, vedi il bel libro, edito postumo, di C. Giuntini, *Presenti a se stessi: la centralità della coscienza in Locke*, a cura di B. Lotti e L. Mannarino, Firenze, Le Lettere, 2015, in particolare per quanto attiene il nostro tema dell'identità personale vedi il cap. VI, *Nel tempo e oltre il tempo: l'identità delle persone* (pp. 287-378).

⁹ Cfr. Strawson, *Locke on Personal Identity*, cit., p.22.

I suoi critici temevano che l'enfasi riposta nella memoria facesse perdere la natura immateriale all'anima, mentre per Locke determinare empiricamente la stabilità della coscienza come propria era l'unico criterio di consapevolezza accettabile.

Nel capitolo XXVII Locke usa i termini *persona* e *self* in modo intercambiabile, anche se *self* viene riferito più a un'entità momentanea, mentre *persona* a quella temporalmente estesa. *Persona* rimanda alla ragione, alla riflessione, all'intelligenza e a qualsiasi altra cosa possa essere richiesta per una *transtemporal self-reference*. Il *self* è più vicino ai temi della sensibilità, intesa come percezione tattile di caldo, freddo, dolore, felicità. Così infatti Locke spiega come si susseguono temporalmente i gradi nella crescita degli individui in termini vitali, se rimangono legati alla coscienza:

Invero, l'uomo può concepire che la sostanza di cui è fatto ora sia esistita in precedenza, unita nello stesso essere conscio; ma, separatamente la coscienza, quella sostanza non è ormai più se stessa, né fa ormai più parte di quell'io, che non qualunque altra sostanza; come appare evidente nell'esempio che abbiamo già dato, di un arto che viene tagliato, del quale, poiché l'io dell'uomo non ha ormai più alcuna coscienza che senta caldo o freddo, o altre affezioni, si deve dire che non fa ormai parte dell'io stesso più di qualunque altro corpo materiale dell'universo (II, 27.26).

Il problema sussiste, invece, quando si costituisce la relazione fra stati mentali, che non sono di tipo naturale. Per questi aggregati, come per quelli morali, Locke prevede una forma di unificazione di tipo modale, il genere misto; mentre rimane di natura sostanziale, cioè di natura permanente, quella fra umani e quella fra particelle materiali. In definitiva per Locke le persone o *selves* sono finzioni, diversamente da altri aggregati umani, vegetali o materiali. Il *self* è sì in parte un artefatto legale o morale, ma creato implicitamente dalla mente umana attraverso processi di appropriazione e di applicazione di *self-concepts*, ingredienti indispensabili della coscienza riflessiva.

Qui Locke estende alla coscienza lo stesso processo che si riscontra nella formazione della società politica in cui i singoli individui grazie al loro consenso dichiarato reciprocamente si sottopongono alle leggi che loro stessi hanno approvato. In modo corrispondente, nella coscienza memoriale, trova posto solo ciò che preventivamente è stato ritenuto umano, razionale, morale, cioè *accountablee* quindi identitario. Alcune parti di noi potrebbero essere in realtà escluse, in quanto non memorizzabili, perché estranee al mio *self*. Locke sembra preoccuparsi infatti delle possibili scissioni dell'io e della necessità di mantenere

con convinzione l'unità della persona, al di là di ogni frammentazione, però solo a condizione che il legame fra le parti del mio passato sia dichiarato di mia pertinenza o proprietà. Il *self*, che si costituisce attraverso l'appropriazione di atti del presente, del passato e anche del futuro, fa da pari alla teoria giuridica dell'individualismo proprietario¹⁰.

Né va sottovalutata la considerazione che la posizione di Locke deve essere contestualizzata, alla luce dei forti mutamenti socio-economici in atto nell'Inghilterra del tempo che inducevano nei soggetti più deboli comportamenti devianti, definiti come folli o attribuiti all'ubriachezza. I reati commessi in tali condizioni psico-fisiche erano giudicati nei tribunali alla stessa stregua di quelli commessi nel pieno controllo delle proprie facoltà mentali, senza attenuanti¹¹.

II. PRO E CONTRO LOCKE

Il dibattito, sviluppatosi in quella stagione storica, impresse, dunque, una revisione del paradigma del *self* di antico regime, e si sviluppò in due momenti successivi. Il primo, a ridosso immediato della pubblicazione della seconda edizione dell'*Essay*, risalente ai primi anni del Settecento, con risposte a favore e contro la posizione di Locke, interpretata, a seconda dei punti di vista, come ortodossa o eretica, con argomenti principalmente di natura morale; il secondo, posteriore, animato sia dalle contestazioni mosse da George Berkeley (1685-1753), Isaac Watts (1674-1748), John Butler (1692-1752) e Thomas Reid (1710-1796), in merito alle contraddizioni e alla circolarità del ragionamento lockiano, ma anche dalle obiezioni di natura scettica a partire da Anthony Collins (1676-1729), David Hume (1711-1776) e Joseph Priestley (1733-1804). Fra costoro spicca per radicalità la posizione pirroniana di Hume, convinto sostenitore di un'estremizzazione naturalistica del *self*, tanto da equiparare l'io a un flusso continuo di impressioni: "io oso affermare che per il resto dell'umanità noi non siamo altro che fasci o

¹⁰ Cfr. C.B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford, Clarendon University Press, 1962, p. 198, e T. Reiss, *Mirages of Self: Patterns of Personhood in Ancient and Early Modern Europe*, Stanford U.P., Stanford, 2002.

¹¹ A testimonianza della rilevanza assunta nel dibattito settecentesco da questo problema etico-giuridico, saranno esaminate, nel corso del mio saggio, sia la posizione di Chambers che quella di Law, attenti entrambi a ribadire l'utilità sociale della pena sempre congiunta alla piena responsabilità dell'individuo, e a riconoscere solo a Dio il compito di stabilire attenuanti, in termini di premi o castighi, nel giorno del giudizio eterno. Cfr. D.Y. Rabin, *Identity, Crime, and Legal Responsibility in Eighteenth Century England*, London, Pickering&Chatto, 2013.

collezioni di differenti percezioni che si susseguono con una inconcepibile rapidità, in un perpetuo flusso e movimento”¹².

Tra questi pensatori si collocano altre voci, in parte meno note, utili però a misurare quanto la questione dell'identità avesse pervaso la discussione pubblica e aperto la strada anche ad altre suggestioni interpretative. Di alcune di queste daremo qui conto, in parte per rendere meglio comprensibile quanto era rimasto implicito e controverso nella riflessione di Locke, in parte per testimoniare le novità emerse sotto l'impulso della sua riflessione filosofica.

Fra i difensori della prima ora della posizione di Locke, mi sembra di estremo interesse ricordare una letterata che, pur non elaborando posizioni originali, prese spunto dal capitolo XXVII dell'*Essay* lockiano sull'identità per dare voce e affermare un *self* femminile.

Il riferimento è alla scrittrice Catharine Trotter Cockburne (1674?-1749).¹³ Di lei abbiamo memoria grazie alle informazioni contenute in the *Life of Mrs Catharine Cockburn*, scritte da Thomas Birch, anche editore dei *Works of Mrs Catharine Cockburn*. Donna di un discreto successo come commediografa e tragediografa, si cimenta anche nella disputa politica, pubblicando nel 1702 la sua prima opera filosofica, il saggio anonimo *A Defence of the Essay of Human Understanding, written by Mr. Lock*, in difesa del filosofo contro l'accusa di deismo e socinianesimo mosse da Thomas Burnet of the Charteouse, nel 1697, nei suoi *Remarks*. Il testo di natura apologetica, fu inizialmente attribuito allo stesso Locke, come gesto di autodifesa, ma si rivelò poi opera della Cockburn Trotter grazie all'intervento di Elisabeth Burnet, amica di Locke.

Dopo aver asserito che la sostanza immateriale è inconoscibile e posta di là dai limiti conoscitivi umani, la scrittrice afferma che l'immortalità dell'anima è sì molto probabile ma oggetto specifico della rivelazione; ma si affretta ad assicurare il lettore anche in merito all'intendimento ortodosso di Locke che non ha mai negato l'immortalità dell'anima né la resurrezione dei corpi. Ribadisce, però, la difficoltà di attribuire al *soul* il pensiero continuativo e quindi il fondamento della teoria dell'identità personale.

Così afferma:

¹² D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, cit., p. 264.

¹³ A questopropositocfr. K.J. Ready, “Damaris CudworthMasham, Catharine Trotter Cockburn and the Feminist Legacy of Locke Theory of Personal Identity”, *Eighteenth-century Studies*, XXXV.1, 2001, pp. 563-576.

I take the liberty to suppose so, is, because Mr Locke determines the ideas of identity and diversity, upon several very different principles; and because those, who do think the soul a distinct permanent substance, may have some difficulties about the resurrection, and about the notions of identity and diversity, for identity of substance will not determine it in all cases, as personal identity, and human identity, to those, who take the body into their idea of man; and for their satisfaction, who place human identity in the same immaterial spirit, unites to such particles of matter, in such a shape and form, Mr Locke shows, how we may easily conceive the same person at the resurrection, though in a body not exactly in make or parts the same he had here.¹⁴

Ribadisce, però, che l'identità personale consiste:

In the *same consciousness* and not in the same *substance*: for whatever substance there is, without *consciousness* there is no *person*...the same consciousness must make the same person, whether in the same, or in different substances; and no farther than the same consciousness extends, can there be the same person: but wherever there are two distinct incommunicable consciousness, there are two distinct persons, though in the same substance (1.73).

A testimonianza della sua vena controversistica è pure il saggio *A Discourse concerning a Guide in Controversies* (1707), con la prefazione del vescovo Gilbert Burnet.

Come già ribadito, la posizione filosofica della Cockburne non introduce novità se non quelle già sostenute da Locke, di cui si farà di nuovo paladina in *A Letter to dott. Holdsworth* (1726) contro le accuse di eresia mosse da Winch Holdsworth. I suoi referenti culturali sono Samuel Clarke e William Warburton, di cui riprende i temi, a lei particolarmente cari, ossia la virtù e l'obbligazione morale.

La Cockburn Trotter sostiene, contro le accuse di relativismo morale e di innatismo attribuite al suo mentore Locke, la possibilità per ogni individuo di trovare dentro di sé i principi per una giusta regolazione della vita, nello strenuo e ribadito tentativo di rendere compatibile la filosofia lockiana con l'ortodossia cristiana, a garanzia di un retto comportamento etico.

Non possiamo certo affermare che vi sia nel pensiero della Cockburn un'anticipazione del pensiero femminista di fine Settecento, così come fu rappresentato da Mary Wollstonecraft (1759-1797), originale filosofa, sostenitrice

¹⁴ C. Cockburn Trotter, *A Vindication of the Essay concerning Human Understanding*, in C. Trotter Cockburn, *Philosophical Writings*, ed. by P. Sheridan, Sydney, Broadview Editions, 2006, p. 82.

dei diritti delle donne, ma nella sua animata e reiterata difesa del pensiero di Locke, riconosciamo un volere essere per sé, sia come filosofa che come scrittrice, racchiuso nell'argomentazione del tema identitario, necessario per iniziare a scardinare le diseguaglianze di genere ed equiparare la condizione femminile a quella maschile. Nel capitolo XXVII del suo *Essay*, Locke offriva un assist al mondo subalterno delle donne per costruire un futuro riscatto¹⁵. La sua definizione di persona oltrepassava i concetti di corpo, anima e mente, come pure la tradizionale visione della subalternità del corpo (cui facilmente possiamo far corrispondere la condizione di inferiorità della donna all'epoca e del suo destino asservito al semplice ruolo riproduttivo) alla mente. La persona era “un essere intelligente e pensante che possiede ragione e riflessione” (XXVII, 11), senza alcun riferimento al genere sessuale. Un'affermazione “neutra”. Se inoltre si aggiunge l'impegno di Locke per un progetto di educazione innovativa che, nella sua intenzione, era sì principalmente rivolto alla formazione del gentleman, ma diveniva facilmente trasferibile alle future madri destinate all'allevamento dei figli - si può affermare che la sfida alla società patriarcale inglese dell'epoca era incominciata.

È interessante anche rilevare che la circolazione delle idee sul tema identitario armò non solo la penna dei filosofi ma anche quella di molti scrittori di giornali e riviste, dallo *Spectator* al *Monthly Review*. Pure Ephraim Chambers (1680-1740), autore dell'importante *Cyclopaedia*, nel 1728 inserì per la prima volta nella sua opera la voce *Identity*. Il testo ripercorre in modo quasi pedissequo, utilizzando lo stesso lessico, le argomentazioni del celebre capitolo lockiano, soffermandosi sulla differenza fra sostanza materiale, vegetale, animale, uomo e infine persona. Quest'ultima “stands for an intelligent being that reason and reflects and can consider itself the same thing in different times and places...”¹⁶. L'autore prosegue poi con il paradosso delle doppie identità: il Socrate sveglio e quello dormiente, o i gemelli, sono la stessa persona? Se agiscono diversamente l'uno all'insaputa dell'altro non possono essere imputati dello stesso operato? Lo scopo è quello di interrogarsi sulla necessità di punire, davanti a prove evidenti, nello stesso modo la persona che agisce in uno stato inconsapevole, per ubriachezza o per follia, che quella che agisce responsabilmente, essendo i giudici privi dei mezzi per attestare la verità o la falsità dell'agente. Solo Dio, nel giorno del giudizio eterno, saprà

¹⁵ Cfr. K.J. Ready, “Damaris CudworthMarsham, Catharine Trotter Cockburn and the Feminist Legacy of Locke's Theory of Personal Identity”, cit.

¹⁶ E. Chambers, *Cyclopaedia*, London, 1720, p. 370.

ripristinare la vera giustizia. La voce di Chambers è certo una delle testimonianze più convincenti della pervasività filosofica ormai raggiunta, anche a livello delle nuove imprese editoriali, da parte della problematica lockiana.

Lo stesso terzo conte di Shaftesbury (1671-1713), allievo di Locke ma alieno dall'abbracciare nella sua produzione letteraria tematiche metafisiche sul nesso tra pensiero e materia, si orientò principalmente verso l'analisi etica. Le sue riflessioni riguardarono la rivendicazione della spontaneità delle *sociableaffections*, il *common sense* come fonte dei sentimenti morali, l'*inwardsenseo* senso innato del giusto e dell'ingiusto che è alla base della convivenza sociale, e così via. I saggi contenuti nelle *Characteristics* nacquero con un intento antilockiano, come testimonia la sua lettera a Stanhope nel 1709 che così stigmatizzava il suo rapporto con il suo antico mentore "Thus I ventured to makeyou the greatestconfidence in the world, whichisthat of myphilosophy, evenagainstmy tutor and governor".¹⁷

L'allievo apostata è, tuttavia, il primo a tradurre nei suoi saggi la problematica dell'io diviso e conflittuale e a dare il via alla ricerca dell'identità che si accompagna anche al tema del carattere dell'uomo pubblico, del poeta, dell'artista. Nel suo saggio, *Soliloquy, or Advice to an Author* (1710), per cercare di definire la mutevolezza del carattere e della persona Shaftesbury richiama costantemente al lettore la necessità del soliloquio come esercizio, tirocinio indispensabile, "per avere la garanzia di essere *una sola e identica persona, oggi ieri e domani*".¹⁸ Il rischio di un'identità pronta a naufragare, una volta sciolta dal suo sostrato immateriale, è sempre in agguato e il colloquio intimo abbinato alla scissione delle parti interiori è l'unica opportunità che si apre per la costruzione dell'io. La scissione che anche per Locke si traduceva nella distinzione fra l'uomo di notte e quello di giorno - il dormiente inconsapevole e il vigile diurno presente a se stesso - introduce la complessa relazione fra consapevolezza sinonimo di presenza, razionalità, attenzione, responsabilità da un lato, ma dall'altro del suo contrario, cioè inconsapevolezza, irrazionalità, dimenticanza, oblio.

Anche Vincent Perronet (1693-1785), che aveva dichiarato di aver ricevuto un grande conforto dalla lettura dall'*Essay* di Locke, poiché aveva reso compatibile le sue credenze religiose con il pensiero razionale, scrive due difese in favore di

¹⁷ Lettera di Shaftesbury a James Stanhope, 7 novembre 1709, in *The Life, Unpublished Letters and Philosophical Regimen of Anthony, earl of Shaftesbury*, ed. by B. Rand, London, Sonnenschein, 1900, p. 414.

¹⁸ Cfr. Shaftesbury, *Soliloquio o consigli ad un autore*, trad.it. di P. Zanardi, Padova, Il Poligrafo, 2000, p. 65.

Locke. Nella seconda, pubblicata nel 1738, vi è una risposta alle accuse formulate contro Locke da Butler e da Watts, un noto dissidente. Perronet, come più tardi Law, ribadisce insistentemente la corretta definizione di *forensic*, cioè di un essere razionale realmente conscio del suo comportamento, *capable of a law and answerable for its actions*.

By comparing which together, I think it must appear sufficiently plain, that by person, mr Locke does not mean either a man, or any other *living agent*, in general; but only such a Rational Being, as is *actually* conscious of its own behavior; *capable* of a law, and *answerable* for its actions.

So that one in a Phrensy, notwithstanding him being a Man or living Agent, would not however, according to Mr Locke, be esteemed a *Person*.

For whatever substance there is, say he, without consciousness, *there is no person*. As to personal identity, this consists in identity of *consciousness*, and in that alone. His reason is, – “it being the same consciousness, that makes a man be himself to himself, personal identity depends on that only”¹⁹.

Seguendo la linea dei critici favorevoli all'impostazione sociale di Locke, particolarmente interessante si rivela la posizione di Edmund Law(1703-1787), autore nel 1745 di *Considerations on the Propriety of requiring Subscription to Articles of Faith* - opera essenziale nella formazione di Lessing -, traduttore di *De origine mali* di William King, e per l'appunto autore di *A Defence of Mr Locke's Opinions concerning Personal Identity*, pubblicata in concomitanza con un altro anonimo scritto sullo stesso argomento.

La difesa da parte del pastore anglicano dell'opera di Locke rappresenta un momento importante della ricezione del tema dell'identità personale nel corso del Settecento, in quanto in apertura del suo saggio Law prende le mosse proprio dal termine *person* indicandone il significato:

Now the word Person, as is well observed by mr. Locke (the distinguishing excellence of whose writings consists in sticking close to the point in hand, and striking out all foreign and impertinent considerations) is properly a forensic term, and here to be used in the strict forensic sense, denoting some such quality or modification in man as denominates him a moral agent, or an *accountable* creature; renders him the proper subjects of *laws*, and a true object of rewards or punishments.... We do not comprehend or concern ourselves about the several inherent properties which accompany him in real

¹⁹Cfr. *A Second Vindication of Mr Locke, wherein his Sentiments relating to Personal Identity to which are added Reflections on some Passages of dr Watts*, in *Philosophical Essays*, London, 1738, p. 7.

existence, which go to the making up the whole complex notion of an active and intelligent Being; but *arbitrarily* abstract one single quality or mode from all the rest, and view him under that distinct precision only which points out the idea above mentioned, exclusive of every other idea that may belong to him in any other view, either as substance, quality, or mode²⁰.

L'autore si richiama a Cicerone, e ad altri scrittori, per mostrare meglio il significato del termine, adoperato nel senso di un essere intelligente, quale "certain guide, character, quality": una definizione che egli adopera, come fosse un modo misto, a guisa di una maschera e che proprio come una maschera può essere tolta e trasferita, non come una sostanza che impegna eternamente l'oggetto in una determinata qualità. Ma è l'enfasi posta sul termine *forensic* a restituirci la novità della posizione lockiana, così come precedentemente abbiamo tentato di illustrare. *Forensic* è un denotativo medio che stabilisce una relazione fra il passato e il presente ed esprime consapevolezza, unisce ricordi distanti, funziona come un vero e proprio *character*. L'improprietà consiste nel dire che un uomo è la stessa persona che ha compiuto quel fatto, cioè predicarne la sostanza, e non semplicemente il modo misto. Secondo Law il concetto di *personality* è un assurdo concettuale, appartenente al linguaggio della scolastica, come corporeità, egoità, mentre il termine *forensic* cattiene alla categoria dei modi misti come gratitudine, delitto, persona - questioni trattate da Locke rispettivamente nel cap. XXII del l. II e nel cap. V del l. III dell'*Essay*.

A mio avviso Law distingue fra l'uso nominale e quello sostanziale dei nomi. Persona è diversa da personalità, semplicemente perché indica un soggetto reale/concreto che davanti a me o di fronte ad un tribunale deve rispondere delle proprie azioni. La persona è un essere umano ma denudato di tutte le proprietà umane eccetto quelle che sono rilevanti per la determinazione forense. Diventa cioè un soggetto sociale²¹, in accordo con Locke secondo il quale le verità morali sono idee generali, come le verità della geometria, eterne e astratte: l'aggettivo sferico vale per determinare la condizione concreta dell'oggetto ma non

²⁰Cfr. E. Law, *A Defence of Mr Locke's Opinion concerning Personal Identity*, Cambridge, 1769, p. 2.

²¹ A questa a mio avviso corretta interpretazione del testo di Locke da parte di Law, si legano le considerazioni di C. Giuntini che afferma: "La presa in carico della propria responsabilità infatti non è solo un problema di coscienza individuale ma di riconoscimento collettivo, e la tematizzazione esplicita di questo aspetto mette in gioco non solo i rapporti privati fra le persone, ma la funzione delle istituzioni giuridiche che garantiscono, sul piano pubblico il rispetto delle leggi e la condanna delle trasgressioni", in C. Giuntini, *Presenti a se stessi*, cit., p. 370

l'appartenenza alla categoria della "sfericità". Il rapporto si pone fra l'aggettivo inteso come determinazione particolare e il sostantivo come definizione generale. Il termine *forensic* riguarda le persone solo a condizione che abbiano certe caratteristiche e non altre. E la caratteristica che più interessa ha a che fare con la responsabilità (*accountability*). Law ritiene che l'identità personale sia una distinzione sociale, "a creature of society", "an abstract consideration of man, necessary for the mutual benefit of him and his fellows". Si tratta di riproporre, sotto nuova luce, il *principium individuationis*: astrarre dal concreto senza sostanzializzarne il contenuto, separandolo dal contesto. Potremmo dire che è una sorta di uso della sostanza in modo virtuale. La persona è una modalità, non una sostanza definibile secondo le categorie tradizionali aristoteliche. Tale operazione consente di confrontare un essere umano con altri esseri umani, sulla base di comportamenti riconosciuti e accettati da una determinata comunità: come avviene in una convenzione linguistica, in cui si designano alcuni nomi e cose senza assolutizzarne il contenuto al semplice scopo comunicativo²².

A Law interessava che la colpevolezza accertata di un individuo davanti ad un tribunale e la pena conseguentemente assegnata, in base alla gravità del reato, potessero essere ritenute legittime solo se accompagnate dalla certezza che le azioni fossero state compiute consapevolmente. È vero che le azioni umane possono essere giudicate in modo corretto se quanto accaduto in *foro* umano è anche quanto accertato in *foro* divino (pp. 4-5); Law però sostiene che il perseguire un colpevole non cosciente o non responsabile dei propri atti è contrario al principio stesso della giustizia che ha come scopo l'infliggere le pene come rimedio al male, per salvaguardare la società e prevenire altri reati. Perché così agisce la giustizia divina. Rimane però il problema dell'accertamento delle responsabilità di fronte a fatti acclarati. La pena è dunque da escludere nel caso di ubriachezza, passione violenta, o omicidio per errore, quando un individuo è sconvolto e inconsapevole? È da ritenersi dunque un "unlawful pursuit"? Il termine *forensic* (che rappresenta un attributo medio) consente perciò di aggregare distinti comportamenti, qualità artificiali, per meglio servire ai propri scopi, senza vincolarsi a una precisa imitazione di qualcosa realmente esistente in natura, rendendo così uniformi e pertanto paragonabili fra loro persone

²² A proposito della tesi secondo cui in Locke le persone sono modi, accentuando l'aspetto relazionale del concetto, cfr. A. LoLordo, *Locke's Moral Man*, Oxford, Oxford University Press, 2012, in particolare pp. 64-102.

differenti, altrimenti difficilmente confrontabili e impermeabili le une alle altre. La mente e l'attribuzione del nome fungono da collante e da forza unificante di idee che sarebbero volatili e disperse se non venissero trattenute con la forza del pensiero e della parola, soprattutto in quel settore che è la morale, inerente il comportamento umano.

La ricerca della coerenza e della stabilità sociale, in contrapposizione ai pericoli rappresentati dall'instabilità psichica, o dagli stati di ubriachezza, valorizza il concetto dell'*accountability* (la responsabilità morale di fronte a qualcuno). È su questo concetto-valore che si può fondare la possibilità di procedere nell'esaminare i delitti, le devianze, ed è questa la sola condizione per essere processati. Certo i giudici non possono entrare nel cuore degli uomini e solo Dio può sapere chi è onesto internamente.

Which shews personality to be solely a creature of society, an abstract consideration of man, necessary for mutual benefit of him and his fellows, i.e. a mere forensic term and to enquire after its criterion or constituent, is to enquire in what circumstances societies or civil combinations of men have in fact agreed to inflict evil upon individuals, in order to prevent evils to the whole body from any irregular member. Rewards and punishments are evidently instituted for benefit of society, for the encouragement of virtue or suppression of vice in the object thus rewarded or punished, and in the rest of the community; but what tendency to the above purposes can either of these have, if dispensed to one who is not so far himself as to become conscious of having done any thing to deserve it?²³

La pena deve essere impartita e comminata alla luce della consapevolezza del reato commesso, in quanto: "guilt also is a *forensic term*, or a mode of considering any action, which in its essence implies knowledge of a law, offence against that law, and a sense of having offended against it".

Nel commento di Law, l'identità personale, è interpretata come sinonimo di *mask, guise, character, mixed mode, or relation*, per ribadire, attraverso l'enfasi posta in particolare sul termine *forensic*, che le azioni e il merito appartengono solamente a esseri intelligenti capaci di esercitare la *law*, di avvertire *happiness* e/o *misery*. A suo avviso il termine *person* consisteva nella somma degli attributi della coscienza di un uomo che necessariamente include pensiero, responsabilità morale ed emozioni. Forzando in parte il pensiero di Locke, Law introduceva il concetto del soggetto intermedio - idea poi successivamente elaborata da Adam

²³*Ivi*, p. 10.

Smith (1723-1790) in *The Theory of Moral Sentiments* (1759), attraverso la figura dell'osservatore imparziale.

Si potrebbe concludere con un'osservazione di Dror Wahrman che, per avvalorare la sua tesi sulla fluttuazione dell'identità di antico regime, afferma che il concetto di persona sta all'uomo come il gender sta al sesso, o la civiltà alla razza, o la politica alla classe. Nel concetto di persona si raccoglie quella somma di dati storici, psicologici, emozionali che si sovrappongono alla dimensione naturale del sé, dopo un lungo processo storico, filosofico, culturale ben presente sia a Locke che ai suoi sostenitori²⁴.

²⁴ Per un'attualizzazione del tema dell'identità personale, accostata all'età e al carattere secondo i nuovi orientamenti offerti dalla sensibilità settecentesca, cfr. H. Yallop, *Age and Identity in Eighteenth-Century England*, Pickering&Chatto, London, 2013, pp. 121-127.

AN HERCULEAN MIND: IL PROBLEMATICO RUOLO DI LOCKE COME PRECURSORE DELL'UTILITARISMO

RAFFAELE RUSSO

Italienzentrum

Innsbruck Universität

r.russo14@gmail.com

ABSTRACT

There are, apparently, many differences between the ethical theory of Locke and the next utilitarianism of Bentham, so much so that the explicit appreciations, that the same Bentham expressed about Locke in many occasions, seem surprising. This paper examines some of the most striking differences between the two philosophies, and it does not find in the moral philosophy of Locke elements that are incompatible with utilitarianism widely understood, so that one can see in Locke's hedonistic empiricism a crucial precedent of utilitarianism.

KEYWORDS

Religious utilitarianism, secular utilitarianism, auto-irony, law of nature, religious ethics, morality capable of demonstration, empiricism, hedonism.

Nel complesso, la scuola che deve le sue origini a Locke, e che predicò l'interesse egoistico illuminato, ha fatto di più per contribuire alla felicità umana, e meno per contribuire all'umana miseria, dell'altra scuola, basata sulle virtù eroiche e sull'auto-sacrificio (Bertrand Russell, *A History of Western Philosophy*).

1. L'UTILITARISMO MANCATO DI LOCKE

Uno dei più testi più sorprendenti della cospicua e spesso originale produzione di Jeremy Bentham è il suo ultimissimo scritto, il pamphlet

intitolato *Auto-Icona, ovvero nuovi modi di usare i morti per il bene dei vivi*¹. In questo breve scritto Bentham spiega i motivi per il singolare lascito della sua stessa auto-icona all'University College di Londra. Questo inusuale oggetto – il *corpo* mummificato di Bentham, sormontato da una maschera di cera e rivestito degli abiti da passeggio che erano per lui abituali negli ultimi anni della sua vita – si può osservare tutt'ora, nell'androne londinese della UCL, in Gower Street, che lo custodisce insieme al *corpus* delle sue opere e dei suoi manoscritti (molti dei quali ancora inediti). Tra i molti possibili usi del sistema dell'auto-iconizzazione, che Bentham riteneva potesse essere di applicazione generalizzata, egli proponeva una sorta di istruttivo *theatrum philosophicum*, nel quale le auto-icone dei più grandi pensatori della storia della filosofia avrebbero potuto conversare tra loro, confrontando le loro idee, e stabilendo in urbana ed edificante conversazione i rispettivi rapporti ed ascendenze. A parte quella dello stesso Bentham, una delle figure più frequentemente messa in scena in questo peculiare teatro avrebbe dovuto essere appunto quella di John Locke, che ritorna in diverse immaginarie rappresentazioni. Nelle sommarie “istruzioni di scena” lasciate da Bentham quelle riferite a Locke non sono, a dire il vero, particolarmente lusinghiere:

Bentham e Locke. Sostituzione del principio della maggiore felicità, in campo costituzionale, alla finzione del contratto originale. Distinzione fra i nomi delle entità reali e i nomi delle entità fittizie. Dispersione della nebbia che ricopre il campo del linguaggio, che attribuisce la stessa esistenza a un potere e al detentore di quel potere².

Qui Bentham traccia un sommario indice delle *differenze* tra lui e Locke, opponendo il principio della maggiore felicità (meglio noto nella formulazione che Bentham gli ha dato in scritti precedenti e molto più noti, ovvero il principio del maggior bene per il maggior numero) a quella che Bentham considerava una dottrina fumosa e fuorviante, la dottrina appunto del contratto originale. In queste brevi righe compare ripetutamente la parola chiave *finzione*, che riguarda sia la natura fittizia del contratto originale, sia la distinzione tra entità ideali ed entità fittizie (distinzione che Locke, secondo Bentham, preparerebbe ma non porterebbe fino in fondo), sia la mancata

¹ Una mia traduzione commentata di questo testo è appena uscita sull'*Archivio di filosofia*, 2016, pp. 547-588. Per un inquadramento storico-critico, mi permetto di rimandare al mio saggio introduttivo “Jeremy Bentham, il grande resurrezionista: introduzione ad Auto-Icona”, in quello stesso numero della rivista, pp. 533-545. Il testo inglese si può leggere invece nell'ottima edizione critica di J. E. Crimmins, *Bentham's Auto-Icon and Related Writings*, Thoemmes, Bristol 2002.

² Jeremy Bentham, *Auto-Icona, ovvero nuovi modi di usare i morti per il bene dei vivi*, pp. 575-576.

distinzione – nella teoria politica di Locke – tra il detentore di un potere e il potere in sé stesso.

Si potrebbe discutere a lungo sulla appropriatezza storica di questi giudizi, ma non è questo il punto: a volerne fare l'elenco, sono molte le differenze tra l'articolata e complessa filosofia di Locke e quella più semplice e sistematica di Bentham, e non è nemmeno detto che quelle indicate qui siano le più importanti. Ciò nondimeno, dal tenore generale del testo sembra chiaro che Locke è tra gli autori che Bentham convoca nel suo *theatrum* come predecessori significativi della sua stessa filosofia, la quale rappresenterebbe, ai loro stessi occhi (e col privilegio di un senno di poi che in vita non avevano potuto avere) il compimento dei loro sforzi e dei loro progetti. E infatti in molti altri passaggi degli scritti di Bentham, meno fortuiti di questo, il rapporto tra Bentham e il suo illustre predecessore è illustrato in termini molto più sfumati. Nel primo importante scritto di Bentham, il *Fragment on Government*, si parla di Locke con grande rispetto, come del “padre della scienza intellettuale”, ovvero della comprensione razionale del mondo, libera dalle pastoie del principio di autorità³. Ciò è tanto più notevole, in quanto il libro di Bentham è inteso principalmente a confutare la “pericolosa finzione” del contratto originario, nella versione che ne dava Blackstone, certo, versione che però era in gran parte una rielaborazione non molto originale della idea di contratto che si ricava dai *Two Treatises* di Locke. Molto più avanti nel percorso intellettuale di Bentham, nel suo divulgativo *Article on utilitarianism* (un testo col quale sintetizzava i principi di fondo del suo pensiero), Bentham mostrerà un giudizio più articolato e problematizzante della filosofia di Locke: in quel testo in effetti si legge che nonostante il grande debito che l'umanità ha con la mente “erculea” di John Locke, non c'è dubbio che egli fino alla fine fu influenzato da alcune concezioni erranee. Una di queste fu la supposizione in base alla quale la fondazione della morale e della politica possano essere stabilite in base al rapporto delle parole tra loro, ad esempio con la proposizione “dove non c'è proprietà non c'è ingiustizia”. Un'altra concezione erronea sarebbe quella derivante dall'insufficiente rilievo dato al principio di utilità, cosa che portò Locke a rinvenire la molla delle azioni umane nel “disagio” (*uneasiness*) e non nella ricerca dell'utilità. Questi due errori,

³ Jeremy Bentham, *A Fragment on Government*, Cambridge University Press, Cambridge 1988, p. 124. In questo testo di Bentham (in un abbozzo di prefazione, che poi non è stato inserito nell'opera pubblicata), a Locke viene riconosciuto il merito di aver introdotto l'abitudine di definire precisamente i termini più importanti del discorso filosofico, facendo ricorso alla loro parafrasi con termini più semplici e precisi, tratti dal linguaggio e dall'esperienza comuni. Per questo Bentham si riferisce a Locke definendolo – insieme ad Helvétius – “un grande medico della mente”.

insieme a quello del contratto originale, entrambi “provenienti dalla stessa illustre e giustamente rispettata fonte”, furono un oggettivo intralcio – secondo Bentham all’affermazione del principio della maggiore felicità⁴. Ciò nondimeno, è chiaro dal tenore di tutti gli interventi di Bentham (compreso questo) che egli vedesse in Locke un precursore importante dell’utilitarismo, se non altro per aver individuato con chiarezza nel piacere e nel dolore le fonti del giudizio morale. Ma è anche chiaro che Bentham considerava quello di Locke una sorta di utilitarismo mancato, per non aver avuto egli il coraggio e la coerenza di seguire le implicazioni delle sue stesse intuizioni fino alle loro più estreme e logiche conseguenze. Cosa che poi avrebbe fatto lui stesso, Bentham, con la sua teoria etico-politica coerentemente derivata dal principio della maggiore felicità, e con l’eliminazione di tutte le finzioni dalla teoria politica.

Comunque sia, dopo Bentham molti studiosi dell’utilitarismo hanno visto una chiara continuità tra la filosofia di Locke e quella utilitarista, tanto che alcuni di loro hanno visto in Locke una sorta di utilitarista *ante litteram*. Per Bentham come per Locke, infatti, le idee di piacere e dolore sono idee semplici, ricavabili solo dall’esperienza, e capaci di orientare la nostra vita morale. Per entrambi gli autori possono esserci piaceri del corpo e della mente, ma non c’è tra essi una differenza qualitativa. È vero che c’è tra Locke e Bentham un’importante differenza, per quanto riguarda la motivazione dell’agire umano (come abbiamo già visto rilevare anche dallo stesso Bentham): per Locke la molla principale dell’agire è il disagio, ovvero una delle forme del dolore, nel senso che quando l’uomo prova una qualche forma di disagio, si mette in azione per porvi fine. La presenza di una sensazione spiacevole, anche minima, è capace di indurci ad agire, molto più di quanto non lo sia la prospettiva di ottenere un piacere grandissimo, ma distante. Inoltre, se le sensazioni che proviamo non sono né piacevoli né spiacevoli, la prospettiva di un piacere distante non è detto che porti un uomo ad agire per ottenerlo. Per agire, l’agente deve vincere l’inerzia che è tipica del comportamento umano, e deve sentire in qualche modo come presente – se non altro con l’immaginazione – il disagio per la mancanza futura di quel piacere. Diversamente, il suo desiderio per esso rimarrà allo stadio di semplice *velleità*, che è per Locke il grado più basso del desiderio umano.

Per Bentham, come abbiamo visto prima, questa analisi di Locke implica un importante errore di psicologia: non è il disagio la molla principale che ci

⁴ Jeremy Bentham, *Article on utilitarianism: long version*, in *The Collected Works of Jeremy Bentham: Deontology together with A Table of the Springs of Action and Article on Utilitarianism*, Oxford University Press, Oxford 2015, p. 298.

spinge ad agire, ma la prospettiva di ottenere un piacere (o di evitare un dolore). Per comprendere meglio la delicatezza questo punto nella filosofia di Locke, può essere opportuno farne una breve storia. I primi elementi di edonismo sono presenti in Locke già nei suoi giovanili *Saggi sulla legge di natura* (1666). In quest'opera, Locke affermò esplicitamente che “una legge è inutile senza punizioni” per coloro che la trasgrediscono, quale che sia l'origine – divina o umana – della legge in questione, ma dava un valore principalmente educativo alla remunerazione del comportamento, il quale si rivolge in particolare a coloro che rifiutano di essere guidati dalla ragione: la ragione infatti consentirebbe di vedere, per coloro che hanno gli intelletti sani, che il comportamento virtuoso è in ogni caso quello che implica, nel lungo termine, le conseguenze più piacevoli. In quella fase della sua vita intellettuale Locke si muoveva ancora all'interno della sua formazione universitaria, di tipo aristotelico, e rigettava esplicitamente una delle dottrine che saranno poi fondamentali per l'utilitarismo, quella della fondazione della giustizia sull'utilità – dottrina che in quest'opera Locke discute soprattutto nella sua versione epicurea, diffusa nel dibattito europeo di quel tempo dagli scritti di Gassendi. C'è dunque una tensione irrisolta, in questi saggi giovanili, tra l'affermazione del piacere e del dolore come le sorgenti oggettive delle azioni umane⁵, e la negazione della dottrina epicurea che ne fa il fondamento della giustizia⁶.

Locke giunse ad una sua prima formulazione di un'etica edonistica anni dopo, nella prima edizione dell'*Essay concerning Human Understanding* (quella del 1690), e si trattò di una versione intellettualistica dell'edonismo: la volontà dell'agente è determinata da ciò che la mente *giudica* come piacevole, e pertanto desiderabile. Tanto maggiore è il piacere atteso in conseguenza di un'azione, tanto maggiore anche il desiderio di mettere in pratica quel corso d'azione.

Nella sua purezza, un insieme senza ombre di piaceri costituirebbe la felicità assoluta, quella che nessun uomo ha mai sperimentato su questa Terra, e che è promessa ai beati in una vita futura. D'altra parte, l'esperienza di una imperfetta anticipazione di questa pura felicità, e della sua desiderabilità, appartiene all'esperienza di ogni essere umano, e tanto basta a orientarne il comportamento. Il punto, in questa prima trattazione che Locke fa dell'argomento nell'*Essay*, è che il movente dell'azione è un giudizio

⁵ John Locke, *Essays on the Law of Nature*, p. 213.

⁶ Sulla tradizione epicurea come preistoria e preparazione del principio di utilità, cfr. Frederick Rosen, *Classical Utilitarianism from Hume to Mill*, Routledge, London 2003, p. 20 e sgg.

dell'intelletto: la nostra scelta è determinata dal nostro giudizio, dal fatto che pensiamo che quella data azione comporti più piacere che dolore, o magari un piacere più intenso rispetto a un piacere più scialbo. Pertanto, "il bene, il maggior bene, solo questo è ciò che determina la volontà"⁷.

Questa posizione era destinata rimanere il punto di maggiore vicinanza di Locke col successivo utilitarismo (ed anche con la tradizione epicurea che culminerà appunto nell'utilitarismo). Ma non fu questa l'ultima parola di Locke su questo argomento. Dopo la pubblicazione della prima edizione dell'*Essay*, infatti, Locke sollecitò il giudizio ed il consiglio di alcuni degli amici che stimava di più, in vista di una seconda edizione dell'*Essay*. Tra questi amici, uno dei più prodighi di lodi e incoraggiamenti fu Molyneux (lo scienziato dublinese che era stato, nel 1680, uno dei fondatori della sede irlandese della Royal Society). Tra le molte lodi, peraltro, Molyneux lasciò anche cadere qualche prudente osservazione critica, che riguardava appunto il carattere intellettualistico della descrizione che Locke faceva della volontà. In base a quanto dice Locke, osservava Molyneux, i nostri peccati derivano solo dal nostro intendimento, e se noi facciamo del male, lo facciamo solo perché abbiamo giudicato male. Questo chiaramente non basta a descrivere l'agire umano: ci sono occasioni in cui sappiamo molto bene ciò che sarebbe giusto fare, eppure non riusciamo a farlo, a causa di qualche debolezza o difetto della nostra volontà⁸.

Locke rifletté con molta attenzione su queste considerazioni di Molyneux, e nelle successive edizioni dell'*Essay* propose una descrizione sottilmente diversa dell'azione umana: l'aspetto più importante della nuova concezione di Locke fu che egli giunse a negare che la volontà umana sia semplicemente determinata da una credenza (*belief*), ovvero da una comprensione (*understanding*) di ciò che è bene, e cominciò invece a sostenere che essa è determinata da un sentimento: per l'appunto, il disagio, l'idea centrale del suo sistema etico, cui si riferirà poi Bentham quando convocherà l'auto-icona di Locke nel suo *theatrum philosophicum*. Locke scrive di aver dato per scontato, come molti altri prima di lui, che il bene più grande è ciò che determina la volontà, una volta che si è compreso bene in cosa esso consista. Ma in seguito, dopo più attenta riflessione (certamente sollecitata dalle osservazioni in

⁷ John Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, p. 248.

⁸ "... at last the Great Question of Liberty and Necessity seems to Vanish. and herein you seem to make all Sins to proceed from our Understandings, or to be against Conscience; and not at all from the Depravity of our Wills. Now it seems harsh to say, that a Man shall be Damn'd, because he understands no better than he does" (lettera di Molyneux, datata 22 dicembre 1692, in *The Correspondence of John Locke*, ed. E.S. De Beer, vol. IV, Clarendon Press, Oxford 1979, p. 601).

proposito di Molineux⁹) egli è giunto a rendersi conto che la comprensione di ciò che è bene, ovvero di ciò che è piacevole, non è un movente sufficiente della volontà, fino a che non nasce in noi il corrispondente desiderio di quel bene. Possiamo anche essere persuasi, in generale e in astratto, della vantaggiosità della virtù, ma fino a che non sentiremo dentro di noi “fame e sete di giustizia” la nostra volontà non si sentirà determinata a nessuna azione che miri a conseguire quel maggior bene. In altri termini, non basta che io veda la desiderabilità di un bene futuro per spingermi ad agire: devo sentire il disagio per la sua mancanza nel presente, perché il vago desiderio di un bene lontano possa spingermi ad agire, qui ed ora.

Il tema della remunerazione del comportamento è ancora ben presente nella trattazione di Locke: “il fondamento vero della moralità ... sta nella volontà e nelle leggi di Dio ... il quale ha nelle sue mani ricompense e punizioni”, insomma ha il potere di chiedere conto delle nostre azioni. Ma insieme ad esso c'è la chiara consapevolezza che una remunerazione lontana nel tempo, per quanto certa possa essere considerata, non ha poi, di per sé stessa, un grande potere nell'orientamento della condotta umana. Locke fa in proposito l'interessante esempio di un alcolista, che sa perfettamente bene che sta mettendo a rischio la sua salute ed i suoi beni, e che probabilmente, nei suoi intervalli di sobrietà, si ripromette di non ricadere più nel suo vizio, in nome dei beni di lungo periodo della salute e rispettabilità. Ma poi, il disagio derivante dalla mancanza dei suoi piaceri abituali ritorna, il riconoscimento della desiderabilità di un maggior bene distante perde la sua presa su di lui, e l'alcolista ritorna ancora ed ancora alla taverna con i suoi amici¹⁰.

Incontriamo qui una descrizione molto complessa dell'agire umano, che non corrisponde a quella benthamiana dell'agente razionale determinato in ultima analisi dal proprio interesse bene inteso. Non a caso, osservava in un saggio di qualche anno fa Marco Guidi, è da Bentham molto più che da Locke che deriva la scienza dell'economia politica, che ha al suo centro la figura di un agente razionale e calcolatore, il quale tende a massimizzare il più possibile la sua propria utilità¹¹.

Non che l'importanza del fattore tempo (ovvero della distanza temporale del piacere da conseguire, oppure del dolore da stornare, rispetto alla mia azione di cui quel piacere o quel dolore saranno una conseguenza) sia estranea al pensiero di Bentham, che anzi la tematizza esplicitamente come una delle

⁹ Cfr. Roger Woolhouse, *John Locke. A biography*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, p. 327.

¹⁰ John Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, p. 253.

¹¹ Cfr. Marco Guidi, “L'utilitarismo et les origines du savoir économique: la thèse de la douleur de Locke à Bentham”, *Oeconomia*, 18, 1993, pp. 33-65.

circostanze da prendere in attenta considerazione quando si vuole misurare il valore di una certa quantità di piacere o di dolore. Anzi secondo Bentham questa considerazione dovrebbe guidare anche la mano del legislatore nazionale, quando egli deve istituire una punizione che sia sufficientemente dissuasiva, tanto da stornare la volontà calcolatrice dell'aspirante criminale dal commettere il crimine che ha in animo di fare: tanto più è lontano nel tempo la punizione prevedibile, tanto maggiore essa dovrà essere¹². Però Bentham rimane qui nella dimensione di un calcolo razionale delle conseguenze attese (più o meno distanti) di un'azione, non entra affatto nella dimensione emotiva che è caratteristica della seconda versione dell'etica di Locke.

In ogni caso, per quanto diversa sia, in questi due autori, la molla psicologica che spinge all'azione, resta il fatto che, per entrambi, il comportamento virtuoso conduce al piacere e quello vizioso al dolore. Su questa base, dopo Bentham, molti hanno collocato le loro dottrine lungo un'unica linea di derivazione storica.

2. LA LEGGE E LA REMUNERAZIONE

Estremamente significativa – per valutare la portata e l'importanza che nell'etica di Locke ha l'edonismo – è la concezione che egli aveva del carattere obbligante di qualsiasi *legge*. Locke intendeva il bene e il male come la conformità e la discordanza delle nostre azioni volontarie rispetto alla *legge* morale. L'idea di legge presuppone per lui un rapporto delle nostre azioni con un legislatore, che abbia la possibilità di premiarci o di punirci in base al nostro comportamento. Locke ritornò su questo punto anche nell'*Essay concerning Human Understanding*, con una posizione simile a quella dei giovanili *Essay on the Law of Nature*, ma inserita in un contesto critico ed epistemologico molto più sofisticato:

Poiché sarebbe del tutto vano supporre una norma, imposta alle libere azioni degli uomini, senza che le vada connessa una qualche sanzione per il bene o per il male, tale da determinare la loro volontà, dovunque supponiamo che esista una legge dobbiamo supporre anche che esista qualche compenso o punizione connesso a quella legge¹³.

Il legame tra legge e remunerazione è afferrato dalla mente umana per via intuitiva (*intuition*), ovvero, impiegando la terminologia di Locke, la mente è

¹² Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Clarendon Press, Oxford 1996 (prima pubblicazione 1789), IV.2 e XIV.19.

¹³ John Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, 2.28.6, p. 351.

in grado di percepire la relazione tra le due idee immediatamente, senza l'ausilio di alcun'altra idea intermedia¹⁴.

Anche nell'*Essay* la legge di natura coincide per Locke con la volontà di Dio, ovvero “quella legge che Dio ha imposto alle azioni degli uomini, sia che essa sia stata promulgata loro dal lume naturale, o piuttosto dalla voce della rivelazione”. Essa ci rende noto in due modi l'esistenza di premi e punizioni, annessi al comportamento buono ed a quello malvagio: il primo e più facilmente accessibile è per Locke la rivelazione stessa, quando essa parla di regno dei cieli per i giusti e di Geenna per i malvagi, “dove sarà pianto e stridore di denti”. Ma non si tratta qui di una verità al di sopra delle capacità di scoperta della ragione umana (non si tratta cioè, nel vocabolario di Locke, di una verità *above Reason*). La ragione è infatti in grado di scoprire da sola che Dio ha dato agli uomini una legge (“Egli aveva il diritto di farlo: noi siamo sue creature: ed Egli ha bontà e saggezza sufficienti per dirigere le nostre azioni verso ciò che è meglio”). Ed è chiaro, per quanto detto sopra, che l'esistenza stessa di una legge divina implica l'esistenza di una “remunerazione” del nostro comportamento, adeguata e infallibile. E quando Locke dice di Dio che “Egli ha il potere di rinforzarla (la legge divina) con ricompense e punizioni di infinito peso e durata, in un'altra vita: poiché nessuno può toglierci dalle sue mani”¹⁵, trae questa affermazione tanto dalla ragione che dalla Bibbia¹⁶. Si tratta insomma di una proposizione *according to Reason*. Per questo preferire il vizio alla virtù è manifestamente un errore di giudizio, derivante da un uso scorretto del nostro intendimento: la scelta infatti può esser fatta in base al criterio eminentemente razionale del maggior piacere (o del minor dolore) annesso alle conseguenze di una determinata azione, secondo lo schema ricorrente del pensiero etico di Locke¹⁷. E l'esistenza di un insieme articolato di leggi – umane e divine – fa sì, secondo Locke, che sia razionalmente comprensibile che conseguenze spiacevoli scaturiscono dagli atti malvagi, mentre da quelli virtuosi scaturiscono conseguenze piacevoli. In

¹⁴ John Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, 4.2.1, 4.3.2, pp. 530-531 e p. 539. Nel linguaggio adoperato nell'*Essay*, l'intuizione è il genere più certo di conoscenza, e Locke la paragona alla chiara luce del sole, in quanto, come quella, “si impone immediatamente alla percezione”, p. 530.

¹⁵ John Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, 2.28.8, p. 352.

¹⁶ Cfr. John Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, 4.14.2, p. 652, dove Locke parla della vita terrena degli uomini come di uno stato di passaggio e di prova e afferma: “sarebbe del tutto razionale pensare, anche se la Rivelazione in proposito tacesse, che come gli uomini impiegheranno quei talenti che Dio ha dato loro, così essi saranno ricompensati, quando riceveranno la loro remunerazione alla fine del giorno, quando il sole sarà calato, e la notte avrà posto un termine alle loro fatiche”.

¹⁷ John Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, 2.21.70, pp. 281-282.

sintesi, “la legge naturale, dal punto di vista di Locke, è il sistema di regole più adatto alla preservazione degli esseri che ricadono sotto di essa”¹⁸.

Questa attitudine del pensiero etico lockiano è stata oggetto di numerose critiche, anche molto dure: a parte la drastica condanna di Kant, in tempi relativamente più recenti Macpherson ha parlato in proposito di ingenuo mercantilismo¹⁹. Eppure, da un punto di vista epistemologico questa posizione è solo la coerente applicazione della psicologia edonistica, ed è con la stessa coerenza che, sempre in base a questo schema, il Locke dell'*Epistola de tolerantia* esclude gli atei dalla tolleranza. Se infatti il principio che determina le mie azioni è quello del maggior piacere, e se d'altra parte non mi aspetto una vita ultraterrena, nella quale essere punito per i miei peccati, è chiaro che l'unica cosa che può trattenermi dal commetterli (se danno piacere, e se sono privi di conseguenze naturali dannose) è il rischio d'essere scoperto: rischio che è possibile limitare, con un po' d'accortezza, e che pertanto non è considerato da Locke un vincolo sufficiente a tenere unita una società. Il giudizio di Dio è invece rivolto a tutte le azioni a noi imputabili, ovvero a tutte quelle che dipendono dalla nostra volontà: per questo, nel giorno del giudizio, saremo puniti per tutte le nostre azioni malvagie, anche le più nascoste, e persino per le intenzioni che ci hanno determinato ad agire, visto che in quel giorno “i segreti di tutti i cuori saranno svelati”²⁰.

Naturalmente, quest'ultimo punto, in una prospettiva utilitaristica, è eccessivo e fuor di proposito, poiché ciò che conta, nella valutazione di un'azione, sono le conseguenze concrete che essa determina, non le intenzioni che l'hanno determinata. Ma a dire il vero è caratteristico dell'approccio empiristico di Locke, al di là delle sue affermazioni di principio, il riferirsi sempre ad azioni concrete e verificabili, e non a intenzioni difficili da accertare e valutare.

In ogni caso va sottolineato che la mente umana, secondo Locke, non fa ogni volta per intero il calcolo delle conseguenze di una determinata azione, anche quando è impegnata nel valutarla dal punto di vista morale. Una volta che essa ha osservato che a un determinato comportamento fanno seguito costantemente conseguenze di un certo tipo, essa finisce con l'associare in anticipo quelle conseguenze a quell'atto, secondo le regole generali dell'associazionismo che guida la psicologia filosofica di Locke. Se le conseguenze sono positive allora il giudizio che si tende a dare a quel tipo di

¹⁸ Antonia Lolordo, *Locke's Moral Man*, Oxford University Press, Oxford 2012, p. 3.

¹⁹ C.B. Macpherson, *The political theory of possessive individualism*, Oxford University Press, Oxford 1962, p. 225.

²⁰ John Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, 2.27.22, p. 344.

azione è positivo, e la chiamiamo “buona”, e continueremo a farlo anche quando non vedremo più immediatamente le conseguenze positive, per il nostro benessere, che derivano da quell'azione. Viceversa avviene, con lo stesso procedimento associativo, se le conseguenze sono negative. Gli scrittori utilitaristi di ispirazione religiosa, a partire da John Gay, hanno fatto gran conto di questa lezione di Locke. Edmund Law, una delle figure più importanti dell'utilitarismo religioso, riteneva addirittura che se il piano di Locke venisse compreso adeguatamente, noi potremmo capire che tutta la giusta filosofia morale va costruita per intero sull'associazionismo e sulla filosofia naturale, come appunto riteneva avesse fatto anche Locke, sia pure con alcune esitazioni e ripensamenti. Ma secondo Law il problema del pensiero morale del suo tempo era che non era ancora recepita compiutamente la portata morale delle idee filosofiche di Locke, nonostante l'ammirazione che gli veniva giustamente tributata. E Law presentava il proprio progetto filosofico come il compimento e l'autentica recezione – in campo morale – del pensiero di Locke²¹. Bentham, da parte sua, riteneva che il suo pensiero rappresentasse una netta discontinuità con gli scrittori religiosi che prima di lui si erano richiamati ad una loro versione del principio di utilità. Ma anche per lui l'eredità dell'associazionismo lockiano fu un riferimento imprescindibile della sua elaborazione filosofica²².

3. L'“OSCURO FANTASMA” DELLA LEGGE DI NATURA

L'influenza di Locke sull'utilitarismo religioso, e poi sull'utilitarismo in genere, è stata per tutto diciannovesimo secolo un tema ricorrente della storiografia filosofica. Contro quella che, ancora all'inizio del '900, era la tesi

²¹ Edmund Law, “The Nature and Obligation of Man, As a sensible and Rational Being”, in William King, *Essay on the Origin of Evil*, Cambridge 1758⁴, pp. lix-lx (questo saggio di Law faceva parte della introduzione alla sua traduzione e revisione dell'influente testo di teodicea *De Origine Mali*, che King aveva pubblicato per la prima volta nel 1702).

²² Che sia esistito o meno un utilitarismo religioso prima di Bentham è argomento controverso. Recentemente, Sergio Cremaschi ha discusso quella che considera la leggenda dell'esistenza di una scuola anglicana proto-utilitarista, e ha analizzato le dottrine di molti membri di tale ipotetica scuola, soprattutto in rapporto al successivo utilitarismo benthamiano (Sergio Cremaschi, *Utilitarianism and Malthus's Virtue Ethics*, Routledge, Bristol 2014, pp. 57-59, e passim), sostenendo l'esistenza di differenze sostanziali non solo tra questi autori e Bentham, ma anche di questi autori tra loro. Nel far ciò egli ha preso le distanze dalle analisi di uno dei più influenti storici contemporanei dell'utilitarismo, quel John Crimmins che ha appunto riportato in auge, con molte recenti pubblicazioni, la categoria di “utilitarismo religioso”, in opposizione dialettica con quella di “utilitarismo secolare” (a partire da John Crimmins, ed., *Utilitarians and Religion*, Bristol, Thoemmes 1998).

della filiazione Locke – utilitarismo prese a suo tempo posizione Ernest Albee, che nella sua classica storia dell'utilitarismo inglese considerava un errore l'idea, sostenuta da molti all'inizio del secolo, che Locke potesse essere considerato non solo come un utilitarista, ma come il fondatore dell'utilitarismo. È vero, osservava Albee, che in Locke si può leggere una frase esplicitamente edonistica, secondo cui “il bene e il male morale ... non sono altro che piacere e dolore, o ciò che determina o procura piacere o dolore a noi stessi”²³, e che se Locke avesse sviluppato con coerenza la sua riflessione etica su queste basi sarebbe certo da annoverare all'interno dell'edonismo, e quindi probabilmente come un antesignano dell'utilitarismo. Ma Locke non lo ha fatto, e per due ragioni: anzitutto in quanto dipendente dalla teoria, nel suo tempo ampiamente diffusa, della legge di natura, ed in secondo luogo in quanto la sua riflessione etica – secondo Albee – avrebbe sempre oscillato tra due tesi contraddittorie: (1) la ragione umana è incapace di arrivare ad un'appropriata comprensione della moralità, se non è aiutata dalla rivelazione, e (2) le verità morali, come quelle matematiche, sono suscettibili di completa e rigorosa dimostrazione a priori²⁴. Entrambi questi estremi del pendolo etico lockiano sono – sarebbero – incompatibili con ogni coerente versione dell'utilitarismo.

Nelle prossime pagine esamineremo i due rilievi di Albee separatamente, visto che essi ritornano, sotto varie forme, in molte successive storie dell'utilitarismo come dottrina etica, fino al dibattito attuale. Cominciamo dall'adesione di Locke alla teoria della legge di natura, e dalla opposizione di questa teoria con l'utilitarismo. L'utilitarismo classico si oppone a tutte le versioni di quest'antica teoria perché esse derivano l'obbligatorietà di un'azione non dalle sue conseguenze, ovvero dal fatto che essa determini un innalzamento o un abbassamento della quantità di felicità presente nella comunità presa in considerazione, ma dal diritto naturale, un principio non solo diverso da quello di utilità, ma anche difficile da definire e – da un punto di vista utilitarista – insolubilmente problematico. In ogni caso, affermare che un'azione è rispondente alla legge di natura può significare – nell'impostazione utilitarista – solo due cose: (1) quell'azione è rispondente al principio di utilità, e dunque massimizza la felicità generale (e in questo caso il ricorso alla legge di natura è inutile), oppure (2) quell'azione non risponde al principio di utilità, e se pure esso vi è in parte contemplato, è anche mischiato ad altre considerazioni (la volontà di Dio, del sovrano, la dignità della natura

²³ Cfr. John Locke, *Essay concerning Human Understanding*, ed. P.H. Nidditch, Oxford University Press, Oxford 1990, 2.28.5, p. 351.

²⁴ Ernest Albee, *A history of English Utilitarianism*, London 1902, pp. 52-54.

umana, etc.) che nulla hanno a che vedere col principio di utilità, e di fatto lo annullano. Pertanto il ricorso alla legge di natura è inutile o dannoso, e chi si richiama ad esso non può essere considerato un utilitarista. La legge di natura è definita infatti, da Bentham, “un oscuro fantasma”, una semplice finzione filosofica²⁵, probabilmente anche pericolosa²⁶, in quanto chiunque potrebbe arbitrariamente sostenere che un determinato comportamento – che va a suo vantaggio, o a quello della classe o del gruppo cui egli appartiene – è comandato imperativamente dalla legge di natura, cui nessuno può sottrarsi senza empietà.

Per Locke, invece, fin dai giovanili *Two Tracts on Government*, la legge di natura è l'intelligibile espressione della volontà di Dio, che si rende nota agli uomini sia attraverso la rivelazione che attraverso la ragione:

La legge divina è quella che, data da Dio agli uomini, è per loro regola e norma di vita, e che per lume naturale di ragione, insito nei mortali, si fa loro nota, oppure viene divulgata attraverso una rivelazione soprannaturale; essa si divide in naturale e positiva, l'una e l'altra identica quanto al contenuto ed alla materia, ma differenti tra loro per il modo in cui sono promulgate e per la chiarezza dei loro precetti. Possiamo definire entrambe, con lo stesso termine, morale²⁷.

L'opposizione tra le posizioni di Locke e Bentham sembrerebbe, in proposito, netta e irriducibile. Ma se si leggono con attenzione le pagine che Locke dedica all'argomento, si trova che egli è sempre molto prudente nel derivare comandamenti concreti dalla volontà di Dio, che è data solo come postulato, mentre invece argomenta in più casi sul fatto che la legge di natura è universalmente rispettata proprio in quanto dal seguirla derivano conseguenze piacevoli, e dal trasgredirla conseguenze dolorose – tanto in questa vita che in quella ultraterrena²⁸. In definitiva si può dire se un comandamento è in

²⁵ Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, XVI, 62; XVII, 26-27.

²⁶ Jeremy Bentham, *A fragment on government*, Cambridge University Press, Cambridge 1988 (prima pubblicazione 1776), IV, 18-19, p. 95.

²⁷ John Locke, *Two Tracts on Government*, Cambridge University Press, Cambridge 1967, p. 194.

²⁸ John Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, 2.28.11, p. 356. Una posizione analoga sarà, qualche anno dopo, quella di Berkeley, che identificherà con grande chiarezza concettuale nel carattere felicifico la caratteristica che permette di identificare una massima comune di comportamento come *legge di natura*, derivando questo concetto appunto dalla benevolenza di Dio: Berkeley ritiene infatti che, poiché Dio è sommamente buono, lo sarà anche il fine delle leggi in base a cui giudica gli uomini. Ed è solo in base alla loro bontà che Dio fa distinzioni fra di loro, senza fare altre differenze di principio. Per questo il bene che bisogna tenere in vista è quello di tutti gli uomini e di tutte le nazioni, e di tutte le epoche del mondo” (“Now, as God is a Being of Infinite Goodness, it is plain the end he proposes is Good.

accordo o meno con la legge di natura in base alle conseguenze (positive o negative, ovvero piacevoli o spiacevoli) che determina. Insomma, Locke fa parte della tradizione giusnaturalistica, ma il suo pensiero morale non ricava dalla legge di natura deduzioni che siano inconciliabili con un edonismo largamente inteso, e nemmeno col principio di utilità. Anzi, secondo Locke abbiamo modo di riconoscere che un principio è una legge naturale proprio se dal suo rispetto derivano conseguenze positive e piacevoli per l'umanità in genere: la differenza sembrerebbe risiedere più nella terminologia adoperata che in un'opposizione dottrinale.

C'è più utilitarismo implicito, comunque, nella morale che nella politica di Locke, nella quale hanno un ruolo preponderante le nozioni di consenso, di legittimità e di contratto sociale. A differenza di Hobbes, e di Bentham, Locke non sarebbe stato un buon suddito di un conquistatore anche se questi fosse stato, di fatto, un ottimo sovrano. Ad esempio, Locke certo non è un utilitarista quando spiega che un uomo ha un diritto naturale a tenersi i frutti del suo lavoro, ma si avvicina notevolmente a considerazioni utilitariste quando aggiunge che nessun uomo ha diritto a tenersi una quantità dei frutti del suo lavoro maggiore di quella che può usare prima che essi marciscano²⁹. La prima considerazione, basata appunto sul diritto naturale, non esplicita che l'adozione generalizzata di questo criterio produce le conseguenze migliori per l'insieme della società. Anche se questa conseguenza è implicita, essa non è certo, qui, una fondazione del diritto del proprietario. La seconda considerazione, invece, costituisce un temperamento del carattere assoluto del principio di proprietà, in base a considerazioni che tengono conto dell'utilità generale: Locke si mette dal punto di vista del bene della parte più debole di una comunità umana, la quale può almeno, con buon diritto, giovare del

But God enjoying in himself all possible Perfection, it follows that it is not his own Good, but that of his Creatures ... It is not therefore the private Good of this or that Man, Nation or Age, but the general well-being of all Men, of all Nations, of all Ages of the World, which God designs should be procured by the concurring Actions of each individual"). Questo è per Berkeley il principio fondamentale della morale, cui tutte le altre regole morali sono subordinate. Questa regola, se fosse universalmente osservata, avrebbe per sua natura la caratteristica di promuovere il benessere generale dell'umanità, e *proprio per questo* possiamo considerarla una legge di natura ("Such a Rule, if universally observ'd, hath from the Nature of Things, a necessary Fitness to promote the general Well-being of Mankind; therefore it is a Law of Nature: This is good Reasoning"), in George Berkeley, "Passive Obedience, or, the Christian Doctrine Of Not Resisting the Supreme Power, Proved and Vindicated upon the Principles of the Law of Nature. In a Discourse Deliver'd at the College-Chapel", in *Complete Works*, London 1712², § 7, p. 6 e § 31, p. 26).

²⁹ John Plamenatz, *The English Utilitarians*, Basil Blackwell, Oxford 1958, p. 18.

superfluo di quanto appartenerebbe ad un proprietario ricco (realizzando in questo modo una forma di maggior bene per il maggior numero).

4. RAZIONALISMO ETICO E RIVELAZIONE

Per quanto riguarda la contraddizione, in Locke, tra razionalismo etico e affidamento alla rivelazione (che è il secondo rilievo di Albee che abbiamo preso in considerazione nell'analisi del rapporto di Locke con l'utilitarismo), va detto che questa contraddizione, che sembra clamorosa, è in realtà più apparente che reale, soprattutto se si guarda alla cronologia delle opere. L'*Essay*, infatti, il libro in cui è contenuta la tesi che sia possibile una morale razionale e dimostrabile, sulla base della psicologia edonistica, è per Locke l'opera della vita: i primi abbozzi risalgono al 1671, la pubblicazione è del 1690, l'ultima edizione pubblicata da lui è del 1700 (quattro anni prima dalla sua morte). Ma rispetto all'ambizioso proposito di una morale razionale, l'*Essay* è considerato da Locke solo un prolegomeno, un lavoro preparatorio.

In seguito alla pubblicazione dell'*Essay*, in effetti, Locke ricevette numerose sollecitazioni, da parte di amici e corrispondenti, a scriverla, questa morale razionale (e uno dei più insistenti fra loro fu il già citato Molineux). Con sorpresa dei suoi amici, Locke a queste pressioni si sottrasse, adducendo prima ragioni di tempo, poi problemi di salute, etc. Infine, spiazzando molti dei suoi amici e dei suoi lettori, Locke arrivò a pubblicare un'opera, la *Reasonableness of Christianity*, che suonò come una sconfessione del proposito originario, e che riservava alla Sacra Scrittura il ruolo di orientare la vita morale degli uomini. In quest'opera Locke sottolinea ripetutamente che la ragione non è ancora riuscita, dopo secoli di storia, a produrre autonomamente un soddisfacente corpo di norme morali, che abbiano al tempo stesso coerenza, chiarezza e carattere vincolante – le caratteristiche che invece sono presenti nel Nuovo Testamento, se razionalmente interpretato. E pertanto Locke ritenne che nei suoi ultimi anni il compito principale della sua vita fosse quello di facilitare la comprensione della parola rivelata, spiegandone la parte morale essenziale, e depurando la semplicità del testo evangelico dalle indebite sovrapposizioni che secoli di commenti e divisioni dottrinali gli avevano aggiunto.

Tutto questo avveniva nel 1695. Eppure, nel 1700, Locke usciva ancora con un'edizione riveduta e corretta dell'*Essay*, nella quale era ancora ben presente il suo progetto di morale razionale. La contraddizione, fin troppo evidente, può essere sciolta facilmente se badiamo al fatto che Locke in realtà motivava la sua rinuncia a produrre una morale razionale con argomenti contingenti e

biografici: vecchiaia, poco tempo a disposizione, difficoltà del compito (non *impossibilità*, peraltro), etc. Non si bruciò i ponti dietro le spalle e, pur passando con la *Reasonableness* all'analisi della morale rivelata, mantenne sempre aperta la possibilità di realizzare l'alternativa razionalista.

La Scrittura e la sua rivelazione morale costituiscono, peraltro, un problema a sé per Locke, il quale era acutamente consapevole del fatto che da queste fonti possono essere tratti messaggi morali estremamente contraddittori, e che di fatto questo avviene continuamente. Non a caso, egli si è posto esplicitamente il problema della corretta interpretazione del nucleo salvifico della scrittura sacra cristiana, ed a questo enorme lavoro ermeneutico ha dedicato molte delle sue declinanti energie negli ultimi dieci anni della sua vita. Peraltro, nonostante l'impegno che Locke dedicò a quest'ultima parte del suo compito filosofico, egli non poteva non sapere che proponendo una nuova interpretazione dei testi sacri si muoveva in un campo estremamente controverso, e sapeva anche che, quali che fossero stati i suoi risultati, la sua voce veniva ad aggiungersi a centinaia di altre, in un plurisecolare conflitto di interpretazioni, e che non era ragionevole pensare che proprio le sue opere mi avrebbero posto fine.

Pertanto Locke riteneva che, nell'orientarsi nella selva di interpretazioni differenti che esistono dei passi più difficili della Scrittura, *non bisogna mai trascurare di usare i risultati più certi cui è arrivata la ragione*, i cui lumi provengono dalla stessa origine da cui provengono gli scritti sacri: da quel Dio che è l'autore sia della ragione che della Scrittura, e che non può mai contraddirsi – afferma con sicurezza Locke. Per questo quando siamo in dubbio nell'interpretazione di un passaggio della Scrittura, in particolare in campo etico, possiamo usare come guida i risultati della ragione morale, e non dobbiamo cercare nella Scrittura dei comandi arbitrari e sorprendenti, che siano in contraddizione con la ragione stessa. Pertanto, l'opera gigantesca di interpretare i testi neotestamentari principali, in modo da trovare in essi conferma e ulteriore stimolo sulla via di un impegno attivo e operoso nel mondo, non costituisce affatto una contraddizione col suo precedente impegno di filosofo morale, né con il suo orientamento edonistico: infatti verso risultati simili ci si può dirigere anche per altra via, seguendo i dettami della legge di natura che la ragione permette di comprendere, e che – come abbiamo visto – coincidono sostanzialmente col principio di utilità.

Piuttosto, Bentham aveva le sue ragioni nel ritenere, come abbiamo visto, che proprio la parte deduttiva dell'etica di Locke segnasse una differenza significativa tra il suo metodo filosofico quello di Locke. Questi riteneva infatti di poter rintracciare le norme fondamentali del comportamento in modo

sostanzialmente aprioristico, mentre il punto di partenza di Bentham sarà un dato di esperienza, il fatto empirico che la ricerca del piacere e la ripugnanza per il dolore guidano il comportamento umano. Locke da parte sua riteneva che l'esperienza non potesse essere una base adeguata per la teoria etica, a causa dell'enorme varietà e contraddittorietà delle morali effettivamente praticate nelle diverse parti del mondo. Tutta la riflessione morale di Locke partiva proprio dall'osservazione che non ci sono leggi morali riconosciute universalmente: "I santi canonizzati presso i Turchi vivono vite che non si possono raccontare senza venir meno alla modestia", diceva nei suoi *Trattati sul governo*. E nel far ciò si collegava al dibattito che la scoperta del nuovo mondo aveva aperto nella riflessione etica europea: Locke infatti, come anche Bentham, era un avido lettore di libri di viaggi e delle relazioni che gli esploratori di paesi remoti facevano dei loro viaggi e delle usanze di quei nuovi popoli (nuovi almeno dal punto di vista europeo). Montaigne aveva tra i primi tratto implicazioni scettiche e relativistiche dalle descrizioni che del nuovo mondo avevano fatto viaggiatori, conquistatori e missionari europei³⁰. Locke aveva consultato le stesse fonti, ma aveva ritenuto che la via deduttiva e razionalistica fosse quella più adeguata per poter distinguere tra virtù e vizio, tra giusto ed erroneo in campo morale.

Il deduttivismo della morale *progettata* da Locke è dunque la differenza metodologica più importante che lo separa dall'utilitarismo successivo. E va anche detto che la disarmonia tra il carattere deduttivo del suo progetto morale e l'impianto edonistico ed empiristico della sua psicologia costituisce un elemento di tensione irrisolta all'interno del suo sistema di pensiero. Tensione che può essere descritta come quella tra gli elementi effettivamente pre-utilitaristici del suo pensiero morale e gli elementi che invece non sono riconducibili a quello che poi sarà il progetto utilitarista. Possiamo dunque comprendere facilmente l'atteggiamento ambivalente di Bentham nei confronti delle idee etiche di Locke, il cui empirismo edonistico era stato una delle premesse decisive della sua stessa filosofia, ma il cui deduttivismo razionalistico indicava una strada che era in effetti agli antipodi del pensiero etico utilitarista. D'altra parte, se consideriamo l'edonismo lockiano come una delle fonti principali dell'utilitarismo di Bentham, possiamo anche rovesciare la prospettiva storica, discriminando all'interno della filosofia di Locke gli elementi rigorosamente empiristici che ne costituiscono l'originalità, e che in seguito – rielaborati e sistematizzati – hanno reso possibile la rivoluzione utilitarista, e quelli che invece sono finiti nel vicolo cieco di una morale

³⁰ Sull'impatto della scoperta del Nuovo Mondo sulla filosofia europea, cfr. l'importante libro di Sergio Landucci, da poco ripubblicato: *I filosofi e i selvaggi*, Einaudi, Torino 2015.

deduttiva a priori, che non solo è risultata un percorso sterile, ma che è anche tutto sommato estranea al solido nucleo empiristico della filosofia dello stesso Locke. D'altra parte, possiamo anche aggiungere che la dottrina lockiana del disagio come molla dell'azione consente di costruire una descrizione del comportamento umano più complessa ed articolata rispetto all'intellettualismo edonistico di Bentham. Pertanto, quello che in tal modo si perde in semplicità e in coerenza sistematica si guadagna, probabilmente, nella capacità di dar conto di almeno alcune delle molle del comportamento di quell'animale complesso e contraddittorio che è l'oggetto della riflessione etica.

JOHN LOCKE'S STOICISM: GRIEF, APATHY AND SYMPATHY

GIULIANA DI BIASE

Università "G. d'Annunzio", Chieti

*Dipartimento di Scienze Filosofiche, Pedagogiche ed economico-quantitative
giulianadibiase@unich.it*

ABSTRACT

Locke's conception of passions was more representative of the Christian doctrine than of Stoicism, though surely the latter deeply influenced his moral thought: the "extreme" happiness he referred to in the *Essay* as the supreme end of human life contrasted with Stoical moderation, and the important role he attributed to passions in the economy of salvation was irreconcilable with the Stoic notion of passion as *perturbationes animi*. In the *Essay*, Locke rejected Stoical insensibility manifesting his adherence to the Christian tradition, which considered *apátheia* as incompatible with Christian views on emotions. However, Locke's correspondence shows the powerful attraction which Stoic apathy exerted on his thought with reference to one particular passion, grief, whose unhealthy consequences were strongly emphasised in the medical literature of his time. The irrationality of indulging in grief is a topic to which Locke appealed in almost all the letters of condolence he wrote to his friends; he clearly conceived Stoic insensibility as recommendable when experiencing bereavement. The scarce empathy which he manifested towards the bereaved suggests that he might have feared the contagion of grief: this explains why Christian sympathy has no place in Locke's morals, and why he did not conceive of compassion as a Christian duty.

KEYWORD

Locke, stoicism, medicine, grief, apathy, sympathy.

INTRODUCTION

The powerful influence of Stoicism in early modern English thought has been investigated meticulously by several scholars¹; this influence is somewhat counterbalanced by many attacks upon the Stoic notion of

¹See, for instance, Monsarrat, *Light from the Porch*; Barbour, *English Epicures and Stoics*; Shifflett, *Stoicism, Politics, and Literature in the Age of Milton*.

apátheia, the strict discipline of suppressing emotions. Of the three recurrent Stoic themes which became key concepts in many sixteenth and seventeenth-century literary and non literary works - peace of mind, the law of nature and the wise or happy man²- the first is that from which the necessity of apathy stems: peace of mind requires adapting to adverse circumstances and making a virtue of necessity by means of a technique of resignation, which includes internalising the belief that all fortune is good fortune and that only virtue makes man free. Passions render man unable to act in accordance with his own reason, therefore they need to be controlled; early Stoics (especially Chrysippus) advocated that passions had to be extirpated, whereas later Stoics (especially Seneca) thought they had to be regulated so as to adapt to the Aristotelian “golden mean”³. Early Church Fathers sympathising with Stoicism such as Clement of Alexandria⁴ tried to make apathy compatible with the Christian doctrine, but Augustine’s severe attack on it in *De civitate Dei* rendered this reconciliation arduous. Although Aquinas’ criticism of Stoic apathy was milder than that of Augustine, nonetheless it implied a rejection of the position he attributed to the Stoics (“all passions are evil”), and the acceptance of the Peripatetic position (“moderate passions are good”)⁶. Calvin passionately attacked Stoic *apátheia*: “We must reject that insane philosophy- he insisted - that requires men to be utterly without feeling if they are deemed wise”⁷. The Anglican Richard Hooker was no less severe

² See Chew, *Stoicism in Renaissance English Literature*, 44-53, 72.

³ Despite the description of the sage as being in a state of *apátheia*, the Stoics granted that he could experience *eupátheia* or good feelings. These were affective states, but supposedly different in kind from genuine passions and without their cognitive, moral, and metaphysical failings. Instead of over-evaluations of, and reactions to, indifferent or alien features of the external world, *eupátheia* were cognitively appropriate and active judgments directed at the things truly important to the good life, particularly at other rational beings. See Cicero, *Tusculan Disputations*, 4, 10-14; Seneca, *Moral Epistles*, 23,4-6.

⁴ See Clement of Alexandria, *Pedagogue*, 2, 2,4. According to Clement, Christ was passionless, in the sense that his great love for humanity was never carried away by irrational storms of emotion swaying his perfect judgment.

⁵ In *The City of God*, 9,5, Augustine declared that the status of emotion was what differentiated Stoicism from Christianity: “In our discipline it is not asked whether the pious spirit will be angry, but why it is angry; nor whether it is sad, but for what cause it is sad; nor whether it fears, but why it fears”.

⁶ See Aquinas, *Summa*, 1a 2ae, 24, 2 co.

⁷ Calvin, *Commentary on Acts*, 8,2.

about Stoic “stupidity”⁸, which he thought of as irreconcilable with Christianity.

Echoing Augustine’s famous critique of Stoicism, numerous seventeenth-century religious writers argued that apathy was inconsistent with Christian teachings. Both the Jesuit Thomas Wright and the protestant divine Edward Reynolds⁹ drew their criticism of Stoic *apátheia* from Augustine, and claimed that only our corruption set passions against reason. Similarly, following the Augustinianism of Malebranche, John Norris and Mary Astell¹⁰ rejected apathy and insisted that it was original sin which had diverted human love from its proper object, mixing it with desire. In a similar vein, but looking to Descartes’ theory of passions¹¹, Henry More appealed to the “Intendiments of Divine Providence” in order to maintain, “against the Stoicks”, that passions are good in their nature¹².

Other English writers opposed Aristotelian “mediocrity” to Stoicism with reference to particular passions: Richard Brathwaite, for instance, criticised too strict a Stoical moderation regarding mirth and the enjoyment of one’s honest possessions, considering it an extreme as vicious as its opposite (libertine immoderation)¹³, whereas Jean Gailhard censured Stoic insensibility with reference to a justified resentment¹⁴. Similarly, in his essay *Christian Moderation* the Anglican Bishop Joseph Hall praised the middle way and criticised the Stoic position on anger, not only citing St. Paul’s injunction “Be angry and sin not” (a quotation which also Bacon had opposed to Stoic “bravery” with reference to anger)¹⁵, but also warning that, in certain circumstances, a deficiency of this emotion might be regarded as

⁸ Hooker, *Of The Laws of Ecclesiastical Polity*, 6,6,6, in *Works*, 333.

⁹ Wright, *The Passions of the mind*, 15-17; Reynolds, *A Treatise of the Passions and Faculties of the Soul of Man*, 48-50.

¹⁰ Astell and Norris, *Letters concerning the Love of God*, 130.

¹¹ Descartes criticized “those cruel philosophers who want their sage to be insensible”: see Descartes to Elizabeth, 18 May 1645.

¹² More, *An account of Virtue*, 34.

¹³ Brathwaite, *The English Gentleman*, 194.

¹⁴ Gailhard, *The Compleat Gentleman*, 127.

¹⁵ Bacon, *Essays or Counsels Civil and Moral*, in *Works*, 12, 271.

a sin¹⁶. Though a great admirer of Stoicism, Hall declared: “I will not be a Stoic, to have no passions, [...] but a Christian, to order those I have”¹⁷.

Several English physicians criticized Stoic *apátheia*. Robert Burton quoted approvingly Plutarch’s criticism of the impassible *sapiens stoicus* as a man “not worth a groat”¹⁸, and Thomas Browne noted ironically that “the Stoicks that condemn passion, and command a man to laugh in Phalaris’s Bull, could not endure without a groan a fit of the Stone or Colick”¹⁹. Thomas Sydenham claimed that Stoical insensibility could alleviate the pains caused by hysteria as much as “a tootache is relieved by a resolution forbidding one’s jaws to give pain”²⁰; Robert Boyle equally criticized the Stoics, “who would have us deal with our Passions, as *Pharoah* did with the Jewish Males”, and insisted that passions, when moderate, were to be considered as “Instruments of Piety, which God hath bestowed upon us”²¹. The physician and philosopher John Locke was probably of this same opinion, for he criticized insensibility in the *Essay* and recommended Christian moderation; however, his recommendations became particularly strong concerning vehement passions, to which the majority of seventeenth-century physicians attributed unhealthy effects. Locke had surely learned much from his influential teachers Thomas Willis and Thomas Sydenham regarding the dangerous consequences of violent or sudden passions²², and he probably agreed with his friend Robert Boyle that “when Anger is blown up into Rage, or Cholera turns to habitual Fury, it does more Mischief than Beasts and Inundations”²³. The remedy Locke considered as appropriate against vehement passions placed more trust in an early training to

¹⁶ Hall, *Christian Moderation*, in *Works*, 6, 437.

¹⁷ Hall, *Meditations*, in *Works*, 7, 457.

¹⁸ Burton, *The anatomy of melancholy*, 75.

¹⁹ Browne, *Religio medici*, 123.

²⁰ Sydenham, *Epistolary Dissertation (Letter to Dr. Cole, 1681/2)*, in *Works*, 2, 96.

²¹ Boyle, *Occasional Reflections upon Several Subjects: with a Discourse about such Kind of Thoughts*, in *Theological Works*, 2, 377-378.

²²“The antecedent causes of this fermentation or boiling- Locke wrote in some notes to Willis’s lectures concerning the origin of nervous fits are anything tending to agitate that matter; the most fertile agent being an error or excess [...] for example, anger, sudden passions, terror, joy, intemperance, drunkenness”. See Dewhurst, *Thomas Willis’s Oxford Lectures*, 81. Sydenham claimed that violent perturbations of the mind bring on fits; women in particular, when affected by hysteria (one of the nervous distempers), would experience “Fear, anger, jealousy, suspicion, and the worst passions of the mind” for no apparent reason (*Epistolary Dissertation*, 2, 89).

²³ Boyle, *Occasional Reflections*, 378.

suppress them than in the power of reason to prevail over them; with reference to one particular passion, grief, he recommended Stoical insensibility. The severity with which Locke admonished his friends not to indulge in grief is symptomatic of a pathologization of this passion, in line with the medical thought of his time; the scarce sympathy which he manifested in condoling those experiencing bereavement, which was viewed as the main cause of grief, might be due to his fear of contagion. This might also explain why Christian sympathy, or compassion, had scarcely any place in Locke's morals: he seems not to have considered it as a Christian duty. On the following pages, I will endeavour to analyze Locke's attitude towards grief in detail, in order to show that Stoic apathy was the remedy he considered as appropriate against it.

LOCKE ON PASSIONS: VEHEMENT PASSIONS AND GRIEF

As Victor Nuovo remarked some years ago²⁴, the role and significance which Locke attributed to passions were shaped by the Christian doctrine much more than by Stoical philosophy. "Complete happiness", Locke wrote in the *Essay*²⁵, could only be found in the enjoyment of God; misery²⁶ was the consequence of sin. How to be happy in this and the other life was the great teaching of religion and prudence, he insisted in "Study"²⁷; hope, a pleasurable passion, should be considered as men's lot on earth, he

²⁴Victor Nuovo, *Aspects of Stoicism in Locke's Philosophy*, in Hutton and Schuurman eds., *Studies on Locke*, 1. Nuovo claims that "Locke was not a Stoic philosopher, at least not a self-conscious one"; my claim, however, is that he was a Stoic philosopher, and probably also a self-conscious one, with reference to one particular passion, grief, regarding which he recommended *apatheia*.

²⁵See Locke, *Essay*, II, vii, 5, 130. A virtuous life, the supreme end of the Stoic sage, was to be intended not as a good in itself in Locke's view but rather as a means to obtain eternal happiness: it was to be preferred to vice because accompanied by "the certain expectation of everlasting Bliss, which may come" (*Essay* II, xxi, 70, 281-82).

²⁶Probably Locke did not refer to eternal misery: see Locke, "Of God's Justice" (1680), in *Political Essays*, 277-78, where he seems to consider mortalism as more consistent with God's benevolence. See also *The Reasonableness*, 6-11, where his adhesion to mortalism is apparent.

²⁷See Locke, "Study", in *The Life of John Locke*, 1, 180-181.

declared in the *Essay*²⁸. The business of man, Locke affirmed in a journal note of 8 February 1677, was “to be happy in this world by the enjoyment of the things of nature subservient to life health ease and pleasure and by the comfortable hopes of another life”²⁹; the pleasure and delight which accompanied knowledge, work³⁰ and friendship³¹ were to be interpreted as evidence of God’s benevolence towards men.

The Christian perspective from which Locke viewed passions prevented him from considering painful emotions as something intrinsically negative: even sorrow and repentance, he affirmed, could bring something beneficial as a “means and way to our happiness”³². All passions should be viewed as having an important role in the economy of salvation, Locke insisted in a journal note of 16 July 1676: God had “so framed the constitutions of our minds and bodies that several things are apt to produce in both of them pleasure and pain, delight and trouble [...] for ends suitable to His goodness and wisdom”³³. Pleasure and pain in their various degrees (respectively mirth, delight, joy, comfort and happiness, with reference to the first; weariness, vexation, sorrow, grief, torment, melancholy, anxiety, anguish and misery, with reference to the latter) should be seen as functional to the attainment of the *bonum jucundum*, the perfect good incorporating the *boni utile* and *honestum*. The pleasures afforded by “spiritual objects” were those more proportioned to the nature of the human mind, because of their being “more capable to touch and move it with lovely and ravishing delights”: therefore, it was “the greatest folly” not to endeavour to obtain them³⁴. *Anaesthesia* or insensibility was to be considered as something good (*i.e.* a pleasurable state, not the middle state between pain and pleasure), but only if it were not perpetual and if it assured man’s relief from a previous painful state³⁵.

²⁸Locke, *Essay II*, xxi, 55, 269.

²⁹Locke, “Knowledg its extent and measure”, in *An Early Draft*, 88; see also “Thus I think”, in *Political Essays*, 296-97.

³⁰ See Locke, *Essay I*, i, 5, 45: “Men may find Matter sufficient to busy their Heads, and employ their Hands with Variety, Delight and Satisfaction”.

³¹Locke, “Study”, 192-93; “Pleasure and Pain. The Passions”, in *Essays on the Law of Nature*, 266; *Essay II*, xx, 5, 230.

³² Locke, “Pleasure and Pain”, 269.

³³ *Ibi*, 265.

³⁴*Ibi*, 268-269.

³⁵*Ibi*, 267. See also *Essay II*, xx, 16, 232.

In the *Essay*, Locke insisted on passions having being so framed by God as to represent the fundamental incitement to action³⁶; unlike Descartes, he referred to Aquinas's taxonomy³⁷, though the predominant role he attributed to desire or uneasiness as the fundamental "spur to humane Industry and Action"³⁸, as well as the claim that pleasure and pain were the sole motivating psychological factors³⁹, seemed to be incompatible with Aquinas. However, Locke might have thought otherwise: Aquinas himself had affirmed that, in the order of intention (though not of execution), pleasure was the cause of desire (*concupiscentia*)⁴⁰, and that in both concupiscible and irascible passions there was something relating to, or presupposing movement⁴¹. This something corresponded to Locke's idea of desire as a basic ingredient in any passion.

Stoical moderation was somehow obscured in the *Essay* by Christian moderation: the "extreme" happiness Locke referred to as the supreme end of human life was the "immoderate" state St. Paul spoke of, "what *Eye hath not seen, Ear hath not heard, nor hath it entered into the Heart of Man to conceive*".⁴² Locke reproached those who contented themselves with the "moderate mean Pleasures" of this life, without thinking of the joys of

³⁶Locke, *Essay*, II, vii , 3, 129: " It has therefore pleased our Wise Creator, to annex to several Objects, and to the Ideas which we receive from them, as also to several of our Thoughts, a concomitant pleasure, and that in several Objects, to several degrees; that those Faculties which he had endowed us with, might not remain wholly idle, and unemploy'd by us".

³⁷ Aquinas produced a taxonomy of eleven basic kinds of passion, six of which being concupiscible (love and hate, desire and aversion, joy and sorrow), five being irascible (hope and despair, confidence and fear, anger): see *Summa* 1a 2ae, q.24 co. The concupiscible passions had sensible good or evil taken absolutely as a common object, the irascible passions sensible good or evil taken as difficult or arduous: see *Summa*, 1a 2ae, q. 23 1co. In his taxonomy, Locke did not consider aversion and confidence but added envy; he assigned a special status to anger and envy as passions presupposing "some mixed Consideration of our selves and others" (*Essay*,II, xx, 230-31).

³⁸ Locke, *Essay*, II,xx 6, 230.

³⁹*Ibi*, II, xx, 3, 229-30.

⁴⁰Aquinas, *Summa*, 1a 2ae, q.25 a.2co.

⁴¹ *Ibi*, 1a 2ae, q.25, a.1 co.

⁴²Locke, *Essay* II, xxi, 41, 258.

heaven⁴³; the absence of these was the ultimate motor of desire in his view. Uneasiness was the basic characteristic of man's earthly imperfect state⁴⁴.

Stoic insensibility seemed to be expressly rejected in a passage in the *Essay* where Locke affirmed that

He must be of a strange, and unusual Constitution, who can content himself, to live in constant Disgrace and Disrepute with his own particular Society. Solitude many Men have sought, and been reconciled to: But no Body, that has the least Thought, or Sense of a Man about him, can live in Society, under the constant Dislike, and ill Opinion of his Familiars, and those he converses with. This is a Burthen too heavy for humane Sufferance: And he must be made up of irreconcilable Contradictions, who can take Pleasure in Company, and yet be insensible of Contempt and Disgrace from his Companions⁴⁵.

The passage might be interpreted as a reply to the Stoic Epictetus, according to whom the only true injury which the "apathetic" sage could suffer was the willful abandonment of his moral purpose, not the evil which others could inflict on him. Locke considered the insensibility of the sage as illusory: the expectation of enjoying a good reputation was a powerful incentive to act virtuously in his opinion⁴⁶.

Much more Stoical were Locke's remarks concerning vehement passions, which he insisted should be moderated in order to recover freedom of mind (a Stoical theme): a "boisterous Passion hurries our Thoughts, as a Hurricane does our Bodies - he declared in the *Essay*,- without leaving us the liberty of thinking on other things"⁴⁷. Turbulent passions disturb the memory⁴⁸and mislead our judgment⁴⁹, he continued, therefore they need to be strictly controlled.

Amongst vehement passions, in the *Essay* Locke mentioned violent bodily pain, love and anger⁵⁰; in *Of the Conduct of Understanding*, he

⁴³Ibi, II, xxi, 44, 261.

⁴⁴Ibi, II, xxi, 39, 257.

⁴⁵Ibi, II, xxviii, 12, 357.

⁴⁶See Locke, Reputation (1678), in *Political Essays*, 271-72; *Some Thoughts*, § 61, 119.

⁴⁷Locke, *Essay*, II xxi,12, 239-40.

⁴⁸Ibi, II, x, 7, 152-53.

⁴⁹Ibi II, xxi, 67, 278. See also ibi, IV, xx, 7, 711, where "predominant passions" are characterized as one of the causes of men's wrongly suspending their assent to propositions supported by "real Probabilities".

⁵⁰Ibidem; see also ibi, II, xxi, 38, 256, where Locke mentions the "impatient desire of revenge".

added fear and grief⁵¹. In the afore-mentioned journal note of 1677, grief was characterized as the pain of the mind which arises “from the loss of a friend”⁵²; in the *Essay*, grief received peculiar treatment, being described as one of those obstinate passions against which reason cannot prevail. In Locke’s view, grief had its source in an irrational mechanism of the mind, the association of ideas due to a lively impression in which they had been once perceived together; in the memory of a mother who had lost her offspring, this was the example included in the *Essay*, the idea of her child would always be linked to that of the enjoyment it procured for her and of its loss, a link which only time could weaken:

The Death of a Child, that was the daily delight of his Mother's Eyes, and joy of her Soul, rends from her Heart the whole comfort of her Life, and gives her all the torment imaginable; use the Consolations of Reason in this case, and you were as good preach Ease to one on the Rack, and hope to allay, by rational Discourses, the pain of his Joints tearing asunder. Till time has by disuse separated the sense of that Enjoyment and its loss from the *Idea* of the Child returning to her Memory, all Representations, though never so reasonable, are in vain; and therefore some in whom the union between these *Ideas* is never dissolved, spend their Lives in Mourning, and carry an incurable Sorrow to their Graves⁵³.

The same example was quoted in the *Conduct*, though without introducing the comparison between grief and strong bodily pain: “a kind mother drooping under the loss of a child is not able to bear a part as she was wont in the discourse of the company or conversation of her friends”⁵⁴. Locke did not insist here, as he had done in the *Essay*, on the intractability of grief by reasonable arguments; rather, great emphasis was placed on the loss of freedom which this passion implied. Vehement passions lay the mind under “the power of an enchantment”, he declared, so that men “see not what passess before their eyes”; the Stoical theme of freedom of the mind was much insisted on in the *Conduct*. As for remedies, Locke did not

⁵¹Locke, *Conduct*, 238.

⁵²Locke, “Pleasure and Pain”, 268. In another journal note written on July 13, 1676, Locke characterized grief in more general terms: “In our English language we call that which is an uneasiness in the minde trouble or greife” (Locke, *An Early Draft*, 81).

⁵³ Locke, *Essay*, II,xxxiii, 13, 398-99.

⁵⁴ Locke, *Conduct*, 239.

suggest a specific one for grief as he had done in the *Essay* (*i. e.* time, though it could be sometimes inefficacious). Rather, he seemed to encourage a unique, severe discipline against all the various impediments depriving the intellect of its freedom:

Striveing and strugling will prevail if we constantly in all such occasions make use of it. We must never indulge these trivial attentions of thought. As soon as we find the mind makes it self a business of noe thing, we should immediately disturb and check it, introduce new and more serious considerations and not leave till we have beaten it off from the pursuit it was upon⁵⁵.

Training oneself to contrast powerful passions, Locke affirmed in the *Conduct*, would lead man to become “fully master of his own thoughts”; the relevance of this training was insisted on also in *Some Thoughts concerning Education*, where moderating desire and appetites was characterized as one of the fundamental goals of education. Locke recommended parents and tutors should enforce their children’s minds and bodies, so as to render them “vigorous, easy, and strong, by the custom of having their Inclinations in Subjection, and their Bodies exercised with Hardships”⁵⁶. Particular care, he insisted, should be devoted to making children able to suffer the many accidents of life in a manly way:

brawniness and insensibility of Mind is the best Armour we can have, against the common Evils and Accidents of Life; and being a Temper that is to be got by Exercise and Custom, more than any other way, the practice of it should be begun betimes, and happy is he that is taught it early⁵⁷.

The Stoical insensibility which Locke commended in *Some Thoughts* was conceived of as the fundamental safeguard against the many sufferings of life: as his correspondence reveals, this was a permanent conviction of his. Locke recommended insensibility to his friend James Tyrrell when his wife was seriously ill: a letter from Tyrrell of 29 August 1687, which answered to a lost one from Locke, confirmed this. The latter had intended to prepare Tyrrell for the possible loss of his wife (who in fact died) through Stoical arguments, which Tyrrell however considered not apt to his circumstances:

⁵⁵Ibi, 242.

⁵⁶Locke, *Some Thoughts*, § 107, 167.

⁵⁷Ibi, § 113, 173.

I must now thank you for those philosophic hints you give me: and hope I shall be able to make use of them, tho that callousnesse of soul you mention, if it be not naturall, is scarce attaineable, but by often fretting and gauling of it in its tenderest parts by the losse of those Friends and relations wee most value; which not being my case till now no wonder if I find my soul, too tender and unprovided to bear them; as I ought. [...] had wee bin so happy I believe we might have enjoyed her longer: but as it is, she is infinitely much happier then in the continueall trouble, and uneasynesse she was in for want of health. So that her death in respect of her self, was the greatest gaine that could come to her, and it was onely a losse to her poor Children; and my self⁵⁸.

The “callousnesse of soul” to which Tyrrell referred, and which he considered as both unnatural and impossible to obtain without prolonged training, was Stoical imperturbability or *apatheia*: to this, Tyrrell opposed a Christian approach to bereavement. The death of his wife, he affirmed, had deprived him and his children of a great good; the only consolation was knowing her in a better state, not philosophical arguments.

Probably the content of Locke’s letter to Tyrrell was not very dissimilar to that of another he sent to Damaris Cudworth in 1687, on the occasion of her mother’s illness; Locke’s letter is lost, but we may guess something of its content from Damaris’ answer. “All that you say - she wrote- I must owne is very Reasonable; and would not have beene I hope without some efficacie”, she continued, alluding to the eventuality of her mother’s death. However, Damaris added, “should that loss ever befall me, I must believe for several Reasons that few Can be Capable to judge of the Greatness of it”⁵⁹. Damaris might have not considered Locke as one of these few, because of his “very reasonable” way of approaching grief⁶⁰.

One year before, Locke had written to his friend Edward Clarke in order to express his concern for his son’s illness; he had shown sincere participation in his sufferings (“I [shall] add the same earnestness of prayers and wishes that I would for my own”, he had affirmed), yet he had also cautioned Clarke against the power of grief:

⁵⁸ J. Tyrrell to Locke, Correspondence 3, 255.

⁵⁹ Lady Masham to Locke, 7 Nov. 1687, Correspondence 3, 293.

⁶⁰ Lady Masham to Locke, 3 Oct. 1687, Correspondence 3, 277.

But whatever be the event, and how well soever the object deserves it, yet have a care it prevail not too powerfully upon you. Consider what reason was given you for, and that that, and religion, are of [value only if] they are to be consulted and hearkened to at such times as this when we have need of their counsels⁶¹.

The marked concern Locke demonstrated for the overwhelming power of grief, and his preference for Stoical rather than Christian argumentations in this regard, were surely motivated by his medical competence: grief was viewed as a potentially fatal passion in the seventeenth century, as was attested by bills of mortality which often mentioned it among the causes of death⁶². Several physicians warned against the unhealthy effects of this passion: in his *Anatomy of Melancholy*, Burton made grief one of the causes of melancholy and claimed that it “overthrows the natural heat, perverts the good estate of body and mind, and makes them [those afflicted by it] weary of their lives”⁶³, and in his *Κλινική* James Hart⁶⁴ declared that excessive grief would “to some procure irrecoverable Consumptions”, dry the brain and bone marrow⁶⁵, hinder digestion, interrupt rest, and “prove a cause of many dangerous diseases”. “Galen himselfe - he continued - maketh answer that one may dye of these passions, and to this doe all Physitians assent; and experience maketh it so appeare”. Similarly, the academic Robert Bolton insisted that of “all other passions of the Soule, sadnesse, and grief graves most upon the vitall spirits; dries up soonest the freshest marrow in the bones; and most sensibly suckes out the purest, and refinedst bloud in the heart”⁶⁶. Sydenham considered grief as one of the

⁶¹ Locke to E. Clarke, 17 Dec. 1686, Correspondence 3, 79.

⁶²Cf. A. Lawrence, *Godly Grief: Individual Responses to Death in Seventeenth Century Britain*, in Houlbrooke ed., *Death, Ritual and Bereavement*, 75. See also Cressy, *Birth, Marriage, and Death*, 393; MacDonald, *The Mystical Bedlam*, 181-82.

⁶³ Burton, *The Anatomy of Melancholy*, 163.

⁶⁴ J. Hart, *Κλινική, or the Diet of the Diseased*, London 1633, 393–95. As a remedy against grief, Hart recommended vigilance and circumspection, accommodation and distraction.

⁶⁵ This characterization of grief, which was also in Burton’s *Anatomy*, was taken from Proverbs, 17, 22: “a broken spirit drieth the bones”.

⁶⁶Bolton, *Instructions*, 21. Regarding remedies, Bolton suggested avoiding idleness and solitude and reading the Scriptures (*ibi*, 582). Bolton insisted that divines sometimes held even “godly sorrow” unseasonable, “when it unfitteth the body or minde to good duties” (*ibi*, 587). Like many other physicians of their time, both Hart and Bolton differentiated

causes of bilious colic⁶⁷; William Salmon's annotations to Sydenham's *Processus Integri* confirmed that grief was considered as potentially conducive to death⁶⁸, and that it was viewed as the cause of serious illness by several physicians. "Grief alone - he wrote -, as Helmont has observed, is able to cause a Dropsie"⁶⁹. The unanimous consensus regarding the unhealthiness of grief to which Salmon alluded clarified Locke's apprehension for his friends experiencing bereavement, the main cause of grief; it also clarified the severe attitude toward mourning which he manifested in his letters of condolence, on which I will dwell in the following paragraph.

LOCKE ON CONDOLENCE

Locke's letters of condolence expressed an elevated degree of intolerance towards mourning, as the severe warnings against the overwhelming power of grief he addressed to those experiencing bereavement reveal. This intolerance contrasted with the more indulgent attitude prevailing in his time. Attitudes towards mourning were changing already at the end of the sixteenth century, when its total condemnation, typical of many theological and moral tracts of the century (such as Thomas Becon's *The Sicke mannes Salve*, one of the most popular religious tracts of the sixteenth and early seventeenth century), was gradually giving way to more tolerant conceptions, as those instantiated in the works of Robert Rollock, William Sclater, Zacharie Boyd and William Cole⁷⁰. Grieving was no longer seen

grief occasioned by humoral imbalance from sorrow originating from a repentant conscience, and considered "phantasie" as crucial in physical and moral therapy.

⁶⁷Sydenham, *On Acute and Chronic Diseases*, in *Works II*, p. 199.

⁶⁸Salmon, *Praxis Medica*, 457.

⁶⁹ *Ibi*, 328. See also *ibi*, 469: "Grief, Anger, and all other Passions of the Mind are to be avoided, because they make a violent Commotion in the Bile, and bilious Diarrhoea's have often been observed. Platerus found a Looseness to follow upon extream Grief. And Wallaeus has observed Diarrhoea's to follow upon Fright and Fears. I also once found Diarrhoea to follow upon Grief for the death of a Child".

⁷⁰Regarding these authors and their attitude towards grief, see Pigman, *Grief and English Renaissance Elegy*, 27-51. In his *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, 5, 75, 2 (*Works*, 269), Hooker showed a sympathetic attitude towards moderate mourning: "For signification of love towards them that are departed mourning is not denied to be a thing convenient. As

either as subversive of the rule of reason and domestic or social order, nor as evidence of a lack of faith, as it was in the early Church Fathers⁷¹, but as conforming to the teaching of the Scriptures, if moderate; in the letters, condolences ceased to be an opening gambit (a ploy to secure the bereaved attention before marshalling reasons to overcome grief) and became an integral part, occasionally their main purpose⁷². Preachers' funeral sermons encouraged pious grieving supported by the hope in an afterlife and by the persuasion that sorrow renders God's comforts accessible⁷³; one of the most respected and imitated preachers of his day, Jeremy Taylor, in one of his sermons prayed that "the heap of sorrow" which afflicted the bereaved might "swell [his] piety till it breaks into the greatest joyes of God and of religion", and insisted on grieving as an occasion "to shear tears of repentance" for one's own sins⁷⁴.

Nothing of this genre was to be found in Locke's letters of condolence, which attested both a high degree of Stoical severity with reference to grief, and a pathologization of mourning, intended as an unhealthy condition. Traditional Christian consolatory argumentation was absent; grief appeared to be something of which one should be rid as soon as possible.

The first letter of condolence in Locke's epistolary is the work of a twenty-one year old student steeped in the reading of the classics; it was addressed to a certain "T.A.E."⁷⁵, who had lost her husband recently. "I would not willingly renew in your memory- so the letter began- the sad thoughts of your late losse and instead of drying your eyes draw fresh tears into them when time and reason hath wiped them away". The conventional

in truth the Scripture every where doth approve lamentation made unto this end. The Jews by our Saviour's tears therefore, gathered in this case that his love towards Lazarus was great".

⁷¹Tertullian, Cyprian and the pseudo-Augustinian *Sermones de consolatione mortuorum* based their position on 1 Thess. 4,13-14 ("But I would not have you to be ignorant, brethren, concerning them which are asleep, that ye sorrow not, even as others which have no hope. For if we believe that Jesus died and rose again, even so them also which sleep in Jesus will God bring with him"). They took this as a prohibition of all mourning and as evidence of the sin of despair, not just as a prohibition of moderate mourning.

⁷² See Houlbrooke, *Death, Religion and the Family*, 245-47.

⁷³ See Lange, *Telling Tears in the English Renaissance*, 122-124.

⁷⁴ Taylor, *Countess of Carbery's Funeral Sermon* (1650), in *Discourses*, 3, 265.

⁷⁵ Locke to T.A.E., 1653, *Correspondence* 1, 14-15.

incipit bespoke the influence of Seneca's *consolationes*⁷⁶; also the various arguments in the rest of the letter (the appeal to "time and reason" as the best remedies against grief; the conception of death as bringing release from the miseries of this life; the definition of natural love as limited and the appeal to death as a common fate) were drawn from the inventory of traditional Stoic consolatory *topoi*. These arguments were quite usual in sixteenth- and seventeenth-century consolatory writings on death⁷⁷, yet the emphasis which Locke placed on the irrationality of mourning was more marked. Christian consolatory arguments were absent; no sympathy was shown towards the bereaved, no mention was made of the good qualities of the deceased in order to console the bereaved for his loss.

Several years later, in a letter addressed to his friend Benjamin Furly on the loss of his wife⁷⁸, Locke resorted to another conventional consolatory *topos* which Christian literature had inherited from the Stoics: dead people should be considered as only being "lent" to those who loved them, who therefore had no reason to complain about their loss. However, greater emphasis was placed on the necessity to remove grief as soon as possible, in order to be able to comply with one's domestic duties and to avoid its dangerous consequences, *in primis* the loss of health:

Though I am very much concerned and troubled for your great losse, yet your sorrow being of that kinde which time and not arguments is wont to cure, I know not whether I should say any thing to you to abate your grief, but that, it serveing to no purpose at all but making you thereby the more unfit to supply the losse of their mother to your remaining children, (who now more need your care, help, and comfort,) the sooner you get rid of it, the better it will be both for them and you. If you are convinced this is fit to be don, I need not make use to you of the common though yet reasonable topicks of consolation. [...] I wonder not at the greatness of your grief, but I shall wonder if you let it prevaile on you; your thinking of retireing some whither from

⁷⁶See Seneca, *Consolatio ad matrem Helviam*, 1, 2 : "dolori tuo, dum recens saeviret, sciebat occurrendum non esse ne illum ipsa solacia inritarent et accenderent".

⁷⁷In *The Rule and Exercise of Holy Dying* (1651), one of the most influential books of this genre, Jeremy Taylor insisted on the shortness and miseries of human life as well as on the irrationality of complaining about them.

⁷⁸Locke to B. Furly, 28 April 1691, *Correspondence* 4, 253-255.

businessse was very naturall upon the first stroake of it, but here I must interpose to advise you the contrary. It is to give yourself up to all the ills that grief and melancholy can produce, which are some of the worst we suffer in this life: want of health, want of spirit, want of usefull thought, is the state of those who abandon themselves to griefs, whereof businessse is the best, the safest, and the quickest cure.

Probably another of Locke's friends, Martha Lockart, knew full well how much he disapproved of indulging in grief and mourning, given what she wrote to him on occasion of the loss of her brother: "tho I kno' you will not allowe it reasonable, to spend many thought's on what is not at all in ones power to help; yet it is not possible to avoide it, in some occasions"⁷⁹. Like Tyrrell, Martha considered Locke's rational approach to grief as impracticable; by contrast, another of Locke's female acquaintances, Frances St. John, seemed to much appreciate the rational recommendations he had addressed to her on the loss of her sister:

Reason and Religion being arguments always usefull and nesenary upon such occations, be they never so often repeated there being so great a duty in considering how to make a right use of the Affliction sent, and which our nature requires many helps and assistances for the performance of ⁸⁰.

Frances however noted there was something missing in Locke's epistle, a "part of your letter which you seemingly designed to avoide": she was probably referring to the fact that no sympathy had been shown towards her suffering. Locke had not manifested any participation in her great sorrow: he had rather reminded Frances of her Christian duties, which prescribed not to indulge in grief.

Locke's rationalistic, apathetic attitude towards mourning seems to have had a single exception in his correspondence, a letter he wrote to Doctor Thomas Molyneux⁸¹ in order to condole him for the loss of his brother William. The latter was Locke's intimate friend; here is the text of the letter:

DEATH has, with a violent hand, hastily snatched from you a dear brother. I doubt not but, on this occasion, you need all the consolation can be given to one unexpectedly bereft of so worthy and near a relation. Whatever inclination I may have to alleviate your sorrow, I bear too great a share in the loss, and am too sensibly touched with it

⁷⁹ Martha Lockhart to Locke, 11 Febr. 1696, Correspondence, 5, 532.

⁸⁰ Francis St. John to Locke, 16 Feb. 1700, Correspondence 7, 12.

⁸¹ Locke to Dr. Th. Molyneux, 27 Oct. 1698, Correspondence 6, 498.

myself, to be in a condition to discourse you on this subject, or do anything but mingle my tears with yours. I have lost, in your brother, not only an ingenious and learned acquaintance, that all the world esteemed; but an intimate and sincere friend, whom I truly loved, and by whom I was truly loved: and what a loss that is, those only can be sensible who know how valuable, and how scarce, a true friend is, and how far to be preferred to all other sorts of treasure. He has left a son, who I know was dear to him, and deserved to be so as much as was possible, for one of his age. I cannot think myself wholly incapacitated from paying some of the affection and service that was due from me to my dear friend, as long as he has a child, or a brother, in the world. If, therefore, there be any thing, at this distance, wherein I, in my little sphere, may be able to serve your nephew or you, I beg you, by the memory of our deceased friend, to let me know it, that you may see that one who loved him so well, cannot but be tenderly concerned for his son.

The tone of the letter is clearly different from that of those Locke had addressed to his other acquaintances; however, though he appeared much more sympathetic with reference to the bereaved's suffering, what he did was not, properly speaking, to console him. Neither the comfort of reason nor that of religion were mentioned; rather, Locke offered his services to Thomas, in order to attest his great affection for his late brother.

Another, extremely cursory letter of condolence written by Locke to his friend Anthony Collins in 1703, on the occasion of the latter's loss of his wife, confirmed his apathetic attitude towards mourning:

None of your concerns are of Indifference to me. You may from thence conclude I take part in your late great loss. But I consider you as a Philosopher and a Christian: and so spare you the trouble of reading from me what your thoughts will much better suggest to you⁸².

As in the letters to Frances St. John and Edward Clarke, Locke suggested Anthony should recur to reason and religion in order to deal with his loss; religion came after philosophy because it could not command man something contrasting with his own reason, as grieving surely was for Locke. The consolation that religion could offer to the bereaved was not

⁸²Locke to A. Collins, 4 May 1703, Correspondence 7, 776.

something he thought necessary to remind Anthony of; the extreme brevity of the letter highlighted Locke's reluctance to sympathize with the suffering of the bereaved, an attitude more in tune with Stoical rather than with Christian teaching.

In the *Essay*, Locke had insisted on the ineffectuality of any appeal to reason in the case of grief; however, in his correspondence he approached grief essentially through rational argumentation. This strategy might have appeared to him as the safest one, because it avoided feeding the mind of the bereaved with painful remembrances but also because it did not require any personal involvement. Locke's somewhat apathetic attitude towards bereaved people suggests he might have regarded empathizing with their afflictions as a dangerous form of indulgence, favouring the spread of an unhealthy condition: this seems to be confirmed by the correspondence he entertained in 1669 with one of his female acquaintances, Margaret Beavis. Locke was particularly concerned for Margaret's tenderness towards others' sufferings⁸³, an attitude he severely disapproved of:

he that goes about to comfort another with tears in his owne eys - he wrote to Margaret -, is a professed dissembler with an ill looke, and at the same time by his owne example confuteing his discourse does but confirme the malady he pretends to cure, and is as ridiculously busy as a drunken preaching up temperance. the afflictions of others are but multiplied not lessened by the share we take in them and he that would remove the greif from an others minde by placing it in his owne does as much good as he that to save his neighbours when it is in a flame sets fire on his owne house, where by the mischeif is only made the greater and more uncapable of remedy⁸⁴

Locke was probably aware that his arguments might sound somehow rude, for he added: "I would not be thought by this to perswade you to any indecency or ill nature, but to be wise and carefull of your quiet. Every ones

⁸³Writing to his friend Dr. John Mapletoft on 10 July 1670 (Correspondence 1,340), Locke expressed his concern for Margaret's melancholic temperament: "You know how soft she is in this part of her soule, too apt to receive and retain such uneasy impressions, toward the defacing whereof time has hitherto don but litle". A similar concern was expressed in the correspondence which Locke entertained with some of his other female acquaintances: see Locke to Mary Clarke, 19 Sept. 1696, Correspondence 5, 701; Anna Grigg to Locke, 12 Dec. 1680, Correspondence 2, 312; Damaris Cudworth to Locke, 15 Jan. 1685, Correspondence, 2, 678, and 10 June 1682, Correspondence, 2, 521.

⁸⁴ Locke to M. Beavis, December 1669, Correspondence 1, 327.

share of misfortunes is heavy enough for his owne shoulders without borrowing lead of his neighbour". This latter recommendation recalled a passage in the Gospel, "every day has its own sorrow". However, Locke continued: "he is very fond of discontents that hunts abroad for them in the concernments of other: and rather than want troubles will adopt those of others". Was Locke insinuating that there might be something intrinsically wrong in sympathizing with others' sorrow, a sort of unnatural, sadomasochistic love for suffering? Surely Freud would have approved. However, he did not insist on this point, preferring to invoke the Stoical necessity of being armed against the many accidents of life and the unhealthy consequences of sorrow, two arguments which, in his opinion, should have convinced Margaret to dismiss her over-indulgent attitude towards others' sufferings.

Margaret had clearly noted that Locke's argumentation could scarcely be reconciled with Christian teaching; in answer to him⁸⁵, she appealed to the Golden Rule ("I presently lay before mee the just rule of doing as I would bee done by"), and protested the impracticability of his apathetic discipline: "I know that even you my Deare brother with all your philosophy are as little able to defend your selfe against such defeates as you are Liable to as the verryest woman of us all". Locke's answer was somehow disarming⁸⁶: he desired that Margaret should always be "good natured" and "civil" towards others, yet he continued to forbid her "sympathy, and a tender sense of others sorrows". "I confesse ingeniously- he remarked- I know not how in my owne thoughts, to reconcile these difficulties, and can hope only to finde it donne in your actions"; however, he insisted that "to a rationall creature one should not need to make use of arguments to persuade her to be happy, the first degree whereof is to be rid of trouble and vexation". To sympathize with others' sorrow meant looking for vexation in Locke's opinion, and was therefore inconsistent with man's rational desire for happiness⁸⁷: this conviction might explain his reluctance to admit sympathy among the moral duties recommended by Christianity⁸⁸, confirmed by his writings. The insensibility which Locke commended in

⁸⁵ M. Beavis to Locke, 24 Jan. 1670, Correspondence 1, 329.

⁸⁶ Locke to M. Beavis, 27 January 1670, Correspondence 1, 333.

⁸⁷ Locke considered man's desire for happiness as innate: see *Essay I*, iii,3, 67.

⁸⁸ Regarding this, see the conclusion.

his letters of condolence and in *Some Thoughts* suggests however that his medical concern for the contagion of grief might have been the main cause of his perplexities concerning sympathy: compassion could be an unhealthy indulgence, in his opinion, potentially conducive to death. Clearly, Locke had somehow to face the inconsistency which Margaret had noticed: how to harmonize Stoical apathy with Christian teaching, which considered moral sympathy as a fundamental duty? His solution to this problem consisted in reinterpreting the Christian command, as I shall argue in the conclusion.

CONCLUSION

The Greek etymon *sympatheia* literally means “feeling or suffering with”; it was rendered by the Latin word *compassio*, which can be traced back to Tertullian. Variants of *sympatheia*, applied in the sense of fellow feeling between and among human beings, appear in the New Testament⁸⁹; Locke was surely well acquainted with those passages containing them. The *consolatio afflicti vicini* he spoke of in his *Essays of the Law of Nature* was to be intended as a commandment of natural law, albeit a circumstantial one: with reference to the Christian duties of consoling the distressed, outward worshipping, bringing relief to one in trouble and feeding the hungry, Locke affirmed that “we are not obliged to provide with shelter and to refresh with food any and every man, or at any time whatever, but only when a poor man’s misfortune calls for our alms and our property supplies means for charity”⁹⁰. To console grieving people was therefore to be intended as acting generously towards them; sympathy intended as feeling others’ sorrow seems to have had no role in Locke’s works. In the *Second Treatise of Government*, sympathy was identified with that natural sociability which drives men to gather together and trust each other in the state of nature⁹¹; the “Sympathies and Antipathies observable in Men” to which Locke referred in the *Essay*⁹² had nothing to do with the

⁸⁹See for instance 1 Pet. 3:8: “be ye all of one mind, having compassion of one another [sumpatheis], love as brethren, be pitiful, be courteous”; see also 1 Cor. 12, 25-26: “That there should be no schism in the body; but that the members should have the same care one for another. And whether one member suffer, all the members suffer with it; or one member be honoured, all the members rejoice with it”.

⁹⁰ Locke, *Essays*, 193-4.

⁹¹ Locke, *Two Treatises of Government*, 404.

⁹² Locke, *Essay*, II, xxxiii, 7, 396.

Christian commandment of consoling the afflicted, for they introduced a natural phenomenon (a certain affinity between different natures, which Descartes had promised to explain in mechanistic terms)⁹³. In *Some Thoughts* Locke recommended compassion, but the meaning he assigned to the term (parental indulgence towards children)⁹⁴ had little to do with Christian sympathy.

In *A Paraphrase and Notes on the Epistles of St. Paul*, Locke similarly proposed a reinterpretation of Christian sympathy: paraphrasing *Romans* 12,15, “Rejoice with them that do rejoice, and weep with them that weep” (a sentence which was intended by many seventeenth-century writers as the biblical justification of mourning), Locke modified the punctuation, so that the verse was joined by a colon to the subsequent one, “Be of the same mind one towards the other”⁹⁵. Verse 16 was therefore intended as explicative of the preceding one: sharing others’ feelings became synonymous with looking for a convergence of opinions. Besides, when exposing the content of *2 Corinthians* 1, 4, “[God] Who comforteth us in all our tribulation, that we may be able to comfort them which are in any trouble”, Locke commented that “to comfort” was to be intended as giving the example of bearing afflictions with patience⁹⁶; as in the *Essays*, the duty of comforting the afflicted was reinterpreted in terms of acting well in their regards.

Empathizing with others’ sorrow could not be, for Locke, the true sense of the teaching of the Gospel. The disruptive power which medical literature attributed to grief prevented him from considering sympathy as a Christian duty. God could not have commanded man to do something unhealthy: this rational conviction was probably the main reason for Locke’s reluctance to include compassion amongst the Christian duties. Stoic apathy, as well as Stoical consideration of emotions as *perturbationes animi*, appeared to him to be much more recommendable with reference to

⁹³Over the course of the seventeenth century, natural sympathy was increasingly called into question; Descartes, Bacon, Boyle, Charleton and others attempted to reinterpret it in physical terms. See Lobis, *The Virtue of Sympathy*, 12-18.

⁹⁴Locke, *Some Thoughts*, 146, 173, 179. Sometimes Locke refers to compassion as the opposite of cruelty (*ibi*, 163, 180-81).

⁹⁵Locke, *A Paraphrase*, 2, 583-585.

⁹⁶*Ibi*, 1, 264-65.

grief; the Stoical severity which Locke manifested in the *Conduct* with reference to this passion, which was no longer entrusted to the cure of time as in the *Essay* but rather to the discipline of a severe training, reflected an increasing concern for its dangerous effects, confirmed by his letters of condolence.

The difficulty which Locke encountered in reconciling Christian sympathy with his medical beliefs might explain his extremely cursory appeals to religion in his letters of condolence. He might have found in the works of Ben Jonson, or in those by Erasmus or Tertullian, which were in his library⁹⁷, an example of the severe Christian attitude which he considered as appropriate with reference to grief and mourning. Like these authors, Locke probably considered grieving for the loss of someone as irreconcilable with the Christian hope in an afterlife: Christ had not left his apostles “filled with grief”, he affirmed in *The Reasonableness*⁹⁸. However, the main reason for Locke’s apathetic attitude towards grief seems to have been medical: the therapeutic paradigm of the “sick” mourner exerted a certain power over him, as it would do on other physicians in subsequent centuries, because of its guaranteeing a defence against the contagion of grief. Sympathizing with others’ sorrow was not, for Locke, a Christian imperative, but rather an unhealthy and therefore sinful indulgence.

Bibliography

Archer, John. *The Nature of Grief: the Evolution and Psychology of Reactions to Loss*. London: Routledge, 1999.

Astell, Mary and Norris, John. *Letters concerning the Love of God, between the Author of the Proposal to the Ladies and Mr. John Norris*. London: S. Manship and R. Wilkin, 1695.

Bacon, Francis. *The Works*. 15 vols. Edited by John Spedding *et al.* Boston: Houghton, Mifflin & Co., 1900.

⁹⁷ Locke possessed all the works by Jonson: see Harrison and Laslett, *The Library*, no. 1583. In his famous epitaph for the death of his seven years old child, Jonson wrote: “For why/Will man lament the state he should envy?/ To have so soon scap'd World's and flesh's rage,/ And, if no other misery, yet age?”. Regarding Erasmus and Tertullian, see *The Library*, respectively nos. 1063-1064b and 2859-2859a.

⁹⁸Locke, *Reasonableness*, 99.

Barbour, Reid. *English Epicures and Stoics: Ancient Legacies in Early Stuart Culture*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1998.

Bolton, Robert. *Instructions for a Right Comforting Afflicted Consciences with Special Antidotes Against Some Grievous Temptations*. London: Th. Weaver, 1635.

Boyle, Robert. *The Theological Works*. 3 vols. London: W. Taylor, 1715.

Brathwaite, Richard. *The English Gentleman and the English Gentlewoman*. London: J. Dawson, 1641.

Browne, Thomas. *Religio medici*. London: R. Scot, T. Basset, J. Wright, R. Chiswell, 1682².

Burton, Robert. *The Anatomy of Melancholy, what it is, with all the Kinds, Causes, Symptoms, Prognostics, and several Cures of it*. Philadelphia, New York: J. W. Moore, J. Wiley, 1850.

Charleton, Walter. *Natural History of the Passions*. London: J. Magnes, 1674.

Chew, Audrey. *Stoicism in Renaissance English Literature. An Introduction*. New York: Peter Lang, 1988.

Cressy, David. *Birth, Marriage, and Death: Ritual, Religion, and the Life Cycle in Tudor and Stuart England*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

Dewhurst, Kenneth. *Thomas Willis's Oxford Lectures*. Oxford: Sandford, 1980.

Gailhard, Jean. *The Compleat Gentleman, or, Directions for the education of youth as to their breeding at home and travelling abroad in two treatises*. Vol. 2. London: J. Starkey, 1678.

Hall, Joseph. *The Works*. 3rd ed. Vol. 10. Edited by Philip Wynter. Oxford: University Press, 1863.

Harrison, John and Laslett, Paul. *The Library of John Locke*. 2nd ed. Oxford: Oxford University Press, 1971.

Hart, James. *Κλινική, or the Diet of the Diseased*. London: J. Beale, 1633.

Hooker, Richard. *The Works of that Learned and Judicious Divine, Mr. Richard Hooker: In Eight Books of the Laws of Ecclesiastical Polity*. London: John Walthoe et. al., 1723.

Houlbrooke, Ralph A. (ed.). *Death, Ritual and Bereavement*. London: Routledge 1989.

- *Death, Religion and the Family in England, 1480- 1750*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

Hutton, Sarah and Schuurman, Paul (eds.). *Studies on Locke: Sources, Contemporaries, and Legacy*. Dordrecht: Springer, 2008.

Lange, Marjory E. *Telling Tears in the English Renaissance*. Leiden: Brill, 1996.

Lobis, Seth. *The Virtue of Sympathy. Magic, Philosophy, and Literature in Seventeenth-Century England*. Yale: Yale University Press, 2015.

Locke, John. *Essays on the Law of Nature and Associated Writings*. 3rd ed. Edited by Wolfgang von Leyden. Oxford: Oxford University Press, 2007.

- *An Early Draft of Locke's Essay, together with Excerpts from his Journals*. Edited by Richard I. Aaron and Jocelyn Gibb. Oxford: Clarendon Press, 1936.

- *Political Essays*. Edited by Mark Goldie. Cambridge: University Press, 1997.

- *Two Treatises of Government*. Edited by Peter Laslett. Cambridge: University Press, 1960.

- *An Essay concerning Human Understanding*. Edited by Paul Nidditch. Oxford: Oxford University Press, 1975.

- *Some Thoughts concerning Education*. Edited by John W. and Jane S. Yolton. Oxford: Oxford University Press, 1989.

- *The Reasonableness of Christianity as Delivered in the Scriptures*. Edited by John C. Higgins-Biddle. Oxford: University Press, 2000.

- *Of The Conduct of the Understanding*. Edited by Paul Schuurman. Doctoral Dissertation: University of Keele, 2000.

- *A Paraphrase and Notes on the Epistles of St. Paul*. 3rd ed. Vol.2. Edited by Arthur W. Wainwright. Oxford: University Press, 2003.

- *The Life of John Locke: With Extracts from His Correspondence, Journals and Common-place Books*. 2nd ed. Vol 2. Edited by Lord Peter King. London: H. Colburn and R. Bentley, 1830.

- *The Correspondence*. Vol. 8. Edited by Edmund S. de Beer. Oxford: University Press, 1976-.

MacDonald, Michael. *The Mystical Bedlam: Madness, Anxiety and Healing in Seventeenth Century England*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

Monsarrat, Gilles D. *Light from the Porch. Stoicism and English Renaissance Literature*. Paris: Didier-Erudition, 1984.

More, Henry. *An account of Virtue: or, Dr. Henry More's Abridgment of Morals, Put into English, by 'K.W.'* [i. e. Edward Southwell]. London: B. Tooke, 1690.

Pigman, George W. *Grief and English Renaissance Elegy*. Cambridge: Cambridge University Press 1985.

Reynolds, Edward. *A Treatise of the Passions and Faculties of the Soul of Man, with the Several Dignities and Corruptions thereunto belonging*. London: R. Bostock 1640.

Salmon, William. *Praxis Medica. The Practice of Physick: or Dr. Sydenham's Processus Integri, Translated out of Latin into English with Large Annotations*. 3rd ed. London: J. Knapton, 1716.

Shifflett, Andrew E. *Stoicism, Politics, and Literature in the Age of Milton: War and Peace Reconciled*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Sydenham, Thomas. *The Works* Vol. 2. Translated and edited by Robert Gordon Latham. London: C. and J. Adlard, 1850.

Taylor, Jeremy. *Discourses on Various Subjects*. Vol. 3. Boston: Wells and Lilly, 1816.

-*The Rules and Exercises of Holy Dying: in which are described the means and instruments of preparing ourselves and others respectively, for a blessed death and the remedies against evils and temptations proper to the state of sicknesse*. London: R. Royston, 1651.

Wright, Thomas. *The Passions of the Mind in General*. 2nd ed. London: W. Burre 1604.

SYMPOSIUM

P. COSTA, *LA RAGIONE E I SUOI
ECCESSI*

ANIMALE, ANIMALI

ALESSANDRO MINELLI

Università degli Studi di Padova

Dipartimento di Biologia

alessandro.minelli@unipd.it

ABSTRACT

There is no room in biology for a contrast between man and animal. In life sciences there is space, however, for a plurality of animal species, one of which is the human one. The place of humans, alongside monkeys, within the class mammalia and, in particular, within primates, was already recognized by Linnaeus a hundred years before the publication of the *Origin of Species*. Furthermore, biological species have not essences: they are not natural kinds in the conventional sense of the term. Thus, biology has no room for the concept of humanity, understood as the essence of *Homo sapiens*, let alone for that of animality, which should capture the essence of a highly heterogeneous plurality of species.

KEYWORDS

Linnaeus, Darwin, biological species, essentialism, animal.

Nel 1735 Carlo Linneo pubblica un opuscolo di sole undici pagine *in folio*, intitolato *Systema naturae, sive regna tria naturae systematice proposita per classes, ordines, genera, & species*. All'intero regno animale non sono dedicate più di tre pagine, ma queste contengono un prospetto articolato dell'intera classificazione zoologica, che dalle sei classi riconosciute allora dall'autore (Quadrupedia, Aves, Amphibia, Pisces, Insecta, Vermes) discende fino ai generi, per ciascuno dei quali vengono dati alcuni caratteri diagnostici, spesso uno solo. Significativa è la presenza, in queste pagine, del genere *Homo*, inquadrato ovviamente in seno ai Quadrupedia (che sono, in realtà, i soli quadrupedi vivipari, cioè i mammiferi) e più in particolare nella divisione degli Antropomorpha che comprende, oltre a *Homo*, i generi *Simia* e *Bradypus*. Nella decima edizione del *Systema naturae* (1758), quella in cui la classificazione zoologica di Linneo prende forma piena e articolata, con l'enumerazione di tutte le specie note all'epoca (più di quattromila), i bradipi hanno già trovato una collocazione più opportuna, vicino ai formichieri e ad altri animali; *Simia*, invece, rimane accanto a *Homo*, in un ordine che nel frattempo è stato ribattezzato Primates e che ora comprende anche *Lemur*

(nulla da eccepire) e altresì *Vespertilio* (in questo caso, pur criticando l'accostamento suggerito da Linneo, dovremmo almeno riconoscere a suo credito l'aver collocato i pipistrelli, senza incertezze, nell'ambito dei mammiferi).

Ventitre anni dopo la prima edizione, Linneo conserva, per l'uomo, la brevissima diagnosi differenziale già offerta nel 1735: *nosce te ipsum*. Guardati allo specchio, dice Linneo, e vedrai da te stesso in che cosa differisci dagli altri animali. Già: dagli animali, e non dall'animale. È proprio sul filo di questa distinzione (o, meglio, delle insidie di una mancata distinzione fra animale e animali) che si giocano tante partite, dentro la filosofia così come nella riflessione e nell'emozione quotidiana. Sì, perché, in assenza di questa distinzione, diventa a volte impossibile districarsi nel nostro complesso rapporto con l'animalità, quella fuori di noi e quella dentro di noi.

Perché ho iniziato questo discorso facendo riferimento a Linneo, piuttosto che a Darwin? Non è forse vero che con la pubblicazione dell'*Origin of Species*, nel 1859, è cambiata all'improvviso la percezione del posto che l'uomo occupa in seno alla natura? Per dare una risposta a queste due domande occorre fare riferimento alla differenza che intercorre fra una classificazione e una teoria. Una classificazione riassume i risultati delle nostre osservazioni, ma non si propone di dare una spiegazione causale dei fatti. Questo è invece il compito di una teoria, la quale peraltro spesso emerge attraverso uno studio approfondito delle regolarità (o delle apparenti incongruità) che emergono da una classificazione (si veda in proposito la suggestiva riflessione di Wilkins & Ebach 2013).

Nel nostro caso specifico, la posizione dell'uomo suggerita da Linneo, che colloca il genere *Homo* nell'ambito dei mammiferi, accanto al genere *Simia*, è esattamente la stessa che risulta più tardi da una lettura del mondo vivente in una chiave evoluzionistica, come viene presto reso esplicito da Thomas H. Huxley (1863). Questo significa che non è affatto necessario riconoscere il divenire delle specie viventi, per rendersi conto del fatto che fra *Homo* e *Simia* la distanza (morfologica) è breve, molto più breve di quella che separa, ad esempio, *Simia* da *Canis* o da *Talpa*, per non parlare di uccelli, di pesci, di insetti o di meduse. Linneo non è un evoluzionista, ma è un ottimo naturalista. È, inoltre, una persona onesta, che costruisce la sua classificazione su dati obiettivi di osservazione e non su idee preconcepite. Questo vale anche nel caso dell'uomo, per cui Linneo arriva ad inquadrare la nostra specie in una maniera che può non piacere a qualcuno, magari a Buffon, ma che non turba nessuno, come invece succederà con la pubblicazione dell'opera di Darwin.

Resta però il fatto che la storia naturale, illuminata o meno da una teoria evuzionistica, ha sempre avuto per oggetto gli animali e non l'animale.

Tuttavia, non esiste forse l'animale come genere naturale? Questo interrogativo fa capolino, con discrezione, nelle pagine di Paolo Costa, il quale ben conosce la poca simpatia di molti filosofi della biologia per l'essenzialismo. Se facciamo nostra la posizione di Hull (1965), di Mayr (1976, 1982) o di Sober (1980), il discorso sull'animalità come proprietà essenziale dell'animale sarebbe già concluso. Le specie (*Homo sapiens* compreso) non sono generi naturali e non hanno essenze. Voltiamo pagina e parliamo di ciò che il naturalista incontra sulla faccia della terra, vale a dire una pluralità di specie animali, una delle quali è appunto *Homo sapiens*. Tuttavia, come opportunamente ricordano Wilson et al. (2007), gli storici della biologia (Amundson 2005; Winsor 2006) hanno dimostrato che la posizione di Mayr si basava su un'impropria interpretazione della metafisica della specie in Linneo e in altri autori predarwiniani e un recente dibattito, purtroppo ancora circoscritto ad un piccolo numero di filosofi della scienza, sta facendo emergere una nozione di genere naturale che fa proprie le caratteristiche della specie biologica.

Come è stato ben riassunto da Ereshefsky (2016), l'inadeguatezza dell'"essenzialismo di genere" (*kind essentialism*) sta nei seguenti principi che caratterizzano questa posizione filosofica: primo, tutti i membri di un *natural kind*, e solo questi, hanno un'essenza comune; secondo, questa essenza è responsabile delle tipiche caratteristiche dei membri di quel *natural kind*; terzo, la conoscenza di questa essenza ci permette di spiegare e di prevedere le proprietà tipicamente associate al medesimo *natural kind*. Tutto questo è inapplicabile agli esseri viventi, in quanto i *biological kind*, come Wilson et al. (2007) li definiscono, differiscono dai *natural kind*, diciamo, ordinari, per il fatto di essere intrinsecamente eterogenei: e questo non va inteso semplicemente nel senso che gli oggetti riferibili al medesimo *kind* differiscono l'uno dall'altro per le proprietà che possiedono, ma sono proprio tali per natura, vale a dire che la loro eterogeneità è una proprietà intrinseca della loro appartenenza a quel *kind* (vedi anche Wilson 1999, 2005). Alla fine, comunque, niente essenze: in particolare, niente animalità, visto che l'insieme degli animali – vi sia incluso anche l'uomo, oppure no – è assai più eterogeneo di quanto non possa esserlo l'insieme degli individui appartenenti a una singola specie.

Torniamo, a questo punto, alla questione del posto dell'uomo nella natura vivente. In fin dei conti, ogni classificazione presuppone una scelta del tipo di oggetti da classificare e dei criteri da utilizzare per il loro ordinamento. In

apparenza, gli oggetti da classificare sono gli stessi per Linneo e per Darwin (e per la biologia dei tempi successivi a quest'ultimo), anche se con il passare del tempo la metafisica (esplicita o implicita, dichiarata o semplicemente data per buona, molto spesso senza nemmeno averne coscienza) continua a cambiare (Ghiselin 1997). Per Linneo (1737), *Species tot sunt, quot diversas formas ab initio produxit Infinitum Ens*; per Darwin, il confine fra la specie e la semplice varietà è incerto ed evanescente; e negli ultimi decenni i tentativi di definire la specie si sono moltiplicati, fin a metterne davanti ai nostri occhi una trentina di nozioni diverse (Mallet 2001; Bernardi & Minelli 2011), nessuna delle quali sembra essere quella definitiva e, soprattutto, nessuna delle quali sembra adattarsi a tutte le entità che fin dai tempi di Linneo continuiamo a chiamare con una formula binomiale come *Homo sapiens*, *Panthera leo*, *Rosa canina*. Non andiamo forse troppo lontano dalla realtà dei fatti se diciamo che ciò che hanno in comune tutte queste 'specie' – circa due milioni, fin ad oggi, ne sono state registrate dagli specialisti – è solo l'aver un nome scientifico fatto di due parole, come abbiamo imparato a fare sull'esempio di Linneo.

Ciò che è drasticamente cambiato invece, da quando la sistematica biologica ha tratto le debite conseguenze dall'insegnamento di Darwin, è il criterio fondamentale – filogenetico, e non più esclusivamente fenetico (basato cioè su dati descrittivi, siano essi esclusivamente morfologici o, più modernamente, anche molecolari) – in base al quale le specie viventi (qualunque sia la confidenza con la quale possiamo continuare a usare questo termine) vanno organizzate in ciò che per molti è semplicemente, e definitivamente, una *classificazione* gerarchica (sempre sull'onda del metodo linneano, *per classes, ordines et genera*), mentre per altri dovrebbe essere innanzitutto un *sistema*, a partire dal quale possiamo eventualmente trarre la classificazione di uso corrente.

Dove sta la differenza fra un sistema e una classificazione (Griffiths 1974, Hennig 1975, de Queiroz 1984, Minelli 1991), e quale rilevanza può avere questa distinzione per il nostro discorso a riguardo della posizione dell'uomo rispetto agli altri animali? Una risposta a questa domanda può essere offerta, prima e meglio che da lunghe e puntigliose definizioni, dal ricorso all'immagine, o metafora, dell'albero. Da quando Ernst Haeckel (1866) cominciò a presentare in forma di rappresentazioni ad albero (o comunque di vegetali fittamente ramificati) i rapporti di parentela fra i viventi e, in particolare, fra le diverse forme animali, uomo compreso, le singole specie, e così pure i gruppi naturali ai quali esse appartengono (ad esempio, i Primati, i Mammiferi, i Vertebrati, i Coleotteri, i Molluschi) risultano essere *parti*, più o meno estese, del grande albero, e non più *esempi* di una *classe*, come sono

invece in una classificazione che ignora la storia, le relazioni di parentela. Riconosciuti come parti dell'albero della vita, queste linee evolutive (Primates, Mammiferi etc.) e così pure le specie che possiamo immaginare come le foglie portate dai rami, costituiscono complessivamente un sistema. Ogni specie, all'interno di questo, potrà essere riconosciuta come una parte di una parte di una parte ... ripetendo questa relazione per un numero di volte che, in linea di principio, è arbitrario. Non sono arbitrari invece gli effettivi rapporti di inclusione, che sono ovviamente il frutto della storia evolutiva. Possiamo dire che *Homo sapiens* fa parte dei vertebrati, ed è indifferente che si decida o no di specificare che, all'interno dei vertebrati, questa specie appartiene, in particolare, ai Mammiferi e, all'interno dei Mammiferi, ai Primates; al contrario, possiamo anche dire che *Homo sapiens* appartiene ai Placentali, un ramo di Mammiferi dei quale i Primates, a loro volta, sono parte.

Dal *sistema* corrispondente all'albero della vita (ammesso di essere in grado di ricostruirne accuratamente la topologia, il che è naturalmente il principale obiettivo della sistematica biologica moderna, al quale ci stiamo avvicinando per tentativi ed errori) possiamo trarre, cioè, *classificazioni* diverse, più o meno ricche di dettaglio. Ma dobbiamo rispettare una condizione, ignorando la quale renderemmo del tutto inutile il nostro sforzo di ricostruire il *tree of life*: tutti i gruppi di specie riconosciuti nella nostra classificazione dovranno essere, per quanto possibile, monofiletici, dovranno cioè corrispondere a quella parte dell'albero che ci resta tra le mani dopo averla staccata da esso con un solo taglio: non un ramo di più, non un rametto di meno. Il che sembra una richiesta del tutto naturale, ma può avere conseguenze non scontate. Conseguenze che riguardano da vicino anche la nostra specie. A questa, tuttavia, conviene tornare dopo che avremo fatto una breve digressione. Oggetto di questa è l'antica suddivisione degli animali in vertebrati e invertebrati.

La diversità di forme che incontriamo in seno ai vertebrati è indubbiamente grande. Se ci fermiamo a una prima impressione, è difficile trovare dei tratti in comune fra uno squalo, una rondine, una giraffa e un serpente, e che non siano invece presenti in una parte almeno di quelli che chiamiamo invertebrati. Tuttavia, basta una radiografia (o una dissezione) per rivelarci, in tutti i vertebrati, la presenza di uno scheletro interno comprendente una scatola che ospita il cervello, una serie di vertebre e, nella maggior parte dei casi, altri elementi scheletrici di fondamentale importanza quali l'impalcatura di sostegno delle due mascelle e quella delle appendici (pinne, zampe, ali) alle quali è affidata la locomozione. Lo studioso di anatomia comparata non ha difficoltà ad aggiungere altri caratteri, a cominciare da quelli del sistema

nervoso, mentre il suo collega che si occupa di sistematica molecolare può elencare una serie di tratti del DNA che presentano ‘segni’ diagnostici dell’appartenenza di tutti i vertebrati a una linea evolutiva (cioè, ad un ramo dell’albero della vita) dal quale tutti gli invertebrati sono esclusi.

Questo discorso, però, non lo si può ripetere in maniera simmetrica, se scambiamo tra loro vertebrati e invertebrati. Ciò che accomuna quest’ultimi, permettendo di distinguerli tutti dai vertebrati, è solo l’assenza, negli invertebrati, di quelli che sono i tratti peculiari dei vertebrati. Gli invertebrati non hanno scatola cranica, né vertebre, eccetera. Sotto il vecchio termine di invertebrati sono raggruppati insieme sia alcuni non-vertebrati (come l’anfiosso e i tunicati) che con i vertebrati hanno parentela più stretta (testimoniata da un certo numero di caratteri comuni, che permettono di attribuirli tutti al medesimo phylum dei Cordati), sia una vasta ed eterogenea congerie di forme (dai molluschi agli insetti, dai lombrichi ai coralli, dalle spugne ai ricci di mare) i cui rapporti di parentela con i vertebrati (o, più in generale, con i Cordati) sono molto più remoti. In altre parole, gli invertebrati non costituiscono un gruppo monofiletico: per essi non c’è posto in una moderna classificazione zoologica.

Con gli invertebrati, dalla classificazione sono spariti molti altri gruppi, per i quali manca un sostegno nel sistema, nel *tree of life*. Sono spariti, per esempio, quelli che una volta si chiamavano i pesci; e la sola condizione sotto la quale appare lecito conservare un posto ai Rettili, nella classificazione zoologica, è quello di allargare questa classe, per farvi rientrare anche gli Uccelli (i quali, di per sé, sono comunque un indiscusso gruppo monofiletico).

E l’uomo? Come si è detto, già Linneo aveva ben compreso quale dovesse essere la sua collocazione naturale all’interno della classificazione. Tuttavia, qualche sforzo per riservargli un posto un po’ speciale lo si è visto più di una volta. Cuvier (1817), ad esempio, crea per il solo genere umano un ordine di Mammiferi, quello dei Bimani, separato da quello dei Quadrumani nei quali colloca gli altri primati di Linneo. Ma questo è nulla rispetto alla proposta di contrapporre ai Metazoi (il nome attribuito agli animali nelle classificazioni moderne) una sorta di regno indipendente, quello degli Psicozoi, al quale attribuire soltanto l’uomo. Ironia della sorte, a fare questa proposta è stato Julian Huxley (1955), nipote di Thomas, il mastino di Darwin, che era stato così pronto a riconoscere *man’s place in nature*, in termini di parentele evolutive.

Quello che l’uomo occupa all’interno dei primati e, più specificamente, in strettissima vicinanza con lo scimpanzé e il bonobo – tanto da giustificare l’appellativo di terzo scimpanzé che gli ha elargito Jared Diamond (1992) – è

un posto che troppo spesso è sembrato inquietante o almeno umiliante, ma che a qualcuno può invece suggerire un senso di francescana comunanza con il resto dei viventi, all'interno di una natura dove le specie sono tra loro diverse, in maniera più o meno importante, ma sono tutte parte dell'unico albero della vita.

Nel nostro immaginario, animali diversi dall'uomo possono continuare a ricoprire i ruoli che a ciascuno di loro è assegnato dalle favole, come personificazione di vizi o di virtù: la cattiveria del lupo, la malizia della volpe, la stupidità dell'oca. C'è posto anche per la scimmia dal carattere dispettoso. Basterà ricordarci che all'interno dell'albero della vita ci stiamo tutti insieme e che la scimmia non è *simia hominis*, una brutta copia dell'uomo. In particolare, se le scimmie antropomorfe ci assomigliano molto è proprio per il fatto che siamo della stessa famiglia.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

R. Amundson (2005), *The Changing Role of the Embryo in Evolutionary Biology: Roots of Evo-Devo*, Cambridge University Press, New York.

M. Bernardi, A. Minelli (2011), *Il concetto di specie e la paleontologia: una rassegna introduttiva*, «Rendiconti online della Società Geologica Italiana», vol. spec., 13, pp. 1-24.

G. Cuvier (1817), *Le règne animal distribué d'après son organisation*, Déterville, Paris.

C. Darwin (1859), *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*, John Murray, London.

J. Diamond (1992), *The Third Chimpanzee*, Harper Collins, New York.

M. Ereshefsky (2016), *Species*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer Edition), Edward N. Zalta (ed.), forthcoming URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/species/>>.

M.T. Ghiselin (1997), *Metaphysics and the Origin of Species*, State University of New York, Albany (NY).

G.C.D. Griffiths (1974), *On the Foundations of Biological Systematics*, «Acta Biotheoretica», 23, 3-4, pp. 85-131.

E. Haeckel (1866), *Generelle Morphologie der Organismen: Allgemeine Grundzüge der organischen Formenwissenschaft, mechanisch begründet*

durch die von Charles Darwin reformierte Descendenz-Theorie, Reimer, Berlin.

W. Hennig (1975), *Cladistic Analysis or Cladistic Classification? A Reply to Ernst Mayr*, «Systematic Zoology», 25, 2, pp. 244-256.

D. Hull (1965), *Effect of Essentialism on Taxonomy: Two Thousand Years of Stasis*, «British Journal for the Philosophy of Science», 15, 60, pp. 314-326.

J. Huxley (1955), *Evolution, Cultural and Biological. Guest Editorial*, «Yearbook of Anthropology», pp. 3-25.

T.H. Huxley (1863), *Evidence as to Man's Place in Nature*, Williams and Norgate, London.

C. Linnaeus (1735), *Systema naturae, sive regna tria naturae*, Theodor Haak, Leiden.

C. Linnaeus (1758), *Systema naturae per regna tria naturae, secundum classes, ordines, genera, species, cum characteribus, differentiis, synonymis, locis*, Laurentus Salvius, Holmiae, 10th ed.

C. von Linné (1737), *Genera plantarum eorumque characteres naturales secundum numerum, figuram, situm, & proportionem omnium fructificationis partium*, C. Wishoff, Lugduni Batavorum.

J. Mallet (2001), *Species, Concepts of*, in S.A. Levin (a cura di) *Encyclopaedia of Biodiversity*, vol. 5, Academic Press, London, pp. 427-440.

E. Mayr (1976), *Evolution and the Diversity of Life: Selected Essays*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (MA).

E. Mayr (1982), *The Growth of Biological Thought*, Harvard University Press, Cambridge (MA).

A. Minelli (1991), *Names for the System and Names for the Classification*, in D.L. Hawksworth (a cura di), *Improving the Stability of Names: Needs and Options* (Regnum Vegetabile No. 123), Koeltz Scientific Books, Königstein, pp. 183-189.

E. Sober (1980), *Evolution, Population Thinking, and Essentialism*, «Philosophy of Science», 47, 3, pp. 350-383.

J.S. Wilkins, M.C. Ebach (2013), *The Nature of Classification: Relationships and Kinds in the Natural Sciences*, Palgrave MacMillan, New York.

R.A. Wilson, M.J. Barker, I. Brigandt (2007), *When Traditional Essentialism Fails: Biological Natural Kinds*, «Philosophical Topics», 35, 2, pp. 189-215.

R.A. Wilson (1999), *Realism, Essence, and Kind: Resuscitating Species Essentialism?*, in R.A. Wilson (a cura di), *Species: New Interdisciplinary Essays*, MIT Press, Cambridge (MA).

R.A. Wilson (2005), *Genes and the Agents of Life: The Individual in the Fragile Sciences: Biology*, Cambridge University Press, New York(NY).

M.P. Winsor (2006), *The Creation of the Essentialism Story: An Exercise in Metahistory*, «History and Philosophy of the Life Sciences»,28, 2,pp. 149-174.

POSIZIONALITÀ, PARTECIPAZIONE E ACCESSO ALLO SPAZIO DELLE RAGIONI

ITALO TESTA

Università degli Studi di Parma

Dipartimento di Antichistica, Lingue, Educazione, Filosofia - A.L.E.F.

italo.testa@unipr.it

ABSTRACT

The article discusses the superiority of a ‘transformative’ over an ‘additive’ view of human rationality. It examines, then, the pros and cons of the two patterns of ‘access to’ and ‘participation in’ the space of reasons. In the end, the essay focuses on the relationship between the natural, social and personal space of reasons and on the boundary between the conceptual and the non-conceptual.

KEYWORDS

Space of Reasons, Positionality, Participation, Nature, Embodiment

1. Nel secondo capitolo di *La ragione e i suoi eccessi* Paolo Costa affronta il problema della razionalità a partire da un’originale ricostruzione della questione dell’*animal rationalis*. La posta in gioco consiste qui nel tenersi ugualmente distanti da un lato dall’essenzialismo metafisico-biologico che caratterizzava l’impostazione classica di tipo aristotelico, e dall’altro dall’apriorismo linguistico che per certi versi ha costituito un suo equivalente funzionale all’interno della temperie post-metafisica – l’idea che, essendo la ragione permeata dal linguaggio, per poterne partecipare occorra già essere dotati di una ragione discorsiva, che come tale rischia di trasformarsi in un cerchio magico per il pensiero filosofico. Da un punto di vista metodologico l’impostazione adottata da Costa combina l’indicazione fornita da Alasdair MacIntyre, secondo la quale, nell’indagine sull’animale razionale occorrerebbe focalizzarsi “sulla continuità e le somiglianze tra alcuni aspetti delle attività intelligenti di animali non umani e la razionalità pratica, permeata dal linguag-

gio, propria degli esseri umani”¹, con una viva sensibilità alla sfida portata da Darwin alla visione tradizionale del rapporto tra mente e mondo, e il cui merito è efficacemente ripreso nei seguenti punti: 1) naturalizzazione dell’intelligenza all’intera natura vivente; 2) principio dell’*embodiment*: concezione incarnata, incorporata dell’intelligenza; 3) antirappresentazionalismo: primato dell’azione nel nostro rapporto con il mondo; 4) concezione non intellettualistica della coscienza intesa anzitutto quale articolazione tacita e implicita dell’esperienza e non identificata tout court con l’autocoscienza linguistica riflessiva².

Quest’impostazione si rivela particolarmente feconda nella rivisitazione della metafora sellarsiana dello ‘spazio delle ragioni’,³ che Costa assume come filo conduttore della sua analisi ma insieme sottopone a un’acuta revisione critica. L’immagine sellarsiana, infatti, sembra particolarmente adatta a cogliere assieme la forza vincolante e l’eternità della ragione, o in altri termini il suo carattere oggettivo di pratica situata nello spazio sociale e non risiedente unicamente nei processi interni dei soggetti intenzionali. Se però guardiamo a due tra le più influenti riprese contemporanee del modello sellarsiano, nella versione costruttivista di Robert Brandom – ove lo spazio delle ragioni si autoavvia (*bootstrapping*) attraverso un gioco di ascrizioni reciproche tra agenti linguistici che segna una discontinuità rispetto al mondo naturale⁴ – e nella versione quietista di John McDowell – ove lo spazio delle ragioni è dato quale seconda natura cui gli animali razionali sono iniziati all’interno di una certa *Bildung*, di una sfera culturale simbolicamente e linguisticamente mediata⁵ – possiamo osservare che, in entrambi i casi, il ruolo costitutivo assegnato al linguaggio fa sì che la razionalità sia pensata come una questione tutto o niente, una proprietà disgiuntiva che si ha o non si ha a seconda che si sia iniziati o meno alla pratica linguistica. Di conseguenza la metafora dello spazio delle ragioni opera di fatto qui in un senso discontinuista, bloccando approcci gradualisti alla razionalità e ponendo la sfida darwiniana tra i problemi che la teoria filosofica non è chiamata ad affrontare.

Senza altro uno dei meriti delle posizioni di autori quali Brandom e McDowell consiste nel cogliere chiaramente il carattere ‘trasformativo’ della razionalità. Di contro al modello ‘additivo’, per cui la razionalità si aggiungerebbe

¹ A. MacIntyre, *Animali razionali dipendenti*, tr. it. di M. D’Avenia, Vita e Pensiero, Milano 2001, p. 50.

² P. Costa, *La ragione e i suoi eccessi*, Feltrinelli, Milano, 2014, pp. 51-52.

³ W. Sellars, *Empirismo e filosofia della mente*, tr. it. di E. Sacchi, Einaudi, Torino, 2004, p. 54.

⁴ R. Brandom, *Articolare le ragioni*, tr. it. di C. Nizzo, Il Saggiatore, Milano, 2002.

⁵ J. McDowell, *Mente e mondo*, tr. it. di C. Nizzo, Einaudi, Torino, 1999.

dall'esterno alla nostra natura animale, e sarebbe così separata rispetto alle capacità percettive e desiderative, le teorie trasformative sostengono che la razionalità trasforma la nostra animalità, incluse percezione e desiderio, che come tali saranno d'ora in poi episodi del potere della ragione, e quindi differenti da quelle degli animali che non ne partecipano⁶. E tuttavia, il modello esclusivamente linguistico secondo cui viene pensata l'infrastruttura dello spazio delle ragioni rischia a mio avviso di rendere tale concezione trasformativa una nuova posizione essenzialistica, che restringe la partecipazione a tale spazio esclusivamente agli animali dotati di poteri linguistico-proposizionali. Ma soprattutto, la stessa concezione 'trasformativa' è bloccata nelle sue potenzialità nella misura in cui di fatto tale trasformazione tende a essere concepita in maniera unidirezionale, secondo una logica esclusivamente top-down, in cui la seconda natura, identificata tout court con la sfera culturale e linguistica, sostituirebbe in toto e soppianterebbe la nostra prima natura. In tal modo non si prende in considerazione il problema se tale trasformazione non possa essere anche bidirezionale, se non vi sia cioè anche una trasformazione bottom-up: se la nostra animalità, la nostra dimensione vitale non trasformi a sua volta la razionalità. In altri termini, occorrerebbe chiedersi se il rapporto tra prima e seconda natura non attraversi dialetticamente la soglia tra animalità e razionalità, dando luogo a configurazioni ove la nostra prima natura continua ad essere rilevante per l'articolazione dello spazio delle ragioni, e la seconda natura una nozione che si applica anche alla dimensione animale.

Il problema dell'aspetto bidirezionale del carattere trasformativo della razionalità ci offre un interessante banco di prova per valutare in tutto il suo interesse la proposta di *La ragione e i suoi eccessi*. Il nodo focale del secondo capitolo del libro, infatti, riguarda proprio la questione se lo spazio delle ragioni possa essere naturalizzato in senso sia diacronico sia sincronico, raccogliendo la sfida darwiniana, e nello stesso tempo tenendo fede al suo carattere oggettivo. L'ipotesi di partenza di Costa è che occorra ripensare lo spazio delle ragioni a partire dalla questione dell'*accesso* a esso⁷. L'idea è qui che diverse forme di accesso allo spazio delle ragioni si definiscano alla luce dei possibili posizionamenti in tale spazio. A sua volta il posizionamento è inteso come qualcosa che presuppone l'iniziativa di un corpo senziente che non solo occupa uno spazio ma, riprendendo la categoria plessneriana della centricità della vita animale⁸, vi prende attivamente posizione attraverso una risposta

⁶ Sulla distinzione tra concezioni 'additive' e concezioni 'trasformative' della razionalità cfr. M. Boyle, "Additive Theories of Rationality: A Critique", *European Journal of Philosophy*, 23, 4, 2016 (Version of Record online: 26 JAN 2016, DOI: 10.1111/ejop.12135).

⁷ P. Costa, *La ragione e i suoi eccessi*, cit., p. 54.

⁸ Ivi, p. 41.

selettiva che trasforma l'ambiente circostante in uno spazio non omogeneo e assiologicamente non neutrale. Il posizionamento è come tale mediato dal corpo vissuto quale fuoco prospettico a partire da cui si articola lo spazio d'azione dell'animale vivente.

Tornando alla questione dell'accesso allo spazio delle ragioni, l'idea qui è che la posizionalità animale non sia soltanto una condizione abilitante esterna, ma sia costitutiva rispetto ad esso. Ciò sarebbe dovuto non solo al fatto che il nostro accesso allo spazio delle ragioni è sempre di tipo posizionale – e quindi mediato dal corpo vissuto – ma in senso ancora più forte sarebbe riconducibile all'idea che già la sfera non omogenea e assiologicamente non neutrale della posizionalità animale si definisca come uno spazio più o meno articolato di embrionali ragioni d'azione appropriabili prospetticamente⁹. Risposte motorie, desideri, emozioni sarebbero già in tal senso qualificabili come ragioni *prima facie* d'azione: un tipo di ragioni fortemente dipendente dal contesto, assorbite nell'ambiente in cui l'organismo animale si posiziona, e non tematizzabili riflessivamente e in forma concettuale dall'agente stesso, ma ciò non di meno ragioni d'azione¹⁰. Se torniamo ora alla questione della bidirezionalità del carattere trasformativo della razionalità, possiamo apprezzare come nel modello delineato da Costa la dimensione animale intervenga a trasformare la nostra razionalità nella misura in cui in primo luogo ne costituisce la struttura posizionale. In tal senso la configurazione prospettica della razionalità umana sarebbe direttamente dipendente dalla nostra animalità. La stessa articolazione plurale dello spazio delle *ragioni* sarebbe a sua volta legata alla posizionalità animale, nella misura in cui quest'ultima farebbe sì che tale spazio preveda una molteplicità di punti d'accesso, e in secondo luogo che tali molteplici accessi contribuiscano alla configurazione plurale di uno spazio di ragioni prospetticamente distinte. Da questo punto di vista anche lo stesso fatto che siano emerse, in particolare attraverso il linguaggio umano, ragioni indipendenti dal contesto, articolate in forma concettuale complessa, e assumibili riflessivamente, resta compatibile con il pluralismo di un approccio posizionale. Infatti, l'idea che risposte motorie, desideri, emozioni, configurino già per la natura animale uno spazio di ragioni d'azione, non equivale in questa impostazione a una strategia riduzionista di tipo humeano, che riduca appunto la ragion pratica alla dimensione del desiderio, ma piuttosto comporta una visione multilivello della ragion pratica, che non esclude che possano

⁹ Ivi, pp. 64-65.

¹⁰ Per una difesa di questa concezione delle ragioni motorie d'azione come forma d'accesso embrionale allo spazio delle ragioni, cfr. in particolare S. Hurley, "Animal Action in the Space of Reasons", *Mind & Language*, 28, 3, 2003, pp. 231-256.

emergere ragioni d'azione più complesse, concettualmente e riflessivamente mediate.

Se il modello della posizionalità animale potesse credibilmente dar conto dell'esistenza di uno spazio agenziale animale, allora ne deriverebbe senz'altro una interessante estensione dello spazio delle ragioni, che come tale verrebbe a includere uno spazio naturale delle ragioni. In secondo luogo, il modello della posizionalità potrebbe correggere l'aspetto astratto e formalistico che la nozione di spazio delle ragioni assume laddove sia modellata unicamente su nessi concettuali olistici e strutture inferenziali, dando invece conto del suo carattere incorporato e della sua connessione con la struttura sensomotoria degli agenti. In terzo luogo, tale modello potrebbe cogliere l'oggettività della ragione in un senso più esteso di quanto di solito non avvenga, ammettendo che le ragioni si oggettivano non solo in pratiche sociali e istituzioni, ma anche in schemi senso-motori, meccanismi subpersonali, *affordances* dell'ambiente. In quarto luogo, tale modello potrebbe essere adatto a superare la visione dualistica che in ultima istanza in autori quali McDowell oppone prima natura animale e seconda natura razionale, rendendo invece intelligibile l'idea che la prima natura animale possa ospitare isole di razionalità e quindi possa già comportare forme di oggettivazione secondo naturale che incorporano elementi assiologici e configurazioni proto-intenzionali. In quinto luogo, una concezione posizionale e multilivello dello spazio delle ragioni potrebbe essere utile per dare concretezza alla topologia plurale dello spazio delle ragioni anche per quanto riguarda la sua dimensione sociale e storica. Il posizionamento è mediato dal corpo vissuto secondo schemi più o meno rigidi, che possono andare dalla fissità di certe forme di comportamento animale e rituale, sino a schemi più flessibili, a loro volta mediati, secondo gradi di crescente complessità, da elementi culturali, simbolici, lessicali, narrativi, pratiche sociali e istituzioni¹¹. Tali elementi intervengono a loro volta posizionalmente nel configurare l'accesso allo spazio delle ragioni e di conseguenza, poiché l'esternità di quest'ultimo è anche il prodotto di un processo di oggettivazione, avranno effetto sulla configurazione di tale spazio – orientando la configurazione, articolazione e distribuzione dei suoi nessi e determinandone il carattere più o meno disseminato e incapsulato, secondo assetti che potranno essere più o meno orizzontali, verticali, reticolari, coesi, segmentati o frammentati.

2. La concezione posizionale dell'accesso allo spazio delle ragioni è introdotta da Costa attraverso una distinzione tra 'partecipazione' e 'accesso' allo spazio delle ragioni: distinzione cui l'autore attribuisce un ruolo centrale

¹¹ P. Costa, *La ragione e i suoi eccessi*, cit., p. 59.

all'interno della sua strategia concettuale. "Benché non sia facile da chiarire e difendere", scrive Costa, "la distinzione tra partecipazione e accesso allo spazio delle ragioni ha lo scopo principale di limitare l'influenza di un immaginario semplicistico, nel quale è sin troppo facile rimanere invischiati. Secondo questo modo di vedere le cose, l'accesso allo spazio delle ragioni sarebbe un atto volontario, circoscritto, reso possibile da misteriose condizioni abilitanti che consentirebbero alla quasi totalità dei membri di un'unica specie vivente, la nostra, di compiere un vero e proprio salto quantico, gettando un ponte sull'abisso che separa il piano dei fatti bruti da quello ideale delle norme. In alternativa a questa visione delle cose, è più realistico concepire l'accesso allo spazio delle ragioni in continuità con la distribuzione o disseminazione delle ragioni in una realtà che, senza particolari misteri, partecipa di esse. In quest'ottica, le ragioni presenti nella realtà opererebbero come *affordances*, come sollecitazioni al riconoscimento e all'attivazione di una disposizione (originariamente pratica) in un soggetto che si dimostri ricettivo nei suoi confronti"¹².

Come dobbiamo quindi intendere la distinzione tra partecipazione e accesso? A tale proposito mi sembra che *La Ragione e i suoi eccessi* oscilli tra due differenti soluzioni. In primo luogo potremmo leggere il passo sopracitato muovendo dal nesso tra accesso e posizionalità. Se un certo posizionamento è condizione necessaria per l'accesso allo spazio delle ragioni, e se tale accesso interviene a modellare le configurazioni di tale spazio, allora dovremmo pensare che l'accesso posizionale è condizione necessaria perché una certa realtà partecipi dello spazio delle ragioni. In tal senso dovremmo pensare che, anche per quanto riguarda gli spazi agenziali animali, essi non solo partecipino in qualche senso dello spazio delle ragioni; in qualche senso del termine tali agenti dovrebbero anche avervi accesso attraverso la loro posizionalità animale, sebbene tale forma di accesso sia da distinguersi dal tipo di accesso decentrato e riflessivo di cui sono capaci altri tipi di agenti incorporati quali gli esseri umani dotati di linguaggio e di valutazioni forti. Una variante di questa posizione potrebbe disgiungere posizionamento e accesso in taluni casi, sostenendo ad esempio che certe forme rigide di posizionamento non configurano un accesso in senso proprio allo spazio delle ragioni. E tuttavia, il posizionamento sarebbe in tal caso comunque condizione necessaria per la partecipazione allo spazio delle ragioni.

Questa prima alternativa interpretativa, stabilendo un nesso costitutivo tra partecipazione e posizionalità, sembra dar conto di quell'aspetto per cui l'oggettività dello spazio delle ragioni è una questione di oggettivazione, e

¹² Ivi, p. 64.

come tale richiederebbe un qualche tipo di attività costitutiva quale sua condizione. Ci sono però alcune ragioni per cui questa interpretazione del nesso tra partecipazione e accesso potrebbe risultare insoddisfacente, e a ben vedere altri passaggi del testo sembrano supportare un'altra lettura. Si veda ad esempio il seguente passaggio: "In questo senso, il riconoscimento della distinzione tra la partecipazione e il vero e proprio accesso (mediante posizionamento) allo spazio delle ragioni può contribuire a depotenziare la percezione del divario che sembrerebbe separare il contenuto motorio intenzionale da quello concettuale"¹³. Prima facie tale passo potrebbe essere inteso nel senso della variante dell'alternativa sopra delineata, ove si traccerebbe appunto una distinzione tra mero posizionamento e vero e proprio accesso. È però possibile anche una seconda lettura, secondo la quale l'accesso non sarebbe condizione necessaria per la partecipazione allo spazio delle ragioni. L'idea sarebbe qui che determinate realtà possano partecipare in qualche modo dello spazio delle ragioni senza che perciò sia possibile dal loro interno un accesso allo spazio medesimo. In questa sede non prenderò in considerazione interpretazioni di questa seconda alternativa in un senso meramente metafisico-realista, laddove tale partecipazione sia intesa semplicemente come un dato metafisico indipendente. Cercherò invece di capire se tale alternativa non possa avere un qualche interesse per una concezione ontologico-sociale e se non sia più coerente con taluni aspetti dell'esternità dello spazio delle ragioni.

Lo spazio delle ragioni non è necessariamente distribuito in veicoli organici, ma può disseminarsi anche in veicoli non organici come strumenti materiali, supporti di memoria (libri, memorie esterne), istituzioni (ad esempio diritti che forniscono ragioni d'azione), agenti robotici. E ciò è vero non solo per gli spazi storico culturali, ma anche per gli spazi naturali d'azione degli agenti animali e le *affordances* che essi rendono disponibili. In tal senso diverse realtà possono partecipare allo spazio delle ragioni senza potervi accedere e senza potersi posizionare rispetto a esso. Certamente si potrebbe ribattere che, se non vi fosse stata in qualche momento una qualche forma di posizionamento da parte di una pluralità di agenti incorporati, tali forme di partecipazione non sarebbero possibili. E tuttavia credo che comunque tale argomento ci dia delle buone ragioni per ritenere che l'accesso tramite posizionamento non sia una condizione necessaria per la partecipazione allo spazio delle ragioni. Tanto più che, in uno scenario futuro in cui tutti gli agenti incorporati terrestri fossero estinti, avrebbe ancora senso pensare che realtà che partecipino dello spazio delle ragioni potrebbero continuare a esistere, e che potrebbero essere riscoperte successivamente da agenti extraterrestri.

¹³ Ivi, p. 68.

Scenari controfattuali a parte, c'è una lezione interessante che la seconda alternativa mette in luce e che riguarda il principio dell'embodiment. Se ricostruiamo lo spazio delle ragioni da un punto di vista embodied, essendo il corpo vissuto il focus del posizionamento, quest'ultimo è necessario per la partecipazione allo spazio delle ragioni. E tuttavia la partecipazione allo spazio delle ragioni non richiede necessariamente veicoli corporei. Se intendiamo cogliere l'estensione dello spazio delle ragioni in tutta la sua portata, sarebbe pertanto opportuno ripensarne l'oggettività non semplicemente alla luce del principio dell'embodiment, ma piuttosto alla luce della distinzione più complessa tra 'grounded', 'embodied', 'situated' ed 'extended'¹⁴. In primo luogo, quanto al grounding, lo spazio delle ragioni può essere sottoposto a una molteplice serie di vincoli, che includono fatti fisici, sensomotori, sociali, e che quindi non sono necessariamente implementati corporalmente. In secondo luogo, lo spazio delle ragioni è incorporato negli schemi corporei degli agenti organici, ma può essere situato anche in altri aspetti non organici dell'ambiente naturale e sociale che fungono da *affordances*. Pertanto lo spazio delle ragioni si estende al di là dei limiti del nostro corpo organico, e può essere oggettivato in elementi inorganici esterni che tuttavia hanno il potere di estenderlo¹⁵.

In tutto ciò l'embodiment è probabilmente destinato ad assumere comunque un cruciale ruolo di snodo tra questi diversi piani di oggettivazione. Se però non distinguiamo tra i diversi piani, credo che potrebbero sfuggirci alcune ragioni per cui la distinzione tra partecipazione e accesso potrebbe essere importante. Infine, la stessa distinzione che Costa abbozza in chiusura del capitolo tra "spazio naturale", "spazio sociale" e "spazio personale" delle ragioni è destinata ad assumere sensi diversi a seconda del modo in cui il rapporto tra partecipazione, accesso ed embodiment venga articolato. A una prima lettura, la distinzione tra spazio naturale, spazio sociale e spazio personale sembra pensata secondo gradi di complessità e attività crescenti, a partire da un livello più basso in cui "la natura partecipa, dunque (in un senso minimale del verbo) dello spazio delle ragioni"¹⁶, per arrivare alla dimensione delle persone umane, intese come valutatori forti, che partecipano in senso pieno e attivo e accedono propriamente allo spazio delle ragioni. In primo luogo si tratterebbe di chi-

¹⁴ Per la distinzione tra 'grounded', 'embodied', e 'situated', applicata in altro contesto e diverse finalità, cfr. M.H. Fischer, "A Hierarchical View of Grounded, Embodied, and Situated Numerical Cognition", *Cognitive Processing*, 13 (Suppl 1), 2012, pp. 161-164.

¹⁵ Sul rapporto tra concezioni 'embodied' e concezioni 'extended' della mente cfr. A. Clark, *Supersizing the Mind. Embodiment, Action, and Cognitive Extension*, Oxford University Press, Oxford, 2008.

¹⁶ P. Costa, *La ragione e i suoi eccessi*, cit., p. 74.

arire se tali gradi configurano tre diversi gradi di partecipazione (secondo la seconda alternativa di lettura del rapporto tra partecipazione e accesso), oppure tre diversi livelli di accesso allo spazio delle ragioni (secondo la prima alternativa di lettura del rapporto tra partecipazione e accesso). In secondo luogo occorrerebbe chiarire il senso di tale ascesa. Compatibile con la sfida darwiniana sarebbe a mio avviso solo un modello in cui i gradi successivi includono quelli precedenti (lo spazio personale è anche una certa configurazione dello spazio sociale e dello spazio naturale). Se così non fosse, si arriverebbe a una visione disgiuntiva del rapporto tra naturale e sociale che risulterebbe incompatibile con l'idea di estendere a certe sfere del mondo animale l'ambito di applicabilità della seconda natura.

Infine, uno sviluppo ulteriore del modello delineato in *La ragione e i suoi eccessi* dovrebbe prendere posizione circa il rapporto che sussiste tra la distinzione tra spazio naturale, spazio sociale e spazio personale, e il modo in cui tracciamo il confine tra concettuale e non concettuale. In particolare, lo spazio naturale delle ragioni cui parteciperebbero certe forme di vita animale è definito in senso forte in termini agenziali, quale uno spazio in cui sono presenti ragioni d'azione. Costa è incline inoltre a intendere tale spazio come uno spazio intenzionale, in cui è già presente una forma naturalizzata di agenzialità intenzionale. È altresì chiaro che tale spazio non richiede la presenza di capacità linguistiche e autocoscienza riflessiva. Resta invece aperta la questione se lo spazio dell'agenzia razionale animale sia in qualche senso del termine uno spazio normativo, in cui certe ragioni d'azione valgono come norme; se sia uno spazio concettuale, in cui in un certo senso del termine gli agenti animali applicano forme rudimentali di concetti, come secondo alcuni avviene già nel caso del fenomeno dell'attenzione (e in tal caso, se tale spazio sia atomistico oppure già olisticamente strutturato); e infine, se tale spazio abbia una struttura inferenziale, vale a dire se gli agenti animali siano in grado di compiere inferenze, per quanto dipendenti dal contesto. Si tratta qui di questioni che vanno ben oltre i limiti dell'impresa di Costa e che rappresentano problemi assai dibattuti e di difficile risoluzione¹⁷. Ma vale la pena soffermarsi in conclusione sul fatto che, assumere a tale proposito un dualismo troppo netto tra normativo/non normativo, concettuale/non concettuale, inferenziale/non inferenziale, potrebbe condurre a conseguenze che mal

¹⁷ Si veda su questo ad esempio il significativo dialogo tra A. Noë, Perception, Action, and Non-Conceptual Content, e S. Hurley, The Space of Reasons and the Space of Inference: A Reply to Noë, in A Field Guide to The Philosophy of Mind, Book Symposia, E-Symposium on "Consciousness in Action" by S. Hurley, Summer 2000 (<http://host.uniroma3.it/progetti/kant/field/hurleysymp.htm>).

s'accorderebbero con l'impianto gradualista cui il modello di *La ragione e i suoi eccessi* è brillantemente ispirato.

LO SPAZIO DELLA POLITICA: POTERE, CONDIVISIONE, LEGITTIMAZIONE

MAURO PIRAS

Liceo Classico Statale "V. Gioberti", Torino
pirmau@yahoo.it

ABSTRACT

The article discusses the extent to which politics can be understood apart from coercion and from a vertical view of power. To this aim, Arendt's communicative view of empowerment is read against Weber's distinction between *Macht* (social power) and *Herrschaft* (political power). The latter seems to be more conducive to a differentiated picture of politics, where normative recognition and fear of sanction are structurally intertwined.

KEYWORDS

Politics, Power, Weber, Common Agency, Coercion.

“La politica è anzitutto agire di concerto alla luce di fini continuamente negoziabili e rivedibili” (p. 106: i numeri di pagina tra parentesi rimandano tutti a Paolo Costa, *La ragione e i suoi eccessi*, Milano, Feltrinelli 2014). In questa definizione è racchiuso il rivoluzionamento della nostra prospettiva sulla politica che ci propone Paolo Costa. La politica viene collocata in un *continuum* che parte dalla componente animale della nostra natura (la capacità di avere un ambiente intenzionale), passa per lo spazio delle ragioni, risalendo attraverso gli impegni morali radicati in esso fino alla politica, appunto, alla critica, alla realizzazione del sé nel recupero della temporalità e in una idea di felicità. È un progetto teorico ambizioso e, come dire, tonificante. Ha il coraggio di affrontare e mettere in continuità ambiti su cui la filosofia pratica si affatica da decenni, rompendo tabù irrigiditi tanto dalla lunga storia della filosofia del soggetto quanto da quella più recente della filosofia del linguaggio: la continuità tra vita biologica e coscienza, quella tra intenzionalità animale e razionalità umana e, soprattutto, quella tra essere e dover essere, tra realtà e norme, attraverso la mediazione del corpo, della

coscienza e degli imperativi morali. Questo stupefacente percorso della coscienza, dalle sue radici più negate fino agli oggetti delle sue pene più quotidiane (la felicità), è tonificante, perché rimette in ordine molte cose, riporta la riflessione filosofica nel seno di un senso comune dal quale si è strappata troppo presuntuosamente. E lo stile garbato e ironico, ma allo stesso tempo capace in qualsiasi momento di inerpinarsi nelle verticalità della teoria, di Paolo Costa, rende conto di questo nuovo statuto della filosofia, che accompagna il senso che viene dal mondo.

La politica è una delle tappe di questo percorso. Il suo senso potrebbe essere compreso interamente solo riannodando i fili di tutte le parti, in particolare delle sezioni sulla responsabilità morale e sulla critica. Qui, data la natura di questo intervento, mi limiterò a ricordarne i tratti essenziali (1), per poi metterne in luce alcuni punti problematici (2), e svolgere un piccolo percorso critico di ridefinizione del concetto di potere (3) e di politica (4).

1.

L'uomo è un essere sociale, costitutivamente. La radice di questo è la sua natura di "animale intenzionale". L'ambiente intenzionale in cui gli uomini agiscono è lo stesso in cui si muovono tutti gli animali (p. 109). Ma ciò che rende specifica la condizione umana è l'apertura a uno spazio delle ragioni (p. 108), la capacità cioè di distanziarsi dal rapporto immediato (percettivo) con l'ambiente circostante, per mettersi in rapporto con altre possibilità tramite il riconoscimento e la discussione di ragioni, cioè di entità non fisiche né psicologiche, ma collocate in una "terza dimensione", quella dell'intelligibile. Dallo spazio delle ragioni si genera il "mondo comune" che costituisce la sfera propriamente sociale dell'uomo. Questo mondo comune è la radice costitutiva della politica.

La politica viene definita tradizionalmente dal rapporto con il potere. E questo, a sua volta, viene definito come una relazione di dipendenza "verticale". Il potere, nella teoria politica, e molto spesso nella pratica, viene visto come la possibilità di dominare che una o più persone esercitano su altre. La celebre definizione weberiana esprime al meglio questa concezione: "Il potere (*Macht*) è qualsiasi possibilità di far valere entro una relazione sociale, anche di fronte a un'opposizione, la propria volontà, quale che sia la base di questa possibilità" (p. 101; Max Weber, *Economia e società*, trad. it. a cura di Pietro Rossi, Milano, Comunità, 1968). In questa prospettiva, il potere è un gioco a somma zero: chi lo

ha lo toglie a chi non lo ha. La relazione di dipendenza “verticale” impone una logica di dominio. Se invece si abbandona questa prospettiva verticale, è possibile pensare diversamente il potere, e quindi la politica stessa. Il potere può essere pensato come il campo di azione che si schiude dalla condivisione di un mondo comune da parte degli agenti: un campo di azione che crea delle possibilità, e quindi potere (*empowerment*), e questo non come dominio per alcuni e privazione per altri, ma come accrescimento di potenzialità per tutti. Nessun autocrate potrebbe in realtà governare senza avere alcun rapporto con questo “potere comunicativo” (p. 102).

La natura della politica viene quindi ridefinita a partire da questa diversa nozione, “orizzontale”, di potere. La violenza e la forza non definiscono necessariamente la politica, perché è possibile, mediante una “variazione immaginativa”, pensare la politica anche senza la violenza e la forza (come nel caso delle utopie, per esempio). “Diversamente stanno le cose, invece, per la dimensione pubblica dell’esistenza: il concetto di politica diventa semplicemente inintelligibile quando gli viene sottratto il riferimento a uno spazio di condivisione non scomponibile atomisticamente in singoli possessi individuali o idiosincratici” (106). L’uomo è un animale eminentemente politico in quanto può, tramite lo spazio delle ragioni, pensare il giusto e l’ingiusto (109). Il richiamo all’intuizione aristotelica ristabilisce la continuità tra la naturalità della condizione umana e la politica.

2.

Il tentativo generale di questa teoria è quindi quello di sottrarre la definizione della politica al prevalere della concezione “verticale” del potere esercitato dall’alto verso il basso, fondato su una autorità che dispone di una forza sanzionatrice. Tuttavia, questo tentativo, del tutto condivisibile, esige una maggiore articolazione. Da un lato, la dimensione verticale del potere non può essere esclusa del tutto nella definizione della politica. È vero che quest’ultima non può essere pensata senza riferirsi alla condivisione di significati normativi: in questo senso è quindi legittimo considerare tale sfera costitutiva della politica. Non è però convincente l’esperimento mentale di pensare la politica facendo l’*epoché* di qualsiasi riferimento all’uso della forza: il rinvio alle utopie non è sufficiente, non solo perché le utopie sono solo un modello di pensiero, e non una realtà data (e il concetto di politica dovrebbe sorgere dalle realtà politiche date

storicamente), ma anche perché le utopie stesse implicano norme che, in qualche modo, devono essere fatte rispettare. Una fenomenologia della politica non può fare a meno di includere l'uso della forza legittima, come cercheremo di vedere più avanti, anche se questa non può esserne l'unica dimensione. Di conseguenza, è necessaria una articolazione di questa dimensione verticale con quella orizzontale: per evitare di cadere nelle sterili contrapposizioni tra concezioni “realistiche” e “idealistiche” della politica, bisogna pensare in che modo le due entrano in rapporto, in che modo cioè i processi di legittimazione del potere “verticale” lo vincolano a processi “orizzontali” deliberativi, e in che modo, viceversa, questi necessitano anche di quello. Questo permetterebbe di superare una contrapposizione troppo semplice tra “anarchia” e “potere” che è posta alla base dell'argomentazione e che rende troppo semplice la via d'uscita del “potere condiviso” come terza via (p. 101).

Un altro ambito problematico è quello del rapporto tra la definizione della politica e le epoche storiche. La definizione proposta nell'argomentazione si presenta inizialmente come “strutturale”, radicata cioè in caratteri dell'agire intenzionale che costituiscono la specie umana in quanto tale. Tuttavia, nello sviluppo successivo ci sono due ambiguità. In primo luogo, si cerca una definizione del politico in generale senza metterlo in rapporto con gli altri ambiti dell'agire sociale che erano fortemente intrecciati a esso in epoche premoderne (la religione, l'etica ecc.) e che se ne sono poi differenziati con la modernità. Inoltre, nel momento in cui viene introdotta la “pubblicità” (p. 110 e sgg.) come costitutiva del politico, si passa all'analisi di una dimensione tipicamente moderna, senza spiegare a fondo se essa sia costitutiva del politico in ogni epoca, o se lo sia solo per la modernità, e come quindi vada analizzata per le epoche precedenti.

Infine, la definizione della politica oscilla, nel testo, tra un eccesso e una rarefazione di contenuti. Da un lato, in due pagine molto suggestive vengono esposte, con voluta mancanza di sistematicità, le innumerevoli dimensioni che attraversano la politica: il potere, l'autorità, il governo, la pluralità, la socialità, il prendere posizione, la mobilitazione delle passioni ecc. (pp. 104-105). La ricchezza di questa proposta, tuttavia, si disperde in parte, perché, dall'altro lato, il filo conduttore resta quello del “mondo comune” e quindi della condivisione pubblica di deliberazioni, discussioni, negoziazioni ecc., cioè la dimensione che ho definito “orizzontale”. Alla fine, l'elemento costitutivo della politica si riduce a essere quello della “pubblicità”. È come se di fronte al “troppo pieno” di quanto passa dentro la politica, ma per non cadere nell'indifferenziato per cui “tutto è politica”,

l'unica risposta fosse quella di cadere di nuovo (come in certe tradizioni liberali, o in Habermas) in una sorta di proceduralismo: è politico un certo modo di condividere e negoziare contenuti semantici di ogni tipo. L'intuizione originaria, però, quella che guida tutto il libro, cioè che l'umanità sia definita dallo spazio delle ragioni radicato in un ambiente intenzionale accessibile già a livello animale, rischia qui di disperdersi. Per quanto venga in parte salvata dal bel paragrafo finale sul carattere "intenzionale" e quindi "razionale" delle passioni, pienamente riabilitate in ambito politico (pp. 120-122).

Queste difficoltà, che nascono dalla complessità e dalla ricchezza della proposta teorica, non possono essere affrontate in poche pagine. Propongo qui soltanto un breve percorso di riflessione che metta in rapporto il problema del potere e la definizione della politica tenendo conto di entrambe le dimensioni del potere, quella verticale e quella orizzontale; e anche cercando di fare un po' di chiarezza sulla celebre definizione weberiana, forse un po' troppo maltrattata, da Hannah Arendt in qua.

3.

Ogni azione implica potere. Per quanto possano divergere infatti le teorie dell'azione, quest'ultima va intesa comunque come la possibilità di modificare degli stati di cose. Tale possibilità implica quindi necessariamente l'*agency*, la capacità ascrivibile a un agente di intervenire sul corso causale degli eventi. L'*agency* è potere perché permette di manipolare la realtà circostante. Finché si prende in considerazione l'azione di un soggetto isolato nei confronti di un oggetto inanimato, la cosa è evidente: io ho il potere di girare la maniglia e aprire la finestra, di spostare il bicchiere sul tavolo, di muovere la bicicletta pedalando, di sollevare una valigia ecc. I limiti di questo potere sono dati dalle leggi della natura: non ho il potere di spostare un palazzo con le mani, di far cadere un muro soffiando ecc.

Finché si rimane in questa prospettiva del rapporto soggetto-oggetto, potere significa capacità di disporre di qualcosa. Quando ci si sposta sul terreno dei rapporti sociali, e quindi del potere sociale e politico, assumere come base tale prospettiva porta alla formulazione classica di Weber. Questi infatti basa la sua teoria sociale sui presupposti filosofici del neokantismo di Rickert: il soggetto è costituito autonomamente nel rapporto con se stesso, e i significati (i valori) sono il prodotto della sua spontaneità. L'ontologia weberiana è una forma semplificata

di quella rickertiana: il mondo è fatto solo di soggetti riflessivi e oggetti inanimati, cioè di soggettività da una parte e nessi causali dall'altra. Tutto ciò che appartiene alla "terza dimensione" dei significati (valori, norme ecc.) è una proiezione del soggetto su una realtà in sé priva di senso. Dati questi presupposti, il soggetto precede la costituzione dei rapporti sociali, non ne è costituito. Un soggetto agisce secondo certi significati quando ne ha la rappresentazione nella mente, e quindi orienta il suo agire secondo questa rappresentazione. L'agire sociale nasce quando due agenti orientano il proprio agire alla stessa rappresentazione, cioè quando, su una qualsiasi base, condividono lo stesso fine di azione.

È da qui che nasce la celebre definizione del potere sociale (*Macht*) e la conseguente tipologia delle forme di potere politico (*Herrschaft*). Partendo infatti da una ontologia "a due dimensioni" (soggetto-oggetto), l'idea di potere che viene definita nel rapporto tra un soggetto solitario e un oggetto, cioè il potere come possibilità di disporre di stati di cose e modificarli, viene proiettata nel rapporto tra un soggetto e un altro soggetto: un soggetto ha potere, infatti, se può indurre un altro soggetto a fare quello che il primo soggetto vuole, quindi se può disporre del secondo soggetto, in qualche maniera. La definizione del potere politico si staglia su questo sfondo. Tuttavia, è necessario fare una serie di specificazioni, per evitare di fraintendere la celebre definizione weberiana: si tratta infatti di individuarne con correttezza l'ambito di applicazione, che non coincide esattamente con quello del potere politico, come invece sembra nell'interpretazione che spesso se ne dà; inoltre, si tratta di mostrare che sia la definizione del potere sociale che quella del potere politico, per quanto fondate su questo quadro, ammettono il riferimento a principi condivisi che permettono già di pensare una forma di potere "collettivo", generato da questa condivisione.

La definizione di *Macht* non è la definizione del potere politico, perché come è noto questo è definito dal termine *Herrschaft* ed è legato a tre principi di legittimazione (tradizione, carisma, valori). *Macht* è invece ogni forma di influenza che una persona può avere su un'altra in modo da indurla a fare quello che la volontà della prima vuole. Quindi è una definizione *generale* del potere sociale. Come si è detto, poiché il presupposto è una filosofia del soggetto classica, un potere sociale può nascere solo dal fatto che una volontà può indurre un'altra a seguirla. Tuttavia, questo non vuol dire che la base della coordinazione sia necessariamente la forza. Infatti, la frase conclusiva della definizione ("Il potere (*Macht*) è qualsiasi possibilità di far valere entro una relazione sociale, anche di fronte a un'opposizione, la propria volontà, *quale che sia la base di questa*

possibilità”: cfr. *supra*) rimanda al fatto che le due volontà si possono coordinare in diversi modi, cioè *su basi diverse*. Abbiamo detto che per coordinarsi devono condividere una stessa rappresentazione, che le porti ad agire per lo stesso fine. Le basi di questa condivisione possono essere diverse. Può essere la pura forza, tramite l’intimidazione, la forza militare ecc. In tal caso il potere è “nudo”, solo verticale, e coincide con la forza. La coordinazione può avvenire anche su basi di interesse economico: e in tal caso abbiamo un potere economico, quando l’influenza è esercitata dalla dipendenza delle risorse economiche del più forte. Se è così, anche in questo caso è solo verticale. Può essere invece un potere ideologico, cioè fondato su principi, dottrine, religioni, quando la coordinazione è determinata dalla condivisione di agire razionale rispetto ai valori, o di agire tradizionale.

Infine, può essere un potere politico quando si fonda sul monopolio legittimo della forza. In questo caso, la forza definisce il rapporto di potere, e quindi instaura, in prima battuta, un rapporto “verticale”: il potere politico dispone del potere coercitivo ultimo che può costringere qualcuno a obbedire. In tal senso sono legittime tutte le critiche al modello weberiano che muovono dall’esigenza di portare alla luce anche una dimensione “orizzontale” del potere. Tuttavia, non va dimenticato che questo monopolio riguarda la forza “*legittima*”: non qualsiasi forza, ma quella che è *giustificata* da una fonte di legittimazione (quindi l’uso della nuda forza, che potremmo definire potere militare, è invece caratterizzato dal fatto che non è “coperto” da nessuna fonte di legittimazione). Infatti la tripartizione delle forme di potere politico in Weber è definita proprio dalle fonti di legittimazione: potere tradizionale, carismatico e razionale rispetto ai valori.

Se si prende sul serio fino in fondo il ruolo della legittimazione nella teoria weberiana del potere, si aprono gli spazi per vedere che in essa il potere non è pensato solo verticalmente ma, in parte, anche orizzontalmente. La legittimazione infatti deriva da una forma di coordinazione sociale che precede il rapporto di potere politico. Per Weber, come dicevamo, due agenti coordinano il loro agire quando lo orientano a una stessa rappresentazione. Questa concezione è pesantemente debitrice di una filosofia della coscienza che non ha fatto i conti con il carattere socialmente costituito del soggetto, perché la condivisione deriva dal fatto che un agente ha una rappresentazione X e un altro agente ha la stessa rappresentazione X: la coordinazione è frutto di un porre davanti alla coscienza una rappresentazione. Nonostante questo però, la condivisione di una rappresentazione può avvenire senza l’intervento di elementi coercitivi, sulla base

dell'accettazione della validità della rappresentazione stessa. Questo avviene ogni volta che un agire è coordinato in termini razionali rispetto ai valori, tradizionali e carismatici. Quando due agenti coordinano il proprio agire orientandosi rispetto a rappresentazioni comuni di questo tipo, condividono dei significati, e quindi le *loro volontà convergono sulla base della presupposta validità di questi*, e non perché una volontà eserciti una coercizione sull'altra. Nel caso dell'agire sociale, nella teoria weberiana, questo vuol dire che non entrano in gioco rapporti di potere; ovviamente, sappiamo anche che per Weber l'agire sociale non è mai "puro", quindi anche un agire, per esempio, razionale rispetto ai valori nella realtà avrà tra i suoi fattori causali anche altri elementi come influenza o interessi. Tuttavia, la stabilità dell'agire è data dai suoi significati: se non ci fossero questi, se questi non fossero dati con continuità, gli interessi e i rapporti di forza da soli non basterebbero a stabilizzare l'agire sociale.

Quando ci si sposta dall'agire sociale all'agire politico questo quadro si complica, ma nella sostanza resta invariato. I rapporti di potere politico infatti sono definiti dal monopolio della forza legittima. Chi ha questo monopolio può esercitare una coercizione verso chi non lo ha, e quindi instaura un rapporto verticale in cui la forza ha un ruolo costitutivo. Tuttavia, l'uso (eventuale) della forza deve essere considerato legittimo da chi non lo detiene, altrimenti non sarebbe potere politico, ma semplice forza, appunto. Se è da considerare *legittimo*, questo vuol dire che chi esercita il potere e chi obbedisce condividono gli stessi significati, ritenuti validi da entrambi, sulla base di rappresentazioni che orientano il loro agire. Quindi *la condizione necessaria perché si eserciti un potere politico è la condivisione "intersoggettiva" di significati validi*. Questa condivisione non è intersoggettiva in senso radicale, dati i presupposti di filosofia della coscienza di cui abbiamo parlato, in base ai quali gli agenti "dispongono" di questi significati. Tuttavia lo è nel senso debole che un legame orizzontale rende possibile il classico legame verticale di potere. È condizione necessaria, ma non sufficiente, perché come ricordato per Weber nella realtà empirica l'agire sociale è causato non solo dai suoi contenuti di significato, ma anche da cause empiriche, intrecciate a esso. Quindi il riconoscimento di validità e il timore della sanzione si intrecciano in gradi diversi, nella realtà empirica, per spiegare perché si obbedisce al potere politico. Però, sappiamo anche che un potere politico non può essere stabile se non ha una solida base di legittimazione, perché altrimenti verrebbe rovesciato a ogni rivolgimento dei rapporti di forza. Invece dura finché dura la sua base di legittimazione: ecco perché il potere politico in Weber è definito in

prima battuta da questa, e il rapporto verticale di obbedienza è in realtà radicato in un rapporto orizzontale di condivisione.

4.

Tuttavia, nella teoria weberiana, la costituzione del senso è pensata come generata da un soggetto a sua volta costituito in precedenza: quindi l'agente può assumere naturalmente un atteggiamento "manipolatorio" e oggettivante nei confronti dei significati condivisi. Per questa ragione l'azione sociale viene spiegata sempre anche in riferimento a motivazioni determinate anche da interessi e rapporti di forza, e nel terreno specifico dell'agire politico il fattore determinante resta il riferimento al rapporto verticale di potere. Se si abbandona l'ontologia di riferimento della filosofia della coscienza, il senso emerge invece come costitutivo del soggetto stesso. Questo può essere spiegato con riferimenti teorici diversi: che sia la teoria dei giochi linguistici di Wittgenstein, o l'ermeneutica filosofica di Gadamer, che sia la teoria del linguaggio post-strutturalista, o la teoria dell'agire comunicativo di Habermas, la dimensione linguistica e intersoggettiva della costituzione del senso precede la formazione di un soggetto consapevole di sé e autonomo. Quindi il soggetto non può più oggettivare interamente il mondo della vita a cui appartiene. La proposta teorica di Paolo Costa arricchisce questo terreno aperto dalla cosiddetta "svolta linguistica": il radicamento della coscienza nell'ambiente intenzionale prima e nello spazio delle ragioni poi riesce a ristabilire la continuità tra natura (animalità) e socializzazione linguistica (umanità) che la svolta linguistica aveva perso di vista. Il senso non è qualcosa che il soggetto proietta su un mondo in sé privo di senso, oggettivato, ma è "nel mondo": l'intenzionalità permea fin dall'origine il rapporto del soggetto con la realtà, senza che sia possibile concepire quest'ultima come radicalmente oggettivata, né il primo come svincolato da essa, disincarnato. L'oggettivazione della realtà è un processo derivato, radicato in forme di intenzionalità primaria legate al rapporto manipolatorio con essa. Quindi non può mai essere totale: il soggetto è sempre, in qualche maniera, "portato" dal senso che lo costituisce.

Nell'ambito dell'agire sociale, questo rivolgimento permette di fare emergere nella sua autonomia la "terza dimensione": quella dei significati sociali condivisi (norme, valori, simboli ecc.), che non coincidono né con i contenuti rappresentativi nella mente, né con i nessi causali oggettivati, "esterni". Il concetto

di cooperazione sociale e di coordinamento dell'agire quindi cambia. Gli agenti seguono lo stesso corso di azione non perché orientano il proprio agire agli stessi contenuti mentali, ma perché sono costituiti dagli stessi significati: se diverse persone convergono in un punto (una piazza) per inalberare degli striscioni e scandire degli slogan, queste azioni diventano "fare una manifestazione" perché quegli agenti condividono, senza essersi parlati, senza conoscersi direttamente, alcuni significati: dei principi politici, un progetto legato a un certo partito o movimento, una certa intuizione della giustizia ecc. La condivisione di questi significati trasforma i movimenti esterni e le azioni individuali che compiono in una azione collettiva. Questo perché gli agenti considerano validi quei contenuti semantici, e accettano le implicazioni pratiche (gli "impegni") che ne discendono. Ma il rapporto che hanno con quei contenuti non è quello di semplici rappresentazioni nella mente. Certo, possono anche avere queste rappresentazioni, oggettivarle, discuterle. Tuttavia, quei contenuti sono stati appresi dai soggetti nel loro processo di socializzazione e li hanno costituiti: quei soggetti *"sono" anche, in parte, quei contenuti*, che costruiscono una parte della loro identità, dal momento che sono diventati soggetti crescendo *dentro* quel mondo intenzionale e *dentro* quello spazio delle ragioni, con le sue "nervature" specifiche. Negare interamente quei contenuti per loro significherebbe negare se stessi. Inversamente, agire secondo quei contenuti per loro significa semplicemente "essere", ecco perché non hanno bisogno di "mettersi d'accordo" esplicitamente per convergere verso quella piazza. Quando una manifestazione politica di questo genere è organizzata, la natura di questo soggetto collettivo, che deriva da una adesione interiore coincidente con la propria identità, tende a sfuggire. Ma emerge chiaramente nel caso di manifestazioni "spontanee": quando un fatto grave suscita in molte persone una stessa indignazione e uno stesso bisogno di muoversi, di unirsi, di protestare, di manifestare. Cioè di diventare soggetto collettivo. Questo non è l'unione consapevole di tante soggettività individuali preesistenti e separate (come avviene nel modello weberiano), ma preesiste esso stesso all'azione sociale nella forma di socializzazione che i soggetti condividono, e che contiene il potenziale dell'azione sociale collettiva.

Dentro questo tipo di costituzione sociale delle persone, e quindi di potenzialità sempre presente dell'azione sociale, si radica un'idea diversa di potere, quella che Paolo Costa, seguendo le tracce di Hannah Arendt e Jürgen Habermas, cerca di portare alla luce contro la concezione "verticale" del potere, contro l'idea di potere come "dipendenza". Il potere è qui il "poter fare insieme", che non è una

qualche capacità misteriosa, ma è la capacità di incidere sul corso delle cose radicata nella condivisione di significati rilevanti (valori, norme, simboli ecc.). Il potere è la nascita di nuove opportunità di agire collettivo, in cui l'azione di ognuno è rafforzata dall'azione degli altri, e non è invece posta in una relazione di dipendenza verticale.

Tuttavia, questa definizione "orizzontale" e collettiva del potere deve essere differenziata nei diversi ambiti di azione sociale, per potere essere applicata alla politica e messa in rapporto con la dimensione verticale. Ogni agire sociale orientato da significati, infatti, è un "potere comune": ogni volta che degli agenti agiscono sulla base di norme o valori condivisi, sviluppano delle potenzialità come soggetto collettivo che non avevano come soggetti isolati, e quindi esercitano un potere collettivo "creativo". Se delle persone, per esempio, si ritrovano in una chiesa per celebrare un culto, lo fanno sulla base della condivisione di credenze e pratiche religiose costitutive della loro identità; agendo in quel modo in un certo senso danno origine a un potere sociale, perché agiscono collettivamente, e questo crea il potere di un nuovo soggetto. Questo modo di intendere il potere sociale è però troppo generico. Nessuno direbbe che questo è un esempio di potere politico. Esempi simili si potrebbero fare in numerosi ambiti dell'agire sociale: l'azione comune delle persone appartenenti a una famiglia che agiscono sulla base di legami affettivi; l'azione di una comunità che condivide valori etici forti; l'azione comune di persone che si mobilitano per ragioni morali. In tutti questi casi assistiamo al generarsi di una sorta di potere collettivo, fondato su un "mondo comune". Tuttavia, la politica è una forma di agire sociale specifica, che deve avere la sua specificità, altrimenti viene "annegata" in tutte le altre.

Se si vuole identificare la specificità della politica, bisogna fare i conti con la dimensione "verticale" del potere, messa in evidenza in modo troppo unilaterale da Weber. E con diverse altre cose. In questo lavoro di definizione, la proposta teorica di Paolo Costa oscilla, come detto sopra, tra un eccesso e una rarefazione di contenuti. Si dovrebbe invece fare una operazione di delimitazione più specifica dei "contenuti" della politica, per differenziarla da altri ambiti della cooperazione sociale che non possiamo definire politici in senso proprio (la famiglia, l'appartenenza religiosa, la condivisione di norme sociali, la cultura ecc.). In prima battuta, una proposta unificatrice sembrerebbe a portata di mano: definire la politica come l'ambito della negoziazione per l'allocazione di risorse scarse tramite pratiche regolate da norme coperte da sanzioni. Se si esce da queste

pratiche, si entra nella guerra. Se le risorse scarse sono allocate senza la necessità delle coperture di leggi, si rimane al di qua della politica, nell'ambito per esempio delle relazioni affettive, o delle relazioni sociali normative, o della condivisione di valori (quindi di appartenenze comunitarie). Tuttavia, questa definizione unificante tende ad appiattare troppo la politica sulla dimensione redistributiva, per quanto con adeguate correzioni la si possa estendere tanto all'ambito dei diritti quanto a quello dei valori e quindi della preservazione di una identità condivisa. È meglio quindi esplicitare questi contenuti: la politica si occupa certamente, in modo qualificante, di allocazione di risorse scarse, di definizione di diritti, di posizione e preservazione di fini e valori; e ha un rapporto ineliminabile con la coercizione legittima. Articolando questi quattro aspetti si può sperare di avere un concetto ampio di politica che non cada in una visione unilaterale, né dal lato "verticale" né dal lato "orizzontale".

UMANIZZARE LA CRITICA

ENRICO DONAGGIO

Università degli Studi di Torino

Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione

enrico.donaggio@unito.it

ABSTRACT

The article critically examines the relationship between the goal of humanizing the practice of social criticism and the rejection of a pattern of critique that was hegemonic among the opponents of the status quo from the Enlightenment until few decades ago. In the end, it is argued for an interpretation of the critical stance that sees it less as a theory than as a passion shared by all those who are able to sense the chronic pathologies of social life and denounce their absurdity and intolerability.

KEYWORDS

Social criticism, Critical Theory, Critical passion, Militant intellectual.

Tre sono i movimenti argomentativi concentrici attraverso i quali Paolo Costa, nel capitolo quinto del suo bel libro¹, fa i conti con natura, condizione e destino della critica ai giorni nostri: il rifiuto della visione ideologica oggi dominante in materia (la fine della critica), la presa d'atto di un'evidenza di sociologia della cultura (la fine dell'intellettuale critico), l'adesione a un'ipotesi di storiografia e strategia filosofica che ha conosciuto un notevole successo accademico negli anni Ottanta e Novanta del secolo scorso (la fine della Teoria critica francofortese). Uno solo, invece, il traguardo cui mira questo *tour de force*: umanizzare la critica. Non dismetterla come un sogno desueto o un'arma ormai inservibile del passato, seguitando invece a concepirla e coltivarla in forme al tempo stesso più modeste e praticabili, cioè più consone e attuali secondo i criteri di valore e gusto dell'autore.

Il primo movimento scandaglia il paesaggio psicopolitico contemporaneo per contrapporsi con fermezza a una diagnosi epocale ormai ampiamente filtrata nell'ideologia e nel senso comune più diffusi. In base a questo modo di fare e pen-

¹ Cfr. P. Costa, *La ragione e i suoi eccessi*, Feltrinelli, Milano, 2014, pp. 123-140, da cui sono tratte tutte le citazioni senza indicazione di fonte che compaiono in questo scritto.

sare, il nostro presente si distinguerebbe per essere l'età della fine della critica. Ciò significa che “mentre è considerato lecito sproloquiare, pontificare o recriminare su tutto”, il sospetto o la censura colpiscono inesorabilmente chi si arroga o rivendica ancora il diritto/dovere di giudicare sé, gli altri e il mondo alla luce della sua possibilità o necessità di essere diverso e migliore di come è già.

Il secondo filo di ragionamento sviluppato da Costa si stringe invece intorno al collo di un modello “militante” di critica – la declinazione storicamente più influente di questo bisogno o vizio di soppesare il reale in base ai propri desideri di migliori libertà – e della figura che, più di ogni altra, l'ha incarnato nel canone occidentale: l'intellettuale impegnato. La sua “missione cosmico-storica” di luogotenente e avanguardia dei destini generali dell'umanità sarebbe infatti rimasta sepolta, insieme a un'insopportabile prosopopea, sotto le macerie del secolo breve. La critica non sarebbe dunque morta, ma il suo portabandiera ufficiale per qualche secolo – da Voltaire a Sartre - sì.

Il terzo movimento del capitolo, andando a circoscrivere più dappresso il campo problematico, assume invece la forma dell'adesione a un cambiamento di paradigma, al restyling o alla riscrittura di un lessico familiare. Sulla scia di Jürgen Habermas, Costa conferma infatti l'estinguersi - per carenza di fondamenti normativi giustificabili e abuso di filosofia della storia – dello stile messo a punto dalla Scuola di Francoforte prima maniera: il movimento filosofico novecentesco che, fin dalla rappresentazione programmatica di se stesso, ha preteso di esercitare una sorta di diritto di monopolio sull'esercizio della critica.

Per il liquidatore della Teoria critica, si osserva con intelligente ironia, Adorno, come del resto Derrida o Heidegger, risulta infatti “più contemporaneo di Parmenide e Platone che di se stesso”. Un drastico ridimensionamento postmetafisico, ispirato al *linguistic turn* e a un rawlsismo di centrosinistra, di quello spettro di aspirazioni e velleità che sembrano avere condannato la critica e i suoi portavoce al destino in cui versa ai giorni nostri. Ma, al contempo, anche la chiave di lettura storiografica e ideologica che ha regalato più o meno a chiunque una cattedra di filosofia politica *mainstream* nell'ultimo ventennio del secolo breve. Un esorcismo o un incantesimo che difficilmente può oggi essere riproposto tale e quale².

In modo quasi simmetrico, movimenti di segno e pulsione complementare innervano la parte costruttiva e propositiva del capitolo, quella che risponde e fa se-

²Ogni fine secolo ha la forma di neokantismo che si merita e l'ultimo scorcio di Novecento non fa eccezione. I manuali di filosofia del ventunesimo secolo dedicheranno a Habermas e ai suoi cloni un'infima porzione dello spazio risibile che quelli del ventesimo riservano a Windelband, Rickert & Co.

guito ai problemi trattati nei paragrafi diagnostici e decostruttivi. A Costa non interessa infatti “raccontare la storia di un declino, ma provare a gettare uno sguardo sul futuro – se ne rimane – di una facoltà umana irrinunciabile”. Da questa dichiarazione di intenti, come già accennato, seguono pagine ispirate a un motivo portante: umanizzare la critica. Respingendo la diagnosi che il gesto del giudicare in vista di migliori e più auspicabili possibilità vada definitivamente condannato e dismesso, lo sforzo programmatico consiste dunque nel trovare una figura di luogotenente di questa passione diversa da quella militante, propria dell'intellettuale *engagé* vecchio stile, e un'impostazione di pensiero diversa da quella francofortese prima maniera. Per potere così dare seguito e speranza a questo preziosissimo modo di stare al mondo che connota gli umani come animali critici. Allo scopo di giustificare questa facoltà irrinunciabile come qualcosa di umanamente praticabile e necessario, senza ricadere negli eccessi della ragione del vecchio millennio.

Questa strategia trova un suo punto di cristallizzazione – lungo una linea ermeneutica e riflessiva a cui Costa è fedele da tempo e a cui ha dedicato lavori e considerazioni importanti – in un'adesione non dogmatica, ma che nemmeno troppo corregge o rivede dell'originale, alla prospettiva sviluppata in materia da Hannah Arendt. A questa eminenza grigia che fa la sua comparsa in quasi tutti gli snodi e passaggi cruciali de *La ragione e i suoi eccessi*, anche il capitolo sui destini della critica rende omaggio, affidando larga parte delle proprie speranze. Nel combinato disposto e ben temperato di critica e comprensione, rifiuto e acclimatemento, rivoluzione e conservazione del mondo che struttura la riflessione di questa pensatrice, le pagine di Costa riconoscono infatti il dispositivo oggi più promettente per gestire in maniera “umana” quello scarto dall'ordine normale e coatto delle cose che la critica promette. Una maniera di distanziarsi il giusto – quel che basta, serve e risulta possibile - dal mondo così com'è – dal famigerato *status quo*, bersaglio per antonomasia di questo tipo di giudizio – per vedere malgrado tutto tralucere – in un'epoca in cui la fede in un mondo diverso sembra ridotta ai minimi storici – i bagliori di “un'alterità più profonda”; schegge di diversità e trascendenza ancora concesse all'immaginazione di chi non si rassegna allo svanire di questo atteggiamento, pur ritenendosi al contempo obbligato, dalle lezioni della storia, a praticarlo secondo modalità più modeste e consapevoli, insomma più umane. Tenendo così presente la sobria e sofferta “verità che il compito di immaginare il mondo va ben al di là del sogno utopico di rovesciarlo come un guanto”.

Difficile non trovarsi d'accordo con il primo movimento delle argomentazioni di Paolo Costa, una presa di posizione che oggi segna uno spartiacque tra decenza e indecenza nell'abitare il proprio tempo. In un'età che ha ribattezzato il destino con un nome di donna – Tina, acronimo vezzoso e gentile per *thereis no alternative* – e che ha eletto a suprema massima di saggezza il monito secondo cui “resistere non serve a niente”, la passione per le migliori libertà che nutre e corrobora i desideri della critica non può che apparire come un gesto irrimediabilmente fuori luogo e tempo massimo. Un habitus arrogante che si permette di giudicare cosa è giusto e sbagliato, senza nulla rispettare di quanto gli altri hanno di più sacro e prezioso. Il sintomo di uno snobismo invelenito e spocchioso tipico degli intellettuali e di altri malriusciti. Qualcosa di letteralmente inconcepibile in un'epoca, dove ciascuno sfoggia la propria autenticità ripetendo in *loop* la norma sacrosanta che gli trapano il cranio: “Io la penso così e tu no. Ma non c'è problema, tranquillo. Perché tutti hanno diritto alle loro opinioni”. Grado zero della critica, tripudio dell'indifferenza e del conformismo: la religione del nostro tempo.

Uno dei sogni più grandiosi della tribù occidentale – il dogma o il punto di attacco di ogni illuminismo: pensare con la propria testa, camminare sulle proprie gambe, dire di no come forma di impegno e promessa di felicità - sembra così definitivamente avvizzire a privata religione di salvezza di una minoranza di disadattati cronici che si ostina a prescrivere al mondo e agli altri come dovrebbero essere. Ridotto a testimonianza, il gesto della critica finisce così per inacidire o gelare chi lo pratica. Mentre la passione per migliori libertà sfibra la vita di chi decide comunque di procedere lungo una qualche linea di resistenza, se intorno infuria un *mainstream* di anime e corpi diversamente disposti.

Difficile non trarre da questo stato dell'arte l'impressione di una sconfitta pressoché completa di un progetto culturale e delle sue verità. A fronte di ciò, le pagine di Costa hanno il merito enorme di non capitolare allo sconforto o al cinismo interessato, spesso criminale o puerile, che secernono diagnosi di questo tenore. Viene però da chiedersi – spostando l'attenzione sul terzo movimento argomentativo che innerva il capitolo – se la soluzione o la prospettiva di cui *La ragione e i suoi eccessi* sembra da un lato farsi sostenitrice, dall'altro accontentarsi quasi a malincuore³, esauriscano lo spazio di aspirazioni che uno stile di pensiero e azione smagato e maturo come quello proposto da Costa sembra circoscrivere e additare.

³ Come se l'autore desiderasse qualcosa di impossibile e perduto per sempre, che non riesce ad archiviare senza resti, né a intravedere intorno a sé: il sintomo più evidente di questo *malaise* è il

Perplessi lasciano infatti due mosse, variamente imputabili all'inconscio accademico o politico oggi dominante. Mi riferisco alla doppia equazione che il capitolo sembra stabilire quale base implicita e ovvia su cui progettare e costruire una via d'uscita dall'impasse in cui si trova oggi la critica. Da un lato la coincidenza quasi integrale instaurata tra la declinazione canonica di questa facoltà e la figura dell'intellettuale impegnato, a certificare l'esistenza di specialisti titolati della critica, detentori di una sorta di monopolio esclusivo sul suo uso autentico o anche solo corretto. Dall'altro la coincidenza quasi integrale instaurata tra critica e *teoria* critica. Da cui segue il convincimento che basti rimpiazzare *via* Habermas un modello perdente e insostenibile di teoria – la *Kritische Theorie* prima maniera – con uno vincente e umanisticamente sostenibile. Il cocktail perfetto ideato da Hannah Arendt: un terzo di critica, un terzo di comprensione, un terzo di immaginazione.

A fronte dell'esito di questa duplice inferenza – la critica è facoltà speciale e specialistica dell'intellettuale inteso come teorico critico, non militante ma umanista – pare legittimo avanzare un auspicio. Che a inizio ventunesimo secolo – forti del disincanto che secoli come il Novecento purtroppo regalano – i tempi siano maturi per una duplice effrazione, che renda possibile tornare a pensare e praticare la critica secondo le sue intenzioni più originarie e radicali, proprio al fine di umanizzarla. Una rivoluzione dello sguardo e del pensiero che riconosce a ogni essere umano – non soltanto a qualsivoglia sorta di avanguardie o singolarità *hors catégorie* – la titolarità costitutiva, antropologica, di una passione. Quella critica, appunto: il fuoco che alimenta e lavora i desideri di migliori libertà nutriti da ciascun individuo nel corso di una vita. E che trova nella teoria non l'unico e il solo – nemmeno il più privilegiato, esclusivo o elettivo, come amano pensare i teorici critici ancora troppo legati ai privilegi e alle distinzioni del passato – dei suoi ambiti di articolazione ed espressione⁴.

Ciascun individuo, isolatamente e insieme ad altri, può e deve infatti essere ritenuto l'artefice attivo del proprio destino, che non può ovviamente evitare il versamento di un tributo passivo alla sua epoca. Queste le polarità, il campo di rapporti di forza a cui la critica non può né vuole sfuggire. Gli estremi della sua van-

richiamo, nelle parti più programmatiche del testo, alla figura foucaultiana del *parresiasta*. Sacrosanto, ma difficilmente conciliabile con il quadro teorico – non con la vicenda biografica – di Hannah Arendt.

⁴ Sul punto e, più in generale, sulle considerazioni che seguono cfr. E. Donaggio, *Direi di no. Desideri di migliori libertà*, Feltrinelli, Milano, 2016.

ità e della sua speranza. Che, in fondo, sono poi quelli di una peculiare disciplina della giusta e umana distanza da sé e dal mondo⁵. Con tutte le sfumature semantiche e pragmatiche che la formula lascia risuonare: consapevolezza e autocontrollo, norma ed educazione, materia da imparare e insegnare, padronanza di sé e della situazione, tattica e strategia, arte della guerra e della sopravvivenza. E la condotta a cui sembra fare cenno: un conglomerato di incolumità e impegno, separazione e coinvolgimento, superiorità e condivisione.

Mente e corpo condotti con rigore in nome di un'aspirazione che è forse esclusivamente umana. Quella di correggere in meglio la piega presa dal tempo e, insieme, dalla nostra biografia. O, versione più dimessa della medesima tracotanza, di non lasciarsi eccessivamente dominare da essi. Un obiettivo che implica anzitutto, come condizione di possibilità, la capacità di non aderire per intero all'epoca e allo stile di vita a cui si è soggetti. Unità a quella di non farsene totalmente assorbire. Di metterli in prospettiva, allontanandosene quanto basta per osservarli e giudicarli, nei limiti del possibile, anche dall'esterno. Privandoli così, almeno per la durata di questa sospensione dell'assenso, di ogni aspetto naturale e invincibile. Un esercizio di defatalizzazione dell'esperienza del presente, secondo il gergo di Pierre Bourdieu. La prova ontologica dell'esistenza della libertà nel campo del pensiero, ma non solo.

Un'ascesi appassionata che vuole appartenere ancora di più al mondo, senza risultarne però troppo prigioniera. Uno stacco delicatissimo, di millimetri o anni luce, frazioni di secondo o eternità, quale preludio a un'adesione più felice. Un ritirarsi che non tende al confino o all'esilio infinito. Ma a guadagnare la posizione da cui una rettifica dei poteri e delle imperfezioni della terra sembri almeno plausibile. Insieme alla sensibilità e alla resistenza - nel senso che la fisica dei materiali, la legge morale e la pedagogia politica conferiscono ai lemmi - necessarie allo scopo.

Facile pensare che performance del genere siano riservate esclusivamente a santi e invasati, professionisti dell'*engagement* o del martirio. La pazienza di leader rivoluzionari nella loro cella o la serenità di partigiani nel braccio della morte. Ma anche gesti così estremi ed esemplari nascono da talenti e facoltà mediamente distribuiti tra gli umani.

Prima di ogni teoria che giudica e condanna il reale, quale suo luogo e condizione di nascita, radicamento e senso, si dà infatti una passione critica. La for-

⁵ Un tema che, sulla scia di Michael Walzer, ossessiona giustamente le riflessioni di Paolo Costa e di chiunque oggi si ponga seriamente questa congerie di problemi.

mula fissa il punto di incandescenza di un rapporto vitale e coinvolgente con il mondo e le sue prospettive di migliori libertà. Riesumando un archeologico slogan marxiano: “la critica non è una passione del cervello, è il cervello della passione”. Non è insomma monopolio degli specialisti più o meno accademici di teoria critica, spenta materia per concorsi a cattedre; o degli inventori di software pastorale, missionari o medici dell’umanità sempre in cerca di un gregge da curare. Ma è hardware antropologico. Dotazione e corredo basilare di animali critici. Pazienti informati dei fatti che sperimentano pratiche di mutuo soccorso e autoterapia. “Uomini usciti di pianto in ragione”, come scrive Franco Fortini.

Fuor di metafora e in prima approssimazione concettuale, si potrebbe definire la passione critica come una forma di aderenza e di vulnerabilità al mondo che, anche quando tocca i picchi più estremi di idiosincrasia, rimane pur sempre coinvolta nei destini generali. Una sensibilità acuta per il negativo, addirittura per il patologico, che non reclude però il singolo nella dimensione privata, dato che coglie anche il momento che affetta una condizione collettiva storicamente determinata. Una capacità di captare lesioni subdole e croniche del tessuto sociale – opache, benché sotto gli occhi di tutti, diffuse in modo endemico e ormai ovvio – unita alla forza e alla speranza di denunciarne l’assurdità. Perché non le ritiene fatali, bensì evitabili o transitorie. Presagendo così il decorso di guarigioni esemplari. Percorsi che trasformeranno un giorno quelle offese in cicatrici e memoria di scampato dolore.

Una passione critica vitale favorisce un rapporto esigente e fiducioso con il mondo. Anche se giudica gli uomini con ostinazione e intransigenza, mira infatti al riscatto e allo sconto di pena, non alla sentenza capitale. Reputa infatti lo sconforto per lo spettacolo spesso mostruoso offerto dal paesaggio sociale come un arido transito, un deserto da attraversare. Non un punto d’approdo finale. Consapevole di essere uno dei pochissimi privilegi democraticamente ripartiti tra gli umani, sostiene l’assioma di Jacques Rancière sull’eguaglianza potenziale di tutte le intelligenze sensibili. Un bene comune che solo in seconda istanza, eventualmente, può divenire missione, sacrificio, posa o mestiere.

La teoria è uno dei vari ambienti – non l’unico - dove questa passione può venire incubata, coltivata e protetta. Una tra le biosfere in cui riceve le molte forme che può assumere. In questo caso la declinazione in concetti che innervano le immagini del mondo da criticare e delle soggettività che possono rivoluzionarlo. Elaborazioni simboliche dal molteplice scopo: trasmettere passione critica a chi la possiede in forma meno raffinata; comunicarla a chi la detiene a un grado più

basso di lucidità e consapevolezza; custodirla e proteggerla in tempi di oblio, latenza o repressione. Concentrarla, come fa una lente col fuoco, affinché bruci con maggior intensità e precisione.

La teoria che non si dimostra in grado di assolvere a una o più di queste funzioni, allenta o recide il legame con la passione critica. Incapace di lasciarsi permeare da essa, o inibendola, si trasforma in habitat povero o addirittura esiziale. Diventando tradizionale o ordinaria, cioè ideologia o settore scientifico-disciplinare. Per contro, una buona teoria può fungere da stimolo per una passione critica che va intristendosi. Ogni epoca, infatti, ne ha in circolo un determinato quantitativo. Ereditato in misura non irrilevante da errori, sconfitte e vittorie di quanti ci hanno preceduto. Amministrarlo e gestirlo al meglio costituisce uno dei compiti psicopolitici più delicati e capitali che ci siano.

La fisionomia e il tono delle teorie deputate ad accogliere e tramandare la passione critica, a fornirle un terreno su cui radicarsi e prosperare, risulta decisiva in questo processo di trasmissione e reinvenzione della speranza sociale. La seconda tesi sul concetto di storia di Walter Benjamin esprime in forma suggestiva e cifrata tale evidenza, attraverso l'immagine di un "appuntamento misterioso tra le generazioni"⁶. Un incontro al buio, agli angoli del tempo, perché abbia luogo il passaggio di consegne capitale. Quello di una "debole forza messianica", formula da intendersi nel senso più muscolare e meno celeste che si possa concepire, come attesta ogni appunto o materiale preparatorio finora rinvenuto. Un trasferimento della forza, del coraggio e della visionarietà delle lotte passate. Armi e risorse necessarie ancora oggi per tramutare in meglio, di un grado o di un grammo, la nostra libertà.

Una buona teoria critica rappresenta insomma uno dei fattori indispensabili perché una passione critica diffusi prosperi. Ma è di fondamentale importanza non ridurre l'una all'altra. Né confondere il loro stato di salute. Per comprendere in ogni epoca, inclusa la nostra, se a languire sia la prima o la seconda. A chi sia dunque più urgente restituire fuoco. Come tutte le passioni, infatti, anche quella critica non è mai spenta. Si trasforma di continuo, senza per questo estinguersi. Mutando l'intensità del lavoro che modella la realtà e i soggetti. Una metamorfosi che può venire esposta e valorizzata nei modi più vari. Inerti o attivi, a seconda del dispositivo con cui si decide di trattarla.

A patto, va da sé, di non continuare a cercarla soltanto nell'ambito su cui molti specialisti della critica – compreso, forse, anche Paolo Costa nel suo bel libro -

⁶ W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, Einaudi, Torino, 1997, p. 23.

rivendicano ancora caparbi, pur tra infiniti distinguo e sfumature, un diritto di monopolio. Il campo che difendono fino all'estremo o al ridicolo. Quello in cui si riproduce e valorizza il capitale simbolico e culturale che ha garantito loro, per millenni, distinzione, senso di superiorità e una rendita di posizione che oggi trovano sempre più misero riconoscimento. La sfera della teoria e la tavola di articoli di fede che fonda l'idea di un suo primato esclusivo in questo, come in qualsiasi altro groviglio di problemi.

Prima di qualsiasi teoria critica e dei più disparati esiti a cui le sue elaborazioni possono mettere capo, c'è infatti la materia prima che questo ramo dell'attività umana impiega. E che è quindi obbligato a rispettare e rinnovare, pena l'estinzione del senso e dei risultati dell'impresa. Un elemento speciale, un bene comune senza cui questo tipo di teoria, semplicemente, non potrebbe esistere. Un fuoco mai spento che lavora incessantemente l'immagine e la realtà del mondo, insieme a quelle di noi stessi.

Una passione che scalda ogni animale critico in preda a desideri di migliori libertà. Cioè noi tutti, umani, almeno una volta nella vita.

MODELLI DI FELICITÀ

FERRUCCIO ANDOLFI

Università degli Studi di Parma

Dipartimento di Antichistica, Lingue, Educazione, Filosofia - A.L.E.F.

ferruccio.andolfi@unipr.it

ABSTRACT

Happiness has many faces. Starting from this basic fact of human life, the article discusses the flaws of all the attempts to reduce the plural nature of the human experience of pleasure/bliss/cheerfulness/contentment to a single model.

KEYWORDS

Happiness, consolation, wisdom.

Uno dei nodi problematici di fronte a cui si trova chiunque indaghi i poteri della ragione è la relazione che essa intrattiene con la sfera dei desideri, e in ultima analisi con il desiderio di felicità che tutti li racchiude. Nell'apologo di Voltaire citato da Paolo Costa,¹ *Storia di un buon brahmano*, sembra proprio che i due ambiti non abbiano nulla da spartire. Il brahmano appare, a confronto con una povera vecchia ignorante, tanto più infelice quanto più capace di comprendere. Si deve dunque scegliere se inseguire le illusioni di felicità o il rigore della ragione. Questa non è però la posizione assunta dal nostro autore, che si attiene a un'impostazione classica, aristotelica, secondo cui quel desiderio, universale e ineludibile, è del tutto compatibile con l'esercizio dell'intelletto e delle sue forme più alte. Esso è anzi il punto di raccolta intorno a cui si può costruire l'unità di una personalità, che altrimenti risulterebbe scissa e incoerente (p. 213).

Vari sono però i modelli di felicità rinvenibili nella tradizione filosofica e letteraria. Paolo Costa prova a darne una mappa: il «piacere», nella sua istantaneità; il «benessere psicologico profondo», che esprime una continuità assente nel piacere; l'esperienza, in qualche modo eroica della «pienezza» (di cui Nietzsche ci ha dato un'idea); infine quella, si direbbe quasi opposta, della

¹ Cfr. P. Costa, *La ragione e i suoi eccessi*, Feltrinelli, Milano 2014, pp. 215-216. I riferimenti di pagina inseriti fra parentesi nel testo si riferiscono sempre a questo volume.

«serenità» (pp. 211-213). Una sintesi di questi punti di vista appare «altamente improbabile», come già argomentava Freud ne *Il disagio della civiltà*.

Il lettore, di fronte a una simile categorizzazione, è provocato immediatamente a interrogarsi su quale modello orienti la propria esistenza, visto che in queste pagine la felicità è esplicitamente trattata come una ricerca individuale. Se dovessi esprimere una preferenza, dettata non solo dalla mia storia personale ma anche dalla circostanza che si tratta di una storia non troppo lontana dal suo termine, direi che mi sento attratto dall'idea che la felicità sia uno stato di benessere psicologico profondo. E, aggiungerei, uno stato percepito come una sorta di possesso o di patrimonio guadagnato attraverso le esperienze di un'intera vita, e da difendere da ogni offesa che lo metta a rischio. In questo senso esso cerca di sottrarsi a quella dimensione del puro «accadere» in cui poco oltre (p. 227) Paolo Costa indica un tratto caratteristico della felicità, in questo senso fragile e permanentemente esposta alla sventura.

Ho usato deliberatamente l'espressione «cerca di sottrarsi». Perché in effetti è impensabile una felicità che non si confronti con la minaccia sempre incombente del dolore. Il dolore è stato anzi originariamente, nelle società umane, così diffuso e assorbente da far ritenere, come ricorda Costa richiamandosi a un aforisma del *Diario postumo* di Simmel, che solo attraverso di esso si attingesse la «serietà» della vita.² Accogliendo lo spunto offerto da Simmel, egli sviluppa le sue riflessioni proprio a partire dal presupposto contrario, che la *serietà* concerna in ugual misura le sue manifestazioni positive, il godimento dell'esistenza.

Questa consapevolezza che la positività inerisce alla struttura dell'esistenza non comporta però, né in Simmel né in Paolo Costa, una fuga verso immagini idilliche o utopiche di un benessere non contrastato. Nello stesso *Diario postumo* Simmel nota come gli eventi che ci fanno soffrire realizzino solo «una parte dell'infinita possibilità di soffrire a noi inerente» e «introduce, come rimedio alla disperazione, la «consolazione», cioè l'esperienza che «supera il dolore nel dolore».³

Le immagini di paradiso proposte dalle religioni hanno avuto la loro utilità d'altronde, specialmente quando i mezzi «mondani» per opporsi alla sofferenza erano assai scarsi e quindi altri conforti necessari. Il fatto di disporre ora di più efficaci mezzi per contrastarla non ci solleva interamente dal dolore. La

² G. Simmel, *Diario postumo*, Aragno, Torino 2011. «La maggior parte degli uomini apprendono solo attraverso il dolore che la vita è una cosa seria». Ma, commenta Simmel, «è veramente atroce che di un uomo che per la prima volta è stato colpito da un avverso destino si sia soliti dire «ora conosce la serietà della vita» – come se nessuno concepisse la bellezza, la felicità, la forma, la serenità della vita nella loro serietà» (p. 59).

³ *Ivi*, p. 65 e p. 68.

grande nemica, la morte, non è sconfitta, e forse siamo divenuti più sensibili a mali che in epoche meno progredite avremmo sopportato con maggiore coraggio. Sicché la felicità, anche se vogliamo riabilitarla e non rimuoverla, confondendola con le sue manifestazioni più superficiali (il consumismo ad esempio) o malvage (la sete di potere e sopraffazione), sarà in campo comunque insieme a tutte le avversità che la circondano, in parte imprevedibili ma tutto sommato coesenziali a (qualsiasi) esistenza. Si tratta allora di far convivere sentimenti antitetici, senza negazioni o sublimazioni. Essere felici nell'infelicità. Ragioni di infelicità ne abbiamo di sicuro a sufficienza già nella nostra vita personale, anche nel caso che la sorte ci abbia favorito. Ma poi, se la nostra felicità non vuole restare un odioso privilegio, saremo comunque coinvolti dalla infelicità di altri, a volte resistente a qualsiasi consolazione.

E tuttavia, anche in quest'ultimo caso, sappiamo che a nulla vale abbattersi e rinunciare alla forza che deriva dalla fondamentale consapevolezza che un qualche destino benevolo ci porta a valorizzare la positività della nostra vita. È quasi inutile aggiungere che se la perdessimo non saremmo neppure di alcun aiuto ai nostri simili. Questo sostegno non potrà consistere però in argomenti a favore della vita, che non persuaderanno mai (e forse irriteranno) coloro che a causa di qualche esperienza negativa precoce non godono di tale evidenza. L'argomento, di per sé corretto, che lo stesso suicidio rappresenta una paradossale ricerca di felicità nell'annullamento, li lascerà del tutto indifferenti.

Gli ideologi che fino a qualche decennio fa mettevano in guardia da una felicità che fosse disgiunta da ragione, e che quindi non fosse al tempo stesso sociale o collettiva, hanno avuto molta presa su quanti non riuscivano a concepire la propria felicità se non in rapporto con una trasformazione complessiva della realtà. Ora è prevalsa la coscienza (più modesta) che queste trasformazioni su vasta scala sono problematiche e occorre quindi ritirarsi in qualche modo sul terreno privato, a cui l'aspirazione alla felicità originariamente appartiene. E tuttavia resta vero, come ricorda di nuovo Paolo Costa, che l'individuo isolato non è capace di felicità, per quanto diversi possano poi essere i modi di renderla pubblica. Albert Hirschman anni fa ha offerto un modello assai convincente di oscillazione, per lui necessaria, tra felicità pubblica e privata, che permette di sfuggire al tedio di uniformarsi a un unico sistema di preferenze.⁴ È vero che l'impegno per promuovere il cambiamento può essere in se stesso un'esperienza piacevole e che una serie di attività orientate verso la sfera pubblica possono trovare in se stesse la propria ricompensa; ma in specifiche circostanze la maturità stessa comporta la capacità di legit-

⁴ A.O. Hirschman, *Felicità privata e felicità pubblica*, il Mulino, Bologna 1983.

timare anche forme di piacere «scisse» o non pienamente integrate nella vita complessiva di un soggetto «razionale»⁵.

L'ultimo punto su cui vorrei intervenire, e a cui Costa annette molta importanza, è il rapporto tra felicità e vita della mente, e il problema connesso di una fuoriuscita dal tempo o della costituzione di uno spazio particolare nel tempo.

La connessione tra felicità e vita mentale risale a un'antica e gloriosa tradizione, che è stata codificata in modo esemplare da Aristotele nell'*Etica nicomachea*. Questo modello ha subito attacchi da parte di esponenti di una diversa tradizione – materialistica – che Costa ricostruisce, da Epicuro a d'Holbach fino all'utilitarismo, ma ha mostrato una certa capacità di integrare in sé il lato empirico della «vita buona», proponendo un'immagine dell'attività secondo ragione, in cui la sapienza come apprensione del vero si articola con la saggezza, intesa come capacità di trovare i mezzi più opportuni per l'*eudaimonia*.

Costa preferisce però oltrepassare questa versione in senso lato “contemplativa” della tradizione occidentale per riallacciarsi piuttosto alla concezione arendtiana di una «vita della mente» che è in se stessa azione. «Il pensiero – scrive – ha le fattezze di un luogo sottratto alla deriva temporale, un luogo in cui è possibile essere pienamente attivi, sfuggendo alla logica entropica della dissipazione» (p. 225). Per questa sua intuizione Arendt meriterebbe persino il titolo di «pensatrice della felicità».

La questione, si sa, non è così semplice. Un certa idea di felicità, quella che la connette alla sfera dei bisogni e del lavoro, resta piuttosto estranea a questa teorica dell'azione, la quale indica addirittura nella ricerca della felicità da parte dei rivoluzionari (a cominciare dai giacobini francesi) le ragioni della violenza e del totalitarismo in cui si consuma il fallimento delle rivoluzioni sociali.⁶

Ma in fondo il discorso di Costa conserva un senso anche al di fuori del richiamo alla sua pensatrice favorita. Esprime un bisogno (o una strategia) di immortalizzazione, di sfuggire alla precarietà del divenire attingendo un'eternità nell'istante o, come lui preferisce dire, in un'«istante dilatato». Una simile trasfigurazione del sacro è rinvenibile in vari autori moderni, da Spinoza a Nietzsche. Non rischia però anche così di ricrearsi quello iato tra la concezione intellettualistica della felicità e la sua comprensione comune che ha

⁵ Cfr. F. Andolfi, *Il dilemma dell'edonista*, «Rivista di sessuologia», 1 (1988), pp. 33-51.

⁶ Cfr. F. Andolfi, *Hannah Arendt e la critica dell'utopia sociale*, in M. Durst, A. Meccariello (a cura di), *Hannah Arendt. Percorsi di ricerca tra passato e futuro*, Giuntina, Firenze 2006, pp. 33-44.

reso obsoleti i modelli classici? Non converrebbe piuttosto pensare la mondanizzazione della felicità nel senso della ricerca di una varietà di istanze che la compongono? Il vagabondo del racconto di Eichendorff (*Vita di un perdigiorno*), da cui prende le mosse Costa nella sua ricognizione, presenta appunto un modello composito di vita felice, ricordandoci che la fuoriuscita dal tempo ordinario può realizzarsi in una varietà e alternanza di attività ed esperienze, ossia in quella molteplicità di «contenuti umani» e «simboli» che anche per il nostro autore sono capaci di riempire l'inermità del tempo: storie, azioni, opere d'arte, affetti, ricordi, progetti (p. 227). Se non è possibile tornare in modo puro e semplice alla spensieratezza del vagabondo, è perché nel frattempo è subentrata la serietà della coscienza e la difesa del proprio patrimonio di felicità è stata offuscata da un'inevitabile tristezza.

THE AIM OF PHILOSOPHY: SATISFYING CURIOSITY OR ATTAINING SALVATION?

DAVID MCPHERSON

Creighton University, Omaha, NE, USA

Department of Philosophy

davidmcperson@creighton.edu

ABSTRACT

In this essay I begin with remarks made by Bernard Williams that there are two main motives for philosophy, curiosity and salvation, and that he is not 'into salvation'. I seek to make the case for the claim that philosophy, at its best, should aim at a kind of 'salvation'. In the first section, I discuss the problematic character of the world that philosophy should aim to address as a matter of seeking a kind of salvation. I identify this as the problem of 'cosmodicy', i.e., the problem of how to justify life in the world as meaningful and worthwhile in the face of extensive evil, suffering, disorder, and the like. In the second section, I discuss how Williams's claim not to be 'into salvation' is not entirely accurate. Although he rejects a certain 'grand' traditional picture of salvation, he still seeks a more minimal kind insofar as he addresses the problem of cosmodicy. This comes through in his advocacy of 'humane' philosophy and in his attempt to support the values that arise for us from within our historically contingent forms of life. I argue here that Williams is wrong to reject the human concern for a larger cosmic significance. In the final section, I discuss two secular attempts to address the issue of cosmic significance: viz., those of Thomas Nagel and Paolo Costa. I also briefly consider here what a theistic perspective has to offer. I conclude by suggesting that if I am right that philosophy, at its best, should aim at a kind of salvation, then this means that the philosophy of religion should have a central place in any philosophy curriculum.

KEYWORDS

Philosophy, cosmodicy, absurdity, disenchantment, comic Enchantment, salvation.

‘Stuart Hampshire used to say that historically, there have been two motives for philosophy. One was curiosity and the other was salvation. [...] I am not into salvation’.

Bernard Williams¹

In *La ragione e i suoi eccessi* (‘Reason and Its Excesses’), Paolo Costa defends an ideal of philosophy that inescapably leads to certain ‘reasonable excesses’.² In particular, the urge to philosophize (as he puts it), at its best, leads us to pursue a synoptic vision of the world that is always to some extent beyond our cognitive reach. In this essay I seek to add further support to this conception of philosophy by suggesting that the urge to philosophize, at its best, is an expression of our nature as ‘meaning-seeking animals’, which can more controversially be formulated in terms of our being *homo religiosus*.³ I take as my starting point the above remark by Williams regarding the two primary motives for philosophy: curiosity and salvation. Although Williams says he is not ‘into salvation’, I seek to make the case for the claim that philosophy, at its best, should aim at a kind of ‘salvation’. In speaking of philosophy ‘at its best’, I am deploying a normative view of philosophy: a view of how philosophy is best conceived and the ideal way of pursuing it. Such a view is derivative from an understanding of the human condition and of what is most admirable about us as human beings and thus integral to human fulfillment.

In the first section, I discuss the problematic character of the world that philosophy should aim to address as a matter of seeking a kind of salvation. I identify this as the problem of ‘cosmodicy’, i.e., the problem of how to justify life in the world as meaningful and worthwhile in the face of extensive evil, suffering, disorder, and the like. In the second section, I discuss how Williams’s claim not to be ‘into salvation’ is not entirely accurate. Although he rejects a certain ‘grand’ traditional picture of salvation, he still seeks a more minimal kind insofar as he

¹ ‘A Mistrustful Animal’, in Alex Voorhoeve (ed.), *Conversations in Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 197–8.

² *La ragione e i suoi eccessi* (Milano: Feltrinelli, 2014).

³ I have taken up this theme in a different context elsewhere: ‘*Homo Religiosus*: Does Spirituality Have a Place in Neo-Aristotelian Virtue Ethics?’, *Religious Studies* 51:3 (2015): 335–46. A significantly expanded version of this essay is forthcoming in David McPherson (ed.), *Spirituality and the Good Life: Philosophical Approaches* (Cambridge: Cambridge University Press).

addresses the problem of cosmodicy. This comes through in his advocacy of ‘humane’ philosophy and in his attempt to support the values that arise for us from within our historically contingent forms of life. I argue here that Williams is wrong to reject the human concern for a larger, cosmic significance. In the final section, I discuss and critically assess two promising secular attempts to address the issue of cosmic significance: viz., those of Thomas Nagel and Paolo Costa, with a focus on the latter.

I

What does it mean for philosophy to aim at ‘salvation’? The need for salvation only arises if the world appears to us as problematic in some sense such that there is something from which we need to be ‘saved’. The problematic character of the world that philosophy aims here to address, I believe, can be described as the problem of ‘cosmodicy’: i.e., the problem of how to justify life in the world as meaningful and worthwhile, especially in the face of extensive evil, suffering, disorder, and the like, where there is a general sense that the world is deeply ‘out of joint’?⁴ This problem precedes theodicy, since theistic faith is itself one prominent way of addressing the problem of cosmodicy (i.e., it provides a way of living meaningfully in the face of evil, suffering, disorder, and the like), but it has its own special problem of theodicy. Because the problem of cosmodicy precedes that of theodicy, it is thus a problem for both theists and non-theists.

For many people, as long as life is going well, this problem may not be present to consciousness. However, it does arise for us in certain troublesome moments or crisis experiences. We might think, e.g., about the common experience of a midlife crisis in which one finds him or her self – to paraphrase Dante at the beginning of *The Divine Comedy* – ‘in the middle of life’s journey, having lost

⁴ I borrow the term ‘cosmodicy’ from Charles Guignon, who uses it to describe the problem put forward by Ivan Karamazov in Fyodor Dostoevsky’s *The Brothers Karamazov* (‘Introduction’, *The Grand Inquisitor: with related chapters from The Brothers Karamazov* [Indianapolis, IN: Hackett, 1993], xxx). Ivan forcefully presents the problem of evil and suffering for theists and non-theists alike and then says that he hands back his ‘ticket’ to life in the world. One might also recall here the well-known remarks at the beginning of Camus’s *The Myth of Sisyphus*: ‘There is but one truly serious philosophical problem, and that is suicide. Judging whether life is or is not worth living amounts to answering the fundamental question of philosophy. All the rest [...] comes afterwards’ (*The Myth of Sisyphus and Other Essays*, trans. Justin O’Brien [New York: Vintage, 1991 (1942)], 3).

one's way'. This is often because the goals that one has been pursuing and which perhaps have been central to his or her identity (e.g., the goals of a particular career path) no longer seem so significant, especially in the face of the growing recognition of one's own mortality.⁵ Such an existential crisis can of course occur at any stage of human life, provided that one has reached a certain level of reflectiveness and self-awareness. What is required is an ability to step back from our various activities and ask: what is the point of it all? Charles Taylor writes:

What we do always has a point; we undertake various projects, and in-between we keep going the routines which sustain our lives. Through all this, something may be growing: a life of love; children who are becoming adults and then leaving to live their own lives; we may be getting better at some valuable and useful activity. But we can also be struck by a question of what this all adds up to; what is the meaning of it all? Or since the individual projects and the recurring routine all have their purpose, the question comes as a higher order one: what is the meaning of all these particular purposes?⁶

We are asking here about *the* meaning of life, about its overarching significance, about how our lives fit into the grand scheme of things. In short, we are asking a meta-question about the overall or *ultimate* meaning of all the particular activities that we find meaningful.

The worry is that perhaps human life is ultimately absurd; i.e., we regard particular goals and activities as being significant to us, but ultimately they do not matter in the grand scheme of things.⁷ There are some who seek to avoid this sense of the absurd by attempting to avoid asking the meta-question about the overall meaning of all our particular goals and activities. For instance, we see something like this in the 'quietist' approach championed by Wittgenstein, which is also taken up by others such as John McDowell and Richard Rorty. On this approach one seeks to remain content with the meanings (or values) that arise

⁵ See Leo Tolstoy's *The Death of Ivan Ilyich* (1886) for a powerful depiction of this point.

⁶ *A Secular Age* (Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University, 2007), 677.

⁷ According to Thomas Nagel, the sense of the absurd arises from the conflict between the *seriousness* with which we naturally regard our experiences of meaning (or value) and the lack of objective support for them ('The Absurd', in *Mortal Questions* [New York: Cambridge University Press, 1979]). Somewhat similarly, Camus says that human beings have a 'longing for happiness and for reason' and '[the] absurd is born of this confrontation between the human need and the unreasonable silence of the world' (*The Myth of Sisyphus and Other Essays*, 28).

within a given ‘form of life’ without asking questions about the ultimate significance of these meanings.⁸ However, in his essay on ‘The Absurd’, Thomas Nagel writes:

Given that the transcendental step [of considering the overall view of things and how our life fits into it] is natural to us humans, can we avoid absurdity by refusing to take that step and remaining entirely within our sublunar lives? Well, we cannot refuse consciously, for to do that we would have to be aware of the viewpoint we were refusing to adopt. The only way to avoid the relevant self-consciousness would be either never to attain it or to forget it – neither of which can be achieved by the will.⁹

This sense of absurdity can then lead to a feeling of existential disorientation or vertigo, and perhaps also to a sense of existential futility or despair. Some, like Nietzsche and Camus, have sought to avoid such despair through idealizing a heroic stance of defiance that seeks to affirm life in the world in spite of its ultimate meaninglessness. However, such views cannot tell us why we *should* do so beyond saying that it enables a feeling of self-empowerment; i.e., they cannot tell us what it is about the world that is *worthy* of such affirmation. And they also do not adequately account for the possibility of truly crushing hardship that can overwhelm us (more on this shortly). Nagel – at least at the time of his essay on

⁸ We might also consider here the proto-Wittgensteinian view of David Hume. In a famous passage near the end of Book I of *A Treatise of Human Nature*, Hume remarks that when he is faced with certain ultimate questions regarding human existence – such as, ‘Where am I, or what? From what causes do I derive my existence, and to what condition shall I return? Whose favour shall I court, and whose anger must I dread? What beings surround me? and on whom have I any influence, or who have any influence on me?’ – and having found himself confounded by all these questions, he attempts to cure himself of his ‘philosophical melancholy and delirium’ by taking refuge in ‘common life’: ‘I dine, I play a game of back-gammon, I converse, and am merry with my friends; and when after three or four hour’s amusement, I wou’d return to these speculations, they appear so cold, and strain’d, and ridiculous, that I cannot find in my heart to enter into them any further. Here then I find myself absolutely and necessarily determin’d to live, and talk, and act like other people in the common affairs of life’ (*A Treatise of Human Nature*, 2nded., ed. L.A. Selby-Bigge, rev. P.H. Nidditch [Oxford: Oxford University Press, 1978 (1738)], 269). With regard to this passage, see Alasdair MacIntyre, ‘The ends of life, the ends of philosophical writing’, in *The Tasks of Philosophy: Selected Essays, Vol. 1* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 131–2.

⁹ ‘The Absurd’, 21; see John Cottingham, ‘The Good Life and the “Radical Contingency of the Ethical”’, in Daniel Callcut (ed.), *Reading Bernard Williams* (New York: Routledge, 2008), 35–6, where he also briefly discusses the stances of quietism, defiance, and irony, which I discuss as well.

‘The Absurd’ – thought that the best we could do was live with a sense of *irony* with regard to the fact that we find certain things important to us that do not really matter in the grand scheme of things. However, as we will see in the final section, in his later work Nagel is no longer satisfied with this ironist stance and instead he seeks to show how our lives can be seen as cosmically significant from a secular perspective.

A somewhat similar case to the quietist strategy of avoidance is that of Kierkegaard’s ‘aesthete’, the person who is primarily concerned with having experiences that are interesting, novel, or pleasurable.¹⁰ It is important to note that one can be more or less sophisticated as an aesthete: the unsophisticated aesthete follows the immediate impress of his or her desires, whereas the sophisticated aesthete is more calculating or reflective in pursuit of his or her desires. Examples of sophisticated aesthetes include: calculating sensualists such as Don Giovanni, or Kierkegaard’s own character, Johannes the Seducer; intellectuals who are only concerned with the ‘interestingness’ of their thoughts; people whose primary concern is to be witty; etc. But is it really possible for the aesthete to avoid addressing the problem of cosmodicy? One of the main goals of Kierkegaard’s account of the aesthete in fact is to show that neither the sophisticated nor the unsophisticated aesthete’s life is an existentially viable option as both are forms of despair. The aesthete cannot continually sustain experiences that are interesting, novel, or pleasurable, and so becomes bored and is forced to reflect on his or her life. According to Kierkegaard, there is a fundamental human need to give a unity and meaning to one’s life as a whole. But the life of the aesthete lacks any such overall unity and meaning and thus he or she is in despair.

There are other ways that the problem of cosmodicy can arise for us besides facing up to the question of what our life amounts to. It can also arise, e.g., in the face of the death of a loved one, where we feel a sense of irremediable loss. To quote from Taylor again:

One of the things which makes it difficult to sustain a sense of the higher meaning of ordinary life, in particular our love relations, is death. It’s not just that they matter to us a lot, and hence there is a grievous hole in our lives when our partner dies. It’s also [...] just because they are so significant, they seem to demand eternity. A deep love already exists against the vicissitudes of life, tying together past

¹⁰ See Kierkegaard’s *Either/Or*, trans. Alastair Hannay (New York, Penguin, 1992 [1843]).

and present [...]. By its very nature it participates in gathered time. And so death can seem a defeat, the ultimate dispersal which remains ungathered [...]. The deepest, most powerful kind of happiness, even in the moment, is plunged into a sense of meaning. And the meaning seems denied by certain kinds of ending. That's why the greatest crisis around death comes from the death of someone we love.¹¹

In short, love seems to demand eternity since the joy of love 'loses some of its sense if it doesn't last'.¹² Here again, in the face of our human finitude and vulnerability, one may encounter a sense of existential futility or despair.

Another area where the problem of cosmodicy can arise is when we encounter a tragic event, such as a major natural disaster. Or similarly, it can arise in the face of great evil and crushing hardship, such as in the Holocaust or in the terrible cruelty inflicted upon children by adults, as seen in the cases reported by Ivan Karamazov (and actually collected by Dostoevsky from newspapers) and which cause Ivan to want to return his 'ticket' to life in the world because of seeing no way these wrongs could be made right.¹³

The deep human need to address the problem of cosmodicy in its various manifestations— i.e., to provide a justification for life in the world as meaningful and worthwhile in the face of evil, suffering, disorder, and the like – is indicative, I believe, of our nature as meaning-seeking animals, and this need finds clear expression in the pursuits of philosophers throughout the ages. Consider, e.g., the concern of Ancient Greek philosophers with responding to the problems of change, decay, finitude, vulnerability, misfortune, and tragedy; i.e., to what Martha Nussbaum calls 'the fragility of goodness'. Ancient philosophers, as Pierre Hadot has shown, sought to offer paths or 'ways of life' that could provide

¹¹A Secular Age, 720–1.

¹²A Secular Age, 721. Cf. Plato: 'love is wanting to possess the good forever' (Symposium, trans. Alexander Nehamas and Paul Woodruff, in *Plato: Complete Works*, ed. John M. Cooper [Indianapolis, IN: Hackett, 1997 (c. 375 BC)], 206a).

¹³ See n. 4. To quote from Taylor yet again: 'We can be overwhelmed when we are made aware of all the suffering there is in the world [...]. There are unguarded moments when we can feel the immense weight of suffering, when we are dragged down by it, or pulled down into despair. [...] But beyond suffering, there is evil; for instance, the infliction of suffering, the cruelty, [...] the sinking into brutality [...]. It's almost like a nightmare. One wants to be protected, separated from this. But it can creep under your guard and assail you' (A Secular Age, 680–1).

existentially satisfying responses to these problems.¹⁴ Medieval philosophers such as Augustine and Aquinas were also clearly concerned with salvation, though the way of life they promoted was within the context of the church. They sought to show how imperfect happiness in this life points to a higher good beyond the present order of things. Of course, by making appeals to divine providence, they also had to address the problem of theodicy, i.e., how to justify the ways of a good God in allowing suffering and evil.

In many ways, the problems of cosmodicy in general and theodicy in particular only become more acute in the modern period.¹⁵ Philosophers from Descartes and Leibniz to Kant and Hegel can be seen as seeking to provide an existentially satisfying response to the new mechanistic science, which threatened the loss of a deeper sense of meaning that was often taken for granted in the pre-modern period, where nature, as John McDowell puts it, ‘was conceived as filled with meaning, as if all of nature were a book of lessons for us’.¹⁶ Many modern philosophers of course still affirmed a providentialist framework, but it was often a tamer deistic version that lessened the sense of mystery and transcendence and so made addressing the problem of evil and suffering even more challenging. With Darwin the problem only becomes more exacerbated, and this leads Nietzsche (and others) to declare the ‘death of God’ in virtue of no longer being able to regard as tenable any religious interpretation of reality as purposefully ordered according to ‘the goodness and governance of a god’ where the world is seen as a ‘moral order’ that expresses ‘ultimate moral purposes’.¹⁷ However, it is to Nietzsche’s credit that he clearly saw that even if one no longer regards theodicy as viable, this still leaves the original problem of cosmodicy.¹⁸

¹⁴ ‘The philosophical school [...] corresponds, above all, to the choice of a certain way of life and existential option which demands from the individual a total change of lifestyle, a conversion of one’s entire being, and ultimately a certain desire to be and to live in a certain way. This existential option, in turn, implies a certain vision of the world, and the task of philosophical discourse will therefore be to reveal and rationally justify this existential option, as well as this representation of the world’ (Pierre Hadot, *What is Ancient Philosophy?*, trans. Michael Case [Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University, 2004], 3; cf. Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, trans. Chase [Malden, MA: Blackwell, 1995]).

¹⁵ Susan Neiman has persuasively argued that the history of modern thought can be rewritten in terms of a predominant concern with addressing the problem of evil and suffering; see *Evil in Modern Thought* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002).

¹⁶ *Mind and World* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994), 71.

¹⁷ Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, trans. Walter Kaufmann (New York: Vintage Books, 1974 [1882/1887]), §125, §357; cf. §343.

¹⁸ See my ‘Nietzsche, Cosmodicy, and the Sainly Ideal’, *Philosophy* 91:1 (2016): 39–67.

II

In the modern age, especially in our late modern age, the problem of cosmodicy takes a particular shape as a result of the process of ‘disenchantment’, which can be understood in terms of the loss or threatened loss of meaning due to the rise of the modern scientific worldview and the prevalence of various forms of scientism in modern intellectual life. In the work in which he coined the phrase the ‘disenchantment of the world’, Max Weber wondered about the *raison d’être* of the intellectual life in a disenchanted world, where there is ever increasing academic specialization and where, he thought, science does not discover ultimate meaning but if anything undermines it.¹⁹ Weber believed one just had to make a ‘decisive choice’ for the intellectual life, even though there is no inherent meaning to be found in the world and by extension in the intellectual life.²⁰ He seems here to put forward a subjectivist ideal of the courageous, disengaged observer who is able to face the ultimate meaninglessness of reality and still nevertheless carry on in the pursuit of truth, however small or insignificant it might be.²¹ When asked what his scholarship meant to him, Weber is reported to have said: ‘I want to see how much I can stand’.²²

¹⁹ ‘Science as a Vocation’ (1919), in H.H. Gerth and C. Wright Mills (eds), *From Max Weber: Essays in Sociology* (New York: Oxford University Press, 1946), 134–5, 142–3, 155. Weber writes: ‘Who—aside from certain big children who are indeed to be found in the natural sciences—still believes that the findings of astronomy, biology, physics, or chemistry could teach us anything about the *meaning* of the world? If there is any such ‘meaning,’ along what road could one come upon its tracks? If these natural sciences lead to anything in this way, they are apt to make the belief that there is such a thing as the ‘meaning’ of the universe die out at its very roots’ (142). We might say that because of its ‘disengaged’ approach (which prescind from our sense of the significance of things for us), natural science is not the sort of pursuit that could discover meaning. But its findings are certainly relevant for a more engaged standpoint. We will come back to some of these issues in the last section.

²⁰ ‘Science as a Vocation’, 152; cf. 137.

²¹Weber writes: ‘Whether, under such conditions, science is a worth while ‘vocation’ for somebody, and whether science itself has an objectively valuable ‘vocation’ are again value judgments about which nothing can be said in the lecture-room’ (‘Science as a Vocation’, 152; cf. 143). The appeal to ‘value judgments’ here clearly carries subjectivist connotations.

²²This is according to his biography (by his widow). Here is the passage: ‘One day, when Weber was asked what his scholarship meant to him, he replied: “I want to see how much I can stand.” What did he mean by that? Perhaps that he regarded it as his task to endure the *antinomies* of existence and, further, to exert to the utmost his freedom from illusions and yet to keep his ideals inviolate and preserve his ability to devote himself to them’ (quoted in Paolo Costa, ‘A Secular

We might wonder about philosophy specifically: what is its *raison d'être* in a disenchanted world? If we are not inclined to Weber's subjectivist ideal of the courageous, disengaged observer, what else remains? One answer is of course the satisfaction of curiosity, where one just happens to want to possess certain bits of knowledge about the world but is not concerned with the existential task of achieving the sort of holistic understanding (i.e., wisdom) that can answer to the problem of cosmodicy. While this reduced conception of philosophy fits well with and is encouraged by the hypertechanical and often scientific nature of much analytic philosophy and the increasing fragmentation of professional philosophy into specialized sub-disciplines (and it also can be buttressed up by the motive of professional self-aggrandizement), it hardly seems to do justice to the human condition and what is most admirable about us as human beings.²³

What we need is a more 'humane' mode of philosophizing. In our present age, such humane philosophy would involve seeking a kind of 're-enchantment', i.e., discovering (or recovering) of a deeper sense of meaning in life, which perhaps has been occluded from view (e.g., by the scientific tendencies of modern intellectual life). I think this can also be understood in terms of addressing the problem of cosmodicy, and thus of seeking a kind of salvation. At its best, the urge to philosophize arises from a sense of existential *urgency* in needing to address, as a matter of seeking salvation, the ultimate questions of human existence, such as: Who am I? Does my life have a meaning? Can suffering be redeemed? Is there a God? How ought I to live? This sense of urgency has been clearly expressed in many of the great philosophers throughout history. Consider, e.g., Socrates in Plato's *Republic*: 'I fear that it may even be impious to have breath in one's body and the ability to speak and yet to stand idly by and not defend justice when it is being prosecuted'.²⁴

Even philosophers like Bernard Williams who claim not to be 'into salvation' often still evince a concern for a kind of 'salvation' insofar as they are in touch

Wonder', George Levine (ed.), *The Joy of Secularism: 11 Essays for How We Live Now* [Princeton, NJ: Princeton University Press, 2011], 135).

²³ On the hypertechanical nature of much analytic philosophy and the increasing fragmentation of professional philosophy into specialized sub-disciplines, see John Cottingham, 'What is Humane Philosophy and Why is it At Risk?', *Royal Institute of Philosophy Supplement* 65 (2009): 233–55. I should note that I think much 'Continental' philosophy is also inhumane in its obscurantism and often it also has self-aggrandizing motives. In my view we would do better to distinguish between 'humane' and 'non-humane' philosophy, rather than between 'analytic' and 'Continental' philosophy.

²⁴ *Republic*, 368b.

with the human condition in their philosophizing, as Williams most certainly is. Indeed, he has been at the forefront of those calling for a more ‘humane’ mode of philosophy (against scientific conceptions) where it is seen, as he puts it, ‘as part of a wider humanistic enterprise of making sense of ourselves and of our activities’, and where this takes place ‘in the situation in which we find ourselves’.²⁵ In light of this, I think it is somewhat *curious* that he should describe his motive for philosophy as mere curiosity. After remarking that he is not ‘into salvation’, Williams says:

I suppose my interest in philosophy is primarily a curiosity that stems from puzzlement. It is the old philosophical motive of *simply not seeing* how various ideas, which are supposed to be central to human life or human activities, hang together: the notion of the self, obviously, the notion of moral and aesthetic value, and the place that certain kinds of valuable things, such as works of art, have in our lives.²⁶

The word ‘curiosity’ seems too tame to accurately capture Williams’s motivation here, since curiosity has connotations of a kind of detached, non-existential interest in certain bits of information, which contrasts with the holistic concern for ‘making sense of ourselves and of our activities’ in ‘the situation in which we find ourselves’, which ultimately aims to answer ‘Socrates’ Question’ (as Williams calls it): ‘How should one live?’²⁷

If ‘curiosity’ is too tame of a word to describe Williams’s motive for philosophy, he no doubt thinks ‘salvation’ is too grandiose. However, I think it is appropriate, if properly understood. When Williams says that he is not ‘into salvation’, I think this is really an expression of his despair over – or if ‘despair’ is too strong, we might say ‘disbelief in’ – a certain picture of salvation. He writes: ‘We know that the world was not made for us, or we for the world, that our history tells no purposive story, and that there is no position outside the world or outside history from which we might hope to authenticate our activities’.²⁸ But there can still be another, more truncated form of salvation that is sought in the wake of giving up this ‘grand’ traditional picture of salvation. The concern is with how we

²⁵ ‘Philosophy as a Humanistic Discipline’, in *Philosophy as a Humanistic Discipline* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006), 197, 182.

²⁶ ‘A Mistrustful Animal’, 198.

²⁷ See *Ethics and the Limits of Philosophy* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985), ch. 1.

²⁸ *Shame and Necessity* (Berkeley, CA: University of California Press, 1993), 166.

can still live a meaningful life without this kind of purposive view of the world and of human life.

Although human life is cosmically insignificant in Williams's view, he thinks it can be and often still is seen as significant from a 'human point of view', where our 'concepts [including our evaluative concepts] and explanations are rooted in our more local practices, our culture, and our history'.²⁹ Thus, we should focus on the significance of our lives *sub specie humanitatis* (i.e., from the human point of view), rather than *sub specie aeternitatis* (i.e., from the point of view of the universe, or what is sometimes called the 'view from nowhere' or the 'synoptic view').³⁰ In fact, Williams accuses Bertrand Russell (in 'A Free Man's Worship') and others who bemoan our cosmic insignificance of 'sentimental' muddle:

It is a muddle between thinking that our activities fail some test of cosmic significance, and (as contrasted with that) recognizing that there is no such test. If there is no such thing as the cosmic point of view, if the idea of absolute importance in the scheme of things is an illusion, a relic of a world not yet thoroughly disenchanted, then there is no other point of view except ours in which our activities can have or lack significance.³¹

What should we make of this? There in fact seems to be something of a muddle *here*. Williams's main idea is that we cannot fail a cosmic test because there is no test, i.e., no ultimate standard of significance. He later says (echoing the above passage) that it is a holdover from the 'enchanted world' to think that our lives have 'absolute importance', to think that our achievements are 'being cheered on by the universe'.³² But there are two ways to take this (and perhaps Williams intends both). The first is that since there is no moral teleology operative in the universe – as on the standard theistic view – we can cease to worry about our lives lining up with any such purpose. This interpretation is suggested by Williams's remark about knowing that 'the world was not made for us, or we for the world [...]'. A second interpretation is that there is no cosmic test because the idea of a cosmic test is incoherent; i.e., 'there is no such thing as the cosmic point

²⁹ 'Philosophy as a Humanistic Discipline', 186–7.

³⁰ See John Kekes, *The Human Condition* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 232–45; Thomas Nagel, *The View from Nowhere* (Oxford: Oxford University Press, 1986).

³¹ 'The Human Prejudice', in *Philosophy as a Humanistic Discipline*, 137; cf. 138. See also Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, 110–12, 116–19.

³² 'The Human Prejudice', 144.

of view' (i.e., a 'view from nowhere'), but only the human point of view (i.e., a 'view from somewhere'). So, again, we should cease worrying about cosmic significance (or the lack thereof). Both of these lines can be seen as kinds of defusing strategies: i.e., they seek to diffuse the worry about human life lacking cosmic significance and to maintain 'confidence' (as Williams puts it) in the values that arise for us from within our human form of life, even though these 'human values' are ultimately (or 'radically') contingent upon our particular personal, cultural, and evolutionary histories.³³ Williams in fact often seems pulled between, on the one hand, a quasi-optimistic³⁴ quietism where one seeks to remain content with – or 'confident' in – the values that arise within a given form of life without asking questions about the 'ultimate significance' of these values, and, on the other, a pessimistic, tragic outlook (as in *Shame and Necessity*). But why the pull in the latter direction?

I think in one sense Williams is obviously right that there is no cosmic point of view in that the cosmos is not the sort of thing that can have a point of view (unless of course we are pantheists). But we can understand the idea of the cosmic point of view in another, perfectly legitimate way: viz., it is a particular *humanpoint of view* in which one forms an outlook – what we might call a 'cosmic outlook' – on the wider world and his or her place within it. In other words, we can say that it is a human point of view *in a wider frame*. This is how I take the idea of a 'cosmic point of view'. The problem then for Williams's defusing strategies is that *from within the human point of view* it matters whether we can see our lives in light of a cosmic moral teleology (i.e., a purposive view of the world as an enduring 'moral order' oriented towards the good) by which we might 'authenticate our activities' and thereby discover a deeper sense of meaning in life. Williams seems to acknowledge this in his discussion of the radical contingency of our ethical beliefs, as he says: 'This sense of contingency can seem to be in tension with something that our ethical ideas themselves demand, a recognition of their authority'.³⁵ Williams also seems to recognize it when he puts forward the view that an Aristotelian ethic – which affirms a strong correlation between virtue and happiness (*eudaimonia*) and depends on teleological thinking

³³ See Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, chs 8–9; Williams, *Truth and Truthfulness* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002), 21; Williams, 'Philosophy as a Humanistic Discipline', 193–4; and Cottingham, 'The Good Life and the "Radical Contingency of the Ethical"'.
³⁴ I say 'quasi' here because I do not want to accuse someone of Williams's temperament of optimism.

³⁵ *Truth and Truthfulness*, 21.

– is no longer viable in light of Darwinian evolution (at least on his reading of it). He writes: ‘The first and hardest lesson of Darwinism, that there is no such teleology at all, and that there is no orchestral score provided from anywhere according to which human beings have a special part to play, still has to find its way fully into ethical thought’.³⁶ Therefore, if we are to adequately address the problem of cosmodicy, it seems that we cannot entirely avoid the synoptic or cosmic view of things (as a particular kind of human point of view), even if considering this leads, as Costa puts it, to certain ‘reasonable excesses’, as a cosmic or synoptic view is always to some extent beyond our cognitive reach.

III

In a recent essay entitled ‘Secular Philosophy and the Religious Temperament’, Thomas Nagel contends that secular philosophy should try to develop ‘an alternative to the consolations of religion’.³⁷ More specifically, it should recover something of the ‘religious temperament’, which involves a yearning for cosmic reconciliation and completion, i.e., a desire ‘to live not merely the life of the creature one is, but in some sense to participate through it in the life of the universe as a whole’.³⁸ In short, secular philosophy should seek a kind of salvation and this requires taking up a synoptic or cosmic view of things.³⁹

Nagel thus shows that he is no longer satisfied with the ironist stance that we saw he affirmed in his earlier essay on ‘The Absurd’. In contrast to Williams’s endorsement of the human point of view *against* the cosmic point of view, Nagel writes: ‘the religious temperament regards a merely human life as insufficient, as a partial blindness to or a rejection of the terms of our existence. It asks for

³⁶ *Making Sense of Humanity* (New York: Cambridge University Press, 1995), 110. See also Williams, ‘Replies’, in J.E.J. Altham and Ross Harrison (eds.), *World, Mind, and Ethics* (New York: Cambridge University Press, 1995), 199; and my ‘Cosmic Outlooks and Neo-Aristotelian Virtue Ethics’, *International Philosophical Quarterly* 55:2 (2015): 197–215.

³⁷ ‘Secular Philosophy and the Religious Temperament’, in *Secular Philosophy and the Religious Temperament* (New York: Oxford University Press, 2010), 3.

³⁸ ‘Secular Philosophy’, 6.

³⁹ Nagel says that the key question is: ‘How can one bring into one’s individual life a recognition of one’s relation to the universe as a whole, whatever that relation is?’ (‘Secular Philosophy’, 5). He then remarks: ‘It is important to distinguish this question from the pure desire for understanding of the universe and one’s place in it. It is not an expression of curiosity, however large. [...] It is rather a question of attitude: Is there a way to live in harmony with the universe, and not just in it?’ (5).

something more encompassing'.⁴⁰ Of course, it is one thing to say that there is such a human need (which can be seen as an expression of our being *homo religiosus*), and it is another to think that it can be adequately satisfied. Nagel thinks it can and he expresses his own view as follows: 'Having, amazingly, burst into existence, one is a representative of existence—of the whole of it—not just because one is part of it but because it is present to one's consciousness. In each of us, the universe has come to consciousness and therefore our existence is not merely our own'.⁴¹

Nagel has gone on to develop this view further in *Mind and Cosmos*, where argues for a non-theistic cosmic teleological perspective, which stands in strong contrast to Williams's claim that 'the world was not made for us, or we for the world'. Nagel writes:

The world is an astonishing place [...]. That it has produced you, and me, and the rest of us is the most astonishing thing about it. If contemporary research in molecular biology leaves open the possibility of legitimate doubts about a fully mechanistic account of the origin and evolution of life, dependent only on the laws of chemistry and physics, this can combine with the failure of psychophysical reductionism to suggest that principles of a different kind are also at work in the history of nature, principles of the growth of order that are in their logical form teleological rather than mechanistic.⁴²

This allows then for a cosmic teleological perspective according to which human beings have a special place, where '[each] of our lives is a part of the lengthy process of the universe gradually waking and becoming aware of itself'.⁴³ This gradual waking up of the universe begins with the emergence of life and consciousness, and then further develops with the emergence of rational, linguistic forms of consciousness: 'The great cognitive shift is an expansion of consciousness from the perspectival form contained in the lives of particular creatures to an objective, world-encompassing form that exists both individually and intersubjectively. It was originally a biological evolutionary process, and in

⁴⁰ 'Secular Philosophy', 6; cf. 8, 11–12.

⁴¹ 'Secular Philosophy', 6.

⁴² *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certainly False* (New York: Oxford University Press, 2012), 7.

⁴³ *Mind and Cosmos*, 85; cf. Nagel, *The Last Word* (New York: Oxford University Press, 1997), 127–33; 'Secular Philosophy and the Religious Temperament', 16–7.

our species it has become a collective cultural process as well'.⁴⁴ Furthermore: 'to explain not merely the possibility but the actuality of rational beings, the world must have properties that make their appearance not a complete accident: in some way the likelihood must have been latent in the nature of things'.⁴⁵ Nagel goes on to say: 'I am not confident that this Aristotelian idea of teleology without intention makes sense, but I do not at the moment see why it doesn't'.⁴⁶

I will not pursue here the question of whether this fully makes sense, or whether a theistic perspective may be needed for explanatory purposes. Rather, I want to conclude by considering the existential adequacy of this sort of secular perspective that seeks a kind of salvation through taking up a synoptic or cosmic view of things. By 'existential adequacy', I mean adequacy as a response to the problem of cosmodicy.

Here I want to return to Paolo Costa's work, and especially to his essay 'A Secular Wonder', which is also the final chapter of *Reason and Its Excesses*.⁴⁷ Costa begins this essay by raising what I have called the problem of cosmodicy, though he speaks of it in terms of whether or not we can be 'at home in the world', which recalls Nagel's concern with cosmic harmony. Against the stance of disengaged rationality, which is often tied to a sense of existential alienation and an attempt to resist and control the world, Costa explores – in a Heideggerian mode – the perspective of our engaged involvement with the world through 'an epistemology of basic existential moods' in order to show how we can be at home in the world from a secular perspective.⁴⁸ By 'mood', Costa means: 'a fundamental emotional attunement, [...] a basic disposition to be affected in this or that way by world around us' and thus have things *matter* to us. A mood – e.g., a sense of well-

⁴⁴ *Mind and Cosmos*, 85.

⁴⁵ *Mind and Cosmos*, 86.

⁴⁶ *Mind and Cosmos*, 93. Mary Midgley defends a similar position. See Mary Midgley, 'Darwinism, Purpose and Meaning', *Royal Institute of Philosophy Supplements* 68 (2011): 193–201; Midgley, 'Why the Idea of Purpose Won't Go Away', *Philosophy* 86 (2011): 545–61; see also Paul Davies, *The Goldilocks Enigma* (New York: Mariner Books, 2006). My discussion of Nagel here draws some on my 'Cosmic Outlooks' and my 'Seeking Re-Enchantment', in Philip J. Rossi (ed.), *Seekers and Dwellers: Plurality and Wholeness in a Time of Secularity* (Washington, DC: The Council for Research in Values and Philosophy, 2016): 17–46.

⁴⁷ All references here will be to the English essay version found in George Levine (ed.), *The Joy of Secularism* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2011). Costa's own sympathies with teleological thinking can be seen in his 'Beyond Teleology?', in Luca Illetterati and Francesca Michelini (eds), *Purposiveness: Teleology between Nature and Mind* (Frankfurt: OntosVerlag, 2008), 183–99.

⁴⁸ 'A Secular Wonder', 136.

being, serenity, anxiety, etc. – involves a way of ‘feeling the whole’: it involves an ‘intentionality whose content [...] is an indeterminate one: that is, the totality of things’.⁴⁹ Furthermore, ‘for living beings, moods (i.e., primary affectedness) are the precondition for having a world’ (in the Heideggerian sense of ‘world’), they are the ‘conditions of articulation, insofar as they are the framework of all frameworks: the global frame’.⁵⁰

Coming to his main theme, Costa writes: ‘In the world’s intricacy and density to which alternation of moods accustoms us, a space is naturally opened for wonder, that is, for a stance towards things that is intentional without being appropriative’.⁵¹ In other words, wonder does not seek to control the world or put it to use; rather, it appreciates and feels awe or amazement at the world. In fact, there seem to be two main modes of wonder: The first is that which is at the root of the philosophical impulse; it is active and it can express itself in agitation or a restless perplexity that seeks deeper understanding. As Aristotle famously remarks: ‘It is because of wonder that human beings undertake philosophy, both now and at its origins’, and they do so in order to no longer feel ‘at a loss’ in the world.⁵² For Aristotle, this clearly involves seeking out a synoptic understanding of the world. The second mode of wonder is more passive, i.e., it typically involves a kind of restful, contemplative delight in the world, as a way of being ‘at home’ (though, as we will see, there are also less serene forms); it is a kind of intellectual and emotional beholding and appreciating, which in fact often comes about as the result of the first mode of wondering.

Costa’s focus is on this second mode of wonder (though he acknowledges the first mode), and he provides an illuminating phenomenology sketch of this sort of wonder as a kind of ‘re-enchantment’. A crucial feature of this wonder is its ‘quality of attention’:

Wonder is an exceptionally intense way of being affectively aware of the things that surround us. In this sense, it results in a powerful experience of presence [...]. [In] wondering, the subject is absorbed in reality, without being its hostage or puppet. In this sense, the wonder-response always embodies a form of assent, a “yea-saying,” and, having

⁴⁹ ‘A Secular Wonder’, 138.

⁵⁰ ‘A Secular Wonder’, 140–1.

⁵¹ ‘A Secular Wonder’, 142.

⁵² *Metaphysics* II, 982b12–18; this translation is from Martha Nussbaum in *The Fragility of Goodness* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001 [1986]), 259.

no utility whatsoever, it fosters in the subject a vague sense of joy in the very fact of being alive and of an objectless gratitude that turns outward. Wonder is an expansive response to the world's allure that encourages respect, compassion, gentleness, humility, unpossessiveness.⁵³

Costa's remarks, I believe, can be seen as filling out some of Nagel's statements about the world being 'an astonishing place', with its apparent purposiveness, and his 'amazement' at our having 'burst into existence' and then our becoming 'a representative of existence' through our rational self-consciousness.⁵⁴ We can also see here how this form of wonder can offer a response to the problem of cosmicism, as it involves a 'yea-saying' to the world (to its 'superabundance of meaning', as he later says⁵⁵) and 'a vague sense of joy in the very fact of being alive and of an objectless gratitude that turns outward'.

The picture is in fact more complex than this. Costa acknowledges that the attitude of wonder involves not only positive experiences of awe, euphoria, serenity, and gratitude toward the 'life empowering' aspects of the world, but also dread, nausea, melancholy, horror, and sheer terror toward the 'life menacing' aspects of the world.⁵⁶ Nagel acknowledges this as well in a footnote where he cites the following remark by the character Marlow in Joseph Conrad's *Chance*: 'It was one of those dewy, clear, starry nights, oppressing our spirit, crushing our pride, by the brilliant evidence of the awful loneliness, of the hopeless obscure insignificance of our globe lost in the splendid revelation of a glittering, soulless universe. I hate such skies'.⁵⁷ Such experiences are perhaps to be expected in a universe that is at bottom impersonal and indifferent to our human fates. But these experiences can also suggest that even if there is a non-theistic teleology operative in the universe, there is no guarantee that it is necessarily expressive of an enduring 'moral order'. Or they may even push one towards Williams's

⁵³ 'A Secular Wonder', 143, 147.

⁵⁴ See also Ronald Dworkin, *Religion Without God* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2013). Dworkin was a friend of Nagel, and the book begins with an acknowledgement to him: 'To Tom—who led me into the mysteries of the secular temperament'. Dworkin's main claim is the following: 'religion is deeper than God. Religion is a deep, distinct, and comprehensive worldview: it holds that inherent, objective value permeates everything, that the universe and its creatures are awe-inspiring, that human life has purpose and the universe order' (1; cf. 10–11).

⁵⁵ 'A Secular Wonder', 149.

⁵⁶ 'A Secular Wonder', 143–4, 149.

⁵⁷ 'Secular Philosophy', 9, n. 2.

pessimistic, tragic perspective, where one believes that ‘the world was not made for us, or wefor the world, that our history tells no purposive story [...]’. In response to these sorts of concerns, Costa concludes his essay by discussing what he calls ‘comic enchantment’, where humor can be an antidote to hardship and tragedy as it ‘transfigures our ordinary perception of things’ and allows us to ‘feel more at home in the world without necessarily being reconciled with it’.⁵⁸

I think that there is certainly much that is valuable in Costa’s combined response of wonder and humor to the problem of cosmodicy, especially if one is no longer able to affirm a theistic view. But compared to a theistic view, this response seems rather limited. While humor can be a fairly effective response to absurdity and have an uplifting or cathartic function in relation to the difficult things of life, it is more limited as a response to crushing hardship, horror, and deep despair. Moreover, as Aristotle writes: ‘Happiness [...] is not found in amusement; for it would be absurd if the end were amusement, and our lifelong efforts and sufferings aimed at amusing ourselves. [...] Rather, it seems correct to amuse ourselves so that we can do something *serious*’.⁵⁹ So in order to adequately respond to the deep difficulties present in the human condition we need to be able to see our lives as orientated towards a serious or profound good, and humor on its own does not capture this (though a sense of wonder may point us in the right direction). Speaking of comic *enchantment* in fact seems misplaced here as the kind of enchantment that we are concerned with in addressing the problem of cosmodicy is that which makes for a deeply meaningful and worthwhile life, and which involves responding to an objective source (or sources) of meaning or value (used equivalently here) that makes normative demands upon us. While humor can be uplifting or cathartic on certain occasions, and so it can be ‘enchanting’ in a more reduced sense, it does not seem to be enchanting in the requisite sense.

By contrast, a theistic worldview does seem to allow for the requisite sense of enchantment by affirming in the world an objective moral order (i.e., God is seen as having created the world as good and as teleologically directed towards a fuller realization of the good). Along with this, theism sees the world as a personal order; i.e., it rejects the idea that the world is ultimately impersonal and indifferent to our fates, even though it may seem so at times. As William James put it: ‘The more perfect and more eternal aspect of the universe is represented in

⁵⁸ ‘A Secular Wonder’, 149–54.

⁵⁹ *Nicomachean Ethics*, trans. Terrence Irwin, 2nd ed. (Indianapolis: Hackett, 1999), X.6, 1176b29-34; my emphasis.

our religions as having personal form. The universe is no longer a mere *It* to us, but a *Thou*, if we are religious [i.e., theists]; and any relation that may be possible from person to person might be possible here'.⁶⁰ On the theistic view there is *someone* to whom we can feel and express gratitude for the *wonderful* things of life, and this seems preferable to an 'objectless gratitude'. Moreover, in the face of evil and suffering, there is a faith and hope that ultimate reality is on the side of the good and tragedy will not have the final word because the universe is seen as enduring moral order that expresses 'ultimate moral purposes' (to recall Nietzsche's phrase). To have faith and hope in such a theistic moral order, James says, 'not only incites our more strenuous moments, but it also takes our joyous, careless, trustful moments, and it justifies them'.⁶¹ In light of these remark, I think that the philosopher who seeks salvation has good reason to hope that a theistic worldview is true and thus to explore the reasons for theistic faith. But if we are not able to have such faith (e.g., because of the problem of theodicy), I think Costa points us in the right direction for how to still live a richly meaningful life – i.e., how we still might be 'saved' – even if there remains a sense of loss in not 'being [fully] reconciled with [the world]'.

A final concluding thought: If I am right that philosophy, at its best, should aim at a kind of salvation, and if I am right that the philosopher who seeks salvation has good reason to hope that a theistic worldview is true and thus to explore the reasons for theistic faith, then this entails that the philosophy of religion – broadly construed – should have a central place in any philosophy curriculum. This of course would represent a significant change from its current marginalized position.

⁶⁰ 'The Will to Believe' (1896), in *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy and Human Immortality* (New York: Dover, 1956), 27–8.

⁶¹ *Pragmatism* (Indianapolis, IN: Hackett, 1981 [1907]), 51; cf. 49-51. Similarly, John Cottingham writes about the 'buoyancy of the good' in a theistic worldview: 'what the religious [i.e., theistic] dimension adds is a framework within which [human] nature is revealed as more than just a set of characteristics that a certain species happens intermittently to possess, but instead as pointing to the condition that a Being of the utmost benevolence and care that we can conceive of desires us to achieve. Focusing on this dimension, moreover, encourages us with the hope that the pursuit of virtue, difficult and demanding though it often is, contributes however minutely to the establishment of a moral order that the cosmos was created to realise. To act in the light of such an attitude is to act in the faith that our struggles mean something beyond the local expression of a contingently evolving genetic lottery; that despite the cruelty and misery in the world, the struggle for goodness will always enjoy a certain kind of buoyancy' (*On the Meaning of Life*[New York: Routledge, 2003], 72–3).

GLI INCURABILI ECCESSI DELLA RAGIONE: REPLICHE AI MIEI CRITICI

PAOLO COSTA

Fondazione Bruno Kessler (FBK), Trento
Religious Studies Department
pacosta@fbk.eu

ABSTRACT

In my reply, I answer to the critical remarks of the discussants by focusing on some unresolved problems in my way of tackling the issues of animality, reason, politics, social criticism, happiness and the end-goal of philosophy. The bulk of the paper is premised on a reflection about the virtues of the philosophical conversation.

KEYWORDS

Animal, Reason, Politics, Critique, Happiness, Philosophy.

Philosophy cannot escape being adversarial to some degree, but enquiry is fundamentally a cooperative rather than an adversarial activity.
Alasdair MacIntyre

Il motivo egoistico che mi ha spinto a scrivere quell’elogio obliquo della filosofia, eccessi inclusi, a cui si può ridurre nella sostanza il libro discusso in questo simposio, era il desiderio di animare una conversazione filosofica senza convenevoli. Sono dunque grato a *Etica & Politica / Ethics & Politics*, e in particolare a Riccardo Fanciullacci e Pierpaolo Marrone, per la decisione di ospitarlo in questo numero della rivista. Il loro invito ha avuto il piacevole effetto collaterale di trasformare un proposito velleitario in una profezia realizzata.

Ma che cosa esattamente intendo per “conversazione filosofica senza convenevoli”? È un’attività difficile da descrivere in astratto, ma facilissima da ricon-

oscere per chi ha avuto la fortuna di potersi dedicare a tempo pieno a un lavoro intellettuale sempre più difficile da legittimare, almeno nella forma non amatoriale di mestiere retribuito. Se ne fa per lo più esperienza diretta in quelle occasioni seminariali o convegnistiche in cui si riesce a ridurre al minimo il rumore di fondo generato dagli aspetti meno nobili della vita accademica. Quando si prova a descriverlo ai non addetti ai lavori, il paragone con il gioco diventa quasi inevitabile. La conversazione filosofica riuscita ha la stessa fluidità virtuosistica del *flow* in cui vengono risucchiati i *players* quando il gioco riesce a prevalere sulle sirene o gli affanni della vita di ogni giorno. Se è corretto descrivere la felicità come un'esperienza intensa di presenza, allora la filosofia è spesso un'occasione di felicità allo stesso tempo pubblica e privata. L'aggettivo inglese che cattura meglio questa disposizione quasi fisica ad essere assorbiti nel flusso è "engrossing". In effetti, la filosofia, per chi la ama, agisce spesso come un gigantesco attrattore gravitazionale.

Stiamo parlando, ovviamente, di un gioco sofisticato. La conversazione filosofica al suo meglio non è mera chiacchiera. Che cosa la rende diversa? Difficile dirlo in astratto. Forse è più semplice partire da ciò che l'accomuna a una conversazione amichevole. Il principale tra i punti di contatto è la diffidenza verso i *conversation stoppers*. Anche se la combattività e l'agonismo svolgono un ruolo importante nell'argomentazione, è sbagliato, tuttavia, identificare l'aver ragione in filosofia con l'immagine pugilistica del *knock-down argument*. Il vero obiettivo in questo campo non è infatti mai smettere di conversare, ma proseguire dopo aver allargato il terreno comune.

Provo a spiegarmi con un esempio tratto dalla vita quotidiana. Ciò che rende spesso faticosa l'interazione di un filosofo o una filosofa con il mondo circostante è un'esperienza assai familiare. Immaginatoci un contesto piuttosto strutturato: ad esempio un colloquio con gli insegnanti del proprio figlio o con il datore di lavoro. È sensato rappresentarsi incontri di questo tipo come raffinati giochi di ruolo in cui si entra e da cui si esce con il medesimo corredo di opinioni e con un diverso indice di inflessione della relazione (collaborativa o conflittuale, simmetrica o asimmetrica, trasparente o ambigua). Un interessante cortocircuito comunicativo può verificarsi, allora, se uno si presenta al colloquio con la convinzione di non essere il proprietario delle proprie opinioni; che esse siano, piuttosto, una cristallizzazione provvisoria di un dialogo tra sé e sé privo di una conclusione e talvolta persino di una direzione preordinata. In quest'ottica, insomma, il cambiamento di opinione, se è motivato da ragioni stringenti, è la condizione ordinaria,

perché l'interesse a capire come stanno effettivamente le cose prevale su ogni altra considerazione.

Questo effetto di spossessamento dossastico è tipico della riflessività filosofica. Ne costituisce, propriamente, l'eccedenza primaria: se vogliamo, il caso prototipico di "eccesso" della ragione. La conversazione filosofica, in effetti, funziona solo se chi prende la parola è almeno parzialmente decentrato rispetto all'affermazione, o alla catena di affermazioni, di cui si fa portavoce. È superfluo aggiungere che un simile atteggiamento nella vita di tutti i giorni è destinato, nel caso migliore, a essere frainteso, nel caso peggiore, a essere biecamente abusato. Fortuna vuole, tuttavia, che quando si scrive un libro di filosofia ci si può aggirare nello spazio delle ragioni con la più ampia libertà di movimento possibile, compatibilmente con i nostri accessi di scorcio alla trama di inferenze su cui facciamo poggiare i vari giudizi, opinioni e deliberazioni espliciti a cui aderiamo provvisoriamente e *cum grano salis* nelle varie fasi della vita.

È con questo spirito che mi accingo a rispondere ad alcune delle sollecitazioni contenute nei saggi dei miei interlocutori (che ringrazio fin da ora per la loro generosità intellettuale). Per motivi che considero ovvi, risponderò nella lingua in cui è stato scritto il contributo.

ANIMALE

Non è un caso che *La ragione e i suoi eccessi* cominci con un capitolo dedicato all'"animale". Se esiste, come credo, un filo rosso che collega le riflessioni sviluppate nei vari capitoli del libro, e dal quale dipende l'impressione di trovarsi di fronte a un unico ragionamento concatenato, questo è riconducibile al giudizio circa l'importanza che dovrebbe avere nei nostri sforzi di comprendere meglio noi stessi il fatto, pur sempre bisognoso di interpretazioni, che anche noi siamo degli animali.

Per un filosofo (come il sottoscritto) che abbia sposato questa chiave di lettura, una delle esperienze più istruttive che possa capitare è constatare quanto poco conti nella biologia postdarwiniana il concetto stesso di animale. Per essere precisi, l'affermazione andrebbe qualificata. Il riferimento alla nostra animalità continua a svolgere un ruolo, ma non un ruolo costruttivo. La nostra appartenenza al regno animale serve cioè come segnaposto per mettere in guardia i profani da visioni troppo idealizzate della specie umana, ma una volta assolta la sua funzione di *reminder*, cessa di essere produttiva. In poche parole, sostenere che gli esseri

umani sono animali non aggiunge nulla alla nostra comprensione del *tipo* di creatura vivente che siamo.

Questo è un salutare bagno di umiltà, che non mi ha impedito però, alla fine, di indulgere in un modesto esercizio di biologia filosofica la cui legittimità vorrei provare qui, per quanto è possibile, a difendere. In estrema sintesi, il punto in discussione è il seguente: qual è la reazione filosofica corretta di fronte agli straordinari progressi compiuti dalle scienze della vita nel corso degli ultimi tre secoli? Come ha mostrato molto bene Alessandro Minelli nel suo elegante *excursus* storico, non si tratta soltanto di fare i conti con le scoperte della biologia molecolare, e nemmeno solo con la cosiddetta rivoluzione darwiniana; è soprattutto la consapevolezza della simultanea complessità e unitarietà dell'albero della vita promossa dai *field naturalists* nella lunga storia che va da Aristotele a Linneo (e oltre) che ha finito per cambiare radicalmente le carte in tavola in questo dominio della conoscenza.

Una risposta filosofica standard al problema è chiedersi: ma che cosa esattamente significa tutto ciò (intendendo per “tutto ciò” quello che possiamo leggere oggi in un buon manuale di biologia)? Quale influsso ha (o dovrebbe avere) sul nostro equilibrio riflessivo, sull'immagine che abbiamo di noi stessi? E ancora: come possiamo far quadrare quel patrimonio di conoscenza con ciò che sappiamo, o pensiamo di sapere, su noi stessi e che troviamo incarnato nei costumi, *habitus*, pratiche, istituzioni in cui veniamo socializzati? Questi sono quesiti che trascendono e in alcuni casi rischiano persino di ostacolare gli obiettivi conoscitivi circoscritti di un biologo, ma non li si può definire curiosità illegittime o insensate. Il loro scopo, nella sostanza, è sollecitarci a misurare approssimativamente l'impatto che le nuove informazioni che ci sono fornite dalle scienze della vita hanno o dovrebbero avere sulla comprensione di noi stessi in quanto creature viventi ed esseri animati.

Il primo- e più visibile - effetto è la mutata percezione dei nostri legami con il resto della biosfera. Il tema è controverso, ma ha prodotto anche qualcosa di simile a un nuovo senso comune con la crescita tra il largo pubblico della sensibilità ecologista e animalista, almeno nei paesi che se la possono permettere, essendosi lasciati alle spalle la fase storica della mera lotta per la sopravvivenza (che, notoriamente, non è una condizione favorevole al proliferare degli scrupoli morali). Questo è l'impatto più visibile, ma anche il più facile da neutralizzare da un punto di vista conoscitivo. È sufficiente, infatti, ricorrere alla distinzione tra fatti e valori, tra il mondo come è e come dovrebbe essere, per contestare

l'esistenza di una relazione diretta tra ciò che abbiamo scoperto sulla nostra natura e ciò che gli esseri umani scelgono pragmaticamente di fare sulla base della propria costituzione fisiologica.

Nel libro, tuttavia, mi sono spinto oltre. Mi sono chiesto cioè quale sia l'influsso dei nuovi orizzonti teorici dischiusi dalla biologia moderna sull'immagine che abbiamo di noi stessi, in una parola sul nostro *immaginario* antropologico. (L'esempio più eclatante in materia è il modo in cui la genetica, in particolare la scoperta del DNA, ha rapidamente trasformato nel discorso pubblico il senso di sé delle persone –il senso del proprio destino, delle proprie possibilità.) Qui i tentativi di mitigare l'impatto sono destinati ad avere minor successo. Certo, si può sempre sostenere, sulla falsariga di Laplace, che le finzioni non rientrano nella sfera di competenza della scienza. In tal caso, però, si rischia di sottovalutare il fatto che l'immaginazione a cui si fa qui riferimento non è ovviamente la fantasia sfrenata, ma quella facoltà mentale che ci consente di esplorare la realtà che ci circonda al di là delle prime impressioni che essa suscita in chi deve fare i conti con la sua riluttanza a piegarsi ai nostri desideri.

L'ipotesi che ho provato ad articolare in *La ragione e i suoi eccessi*, e più estesamente nel mio libro precedente,¹ è che possiamo imparare molte cose essenziali sulla nostra forma di vita riflettendo sulla quantità sconfinata di informazioni regalateci, tra l'altro, dai nuovi racconti evoluzionistici sull'origine della specie *Homo sapiens* o dalle classificazioni filogenetiche. Nel capitolo sull'animale ho perseguito questo obiettivo soprattutto sviluppando un'intuizione di Helmuth Plessner. In parole povere, l'idea guida è che la forma di vita animale vada pensata nei termini di una specifica varietà di posizionamento nell'ambiente, che ridefinisce il confine tra il sé e il non-sé, pone le premesse per espandere la relazione dialettica tra l'essere un corpo e l'averne un corpo e, soprattutto, dischiude un nuovo ambito di esperienza, quello della vulnerabilità e delle emozioni che l'accompagnano.

Quanto sono campati per aria questi esercizi acrobatici di biologia filosofica? Impossibile dirlo in astratto. Per chi li azzarda è rassicurante almeno sapere che esistono casi promettenti di aggiornamento critico di un pensiero tipologico. Mi vengono in mente qui soprattutto, in due direzioni divergenti, i lavori di Marjorie Grene e Michael Thompson.²

¹ Cfr. P. Costa, *Un'idea di umanità. Etica e natura dopo Darwin*, EDB, Bologna 2007.

² M. Grene, *Evolution, "Typology" and "Population Thinking"*, in "American Philosophical Quarterly", 27 (1990), 3, pp. 237-243; M. Thompson, *Life and Action: Elementary Structures of Practice and Practical Thought*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2008, parte I.

So per esperienza diretta che questo tipo di elucubrazioni tende a suscitare nei biologi una comprensibile reazione difensiva. In fondo, è verosimile che il ricorso a una concettualizzazione di tipo ontologico sia più utile alla chiusura riflessiva tanto amata dai filosofi che all'investigazione empirica che è evidentemente una priorità per gli studiosi impegnati sul campo o in laboratorio. Il mio auspicio, però, è che questo legittimo sospetto verso ogni forma di essenzialismo a buon mercato non sfoci in una ennesima variante di quell'"orrore del determinato" che accomuna tante forme, anche contrapposte, della sensibilità intellettuale contemporanea.³ I rischi connessi alla demarcazione dei soggetti di processi (in un arco che va dalle specie biologiche alle epoche storiche) non vanno esasperati. In questo campo una qualche forma di logica paraconsistente funziona meglio dell'applicazione rigida del principio di non contraddizione. È verosimile, come sostiene nel suo contributo Alessandro Minelli, che sia sbagliato far dipendere il riconoscimento di una specie dall'attribuzione di una serie numerabile di proprietà essenziali, ma questo non credo che dovrebbe impedire di scorgere e apprezzare in una popolazione di individui che si incrociano fra loro qualcosa di simile all'esemplificazione nel campo del possibile di un modo di stare al mondo, per l'appunto una *forma di vita*. D'altra parte, che cos'altro potrebbe consentire quella particolare modalità di descrizione che troviamo così informativa e affascinante quando ascoltiamo un documentario o una lezione in cui si parla delle abitudini di specie animali esotiche?

Alessandro Minelli ha dato un contributo essenziale alla nostra comprensione dei vincoli morfologici all'evoluzione degli organismi.⁴ In questo campo è, per giudizio unanime, uno dei massimi esperti mondiali. La cautela tipica dello scienziato gli impedisce, tuttavia, di desumere lezioni filosofiche generali da quella che a me pare una conferma indiretta della validità delle intuizioni aristoteliche circa il ruolo delle cause formali in biologia. Io non ho di queste remore. Uno dei vantaggi dello scrivere un libro come *La ragione e i suoi eccessi* risiede proprio qui: nella possibilità di sospendere per un tempo limitato gli effetti del rasoio di Occam e verificare la fecondità di una domanda senza dubbio eccessiva, ma non per questo meno urgente: che cosa si prova a essere un animale?

³ Prendo in prestito l'espressione da A. Bellan, *L'orrore del determinato. Relativismo, pluralismo, contingenza*, in T. Perlini (a cura di), *Verità Relativismo Relatività*, numero speciale di "L'ospite ingrato", nuova serie, 1(2008), pp. 73-95.

⁴ Cfr., fra i molti possibili riferimenti bibliografici, A. Minelli, *Forme del divenire. Evo-devo: la biologia evuzionistica dello sviluppo*, Einaudi, Torino 2007.

Personalmente non dubito che gli animali – come le lingue o le religioni – esistano solo al plurale. Eppure per un filosofo è quasi inevitabile interrogarsi sulle condizioni di intelligibilità di un fenomeno così centrale per la nostra auto-comprensione come il fatto di avere un corpo pulsante e vulnerabile, che occupa una posizione nello spazio in modo fisicamente così anomalo da creare intorno a sé un ambiente intenzionale in cui il confine poroso tra il sé e l'altro da sé è la posta in gioco permanente delle attività dell'organismo. Ho come l'impressione che senza uno sfondo di questo tipo sia impossibile comprendere la forza non solo retorica che ancora oggi possiede il richiamo alla matrice animale della forma di vita umana.

Il dissenso sull'utilità di simili esercizi di comprensione è noto a tutti ed è forse una delle poche conferme dell'idea che scienziati e umanisti appartengano a due tribù o culture diverse. Personalmente resto, però, ottimista e continuo a non trovare motivi stringenti, a parte i comprensibili meccanismi psicologici di rinforzo, per considerare i due approcci incompatibili.

RAGIONE

Nel suo contributo Italo Testa offre un esempio calzante del tipo di prestazione cooperativa e sovraperonale che ho evocato all'inizio delle mie repliche quando ho accennato ai pregi speciali della conversazione filosofica. L'intreccio di pensieri che risulta dalla sua stimolante prosecuzione del mio tentativo embrionale di riformulare la questione classica della razionalità umana è particolarmente tonificante per una duplice serie di motivi. Il primo è, per così dire, biografico-intellettuale. Nessun filosofo italiano contemporaneo ha contribuito più di lui ad arricchire la nostra comprensione delle potenzialità teoriche della svolta naturalistica in filosofia, che prosegue ormai con alterne fortune da quasi tre decenni. Gli va riconosciuto inoltre il merito di aver raggiunto questo obiettivo utilizzando con perizia una tradizione intellettuale a prima vista inospitale verso il concetto stesso di naturalizzazione come l'idealismo classico tedesco (in particolare Hegel, sia quello degli scritti giovanili sia lo Hegel della maturità). Compiendo questa operazione storico-sistematica a prima vista temeraria Testa è riuscito anche nell'impresa salutare di sparigliare schieramenti accademici ormai sclerotizzati.⁵

⁵ Cfr. I. Testa, *Una soluzione scettica al dibattito sull'autocoscienza tra Henrich, Tugendhat e Habermas*, in P. Costa, M. Rosati, I. Testa (a cura di), *Ragionevoli dubbi. La critica sociale tra universalismo e scempi*, Carocci, Roma 2001, pp. 67-90; Id., *La natura del riconoscimento. Riconosci-*

Io stesso ho beneficiato in passato di questa apertura di un nuovo orizzonte di pensiero e, cogliendo al volo l'opportunità, vorrei approfittarne ancora per far avanzare foss'anche di un solo centimetro il ragionamento sviluppato nel libro.

Il secondo ordine di motivi è meno collaterale e concerne piuttosto l'effetto esplosivo di chiarificazione che può avere il movimento a elastico tra due lessici e due impianti categoriali diversi, ma convergenti. L'impressione che si ricava mettendo in sequenza il secondo capitolo de *La ragione e i suoi eccessi* e il virtuosistico controcanto di Testa è di assistere al passaggio di testimone in una staffetta disputata da atleti con morfologie muscolari molto diverse che corrono alla massima velocità per la distanza più lunga consentita loro dalle differenti resistenze aerobiche. Una strana forma di atletismo del pensiero che, anche se non è ancora disciplina olimpica, ha nondimeno qualcosa di spettacolare.

Le questioni su cui posso soffermarmi nello spazio che ho a disposizione sono soltanto due. La prima concerne la natura "trasformativa" e non "additiva" della concezione della razionalità umana difesa nella *Ragione e i suoi eccessi*. Questo è un punto implicito nel mio discorso su cui avrei forse dovuto insistere con più forza. Una delle conseguenze della nostra capacità di manipolare ragioni disincapsulate dallo specifico contesto inferenziale in cui le abbiamo incontrate inizialmente è la possibilità di immaginarsi una variante di razionalità totalmente disincarnata e discontinua rispetto al mondo naturale. Questa immagine ha avuto in passato e ha ancora oggi un effetto quasi ipnotico sui filosofi e sui loro tentativi di pensare in maniera chiara e distinta la ragione in quanto facoltà a sé stante. Da qui trae origine la tentazione di concepire la razionalità come un oggetto semplice, trasparente e familiare. La mia impressione è che la prima cosa da fare in questo ambito sia sfatare l'illusione che quando parliamo di ragione sappiamo esattamente di che cosa stiamo parlando. Per allentare la presa di questa immagine è indispensabile arricchire il nostro repertorio di esempi: immaginare, cioè, usi della ragione meno eclatanti rispetto a standard assai selettivi di razionalità (la dimostrazione matematica, il calcolo utilitaristico, il *Witz*) che, se applicati senza condizioni, potrebbero indurci a escludere dalla sfera del razionale la stragrande maggioranza delle azioni e degli stati mentali dell'*homme moyen sensuel*. In questo senso condivido pienamente l'idea che ciò di cui abbiamo bisogno in

mento naturale e ontologia sociale nello Hegel di Jena, Mimesis, Milano-Udine 2010; Id., *Il nuovo Hegel: prefazione all'edizione italiana*, in T. Pinkard, *La fenomenologia di Hegel. La socialità della ragione*, a cura di A. Sartori e I. Testa, Mimesis, Milano 2013, pp. VII-XXVII; Id., *La nostra forma di vita. Piccolo trattato su riconoscimento naturale e seconda natura*, in F. Gregoratto, F. Ranchio (a cura di), *Contesti del riconoscimento*, Mimesis, Milano-Udine 2014, pp. 207-231.

quanto eredi dell'epistemocentrismo della filosofia moderna è adottare una strategia *bottom-up* che introduca un po' di disordine nelle configurazioni binarie che, in maniera più o meno consapevole, adottiamo quando riflettiamo sulla relazione tra mente e natura.

Negli anni questo per me ha voluto dire soprattutto imparare a riconoscere nell'universo degli affetti le tracce utili per comprendere in quali modi le ragioni operano nelle vite degli umani e degli animali non umani, in particolare di quelli con cui è più facile per noi empatizzare. Le emozioni si prestano particolarmente a questo scopo perché, malgrado secoli di intellettualismo, ancora oggi è difficile trovare motivi convincenti per ritenere che non rispecchino in qualche modo il profilo intelligente dell'esperienza. Come altro potremmo descrivere le emozioni, infatti, se non come risposte in molti casi ragionevoli (cioè discriminanti e commisurate) a sollecitazioni provenienti dall'ambiente circostante? Per usare un lessico lievemente diverso, ma non meno pertinente, si potrebbe dire che dietro emozioni potenti e familiari come la collera, lo stupore, la compassione o la vergogna si può vedere all'opera una speciale capacità o competenza riconoscitiva.

Ciò non significa chiudere gli occhi di fronte al carattere spesso riottoso e subpersonale delle emozioni. Anzi. Il punto è non farsene impressionare fino al punto di pregiudicare la nostra comprensione dell'ampiezza delle manifestazioni della ragione nello spazio e nel tempo. Se non ci si preclude a priori la possibilità di rivedere la visione idealtipica dello zenit e del nadir della razionalità che abbiamo ereditato dalla tradizione, può essere istruttivo riflettere sul fatto che le emozioni incarnano punti di vista sul mondo traducibili in opinioni o credenze la cui matrice non è di tipo proposizionale. Le emozioni, in parole povere, sono forme di conoscenza "impura", corporea, immaginativa. Reagiscono al modo in cui il mondo appare al soggetto, ma non in modo rigido, come una sorta di innesco. Al contrario, l'accesso emotivamente carico ai contenuti dell'esperienza è la condizione affinché prenda avvio un'esplorazione dell'ambiente il cui fine generale è consentire all'agente di orientarsi in esso con sempre maggiore successo. Le potremmo definire anche modi di mettere in prospettiva il mondo correlati a bisogni pratici, e talvolta pragmatici, urgenti per il soggetto che prova tali stati d'animo. Il corpo, insomma, è effettivamente il centro della vita emotiva delle persone, ma non si tratta di un corpo inerte. Dobbiamo figurarci piuttosto una sorta di mente incarnata, in grado di esplorare il proprio ambiente rispondendo in maniera ragionevole alle sue sollecitazioni alla luce di scopi che, pur essendo personali, non sono idiosincratici o impermeabili all'autocritica.

Tenuto conto di ciò, ha senso concepire le emozioni come il modo più naturale di accedere allo spazio delle ragioni per un animale dotato di agenzialità, cioè di un repertorio relativamente ampio di comportamenti. Il che, in poche parole, equivale a dire che nemmeno nel caso dell'*Homo sapiens* il primo incontro con la razionalità avviene tramite ragioni disincapsulate dal loro contesto di azione che possono essere manipolate idealmente in uno spazio di inferenze parzialmente indipendente rispetto alle urgenze della vita quotidiana. Noi facciamo fin dall'infanzia esperienza del mondo come un ambiente pieno di cose che contano per noi, che hanno valore, sono importanti, comportano impegni e conseguenze, insomma che strutturano l'esperienza secondo nervature "normative" specifiche. Lo sono, però, in maniera differenziata (sia sincronicamente che diacronicamente). Non sono cioè fisse e questo ci costringe ad aggiustare continuamente il nostro repertorio di risposte e a interrogarci sull'ordine o il ritmo che regola una simile alternanza di umori ed emozioni. Perché una cosa che la prima volta mi ha fatto trasalire ora ha smesso di farmi paura? Perché il mio slancio compassionevole si raffredda di fronte all'informazione che mi hai appena dato? Perché la mia indifferenza iniziale si sta trasformando in una rabbia incontenibile? Perché oggi il paesaggio che conosco così bene mi sembra improvvisamente strano e stupefacente?

In tutti questi casi le emozioni sono inserite in un'attività circolare di continua esplorazione dello spazio delle ragioni. Con esplorazione dello spazio delle ragioni non bisogna intendere, però, soltanto lo sforzo di tematizzazione delle opinioni e di giustificazione della loro fondatezza. Al contrario, un modo per compiere il lavoro intellettuale che ho in mente può consistere per esempio nell'abbandonarsi allo stato fisiologico suscitato dall'emozione, chiedendo al corpo un aiuto per comprendere meglio la natura del giudizio incarnato dall'emozione.

Prendiamo il caso del lutto. Come possiamo fare veramente i conti con il pensiero che accompagna la morte di una persona che ci è molto cara se rifiutiamo di inscenare con il corpo l'impensabilità dell'evento? In quale altro modo ci si può sintonizzare con l'escalation emotiva resa così efficacemente dalla poesia di Auden *Funeral Blues*, dove un'elaborazione meccanica del lutto lascia spazio alla fine a un'immersione totale nella desolazione più inconsolabile: "Fermate tutti gli orologi, isolate il telefono, / fate tacere il cane con un osso succulento, / chiudete i pianoforte, e tra un rullio / smorzato / portate fuori il feretro, si accostino / i dolenti. // Incrocino aeroplani lamentosi lassù / e scrivano sul cielo il messaggio Lui È / Morto, / allacciate nastri di crespò al collo bianco / dei piccioni, / i vigili si

mettano guanti di tela nera. // Lui era il mio Nord, il mio Sud, il mio Est ed Ovest, / la mia settimana di lavoro e il mio riposo / la domenica, / il mio mezzodi, la mezzanotte, la mia / lingua, il mio canto; / pensavo che l'amore fosse eterno: e avevo / torto. // Non servon più le stelle: spegnetele anche / tutte; / imballate la luna, smontate pure il sole; / svuotatemi l'oceano e sradicate il bosco; / perché ormai più nulla può giovare”⁶ Nel lutto, in fondo, si mescolano pensieri così diversi che, prima di poter essere separati e analizzati singolarmente, devono essere per così dire attraversati e sperimentati in tutta la loro densità. Ovviamente, questo passaggio viene preceduto e preparato nella storia psicologica dell'individuo da un'educazione sentimentale in cui uno dei passaggi fondamentali consiste proprio nel dare un nome, distinguere e riconoscere grazie all'aiuto delle persone che si stanno prendendo cura di noi le possibili relazioni tra il pensiero e i moti del corpo che accompagnano i pensieri. La creazione di un simile sodalizio tra corpo e contenuti mentali separabili ed esternalizzabili è fondamentale sia dal lato di una vita affettiva mediamente imperfetta (il massimo a cui possa aspirare ciascuno di noi) sia dal lato dello sviluppo delle capacità di astrazione. In effetti, è molto interessante constatare come i due processi procedano in parallelo nello sviluppo psicologico del bambino/a e possano naufragare insieme.⁷

Contrariamente all'opinione di molti nostri illustri colleghi di ieri e di oggi, le emozioni non sono quindi importanti solo perché possono interferire con il lavoro del pensiero. Sono al contrario preziose perché sono intrise di pensiero e il pensiero stesso, al suo meglio, è, per così dire, impastato di emozioni, da sempre intrecciato con quelli che Proust argutamente ha descritto come i sommovimenti del pensiero. L'*arousal* cogitativo, il fatto cioè che il corpo incarna e manifesti con-

⁶ W.H. Auden, *Blues in memoria*, in Id., *La verità, vi prego, sull'amore*, trad. di G. Forti, Adelphi, Milano 1994, pp. 62-65 (Stop all the clocks, cut off the telephone, / Prevent the dog from barking with a juicy / bone, / Silence the pianos and with muffled drum / Bring out the coffin, let the mourners / come. // Let aeroplanes circle moaning overhead / Scribbling on the sky the message He Is / Dead, / Put crêpe bows round the white necks of the / public doves, / Let the traffic policemen wear black cotton / gloves. // He was my North, my South, my East and / West, / My working week and my Sunday rest, / My noon, my midnight, my talk, my song; / I thought that love would last for ever: I / was wrong. // The stars are not wanted now: put out every one; / Pack up the moon and dismantle the sun; / Pour away the ocean and sweep up the / wood; / For nothing now can ever come to any / good). Un altro bell'esempio di questo tipo di pensiero che “insozza di sangue tutta l'anima” è offerto dalle *Poesie di guerra* di Wilfred Owen (cfr., in particolare, *Insensibilità*, in W. Owen, *Poesie di guerra*, a cura di S. Rufini, Einaudi, Torino 1985, pp. 64-69).

⁷ Sul tema cfr. C. Taylor, *The Language Animal: The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2016, pp. 52-55.

tenuti concettuali o relazioni inferenziali, non dovrebbe essere un fenomeno sorprendente per un soggetto il cui accesso allo spazio delle ragioni avviene normalmente di scorcio, esplorando una serie di nessi inferenziali che sono distribuiti secondo una logica prospettica di prossimità e distanza rispetto ai propri piani di azione e, talvolta, di vita.

L'obiettivo principale di un filosofo/a non dovrebbe essere allora mai quello di esercitare una forma di controllo sovrano sulle emozioni (e, attraverso di esse, sul corpo), ma destreggiarsi tra gli affetti in modo da realizzare il massimo di sinergia possibile tra mente e corpo. In questo senso, le emozioni importanti in filosofia non sono solo le classiche emozioni dianoetiche, come lo stupore o la curiosità, ma anche le emozioni ritenute tradizionalmente meno propizie per la vita della mente, come la collera o l'euforia. Essenziale in questo ambito non è il controllo, ma la familiarità o potremmo persino dire l'amicizia, l'alleanza tra affetti e pensieri, la fiducia nella loro consanguineità. Volendo, si potrebbe tradurre teoricamente questa forma di saggezza pratica nella tesi della comune radice animale della vita della mente. Il timbro dissonante di quest'ultima affermazione di per sé già lascia intendere quanto occorra remare contro corrente per rendere anche solo plausibile l'idea che "la nostra prima natura sia rilevante per l'articolazione dello spazio delle ragioni e la seconda natura sia una nozione che si applica anche alla dimensione animale".

Il secondo tema che vorrei toccare – in realtà, per ragioni di spazio, solo sfiorare – è quell'intrico di questioni che si cela dietro la distinzione tra "partecipazione" e "accesso" allo spazio delle ragioni sulla quale ho fatto leva nel libro dopo aver vinto qualche comprensibile titubanza. Il fatto che la curiosità teorica di Testa sia stata attirata dalle potenzialità e dai limiti di questa coppia concettuale chiarisce meglio di qualsiasi altra considerazione quanto sia ampia l'area di sovrapposizione tra le nostre ricerche, a dispetto della differenza negli strumentari. La generosità ermeneutica con cui ha sviscerato la ragion d'essere di quella distinzione mi incoraggia a venire allo scoperto e a chiarire meglio lo sfondo teorico che sta alle spalle della scelta di differenziare due modalità idealtipiche di veicolare ragioni. Alla base di tutto c'è uno dei problemi metafisici per eccellenza che, come quasi sempre capita in questi casi, ci pone di fronte alla difficoltà di pensare fino in fondo un aspetto del mondo circostante che è allo stesso tempo macroscopico e arduo da mettere a fuoco. Mi riferisco alla fatica di figurarsi coerentemente il potere causale delle ragioni in un universo che, a prima vista, marcia se-

condo una logica molto diversa da quella che governa il ragionamento, dove notoriamente c'è sempre spazio per la controfattualità, per le possibilità non realizzate.

Una prima via d'uscita, in questo ambito, è postulare una controforza, situata in un non-luogo, il cui merito principale è quello di generare una sorta di campo di tensione con la pura immanenza del mondo fisico. In quest'ottica, la normatività delle ragioni è destinata però ad apparire almeno altrettanto strana quanto il proverbiale *bootstrapping* del barone di Münchhausen. La naturalizzazione (che è anche una routinizzazione) dello spazio delle ragioni ha per tanto lo scopo (lamente quietista) di richiamare l'attenzione sui molti modi diversi in cui le ragioni fanno capolino all'interno della processualità naturale. Per alcuni aspetti è come se avessimo a che fare qui con una dimensione o piega del reale su cui in determinati casi può fare attrito l'energia inesauribile dell'universo. Noi abbiamo familiarità soprattutto con il modo in cui gli animali (umani e non umani) fanno leva sulle ragioni per orientare l'esplorazione del loro ambiente intenzionale e ottimizzarne così le opportunità. Ma il potere causale delle ragioni è un fatto persino più banale (e per questo spesso trascurato) di cui siamo continuamente spettatori o parte in causa nella vita di tutti i giorni. Se si sposa questo modo di mettere in prospettiva il mondo, le ragioni dovrebbero cessare di apparire come entità astruse e il contatto con esse non dovrebbe sembrare più particolarmente problematico. È questa intuizione che mi auguravo di catturare affiancando l'immagine obliquamente platonica della "partecipazione" a quella più tipicamente fenomenologica del posizionamento. La mia speranza era che insieme potessero generare un campo di tensione allo stesso tempo concettuale e non concettuale in grado di ispirare nuovi pensieri su un argomento filosofico logorato dal tempo. Alla fine, la metafora dello spazio delle ragioni finisce per operare come un *template* indispensabile per focalizzare la nostra condizione di animali normativi – un *topos* suscettibile di variazioni, modulazioni e inflessioni, se non infinite, quantomeno non predeterminate.

La più importante di queste modulazioni è probabilmente quella resa possibile dai termini "posizionamento" e "accesso". Mediante essi intendevo richiamare l'attenzione su un altro aspetto ai miei occhi non meno evidente della vivacità *sui generis* delle ragioni, ossia il loro dinamismo quasi "mercuriale". Il mondo in cui umani e animali si muovono pullula letteralmente di ragioni che si presentano per lo più di scorcio e possono essere appropriate, incapsulate e agite in maniere molto diverse. Come ho suggerito nella mia replica ad Alessandro Minelli, il principale motivo d'interesse per la categoria tassonomica "animale" risiede in questa ca-

ratteristica distintiva della corrispondente forma di vita, e cioè nella suscettibilità alle ragioni consentita da quella combinazione di fattori portati alla luce dalla riflessione di Helmuth Plessner: centricità, posizionalità della forma chiusa e dialettica del confine tra sé e non sé.⁸

Detto ciò, posso soltanto aggiungere che non solo concordo con le riflessioni abbozzate da Italo Testa nella parte conclusiva del suo saggio, ma reagisco con trepidazione agli sviluppi teorici che il suo modo di riformulare le questioni lasciano presagire per il futuro più o meno immediato. Mi limito qui a riassumerle nel mio lessico. (a) Esistono i presupposti per articolare con maggiore precisione concettuale i due modelli della partecipazione e dell'accesso allo spazio delle ragioni allo scopo di rendere intelligibili modi diversi (e forse persino difficili da immaginare dalla nostra specifica collocazione spazio-temporale) di incapsulare ragioni. (b) Questa articolazione ulteriore dovrà fare posto a forme di partecipazione allo spazio delle ragioni che vanno al di là del pattern offerto dalla biosfera fino a includere, per esempio, gli artefatti o gli enti sociali nella loro veste di collettori di ragioni pur in assenza di una capacità di posizionamento analoga a quella degli organismi viventi. (c) Il ricorso alla metafora dello spazio delle ragioni, infine, non ci esime dal chiarire meglio le differenze sottili tra il seguire una regola, rispettare una norma, possedere un concetto e compiere un'inferenza. Ciascuno di questi modi (più o meno virtuosistici) di destreggiarsi con le ragioni ha le potenzialità per dischiudere un nuovo orizzonte alla nostra comprensione dell'intreccio tra mente, io, società e natura.

C'è veramente pane per tutti i denti qui. Si tratta ora solo di non perdere l'appetito. D'altra parte, se nel libro non ho preso un abbaglio colossale, questo è esattamente uno degli snodi più delicati della relazione dialettica tra la ragione e i suoi (inevitabili) eccessi.

POLITICA

Nella sua analisi allo stesso tempo conciliante e impietosa Mauro Piras mette il dito sulla piaga del mio tentativo di pensare il politico sullo sfondo di una concezione complessiva della condizione umana. Così facendo mi costringe a fare i conti con la genealogia di un libro che, con il senno di poi, si potrebbe descrivere anche come il prodotto dell'urgenza di rendere intelligibile un'idea di politica for-

⁸ Cfr. H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo*, a cura di V. Rasini, Bollati Boringhieri, Torino 2006, cap. 6.

temente controintuitiva oggi. Se, com'è giusto che sia, diamo per scontato che si possa arrivare alla filosofia da luoghi diversi, sarebbe insensato negare che nel mio caso la filosofia ha rappresentato anche la sublimazione di una passione per la politica che, nelle condizioni della democrazia di massa nell'epoca del trionfo del liberalismo, è destinata a essere simultaneamente alimentata e frustrata.

La domanda "com'è possibile la politica?" costituisce, pertanto, uno dei nodi teorici del libro. Non solo: è anche uno dei temi dove si manifesta con più chiarezza il rischio connesso agli eccessi delle elucubrazioni filosofiche. In questo ambito, in effetti, il carattere a prima vista innocuo del radicalismo teorico assume sembianze meno bonarie. Per motivi che si tratta di capire se contingenti o meno, un gruppo piuttosto nutrito di filosofi è stato al centro della storia politica degli ultimi secoli e ancora oggi la politica appare come uno spazio permeabile alle buone e alle cattive idee. Gran parte delle questioni che ci appassionano oggi – dalla Brexit all'islamismo politico, dalla *nomination* di Trump al referendum costituzionale italiano – si presta a discussioni filosofiche sofisticate e sconfiniate. Tutto ciò fa assomigliare la politica a un possesso comune, a qualcosa di prossimo, di familiare. Allo stesso tempo, però, siamo consapevoli che la politica può assumere anche un volto minaccioso, pericoloso, estraneo. La politica è spesso qualcosa da cui le persone desiderano comprensibilmente difendersi. Che cos'è la tragica situazione del Medio Oriente oggi se non un prodotto della politica e un teatro in cui soltanto i politici più incalliti si sentono a loro agio?

Questo è notoriamente il tipo di complessità fenomenologica a cui qualsiasi teorico della politica è chiamato a rendere giustizia. Una sintesi convincente è però difficilissima da raggiungere in quanto persino l'identificazione del punto di partenza non può prescindere da un certo margine di arbitrio. Tanto vale, allora, gettare la maschera e provare a riformulare la questione nella maniera più essenziale.

Se ha a che fare con qualcosa, la politica riguarda il nostro vivere insieme, la coesistenza tra persone che hanno molto in comune, ma non abbastanza per coordinare perfettamente i vari scopi, piani di azione, interessi. L'essenza della politica sembra risiedere dunque nel problema dell'ordine, o meglio del governo del disordine. Siamo però anche consapevoli che quando ricorriamo al termine "politica" intendiamo riferirci a qualcosa di diverso dalla socialità *sic et simpliciter*. Aristotele ha dato forma a questa intuizione sostenendo che la ragion d'essere della politica non è un fatto che si autointerpreta, ma andrebbe pensata nei termini dell'accesso a uno spazio *sui generis* di azione e libertà. Con la politica, in parole

povere, scegliamo come vogliamo vivere e ci assumiamo la responsabilità delle nostre scelte, pagando un prezzo anche molto alto (spesso *troppo* alto) per i nostri errori. Possiamo perciò immaginarla come in qualche modo collegata alla scoperta (non inevitabile, ma nemmeno aleatoria) di un campo d'azione ed esplorazione *sui generis*.

È inutile negare che questa accezione di politica, grazie anche alla sua originale declinazione esistenzialista negli scritti di Hannah Arendt, opera come una sorta di *endoxon* nella mia trattazione.⁹ È un po' il centro di gravità dell'indagine. Si tratta, comunque, pur sempre di un'opinione autorevole, non di una verità di ragione. In questi casi, il rischio principale è quello di trasformare la congettura in un idolo, abdicando all'esperienza in favore di un ragionamento autoreferenziale. La scommessa del capitolo, tuttavia, era azzardare una descrizione fenomenologica nell'intento di trasformare, per usare il lessico pertinente di Piras, l'iniziale eccesso di contenuti in una silhouette rarefatta ma, possibilmente, idealtipica. Che cosa è andato storto, allora, mano a mano che il ragionamento prendeva forma?

Come in altri capitoli della *Ragione e i suoi eccessi*, tra le pieghe di una curiosità indiscriminata per l'oggetto d'indagine è riconoscibile un insidioso impulso essenzialista che non può che risultare sospetto a tutti coloro che restano freddi di fronte all'argomento, decisivo per l'impianto teorico del libro e perfettamente ricostruito da Piras nelle pagine iniziali del suo contributo, con cui viene contestata la segregazione moderna dei "fini" e dei "significati" nella testa delle persone o, per usare un lessico filosofico più preciso, nell'intenzionalità cosciente dei soggetti. Siccome nel caso in questione non c'è notoriamente accordo sui presupposti dell'analisi, la tentazione di virare la domanda in una chiave schiettamente normativa, chiedendosi quale sia la *vera* politica – dove vada collocato, cioè, il baricentro delle sue manifestazioni empiriche – diventa perciò quasi inevitabile. Ma, dato che la politica è un fenomeno notoriamente misto, ha poi senso prefiggersi un obiettivo del genere? Una via alternativa, per altro spesso adottata nel volume, sarebbe potuta essere quella di coniugare la prospettiva storica con la trattazione sistematica. La nostra visione della politica, in fondo, è segnata profondamente dall'esperienza diretta della differenziazione funzionale delle società moderne, che ha condotto alla comparsa di vari sottosistemi sociali specializzati, uno dei quali è proprio l'universo in cui si muovono gli attori politici. Ai nostri giorni, questa variante di autonomia (o autoreferenzialità) della politica parla alle nostre

⁹ Per una formulazione limpida di questo *topos* cfr. D. Villa, *Public Freedom*, Princeton University Press, Princeton 2008, cap. 10.

orecchie con una voce familiare, che spesso sentiamo risuonare negli scritti degli autori della tradizione cosiddetta "realista".

Che cosa ci ricorda questa voce? Che non ogni modo di stare insieme è politica. Serve, quindi, un criterio nitido di selezione. Il fenomeno, tuttavia, è sfuggente. Nel *continuum* graduale di variazioni che lo caratterizza un primo pattern riconoscibile parrebbe essere il binomio potere/governo. Per funzionare come un corpo politico, qualsiasi società deve dotarsi di un centro (operativo e simbolico) e di una catena decisionale. Allo stesso tempo, però, l'esercizio del comando non sembra una caratteristica distintiva della comunità politica. A tutti nella vita capita di comandare e obbedire in contesti che non ci verrebbe mai in mente di definire politici. Aveva perciò buon gioco Pericle nel suo famoso discorso agli ateniesi a presentare la *polis* come uno spazio comune ideato e custodito proprio per *non* essere dominati. Anche qui sembra risiedere un'intuizione importante della nostra esperienza in prima persona della politica.

Un secondo punto su cui richiamano la nostra attenzione gli esponenti del realismo politico è che è difficile ragionare sulla politica in astratto, prescindendo dalla sua incarnazione in uno "Stato".¹⁰ E lo Stato è un combinato di regole e istituzioni che hanno il compito di far rispettare e implementare quelle regole. Questo insieme di vincoli e apparati può essere vissuto dalle persone che subiscono gli effetti della sua azione come una realtà estranea: un fatto del mondo non bisogno di riconoscimento, qualcosa che è sempre stato là, allo stesso titolo della miseria, della fatica, della famiglia, della disuguaglianza, del mare o della foresta. Nello Stato, d'altra parte, ciò che colpisce è soprattutto il modo speciale in cui si manifesta la forza, il potere coercitivo, l'imperativo di obbedienza e sottomissione.

A uno Stato, però, si può appartenere o non appartenere. E se gli si appartiene, lo si può fare con forme di adesione diverse. Questo fa una bella differenza, perché una relazione di appartenenza si riflette sul modo in cui ci si concepisce, sul senso di sé come soggetti attivi nel mondo. Qui è all'opera un'embrionale relazione riconoscitiva che spesso la tradizione realista ha sottovalutato perché, come nota acutamente Piras, la sua attenzione è come saturata, mesmerizzata, dall'apparente dismisura tra la fragilità dei beni relazionali e il potere causale immediato della forza bruta. Da Tucidide in poi l'immaginario politico realista si è come inebriato di simili esempi di impotenza del desiderio e dell'immaginazione umane di fronte alla dura legge dei rapporti di forza.

¹⁰ Sul tema è ancora una lettura illuminante A. Passerin d'Entrèves, *The Notion of the State: An Introduction to Political Theory*, Clarendon Press, Oxford 1967.

La scelta di chiamare politica questa scena originaria, però, non solo non è indolore, ma non è nemmeno inevitabile. Nello spettro di fenomeni che rientrano a pieno titolo in ciò a cui storicamente è stato applicato il vocabolo che ci riguarda qui non è facile capire dove fissare il punto che struttura il campo semantico secondo un gradiente che va dal centro ai margini. Non potendo confidare in una variante forte di essenzialismo, ho optato nel libro per un uso disinvolto del metodo fenomenologico della variazione eidetica per capire che cosa vi sia di specificamente politico in tutto ciò che storicamente abbiamo chiamato politica. Il motivo per cui la relazione con la forza non mi è parsa così essenziale come si suole supporre usualmente non deriva però da una sua sottovalutazione. Al contrario: il punto è che qualsiasi aspetto della vita umana è caratterizzato dall'inesorabile ipoteca delle cause fisiche (abilitanti) sulle cause formali. Cruciale mi sembra, piuttosto, la particolare inflessione conferita a questo tipo di efficacia da quei particolari beni fragili che sono i beni politici. Questi ultimi mi paiono ruotare tutti attorno alla possibilità di agire insieme entro una cornice istituzionale che delimita il campo prasseologico più inclusivo possibile entro le condizioni date. L'immagine che ha guidato la mia analisi è dunque quella del potere politico come una nuova forza che esercita un influsso causale in un campo di azione al cui interno sono già attive altre forze meno fragili (come la violenza, la disparità di risorse, ecc.).

Se l'immagine non è del tutto campata in aria, questa intuizione dovrebbe spingerci ad aggiungere una nuova dimensione ai rapporti umani, oltre all'orizzontalità e alla verticalità, che ci aiuti a comprendere di che cosa sia effettivamente capace un gruppo di persone attive in uno spazio pubblico. (Qui trova la sua principale ragion d'essere la sottolineatura del nesso tra potere e potenzialità.) In breve, l'idea è che la politica, sempre che si sia d'accordo a ritenerla un fenomeno umano a sé stante, debba avere una relazione privilegiata con quella esperienza *sui generis* di potenza che si fa quando ci si trova insieme per deliberare su un mondo che non è vissuto come esterno a sé – come un ostacolo al perseguimento dei propri scopi individuali. In questi casi, come per magia, le parole e i gesti cambiano di peso e significato, il senso di responsabilità trasforma il punto di vista degli attori sulle cose, consentendo loro di uscire dal guscio privato per assaporare un po' della forza inusuale che deriva dal sentirsi parte di qualcosa che – proprio come il mondo in cui ci muoviamo – trascende i nostri confini personali.

Questo è, con l'aggiunta di un pizzico di enfasi retorica (che in politica, per altro, non è mai un elemento accessorio), l'*endoxon* cui ho fatto riferimento sopra. La politica, per come la interpreto io, sovrapponendo l'analisi fenomenologica all'esperienza storica di tale dominio dell'azione umana, non può prescindere da questa esperienza sorgiva, dall'accesso, cioè, a una dimensione dell'agire che si aggiunge all'orizzontalità delle relazioni affettive, amicali o comunitarie, e ai rapporti verticali di autorità, dominio o pura e semplice reificazione. (Il primato del mondo comune nello strutturare le relazioni interpersonali è precisamente la caratteristica che distingue la politica da altre esperienze intense di condivisione come la religione o la famiglia.)

Piras, tuttavia, ha ragione a osservare che tutto ciò non basta, che un simile ritratto è troppo generico e rarefatto. Le sue considerazioni critiche sono le stesse che si affacciavano continuamente alla mia mente mentre stendevo il capitolo e mi hanno spinto a scriverlo e riscriverlo più volte e, alla fine, a congedarlo più per esaurimento del tempo e delle energie che per reale soddisfazione. Perciò è indispensabile concludere questa breve e insufficiente rilettura a posteriori con un esempio concreto. Dovendo sceglierne uno solo, opterei per uno degli episodi più emblematici della vita politica italiana degli ultimi vent'anni: le manifestazioni, gli scontri di piazza e gli abusi della polizia in occasione del summit G8 a Genova il 19-21 luglio 2001. I fatti sono ultranoti e non occorre ricordarli nel dettaglio. La domanda che vale la pena porsi in questo contesto scava sotto gli episodi contingenti e va al nocciolo della questione: nella confusione di quegli eventi dove esattamente andrebbe collocato il centro e dove i margini della politica? Nell'uso della forza da parte di polizia e carabinieri? Nella inaccessibilità dei capi di governo dei paesi più industrializzati segregati nella zona rossa della città? Nei cortei dei manifestanti pacifici? Nei protagonisti mascherati delle azioni di guerriglia urbana? Nei cittadini indifferenti o impotenti? Negli spettatori che hanno seguito gli eventi da lontano grazie alla TV o a internet?

La tesi che credo sia giusto desumere dalle considerazioni precedenti è che la politica era distribuita in luoghi diversi a seconda dei contenitori istituzionali in cui era incanalata la possibilità di azione comune descritta sopra. Era sì nei palazzi del potere, dove un pugno di leader democraticamente eletti e il loro staff di esperti inscenava quello spazio di "negoiazione per l'allocazione di risorse scarse tramite pratiche regolate da norme coperte da sanzioni" che costituisce, in effetti, il fulcro dell'attività di governo negli stati contemporanei, la cui dipendenza da una crescita economica durevole e sostanziosa è un fatto ben noto. Era, però, an-

che nelle piazze dove una massa variopinta di persone si dava da fare per rendere visibile un modo di immaginare la gestione della cosa pubblica attualmente minoritario ma pronto per diventare se non egemone, influente nel più breve tempo possibile. In questo caso i canali istituzionali indispensabili per stabilizzare il campo d'azione erano meno rigidi e formalizzati, ma non per questo assenti. Il coordinamento organizzativo (il Genoa Social Forum), i portavoce, le assemblee, i cortei, le performance di strada, costituiscono un repertorio pratico e simbolico affinato nel corso di secoli di mobilitazioni democratiche dal basso.

Ambedue i luoghi della politica hanno le loro specifiche virtù e le loro vulnerabilità. Le élite al potere beneficiano di un contesto favorevole alla deliberazione proceduralmente impeccabile, ma sono spesso prigionieri della macchina burocratico-amministrativa o, viceversa, devono resistere alla tentazione di testare l'efficacia del loro potere decisionale (la condizione psicologica nota come ebbrezza del potere) fino al punto, al limite, di disporre della vita e del corpo dei propri cittadini, rapidamente e surrettiziamente trasformati in sudditi. La piazza, a sua volta, per le ragioni più diverse, è spesso tentata dal miraggio di ripudiare la natura tridimensionale dello spazio prasseologico e può, a seconda delle circostanze, optare esclusivamente per l'intimità orizzontale dei gruppi identitari o ricercare nella violenza un'inversione immediata della relazione di sudditanza, sperimentando qui e ora l'efficacia causale (nel senso della causalità efficiente) di una massa critica che può modificare alcuni stati del mondo senza la mediazione di una faticosa deliberazione comune e la sua traduzione in esiti necessariamente incerti.

Questo aspetto allo stesso tempo frustrante ed esaltante dell'agire politico è secondo me una datità fenomenologica originaria. È qui che emerge più chiaramente il suo nesso con la condizione umana *tout court* ed è questo a renderlo un fine incerto eppure, tutto sommato, resiliente. È però interessante notare come la vulnerabilità strutturale di quel bene fragile che è la politica lo esponga nel contesto contemporaneo a un rischio storicamente inedito, che gli eventi tragici di Genova hanno messo bene in evidenza. In uno stato di diritto in cui le libertà fondamentali sono garantite agli individui autonomi e auto interessati dal governo della legge e in una società in cui la situazione economica è tale da permettere uno stile di vita orientato al consumo voluttuario, la vulnerabilità della politica alle due speculari riduzioni in senso orizzontale o verticale ne accentua ulteriormente la precarietà, rendendola un bene a cui è tutto sommato facile rinunciare.¹¹ La spolit-

¹¹ Per un'interpretazione del contesto storico contemporaneo che procede lungo questa falsariga, cfr. G. Mazzoni, *I destini generali*, Laterza, Roma-Bari 2015.

icizzazione della mentalità e degli habitus dei cittadini, presagita con lungimiranza da Tocqueville nella *Democrazia in America*, è una possibilità connaturata alle democrazie moderne, alla quale può accompagnarsi la proliferazione di un dispotismo mite che non è poi altro che una condizione di privazione dello spazio di libertà comune possibile solo attraverso la politica.

Personalmente sarei incline a leggere questa come una conferma indiretta della plausibilità dell'*insight* attorno a cui ho costruito il mio ritratto per altri aspetti controintuitivo della politica. Sono consapevole che si tratta di un sostegno insoddisfacente, ma le alternative mi appaiono o altrettanto eclettiche (una caratteristica che accomuna tutte le varianti miste a cavallo tra *Realpolitik* e costruttivismi giusnaturalistici) o filosoficamente inadeguate (come quelle versioni di realismo politico che contrappongono troppo rigidamente fatti bruti e costrutti ideali).

CRITICA

È un piacere e un onore per me tornare a ragionare insieme a Enrico Donaggio sul senso e le prospettive di un pensiero critico oggi. Fa impressione dirlo, ma sono passati ormai quasi trent'anni da quando è cominciata la nostra conversazione prima amicale e poi anche professionale su questo tema. Come dimostra il suo recente libro,¹² non si corre qui il rischio di ripetersi. Il contesto sociale e intellettuale è talmente cambiato rispetto a sei lustri fa che i motivi di autentico stupore filosofico non mancano di certo. Nel corso degli anni entrambi ci siamo appassionati, dedicati, talvolta persino aggrappati alla filosofia nella convinzione che esistesse un legame privilegiato tra questa forma di sapere *sui generis* e l'attitudine critica verso il mondo, cioè (per usare le sue stesse parole) con "l'arte di pensare con la propria testa e non avere un padrone; di farsi autonomamente un'idea delle cose, lontano da abbagli, lusinghe, conformismi e connivenze. Di giudicare tutto e tutti, a cominciare da se stessi, per agire poi di za".¹³ Date queste premesse biografiche, entrambi osserviamo con sconcerto oggi il divorzio ormai consumato tra la filosofia accademica e questo stile di vita e di pensiero che la maggioranza dei nostri colleghi vive come un eccesso incompatibile con le forme di disciplina e addestramento indispensabili per varcare la soglia tra il dilettantismo e il professionismo del sapere.

¹² E. Donaggio, *Direi di no. Desideri di migliori libertà*, Feltrinelli, Milano 2016.

¹³ Ivi, p. 17.

Tutto ciò, però, non significa che la critica sia diventata un'attività irriconoscibile. Al contrario. La sua impraticabilità accademica l'ha resa se possibile ancora più familiare, le ha conferito un profilo più nitido. Nella prospettiva che io e Donaggio condividiamo essa si staglia come una forma di vita, o meglio come un intreccio di pratiche, con i suoi habitus, il suo repertorio di emozioni, le sue regole tacite e le sue incarnazioni esemplari. L'attitudine e la mentalità critica ha sempre bisogno di maestri. Donaggio non ha mai fatto mistero che Marx è il suo punto di riferimento in questo ambito. Non serve un grande sforzo intellettuale per capire che cosa faccia dell'autore del *Capitale* uno, se non addirittura *il* pensatore critico per eccellenza. In Marx il rifiuto del mondo presente, il disprezzo per una realtà dove prevalgono l'ingiustizia e l'irrazionalità, è la passione dominante. E non si tratta di una passione triste, passivizzante, ma creativa ed energizzante, perché l'ostilità perenne verso lo stato di cose presente si accompagna alla consapevolezza vivida che un altro mondo è pur sempre possibile. In fondo, negli anni in cui Marx progettava e poi redigeva opere destinate a mettere a soqquadro il mondo *l'ancien regime* si era dissolto nell'aria da non molto tempo e lo stupore suscitato dalla predilezione borghese per l'innovazione era vivissimo. Il cambiamento, non c'è bisogno di specificarlo, è il pane quotidiano del capitalismo e anche la mentalità critica ha un debole per il dinamismo, lo spostamento del punto di vista, il giudizio fulminante.

Nella prospettiva di Marx il nucleo della critica consiste nel giudizio negativo sull'attualità. Sebbene il termine "giudizio" non restituisca appieno l'evidenza, l'urgenza e la persistenza di una simile reazione allo status quo, che andrebbe descritta più propriamente come un *appraisal*: una percezione emotivamente carica di come stanno le cose in un ambito della vita che non può lasciarci indifferente. Certo, il funzionamento del capitalismo va spiegato nel dettaglio con la maggiore obiettività possibile, ma solo dopo che la sua inaccettabile fatticità è stata metabolizzata con i sensi, il cuore, il pathos sovraperonale di un contagio emotivo. Dev'esserci in effetti spazio anche per l'odio, e non solo per l'indignazione, in uno spirito critico. L'odio è evidentemente il contrario dell'amore. In parole povere è il desiderio che qualcosa o qualcuno *non* sia. Abbiamo a che fare, perciò, con un'emozione potente, che va manovrata con cura, ma che al pari della collera e dell'indignazione appartiene alla *Lebenswelt* del critico sociale. Per non degenerare in furia nichilista, risentimento o in un'altra delle passioni tristi che avvelenano la vita delle persone dev'essere giustificata da uno stato di cose *palesamente* esecrabile e tonificata dalla prospettiva di un cambiamento *realizzabile*. Questi ul-

timi due requisiti sono essenziali ed è intorno a loro che fiorisce il dibattito nella comunità dei critici. C'è in particolare una tensione irrisolta tra quello che si potrebbe definire il “positivismo” della pratica critica, ossia la percezione dell'odiosità del mondo come un fatto bruto, e il margine di incertezza etico-pratica, riguardante sia la dimensione ipotetica sia quella categorica del ragionamento morale. Il mondo può essere vissuto, cioè, *prima facie* come negativo, e nondimeno può permanere incertezza riguardo alla natura di tale negatività e ai mezzi più idonei per combatterla.

Già questi semplici cenni fanno capire che la passione critica non è uno stato d'animo semplice. È piuttosto una costellazione di emozioni che devono essere sia coltivate separatamente sia bilanciate l'una con l'altra. Per questo è non solo prudente, ma quasi obbligatorio per un cultore dello spirito critico elaborare quantomeno i rudimenti di una concezione cognitivista degli affetti e abituarsi all'idea che, tra i molti pesi che gravano sulle spalle di chi critica la realtà c'è anche la responsabilità per la qualità del proprio repertorio emotivo. Così interpreto la bella frase di Marx, che avevo dimenticato, e che Donaggio ha saggiamente rispolverato: “la critica non è una passione del cervello, è il cervello della passione”.¹⁴

È soprattutto pensando allo scarto tra l'onerosità del compito del critico sociale e questo tipo di risorse in senso lato etiche (e *a fortiori* caratteriali) che io giudico più benevolmente di quanto non faccia Donaggio l'autocritica compiuta a partire dagli anni Sessanta *in primis* dagli eredi della tradizione francofortese, ma portata avanti anche da studiosi con retroterra teorici diversi come Castoriadis o Boltanski. Sono restio, in altre parole, a interpretare quella presa di distanza dai capostipiti solo come una mossa tattica. La leggo, piuttosto, come la conseguenza quasi inevitabile di un'urgenza di aggiornamento. E impiegando il termine “urgenza” voglio suggerire precisamente l'idea che in gioco vi fosse la sopravvivenza stessa dell'ethos critico.

Anche nella mia prospettiva, dunque, per riprendere il filo del ragionamento iniziale, la critica è tutt'altro che un gesto intellettuale spassionato. Il ritratto impietoso della figura del critico militante che ho affinato nel corso degli anni è una reazione stizzita, ma come giustamente nota Donaggio sotto sottosimpatetica, verso quello che considero un modo inadeguato di interpretare l'habitus critico. Può darsi che nei lunghi anni di apprendistato, precariato e subordinazione (talvolta

¹⁴ K. Marx, *Critica della filosofia del diritto di Hegel* (1844), Introduzione, in K. Marx, *Antologia. Capitalismo: istruzioni per l'uso*, a cura di E. Donaggio e P. Kammerer, Feltrinelli, Milano 2015, p. 38.

vera e propria servitù volontaria) tipici di una carriera accademica mediamente accidentata abbia ecceduto nell'analisi del *côté* teorico dell'impresa critica. (D'altra parte, l'esigenza di fare fino in fondo i conti con un fiasco generazionale era tassativa per una persona cresciuta nel deserto culturale e politico seguito al collasso del lungo Sessantotto italiano.) Col senno di poi, tuttavia, mi sembra di poter dire che al centro delle mie ricerche ha sempre troneggiato la questione della critica come pratica personale di rifiuto *motivato* del mondo e del potenziale mimetico/esemplare del gesto critico (che include sempre una dimensione intellettuale, ma non nel senso angusto della soluzione meramente teorica degli enigmi dell'esistenza).

Donaggio è perfettamente in grado di misurare il peso che l'esempio di Arendt ha avuto nella metamorfosi del mio immaginario critico. Qualsiasi tentativo da parte mia di disconoscerlo sarebbe semplicemente patetico. In effetti, l'incontro con il pensiero di Hannah Arendt negli anni dell'università è stato l'evento più simile a una conversione dello sguardo che mi sia capitato di sperimentare dopo l'infanzia. Come tutte le conversioni, ruota attorno a un precetto minimale: "criticare è sì importante, ma non dimenticare mai che ha senso criticare solo per amore del mondo". Quando ho abbracciato questa idea radicalmente revisionista della mondanità della critica non ero consapevole della sua matrice ebraica e delle controversie teologiche implicite nella questione della distanza critica. Questo non ha però impedito al nuovo comandamento di innescare un cambiamento gestaltico nel mio modo di incorniciare l'attività critica. L'odio, la collera, l'avversione per l'irrazionalità dello stato di cose presente non sono sufficienti per umanizzare la critica. La secolarità radicale di tale pratica esige anche il riconoscimento del desiderio, implicito nella lacerazione critica, di sentirsi a casa nel mondo. Il desiderio di migliori libertà è per l'appunto un desiderio di *migliori* libertà. Non è il malumore cronico di chi è semplicemente insofferente per il fatto che esista qualcosa che contrasta l'impulso a espandersi indefinitamente e ad appagare in maniera illimitata i propri bisogni e desideri. In questa prospettiva non solo il rispetto, ma la dipendenza dagli altri, dalla natura organica, dagli artefatti, dalla materia, è una componente essenziale della libertà. E questa solenne dichiarazione di dipendenza ha sempre un risvolto cognitivo. Il riconoscimento della propria non indipendenza non è autentico, infatti, se non si traduce nello sforzo di capire le ragioni degli altri in un circolo dove l'impulso alla critica è continuamente bilanciato dal desiderio di comprendere per sentirsi un po' più a casa in un mondo che c'era prima che nascessimo e sopravvivrà alla nostra morte.

Qui potrebbe esserci un punto di dissenso non superficiale tra me e Donaggio, pur all'interno di una cornice comune (esemplificata dall'obiettivo condiviso dell'umanizzazione della critica). Non è facile però stabilire con certezza l'ampiezza del disaccordo perché resta, almeno ai miei occhi, un margine di opacità nella posizione avanzata dal mio interlocutore. Non mi è chiaro, infatti, se dal suo punto di vista il problema di conciliare nella passione critica "incolumità, separazione, superiorità" con "impegno, coinvolgimento e condivisione" abbia la stessa urgenza che ha nella mia prospettiva. Volendo, potremmo anche descrivere questo aspetto della pratica critica come il suo nocciolo etico: la critica va vista o no anche come una forma di vita buona? Potrebbe dipendere da un mio deficit di comprensione, ma leggendo il saggio di Donaggio e il suo recente bel libro non sono riuscito a capire se la soluzione sia presupposta a monte o, più probabilmente, non sia contemplata come una questione rilevante. In effetti, se ripenso alle mie letture intensive di Marx, ricordo con disagio la sua tendenza a relegare sullo sfondo le questioni "ideali", "moralì" o "esistenziali" sulla spinta dell'urgenza a fare i conti con la dura lotta in corso. Per come concepisco io l'habitus e la passione critici rifiutare di misurarsi con questo problema perché troppo "teorico", "astratto" o "intellettualistico" non è una soluzione né convincente né moralmente accettabile. Allorché è chiamata a confrontarsi con simili questioni, la teoria non fa che proseguire in maniera metodica un lavoro di autochiarificazione che compete trasversalmente a ogni soggettività critica. Tale compito viene prima delle funzioni di trasmissione, comunicazione e custodia che Donaggio affida a una buona teoria critica. Personalmente è lungo questa falsariga che interpreterei la suggestiva immagine benjaminiana dell'"appuntamento misterioso tra le generazioni" e del passaggio di consegna della debole forza messianica. In fondo, riceviamo da chi ci ha preceduto il compito di curare il mondo, ma la forza di cui disponiamo è sempre inadeguata allo scopo e non ci permette di prescindere dall'elaborazione di una risposta originale all'enigma del giusto impasto tra aderenza alla realtà e il suo rifiuto.

È possibile che il dissenso non componibile riguardi allora proprio il carattere più o meno muscolare di questa iniezione di forza intergenerazionale. Non sarebbe poi così sorprendente constatare che per una generazione diventata adulta a cavallo tra due epoche il problema in ultima istanza risieda proprio nel come rendere intelligibili e funzionanti i frammenti di una pratica che ha ormai perso il suo sfondo originario.

FELICITÀ

Ferruccio Andolfi mi conosce abbastanza bene per sapere che il capitolo sulla felicità svolge un ruolo strategico nel libro. Il tono generalmente *upbeat* di quest'ultimo dipende da un presupposto tacito, ma non occultato del ragionamento, ossia che, contrariamente a un'opinione molto diffusa nel discorso moderno, fare filosofia non sia necessariamente un'esperienza di mortificazione del corpo e dei sensi. Tutt'altro. Esiste quindi una sorta di circuito di retroazione tra la tematizzazione esplicita dell'argomento nel capitolo 9 e la cornice complessiva del volume. In sostanza, l'idea è che uno dei modi legittimi in cui possono essere interpretati gli eccessi della ragione praticati nel libro è nei termini di un sovrappiù di vitalità, curiosità ed energia. Insomma, l'esatto contrario dell'apologo della volpe e l'uva tanto amato da un pessimista inveterato come Jon Elster.

Andolfi, tuttavia, ha ragione a incalzarmi sul mio stesso terreno. In effetti c'è un'oscillazione nel capitolo tra modelli diversi di felicità e io stesso vorrei provare qui a verificare se esista o no una sintesi coerente dei vari punti di vista. Spogliandolo dei suoi elementi decorativi il ragionamento sembra procedere così. La felicità esiste, è un dato di fatto della condizione umana. È un fatto, però, problematico, se non intimamente contraddittorio. Nel suo nocciolo si tratta, infatti, di un'esperienza di pura presenza, di massima ricettività, che al dunque si rivela però evanescente. Questa intima dissonanza rende la felicità uno strumento di manipolazione efficacissimo.

Guardiamoci attorno solo per un attimo. Che esperienza facciamo della felicità oggi in Occidente? La si potrebbe definire un'esperienza assillante: dobbiamo tutti essere felici, anche se la maggioranza di noi non saprebbe dire esattamente che cosa possa significare essere felici. In qualche modo, tuttavia, abbiamo l'impressione che la felicità ci sia dovuta o che, quantomeno, se siamo qui sulla terra, una chance di essere felici ci debba essere concessa, o meglio garantita. Per il senso comune moderno il desiderio di essere felici è qualcosa di simile a una legge naturale. Per citare la *summa* del pensiero illuministico, la *Encyclopédie*: "Tutti gli uomini sono uniti nel desiderio di essere felici. La natura ha creato per tutti noi la legge della nostra felicità. Tutto quello che non è felicità ci è alieno, la felicità soltanto detiene il controllo dei nostri cuori".¹⁵ Se serve una prova empirica di questa attitudine generale, basta pensare al culto moderno dell'autorealizzazione incarnato dal consumismo, in cui il lessico della felicità è

¹⁵ Citato in W. Tatarkiewicz, *Analisi della felicità*, Guida, Napoli 1985, p. 329.

continuamente evocato, se non abusato. Nella società dello spettacolo i modelli di felicità più desiderabili sono esibiti a tambur battente e i loro effetti sul desiderio mimetico sono eclatanti, come dimostra il culto odierno delle *celebrities*. L'officiante di questo rito è il pubblicitario, che ha un duplice obiettivo: fare sentire sempre a suo agio il consumatore e allo stesso tempo spingerlo a investire senza remore sui propri desideri e sul proprio godimento: *Enjoy your life! Be yourself!*

Come tutti gli investimenti, anche questo però ha i suoi rischi. La bancarotta della ricerca ossessiva della felicità ha un nome preciso: frustrazione. Il problema principale è che non ne abbiamo mai abbastanza e che la felicità, proprio come il suo parente stretto, il piacere, è evanescente, inafferrabile come acqua tra le dita e la sua ricerca rischia perciò di essere vana e infinita. Di più: non solo la felicità non dura, ma anche le nostre opinioni sulla felicità tendono a cambiare con la velocità della luce a seconda delle diverse fasi della esistenza.

Nell'esperienza comune della felicità sono dunque soprattutto due le cose difficili da riconciliare in un pensiero coerente: l'urgenza del desiderio di essere felici e l'elusività del suo oggetto. Come si viene a capo di un simile dilemma?

Queste sono le difficoltà che risvegliano in genere l'attenzione dei filosofi, che, fin dall'origine, si sono dati da fare per sciogliere l'enigma. La soluzione classica al problema è consistita nel fissare con precisione il significato della felicità – in genere un significato non ovvio – e nel chiarire quali siano i mezzi più adatti per raggiungere il traguardo. In particolare, la felicità è stata pensata dai filosofi occidentali come una forma di compiutezza, di perfezione, di eccellenza e quindi di *virtù* (non necessariamente morale)

Ma se si insiste troppo sull'aspetto della saturazione, della pienezza, della sazietà, della assenza di turbamento, la felicità rischia di essere vissuta anche come stasi, inaridimento spirituale, negazione del dinamismo, cioè come una condizione che può anche apparire infelice e soffocante agli occhi di chi ama piuttosto il cambiamento, le novità. E chi se non i moderni mettono la novità e il dinamismo davanti a ogni altra cosa?

Ecco perché nell'età moderna al predominio del nuovo nel senso comune (che quasi nessuno mette in discussione) fa da *pendant* un'immagine della ricerca della felicità senza garanzie di riuscita. Già dalla fine del Seicento, come ha notato lo storico Antonio Trampus, “gran parte della cultura europea condivide ormai l'idea che la felicità non consista più in qualcosa di già prestabilito, e per ciò stesso

rassicurante e prevedibile, ma [sia] una ricerca dell'uomo".¹⁶ Insomma, anche se non sappiamo bene che cosa stiamo cercando, vogliamo lo stesso che ci venga riconosciuto il diritto di perseguirlo. Lo pretendiamo anche dalle nostre comunità politiche, che sono tenute a farsi carico del nostro benessere. Ecco allora le celebri parole del preambolo della *Dichiarazione d'indipendenza* americana del 4 luglio 1776: "Noi riteniamo che le seguenti verità siano di per se stesse evidenti; che tutti gli uomini sono stati creati uguali, che essi sono dotati dal loro creatore di alcuni diritti inalienabili, che fra questi sono la vita, la libertà e la ricerca della felicità (*pursuit of happiness*)".

È importante in proposito notare che il diritto – che è concepito come un diritto "naturale", e quindi prepolitico, dell'uomo – non è tanto alla *felicità*, quanto piuttosto a *perseguire* il proprio ideale di felicità, quale che esso sia secondo l'insindacabile giudizio della persona interessata. Perché diritto a perseguire la felicità e non diritto alla felicità? Non si tratta solo di antipaternalismo (anche se l'accettazione della pluralità delle visioni del bene conta eccome), ma anche della tendenza a considerare il viaggio più importante della meta, la ricerca più essenziale del bene ricercato. La ricerca della felicità è vista dunque come un compito interminabile, perenne. Come osservava già Leibniz nei *Principi della natura e della grazia*: "la nostra felicità [... non consisterà mai e non deve consistere in una gioia completa, nella quale non vi sarebbe più nulla da desiderare e che renderebbe stupido il nostro spirito, ma in un progresso perpetuo verso nuovi piaceri e nuove perfezioni".¹⁷

Come si è potuta affermare una visione del genere? E, soprattutto, come si è potuta insediare stabilmente nella vita della maggioranza delle persone? In questo campo i successi della tecnologia moderna hanno contato molto. E il resto l'ha fatto la forza espansiva del capitalismo, che si nutre dei vizi umani per far girare sempre al massimo la macchina produttiva e dare slancio al mercato. La ricerca della felicità è l'orizzonte ideale per una società che confida nella capacità della tecnica e dello spirito d'impresa di migliorare all'infinito le condizioni di vita degli individui, rendendo realistico un sogno a occhi aperti che ai nostri avi sarebbe sicuramente apparso velleitario.

La felicità risiede allora nella ricerca infinita di una felicità indeterminata? Come facciamo a essere sicuri che non sia all'opera qui qualcosa di molto simile alla truffa di un abile imbonitore? Non sembriamo un po' tutti degli sciocchi

¹⁶ A. Trampus, *Il diritto alla felicità*, Laterza, Roma-Bari 2008, p. 82.

¹⁷ *Ivi*, p. 90.

ammaliati da un simulacro, uno spettro privo di consistenza? Come possiamo essere certi di non ingannarci? È ancora possibile distinguere tra una ricerca libera e una compulsiva, tra l'orientarsi verso qualcosa e l'essere trascinati da una forza cieca che ci domina alle spalle?

L'odierna ricerca della felicità continua a essere assillata da questo tipo di dubbi perché la perfetta orizzontalità di una infinita caccia al tesoro che si sposta da un oggetto del desiderio a un altro finisce per produrre anch'essa un paradossale senso di stasi e sazietà: una compiutezza a portata di mano che ha un effetto anestetizzante, ma non appagante sul desiderio, e lascia le persone in uno stato di vaga inquietudine, irrequietezza, insofferenza.

Che senso ha, alla fine, reclamare il diritto all'insoddisfazione o il diritto a inseguire la Grande Bellezza giusto per dissipare il proprio slancio tra le più sterili futilità? Ma è poi sufficiente questo dubbio per indurci ad abbandonare il sentiero della ricerca della felicità? E in cambio di che cosa?

Personalmente non ho nulla contro il culto moderno della felicità. Senza dubbio, in materia di felicità, la modernità ha ampliato i nostri orizzonti e ha contribuito a riscattare dall'accusa di volgarità l'aspirazione legittima delle persone a cogliere i frutti che un'esistenza mediamente confortevole mette a disposizione. In un altro senso, però, lo stile di vita moderno ha anche ristretto la nostra immaginazione in materia di felicità o, quantomeno, ha contribuito a orientare l'attenzione delle persone soprattutto in una direzione e a offuscare un'alternativa che personalmente considero interessante e promettente.

A cosa mi riferisco? Per il senso comune moderno la felicità consiste sostanzialmente in un possesso individuale in quanto è qualcosa che si prova, si sperimenta soggettivamente. La felicità è anzitutto un sentimento di appagamento, di soddisfazione. La ricerca della felicità è quindi una ricerca individuale, a suo modo avventurosa, e dal suo carattere soggettivo, intimista, derivano i dilemmi segnalati sopra. Che cos'è la felicità? Un banale e soggettivo evento psicologico? Un'emozione inaffidabile? Una forma di suggestione indotta da cause chimiche o fisiologiche? Ma questo significa che si può essere felici in mezzo a un mondo che va a rotoli? E non è in ultima istanza "illogica" questa allegria, per evocare una bella e opinabile canzone di Giorgio Gaber?

Il problema della condivisione è sicuramente un punto dolente dell'ideale moderno della ricerca della felicità. Si è felici da soli oppure la felicità richiede la condivisione, come sostiene Mark Twain in un celebre aforisma: "il dolore se la cava benissimo da solo, ma per godere pienamente di una gioia, bisogna avere

qualcuno con cui condividerla”? Ma, poi, che tipo di condivisione? Impersonale o affettivamente carica: solo quella di una persona cara o va bene anche un pubblico anonimo?

Volendo provare a descrivere sommariamente un’alternativa filosofica più plausibile, che non comporti tuttavia un ripudio della sacralizzazione della felicità ordinaria, suggerirei di cambiare l’immagine guida e passare dalla *ricerca della* all’*apertura alla* felicità. L’idea, nella sostanza, è pensare la felicità non tanto come un traguardo da raggiungere o un ideale a cui conformarsi, ma piuttosto come una specifica forma di ricettività. La felicità, per dirla in altri termini, non si insegue, non si possiede e non si conserva. Nella felicità ci si imbatte, alla felicità ci si espone, della felicità si fa esperienza e, quando possibile, se ne fa tesoro.

Nelle mie intenzioni questo dovrebbe significare andare oltre una visione acosmistica della felicità. La felicità va vista, anzitutto, come un modo di fare esperienza del reale che si imprime nella memoria più profonda, quella corporea. In altre parole, è una maniera di sintonizzarsi con il mondo, di fare tesoro di alcune *affordances* della realtà, di sentirsi a casa, a proprio agio nell’ambiente in cui viviamo e agiamo. Ed è anche un modo di fare esperienza del tempo, in particolare del tempo presente. Più specificamente, evocando Eliot, la si potrebbe definire una *conquista* del tempo presente: l’esperienza di un tempo della vita non inafferrabile, non dissipativo, non dilazionato, ma dilatato, ospitale, abitabile. Qualcosa di molto simile al tempo del gioco o della fruizione artistica (l’arte, d’altra parte, secondo Stendhal è per eccellenza “promessa di felicità”).

Si tratta di un’esperienza che, come tale, cambia e riconfigura lo spettro delle tonalità emotive fondamentali dell’esistenza, arricchisce la nostra percezione della realtà, apre anziché restringere gli orizzonti, senza però produrre effetti uniformi, stereotipati o magici sull’esistenza individuale. In fondo, anche dopo aver fatto esperienza della felicità, bisogna pur continuare a vivere, attimo per attimo. A quel punto, però, la vita non è più la stessa e il cambiamento di atmosfera, se se ne fa tesoro, può assumere lo spessore e l’importanza della *scoperta* di un nuovo mondo.

Ma è possibile fare anche solo un nome di una persona felice? Modelli di virtù come Socrate, Gesù, Buddha, Mandela sono stati felici? A questa domanda, che sembra porre di fronte a un enigma insolubile (su quali criteri dovremmo basare una misurazione oggettiva della felicità di un’esistenza?), proporrei di sostituirla un’altra. I nostri *moral saints* hanno fatto esperienza della felicità nella loro vita? E questa esperienza ha lasciato un segno, ha dato un’impronta essenziale alle loro

vite? Come ho sostenuto sopra, la mia impressione è che sia utile comprendere la felicità come una condizione di massima ricettività, che ci sintonizza con il mondo in un modo del tutto particolare, inconfondibile. La felicità, per citare Ralph Waldo Emerson, ci trasforma in “a transparent eyeball”, in un bulbo oculare cristallino, capace di assorbire, se non tutto il cosmo, aspetti della realtà che spesso sfuggono all’attenzione delle persone. Dopo di allora, non siamo solo noi a essere cambiati, è il mondo che non è più lo stesso.

Una volta osservata da questo punto di vista, l’ossessione moderna per la felicità non è incompatibile con l’intuizione, così diffusa nella sapienza orientale, che il vero benessere derivi più da un processo di sottrazione, che di accumulazione. L’idea che si debba tornare a essere bambini o che, come recita un famoso aforisma di Mencio, “un grande uomo è un uomo che conserva il cuore di un neonato”, non è poi lontana da una riformulazione dell’ideale di felicità in termini di ricettività, anziché di piaceri soggettivi e solipsistici.

In questo senso, la felicità è un’esperienza esemplare, il cui valore va ben al di là della dimensione egoistica. È per questo che il *pursuit of happiness* è irrinunciabile e continua a essere giustificato anche in un mondo stracolmo di ingiustizie che gridano vendetta al cielo. In un universo in cui nessuno facesse più esperienza della felicità, anche la lotta contro le ingiustizie avrebbe tutto un altro sapore.

La riformulazione dell’argomento sviluppato nel libro è andata ben al di là delle mie intenzioni iniziali, ma ha almeno il pregio, spero, di avere portato a galla alcuni punti di intersezione con le giuste riserve espresse da Andolfi nel suo commento.

THE END OF PHILOSOPHY

The main merit of David McPherson’s intelligent and brave essay is to force me to confront an issue that I tend to sidestep in my book. Although I have been a strenuous critic of postmodernism for most of my professional life, I must admit that something in the style of thought I adopted in *La ragione e i suoi eccessi* is actually reminiscent of some too familiar glorifications of postmodern (unbearable) lightness and irony. Thus, little room seems to be left for something as substantial as the need or hope for salvation (which I understand as a form of deep, non-tame, reconciliation with what is out there waiting for us). Still, the stakes are unquestionably high in the book. The chapters titles speak for themselves: animal, reason, responsibility, politics, critique, limit, example, time, happiness, wonder. It

is hard to envisage a list of mortal issues more solemn than this one. Am I willing, then, to grant philosophy the role of a salvational undertaking, and if not, why?

In what follows, I want to explain why I resist the impulse, which is however latent in my book, to saddle human reason with such a burden and wherefore I side with Bernard Williams's modesty claim in the end. This is going to be also a vindication of the epistemic primacy of comedy on tragedy in human life, but I want to make clear from the outset that, as I see things, it is a victory by a whisker.

The reason why I privilege comedy over tragedy, I think, is not that I embrace a rosy view of reality. In my book, the upbeat chapter on happiness is preceded by a gloomy chapter on (deep) time precisely because I wanted to set the stage for claiming that human happiness occurs (if ever) against a natural background that renders it, at first sight, an unlikely event. I personally resonate with Martha Nussbaum's take on the fragility of goodness. I know that life can be dreadful, that nature is often "red in tooth and claw", that cruelty dominates whenever people of good will stop being involved and vigilant. This enjoys the status of a brute fact in my perspective. I was raised philosophically on a diet based on Arndt's entropic view of human history and Kafka's and Dostoevsky's bleak parables, after all.

However, I am aware that there is a wide gap between this ordinary acquaintance with the way of the world and the philosophical claims that "all is evil", "nothing makes sense", or that the "essence of existence is suffering". These are popular contentions in the modern age which are espoused by many sophisticated people, as it were, by default. But I see this less as the flip side of a cosmodicy than as a metaphysical imaginary or "unthought", that is shored up by a tacit moral framework and actualized in a thick web of (mostly urban) social practices. More generally, I am wary of any unqualified claim about the world or reality as such. In this sense, I share Heidegger's suspicion against the modern penchant for world pictures, *Welt-bilder* or *Welt-anschauungen*. And yet, in an apparently contradictory fashion, I endorse the legitimacy of reason's excesses. How can it be? I would like to make this point as clear as possible, because I see it as the argumentative core of the book.

While cosmodicy as an epistemic goal makes perfect sense to me, I do not think that it can be successfully handled upfront. The transcendental step advocated by Nagel, I surmise, is actually not the same thing as having the world in view. I rather see it as a generalization of G.E. Moore's open-question argument to the effect that a normative claim of any kind is always more than its temporary

“filling”. Thus, we are at all times free to take up a detached stance and ask for a further reasoned account of what is regarded as true, meaningful, moral, beautiful, objective, and so forth. This is a hugely destabilizing experience that can foster a sense of the absurd in the long run.

This should not be understood as implying that a bland quietism can be an easy way out from the impasse. McPherson is definitely right on this point. But I don’t think that the inadequacy of the quietist exit strategy is that we cannot decide consciously to turn a blind eye to a stance on reality that we are conscious of in the back of our minds. My view is rather that, willy-nilly, we are already living an answer to the aforementioned metaquestions under the guise of fundamental moods or *Stimmungen*.

Our explicit answers to them consist, then, of re-articulations of this basic manner of being in or out of tune with the world, sometimes involving arguments, theories, discourses, sometimes depending on practices, rites, customs, sometimes leading to myths, narratives, fairy tales, proverbs, sometimes reflected in great poetry, music, art. I regard all of this as lending ear to the reasons that we come across everywhere in our lives. The absurd is therefore less the product of the absence of reasons than the reverberation of a cacophony of reasons. A nice quip from Jean Renoir’s *La Règle du jeu* comes in handy here: “In this world, the tragedy is that everyone has his own good reasons”.

However, apart from few unusual painful cases, we never experience only one *Stimmung*, but we routinely undergo mood shifts. I think that paying attention to this banal, but often overlooked fact is essential in order to understand our being in the world. The world has many faces and elicits different responses, many of them fairly reasonable. We learn much about it by going through these disorienting shifts and struggling to make sense of them. Faced with the endless polar days, just to give an example, there is room in our lives for both a sense of elation and ennui. We can sensibly talk about this and provide reasons for and against the two contrasting forms of resonance.¹⁸ They are both understandable and open to further articulation. Camus, to mention just one name, was especially good in pointing out this element of incongruity. Although he was keen to interpret it along the lines of *absurdité*, in the end, it is rather a case of *prima facie* incongruity.

¹⁸ On the concept of resonance, see now the excellent book by Hartmut Rosa, *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2016.

But is this the same as claiming that there is no privileged way to resonate with the world as a whole? Maybe melancholy is the right response, given that the end of the story is known and is never a happy one. (Just think about the poor self-deluding Bertha Young in Katherine Mansfield's heartrending short story.) Or maybe it is just the opposite. Perhaps bliss is the right emotional reaction, because, everything considered, it is better to have been born. Here there is ample room for discussion.

If I may venture a hunch, I am confident that the best candidate among our set of fundamental *Stimmungen* is indeed wonder. It seems to me to be better qualified to play the role of the *primus inter pares* within our gamut of moods. Why? To begin with, because it perfectly resonates with the sense of incongruity referred to above. Wonder's fundamental characteristic is its openness, tentativeness, pliability, inclusiveness. In my last chapter, I interpreted it in a comic register, but I was careful to specify that this does not exhaust all the possible meanings of being filled with wonder at something. The Romantics notoriously favored the dramatic sublime over the comic one. At any rate, what is essential, in my view, is wonder's capacity to encompass two contrasting insights and making room for a bodily response. By this I mean the often disregarded fact that sometimes the lived body recognizes affordances that propositional knowledge is unable to grasp and express. From this point of view, comic does not mean unserious. The word rather gestures towards a mixed, impure, earthly, secular strategy to feel at home in the enigmatic world we live in. This is the sense in which wonder, broadly understood, may be said to possess the property of being "salvific".

But I have the feeling that I am still evading the main question posed by McPherson: is all of this sufficient to meet our deepest need to be reconciled with a world so full of evil and innocent suffering as ours? (As I write these notes, people all around the world are mourning the victims of the awful terrorist attack during Bastille Day celebrations in Nice.) I guess that it is here that my viewpoint partly overlaps with Williams's modesty claim. For I do not see how we can expect more than this from our reflective equilibrium. The variety of wonder I described in my book's last chapter seems to me to be the best indicator of the quality of our articulacy.

But, then again, does this rule out a priori any theistic understanding of cosmicodicy or theodicy? I don't think so, provided one does not demand from them what they cannot provide, namely a priority inversion between our engaged way of being at grips with the world and the detached, disincarnated, representational

stance on reality dreamed up by the post-Cartesian epistemology. I am unable to envisage a theodicy with the definition of a high-quality snapshot. There are other better ways to bring forth our reasonable desire for something like redemption: music, art, rituals, play, myths, fairy tales, acts of oblation love, etc. – the whole inspiring and consoling world of “as if”.

As a permanent resident of the Immanent Frame, however, I harbor a feeble but resilient sensitivity to the demands for redress that are encapsulated in all the victims of injustice, callousness, chance in our planet’s history, humans and animals alike. What I can say with reasonable certainty is that, if at the end of it all there will indeed be a kind of colossal happy ending, the most reasonable response to it will probably be analogous to a form of comic enchantment.

VARIA

DE JUSTITIA. UNA LETTURA SUL TEMA IN PAUL RICOEUR

CHIARA COTIFAVA

Università di Parma

Dipartimento di Antichistica, Lingue, Educazione, Filosofia

chiara.cotifava@unipr.it

ABSTRACT

The paper discusses Paul Ricoeur's thought, in different moments of his work, on the question of justice. It focuses on Ricoeur's reading of Rawls's *Theory of justice* in several articles written in the nineties. From there he moves to *Soi-même comme un autre*, to *Le Juste* (1995), to *Le Juste 2* (2001). The goal of my study is note a tension, which in the very tension that Ricoeur calls "stadium of practical wisdom" and which stands in a dialectical relation to the field of law. But there being a "paradox" within the "political" brings Ricoeur to raise his attention at a higher level. In *Parcours de la reconnaissance* (2004), a text that I have not treated intentionality, he offers the reader further stimuli for reflection.

KEYWORDS

Ricoeur, Rawls, fairness, justice, legality, good nature.

PREMESSA

Henri Gouhier, studioso raffinatissimo di Descartes, Malebranche, Pascal, Rousseau, Comte Bergson, nell'opera *Les conversions de Maine de Biran*¹ si domandava nella sua splendida *Introduzione*, come si potesse caratterizzare l'unità del pensiero biraniano.

Due le parole cui ricorreva per circoscrivere il campo concettuale da cui trovare risposta alla sua domanda: dapprima "evoluzione". Il concetto, così

¹ H. Gouhier, *Les conversions de Maine de Biran*, Paris, Vrin 1947.

osservava, rinvia all'idea di una continuità che usa l'immagine dello "sviluppo di un germe" che non si addice ad una filosofia che si presenti come una creazione continua. E poi "creazione", un concetto che ricusa quello di evoluzione, poiché, prova ne sia "l'evoluzione creatrice" cui ricorre Bergson, propone un aggettivo che disintegra il sostantivo. E per Maine de Biran?

Gouhier ricorreva al concetto di "conversione" con cui intendeva significare una successione discontinua di scoperte proprie a un cammino che procede d'una esperienza ad un'altra².

La lettura di questo grande storico della filosofia ci ha suggerito di chiederci se, anche nel caso della riflessione di Paul Ricoeur, si possa indicare un criterio unificante.

Vi è un concetto che potrebbe mostrare una sorta di unità nel cammino filosofico di Paul Ricoeur? Lo si sa: il suo è un percorso che si è snodato lungo un quarantennio, e sono molti i tentativi che i suoi studiosi hanno messo in atto per definirne il centro unitario. Da parte nostra, vorremmo proporre la nozione formale di "trasformazione di una struttura"³, un'espressione composita che include in sé due aspetti: il termine "trasformazione" rinvia a un cambiamento e quello di "struttura" fa comprendere che esso si produce tra relazioni che sono riconoscibili nella loro continuità temporale.

² Cfr. *Idem*, pp. 8-11.

³ Una precisazione concettuale sul senso del nostro impiego del termine-concetto "struttura" è qui necessaria. Non l'impiegheremo secondo la definizione, estremamente complessa, che esso ha avuto entro l'ambito dello strutturalismo linguistico, e poi filosofico, che ha conosciuto importanti sviluppi negli anni 60-70 nella cultura francese. Per questo rinviamo all'opera di D. Jervolino, *Il Cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricoeur*, I ed. Napoli 1984, II ed. ampliata, Genova, Marietti 1993, cui ci riferiamo. Cfr. Parte I, pp. 5-73. L'uso che intendiamo fare del termine-concetto struttura rimanda, piuttosto, alla riflessione di cui Heidegger e lo stesso Ricoeur si sono alimentati leggendo il tema della III *Ricerca logica* di Husserl, *Della teoria dei tutti e delle parti*. Qui il riferimento non ha intenti esegetici, ma solo quello di definire che esso rinvia ad un reticolo di nozioni che si richiamano reciprocamente le une alle altre, sebbene secondo prospettive e accentuazioni diverse, e che non può essere confuso con l'accostamento di parti che rimarrebbero estrinseche al tutto di cui le parti sarebbero costituenti sommabili. Siamo anche ben consapevoli che, per poter individuare una sorta di continuità entro la filosofia di Ricoeur, se pur entro le mutazioni accolte nel tempo, si potrebbe ricorrere, come proposto da più di uno dei suoi studiosi, al concetto di "traduzione". Tale proposta è del tutto accettabile, ma ci è parso importante salvare il nocciolo filosoficamente duro e resistente che ci è sembrato esserne il presupposto.

La trasformazione si è operata attraverso i sempre nuovi confronti che, nel Novecento, Ricoeur ha messo a punto misurandosi con i più diversi ambiti della filosofia, sia sul piano dell'articolazione temporale, sia sul piano della riflessione. *In primis*, l'acquisizione di strumenti concettuali, dovuti alle sue letture instancabili: la riflessione sulle teorie filosofiche avanzate in testi anglosassoni in un'epoca in cui esse erano pressoché sconosciute nel continente europeo; un confronto, mai interrotto, con le maggiori correnti della filosofia francese e tedesca; il rapporto con la rivoluzione prodotta dalla nascita dello strutturalismo, prima sul piano linguistico, poi a livello filosofico; l'interpretazione di Freud; le ricerche sulla metafora e sul racconto; i lavori sul riconoscimento, la memoria e l'oblio. Altrettanti cantieri di riflessione che attendono ancora oggi di essere adeguatamente apprezzati. Tutte queste letture gli hanno permesso di scoprire modi diversi di tradurre, in rapporto a contesti molteplici, una linea di pensiero che reca una firma che si fa riconoscere nelle sue opere, anche se talora in modo indiretto.

In uno studio che ha scelto come suo tema la riflessione di Ricoeur sulla giustizia, dobbiamo dire che, se il suo interesse per la morale (e assumiamo il termine nel senso più generale), si sviluppa in testi abbastanza recenti, in essi riconosciamo l'eco di osservazioni consegnate ad articoli che risalgono ben più in là nella linea del tempo. Il nostro intento è confermare la proposta di una possibile lettura unitaria dell'opera di Ricoeur mediante l'assunzione di un paradigma esemplare, quello della sua riflessione sulla giustizia. Tale tema potrebbe costituire la proposta di leggere una sorta di continuità del suo pensiero, sebbene siamo ben consapevoli, come dice Grondin⁴, nella sua lettura recente dell'opera di Ricoeur, che sono tanti i fili rossi che si potrebbero seguire per mettere in luce questa sorta di continuità. La nostra scelta è andata al tema della giustizia, ma non intendiamo con questo rendere impossibili o meno accettabili altre vie di lettura.

Con tali osservazioni intendiamo rispondere alla possibile critica che il nostro studio non sappia distinguere la "cosa" di una continuità entro l'opera ricoeuriana e un possibile tentativo di individuarla entro un filone particolare della sua riflessione. Il cammino ermeneutico, soprattutto in rapporto al pensiero di Paul Ricoeur, non può che restare aperto e non può pretendere di

⁴ J. Grondin, *Paul Ricoeur*, P.U.F., Paris 2013; tr. it. *Leggere Paul Ricoeur*, Editrice Queriniana, Brescia 2014, cui ci riferiamo.

dare risposte esaustive o complete come pretenderebbe una lettura rigorosamente esegetica che pensasse di oltrepassare il livello dell'interpretare.

Delimitato il nostro intento rispetto a tale possibile versante critico, vorremmo difendere la bontà del nostro livello di analisi nei confronti di quanti pensano che un saggio raggiunga un adeguato livello scientifico solo assumendo le movenze di una sorta di “tribunale” in cui si tratterebbe di accertare se Ricoeur ha torto o ragione nelle sue critiche, mettendo in campo tutta una batteria di argomenti e contro-argomenti che le possano giustificare o demolire. In tal caso, ad esempio, la polemica che Ricoeur conduce nei confronti di Rawls dovrebbe rispondere alla domanda se la sua critica sia o non sia giustificata, tenendo conto di una nutrita bibliografia novecentesca sul dibattito cui la riflessione rawlsiana ha dato origine.

Anche a tale critica pensiamo di potere rispondere osservando che il compito di questo nostro scritto non è impugnare una tesi, proponendo argomenti pro o contro, ma comprendere la riflessione di Paul Ricoeur nella presentazione dei *suoi* argomenti contro le sue controparti. Non si tratta d'imbastire un processo, ma di acquisire la comprensione del senso di un testo che resta aperto a nuovi possibili apporti.

Divideremo il nostro studio in cinque tempi: il primo si propone di giustificare la possibilità di parlare di “trasformazioni di una struttura” indirettamente, mediante il rilievo della presenza di una sorta di continuità nella filosofia di Ricoeur, sebbene essa si articoli entro le modalità imposte da problemi e temi diversi. In tal caso, cerchiamo di far apparire, in saggi temporalmente distanti, l'idea che la giustizia ha un suo luogo specifico. In tale prospettiva, avizzeremo un primo confronto tra Ricoeur e Rawls, partendo dal suo intervento il 21 marzo del 1991 alla seduta inaugurale dell'*Institut des hautes études judiciaires*⁵.

Il secondo cerca di mostrare (potremmo dirlo aspetto metodologico) la sorta di corrispondenza che, strutturalmente, si riesce a scorgere, sebbene non sempre in modo esplicito, tra le diverse triadi che esplicitano la dialettica che Ricoeur stabilisce tra concetti che si collocano su piani diversi.

⁵ «Le justeentre le légal et le bon», pubblicato in “Esprit”, sett. 1991, n° 174, pp. 5-21; ora in *Lectures 1. Autour du politique*, Paris, Seuil 1991, pp. 176-195.

Il terzo è dedicato a mettere in piena luce la posizione di Ricoeur nei confronti della concezione puramente procedurale della giustizia avanzata nel '900 da Rawls e presta attenzione al significato che Rawls dà al senso dell'espressione "procedurale".

Il quarto intende esplorare le ragioni per cui la giustizia è per Ricoeur una vera virtù, nel senso più pieno che la filosofia aristotelica dà a tale termine, perché la sua finalità mira a pervenire a un concetto di "equità", che ridà un senso specifico al giudizio pronunciato dal giudice entro un campo conflittuale.

Il quinto analizza le riflessioni di Ricoeur sulla discrasia che s'insinua tra giustizia, come pratica messa in atto dal giudice, e giustizia in quanto speranza che, oltrepassando il livello della legalità, si deve applicare ad una rieducazione e ad un'integrazione effettiva nella società del colpevole che, dopo avere pagato il proprio debito nei confronti della società, rimane comunque una persona che ha il diritto di tornare ad essere considerata un membro capace di fare parte, a tutti gli effetti, dell'umanità. A tale riguardo, Ricoeur affronta un tema veramente spinoso chiedendosi se l'applicazione della giustizia possa o no evitare di applicare una violenza che parrebbe inevitabile.

Anche a tale proposito, intendiamo circoscrivere i limiti della nostra indagine: sappiamo che il discorso di Ricoeur sulla legittimità della violenza in rapporto alla pena meriterebbe ben altri approfondimenti. Dovremmo prendere in conto testi, come *Parcours de la reconnaissance*⁶, ma anche altri saggi che, compaiono, per esempio nella raccolta *Le Juste*⁷. Pensiamo al testo intitolato *Justice et vengeance*⁷, ma intendiamo avvertire il lettore che non è questo il confine che ci siamo assegnati.

Cominciamo il nostro racconto.

1. LA LINEA DEL TEMPO: CONTINUITÀ NELLE DIFFERENZE

Nell'articolo *Le socius et le prochain*, partendo dal racconto evangelico del Samaritano, Ricoeur distingue il concetto di prossimo da quello di socio e

⁶ *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Édit. Stock, Paris 2004; tr. it. *Percorsi del riconoscimento. Tre studi*, Milano, Cortina Edit. 2005.

⁷ Il testo apparso in una conferenza tenuta all'Università di Ulm nel 1997, ripetuta alla Columbia University (USA) nel 1999, e all'Università Beida de Pékin nel 1999, appare ora nella raccolta *Le Juste 2*, Éd. Seuil, Paris 2001; la tr. it. è apparsa in Effatà Ed., Torino 2007.

scommette sulla possibilità di una sociologia che, non confondendo i piani a cui essi appartengono, si apra a una ricerca che prenda inizio dalla frontiera del prossimo.

Già, in questi anni, Ricoeur non dimentica la differenza tra una ricerca sociologica che adotta una metodologia scientifica e non personale, e un approccio personalistico che non è solipsistico, ma guarda ad un *ego* che non può restare senza rapporto con l'altro. E, se la figura del prossimo rimanda a un incontro personale con l'altro, quella del socio rinvia a qualcuno l'incontro col quale è mediato dalle istituzioni sociali, amministrative, giuridiche, politiche. Il socio- scrive Ricoeur- "est l'homme en tantque..."⁸.

È significativo che, sebbene entro uno scritto che, in *Histoire et vérité*, figura nella sezione intitolata *Perspectives théologiques*, appaia un discorso sulla giustizia:

La justice est le dynamisme de l'ordre, et l'ordre la forme de la justice; cette dialectique de la justice et de l'ordre rentre à son tour dans la grande dialectique de l'histoire mue par la charité de Dieu. Mais il est de la nature de cette grande dialectique de nous apparaîtrebrisée : la figure du prochain en tant que personne et la figure du prochain en tant que magistrat (car César aussi est mon prochain [secondo le indicazioni evangeliche]) sont deux figures partielles et partiales du gouvernement de l'histoire par la charité[...] le débat, dans notre vie individuelle et dans la vie des groupes, entre les relations « courtes » de personne à personne et les relations « longues » à travers les institutions est un aspect de cette souffrance historique⁹.

Certamente il Ricoeur di *Parcours de la reconnaissance* distingue l'amore dalla giustizia, se pure innestando tra loro una relazione dialettica¹⁰. Ma il lettore attento scorge già in note molto più antiche non solo la tesi che la giustizia è insieme inizio e fine del genere umano, ma anche quella per cui la giustizia

⁸ L'articolo, pubblicato la prima volta in *L'amour du prochain*, Paris, Cerf 1954, pp. 293-310, è stato poi inserito in *Histoire de la vérité*, Paris, Seuil 1955, I ed., pp. 99-111; è a questa che ci riferiamo; cfr. *Idem*, p. 102. Diamo notizia di una tr. it., segnalata dalla bibliografia a cura di F. D. Vansina, Leuven, Paris, Dudley 2008, p. 64, a cura di C. Marco e A. Rosselli, Lungro di Cosenza, ed. Marco 1991, poi 1994.

⁹ *Idem*, p. 106.

¹⁰ *Parcours de la reconnaissance*. Troisétudes, cit., p. 323.

riguarda le relazioni sociali tra gli uomini e si distingue, perciò, da una relazione “courte” come l’amicizia¹¹.

Da *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*¹² sappiamo che Ricoeur ha sempre nutrito un profondo interesse per il problema morale, mai separato da quello per il problema politico; ma, insieme, siamo informati del fatto che fu solo dopo il corso tenuto a Lovanio nel 1971, *La sémantique de l’action*¹³, in cui integrava alla sua riflessione alcune teorie della filosofia dell’azione di provenienza anglosassone, che diede inizio ad una nuova fase ermeneutica che allargava il senso del detto “Le symbole donne à penser”¹⁴. Quest’apertura gli permise d’interrogarsi a tutto campo sull’ambito pratico: in una esposizione tenuta a Lovanio nel 1974, “*La place de la notion de loi en éthique*”, Ricoeur cominciò ad affermare che il piano dell’obbligazione morale è meno fondamentale del desiderio della persona a realizzarsi¹⁵. Di qui la nascita, dopo 15 anni più tardi, dei capitoli consacrati alla “petite éthique” in *Soi-même comme un autre* del 1990 “avec sa triple membrure, téléologique, déontologique et prudentielle”¹⁶.

Ricoeur, riprendendo l’Aristotele *dell’Etica a Nicomaco*, sostiene che la giustizia è fine del genere umano, per quanto non gli sia estranea una sottile distinzione aristotelica che compare nel l. V dell’*Etica a Nicomaco*. Aristotele

¹¹ A. Thomasset, in *Paul Ricoeur, Une poétique de la morale*, Leuven University Press, 1996, riconosce che lo sguardo di Ricoeur sui rapporti tra etica e politica, sebbene arricchita “par les considérations ontologiques qui ont marqué les dernières recherches de Ricoeur” riprende, pur profondendovi una luce nuova, “ce qui était déjà en germe dans les premiers essais des années cinquante” (p. 486).

¹² Paris, Éd. Esprit 1995, p. 53; tr. it. *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, Jaca Book, Milano 1998. Cfr. anche F. Dosse, *Paul Ricoeur. Lessens d’une vie*, Paris, Éd. La Découverte 1997, pp. 515-548.

¹³ Il corso venne tenuto da Ricoeur a Lovanio, ChaireFrancqui, 1970-1971 e pubblicato a Lovanio, in *Cercle de Philosophie* 1971, pp. I-148, IX-I-IX, II. I, 54; riprodotto in “Le discours de l’action” in *La sémantique de l’action*, Recueil par D. Tiffeneau, Paris, Centre National de la Recherche Scientifique, 1977, pp. 1-137.

¹⁴ Cfr. *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité. I L’homme faillible; II La symbolique du mal*, Paris, Aubier 1960. *Le symbole donne à penser* è il titolo della conclusione del secondo tomo di *Finitude et culpabilité*, pp. 479 ss.

¹⁵ Cfr. *Place de la notion de loi en éthique*, in “Revue internationale de Philosophie et de Théologie”, a. 8, n. 3, 1975, pp. 313-337.

¹⁶ *Réflexion faite...*, cit., p. 55.

distingue¹⁷, due modalità della giustizia: in quanto *giustizia in generale*, essa è “virtù perfetta”, capace d’includere in sé tutte le virtù¹⁸, e ad essa correla una ingiustizia in senso universale; in quanto giustizia in senso stretto, costituisce una parte della virtù, il cui opposto è un’ingiustizia che è anch’essa parte di una forma d’ingiusto totale. E di seguito Aristotele scrive: “Sicché è evidente che oltre a quella totale esiste un’altra forma di ingiustizia, che è parte della prima e ha lo stesso nome, perché la sua definizione rientra nel medesimo genere: entrambe, infatti, consistono nel fatto di riferirsi, potenzialmente, agli altri”. Non è un caso che, riferendosi alla comprensione della virtù quale virtù perfetta, Aristotele affermi che la giustizia è tale solo se “la legge è stabilita rettamente”, poiché come giustizia in senso stretto non è tale “in sé e per sé, bensì in relazione ad altro” o, in altri termini, si concretizza storicamente e da qui sorgono le inadempienze fattuali della giustizia.

1.1 *Intermezzo o entre-deux*

Non è solo per un doveroso apprezzamento del “letterario” che vorremmo citare un passo illuminante di un libro *Villette*, opera di Charlotte Brontë¹⁹ (sorella della ben più celebre Emily). Ci riferiamo a un passo del libro in cui la

¹⁷ Aristotele, *Etica a Nicomaco*, l. V, § 1, 1129 ss., in *Etica Nicomachea*, testo greco a fronte, Intr., tr. a cura di C. Mazzarelli, Milano, Bompiani 2000, pp. 187 ss.

¹⁸ Aristotele scrive: “Sicché, in uno dei sensi in cui usiamo il termine, chiamiamo giusto ciò che produce e custodisce per la comunità politica la felicità e le sue componenti. Ma la legge comanda di compiere anche le opere dell’uomo coraggioso, per esempio di non abbandonare il proprio posto di combattimento, di non fuggire e di non gettare le armi, e quelle dell’uomo temperante, per esempio, di non commettere adulterio né volenza carnale, e quelle dell’uomo bonario, per esempio, di non percuotere e di non fare maldicenza: e così via analogamente anche per le altre virtù e per gli altri vizi, imponendo certe cose e proibendone altre, e ciò rettamente se la legge è stabilita rettamente, ma meno bene se la legge è stata fatta in fretta. Questa forma di giustizia, dunque, è virtù perfetta, ma non in sé e per sé, bensì in relazione ad altro. Ed è per questo che spesso si pensa che la giustizia sia la più importante delle virtù” (1129b, 19-27). Ma Aristotele è anche consapevole che questa giustizia in generale è complementare ad una giustizia in senso stretto: se “uno commette adulterio in vista di un guadagno e ricavandone un profitto, un altro invece commette adulterio spinto dal desiderio, pagando e subendo una punizione, quest’ultimo lo si riterrà intemperante piuttosto che avido; il primo, invece, lo si riterrà ingiusto e non intemperante [...] Che, dunque, i tipi di giustizia sono più d’uno e che ne esiste una specie distinta oltre alla giustizia intesa come totalità della virtù, è chiaro” (1129b 24-1130b, 5).

¹⁹ Charlotte Brontë (Thornton, Yorkshire, 1816- Haworth, Yorkshire 1855), autrice del noto romanzo *Jane Eyre*.

protagonista Lucy, di nascita inglese e protestante, viene sottoposta nella scuola in cui insegna a Villette, a una prova scritta dal titolo “la giustizia umana”, ispirata indirettamente da *père* Silas, convinto cattolico, intento a verificare la sua possibile conversione al cattolicesimo o il suo ostinato attaccamento alla natia fede protestante. Lucy scrive qualcosa che è importante ricordare:

Afferrata finalmente un'idea mi misi al lavoro. La “Giustizia umana” mi si precipitò davanti in nuove sembianze, megera rossa e disordinata con le mani sui fianchi. La vidi in casa sua, una tana in preda alla confusione: i domestici la chiamavano per domandarle ordini e aiuti che essa non dava. I mendicanti stavano davanti alla sua porta aspettando e morendo di fame senza che si accorgesse di loro; uno sciame di bambini malati e litigiosi che si trascinava ai suoi piedi urlandole suppliche nelle orecchie per esser notato, compreso, curato, difeso. La brava donna non badava a nessuno. Aveva un suo sedile al caldo, vicino al fuoco, traeva godimento da una pipa nera e da una bottiglia di sciroppo calmante uguale a quello della signora Sweeny; fumava, sorseggiava e si godeva il proprio Paradiso, e ogni volta che un grido delle anime sofferenti che la circondavano le colpiva troppo acutamente le orecchie [...] la mia allegra dama afferrava l'attizzatoio e la scopa del caminetto: se il colpevole era debole, abbandonato e malato, gli dava una buona lezione; se era forte, vivace e violento, si limitava a minacciarlo; e poi, cacciandosi la mano in una tasca profonda, gli gettava un'abbondante pioggia di dolcetti. Tale era lo schizzo della “Giustizia umana” che scarabocchiai in fretta sul foglio, a servizio dei signori Boissec e Rochemorte. Mrs. Emmanuel lo lesse sopra la mia spalla. Senza aspettar commenti, feci un inchino e mi ritirai”²⁰.

In gioco, per il padre Silas, vi è la legittimazione del possibile amore del Prof. Paul per la stessa Lucy, un rapporto scontroso, in cui nessuno dei due risparmia colpi e critiche all'altro. Quel che Lucy dice sulla giustizia umana, in un linguaggio poetico, dice un vero a cui l'ermeneutica di Ricoeur riconosce un pieno valore, pur consapevole che la verità della *fiction* letteraria adotta un suo modo di esprimerlo, che è altro da quello specifico alla ricerca filosofica.

In tal caso, possiamo osservare che il mondo della *fiction* letteraria per Ricoeur ha un suo modo specifico di dire che la giustizia umana, concretamente, è sempre alle prese con un male umano che non è aggirabile. Ma insieme il romanzo di Brönte, riconoscendo che la giustizia è un termine

²⁰ Ci riferiamo alla prima tr. it. a cura di A. Anedda, Roma, Fazi Editore 1996, Cap. XXXV, pp. 517-519.

astratto, sorpassa il dato di fatto e confessa, nella forma sua propria, che quest'astrazione, letta al di fuori di conflitti religiosi, può avere anch'essa un suo senso. Perché parlarne, altrimenti, nei termini di un'idea astratta, che è comunque un'idea?

1.2 *Le juste entre le légal et le bon*

Andiamo ora al primo volume *Le juste*²¹ in cui, in una nota dell'*Avant propos*²², Ricoeur rinvia al testo *Le juste entre le légal et le bon*, nato dal suo intervento alla seduta inaugurale dell'*Institut des hautes études judiciaires*, di cui abbiamo già dato notizia²³. Si tratta di un testo che, nato per un'occasione, ha il pregio di presentare con estrema chiarezza la linea della sua riflessione sul tema della giustizia. Una riflessione che, tanto in *Le juste* quanto in *Le Juste 2*, adotta un linguaggio filosoficamente più tecnico al fine di un confronto *savant* con autori che, come Rawls, hanno elaborato una teoria della giustizia che non fa riferimento ad alcuna nozione di bene.

Astraiamo, per ora, dall'obiettivo circostanziale del saggio, su cui torneremo; intendiamo estrapolare da tale scritto alcuni passaggi che delineano il luogo specifico della giustizia.

Scriva Ricoeur:

“Placée sous le signe du *bien*, la justice s'annonce comme l'une des vertus, au sens que les Grecs ont donné au terme *areté* - que l'on pourrait traduire par «excellence» et que les Latins [...] ont traduit par *virtus*. Tenir la justice pour une vertu [...] c'est admettre qu'elle contribue à orienter l'action humaine vers un accomplissement, une perfection, dont la notion populaire du bonheur donne une idée approchée”²⁴.

Qui, Ricoeur trova un indice del fatto che la giustizia è un ideale inalienabile dell'essere umano, ma non dimentica mai che questo ideale, per certi aspetti, resta fuori dal mondo concreto, per un fatto del male che è un fatto altrettanto innegabile in relazione all'agire dell'uomo.

Il proposito dell'intervento è mostrare che, sebbene giustificato da mutate condizioni storiche (il passaggio alla modernità è un che d'innegabile), il

²¹ *Le Juste*, Paris, Esprit 1995.

²² *Idem*, *Avant propos*, p. 20.

²³ *Le juste entre le légal et le bon*, cit., in *Lectures 1. Autour du politique*, cit., pp. 176-195.

²⁴ *Idem*, p.178.

tentativo di Rawls di formulare una teoria puramente procedurale della giustizia, deve essere letto dapprima secondo le diverse prospettive che apre, rispondendo a difficoltà ereditate dalle tradizioni passate. E, solo accompagnando fino in fondo lo sforzo teorico rawlsiano, Ricoeur si conquista il diritto di giustificarne la critica²⁵.

La nostra riflessione seguirà un cammino diverso da quello presentato dallo stesso Ricoeur: la sua analisi si snoda secondo due strade, mostrando che ambedue sollevano difficoltà e problemi. Le due strade sono determinate dalla domanda su quali siano, d'un lato, le grandezze a cui la giustizia come uguaglianza si applica; dall'altro, quali siano le modalità in cui viene applicata tale uguaglianza.

Da parte nostra, preferiamo riunire le sue analisi perspicaci ordinandole in tre prospettive.

1. La prima: l'innovazione legata al sorgere del pensiero moderno non spezza il proprio rapporto con le radici della tradizione: Rawls dà risposta a problemi che sono nati sul terreno della riflessione di Aristotele sulla giustizia: questi ha avuto il merito di rilevare che, sul terreno del giusto, si può trovare solo un formalismo imperfetto. Nel suo pensiero, vista la sua stessa polemica con la concezione astratta del bene presentata da Platone, compare un aspetto estremamente importante. Aristotele mostra che l' "isotès", che si cerca nella virtù specifica della giustizia, non può rispondere a un criterio aritmetico di uguaglianza; quest'ultimo è sempre stato il criterio che ha orientato la riflessione del pensiero moderno, trovandovi la sua estrema espansione: uguaglianza davanti alla legge; uguale diritto di espressione, di riunione, di pubblicazione; uguale diritto di voto per tutti i cittadini; e, almeno come scopo e aspirazione, uguaglianza nelle opportunità di accedere a funzioni di autorità, di comando e influenza²⁶.

Ma già Aristotele era consapevole criticamente che la distribuzione aritmetica di cariche e beni trovava un limite non aggirabile: data l'eterogeneità tra cose da distribuire e persone tra cui distribuirle, era necessario introdurre una proporzione che si esprimesse in relazioni: quella di un individuo in rapporto al suo bene e quello di un altro individuo in rapporto al suo bene. L'introduzione di un criterio proporzionale è il segno, nella sua riflessione, che

²⁵ *Idem*, p. 183.

²⁶ *Idem*, p. 181.

la ripartizione tra beni eterogenei richiede d'introdurre un criterio formale. Certo, questo criterio si rivelava allora imperfetto, in una società che individuava nella politica il bene maggiore della sua etica, pur accogliendo che il diritto alla politica era riservata a pochisoltanto. Ma, forse, la difficoltà avrebbe potuto essere superata più avanti entro il quadro di un formalismo perfetto che, come quello di Rawls, si è impegnato a fare *epoché* di ogni riferimento al concetto di bene.

2. La seconda: il punto di vista da cui Ricoeur valuta la teoria di Rawls è quella di riconoscergli il merito di avere compreso la necessità di trovare un formalismo perfetto, capace di tradurre la proporzionalità tanto difficile, segnalata già da Aristotele, in una proporzionalità che non fosse soggetta a quei limiti.

E i tempi erano più che maturi: Rawls, appropriandosi del formalismo morale kantiano, incapace di trasporre in un diritto effettivo, senza ricorrere al positivismo legale, ha cercato di trovare una mediazione possibile tra quel formalismo e il contrattualismo moderno: di qui il suo ricorso a un contratto fittizio tra individui che in esso esercitano la loro legittima libertà e che mette capo ad un consenso a cui ogni individuo accetta di sottomettersi.

3. La terza: la teoria della giustizia elaborata da Rawls consente positivamente di superare la contrapposizione tra la linea di Durkheim, che considera la società come un'entità che sovrasta la semplice riunione di individui dispersi, e quella di Weber che adotta, sul piano metodologico, un individualismo che afferma che le previsioni intorno ai comportamenti sociali rispondono ad un criterio probabilistico che non dimentica che la società resta composta da individui reali e diversi. La formalizzazione totale, che Rawls raggiunge nel formulare una nuova teoria della giustizia, mostra la possibilità di connettere le due impostazioni in una dialettica reciproca che incrocia, tra loro, un punto di vista deliberatamente deontologico in materia morale ma astratto, e la tradizione contrattualista che punta sulla finzione di un contratto sociale, mediante cui un insieme d'individui sormonta uno stato supposto della natura, consentendogli di accedere all'idea di uno Stato di diritto.

Per Ricoeur, tale dialettica non ha niente di casuale o contingente, poiché non solo risponde allo scopo polemico di mostrare l'infondatezza della contrapposizione tra sociologismo e individualismo, ma risponde più profondamente all'intento, tipico della modernità, di provare che, mediante una teoria puramente procedurale della giustizia, è possibile salvaguardare

l'autonomia che è propria alla filosofia morale kantiana. Essa, infatti, mostra come sia possibile generare i principi più fondamentali della giustizia secondo una modalità del tutto libera dalle pastoie di un confuso insieme di affetti che, come Kant ha mostrato, lederebbe il principio della libertà nei confronti della legge morale.

Ma è proprio su tale versante che, secondo Ricoeur, si presenta una reale difficoltà: se, nel caso della libertà individuale, Kant può appellarsi ad un fatto della coscienza della ragione, come lo chiama, nel caso della libertà, ricercata e avanzata nei confronti di una istituzione, non vi è alcun fatto della ragione a cui si potrebbe ricorrere; in tal caso, il contratto sociale assume soltanto la figura di una finzione, poiché l'istituzione di una repubblica non sarà mai un fatto e, intorno alla sua origine, si disegna una ricerca che non troverà mai alcuna risposta definitiva.

Già nel saggio *Le problème du fondement de la morale*, a proposito dell'istituzione, Ricoeur, dopo averne proposto un parallelo con le sintesi passive husserliane, scrive:

toute institution renvoie à une *Urstiftung*: à une première instauration mytique, l'instituant signifiant que je suis déjà dans l'institué; d'autre part, il appartient à l'institution qu'elle instaure des libertés. Elle est à la fois de l'institué et de l'instituant. Il y a de l'institué-instituant qui est la médiation éthique, et à partir de quoi peuvent être introduites des notions comme celles d'impératif ou de loi²⁷.

²⁷*Le problème du fondement de la morale*, cit., p. 321. Ci pare importante, a tale proposito, richiamare alcune osservazioni che Ricoeur ha rilasciato nello studio *L'originale et la question en retour dans la Krisis de Husserl*, comparso in *Textes pour Emmanuel Lévinas*, Paris, Jean-Michel Place éditeur 1980, pp. 167-177, e ora in P. Ricoeur, *A l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin 1987, pp. 285-295; Ricoeur, riprendendo le parole di un Husserl, allora da lui consultato negli archivi husserliani e non ancora apparso alle stampe, si esprimeva in tal modo: «Le paradoxal renvoi l'un à l'autre du "monde objectivant" vrai et du "monde de la vie" rend le mode mode d'être de chacun énigmatique». L'énigme, c'est que les deux mondes sont inséparablement unis et irrémédiablement opposés» (p. 293). Enigma: il termine rimanda in Ricoeur al concetto di *paradosso* che, ripreso da Jaspers, rinvia al rimando reciproco, non concettualmente abbordabile, di nozioni teoriche che si rimandano l'una all'altra, senza trovare tra loro una sintesi. Anche nel caso dell'istituzione dell'area politica, il lettore è rinviato a un paradosso che, in una ricerca filosofica che domanda "à rebours", e che istituisce la stessa ricerca, si trova confrontata ad un limite intellettualmente insormontabile. Ricoeur, e non è casuale, trova qui la prova che la sua ricerca ermeneutica sul simbolo non è affatto estranea al piano intellettuale, sebbene tale ricerca dia una direzione diversa alla sua riflessione. Ricoeur conserva,

Che l'istituzione della repubblica resti un enigma, entro lo stesso pensiero kantiano, lo mostrano, in modi diversi, tanto Rousseau quanto Kant: il primo, ricorre alla figura di un legislatore supremo che consenta ad una volontà generale di sovrastare quella particolare; il secondo, presuppone, ma non giustifica, il passaggio dall'autonomia formale a quella del contratto sociale, tant'è che si vede costretto a ricadere entro un positivismo giuridico affidato a istanze legiferanti, il cui fondamento sfugge del tutto al fondamento assicurato dalla ragion pura pratica. In tal modo il terreno della giustizia si consegna ad istanze empiricamente e storicamente costituite.

Certamente, Rawls cerca di offrire una risoluzione a questi problemi lasciati irrisolti; ma vi riesce?

Il confronto con la sua teoria spinge Ricoeur a trarne ogni vantaggio possibile per raggiungere un grado motivato della sua critica, mostrando gli argomenti che ne consentano un superamento che non la rifiutano, ma l'inglobano in un orizzonte dialettico di proporzioni più estese. L'idea di Rawls sta nel derivare la giustizia delle istituzioni di base da un contratto originario stipulato tra persone libere e razionali, desiderose di promuovere i loro interessi individuali, senza che possano riferirsi da ogni ad alcuna presupposta concezione del bene, che questo sia un bene generale o un qualunque bene particolare o l'idea di una vita buona²⁸. Per Ricoeur, i principi di giustizia, che Rawls deriva da una deliberazione comune che avviene sotto un velo d'ignoranza da parte di contraenti che comunque, aspirano a promuovere il loro bene, mostrano di non potere risolvere un problema pratico:

Les principes de la justice censés dériver de la situation irrèlle, imaginaire, anhistorique, dite « originelle », suffisent-ils pour articuler le vouloir-vivre ensemble d'une communauté historique *réelle* dans un réseau de relations juridiques qui arracherait ce vouloir-vivre ensemble à l'indistinction fusionnelle,

in tal modo, la sua fedeltà al dettato husserliano, almeno nel senso che, sul piano del metodo, accoglie come paradigmatico il modello di una ricerca che, guardando all'origine, scopre di non potere mai raggiungerla. A tale riguardo, la ricerca husserliana non ha mai rinunciato a retrocedere verso l'origine nell'intento di ricondurla ad un *Ego*, Ricoeur mostra di accogliere metodicamente lo schema, sebbene, già dalla stesura dell'opera *Le volontaire et l'involontaire*, si mostrasse non accogliente nei confronti del concetto di *Ego* trascendentale. Sui rapporti di Ricoeur col pensiero husserliano intorno agli anni '70, cfr. il saggio *De l'interprétation* che apre la raccolta *Du texte à l'action*, cit., pp.11-35 e il successivo *Phénoménologie et herméneutique en venant de Husserl...*, *Idem*, pp. 39-73.

²⁸ *Le juste entre le légal et le bon*, cit., in *Lectures I, Autour du politique*, cit., pp. 182 ss.

sans éloigner l'un de l'autre à l'infini des sujets réduits à l'état d'atomes juridiques?²⁹.

A suo avviso, rimane uno scarto non aggirabile tra i principi della giustizia, derivati da Rawls a partire dal contratto e dal velo d'ignoranza che l'accompagna, e la pratica giuridica - e non a caso il riferimento è ad Hannah Arendt - implicata da uno « spazio pubblico di apparizione »³⁰. E per fare fronte allo scarto, Rawls non può che ricorrere a *relais*, che traduciamo in linguaggio italiano con “intermediari”, la cui funzione è consentire all'idea di giustizia di radicarsi in una pratica giudiziaria effettiva.

Ritorniamo ora al saggio di Ricoeur che sottolinea, a tale riguardo, tre punti: il primo pone in rilievo che l'idea di distribuzione è ereditata dalla concezione aristotelica e, poi, medievale della giustizia; il secondo mette in luce che l'idea di distribuzione nella giustizia concerne ogni tipo di bene: diritti e doveri così come benefici e cariche. Ma, per Rawls, è indispensabile che non si porti attenzione al significato delle cose da distribuire, ad una valutazione dei diversi beni, in quanto il ruolo specifico del contratto è neutralizzare la diversità dei beni perché sia sostenibile l'*a priori* della regola di distribuzione. Senonché qualunque idea di distribuzione connessa in una società intesa come sistema di distribuzione, non può sottrarsi, secondo Ricoeur, alla difficoltà che si danno, in ogni caso, alternative distributive che sono ugualmente ragionevoli. Esistono, infatti, molte modalità ugualmente plausibili di ripartire vantaggi e svantaggi, poiché la società è un fenomeno consensuale-conflittuale. Ricoeur ne conclude che qualunque richiesta può essere contestata, specialmente in un contesto di ripartizione che non risponde al criterio dell'uguaglianza; d'altra parte, osserva che la distribuzione, per essere stabile, richiede un consenso sulle procedure che permettono di arbitrare rivendicazioni diverse e contrastanti. Di qui deriva il carattere *problematico* della regola di distribuzione.

Il secondo momento forte, posto in risalto da Ricoeur, è che Rawls propone due principi di giustizia, il secondo dei quali si fa carico del problema, veramente spinoso, delle distribuzioni diseguali, a cui si riferiva lo stesso Aristotele, ricorrendo all'idea di una giustizia proporzionale. L'importante, nella

²⁹ *Idem*, p. 185.

³⁰ *Ibidem*.

teoria di Rawls, è che introduce un primo principio considerato lessicalmente prioritario in rapporto al secondo. Esso risponde all'uguaglianza di tutti i cittadini di fronte alla legge e rende formali le richieste di libertà di espressione, di riunione, di voto, di eleggibilità nelle pubbliche funzioni avanzate dalle società democratiche. In tal caso, si tratta di un esercizio molto esteso che non riesce, però, per Ricoeur, a superare il contrasto tra sistemi diversi che, definendo un'appartenenza, circoscrivono, insieme, delle esclusioni. E' per tale ragione che il primo principio rawlsiano necessita d'intermediari per potersi applicare ad una società reale. Ciò nonostante, per Rawls, il primo principio ha un valore a-priorico, e la regola di divisioni ineguali non può incidere sull'uguaglianza davanti alla legge.

Scrivo Ricoeur: "l'ordre sériel ou lexical signifie que « les atteintes aux libertés de base, égales pour tous, qui sont protégées par le premier principe, ne peuvent être justifiées ou compensées par des avantages sociaux ou économiques plus grands »³¹.

E alla fine il terzo punto, quello che Ricoeur considera veramente cruciale: il secondo principio della giustizia riguardante la differenza dei beni da ripartire³². Rawls, alla luce del velo d'ignoranza di coloro che esprimono il loro consenso al contratto, avanza l'idea che, tra distribuzioni diseguali, i partecipanti accoglieranno l'idea che via sia un criterio più giusto di altri e che coloro che potrebbero godere di maggiori vantaggi siano favorevoli alla compensazione resa possibile dalla scelta di una diminuzione degli svantaggi di quanti risulteranno meno favoriti. Scrive Ricoeur, riferendosi a Rawls: "«maximiser la part minimale». D'où le nom de principe de *maximin*"³³.

Nel contesto del saggio cui ci riferiamo, Ricoeur non entra in un confronto diretto con la teoria della giustizia elaborata da Rawls, ma intende affermare che per lui l'aspetto essenziale è provare che "dans les partages inégaux un point d'équilibre tel que certaines inégalités doivent être préférées à des inégalités plus grandes, mais aussi à une répartition égalitaire[...] quelque chose du premier principe de justice est préservé au sein du second, sous la forme de l'égalité des chances ou, dans le vocabulaire de Rawls, des «positions de départ» ; mais il reste à l'état de vœu et d'exigence non satisfaite, dans la mesure où c'est à des

³¹ *Idem*, p. 187.

³² *Ibidem*.

³³ *Idem*, p. 188.

inégalités économiques et sociales, reconnues justes, que donnent accès à les dites positions ouvertes”³⁴.

Secondo Ricoeur, Rawls si scontra con serie di difficoltà nell’articolare tra loro i due principi, in quanto il primo risponde a un criterio di uguaglianza, mentre il secondo, come scrive lo stesso Rawls citato da Ricoeur, sostiene che : «les inégalités sociales et économiques doivent être organisées de façon que, à la fois, a) l’on puisse raisonnablement s’atteindre à ce qu’elles soient à l’avantage de chacun, et b) elles soient attachées à des positions et à des fonctions ouvertes à tous»³⁵. La domanda che si pone a tale riguardo Ricoeur è fino a che punto sia possibile nascondere un’ambiguità che permane tra il primo e il secondo principio della giustizia accolti da Rawls; a suo parere, difficilmente essi possono sostenere la funzione di *idea direttrice* in rapporto alla pratica sociale della giustizia. Non è forse – si domanda – un dibattito pubblico che non può trovare mai fine nel fornire gli intermediari necessari tra principi ancora troppo astratti e la pratica giudiziaria effettiva?

Il percorso successivo di Ricoeur, nel saggio cui ci riferiamo, sta nell’esplorare lo scarto o l’*intervalle* – come lo chiama – tra principi derivati dai criteri di una discussione meramente procedurale, cui è essenziale il velo d’ignoranza sui beni effettivi implicati, e una pratica che si caratterizza per le occasioni in cui si applica, per le sue vie e mezzi, per il suo modo di argomentare, e che non può sottrarsi ai contrasti effettivi del vivere di un qualsiasi gruppo che sia disposto a discorrere.

A Ricoeur pare che tale intervallo tra l’idea formale del giusto, d’un lato, e una pratica concreta del giusto, dall’altro, non possa consistere che in “va-e-veni” tra i due poli in questione, il che comporta un reciproco adeguamento di quell’equilibrio che Rawls stesso chiama «équilibre réfléchi»³⁶, il quale non può che applicarsi alla relazione tra teoria e “«les convictions bien pesées» (*considered convictions*)”³⁷. La riflessione che qui Ricoeur presenta consiste nel rilevare che tutte le circostanze in cui viene avanzata una domanda di giustizia sono caratterizzate di fatto da un conflitto effettivo tra presunti diritti e interessi reali che rimandano a privilegi acquisiti. Per tale motivo, la domanda di

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Idem*, p. 188s.

³⁷ *Idem*, p. 189.

giustizia sorge entro situazioni conflittuali, a cui il diritto dà la forma di un processo. Ed è entro il processo che si riattualizzano considerazioni che si richiamano ad una concezione teleologica della giustizia, portatrice di valori, valutazioni e concetti concreti di bene. Questa è la ragione per cui, secondo Ricoeur, una teoria puramente procedurale del giusto non può fare a meno d'implicare il riferimento a una teoria dei valori che, a sua volta, in quanto teoria, è esposta a problemi e difficoltà.

A Ricoeur interessa porre in rilievo che la stessa nozione, avanzata da Rawls, di “convictions bien pesées” fa intravedere che non risulta possibile rimanere sul piano di un calcolo di *maximum* e *minimum*, poiché resterebbe del tutto estromessa la presa in conto dell'*hétérogénéité réelle des biens*, coinvolti in quanto vi è da ripartire³⁸. E tale eterogeneità è essenzialmente connessa al concetto di una società che si determina come sistema di ripartizione. Ricoeur scrive: “La notion même de part change de sens selon qu'il s'agit de bien marchands – tels que revenus, patrimoines, services – ou de biens non marchands – tels que sécurité, santé, éducation, citoyenneté; pour ne rien dire des positions d'autorité, des responsabilités et d'influence, liées aux structures hiérarchiques de toutes les institutions qui, à l'image des institutions politiques, connaissent la distinction entre gouvernants et gouvernés, dirigeants et dirigés, administrateurs et administrés. L'entreprise, la cellule familiale, l'hôpital, le milieu carcéral connaissent bien ces problèmes de répartition d'autorité entre partenaire sin égaux”³⁹. E questa situazione fa emergere che lo schema procedurale, che si appella al *maximum*, trae la sua giustificazione soltanto dal carattere irrealistico della situazione originaria di Rawls, che si appoggia sul fatto che i contraenti si svestano delle loro particolarità e dimentichino i loro interessi, e insieme le convinzioni che, “bien pesées”, riguardano il bene o i beni⁴⁰. Ma, entro una situazione storica reale, la diversità dei beni da ripartire non può essere messa in *epoché* per cui la regola procedurale del *maximum*, avanzata da Rawls, non può pretendere all'universalità se non fondandosi sul carattere ipotetico e irrealistico della situazione originaria. Quale sarà allora - si chiede Ricoeur - il criterio in base a cui concedere una priorità a una differenza

³⁸ Cfr. *Ibidem*.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ Cfr. *Idem*, p. 190.

di beni che non sono indifferenti tra loro, ma possono essere conflittuali e rispondono ad interessi diversi?

2. I RAFFINATI INCROCI DIALETTICI DELLA RICERCA RICOEURIANA SULLA GIUSTIZIA

Anziché seguire le osservazioni che Ricoeur continua a proporre nel suo intervento, vorremmo tentare di giustificare il criterio di “trasformazioni di una struttura” che abbiamo introdotto come chiave interpretativa che consente di riconoscere, nel lungo cammino della filosofia di Ricoeur, sia il prodursi di cambiamenti sia la permanenza in essi di taluni tratti essenziali. Lo faremo guardando alla strategia cui ricorre Ricoeur per arricchire, in rapporto a problemi diversi, il filo dei concetti intermedi cui affida la funzione di avvicinare, dialetticamente, antitesi che parrebbero di primo acchito insormontabili. Il modello teorico che lo guida, e lo dice lui stesso, è il percorso hegeliano della *Fenomenologia dello Spirito*. Non afferma di essere un kantiano posthegeliano?⁴¹

1. Prima di guardare a *Soi-même comme un autre*, nell’*Avant propos* di *Le Juste*, Ricoeur presenta, utilizzando coordinate cartesiane, il luogo della giustizia: mediante l’immagine di un asse orizzontale e uno verticale cerca di trovare una mediazione, più convincente ai suoi occhi, dei rapporti tra i momenti teleologico, deontologico e di saggezza pratica ai quali aveva dedicato nell’opera *maior* tre diversi capitoli: il VII, l’VIII e il IX⁴². Il suo obiettivo è disegnare un’architettura che consenta di segnalare incroci più fecondi per determinare il luogo della giustizia.

All’asse verticale assegna il ruolo di mostrare una costituzione gerarchica dei predicati che qualificano l’azione umana in termini di una salita alla moralità. Se osserviamo tale momento, e momento nel senso di un rimando ad un tutto di cui non è una semplice parte isolabile, Ricoeur mette in luce, *in primis*, che la giustizia, come abbiamo già detto, ci introduce in un ambito che, nel senso greco si dice “*areté*” e significa un’eccellenza e, nel senso latino, prende il nome

⁴¹ Cfr. *La critique et la conviction*. Entretien avec F. Azouvié M. de Launay, Calmann-Lévy, Paris 1994, p. 129.

⁴² Cfr. *Soi-même comme un autre*, cit., pp. 199-344.

di “virtus”. Secondo tale prospettiva, la virtù dell’*agjustizia* si colloca accanto ad altre virtù, quali la prudenza, la temperanza, il coraggio e rinvia al quadrato medievale delle virtù.

Tale rimando mostra a Ricoeur che la giustizia ha come fine di orientare l’azione verso un compimento, una perfezione che richiama il concetto aristotelico di “*eùdaimonía*” e, per questo, la giustizia non può non mostrare un carattere teleologico, in quanto il vivere bene è il “*télos*” della virtù della giustizia al pari delle altre virtù. L’azione umana riceve il suo “*sens*”, in lingua francese, dalla sua “*visée du bien*”. Ricoeur si accorda con Charles Taylor nel dichiarare che questa “*visée du bien*”, che si esprime nelle antiche virtù, rimanda a quelle che il filosofo canadese chiama “*évaluations fortes*”, considerandole iscritte in un’antropologia filosofica che Ricoeur costruisce in proprio sul senso molteplice del termine “*capacità*”.

Nonostante il radicamento in un terreno teleologico, Ricoeur ritiene che la giustizia non possa fare a meno d’implicare un momento deontologico, che ne circoscrive il campo specifico in rapporto alle altre virtù. Si è già detto che per Ricoeur già in Aristotele si poteva scorgere l’apertura all’aspetto deontologico, là dove veniva proposta la necessità di ricorrere a un criterio proporzionale. Tale apertura ha per lui il valore di un duplice indice: d’un lato, segnale di un formalismo imperfetto; dall’altro, preludio della necessità di ricercare un criterio deontologico che si sarebbe poi aperto nella modernità ai concetti di obbligazione e dovere. Senonché questi concetti, per non presentarsi nella loro mera astrazione kantiana o contrattualistica nel senso di Rawls, rimandano ad un luogo, quello del campo giuridico, che presenta sì una sua sorta di formalismo procedurale, non inteso però nel senso procedurale di Rawls, ma nel senso di un campo giuridico che ricorre alla mediazione di leggi, tribunali, giudici, per assicurare il *medium* che permette di pervenire ad una giusta distanza tra esigenze diverse.

Per Ricoeur, nondimeno, non è il campo meramente legale o giuridico che compie il cammino della giustizia: nella sua ottica, essa si nutre di una linfa teleologica che, passando attraverso una fase giuridica procedurale, ritrova il suo senso più pieno in un momento che Ricoeur chiama “*giustizia pratica*”: la tragicità che si mostra nell’agire dell’uomo, reclama che il giudizio sul giusto, coinvolga strutture giuridiche che operano da mediatrici tra l’istanza superiore dello Stato e l’inferiore che si fa carico dei bisogni propri alla Società civile. Ma, ancora, essa rimanda alla coscienza di un individuo e alle sue convinzioni, al

modo in cui Kant, nella *Critica sulGiudizio*, assegna il ruolo fondamentale all'immaginazione produttrice d'inventare o costruire un ponte tra l'universale e il particolare: l'agibilità pratica si configura come capacità di pronunciare un giudizio in situazione. E non è affatto casuale che nel testo *Acte de juger*, con cui Ricoeur rinnova dopo un anno la sua partecipazione ai lavori dell'*Institut des hautes études pour la justice*⁴³, ricordi come nell'atto di giudicare si intreccino le due modalità del giudizio distinte da Kant: il determinante, analogo a quel che nella legge giuridica esprime la forza del diritto di applicarsi ad un caso; il riflettente che, nell'ambito della legalità, è analogo alla costruzione di una nuova regola per un nuovo caso⁴⁴.

Tale modalità composita di giudizio merita il nome di *equità*, poiché resta aperta ad un rimando reciproco tra una logica, che già Aristotele rimetteva al livello del probabile, e un livello etico che per lo Stagirita non si affidava ad argomenti sofisticati, ma ai migliori argomenti presentati in una discussione dialettica.

Se guardiamo, ora, all'asse cartesiano in direzione orizzontale, ritroviamo la costituzione dialogica che Ricoeur ha guadagnato in *Soi-même comme un autre*: quella di un Tu che non è aperto soltanto all'amicizia, ma anche al rapporto con il ciascuno che è il *socius* e non il *prochain*, secondo il vocabolario usato nei saggi temporalmente distanti che abbiamo preso in esame.

Ma, anche quando considera la pratica giudiziaria, via istituzionale che decide tra rivendicazioni sostenute da interessi opposti, Ricoeur sottolinea che essa resta comunque il momento riflessivo della stessa pratica che termina con la sentenza. Tale riflessione opera secondo due vie: d'un lato, è una conquista della ragione che riconosce che l'origine della giustizia è una perdita dell'immediato e rinvia ad un fondo mitico da cui emerge una sorta d'immemorabile della stessa giustizia; dall'altro, il lamento di tutti contro l'ingiustizia, che è il primo fenomeno a manifestarsi, mostra che il senso acuto dell'ingiustizia, fa avvertire il suo rovescio come quel che manca nelle relazioni umane. Anche nella riflessione filosofica è l'ingiustizia che mette in movimento il pensiero.

Ricoeur sottolinea il carattere duplicemente riflessivo dell'idea di giustizia: e in rapporto alla pratica sociale che l'amministra e in rapporto alla sua origine

⁴³ Il testo fu pubblicato in "Esprit", luglio 1992; ora in *Le Juste*, cit., pp. 185-192.

⁴⁴ Cfr. *Idem*, p. 187sg.

quasi immemorabile. Queste due vie stanno tra loro in un conflitto che non è arbitrario, ma costitutivo dell'idea di giustizia, a cui è propria una struttura dialettica che si delinea tra il "buono" e il "legale". Essi rinviano ad un'opposizione che, nell'ambito dello stesso linguaggio filosofico, segnalano una dialettica tra concezione teleologica e deontologica. In quanto bene, la giustizia è una *virtus*, un'eccellenza, nel senso greco di "arête", che l'inquadra entro un più ampio spettro di eccellenze e rileva aristotelicamente che l'agire umano ha un suo *telos* o senso, cioè il suo orientamento verso il "vivere bene". Ma la mancanza di consenso sul Bene significa che l'idea della giustizia vive in un *entre-deux* che coniuga dialetticamente teleologia e deontologia. Il senso del "buono" è incerto e implica un suo rovesciamento nel deontologico, con i concetti di obbligazione e dovere.

Tale opposizione dialettica, secondo Ricoeur, è oltremodo istruttiva nel manifestare che l'ambito della giustizia delinea un campo a sé proprio, di cui è costitutivo un duplice rovesciamento: dal teleologico al deontologico e viceversa, il che conferma, ai suoi occhi, che il campo del giusto è consegnato ad un formalismo imperfetto, ad una sorta di medio tra un eccesso e un difetto, come già Aristotele aveva indicato. Questa *isotès*, per parlare in termini greci, è una uguaglianza che sta a metà cammino tra eccesso e difetto, secondo la formula celebrata da Solone a Pericle.

Prendere troppo o *pleonexia*, il vizio di avidità, un arraffare troppo, e il suo rovescio, il non partecipare abbastanza alle cariche della città (potremmo chiamarlo nel linguaggio di oggi astensionismo)⁴⁵ sono agli occhi del nostro filosofo due corni dialettici che si richiamano l'un l'altro in quanto costitutivi dell'idea di giustizia. E, quando si domanda a quali grandezze si applichi quest'idea di uguaglianza e secondo quali modalità, conclude che essa si applica a tutti i tipi di beni esterni che, per la loro intrinseca precarietà, sono beni e carriere che vanno entrambi distribuiti.

Puntando sul senso dei verbi linguistici "distribuire", "partecipare", che per Ricoeur sono adeguati all'ambito di istituzioni politiche che possono essere distribuite, partecipate, ripartite, egli argomenta che l'idea di giustizia, nonostante sia rinvenibile nel mondo greco, ha conservato una sua capacità di fare senso anche entro concezioni moderne e contemporanee, al punto che si chiede se la teoria puramente procedurale della giustizia formulata da Rawls

⁴⁵ Cfr. *Le juste entre le légal et le bon*, in *Lectures I, Autour du politique*, cit., p. 179.

possa non rinviare ad un volere-vivere insieme, a un voto di cooperazione che non si può ridurre a una semplice distribuzione di ruoli ammessi sotto il velo rawlsiano dell'ignoranza.

Vorremmo andare ora al saggio *L'etica ternaria della persona*⁴⁶, di cui ci interessa cogliere l'aspetto formale da cui appaiono visibilmente le indicazioni che Ricoeur ci offre sulle corrispondenze che circolano tra le diverse dialettiche messe in opera in suoi studi dedicati a temi diversi.

La prima: partendo dall'idea di persona, Ricoeur sostiene che i quattro strati individuati in *Soi-même comme un autre* intorno alla domanda sul *Chi* (Chi parla? Chi agisce? Chi racconta se stesso per dire della sua identità? Chi è responsabile del suo agire?) convergono in una struttura ternaria dell'etica che pone la stima di sé come primo momento, distinguibile, ma non separabile da una cura dell'altro e che, entro istituzioni giuste, colloca la giustizia nel luogo preciso in cui la "prima persona" è non solo in relazione col "tu", ma con un "tutti" in cui egli distingue l'"interpersonale" dall'"istituzionale"⁴⁷, se pur ne proponga una mediazione reciproca. Tale mediazione consente di rendere "pleine justice à la dimension politique de l'éthos" e, non confondendo l'amicizia con la giustizia, permette di preservare "la force du face-à-face, tout en donnant une place au chacun sans visage"⁴⁸.

La seconda: una nuovadialettica, compatibile con la prima, si disegna sul piano linguistico in cui, confrontandosi col *linguistic turn*, Ricoeur mostra la corrispondenza dei diversi strati di senso individuabili sul piano linguistico con la struttura ternaria della persona. Il piano semantico proposto da *Individuals* di Peter Strawson, il piano pragmatico esplorato dalla teoria degli atti del discorso (*speech acts*) e, infine, il linguaggio stesso, inteso come istituzione, perseguono un movimento che, senza raggiungere immediatamente la pienezza di senso della persona o del *Sé*, lasciano intravedere implicitamente, e secondo

⁴⁶ Col titolo *Approches de la personne*, in "Esprit" mars-avril 1990, n° 160, pp. 115-130; tr. it. in *Persona e sviluppo. Un dibattito interdisciplinare*, a cura di A. Danese e altri, Roma, Dehoniane 1991, pp. 65-86; poi in *Paul Ricoeur. Persona, comunità e istituzioni. Dialettica tra giustizia e amore*. Testi pubblicati da A. Danese, San Domenico di Fiesole, Ed. Cultura della pace 1994, pp. 77-94.

⁴⁷ Riferendosi a Emmanuel Mounier, Ricoeur osserva: « surtout dans les premières années de la revue *Esprit*, la spécificité du rapport institutionnel se trouvait masquée par l'utopie d'une communauté qui serait en quelque sorte l'extrapolation de l'amitié », (*Idem*, p. 119).

⁴⁸ *Ibidem*.

gradazioni diverse, l'impossibilità di confondere cose e persone. In tal modo, la triade locuzione, interlocuzione, linguaggio come istituzione, palesa una omologia con la triade stima di sé, sollecitudine, istituzioni giuste che articola l'*éthos*. E come il luogo della giustizia si disegna entro un *éthos* in cui l'interpersonale trova una mediazione con l'istituzionale, potremmo dire, benché Ricoeur non l'affermi esplicitamente, che tale luogo potrebbe ora apparire nella mediazione tra la promessa che rivolgo ad un tu che conta su me (così che nella tenuta del sé "si manifesta la stima del sé" che si rovescia nel legame con l'altro) e la promessa che equivale all'obbligo di mantenerla per quella fiducia che tutti noi attribuiamo alla parola di ognuno entro un'istituzione linguistica che va preservata e che non è arbitraria.

La terza: analizzando le frasi di azione, di cui si occupa la teoria dell'azione in ambiente anglosassone, Ricoeur delinea un'ulteriore omologia tra l'ascrizione che, non raggiunge ancora un'esplicita valenza morale, in quanto si limita a collegare l'azione a un agente capace di agire secondo intenzioni e di produrre cambiamenti nel mondo, e una stima di sé in cui interviene un momento etico che, valutando l'azione, traspone la valutazione a chi l'ha compiuta. Quest'azione, poi, ha senso solo entro un contesto di interazione che accoglie forme che, dal negativo estremo del conflitto, passano all'estremo positivo della cooperazione. Solo a questo punto l'azione umana raggiunge il piano della *praxis* aristotelica che implica una molteplicità di agenti in relazione reciproca e attinge quell'ultimo momento dell'*éthos* in cui MacIntyre distingue "*étalons d'excellences*", ovvero in traduzione italiana, campioni ottimali di riferimento. Ricoeur li paragona a tipi di regole di gioco (siano tecniche, estetiche, giuridiche, morali...), la cui funzione è definire il livello di riuscita o di scacco di una determinata azione. Tali regole derivano da tradizioni che conoscono certamente modificazioni nel tempo, ma che innestano l'azione di ognuno di noi entro un ambito già dotato di senso e strutturato. La conclusione?: "les structures évaluatives et normatives impliquées dans les étalons d'excellence sont des institutions"⁴⁹. Termine che il nostro filosofo non vuole assumere né in un senso politico, giuridico o morale, intendendo significare che ad ogni azione appartiene una intrinseca teleologia che la regola e che ne sancisce il valore. E' quel che accade nel gioco degli scacchi, in cui le mosse migliori non dipendono dai giocatori che vi prendono parte, sebbene siano essi a scegliere come

⁴⁹ *Idem*, p. 125.

muovere i pezzi; le loro mosse sono vincolate, comunque, ad una sorta di regola in uso che essi accettano quando partecipano al gioco, se pure nessuno può prevedere a priori quale sarà l'esito della partita.

Anche in tal caso, il lettore s'imbatte in una omologia con gli scambi della parola in un ambito d'interlocuzione: nessuno può prevedere a priori se essa si delinea come un tipo di accordo o come un rapporto conflittuale; ma resta il fatto che l'istituzione linguistica definisce, se pure con una valenza pre-morale e non ancora morale, i limiti entro cui è regolato pubblicamente lo scambio di azioni. E di qui il procedere al piano etico è fenomenologicamente visibile: come la promessa palesa il passaggio mediato e graduale dal piano pratico a quello linguistico per giungere al piano etico, così l'interazione umana contempla insieme un agire che è il contraltare di un patire dell'altro, e di un qualunque altro. La dismetria tra agire-patire pone le basi per un passaggio ulteriore alla sfera etica dell'interazione che non può fare astrazione dalla violenza sempre possibile.

Interrompiamo l'esame delle diverse dialettiche messe in campo da Ricoeur; ci chiediamo soltanto dove si possa intravedere, in una diversa forma dialettica, il posto occupato in essa dalla giustizia. E ancora una volta, avanziamo un'ipotesi che non è supportata direttamente dal testo, ma che ci sembra accettabile: il luogo della giustizia potrebbe apparire tra l'intenzione teleologica inerente all'azione e il fatto che tale intenzione non può che attuarsi entro istituzioni in senso lato politiche che aspirano alla giustizia. Ma è inevitabile fare i conti con un'ingiustizia che è reale e non solo possibile e proprio per questo la giustizia, come già osservava Aristotele, è sia una tra le tante virtù sia il fine dell'intero quadro delle virtù, fine mai raggiunto dall'effettivo agire dell'uomo, a causa di un'ingiustizia che lo connota.

3. IL NUOVO CONFRONTO DI RICOEUR CON LA TEORIA DI RAWLS

Non intendiamo riprendere gli argomenti che Ricoeur ha presentato nei confronti di Rawls nel suo intervento *all'École des hautes Études*. Piuttosto, restando a *Le juste*, anziché guardare al saggio *Une théorie purement procédurale de la justice est-elle possible ? A propos de la Théorie de la justice*

*de John Rawls*⁵⁰, intendiamo porre in luce le novità del suo rinnovato confronto con Rawls in *Après la Théorie de la justice de John Rawls*⁵¹. Certamente, l'obiettivo di Paul Ricoeur resta invariato nel provare che una teoria puramente procedurale della giustizia non può rescindere i suoi rapporti con una preliminare concezione del bene. Ma sono nuovi gli argomenti che egli presenta e ci pare importante seguirli.

In primo luogo, vogliamo richiamare la distinzione che Ricoeur pone tra i cambiamenti che Rawls ha introdotto in modo autonomo nella sua teoria, introducendo una distinzione tra atteggiamento metafisico e atteggiamento politico. Con il primo termine, Rawls introduce un aggettivo che significa una sorta di visione del mondo che non conosce precisi confini, in quanto la sua durata potrebbe estendersi per molte generazioni; con l'aggettivo "politico" intende dire che la sua teoria della giustizia vale solo per democrazie costituzionali o liberali. Di qui, il termine "liberalismo" assume in lui talora un valore "metafisico", nella misura in cui il liberalismo gli si presenta come sinonimo di una teoria comprensiva che include una sua visione del mondo; talaltra un aspetto "politico", nella misura in cui, in un senso più restrittivo, l'aggettivo rimanda a democrazie costituzionali o liberali⁵².

Tale duplicità di significato ricopre una dismetria tra il buono e il giusto, in quanto in Rawls si dà una distinzione non superabile tra una "struttura di base della società" e le istituzioni storiche ed effettive in cui essa si concretizza e si mostra. Questa sorta di particolare "époque" consente a Rawls, secondo Ricoeur, di restare fedele al trascendentalismo kantiano e di rifiutare come visioni del mondo o "metafisica", per parlare il suo linguaggio, l'utilitarismo, il libertarismo di Nozick, e le diverse versioni del comunitarismo⁵³. Se il problema concerne la stabilità di una società democratica, Rawls si rende conto della difficoltà di applicare i due principi della giustizia, definiti nel suo primo lavoro, ad ogni tipo di società così come della difficoltà del loro essere accolti solo da società liberali o costituzionali.

⁵⁰ Pubblicato in "Revue internationale des sciences sociales", 1990, 126, pp. 609-620; ora in *Le Juste*, cit., pp. 71-97.

⁵¹ Col titolo *John Rawls, 1921-Théorie de la justice*, 1971, in *Dictionnaire des œuvres politiques*, direzione di F. Châtelet, O. Duhamel e E. Pisier, 3^aéd., Paris, PUF 1995, pp. 971-982 e ora in *Le Juste*, cit. pp. 99-120.

⁵² *Le Juste*, cit., p. 113.

⁵³ *Idem*, p. 111.

A Ricoeur non interessa rilevare il contrasto di Rawls con l'utilitarismo; quel che gli preme è metterne in luce il conflitto con le concezioni della "vita buona" che, dagli Antichi, si trasmette ai medievali, e a quegli utilitaristi moderni che, anziché collocarsi su un piano di carattere comprensivo o metafisico -per usare il linguaggio di Rawls- dichiarano la loro conformità all'ambito delle democrazie storiche costituzionali o liberali. In relazione a questo aspetto, Ricoeur riconosce l'asimmetria che Rawls insinua tra "il giusto" e "il bene": se "il bene" appare come quel che ingloba le dottrine professate da individui e comunità, "il giusto" non gli è omogeneo, in quanto non può più pretendere di applicarsi sullo stesso piano del "buono", ma si colloca ad un livello più alto, poiché le concezioni del "bene" ricevono il loro consenso da specifiche comunità storiche.

Ricoeur, interrogandosi sui motivi dei cambiamenti introdotti da Rawls, presenta una risposta di carattere storico, che si esprime in due modi: il primo accoglie le distinzioni tra senso "metafisico" e "politico" che sono già state illustrate; il secondo, riguarda le relazioni, per Ricoeur positive, che si possono mettere in mostra tra il livello procedurale della giustizia e quello ben più sostanziale delle "concezioni religiose, filosofiche e morali" cui aderiscono gli individui e le società. Non è un caso che Ricoeur rimandi al saggio del 1987 *The Idea of an Overlapping Consensus*⁴, in cui Rawls separa il "metafisico" dal "politico" per ragioni storiche e sociologiche: il fatto del pluralismo viene ricondotto da Rawls alle guerre di religione scoppiate nell'Occidente cristiano nei secoli XVI-XVII, il cui effetto fu di provocare la coesistenza in uno stesso spazio politico di confessioni diverse, favorendo la nascita dell'idea di "tolleranza", inevitabile *modus vivendi* che risponde, sì, a un voler conservare la vita (e in tal senso il suo scopo non è diverso dall'espedito di Hobbes), ma risponde insieme ad una funzione diversa; la mostra, infatti, come idea che si colloca ad un livello più alto di quello proprio a confessioni religiose o filosofiche opposte tra loro. Per Rawls, osserva Ricoeur, diviene inevitabile staccare il liberalismo "metafisico" da quello "politico" e questo distacco comporta in lui la conseguenza che, in una società complessa quanto quella moderna, non resta alcuno spazio argomentativo in favore di una concezione

⁴L'art. di Rawls fu pubblicato in "Oxford Journal of Legal Studies", vol. 7, n. 1, (Spring 1987), pp. 1-25, Oxford University Press 1987; ci riferiamo a J. Rawls, *Collected Papers*, S. Freeman (ed.), Cambridge, Harvard University press 1999.

sostanziale del bene o trascendentale del giusto, che equivarrebbe all'impostazione di una forma tirannica. In tal senso, per Rawls, solo una giustizia procedurale può assicurare la coesistenza fra visioni del mondo rivali.

A tale argomento, Rawls aggiunge un corollario sull'idea di persona, inseparabile da quella di un legame sociale fondato sulla cooperazione. Ma - aggiunge Ricoeur - l'idea di persona in Rawls si sdoppia, come quella della giustizia⁵⁵; senonché, mentre l'aspetto di libertà sta in stretta relazione col primo principio della giustizia, quello di legalità mostra una stretta relazione col secondo principio. La riduzione dell'ambito di significato della persona al "citoyen d'une démocratie constitutionnelle" si mostra oltremodo "libérante", per il fatto che essa copre il dominio limitato del "rapport à la structure de base de la société, dans le prolongement de la conquête de l'idée de tolérance et de la condamnation de l'esclavage"⁵⁶. In tal senso, a suo avviso, Rawls lascia lo spazio libero per espressioni della vita istituzionale e comunitaria che non siano codificate da un rapporto istituzionale di base: è questo il modello che, per Ricoeur, la *Teoria della giustizia* tentava di formalizzare senza essere consapevole dei limiti della sua impresa.

Rawls, citato dallo stesso Ricoeur, scrive: "en matière de pratique politique, aucune conception morale générale ne peut fournir un concept publiquement reconnu pour une conception de la justice dans le Cadre d'un État démocratique moderne"⁵⁷. Il nostro filosofo pone in risalto l'aggettivo "reconnu" che significa implicitamente "applicabile storicamente", alludendo alla possibilità di un disaccordo virtuale tra le rivendicazioni di uguaglianza avanzate da comunità di pensiero rivali, che solo una democrazia liberale può arginare. Ma vuole mettere in luce, oltre a ciò, una linea di continuità tra la nozione di "equilibrio riflessivo", presentato in *Teoria della giustizia*, e quella di "consenso mediante convergenza".

L'argomentazione di Ricoeur porta sul fatto che in *Teoria della giustizia*, Rawls non si esprimeva sulle convinzioni "bien pesées" che avrebbero potuto soddisfare alle condizioni di quell'equilibrio. E, ciononostante, la grande opera dava come presupposto non indagato, l'idea intuitiva secondo cui i cittadini sono

⁵⁵ *Idem*, p. 115.

⁵⁶ *Idem*, p. 115s.

⁵⁷ *Idem*, p. 116 et note 15. (Tr. it. mia: "in materia di pratica politica, nessuna concezione morale generale può fornire un concetto riconosciuto pubblicamente come concezione della giustizia nel Quadro di uno Stato democratico moderno").

persone libere e uguali in virtù del loro stesso senso della giustizia e cioè “la capacité de comprendre, d’appliquer et de respecter dans ses actes la conception publique de la justice qui caractérise les termes d’une coopération équitable”⁵⁸. E, perciò, si domanda da dove sorga l’idea di un “consenso per convergenza” che, ai suoi occhi, e dati i cambiamenti introdotti dallo stesso Rawls rispetto alla sua *Teoria*, risponde ora alla figura di un “*pari*”, di una scommessa che concezioni “metafisiche” rivali, vera linfa vitale delle convinzioni forti di cittadini appartenenti alle democrazie occidentali, possono “motiver, justifier, [per] fonder le meme corps minimal de croyances susceptibles de contribuer à l’équilibre réfléchi requis par *Théorie de la justice*”⁵⁹. Questo *pari* richiede che la teoria della giustizia non sia deducibile da una teoria generale ed esiga, come sua garanzia, qualche dottrina “comprensiva” (non importa se morale, filosofica o religiosa), che possa esibire un’impossibile convergenza, non dimentica direciproche differenze, verso una fondazione di valori propri ad una democrazia equa e capace di durare nel tempo.

Quel che qui è in gioco è la nozione di un “disaccordo ragionevole” che per Ricoeur è il fulcro dell’articolo del 1989 *The Domain of the Political and Overlapping Consensus*⁶⁰. La scommessa, che qui è richiesta, fa da *pendant* alla strategia che, in *Teoria della giustizia*, corrispondeva al tentativo di mostrare che solo una democrazia liberale avrebbe potuto essere accolta in quanto capace di evitare e arginare i conflitti reali tra concezioni sostanziali sul bene rivali. E tale scommessa, a sostegno dell’idea di un “disaccordo ragionevole”, interviene tra persone ragionevoli che hanno sviluppato le loro facoltà morali, cioè le loro capacità di avere un senso della giustizia ed una concezione del bene. Queste due capacità li rendono cittadini capaci di essere liberi e uguali in una democrazia, in grado di soddisfare il loro desiderio di essere membri attivi della società⁶¹.

⁵⁸ *Idem*, p. 117 et note 16. (Tr. it. mia: “la capacità di applicare, rispettare nei suoi atti la concezione pubblica della giustizia che caratterizza i termini di una cooperazione equa”).

⁵⁹ *Ibidem*. (Tr. it. mia: “motivare, giustificare [per] fondare il corpo minimo delle credenze suscettibili di contribuire all’equilibrio riflessivo richiesto dalla *Teoria della giustizia*”).

⁶⁰ *Art. cit.* in *Collected Papers*, cit.; cfr. inoltre *Debats in Contemporary Political Philosophy. An Anthology*, Routledge in Association with the Open University, in D. Matraverse & J. Pike eds. 2003.

⁶¹ *Le Juste*, cit., p. 118.

Ricoeur ricorda che nessuno dei sistemi istituzionali può accettare un numero illimitato di valori fondativi entro il suo ambito di fondazione. E questo significa, in ultima analisi, e in rapporto a Rawls, che non si può fare alcuna economia di “*précepts de la discussion raisonnable*”⁶².

In *Soi-même comme un autre*, Ricoeur ricordache la riflessione etica aristotelica aveva già rilevato che il sapere relativo al mondo umano si distingue essenzialmente dal sapere universale e necessario. La lettura profonda di Ricoeur dell’*Etica nicomachea* l’avvicina a posizioni che Gadamer espresse nel capolavoro di *Verità e metodo* nelle pagine in cui proponeva l’idea aristotelica di prassi quale modello teorico di comprensione del mondoumano⁶³.

Ricoeur non rinuncia a una valutazione critica, in quanto il suo interesse va alle questioni epistemologiche che riguardano il “senso” della giustizia e che portano sui possibili pre-giudizi propri alla restrizione, per esempio, del principio della giustizia, volto pertanto secolia evitare il conflitto tra gli schiavi e gli altri esseri umani⁶⁴. E già affiora qui la sua domanda se sia mera utopia fidarsi delle capacità razionali degli esseriumani, cioè dellacapacità dei cittadini di trascendere il loro stesso luogo; e questo problema chiama in causa un atto di “confiance”, senza il quale la stessa posizione originaria di Rawls sarebbe un’ipotesi insostenibile⁶⁵.

Le juste 2, nel saggio *Justice et vérité*⁶⁶ non avanza nuovi argomenti, in quanto riafferma l’idea che “*Avant toute formalisation, toute universalisation, tout traitement procédural, la quête de la justice est celle d’une juste distance entre tous les humains*”⁶⁷. Se guardiamo alle affermazioni che Ricoeur rilascia nel § intitolato *Implication du vrai dans le juste*, esse riconfermano che le proposizioni pratiche traggono la loro origine dalla “force d’un auto position du souhait lui-même de bien vivre en tant qu’instance pratique et non théorique”. E non è un caso che, qualche riga dopo, dichiari che non condivide la direzione dei moralisti inglesi che sostengono l’idea che si dia una “*vérité morale*”⁶⁸. Per

⁶² *Le Juste*, cit., p. 119.

⁶³ Cfr Hans Georg Gadamer, *Verità e metodo*, tr. it. di G. Vattimo, Milano, Bompiani 1990, pp. 363- 376.

⁶⁴ *Idem*, p. 96.

⁶⁵ *Idem*, p. 97.

⁶⁶ Cfr. *Le Juste 2*, cit., pp. 69-83.

⁶⁷ *Idem*, p. 72.

⁶⁸ *Idem*, p. 75.

quanto comprenda le ragioni che motivano la loro ricerca, volta a preservare le verità morali dall'arbitrarietà di un soggettivismo individualistico o collettivo cosiccome da una loro riduzione ad un naturalismo dei fatti morali a paradigmi sociali o biologici, Ricoeur non rinuncia a rilanciare la tesi che si danno "évaluations fortes" che si distinguono dalla sfera dei fatti o degli eventi naturali. Per queste ragioni, è condotto a ricercare sul fronte di un'antropologia filosofica le ragioni dell'entrata dell'uomo nel problema morale, giuridico o politico, poiché l'uomo è a ciò consegnato e insieme aperto dal suo modo d'essere proprio⁶⁹.

Perché, ci siamo chiesti, Ricoeur sceglie come prelude alla sua riflessione sulla saggezza pratica il riferimento all'Antigone riproposto da Hegel? Potremmo dire, di primo acchito, che egli sceglie di confrontarsi con interpretazioni storiche che reputa esemplari e paradigmatiche. Ma, a nostro parere, la sua scelta non si colloca su questo solo terreno, poiché sa bene dove vuole arrivare per sostenere la sua lettura della giustizia.

Il lettore di *Soi-même comme un autre*, nel nono studio, si trova di fronte a una ricchissima batteria di argomenti: Ricoeur intende avallare la tesi che la giustizia, considerata e come pratica, che trova il luogo in cui può esercitarsi concretamente nel sistema giudiziario, e come espressione di un desiderio di una "vita buona" iscritto nell'essere umano, si può confrontare positivamente con tanti filosofi: l'Hegel della *Filosofia del diritto*, il Kant dei *Fondamenti della metafisica dei costumi*, il formalismo proposto da Rawls, l'istanza di una pluralità delle sfere della giustizia avanzata da Michael Walzer, gli studiosi classici di una filosofia politica che accoglie Platone, Aristotele, Machiavelli, Hobbes, Locke, Rousseau e, ancora, Kant, Hegel, Marx, Tocqueville, Mill, e, infine, gli studiosi francesi contemporanei dei rapporti tra politica e giustizia quali Claude Lefort, e altri di terreno anglosassone quali lo stesso Rawls, Dworkin, Alan Donagan e in terreno tedesco Habermas, Apel.

Il suo impianto argomentativo è davvero impressionante e ci limiteremo a coglierne il senso complessivo. Il suo intento è staccare il concetto hegeliano di *Sittlichkeit* dalle dipendenze di un *Geist* che Hegel vede quale espressione di un'istanza superiore alle individualità e, quindi, capace di superare e mediare l'opposizione tra la nozione astratta di diritto, che non supera lo stadio

⁶⁹ *Idem*, p. 76.

dell'esistenza empirica della volontà, e un'effettuazione del diritto che egli affida allo Stato cui compete il ruolo d'istituire una libertà generale intesa come *Idea*.

A quest'interpretazione hegeliana, Ricoeur oppone una lettura del dettato kantiano che mostra come l'opposizione hegeliana tra *Sittlichkeit* e *Moralität* perda il suo senso nella misura in cui si riesce a vedere la produttività del giudizio kantiano nell'ambito della sfera etica. In Kant, non vi è alcuna opposizione - tale la tesi di Ricoeur - tra un formalismo vuoto e astratto, che comprenderebbe la regola dell'universalizzazione come un'interna contraddizione formale decisiva dello stesso valore della massima, e il riconoscimento che massime molteplici e diverse sono già in grado di superare il test dell'universalizzazione. Questo significa per Ricoeur un arricchimento delle *proposizioni di senso* che sorgono dalla pratica quotidiana. Lo stesso richiamo kantiano alla pluralità dei doveri è il segno che essi non sono affatto deducibili dall'imperativo categorico, ma rispondono "à une diversité de situations"⁷⁰. Ma è proprio la diversità delle situazioni che rende il conflitto morale inevitabile, poiché, se Kant si è limitato a percorrere il tragitto discendente che dall'imperativo procede alle massime, lascia da ripensare il tragitto ascendente che dalle massime risale all'imperativo arricchendolo di senso. E, ancora, se il rapporto tra regola ed eccezione si limita in Kant a considerare l'agente per misurarsi con un amore di sé che distruggerebbe l'universalità dell'imperativo, che cosa si potrebbe pensare di nuovo se si considera che l'eccezione viene posta a beneficio di altri? Questo consente a Ricoeur di riprendere, nel nono studio di *Soi-même comme un autre*, le considerazioni avanzate nell'ottavo, nel luogo preciso in cui Ricoeur prende in conto il terzo "luogo" virtuale di un'aporia che riguarda il tema dell'autonomia che Kant, nell'*Analitica della Ragion Pratica*, accorda all'agente morale. Rifacendosi all'*Essai sur le mal radical*, che apre la *Religion dans les limites de la simple raison*, Ricoeur mostra come il superamento dell'opposizione tra desiderio patologico e imperativo categorico, riporta però alla *formation des maximes* quel male imperscrutabile che è in grado di rovesciare l'ordine che impone di dare al rispetto la capacità di resistere all'inclinazione. E allora si tratta qui di un uso cattivo del libero arbitrio e non della malvagità del desiderio. E se si tratta di fare spazio ad un uso cattivo delle massime, Kant ha ragione nel riconoscere che si dia una *propension (Hang)* al

⁷⁰ *Soi-même comme un autre*, cit., p. 306.

male che addebita a una volontà finita un'autentica affezione dell'autonomia della volontà, la quale si dà a vedere nel suo effettivo esercizio.

Se questo dato mette in crisi il tema dello statuto dell'autonomia del soggetto morale kantiano, per Ricoeur si tratta di riappropriarsi della lettura di Jean Nabert, il cui contributo alla riflessione filosofica è di avere permesso di pensare che si dà una *opposition réelle*, nel saggio di Kant *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*, tra la legge morale e il libero arbitrio, sullo stesso piano in cui il "rispetto" kantiano si misura con un libero arbitrio affetto da un "penchant" al male⁷¹.

Quali le conclusioni in rapporto alla riflessione sulla giustizia? "De la même façon que la sollicitude ne s'ajoute pas du dehors à l'estime de soi, de même le respect de soi dû aux personnes ne constitue pas un principe moral hétérogène par rapport à l'autonomie du soi, mais en déploie, au plan de l'obligation, de la règle, la structure dialogique implicite"⁷². Tale affermazione, sul piano della

⁷¹ Rimandiamo al saggio *Emmanuel Lévinas, penseur dutémoignage* (1989), ora in P. Ricoeur, *Lectures 3, Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil 1994, p. 90 sg.: "La «coupureéthique» opérée par Nabert, dans le cadre même d'une philosophie réflexive, est consommée dès les *Éléments pour une éthique*, et cela de deux façons: d'abord il est affirmé que les «foyers de la réflexion» sont multiples et irréductibles l'un à l'autre. La sphère éthique est donc délivrée de la subtile tutelle qu'exerce chez Kant la procédure transcendentale de la première Critique sur la seconde; mais surtout l'entrée dans la problématique éthique se fait par des expériences de passivité, recueillies par le *sentiment*, avant d'être reprises dans la réflexion: faute, échec, solitude. La «conscience pure» que ces expériences dénie en est d'autant trehaussée. Mais c'est dans la protestation contre l'*injustifiable*, sur laquelle s'ouvre l'*Essai sur le Mal*, que la conscience empirique prend la mesure démesurée de la Hauteur de la conscience absolue. L'injustifiable, c'est ce qui ne se laisse pas mesurer par la simple violation de normes auxquelles la conscience morale se sentirait égale". (Tr. it. mia: "La «frattura etica» operata da Nabert, nel quadro di una filosofia riflessiva, è compiuta fin dagli *Elementi per un'etica*, e questo in due modi: in primo luogo vi è affermato che i «centri della riflessione» sono molteplici e irriducibili l'uno all'altro. La sfera etica è dunque liberata dalla tutela sottile che esercita in Kant la procedura transcendentale della prima Critica sulla seconda; ma soprattutto l'accesso alla problematica etica si attua mediante esperienze di passività, raccolte dal *sentimento*, prima di essere riprese nella riflessione: colpa, scacco, solitudine. La «coscienza pura» che queste esperienze disconoscono ne è altrettanto esaltata. Ma è nella protesta contro l'*ingiustificabile*, sulla quale si apre il *Saggio sul male*, che la coscienza empirica prende la misura senza misura dell'Altezza della coscienza assoluta. L'ingiustificabile è quel che non si lascia misurare dalla semplice violazione di norme a cui la coscienza morale si sentirebbe uguale").

⁷² *Idem*, p. 254. (Tr. it. mia: "Come la sollecitudine non si aggiunge dall'esterno alla stima di sé, così il rispetto dovuto alle persone non costituisce un principio morale eterogeneo in rapporto

giustizia, comporta l'impegno teorico di Ricoeur di coniugare un "raisonnement juridique", di cui trova l'applicazione nelle organizzazioni giuridiche di lingua anglosassone, e il carattere costruttivo che, nella sua lettura di Kant, si deve riconoscere ad una messa in opera del tutto diversa dall'uso canonico della dottrina kantiana: egli trova una parentela tra la capacità della *commun law* di applicarsi a casi nuovi e la produttività del giudizio morale kantiano, quando non lo si restringa ad un'interpretazione troppo povera del criterio dell'universalizzazione delle massime.

Ricoeur, però, non dimentica le distinzioni tra ciò che dà coerenza a un sistema morale e ciò che la dà ad un sistema giuridico: in quest'ultimo, i precedenti pronunciati da corti giuridiche sono istanze di carattere pubblico che esprimono, nella persona del giudice, una convinzione comune ad una determinata *societas*. Nel caso di un sistema morale, si deve affrontare il problema se esso abbia, e quale, un fondamento. Ed è in tal senso che Ricoeur si rivolge a Donagan, in *The Theory of Morality*⁷³, riprende Kant, ma attribuisce un'estrema importanza alle "premisses additionnelles" o "spéifiantes" con cui lo studioso intraprende la strada per correggere e estendere "la classe des actions à laquelle l'impératif formel s'applique"⁷⁴. Per quali ragioni Donagan attira l'attenzione di Paul Ricoeur? Non solo perché questi vi trova una conferma della sua tesi che il formalismo kantiano non è affatto vuoto, ma in ultima analisi, perché per Donagan rimane possibile coniugare l'universalità con la storicità della morale concreta. E, a tale riguardo, Ricoeur può utilizzare la ricostruzione del formalismo proposto da K.-O. Apel e di J. Habermas intorno all'idea di una morale della comunicazione⁷⁵.

all'autonomia di sé, ma ne dispiega, sul piano dell'obbligazione, della regola, la struttura dialogica implicita").

⁷³ A. Donagan, *The Theory of Morality*, University of Chicago Press, 1977.

⁷⁴ Cfr. *Soi-même comme un autre*, cit., p. 323.

⁷⁵ In *Soi-même comme un autre*, Ricoeur dedica alcune pagine penetranti alla teoria della comunicazione, sviluppata da prospettive diverse, da Habermas e Apel. Suo intento è rilevare che la posizione di Habermas, rispetto a quella di Rawls, guarda ad una discussione reale tra partecipanti diversi. Non si tratta, quindi, di una finzione rawlsiana essenzialmente connessa ad una situazione originaria ipotetica e ad un velo d'ignoranza, ma a una discussione pratica che non può nascondersi i conflitti reali che la vita quotidiana presenta. Ma, anche in tal caso, la sottigliezza teoretica, propria a Ricoeur, è di distinguere il punto di vista della *giustificazione* di una teoria morale, impegnata a salvaguardare l'universalità di un sistema morale, e quello dell'*effettuazione*, entro il quale emerge quel che Ricoeur chiama "*le tragique de l'action*". La

E, sul terreno specifico della giustizia, tali premesse comportano che la rinuncia ad un'idea di unafondazione ultima, alleata di un'ermeneutica che non può rinunciare alla finitezza della comprensione, può costituire una risposta credibile e convincente al fatto che le condizioni che rendono ineffettiva la giustizia non può fare *époché* dell'indecidibilità di tante situazioni in cui si dà un conflitto tra il rispetto della legge morale e il rispetto alle persone⁷⁶. E, quindi, il conflitto tra un'esigenza universale che tiene conto del rispetto alle persone in quanto "êtres rationnels" e la ricerca esplorativa di soluzioni che tengono conto dei contesti storicamente mutevoli deve essere in Ricoeur superato.

distinzione è per Ricoeur funzionale a riconoscere la validità della posizione dell'Habermas, autore di *Morale et communication. Conscience morale et activité communicationnelle*, (1983), (tr. fr. di C. Bonchindhomme, Paris, Cerf 1986; tr. it. *Etica del discorso*, Bari, Universale Laterza 2044, IV ed.), ma a collocarla entro una sua interpretazione precisa. Molto più sfumata la sua valutazione della riflessione di K.-O. Apel, che nel testo *Sur le problème d'une fondation rationnelle de l'éthique à l'âge de la science: l'a priori de la communauté communicationnelle et les fondements de l'éthique*, (tr. fr. di R. Lellouche e I. Mittmann, Presses Univeritaires de Lille 1987; tr. it. *L'a priori della comunità della comunicazione e i fondamenti dell'etica. Il problema della fondazione razionale dell'etica nell'epoca della scienza*, Comunità e comunicazione, Rosenberg & Sellier, Torino 1977, pp. 205-268), ripropone mediante il concetto di una *pragmatica trascendentale*, la deduzione trascendentale di Kant al fine di mostrare e provare che il principio di universalizzazione è presupposizione dell'argomentare in generale. Ricoeur, ripetiamolo, non vuole scadere in una storicità che darebbe forza allo scetticismo di chiunque rifiuti un'impresa fondativa "sui generis" dell'etica. Ed è attraverso la sua distinzione tra giustificazione e realizzazione in campo etico, che si propone di mostrare che, nelle condizioni effettive della regola della giustizia, non si possono disconoscere le situazioni, storicamente e culturalmente determinate, che impongono al giudizio morale di farsene carico. E' su tale terreno che Ricoeur riconosce che, tra il rispetto kantiano della legge morale e il rispetto dovuto alle persone, si insinua uno scarto drammatico che pretende il passaggio al concetto di una saggezza pratica che non intende contrapporre *tout court* argomentazione e convinzione, ma mira a riformulare i loro rapporti sul piano in cui, nel giudizio pratico in situazione, il loro conflitto, teoricamente insormontabile, trova comunque una sua uscita pratica. Ma quel che è più interessante osservare, sul piano filosofico, è che anche l'argomentazione, codificata da regole e stilisticamente istituzionalizzata, è solo una sorta di segmento astratto nel quadro di un processo linguistico che si apre a tanti giochi che "constituent autant de pratiques communicationnelles où les humains apprennent ce que signifie vouloir vivre en commun, et cela avant toute mise en forme argumentative". Questo voler vivere in comune può rendersi effettivo, però, solo mediandosi con altri giochi linguistici e, sebbene l'argomentare, come gioco linguistico, presenti una sua specificità in quanto avanza una pretesa di universalizzazione che non è propria degli altri, esso può operare solo trovando una mediazione con essi (p. 334).

⁷⁶ *Idem*, p. 331.

A questo punto, Ricoeur istituisce un rapporto dialettico tra etica dell'argomentazione e etica della convinzione per concludere che, nel finale giudizio in situazione, da cui non sono eliminabili le interpretazioni, le valutazioni relative alla *praxis*, si devono mediare l'esigenza all'universalità e il riconoscimento della storicità. L'articolazione che Ricoeur non smette di perseguire tra deontologia e teleologia si esprime nella nozione di "équilibre réfléchi" suggeritogli dallo stesso Rawls, un equilibrio che egli legge come una dialettica, fragile certo, ma insostituibile tra "*éthique de l'argumentation et convictions bien pesées*"⁷⁷.

La conclusione di tanti confronti tra la *phronésis* aristotelica, la *Moralität* kantiana, e la *Sittlichkeit* hegeliana lo porta a trovare una sorta di omologia tra quest'ultima e la saggezza pratica aristotelica, sottraendo quest'ultima al rischio di un'anomia che la renderebbe irricevibile. Ed è solo perché il giudizio morale in situazione non si sottrae ad un dibattito pubblico che il suo esito è esente da ogni sospetto di anomia.

Quali le ricadute finali sull'idea di giustizia? Per quanto Ricoeur sia attento a distinguere il cosiddetto "morale" dal "giuridico", i due ambiti sono strettamente collegati. Attraverso una lettura del concetto di responsabilità volta al futuro, Ricoeur non lo restringe all'assunzione delle conseguenze dei propri atti, ma lo apre anche all'idea che qualcosa possa accadere nonostante la volontà dell'agente. E questa faccia della responsabilità rivolta al futuro l'apre al rinnovato imperativo categorico proposto da Jonas, quello di agire perché un'umanità futura possa continuare ad esistere entro l'ambito di una terra abitabile⁷⁸. Ma questo imperativo rivolto al futuro non spezza i suoi rapporti con il passato, e consente al concetto di responsabilità di riallacciare il suo rapporto col concetto d'imputabilità. Le due versioni retrospettiva e proiettiva della responsabilità ritrovano un legame effettivo nella dimensione del presente, che non è un istante puntuale del tempo cronologico, ma un presente che ha lo spessore della dialettica che *Soi-même comme un autre* coniuga tra "medesimezza" e "ipseità" e tra "ipseità" e "alterità". E a queste riflessioni Ricoeur congiunge quelle rilasciate alla fine di *Temps et récit* III, in cui l'idea di

⁷⁷ *Idem*, p. 335.

⁷⁸ *Idem*, p. 342.

dette nei confronti di qualcuno, che “a fait que l’on est ce qu’on est”⁷⁹ è sentirsene responsabili.

La conclusione di questo studio così ricco è l’ammissione di Paul Ricoeur che il luogo della giustizia è quello in cui, seguendo le indicazioni hegeliane del periodo di Jena, si attua un riconoscimento di sé che si apre alla sollecitudine per un tu e di qui trapassa verso una giustizia aperta all’ammissione di una pluralità costitutiva del sé⁸⁰.

5. LA FRAGILITÀ DELLA SAGGEZZA PRATICA

L’ultimo momento del nostro studio mostra che per Ricoeur lo stadio della saggezza pratica non è l’ultimo che intende considerare. Per quanto egli presenti le possibilità positive di tale saggezza, Ricoeur è altrettanto convinto ch’essa non riuscirà mai a superare lo stadio tragico della nostra esistenza. La realtà effettiva del male lo spinge ad andare oltre il piano della saggezza pratica, di cui non disconosce affatto i meriti teorici, ma a cui non si può arrestare spinto dalla realtà di un male effettivo⁸¹. Ma non è tale ammissione che va presa in conto entro una riflessione filosofica che Ricoeur ha sempre voluto distinguere dalle sue convinzioni di credente valdese.

Nonostante i suoi studiosi siano più o meno d’accordo sulla sua capacità di tenere distinti l’ambito filosofico da quello in senso lato religioso, ci interessa rilevare l’argomento con cui Ricoeur intende provare che la saggezza pratica, che *Soi-même comme un autre* presenta come esito di una giustizia indagata in rapporto al problema etico, in un saggio del 2004, *Le Juste, la justice et son*

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ *Idem*, p. 344.

⁸¹ Ci sembra utilissimo rinviare al saggio *Justice et vengeance*, testo di una conferenza tenuta all’università di Ulm nel novembre del 1997, poi alla Columbia University negli Stati Uniti nel 1999, infine all’università di Beida di Pechino nel 1999; ora in *Le juste2*, cit., pp. 257-266. Si veda anche il testo *Violence et langage*, pubblicato inizialmente in *Recherches et Débats*, 16/59, 1967, pp. 86-94; ora in *Lectures. Autour du politique*, cit. 131-140, in cui Ricoeur mostra come sia a livello politico, sia a livello poetico, sia a livello filosofico si può riconoscere l’istanza di una violenza che deve accogliere l’idea di una «pratique non violente du discours lui-même», (*Idem*, p.140).

*échec*⁸², viene considerata partendo dai problemi interni al diritto “dans son double rapport à l'idée directrice du juste et à l'aporie du droit”⁸³.

La strategia argomentativa di Ricoeur ha l'espresso scopo di provare che tra l'idea pura del giusto e l'argomento che sostiene il diritto dell'ordine giuridico di punire il colpevole s'insinua una sorta di scarto, che ha lo scopo di rilanciare una riflessione sulla forza e sulla debolezza dell'ordine giuridico considerato come diritto positivo.

Ci limiteremo a richiamare i punti centrali della dialettica, teoricamente raffinatissima, che Ricoeur mette in atto per collegare, in un'essenziale relazione triadica, l'idea trascendentale di giusto, la sua effettuazione nell'ambito del diritto, e la permanenza di un paradosso del “politico” che, nella misura in cui consegna allo Stato il potere e il dominio, non riuscirà mai a superare l'idea che lo Stato possa praticare legittimamente la violenza.

Per potere superare la connivenza con la violenza, a Ricoeur sembra necessario stabilire un rapporto tra tre figure: l'offeso, il reo e la legge. Per quanto importanti siano state storicamente le riflessioni che, nell'ambito del diritto, hanno cercato di sostituire il concetto di una giustizia restaurativa a quello di una giustizia coercitiva e punitiva, Ricoeur le interpreta attraverso lo schema della duplice negazione di stampo hegeliano. In tal modo, mostra che la figura di una giustizia restauratrice, che mette in primo piano la vittima offesa, restando esterna al reo e alla legge, non riesce a stabilire tra loro quel rapporto che potrebbe liberare la giustizia dal suo carattere riflessivo e violento. Tale modalità di giustizia non farebbe altro che rafforzare “par la progression incontestable de la mediation aux dépens de la repression dans le traitement des conflits réglés par la violence” quello che Ricoeur chiama “le scandal intellectuel de la peine”⁸⁴. Lo scandalo consiste nel restare legati negativamente all'idea che qualunque esperienza penale è subordinata alla pressione “des passions violentes les plus archaïques”⁸⁵.

⁸² Il saggio presentato nel “Cahier de l'Herne” dedicato a Ricoeur, Paris, Éd. de l'Herne 2004, pp. 287-306; poi riprodotto nella collezione “Carnets”, Paris, éd. de l'Herne, 2005 e tradotto in italiano in *Etica del plurale. Giustizia, riconoscimento, responsabilità*, ed. da E. Bonan e C. Vigna, Milano, Vita e pensiero 2004, pp. 3-20.

⁸³ *Idem*.n. 1 p. 306.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ *Idem*, p. 303.

La via sperimentata da Ricoeur mira a non sacrificare il riferimento a una legge, la cui funzione è di “render du pouvoir” sia alla vittima sia al colpevole; la legge, infatti, deve restare un referente della giustizia non neutralizzabile e questa la implica (anche logicamente) come suo intrinseco complemento, poiché solo così essa può stabilire un rapporto duplice con il reo e l’offeso.

Guardando al mondo contemporaneo in cui lo Stato non è più la terza figura in grado di arbitrare i conflitti, Ricoeur riconosce che spetta soltanto al terzo, che opera nella legge e che è effettuale nella sfera della giustizia legale, il compito di condurre un processo, cioè un dibattito, che si conclude con la sentenza. Questa pone fine a una situazione incerta, a una batteria di argomenti e contro-argomenti e si risolve nell’atto finale e performativo della sentenza, che è tale perché opera, fa, ciò che dice. Il suo scopo è d’insinuare una giusta distanza tra la vendetta, richiesta dalla vittima offesa e scatenata dalla passione del torto subito, e la giustizia che l’educa, mediante il discorso legale, offrendo alla vittima una sanzione riparatrice da parte del reo accolta in base alla legge.

Queste osservazioni non soddisfano le intenzioni della riflessione di Paul Ricoeur: resta aperto il problema del perché la pena continui a essere interpretabile come uno scandalo intellettuale. Ricoeur risponde a tale domanda proponendo letture sapienti di Platone, Aristotele, Kant, Hegel. Da questo suo incontro fecondo con tante voci della storia della filosofia, rileva che vi è una “querelle dont l’enjeu est de savoir si la vengeance peut se préserver de son glissement à la violence, si ce glissement est excès, démesure, par rapport à quelque chose qui pourrait comporter la mesure, ou si la vengeance est constitutionnellement violente”⁸⁶.

La risposta di Ricoeur a tale domanda trapela tra le pagine finali del saggio, in cui cerca di stabilire una nuova relazione tra le diverse figure culturali prese in esame: lo scandalo intellettuale da lui denunciato ci pare omologabile ad una sorta di *mistake* categoriale, come si direbbe nella filosofia anglosassone. Il cosiddetto “errore categoriale” sta nella confusione tra il piano razionale che, nel senso ampio del termine, è proprio al diritto penale, e un piano utopico al cui livello si può avvertire la necessità di un cambio di finalità nel trattare i conflitti sociali.

⁸⁶ *Idem*, p. 297. (Tr. it. mia: [si dà una] “disputa la cui posta è sapere se la vendetta può preservarsi dal suo slittamento nella violenza, se tale slittamento è eccesso, dismisura, in rapporto a qualcosa che potrebbe comportare la misura, o se la vendetta è costituzionalmente violenta”).

I verbi “restaurer”, “reconstruire” esplicitano la loro estensione di senso nel rinviare ad un desiderio di vivere insieme, di ricostituire un legame sociale che non può sopprimere il suo carattere utopico, un tratto prospettivo e non retrospettivo⁸⁷. Questo significa che, nella prospettiva di Ricoeur, lo scarto non è destinato a trovare un compimento. Ma tale dimensione aperta avanti a sé non può eludere l’aspetto retrospettivo. E il ritorno all’indietro volge a qualcosa di altrettanto inafferrabile: un carattere mitico che, a dispetto di ogni tentativo di demitologizzare la pena, non riesce a negare quell’aura di religiosità “sans bienvieillance qui n’est sans doute pas sans rapport avec l’aura religieuse du pouvoir charismatique au plan politique”⁸⁸.

En dépit de. Ricoeur non rinuncia a pensare ad un’intersezione tra un asse verticale e un asse orizzontale: sul primo, Ricoeur pone il peso dell’autorità; sul secondo il desiderio di vivere insieme. L’intersezione ha il compito di mediare, sebbene mai compiutamente, il concetto di pena, che trae il suo senso politico da un ordine imposto e un ordine a cui va il consenso degli uomini.

En dépit de. Ancora una volta. Ricoeur non chiude il suo sguardo sul carattere incognito della categoria del perdono. Anche una pragmatica della pena, che reintegri in sé il *surplus* di senso che il saggio le accorda, non riesce a mascherare “le scandale qui reste la peine pour l’intelligence”⁸⁹.

Ma qui il nostro discorso deve trovare una sua limitata chiusura, per lasciare aperti gli altri orizzonti di riflessione che Ricoeur ha percorso⁹⁰.

⁸⁷ *Idem*, p. 301.

⁸⁸ *Idem*, p. 304.

⁸⁹ *Idem*, p. 306.

⁹⁰ Rimandiamo, per questo, al Vol. 6, n. 2, 2015 della rivista on line “Les Études ricoeuriennes”, pubblicata nel Fonds Ricoeur, che dedica un numero monografico alla questione della giustizia in Ricoeur. Esso contiene gli studi seguenti: l’*Introduction* di Geoffrey Dierckxsens, pp. 7-12; Elodie Boubilil, *Instaurer la “justedistance”. Autonomie, justice et vulnérabilité dans l’oeuvre de Paul Ricoeur*, pp. 13-31; Geoffrey Dierckxsens, *The Ambiguity of Justice: Paul Ricoeur on Universalism and Evil*, pp. 32-49; Roger W. H. Savage, *Judgement, Imagination, and the Search for Justice*, pp. 50-67; Beatriz Contreras Tasso, *Connaissance de soi et reconnaissance. Bases éthico-anthropologiques de la justice dans la pensée ricoeurienne*, pp. 68-87; Sébastien Roman, *Justice social et luttes pour la reconnaissance. la question de l’agapè*, pp. 88-104; Robert Vosloo, *Between the Prose of Justice and the Poetics of Love? Reading Ricoeur on Mutual recognition in the Light of Harmful Strategies of “Otherings”*, pp. 105-117; Charles Regan, *Recognition and Justice*, pp. 118-129.

I CONFINI DELLA MOBILITÀ

EDOARDO GREBLO

Università di Trieste

Dipartimento di Studi Umanistici

edgreblo@tin.it

ABSTRACT

Migrations reveal several features of the social, political, cultural and symbolical reality of the globalized world. From a purely political point-of-view they touch a raw nerve of liberal democracies: the tension existing between the adherence to the universal values of liberalism and the democratic sovereign's discretion concerning admission policies. Such tension seems to make any commitment in favour of migrant's human rights unrealistic. The present article supports the argument that only the harmonization of migration policies that implies a cooperative and multilateral approach between the involved states can make the mobility practices carried out by they who try to cross their boundaries less dramatic.

KEYWORDS

Migration, democracy, borders, mobility, admission, membership.

PROLOGO

Le migrazioni sono un “fatto sociale totale”,¹ un fenomeno che rivela le caratteristiche della realtà sociale, politica, culturale e simbolica del mondo globalizzato. Ma sono anche una delle forme di “azione collettiva”² che più contribuiscono a incidere sia sulle società di provenienza sia sulle società di

¹ S. Palidda, *Mobilità umane. Introduzione alla sociologia delle migrazioni*, Edizioni Cortina, Milano 2008; A. Sayad, *L'immigrazione o i paradossi dell'alterità* (1991), Ombre corte, Verona, 2008, pp. 14-15.

² S. Castles e M.J. Miller, *L'era delle migrazioni. Popoli in movimento nel mondo contemporaneo* (2009^e), presentazione di Sandro Mezzadra, Odoja, Bologna, 2012.

arrivo, anche se in modo ambivalente e contraddittorio. Per esempio, attraverso il *brain drain* frenano lo sviluppo dei Paesi di provenienza, ma lo favoriscono attraverso le rimesse.³ Danno vita alla reinvenzione dell'identità "etnica" nelle società ospitanti e alimentano varie forme di fondamentalismo, ma sono anche all'origine di nuove pratiche di ibridazione culturale. Creano squilibri nel mercato del lavoro perché favoriscono una concorrenza al ribasso sulle retribuzioni e sulle condizioni lavorative e di sicurezza nel loro complesso, ma rispondono a esigenze di manodopera in nicchie occupazionali rifiutate dai locali perché scarsamente qualificate e poco riconosciute o perché relative alle occupazioni delle tre d: *dirty, difficult e dangerous*. Le migrazioni sono perciò "un formidabile catalizzatore di conflitti materiali e simbolici, di retoriche nazionali e sociali, di campagne comunicative".⁴

Da un punto di vista specificamente politico, esse toccano un nervo scoperto delle liberal-democrazie, ovvero il rapporto di tensione tra l'adesione ai valori universali del liberalismo, come la libertà di movimento⁵ o l'eguaglianza morale di tutti gli esseri umani⁶ e la discrezionalità del sovrano democratico riguardo alle politiche di ammissione. Stando agli impegni morali di tipo universalistico incorporati nelle Costituzioni democratiche, è ingiustificato impedire a un essere umano di avvalersi del diritto alla mobilità, perché si tratta di una delle libertà fondamentali. Il riconoscimento del diritto universale all'attraversamento dei confini, che si oppone a ogni forma di restrizione ai movimenti degli esseri umani, sembra, in questo senso, la sola posizione coerente con la volontà proclamata di eliminare discriminazioni e sofferenze e di includere nell'ambito del reciproco rispetto chi fugge da fame e da guerre. E tuttavia, l'apertura della

3Ç. Özden e M. Schiff (a cura di), *International Migrations. Remittances, and the Brain Drain*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2006; G. Brock e M. Black, *Debating Brain Drain. May Governments Restrict Emigration?*, Oxford University Press, New York, 2015.

⁴ A. Dal Lago, *Non-persone. L'esclusione dei migranti in una società globale*, Milano, Feltrinelli, 1999, p. 50.

⁵ J. Carens, *Migration and Morality: A Liberal Egalitarian Perspective*, in B. Barry e R.E. Goodin (a cura di), *Free Movement: Ethical Issues in the Transnational Migration of People and of Money*, Pennsylvania State University Press, University Park, 1992, pp. 27-28; C. Kukathas, *The Case for Open Borders*, in A. I. Cohen e C. H. Wellman (a cura di), *Contemporary Debates in Applied Ethics*, Blackwell, Oxford, 2005, p. 210; R. Goodin, *If People Were Money...*, in B. Barry e R. E. Goodin (a cura di), *Free Movement: Ethical Issues in the Transnational Migration of People and of Money*, cit., p. 12.

⁶ O. O'Neill, *Bounds of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, p. 4.

comunità giuridica a stranieri intenzionati a risiedere stabilmente su un territorio diverso da quello di origine non può non tener conto del legittimo interesse degli Stati. Il presidio dei confini è un aspetto essenziale della sovranità degli Stati moderni, anche di quelli democratici. In generale, ogni società che assuma la forma dello Stato-nazione crea il proprio “altro” da sé e istituisce le proprie regole di inclusione e di esclusione. Ma le democrazie hanno bisogno di confini anche perché è il sistema della rappresentanza ad averne bisogno: occorre pur sempre sapere quale entità democratica è responsabile e nei confronti di chi.⁷ Come ha sostenuto Habermas, “una comunità politica – per lo meno se vuole intendersi come democratica – deve sempre poter distinguere gli appartenenti dai non appartenenti”.⁸

Proprio per questo è essenziale distinguere tra *ammissione* e *appartenenza*.⁹ Tutte le comunità politiche organizzate hanno il diritto di definire se stesse facendo valere il proprio potere su un territorio circoscritto e di istituire le proprie regole di appartenenza creando una distinzione più o meno rigida tra il “noi” e il “loro”, tra quanti sono membri del popolo sovrano e quanti ne sono esclusi. Tutte le liberal democrazie impongono alcuni criteri, requisiti e procedure da osservare per disciplinare la cittadinanza, ossia l'appartenenza politica. L'ammissione non produce automaticamente un diritto all'appartenenza: comporta però il diritto morale di conoscere quali siano le condizioni, i presupposti o i requisiti per divenire, a seconda dei casi, membro della comunità, ottenere lo status di rifugiato, usufruire di un permesso di lavoro e così via. Ciò significa che una società liberaldemocratica deve trattare i migranti in conformità alle norme internazionalmente riconosciute di rispetto umano e di dignità, perché la prerogativa delle autorità sovrane democratiche di fissare sia i criteri di ammissione sia i criteri di appartenenza non costituisce un diritto incondizionato. “Il rispetto della sovranità democratica e quello dei diritti umani devono limitarsi e controllarsi l'un l'altro”.¹⁰ Il *diritto all'ingresso*, o all'ammissione, va perciò tenuto distinto dal *diritto di appartenenza*.

⁷ S. Benhabib, *I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini* (2004), Milano, Raffaello Cortina, 2006, p. 2.

⁸ J. Habermas, *La costellazione postnazionale. Mercato globale, nazioni e democrazia* (1998), Milano, Feltrinelli, 1999, p. 94.

⁹ S. Benhabib, *La rivendicazione dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità nell'era globale* (2002), Il Mulino, Bologna, 2005, p. 225.

¹⁰ *Ibid.*

Ora, nelle attuali circostanze storiche, un impegno generalizzato a favore del rispetto dei diritti umani sembra decisamente irrealistico. La globalizzazione ha portato a un punto critico la tensione tra i flussi economici di merci e capitali che attraversano lo spazio politico dello Stato e i flussi materiali di persone bloccate ai suoi confini in nome del principio di sovranità territoriale, ed ha così reso più acuta l'asimmetria tra il diritto universale alla mobilità e il diritto all'autodeterminazione di collettività sovrane. Secondo il punto di vista comunitario o civico-repubblicano, che si rifà a una concezione omogenea e coesa di cittadinanza, comunità e appartenenza, ogni popolo ha il diritto sia di controllare i propri confini sia di definire le procedure di ammissione degli stranieri sul proprio territorio. Non a caso tutti gli Stati, anche quelli democratici, dispongono di polizie di frontiera, richiedono visti o passaporti, espellono stranieri che violano i confini o si servono di documenti falsificati. Si tratta di una posizione che permea anche gli schemi cognitivi di senso comune. È indubbio che la maggior parte dei cittadini dei paesi democratici consideri come un'ovvietà l'idea che lo Stato democratico abbia la piena facoltà di controllare l'ingresso degli estranei sul territorio nazionale e di trattenere, respingere o espellere gli stranieri indesiderati. E ciò anche nell'eventualità che le pratiche di controllo possano trovarsi disallineate rispetto alle declamazioni a favore del rispetto dei diritti umani che i paesi democratici devono comunque garantire *anche* agli stranieri considerati giuridicamente illegittimi. Come dire: l'eventuale asimmetria tra i principi universali dei diritti umani e le esigenze di autodeterminazione sovrana può sempre essere aggirata in nome del diritto alla discrezionalità sovrana del legislatore democratico.

Secondo invece il punto di vista dell'universalismo radicale, i diritti umani trascendono i diritti dei cittadini e si estendono a tutte le persone considerate quali esseri morali. Siccome, da un punto di vista morale, i confini entro i quali si viene al mondo e i documenti cui si ha diritto sono arbitrari, le democrazie liberali non dovrebbero perseguire politiche illiberali di immigrazione, ma dovrebbero essere invece coerenti con la prospettiva di un mondo privo di confini.¹¹ Il punto di vista che ritiene illegittime politiche migratorie di tipo restrittivo è però decisamente minoritario, almeno a livello di opinione pubblica: chi considera la migrazione come un diritto umano fondamentale – in

¹¹ J. Carens, *Who Should Get in? The Ethics of Immigration Admissions*, in «Ethics & International Affairs», 1, 2003, pp. 95-110; Id., *The Ethics of Immigration*, Oxford University Press, New York, 2013.

particolare, la migrazione degli esseri umani disperatamente poveri, viste le abissali diseguaglianze di salute, istruzione, speranza di vita che impediscono a molti milioni di persone anche solo di immaginare una vita semplicemente decente – esprime un punto di vista socialmente perdente. In un contesto largamente improntato – dal punto di vista culturale, politico e simbolico – al nazionalismo metodologico, l'idea che spetti allo Stato-nazione decidere delle condizioni di ingresso sul territorio e delle (eventuali) condizioni di accesso alla cittadinanza rappresenta poco più di un semplice richiamo al buon senso. Come ha scritto Castles, “ogni cittadino è considerato appartenente ad un solo Stato-nazione, e quello Stato-nazione è considerato capace di includere come cittadini tutti gli individui che risiedono in maniera permanente sul suo territorio. Ogni residente nel paese è inteso come appartenente, mentre il resto del mondo è escluso: gli stranieri non possono appartenere”.¹² E basta alzare lo sguardo dal senso comune ai cieli rarefatti della teoria per trovarne conferma: John Rawls ha elaborato una teoria della giustizia¹³ senza fare alcun riferimento ai fenomeni migratori, mentre nel *Diritto dei popoli* i “popoli” sono delle forme di associazione umana definite e autosufficienti, per cui la giustizia a livello globale riproduce la giustizia valida a livello nazionale senza che l'emigrazione, che pure nello schema di Rawls dovrebbe essere una libertà fondamentale, suggerisca l'esigenza di integrare o correggere una impostazione essenzialmente statocentrica.¹⁴

La caratteristica pressoché generalizzata delle politiche migratorie contemporanee consiste perciò nella loro natura restrittiva: l'irrigidimento dei controlli all'ingresso, la fissazione di quote e la ridefinizione delle condizioni di soggiorno offrono l'opportunità di saldare in un unico blocco paure diffuse e sindromi da fortezza assediata. Se per l'immaginario di senso comune le migrazioni contribuiscono a evocare un mondo esterno minaccioso e incontrollabile, per lo Stato la difesa dei confini rappresenta uno dei principali simboli della sua sovranità, oltre che un'occasione preziosa per dimostrare l'efficienza delle sue istituzioni, dal momento che confini rappresentano i “segnali territoriali dei limiti dell'autorità politica e della giurisdizione

¹² S. Castles, *Nation and Empire: Hierarchies of Citizenship in the New Global Order*, in «International Politics», 42, 2005, p. 204.

¹³ J. Rawls, *Una teoria della giustizia* (1971), Feltrinelli, Milano, 1997.

¹⁴ J. Rawls, *Il diritto dei popoli* (1999), Edizioni di Comunità, Torino, 2001.

sovrana”.¹⁵ Eppure, i regimi confinari sembrano funzionare sempre meno, e per più ragioni. I migranti sono sempre più organicamente inseriti nelle economie della maggior parte dei paesi ricchi, sia sotto forma di rimesse inviate nei paesi d’origine sia sotto forma di manodopera a basso costo o di servizi di cura alle persone. Questi fenomeni creano forti incentivi all’incremento dei flussi migratori e infrangono i vincoli della stabilità geografica. Non mancano gruppi di pressione, come i datori di lavoro, che spingono sui rispettivi governi per ridurre le barriere all’ingresso nei settori produttivi carenti di manodopera autoctona e che creano, in questo modo una domanda che retroagisce sui luoghi di origine dei migranti, suscitando aspettative e sollecitando partenze. Non a caso, gli interessi materiali di famiglie e imprese bisognose di forza-lavoro, che rappresentano un fattore di contropinta nei confronti delle politiche di chiusura, hanno finora sostanzialmente prevalso sulle dichiarazioni (o sulle declamazioni) di principio. Ma gli Stati devono affrontare un ulteriore dilemma poiché, nell’epoca della globalizzazione, i confini devono essere aperti alla mobilità globale delle élite privilegiate e le diseguaglianze nel diritto alla mobilità non possono essere troppo stridenti.¹⁶ Inoltre, i movimenti migratori, una volta iniziati, diventano autosufficienti e alimentano le reti sociali o i network migratori che, funzionando da “basi logistiche, contribuiscono a produrre nuova immigrazione” e a svuotare dal basso, per così dire, i tentativi di controllare dall’alto i flussi migratori.¹⁷

Se la si guarda in prospettiva storica, comunque, la capacità degli Stati di governare e monitorare con precisione la qualità e la quantità dei movimenti di attraversamento dei confini appare generalmente sopravvalutata. In passato, le autorità pubbliche esercitavano un controllo più attento su vagabondi e operai che sugli stranieri. Il controllo rigoroso della mobilità transfrontaliera non è mai stato la norma e l’architettura geopolitica e giuridica organizzata intorno al concetto classico di confine non si sviluppa che alla fine del XIX secolo.¹⁸ È solo

¹⁵ N. Vaughan-Williams, *Border Politics. The Limits of Sovereign Power*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2009, p. 1.

¹⁶ P. Andreas e T. Snyder (a cura di), *The Wall around the West. State Border and Immigration Controls in North America and Europe*, Rowman & Littlefield, Lanham, 2000.

¹⁷ M. Ambrosini, *Un’altra globalizzazione. La sfida delle migrazioni transnazionali*, Il Mulino, Bologna, 2008, p. 28. Cfr. S. Castles, *The Factors that Make and Unmake Migration Policies*, in «International Migration Review», 3, 2004, pp. 852-884.

¹⁸ R. Gallissot, *Razzismo e antirazzismo. La sfida dell’immigrazione* (1985), Dedalo, Bari, 1992, p. 84.

in tempi relativamente recenti che gli Stati si sono riservati il compito e, soprattutto, hanno acquisito la capacità e legittimità di sottoporre a vincoli e controlli, i movimenti delle persone, una prerogativa condivisa in passato con le chiese o con agenzie private.¹⁹ Essi sono oggi molto meglio attrezzati che in passato nella creazione e gestione del regime di confine, al punto da “esternalizzare” le forme di controllo e di sorveglianza al di là dei margini territoriali degli spazi politici sottoposti formalmente alla loro giurisdizione prevedendo, per esempio, il coinvolgimento di paesi terzi.²⁰ La loro presunta incapacità di bloccare o ostacolare i flussi globali riposa sul mito di una piena e completa sovranità territoriale che non è mai esistita.²¹

2. REGIMI CONFINARI E DIRITTI UMANI

Abbiano o no gli Stati la capacità di proteggere le coordinate spaziali della loro esistenza politica e giuridica da stranieri e forestieri, immigranti e nuovi arrivati, rifugiati e richiedenti asilo, resta il fatto che il regime di governo della mobilità lascia trasparire la tensione mai sopita tra gli ideali egualitari del liberalismo e alcuni dei diritti umani incorporati nei fondamenti costituzionali dello Stato democratico. E ciò sotto almeno tre profili. Anzitutto le misure volte a bloccare l’immigrazione irregolare hanno conseguenze dirette sul diritto di asilo, secondo il quale, come recita l’articolo 14 della Dichiarazione universale dei diritti umani, “ogni individuo ha il diritto di cercare e di godere in altri paesi asilo dalle persecuzioni”. La mancanza di canali migratori legali spinge alcuni migranti economici a presentarsi come richiedenti asilo, e ciò spinge gli Stati a intervenire con azioni di controllo che si traducono in una ulteriore riduzione dei diritti e delle libertà dei migranti. È vero che si tratta di una distinzione non sempre facile da fissare, perché vi sono molte posizioni soggettive in cui appare complicato distinguere tra migrazione forzata e migrazione economica, tra il richiedente asilo e il migrante provvisto di progettualità e aspettative, dato che, come ha dimostrato Amartya Sen, le carestie colpiscono i regimi dittatoriali e

¹⁹ J. Torpey, *The Invention of the Passport. Surveillance, Citizenship and the State*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.

²⁰ S. Mezzadra e B. Nelson, *Confini e frontiere. La moltiplicazione del lavoro nel mondo globale* (2013), Il Mulino, Bologna, 2014, p. 219.

²¹ Ch. Joppke, *Why Liberal States Accept Unwanted Immigration*, in «World Politics», 2, 1998, pp. 266-293.

non le democrazie.²² Ricordare che “i migranti per motivi di lavoro, gli immigrati permanenti e i rifugiati si muovono dentro condizioni e regimi giuridici diversi”²³ dovrebbe però servire a evitare sia l’introduzione di procedure burocratiche interminabili e complicate volte a “dimostrare” l’esistenza di persecuzioni e violenze nei paesi d’origine, sia le violazioni dei diritti umani nei confronti tanto dei “veri” quanto dei “falsi” rifugiati.

Inoltre, i tentativi di controllare i flussi migratori prima che essi raggiungano i paesi di destinazione influiscono sulla possibilità dei rifugiati di richiedere asilo. In Europa, per esempio, gli Stati cercano di fare in modo che i cittadini extracomunitari in fuga dai rispettivi paesi perché in guerra o perché perseguitati per motivi di natura politica o religiosa siano obbligati a chiedere asilo nel primo Paese membro dell’Ue in cui mettono piede e sia loro impedito di proseguire per un altro Paese membro anche nella eventualità che sia questa la loro intenzione. Questa norma ha finito per sovraccaricare di incombenze burocratiche i centri di identificazione degli Stati più facili da raggiungere via mare o via terra, come l’Italia, la Grecia e l’Ungheria, e per creare una situazione paradossale: da un parte vi sono profughi intenzionati a raggiungere altri Paesi, come la Germania, il Regno Unito o la Svezia, ma che non vengono messi in condizioni di farlo; dall’altra vi sono Paesi che non riescono ad accogliere e gestire i migranti in arrivo, e che però sono costretti a trattenerli, registrarli e ospitarli.²⁴ Queste tendenze sono state interpretate come l’espressione di un nuovo paradigma dell’asilo.²⁵ E anche se vi è chi sostiene che una politica dei confini più aperta e flessibile potrebbe minacciare il diritto di asilo, poiché una maggiore libertà di movimento potrebbe annacquare la sua specifica natura umanitaria,²⁶ una politica più restrittiva impedirebbe a rifugiati e richiedenti asilo di raggiungere i paesi di destinazione con mezzi legali, più economici e soprattutto più sicuri, e renderebbe ancora più problematica la possibilità stessa di abbandonare il proprio paese in cerca di salvezza e protezione.

²² A.K. Sen, *Lo sviluppo è libertà* (1999), Mondadori, Milano 2000.

²³ S. Castles e M.J. Miller, *L’era delle migrazioni*, cit., p. 58.

²⁴ L. Schuster, *The Realities of a New Asylum Paradigm, Policy and Society Working Paper No. 20*, Centre on Migration, University of Oxford, Oxford, 2005.

²⁵ J. Crisp, *A New Asylum Paradigm? Globalisation, Migration and the Uncertain Future of the International Refugee Regime*, New Issues in Refugee Research, Working Paper No. 100, UNHCR, Geneva, 2003.

²⁶ S. Castles, *The Factors that Make and Unmake Migration Policies*, cit.

La seconda sfida ai diritti umani riguarda la tratta e il traffico delle persone. Intorno alla mobilità umana transfrontaliera vi è un giro d'affari di enormi proporzioni e l'impossibilità per molti di migrare legalmente favorisce forme di attività più o meno criminale. L'interessamento, se non il coinvolgimento, delle organizzazioni criminali nella tratta di esseri umani è ormai provato, anche se non sempre la distinzione tra semplice favoreggiamento (*smuggling*) e traffico (*trafficking*) può essere stabilita in modo univoco. La filiera della "tratta" viene gestita da una "imprenditoria della clandestinità" organizzata ed efficiente.²⁷ Sebbene la natura clandestina di questo fenomeno renda difficile definirne esattamente le proporzioni e nonostante la incertezze che ne circondano la definizione, la filiera della "tratta" genera profitti non lontani da quelli del narcotraffico.²⁸ In genere, l'applicazione di rigorose procedure di controllo confinario viene considerata come una forma di contrasto alla tratta di esseri umani. Ma è evidente che quanto più l'attraversamento dei confini viene reso difficile e pericoloso, tanto più i migranti tendono a rivolgersi all'azione concertata di agenzie, organizzazioni e intermediari illegali. Ci si trova perciò nuovamente di fronte a un processo autopropulsivo, nel senso che una politica migratoria rigidamente restrittiva alimenta sia le violazioni dei diritti umani sia l'introduzione di politiche di controllo frontaliero ancora più restrittive: l'introduzione di rigide misure di controllo ai confini incoraggia la tratta degli esseri umani e ciò, a sua volta, porta a richieste di maggiori controlli.²⁹

La terza sfida riguarda i costi umani dei controlli migratori per i migranti stessi. L'illustrazione più tragico ed evidente di questo costo risiede negli innumerevoli esseri umani che muoiono di ipotermia, disidratazione o annegamento nel tentativo di raggiungere la meta, anche se nessuno è in grado di sapere esattamente quante sono le persone i cui corpi non verranno mai ritrovati. Come ha sostenuto Amnesty International, il crescente ricorso a politiche e prassi restrittive ha l'unico effetto di costringere persone disperate a intraprendere viaggi ancora più pericolosi. Nell'assenza di fatto di modalità

²⁷ Si veda il Rapporto della Direzione nazionale antimafia 2012, il Rapporto della Direzione investigativa antimafia 2012, il Rapporto Onu *Trafficking in persons report*, 2012.

²⁸ D. Kyle e R. Koslowski, *Introduction*, in Id. (a cura di), *Global Human Smuggling. Comparative Perspectives*, Baltimore, The John Hopkins University Press, Baltimore, 2001, pp. 1-25.

²⁹ P. Andreas, *Border Games. Policing the U.S.-Mexico Divide*, Cornell University Press, Ithaca, 2000.

sicure e legali per raggiungere l'Europa, le persone non hanno altra scelta se non quella di affidarsi a trafficanti e a imbarcarsi su imbarcazioni inadeguate ad affrontare il mare.³⁰ Sono perciò proprio le politiche che tentano inutilmente di impedire la migrazione irregolare ad aggravare l'estrema vulnerabilità dei "clandestini" e la loro esposizione agli abusi e allo sfruttamento.

I confini sono così diventati occasione di scontro tra visioni etico-politiche confliggenti, esercitando una straordinaria "funzione specchio",³¹ rivelatrice delle tensioni che investono alcuni dei principi fondamentali della cultura politica posti a fondamento delle costituzioni liberaldemocratiche degli Stati europei. Sono possibili, a tale proposito, quattro osservazioni. In primo luogo, la risposta al fenomeno migratorio sembra pervasa da una tensione irrisolta tra sicurezza e diritti umani, tra la sicurezza umana dei migranti e la sicurezza nazionale, tra il diritto alla sicurezza (dei cittadini) e la sicurezza dei diritti (dei migranti).³² Le nuove migrazioni, che rappresentano una delle principali conseguenze della globalizzazione e della cultura materiale che essa diffonde, contribuiscono a rendere palese ciò che altrimenti negli schemi cognitivi di senso comune tende a rimanere latente, poiché l'attenzione pubblica si concentra quasi esclusivamente sulla clandestinità, sulla criminalità dei migranti, sulla loro pericolosità, sulle minacce all'ordine e alla sicurezza. In particolare, è il fenomeno dell'immigrazione irregolare a occupare una posizione di crescente rilievo nell'agenda pubblica. La *doxa* prevalente è che le condizioni di precarietà e disagio alle quali irregolari o "clandestini" sono sottoposti per il solo fatto di non essere in regola e non avere diritto ad accedere ai fondamentali diritti del cittadino – di denunciare le condizioni di illegalità e sfruttamento alle quali sono sottoposti da parte dei datori di lavoro, per esempio – li esponga alla criminalità organizzata e li trasformi in una fonte di potenziale destabilizzazione dell'ordine pubblico.³³

³⁰ <http://www.amnesty.it/i-leader-Ue-devono-fermare-morti-nel-Mediterraneo>.

³¹ A. Sayad, *La doppia pena del migrante. Riflessioni sul «pensiero di stato»*, in «aut aut», 275, 1996, p. 10.

³² A. Baratta, *Diritto alla sicurezza o sicurezza dei diritti?*, in S. Anastasia e M. Palma (a cura di), *La bilancia e la misura. Giustizia, sicurezza, riforme*, fascicolo monografico speciale di «Democrazia e Diritto», 2001, 6.

³³ J. Doomernik, *Migration and Security: The Wrong End of the Stick?*, in Ch. van den Anker (a cura di), *The Political Economy of New Slavery*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2004, pp. 37-52.

Se questa analisi fosse corretta, resterebbe poco spazio per la difesa dei diritti umani. Migranti e profughi rappresentano anzi uno dei paradossi più vistosi della globalizzazione, poiché la persistenza dei flussi migratori segnala la difficoltà di conciliare l'apertura dei confini per esigenze economiche – imposta da una globalizzazione che permette a beni, merci e anche a persone di muoversi liberamente al fine di alimentare i profitti della macchina capitalistica – con la loro chiusura per esigenze di sicurezza.³⁴ Alla globalizzazione dei mercati non corrisponde alcuna tendenza alla “globalità” nell'applicazione dei principi sanciti nelle Dichiarazioni dei diritti umani, cui si guarda con un misto di fastidio e di sufficienza o che si rispetta soltanto a senso unico, quando cioè i flussi migratori si verificano tra i soli paesi sviluppati e riguardano i cittadini dotati delle opportune credenziali di mobilità. Quando però i flussi migratori non sono controllati dai paesi sviluppati o non sono al servizio dei loro interessi, la libertà di movimento si trasforma in un problema di sicurezza, e la figura del migrante viene a essere ridefinita nell'ottica securitaria che trasforma il migrante in una minaccia reale o potenziale, implicita o esplicita.

Anche se una visione “globale” della sicurezza dovrebbe includere sia la sicurezza dei nazionali sia la sicurezza degli esseri umani in generale e dovrebbe, quindi, incorporare i diritti umani, gli approcci dominanti si concentrano prevalentemente sulla sicurezza nazionale, a scapito dei migranti intesi quali soggetti portatori di diritti. La riluttanza degli Stati ad affrontare i processi migratori sulla base di una prospettiva basata sui diritti è evidente nel loro atteggiamento verso la Convenzione internazionale sulla protezione dei diritti di tutti i lavoratori migranti e dei membri delle loro famiglie (1990) e adottata dall'Assemblea Generale delle Nazioni Unite con risoluzione 45/158 del 18 dicembre 1990. La Convenzione offre una serie di risposte alle sfide delle migrazioni basate sul rispetto dei diritti umani, ma è stata ratificata da meno di quaranta Stati e tra questi non vi è nessuno dei paesi occidentali direttamente interessati all'immigrazione.³⁵

³⁴ S.E. Flynn, *Beyond Border Control*, in «Foreign Affairs», 6, 2000, pp. 57-68; B. Caplan e V. Naik, *A Radical Case for Open Borders*, in B. Powell, *The Economics of Immigration* (a cura di), New York, Oxford University Press, 2015, pp. 249-315.

³⁵ http://treaties.un.org/Pages/ViewDetails.aspx?src=TREATY&mtdsg_no=IV-13&chapter=4&lang=en. Cfr. A. Pécoud e P. de Guchteneire. 2004. *Migration, Human Rights and the United Nations: An Investigation into the Low Ratification Record of the UN Migrant*

In secondo luogo, questi fenomeni suscitano diseguali livelli di attenzione e non sempre vengono affrontati in modo organico. Si è ormai unanimemente riconosciuto che il *trafficking* rappresenta una violazione dei diritti umani, e per molti governi il contrasto al traffico di esseri umani è divenuto una priorità. Esiste un ampio consenso sulla necessità di una risposta coordinata e multilaterale, come indicato dalla Convenzione delle Nazioni Unite contro la criminalità organizzata transnazionale del 2000 e dal suo Protocollo sottoscritto nel corso della conferenza di Palermo (12-15 dicembre 2000). Ciò ha dato origine a ricerche, in gran parte sostenute e finanziate dai governi e dalle organizzazioni internazionali, allo scopo di preparare il terreno per interventi di contrasto al fenomeno.³⁶ Ma anche quando l'attenzione si concentra sul diritto di asilo, il problema viene affrontato secondo una prospettiva essenzialmente nazionale. La stessa Unione Europea, che ha, almeno apparentemente, elaborato un approccio sovranazionale rispetto al problema, mostra di agire in modo settoriale e incoerente.³⁷ Infine, l'asilo viene di solito considerato in modo distinto dalle politiche di immigrazione e dalla tratta di esseri umani, anche se i rapporti tra questi fenomeni sono evidenti.

Le istituzioni nazionali e internazionali appaiono perciò singolarmente reticenti quando si tratta di prendere atto dei rapporti tra le politiche restrittive in materia di asilo, il traffico degli esseri umani e la vulnerabilità dei migranti. Manca in effetti una interpretazione esplicita e coerente del diretto rapporto che intercorre tra le politiche migratorie ufficiali e le violazioni sistematiche dei diritti umani. Anche quando le istituzioni prendono atto delle violazioni, come nel caso del traffico dei migranti, queste vengono considerate come un problema specifico e localizzato, che non va messo in relazione al quadro più generale delle politiche frontaliere e migratorie. Rimane spazio, al massimo, per appelli retorici a politiche di confine più "umane", ma se ne accettano la necessità e la legittimità.³⁸ A prescindere dalla sua dimensione morale, è del

Workers Convention, Geneva, Global Commission on International Migration, Global Perspectives no. 3, 2004.

³⁶ F. Laczko, *Data and Research on Human Trafficking*, in «International Migration», 1-2, 2005, pp.: 6-16.

³⁷ J. Van Selm, *European Refugee Policy: Is There Such a Thing? New Issues in Refugee Research Working*, Paper No. 115, UNHCR, Geneva, Switzerland, 2005.

³⁸ J. Nevins, *Thinking Out of Bounds: A Critical Analysis of Academic and Human Rights Writings on Migrant Deaths in the U.S.-Mexico Border Region*, in «Migraciones Internacionales», 2 2003, pp. 171-190.

tutto improbabile che questo approccio possa avere successo, e anzi può persino essere controproducente – per esempio, gli sforzi compiuti per ridurre i flussi di rifugiati possono compromettere gli sforzi compiuti per combattere la tratta.

In terzo luogo, il rapporto tra i controlli ai confini di Stato, le politiche migratorie e i diritti umani si colloca in un campo di tensione che non è immediatamente riconducibile a interpretazioni univoche, a causa dell'ambiguo intreccio di responsabilità tra i governi, le politiche e gli stessi soggetti "irregolari".³⁹ Chi, per esempio, è responsabile della morte dei migranti? I trafficanti vengono generalmente accusati di sfruttare cinicamente l'angoscia dei "clandestini" ma, in un contesto di politiche restrittive dell'asilo, non è del tutto campato in aria pensare che alcuni dei gruppi che collaborano con le reti sociali e i network migratori offrano ai perseguitati un'opportunità di fuga da regimi sanguinari prestando aiuto a chi non vede alternative di fronte a sé.⁴⁰ I migranti stessi potrebbero essere criticati per il fatto di mettere a rischio la propria vita e quella dei loro familiari, ma molti di loro dispongono di informazioni inadeguate o semplicemente sbagliate e vedono nella migrazione un'ultima spiaggia – talvolta letteralmente. E anche se le politiche che frappongono dei confini alla mobilità umana possono essere ritenute responsabili di non aver lasciato ai migranti altra scelta se non quella di migrare in condizioni di estremo rischio, la relazione tra le politiche migratorie e il numero di morti è solo indiretta. Anche i paesi di invio e di transito potrebbero essere accusati di indifferenza per la sorte dei loro cittadini, di non aver fornito informazioni corrette e di avere permesso che la pratica migratoria avvenisse in condizioni di grave o di estremo pericolo. Tuttavia, il diritto di emigrazione è un diritto umano e la linea che passa tra lo scoraggiare e l'impedire alle persone di andarsene è molto sottile. Le responsabilità per le violazioni dei diritti umani che gravano sul controllo dei flussi migratori sono quindi difficili da stabilire.

In quarto luogo, il problema non investe solamente i "danni collaterali" per la vita dei migranti causati dall'applicazione di un regime securitario a mezza strada tra diritto penale e diritto amministrativo e che attribuisce ai funzionari preposti al controllo della libertà individuale dei migranti poteri non sempre

³⁹ G.A. Meneses, *Human Rights and Undocumented Migration Along the Mexican-U.S. Border*, in «UCLA Law Review», 51, 2003, 267-281.

⁴⁰ K. Koser, Khalid, *The Smuggling of Asylum Seekers into Western Europe: Contradictions, Conundrums, and Dilemmas*, in D. Kyle e R. Koslowski (a cura di), *Global Human Smuggling. Comparative Perspectives*, The John Hopkins University Press, Baltimore, 2001, pp. 58-73.

privi di aspetti di ingiustificata discrezionalità.⁴¹ Le dinamiche di potere in gioco nella formazione, nel controllo e nella gestione del regime confinario possono rappresentare una minaccia non solo per i migranti, ma anche per i diritti umani e i principi democratici che stanno alla base degli Stati occidentali.⁴² I mutevoli regimi di controllo del confine possono essere incompatibili con i principi incorporati nelle Carte costituzionali delle democrazie. I valori che orientano le società non possono arrestarsi in prossimità dei confini; essi devono ispirare anche gli atteggiamenti verso gli stranieri. Il modo in cui una società gestisce la sorte di stranieri, immigrati, irregolari e “clandestini” rappresenta uno straordinario punto di osservazione per comprendere e valutare i principi sui quali dichiara di fondarsi, e l’involuzione securitaria, che frappone sempre nuovi confini alla realtà della moltitudine di donne, uomini e bambini che ogni giorno perdono la vita nel tentativo di attraversare i confini in molte parti del mondo, può alla fine essere controproducente anche per i principi e le libertà che stanno alla base delle società democratiche.

3. UNA POLITICA LIBERALE DELL'AMMISSIONE

Gli attuali approcci alle migrazioni sono tutt'altro che impermeabili a critiche e contestazioni. Dal momento che i governi nazionali non sono in grado di realizzare gli obiettivi solennemente enunciati, le politiche restrittive mancano di credibilità e appaiono anzi incoerenti e fallimentari. Dal momento che una significativa riduzione dei flussi migratori appare attualmente improbabile, i discorsi e le pratiche dominanti nel campo delle politiche migratorie e di confine non offrono alcuna prospettiva realistica sul lungo periodo. Per reinterpretare criticamente la funzione escludente del confine, la sua capacità di operare da freno alla giustizia e da strumento di ingiustizia, potrebbe essere perciò utile guardare alla questione dal punto di vista opposto a quello restrittivo sinora prevalente, e cioè nella prospettiva di una politica liberale dell'immigrazione. Com'è noto, quasi ovunque nel mondo si applica un trattamento differenziato e asimmetrico dell'emigrazione e dell'immigrazione. Dal momento che implica l'attraversamento dei confini, il

⁴¹ G. Campesi, *Polizia della frontiera. Frontex e la produzione dello spazio europeo*, DeriveApprodi, Roma, 2015, p. 17.

⁴² T. Hayter, *Open Borders. The Case against Immigration Controls*, Pluto Press, London, 2000, p. 150.

diritto di migrare prevede la distinzione tra emigrazione ed immigrazione: al diritto di muoversi da un “dentro” a un “fuori” (emigrazione) non corrisponde un diritto equivalente di muoversi da un “fuori” a un “dentro” (immigrazione). Come ha scritto Habermas, “l’individuo non ha un diritto soggettivo all’immigrazione”.⁴³ Lasciare il paese di origine non è mai stato semplice, ma la dimensione di scala con cui il fenomeno si presenta attualmente rende sempre più acuta la contraddizione tra immigrazione ed emigrazione. Certo, si può sostenere che “l’immigrazione e l’emigrazione sono moralmente asimmetriche”,⁴⁴ perché mentre la limitazione all’ingresso serve a difendere la libertà e il benessere di un gruppo di persone legate l’una all’altra da vincoli comuni, la limitazione all’uscita sostituisce questo legame con la coercizione. In sostanza, gli Stati sono tenuti a permettere che i loro cittadini lascino il paese, ma non sono invece tenuti a riconoscere un diritto generalizzato di ammissione.

In realtà non ha alcun senso – dato che il mondo è suddiviso in Stati-nazione, o in unità politiche che esercitano la sovranità sui rispettivi territori – permettere a un individuo di uscire dal proprio paese se non vi è un altro paese disponibile ad accoglierlo. Una posizione come quella di Walzer sembra banalizzare la *necessità* dell’appartenenza politica. “Quando si lascia un club, un matrimonio o persino un lavoro, non è necessario, per esercitare il proprio diritto di associazione, avere immediatamente a disposizione un’altra associazione analoga. [...] Ma se si vuole esercitare il diritto di abbandonare uno Stato è necessario che ve ne sia un altro in cui poter entrare”.⁴⁵ Dal punto di vista pratico, un individuo che sia libero di lasciare il proprio paese ma non che sia accettato da nessun altro è un individuo del quale è stato violato il diritto di emigrare.⁴⁶ Emigrazione e immigrazione sono due facce di una stessa moneta e,

⁴³ J. Habermas, *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia* (1992), Roma-Bari, Laterza, 2013, p. 507, n. 4. Per un’apostrofazione diversa, cfr. L. Ypi, *Justice in Migration: A Closed Borders Utopia?*, in «The Journal of Political Philosophy», 4, 2008, pp. 391-418.

⁴⁴ M. Walzer, *Sfere di giustizia* (1983), Feltrinelli, Milano, p. 49.

⁴⁵ Ph. Cole, *Open Borders: An Ethical Defense*, in C.H. Wellman e Ph. Cole (a cura di), *Debating the Ethics of Immigration: Is There a Right to Exclude?*, Oxford University Press, New York, 2011, p. 209.

⁴⁶ A. Dummett, *The Transnational Migration of People Seen from within a Natural Law Tradition*, in B. Barry e R. E. Goodin, *Free Movement. Ethical Issues in the Transnational Migration of People and of Money*, cit., pp. 169-180.

quando la Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo ha sancito il diritto di libera circolazione, si è in un certo senso fermata a metà strada.

Ancora oggi il diritto di esercitare il diritto alla propria libertà di movimento è uno dei diritti meno equamente distribuiti tra i soggetti che abitano le diverse zone del pianeta.⁴⁷ Un diritto (condizionato) di ammissione potrebbe controbilanciare l'accesso ineguale alla mobilità tra popoli e nazioni. La mobilità è un privilegio distribuito tra gli esseri umani in modo clamorosamente diseguale; i cittadini dei paesi ricchi e opulenti possono viaggiare e stabilirsi pressoché ovunque, mentre gli esseri umani provenienti dai paesi poveri dipendono dalle incertezze sul rilascio dei visti e dei permessi di soggiorno. La cittadinanza è quindi un privilegio basato sul diritto di nascita che è difficile da giustificare.⁴⁸

Una diversa forma di disegualianza riguarda la qualificazione. Attualmente, i migranti qualificati, che alimentano le *skilled migrations* e i fenomeni del *brain drain* a ciò collegati e che svolgono professioni altamente specializzate sfruttando il loro "capitale umano", sono ricercati e godono di un livello di mobilità largamente superiore a quello dei loro connazionali non qualificati. Le scelte migratorie degli Stati ricchi si ispirano a una politica di irrigidimento delle norme e delle procedure nei confronti degli immigrati con bassi livelli di istruzione mentre invece cercano, all'opposto, di attrarre dall'estero i lavoratori più istruiti. Il fatto che in particolari circostanze possano essere privilegiati i migranti poco o non qualificati rivela come le differenze di trattamento nei confronti dei migranti dipendano, tra l'altro, dalle caratteristiche dei modelli nazionali di organizzazione socio-economica, dalla tipologia degli attori economici e dalle agenzie che, formalmente e informalmente, svolgono una funzione di intermediazione tra domanda e offerta di lavoro. Ma vi sono anche altri fattori a svolgere un ruolo: "Nell'economia transnazionale, gli spazi di circolazione e i diritti alla mobilità sono strutturati a seconda dell'età, della razza, del sesso e della classe".⁴⁹ Gli Stati si riservano il diritto di trattare gli

⁴⁷ C. Wihtol de Wenden, *Il diritto di migrare* (2013), EDIESSE, Roma, 2015

⁴⁸ Per questo Joseph Carens ha sostenuto, in modo volutamente provocatorio, che «la cittadinanza, nelle democrazie liberali dell'Occidente, è l'equivalente moderno dei privilegi feudali – uno *status* ereditato che incrementa notevolmente le opportunità di vita» (J.H. Carens, *Aliens and Citizens: The Case for Open Borders*, in «The Review of Politics», 2, 1987, p. 252. Cfr. anche A. Shachar, *The Birthright Lottery: Citizenship and Global Inequality*. *Citizenship and Global Inequality*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2009.

⁴⁹ M. Tesfahuney, *Mobility, Racism and Geopolitics*, in «Political Geography», 5, 1998, p. 501.

immigrati in modo differenziato a seconda del loro livello di istruzione. A giustificare queste scelte non vi sono soltanto le esigenze del mercato del lavoro, ma anche la convinzione che i lavoratori più istruiti siano più facilmente integrabili nel tessuto sociale: in genere parlano già le lingue più diffuse, dispongono di maggiori informazioni sul paese che li accoglie e così via. Alcuni tipi di mobilità vengono perciò autorizzati o persino agevolati, mentre altri vengono scoraggiati, proibiti o addirittura criminalizzati. Anche se il diritto degli Stati di trattare i migranti in modo differenziato non suscita in genere particolari critiche, le politiche selettive dell'immigrazione non sempre sono immediatamente distinguibili da vere e proprie forme di discriminazione.⁵⁰ In altre parole, le restrizioni alla mobilità sono difficili da conciliare con la prospettiva egualitaria liberale, secondo cui le persone dovrebbero tutte usufruire delle medesime opportunità.

Nell'epoca della globalizzazione, il tema della mobilità globale è diventato cruciale: non a caso la mobilità è diventata "il principale fattore di stratificazione sociale dei nostri tempi".⁵¹ E di fatto, la libertà di circolazione è ormai la norma non solo per cittadini dell'Occidente e i lavoratori altamente qualificati, ma anche per il capitale, le merci, le informazioni e i servizi. In un mondo di flussi, la mobilità geografica è spesso preconditione della mobilità sociale. Elaborare un diritto di ammissione non significa aggiungere un ulteriore diritto a una lista predeterminata di diritti; significa piuttosto tentare di promuovere il rispetto dei diritti umani già riconosciuti. Nevins sostiene in modo convincente, per esempio, che – nell'epoca di una globalizzazione economica che produce guadagni indecenti da un lato e la marginalizzazione di un esercito di poveri dall'altro – il diritto umano alla libera scelta dell'impiego (art. 23 della Dichiarazione universale dei diritti umani) e a un adeguato standard di vita (art. 25) si riducono a una semplice declamazione retorica se non vengono assicurate reali opportunità di migrazione.⁵² Il diritto di ammissione dovrebbe inoltre essere inserito nella cornice di altri diritti umani,

⁵⁰ M. Weiner, *Ethics, National Sovereignty and the Control of Immigration*, in «International Migration Review», 1, 1996, pp. 171-197.

⁵¹ Z. Bauman, *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone* (1998), Laterza, Roma-Bari, 2002, p. 4.

⁵² J. Nevins, *Thinking Out of Bounds: A Critical Analysis of Academic and Human Rights Writings on Migrant Deaths in the U.S.-Mexico Border Region*, in «Migraciones Internacionales», 2, 2003, pp. 171-190.

come la lotta contro tutte le forme di discriminazione e di persecuzione.⁵³ E sono proprio i migranti irregolari ad attestare l'esistenza di uno stretto legame tra la mobilità e il godimento dei diritti umani fondamentali, poiché i soggetti che attraversano i paesaggi di confine violando i quadri giuridici stabiliti dai vari Paesi intendono contestare proprio la distribuzione diseguale del diritto alla mobilità e sostenere invece il diritto di cercare altrove una possibilità di vita decente o anche solo di sopravvivenza.

Un diritto di ammissione, come qualsiasi misura orientata a favorire una liberalizzazione delle politiche migratorie, deve naturalmente fronteggiare lo scenario catastrofista che a molti esso sembra evocare: flussi inarrestabili e incontrollabili di persone che portano al tracollo della società e dei suoi caratteri identitari, economici e sociali fondamentali. I confini, e le pratiche che trattengono, contengono, gestiscono e, al limite, arrestano le pratiche di mobilità servono infatti, così si sostiene, a proteggere gli Stati di accoglienza da pressioni alla lunga insostenibili, destinate prima o poi a renderne disfunzionali i meccanismi regolativi. Poiché gli attuali regimi migratori hanno il compito di limitare la mobilità transnazionale, non sembra irrealistico supporre che la destabilizzazione dei confini offrirebbe a un numero imprecisato di esseri umani la possibilità di rendere sempre più instabile la linea di distinzione tra "dentro" e "fuori", tra appartenenti e non appartenenti, tra inclusione ed esclusione. Per quanto ogni previsione in merito sia azzardata, occorre prendere atto di quanto afferma l'Alto Commissariato delle Nazioni Unite per i Rifugiati (UNHCR): "si può presumere che una persona, a meno di essere spinta dal desiderio di avventura o dal semplice piacere di viaggiare, non lascia di norma la propria casa e il proprio paese senza esservi costretta da impellenti ragioni".⁵⁴ Nel caso dell'Unione europea, la libera circolazione non ha portato all'incremento delle migrazioni interne che molti temevano; ogni fase del suo allargamento (alla Spagna, Portogallo e Grecia nel 1980 e a dieci nuovi paesi dell'Europa orientale nel 2004) è stata accompagnata da previsioni allarmistiche sul dilagare di flussi migratori di massa che si sono puntualmente rivelate

⁵³ R. Nett, Roger, *The Civil Right We Are Not Ready For: The Right of Free Movement of People on the Face of the Earth*, in «Ethics», 3, 1971, pp. 212-227.

⁵⁴ *Manuale sulle procedure e sui criteri per la determinazione di status di rifugiato ai sensi della Convenzione del 1951 e del protocollo del 1967 relativi allo status dei rifugiati*, art. 39, all'indirizzo

<<http://www.meltingpot.org/IMG/pdf/unhcr.manuale.sulle.procedure.e.i.criteri.per.la.determinazione.dello.status.di.rifugiato.pdf>>

infondate. Inoltre, non vi è alcuna correlazione diretta tra i flussi migratori e le condizioni di attraversamento legale, e soprattutto illegale, del confine. Le politiche restrittive non trattengono le persone dall'adottare pratiche "illegali" di mobilità.⁵⁵ Politiche più liberali avrebbero scarso impatto sui migranti, legali o illegali, che intendano lasciare i rispettivi paesi d'origine; potrebbero però contribuire a ridimensionare i rischi degli attraversamenti marittimi e terrestri

3.1. Secondo un'altra tesi, equiparare le condizioni di entrata e di uscita contribuirebbe ad acuire le tensioni già operanti dall'interno delle società di destinazione in campo economico, poiché agirebbe da catalizzatore delle tensioni locali in campo redistributivo. Se i flussi di persone fossero deregolamentati e lasciati alle libere dinamiche di mercato, l'assenza di interventi statali riequilibratori ostacolerebbe ogni progetto di riduzione delle diseguaglianze economiche e sociali e di maggiore equità nella redistribuzione delle ricchezze e delle risorse e favorirebbe i fenomeni di sfruttamento, marginalizzazione economica e deprivazione. In questa prospettiva, gli Stati restano essenziali per garantire il sistema dei diritti, a prescindere da quelle che possono essere le loro inadempienze. Come ha scritto Habermas, "dovunque siano nate democrazie di tipo occidentale, vediamo che esse hanno assunto la figura dello stato nazionale. Evidentemente lo stato-nazione realizza presupposti importanti per l'autogoverno democratico della società che si costituisce entro i suoi confini".⁵⁶ È necessario, in altre parole, che vi sia un popolo-di-stato in grado di costituirsi quale soggetto politico racchiuso entro i confini dello Stato territoriale se si vuole che i suoi cittadini possano essere oggetto di una potenziale azione trasformatrice. Una generale e incontrollata libertà di movimento, attuata in nome di una rinuncia alla limitazione territoriale di un ambito statalmente controllato, finirebbe per distruggere quelle condizioni di vita che permettono al popolo-di-Stato di godere di "pari opportunità" nell'utilizzo dei diritti di cittadinanza equamente distribuiti. I confini aperti darebbero certamente ulteriori opportunità ad alcune persone – quelle in grado di migrare e i loro familiari – ma non a molte altre e certamente non a tutte. Ciò significa che l'apertura (quasi) generalizzata dei confini non sarebbe affatto una

⁵⁵ Cfr. M. C. LeMay, *Illegal Immigration. A Reference Book, Second Edition*, ABC-CLIO, Santa Barbara (Cal.)-Denver (Colo.), 2015.

⁵⁶ J. Habermas, *La costellazione postnazionale*, cit., p. 34.

risposta alle privazioni inimmaginabili subite dai poveri globali.⁵⁷ Il sollievo offerto da confini aperti sarebbe distribuito in modo imperfetto, perché quelli che possono permettersi di migrare di solito non sono tra quelli che stanno peggio. Inoltre, la libertà generalizzata di migrazione potrebbe portare a una fuga di cervelli, lasciando che chi sta peggio stia ancora peggio. Infine, tale approccio potrebbe indebolire le pressioni sui governi per affrontare i problemi della povertà nei paesi in cui è endemica⁵⁸. Perciò, come suggerisce VeitBader, “o aprite i portafogli o aprite le frontiere!”.⁵⁹

Il problema è che le politiche adottate finora si sono rivelate inefficaci e non sono riuscite a ridurre il divario tra paesi ricchi e paesi poveri, a causa sia della incapacità dei governi nazionali dei paesi sviluppati di orientare gli investimenti all'estero, sia, in un contesto di inasprita concorrenza globale, della scelta di favorire accordi correttivi dei mercati a vantaggio unilaterale delle loro economie nazionali – per esempio nel settore agricolo o dei brevetti. In realtà, l'enfasi sullo sviluppo, anche se indubbiamente necessaria e giustificata, può rivelarsi fuorviante. Una massiccia crescita degli aiuti potrebbe contribuire a ridurre la povertà in modo ben più significativo di quanto sia finora accaduto, e tuttavia, come alcuni autori sostengono, lo sviluppo può anche incentivare le migrazioni piuttosto che sostituirsi ad esse.⁶⁰ I processi di sviluppo scatenano una dinamica modernizzante di ristrutturazione economica, che spinge le persone alla ricerca di nuove occasioni di lavoro e a muoversi, sia dalle regioni rurali alle regioni urbanizzate sia all'estero: “lo sviluppo, in realtà, fornisce le risorse necessarie alla migrazione”.⁶¹

⁵⁷ V. Bader, *Fairly Open Borders*, in V. Bader (a cura di), *Citizenship and Exclusion*, Macmillan, Basingstoke, 1997, p. 29; Th. Pogge, *Povertà mondiale e diritti umani. Responsabilità e riforme cosmopolitiche* (2002), Laterza, Roma-Bari, 2010, cap. 8.

⁵⁸ F. Whelan, *Citizenship and Freedom of Movement*, in M. Gibney (a cura di), *Open Borders? Closed Societies?*, Greenwood, New York Greenwood, 1988, pp. 11 ss.; J. Carens, *Migration and Morality: A Liberal Egalitarian Perspective*, cit., pp. 35 ss.; B. Barry, *The Quest for Consistency: A Sceptical View*, in B. Barry e R. E. Goodin (a cura di), *Free Movement: Ethical Issues in the Transnational Migration of People and of Money*, Pennsylvania State University Press, University Park, PA, 1992, pp. 279-287; J. Isbister, *Are Immigration Controls Ethical?*, in «Social Justice», 3, 1996, p. 60.

⁵⁹ V. Bader, *The Ethics of Immigration*, in «Constellations», 3, 2005, pp. 341.

⁶⁰ D.S. Massey *et al.*, *Worlds in Motion. Understanding International Migration at the End of the Millennium*, Clarendon Press, Oxford, 1998. Per un inquadramento critico della questione, cfr. N. GlickSchiller e Th. Faist (a cura di), *Migration, Development, and Transnationalization. A Critical Stance*, Berghahn Books, New York – Oxford, 2010.

⁶¹ S. Castles e M.J. Miller, *L'era delle migrazioni*, cit., p. 100.

3.2. Le migrazioni vengono spesso dipinte come una minaccia alla coesione sociale. L'arrivo dei migranti viene considerato come una minaccia alla stabilità delle società di accoglienza, poiché metterebbe in pericolo il senso di appartenenza e i legami solidaristici che hanno dato origine a un popolo-di-Stato. Se si guarda al problema da un punto di vista comunitario, non si tratta soltanto di un problema di identità nazionale, ma anche di un imperativo morale: la tutela dei valori che alimentano la costruzione delle forme di vita collettive e che danno senso e significato ai progetti di esistenza individuale giustifica il diritto di ogni comunità democratica di controllare e a volte di frenare il flusso immigratorio.⁶² Anche se il sentimento protezionistico che caratterizza queste forme di neonazionalismo si nutre di allarmi ingiustificati,⁶³ si tratta di argomenti che non mancano di fare presa su ampi settori dell'opinione pubblica. Essi vanno perciò affrontati prestando particolare attenzione alle istituzioni e ai meccanismi che sono alla base della coesione sociale: a) welfare, b) cittadinanza e c) identità.

a) La mobilità rappresenta una sfida considerevole allo Stato sociale. Mentre infatti il diritto alla mobilità suggerisce politiche il più possibile compatibili con la visione di un mondo senza confini, i sistemi di welfare prevedono la chiusura delle frontiere territoriali a tutti coloro il cui arrivo potrebbe mettere in pericolo gli standard di vita della popolazione indigena. La libera circolazione potrebbe arrecare danni irreparabili alla coesione sociale dei cittadini, poiché la percezione che dei benefici del welfare possano partecipare anche coloro che non si sono addossati gli oneri della sua istituzione e del suo funzionamento, innescherebbe processi anti-solidaristici in grado di minare le basi dello Stato sociale. Non si tratta di un problema di secondaria importanza, perché lo status di cittadino, per poter funzionare da sorgente di solidarietà, deve mantenere un suo valore d'uso in termini di prestazioni sociali e assistenziali. Per evitare possibili fenomeni di de-solidarizzazione occorrerebbe perciò riconsiderare

⁶² M. Walzer, *Sfere di giustizia*, cit., p. 54: «la teoria della giustizia deve tener conto dello stato territoriale, specificare i diritti dei suoi abitanti e riconoscere il diritto della collettività di ammettere e di rifiutare».

⁶³ Sulla costruzione sociale del migrante come nemico, cfr. A. Dal Lago, *Non-persone*, cit.; Id., *La tautologia della paura*, in «Rassegna Italiana di Sociologia», 1, pp. 5-42; D. Bigo, *Security and Immigration: Toward a Critique of the Governmentality of Unease*, in «Alternatives», 1, 2002, pp. 63-92.

l'accesso al welfare sulla base di due principi fondamentali. Il primo è che gli immigrati devono avere accesso al welfare nei Paesi in cui versano le tasse e i contributi sociali. Il secondo è che dovrebbero essere gli Stati di accoglienza a finanziare i sussidi di disoccupazione e l'assistenza sociale nel periodo transitorio, magari limitato al livello di sussistenza, erogato solo per un breve periodo e ai livelli di reddito minimo garantito nel Paese d'origine, corretti per assicurare la parità di potere d'acquisto. Va comunque osservato che la correlazione tra immigrazione e deterioramento del welfare è tutta da dimostrare. Per esempio, l'immigrazione potrebbe compensare l'invecchiamento della popolazioni occidentali, e gli argomenti basati sul welfare potrebbero essere perciò orientati in senso contrario. Inoltre, lungi dall'essere la principale sfida al welfare, l'immigrazione è solo uno dei fattori che concorrono a minare le politiche sociali che rivestono un significato vitale nell'esistenza dei cittadini. Ve ne sono altri che contribuiscono a penalizzare l'autonomia e i margini d'azione degli attori statali, dalla pressione dei mercati globalizzati all'accelerazione della mobilità dei capitali alla istituzione di forme nuove di normatività a livello sovranazionale.⁶⁴

b) Oltre al welfare, la cittadinanza gioca un ruolo altrettanto cruciale nel garantire quella fiducia prepolitica "ereditata" che opera come una sorta di destino di socializzazione capace di unire i membri di un popolo-di-Stato. In linea di principio, l'accesso ai diritti di cittadinanza dipende dalla nazionalità e ciò esclude i migranti dai privilegi dell'appartenenza politica, anche se non per questo i cittadini non-nazionali vengono esclusi da ogni diritto. In alcuni paesi possono votare in occasione di elezioni locali e, in certi casi, anche regionali, una volta adempiuti precisi obblighi di soggiorno. Hanno diritto ai benefici dell'assistenza sanitaria, a certe sovvenzioni all'edilizia abitativa e all'istruzione, anche se il godimento dell'appartenenza politica è loro precluso o reso estremamente difficile. In ogni caso, la differenza tra ammissione e appartenenza non impedisce che la logica dei diritti umani possa ispirare forme di accesso ai diritti che non dipendano unicamente dalla cittadinanza ma anche,

⁶⁴ A. Geddes, *Migration and the Welfare State in Europe*, in S. Spencer (a cura di), *The Politics of Migration. Managing Opportunity, Conflict and Change*, Blackwell/The Political Quarterly Publishing, Oxford, 2003, pp. 150-162.

per esempio, dalla durata del soggiorno dell'individuo nel paese ospite o dallo stato di soggiorno, e cioè se residente o temporaneo.⁶⁵

Se si pensa alla cittadinanza come alla “costruzione” incessante dei presupposti della convivenza piuttosto che a un insieme compatto di diritti, una sorta di “pacchetto” preconfezionato ispirato alle logiche del tutto o niente, è possibile “spacchettare” la cittadinanza e distribuire le sue diverse componenti (politica, civile, sociale, culturale) in modo differenziato. Già adesso alla domanda, “chi è il cittadino?”,⁶⁶ è difficile rispondere in modo univoco, e la tensione tra la cittadinanza come status giuridico e una molteplicità di pratiche di cittadinanza è divenuta parte integrante del concetto.⁶⁷ Le pratiche soggettive degli stranieri tendono a rimettere in discussione la netta distinzione tra cittadini e non cittadini attraverso una molteplicità di pratiche di cittadinanza che rinviano a una molteplicità di status. I migranti potrebbero inizialmente ricevere una prima serie di diritti (i diritti civili e i fondamentali diritti sociali), e solo più tardi potrebbero godere, secondo la logica gradualistica del passo dopo passo, dei pieni diritti di welfare o dei diritti politici. Evitando la logica binaria della inclusione/esclusione, questo approccio contribuisce a fare in modo che i migranti non si ritrovino privi del “diritto di avere diritti”, come può capitare agli immigrati senza documenti, permette un'elevata mobilità e tiene in debita considerazione la riluttanza dei nazionali e dei residenti autorizzati di condividere con i nuovi arrivati i privilegi di cui godono. Il rischio, naturalmente, è quello di trasformare questo sistema di “inclusione differenziata” in un sistema di “esclusione differenziata”, anche se, realisticamente, “troppa mobilità è semplicemente incompatibile con un quadro sostenibile dei diritti [e] delle soglie sono necessarie per garantire i diritti in modo duraturo”.⁶⁸

c) Vi è anche però chi guarda ai fenomeni migratori come a una minaccia per l'identità culturale dei paesi di accoglienza. I migranti, soprattutto gli immigrati

⁶⁵ Y. Soysal, *Limits of Citizenship. Migrants and Postnational Membership in Europe*, The University of Chicago Press, Chicago, 1994.

⁶⁶ E.F. Isin e B.S. Turner, *Investigating Citizenship: An Agenda for Citizenstudies*, in E.F. Isin e P. Nyers (a cura di), *Citizenship between Past and Future*, Routledge, London, 2008, p. 8.

⁶⁷ B. Honig, *Democracy and the Foreigner*, Princeton University Press, Princeton (N.J.), 2001, p. 104. Cfr. anche L. Bosniak, *The Citizen and the Alien. Dilemmas of Contemporary Membership*, Princeton University Press, Princeton (N.J.), 2006, p. 3.

⁶⁸ E. Engelen, *How to Combine Openness and Protection? Citizenship, Migration, and Welfare Regimes*, in « Politics & Society », 4, 2003, p. 510.

di religione islamica, sarebbero incapaci di integrarsi culturalmente nelle nostre società, di assimilarsi al corpo della nazione perché incapaci di abbandonare i retaggi tradizionali e di uscire dall'ambiente sociale formato dai connazionali. In linea con queste preoccupazioni, alcuni paesi dell'Unione Europea hanno esplicitamente deciso di considerare prioritaria l'integrazione dei migranti già presenti sul territorio nazionale, allo scopo di salvaguardare la coesione sociale, piuttosto che l'apertura dei confini all'ingresso di nuovi flussi di stranieri. Andrebbe però osservato che la cultura dei migranti è in gran parte una costruzione delle società riceventi, che trasformano i migranti in comunità, etnie o subculture al fine di identificarli e controllarli, anche perché in questo modo diviene molto più facile considerare gli stranieri come collettivi culturali che non come soggetti portatori di diritti. È la tendenza a colare le infinite differenze tra gli esseri umani negli stampi di contenitori etnici o culturali predefiniti e a ricondurre i casi e le esperienze individuali entro appartenenze codificate che mette a repentaglio l'accesso dei migranti a condizioni di vita dignitose e che indebolisce la coesione sociale,⁶⁹ anche perché le politiche di controllo assorbono fondi ed energie a scapito dell'integrazione. In Europa, per esempio, le politiche si concentrano prevalentemente sul controllo dei flussi piuttosto che sulla integrazione sociale dei migranti e dei loro discendenti.⁷⁰ Si può aggiungere che la correlazione tra il numero degli immigrati e i ricorrenti fenomeni di xenofobia è tutt'altro che chiara, poiché, in paesi poco abituati a misurarsi con questi fenomeni, anche un numero molto limitato di stranieri può dare luogo a reazioni di rigetto ingiustificate *anche* in relazione alle proporzioni del fenomeno. Inoltre, quanto più i controlli alle frontiere si irrigidiscono tanto più si contribuisce a gettare legna sul fuoco del razzismo, poiché l'inasprimento delle condizioni di ammissione rafforza l'idea che gli stranieri siano indesiderabili proprio in quanto stranieri.

3.3. Un argomento ricorrente a favore della mobilità illimitata fa leva su considerazioni di natura economica. In un lavoro ormai classico, Hamilton e Whalley hanno sostenuto che la liberalizzazione mondiale del mercato del

⁶⁹ T. Hayter, *Open Borders. The Case against Immigration Controls*, cit.

⁷⁰ H. Leitner, *Reconfiguring the Spatiality of Power: The Construction of a Supranational Migration Framework for the European Union*, in «Political Geography», 2, 1997, pp. 123-143.

lavoro potrebbe raddoppiare il prodotto interno lordo mondiale (PIL).⁷¹ Più recentemente, Rodrik ha sostenuto che non sarebbe tanto la libertà di circolazione di merci e denaro a dare i maggiori vantaggi in termini di sviluppo e di riduzione della povertà, quanto la libertà transfrontaliera di movimento dei lavoratori.⁷² La libertà illimitata di circolazione delle persone viene quindi sostenuta sulla base del fatto che le restrizioni alla mobilità delle persone sono controproducenti – oltre che incoerenti: se il mercato libero significa che le merci e i capitali possono circolare in tutto il mondo, perché ciò non dovrebbe valere anche per il lavoro?⁷³ La tesi è che la libera circolazione di merci, persone, idee e capitali garantisca l’allocazione ottimale dei fattori produttivi e finisca, di conseguenza, per apportare benefici generalizzati, almeno sul lungo periodo.⁷⁴

Si potrebbe però osservare notare che il paragone tra flussi di persone e flussi di capitali, informazioni o merci trascura la complessità sociale della migrazione; l’impatto perequativo della libera circolazione sui salari e sul tenore di vita può essere ottenuto anche a livello indesiderabilmente basso e sollevare obiezioni sociali e politiche ben prima che gli eventuali benefici diventino tangibili. Inoltre, la migrazione ha effetti distributivi, beneficiando alcuni e svantaggiando altri. Per esempio, l’”immigrazione mirata” è un bene per i paesi di accoglienza, non altrettanto per i paesi di provenienza; la riunificazione familiare è importante per i migranti, ma non sempre apporta benefici per i paesi di accoglienza; e la migrazione non qualificata può beneficiare l’economia del paese di destinazione, ma mettere a repentaglio il benessere dei lavoratori locali meno qualificati. Di fatto, anche se i confini possono essere usati per fermare ogni genere di flussi – denaro, merci e persone – oggi servono a bloccare per lo più le persone. Il caso della frontiera meridionale che divide il Messico dagli Stati Uniti è l’esempio migliore di questo paradosso: due paesi uniti da un accordo di libero scambio sono separati da un confine militarizzato.

3.4. Una terza via tra confini aperti e confini chiusi potrebbe essere offerta da un sistema di governance multilaterale dei flussi migratori, in base al quale gli

⁷¹ B. Hamilton e John Whalley, *Efficiency and Distributional Implications of Global Restrictions on Labour Mobility*, in «Journal of Development Economics», 1, 1984, pp. 61-75.

⁷² D. Rodrik, *Feasible Globalisations*, Faculty Research Working Papers Series RWP02-029, John F. Kennedy School of Government, Harvard University, Cambridge, Mass., 2002.

⁷³ R. Goodin, *If People Were Money...*, cit., pp. 6-22.

⁷⁴ P. Krugman e M. Obstfeld, *International Economics*, Harper Collins, New York, 1991.

Stati potrebbero coordinare le loro politiche migratorie alla luce dei rispettivi bisogni economici e delle esigenze del mercato del lavoro, proprio come accade con i flussi di capitali, materie prime e beni.⁷⁵ Si tratterebbe di istituire un approccio regionalmente coordinato per gestire la migrazione nel quadro di una governance umanitaria e razionale. L'assunto di fondo del *migration management* è che la cooperazione tra Stati di partenza e Stati di arrivo potrebbe evitare le insidie di politiche unilaterali, garantendo al contempo che il processo di migrazione non danneggi né gli interessi degli Stati né gli interessi dei migranti stessi.⁷⁶ A fare da contrappunto a queste forme di cooperazione interstatale vi sono in genere le preoccupazioni di tipo securitario, che spingono gli Stati a riattivare un modello di governo dei confini basato su una prassi, giustificata dall'"emergenza", dalla "crisi umanitaria" o dalla minaccia "terroristica", di aperta violazione del quadro politico-giuridico ordinario, che è destinata a ridefinire l'assetto dell'intero regime confinario e ad avere pesanti ricadute sui diritti umani dei migranti⁷⁷. Se però sia questa la risposta più adeguata a simili preoccupazioni è tutto da vedere. Stephen Flynn sostiene, per esempio, che l'internazionalizzazione della maggior parte delle economie nazionali implica movimenti transfrontalieri di persone, veicoli e spedizioni di tale entità che, in un contesto del genere, la possibilità di "intercettare le increspature del pericolo [...] ha lo stesso grado di probabilità di una vincita alla lotteria".⁷⁸ Ciò vale soprattutto nel caso del controllo dei movimenti transfrontalieri irregolari, che hanno finito per essere letti, interpretati e gestiti attraverso il "prisma securitario", così da giustificare l'adozione di misure

⁷⁵ *Back to the Future: Immigration Research, Immigration Policy, and Globalisation in the Twenty-first Century*, in D.S. Massey e J.E. Taylor (a cura di), *International Migration. Prospects and Policies in a Global Market*, Oxford University Press, Oxford, 2004, pp. 373-388.

⁷⁶ B. Ghosh, *Towards a New International Regime for Orderly Movements of People*, in B. Ghosh (a cura di), *Managing Migration. Time for a New International Regime?*, Oxford University Press, Oxford, 2000, pp. 6-26; Th. Straubhaar, *Why Do We Need a General Agreement on Movements of People (GAMP)?*, in *ivi*, pp. 110-136. N. Harris, *The New Untouchables. Immigration and the New World Order*. I.B. Tauris, London, 1995, p. 224; Th. Veenkamp, T. Bentley e A. Buonfino, *People Flow. Managing Migration in a New European Commonwealth*, Demos, London, 2003, p. 98; J. Bhagwati, *Borders beyond Control*, in «Foreign Affairs», 1, 2003, pp. 98-104.

⁷⁷ G. Campesi, *La norma e l'eccezione nel governo delle migrazioni. Lampedusa, le rivolte arabe e la crisi del regime confinario europeo*, in «JuraGentium», 2011, all'indirizzo <http://www.juragentium.org/topics/migrant/it/campesi.htm#**>

⁷⁸ S. Flynn, *Beyond Border Control*, in «Foreign Affairs», 6, 2000, p. 57.

speciali che eccedono il quadro giuridico e le ordinarie procedure di decisione politica.⁷⁹ In realtà, controllare davvero tali flussi sarebbe così costoso e così dispendioso in termini di tempo da danneggiare la crescita economica. Pertanto, per affrontare i rischi rappresentati dagli “attori transnazionali che operano attraverso le frontiere dello Stato in violazione delle leggi tentando di sfuggire all’azione di controllo delle polizie”⁸⁰ sarebbe necessario attrezzare “confini intelligenti” in grado di operare da filtri piuttosto che da barriere, anche se ciò può sollevare preoccupazioni per i diritti umani e la privacy.⁸¹ Condividendo i sistemi di intelligence e di cooperazione per il controllo dei flussi oltre i confini nazionali, gli Stati possono ridurre i rischi alla sicurezza permettendo al contempo un fluido attraversamento dei confini.⁸²

Nella prospettiva che guarda alle migrazioni come a uno stato di minaccia permanente e generalizzato, un diritto alla mobilità è potenzialmente pericoloso e la risposta alle carenze delle politiche unilaterali risiede nei meccanismi di governance attraverso i quali gli Stati possono cooperare per raggiungere i loro obiettivi. Una struttura emergente di “global governance” delle migrazioni internazionali attualmente non esiste, e le istituzioni regionali e internazionali cui è stata trasferita l’autorità in questo campo esercitano il loro potere in nome degli Stati e solo in aree circoscritte. È forse possibile immaginare una situazione che veda gli Stati cooperare per assicurare, anche se in via

⁷⁹ O. Waever, *Securitization and Desecuritization*, in R.D. Lipschutz (a cura di), *On Security*, Columbia University Press, New York, 1995, pp. 46-86; cfr. anche J. Huysmans, *The European Union and the Securitization of Migration*, in «Journal of Common Market Studies», , 5, 2000, pp. 751-77; Id., *The Politics of Insecurity. Fear, Migration and Asylum in EU*, Routledge, London, 2006; D. Bigo, *Security and Immigration: Toward a Critique of the Government of Unease*, cit., pp. 63-92; Id., *Globalized (in)Security: the Field and the Ban-opticon*, in Id. (a cura di), *Illiberal Practices of Liberal Regimes: The (in)Security Games*, L’Harmattan, Paris, 2006, pp. 5-49; A. Ceyhan e A. Tsoukal, *The Securitization of Migration in Western Societies: Ambivalent Discourses and Policies*, in «Alternatives», 1, 2002, pp. 21-39; A. Dal Lago, *La tautologia della paura*, cit., pp. 5-42; E. Guild, *Security and Migration in the 21st Century*, Polity Press, Cambridge, 2009; R. Van Munster, *Securitizing Immigration. The politics of Risk in the EU*, Palgrave MacMillan, London, 2009.

⁸⁰ P. Andreas, *Redrawing the Line. Borders and Security in the Twenty-first Century*, in «International Security», 2, 2003, 2, p. 78.

⁸¹ Per una critica radicale al *migration management*, cfr. S. Mezzadra e B. Nelson, *Confini e frontiere*, cit., cap. 6; per una valutazione altrettanto critica dei «confini intelligenti», cfr. G. Campesi, *Polizia della frontiera*, cit., p. 132 e p. 161.

⁸² A. Schoenholtz, *Transatlantic Dialogue on Terrorism and International Migration*, in «International Migration», 4, 2003, pp. 73-189.

temporanea, un diritto universale alla mobilità. Poiché non ci si può aspettare che uno Stato possa procedere in questa direzione in assenza di accordi preventivi con altri Stati e senza passare per un'armonizzazione delle politiche migratorie, un approccio cooperativo e multilaterale che regoli i movimenti degli esseri umani è evidentemente necessario. Tuttavia, le politiche migratorie possono essere gestite anche a scopi prevalentemente repressivi, e non è difficile ipotizzare che le forme di cooperazione interstatuali che porterebbero gli Stati sovrani ad aprirsi ai regimi internazionali possano anche servire a perpetuare le attuali politiche restrittive.

Il punto è che le politiche restrittive, attuate sia a livello nazionale sia multilaterale, creano situazioni di illegalità tali da rendere la gestione cooperativa dei confini ancora più complicata. L'irrigidimento dei controlli transfrontalieri non riduce affatto la pressione migratoria: serve soltanto a trasformare – come già si è detto – l'immigrazione da legale a illegale e ad alimentare l'imprenditoria, tutt'altro che improvvisata, della clandestinità. “Se i migranti non possono entrare nel paese di destinazione desiderato con le proprie forze a causa delle politiche restrittive e/o dell'inasprimento del confine, essi andranno a cercare l'aiuto di terzi. E più i controlli migratori diventano efficaci, più il contrabbando diventa redditizio e più alti diventano gli oneri di coloro che sono contrabbandati”.⁸³ In breve, l'inasprimento dei controlli non solo acuisce la vulnerabilità dei migranti, ma complica le politiche migratorie e accentua le minacce alla sicurezza, poiché rendono i flussi pressoché invisibili. Kevin Johnson sostiene che “l'apertura delle frontiere è pienamente coerente con gli sforzi per prevenire il terrorismo. Oltretutto, la migrazione liberale permetterebbe di dedicare la massima attenzione alle autentiche minacce alla sicurezza pubblica e alla sicurezza nazionale”.⁸⁴ Mentre una gestione efficace della sicurezza richiederebbe un governo politico integrato delle migrazioni, l'innalzamento di barriere che impediscono l'attraversamento dei confini nazionali alimenta tensioni sociali e sentimenti di insicurezza. In questo senso, le politiche di confine creano una “cultura” del confine che genera una sorta di circolarità: politiche migratorie restrittive favoriscono l'immigrazione irregolare o “clandestina”, contrabbando e traffico di esseri umani, e questi fenomeni suscitano a loro volta una domanda sociale di ulteriori e maggiori controlli. Si tratta di una circolarità che ha pesanti ricadute sulle relazioni sociali e sugli

⁸³ J. Doomernik, *Migration and Security: The Wrong End of the Stick?*, cit., p. 43.

⁸⁴ K. R. Johnson, *Open Borders?*, in «UCLA Law Review», 51, 2003, p. 203.

schemi cognitivi di senso comune, poiché alimenta l'immagine negativa dell'immigrazione come fonte dei problemi più diffusi nelle nostre società, dall'illegalità al degrado, e ostacola non solo una gestione concertata dell'immigrazione, per esempio tramite accordi con i paesi di provenienza, ma anche l'introduzione di misure semplici quanto necessarie. Per esempio, l'istituzione di canali per la protezione umanitaria, così da evitare che i migranti intraprendano rischiosi viaggi per mare e da tagliare i profitti dei trasportatori, la possibilità di sottoporre le domande di asilo presso ambasciate e consolati, l'introduzione di forme di reinsediamento dopo una prima accoglienza nei paesi più vicini alle aree di crisi. Se il Mediterraneo è divenuto un "cimitero marino", è anche per colpa di modelli di controllo dei confini incapaci di venire a patti con la "turbolenza" delle migrazioni⁸⁵ e ispirati a una volontà politica ritagliata sull'immagine di un "sovrano territoriale" che cerca di ritrovare nel controllo dei confini un ultimo sussulto di vitalità.

⁸⁵ N. Papastergiadis, *The Turbulence of Migration. Globalization, Deterritorialization, and Hybridity*, Polity Press, Cambridge, 2000.

FATTI E VALORI: APPUNTI PER UN'INDAGINE SUL TEMA DEL SENSO E DEL VALORE IN NIETZSCHE, GREIMAS E HEIDEGGER

FRANCESCO PAPARELLA

sefer@libero.it

ABSTRACT

The article aims to analyze, starting from the Nietzsche's point of view, the issue of the lack of sense as one of the most important feature of the contemporary philosophy. Together with Nietzsche's philosophy, the article uses the speculative instruments of Greimas' narratology and Heidegger's philosophy of art. These three philosophical instruments point in a mutual way to the theme of space and place as key concepts within the issue of sense: especially Greimas' theory the narration is a spatially oriented process deeply linked with the value issue (at the core of Nietzsche's thought, too) and te Heidegger's theory of art presents ontological dynamics as explicable in spatial terms (starting from the World-Earth couple). In this way, values appear to be the pivot around which a world, as an organized and harmonic reality liveable by men, can be built up.

KEYWORDS

Nietzsche, Heidegger, Greimas, narratology, value, sense

1. INTRODUZIONE

Il tema del valore si è imposto a partire dalla filosofia nietzschiana come una delle questioni centrali del pensiero contemporaneo, intrecciandosi con le problematiche del senso/dell'assenza-di-senso nell'esperienza esistenziale e della fondazione delle verità speculative.

Fra i molteplici approcci alla questione del valore (e di quelle a essa

connesse) il paradigma della narratologia greimasiana appare come uno dei meno utilizzati e dei più promettenti; Greimas, infatti, ponendo esplicitamente la realtà-valore al centro del meccanismo narrativo permette di riflettere da un punto di vista inedito sul tema del valore stesso.

Questa indagine può essere arricchita, infine, dal ricorso alla riflessione heideggeriana sull'arte con le categorie di Mondo e Terra.

La presente analisi intorno al tema del valore e dell'esperienza del senso, quindi, metterà a confronto, allo scopo di una reciproca chiarificazione, aspetti della ricerca di Nietzsche, di Greimas e di Heidegger, presentandosi come una prima esplorazione sull'effettiva esistenza di un simile percorso di analisi; l'articolo costituisce così una preliminare verifica intorno alla presenza nei tre autori di una medesima dottrina la cui ricostruzione può essere agevolata proprio dall'indagine sugli specifici modi in cui questa viene discussa negli autori presi in considerazione.

Tale dottrina può essere preliminarmente descritta come un ripensamento del valore quale punto di fuga o meta di un processo, secondo una logica "topologica": il senso è l'esperienza di un movimento orientato verso un valore.

2. LA VOLONTÀ IN NIETZSCHE

Nel pensiero del Nietzsche maturo viene asserita la relazione tra finalismo, valore e volizione.

Il rapporto tra fine e atto del volere trova una chiara affermazione in diversi luoghi di *Genealogia della morale*, tra i quali particolare importanza hanno II, 12 e III, 28¹.

Per Nietzsche la conquista fondamentale della riflessione storica è la separazione tra nascita di una realtà e suo fine. La tentazione ermeneutica

¹ Il tema del valore e della sua fondazione in Nietzsche viene rilanciato nella riflessione novecentesca dal testo di Deleuze del 1962, *Nietzsche et la philosophie* (G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris Puf, 2005), alla base della *Nietzsche renaissance* che prende l'avvio in quegli anni. Più recentemente importanti su questo tema sono: D. Campanale, *Nietzsche: la metafisica nichilistica come sapere dell'Essere in quanto valore (onto-assiologia)*, Roma-Bari, Laterza, 2012 e Y. Souladié (éd.), *Nietzsche: l'inversion des valeurs*, Hildesheim, Olms, 2007. Su questa linea di indagine cfr. anche M. Ferraris, *Ontologia*, in M. Ferraris (ed.), *Nietzsche*, Roma-Bari, Laterza, 2004, pagg. 199 – 275.

propria dell'uomo, infatti, è “di cogliere nello scopo dimostrabile, nell'utilità di una cosa, di una forma, di un'istituzione, anche la sua base di partenza”², cosicché la comprensione della realtà passi attraverso l'identificazione del suo fine.

Ma forma e senso sono realtà “fluide”, non oggettive e, quindi, frutto di una semplice costruzione umana³.

Il superamento definitivo della tentazione finalistica, tuttavia, rappresenta nella stessa ricostruzione nietzschiana un'impresa di difficile realizzazione.

La conclusione di *Genealogia della morale*, infatti, individua nell'incapacità umana a superare il pensiero teleologico l'errore fondamentale del pensiero occidentale in quanto pensiero cristiano-religioso⁴.

Lo stesso atto della volizione, nietzschianamente il più fondamentale e importante per l'uomo, d'altra parte, non sembra essere possibile per l'individuo, nel suo normale status esistenziale, se non in riferimento a un fine o a una finalità.

La centrale relazione tra volere e percezione di un fine ultimo diviene perfettamente evidente nell'esperienza del dolore. Anche la sofferenza, osserva Nietzsche, può essere accettata e persino voluta unicamente quando viene percepita come subordinata o funzionale a un superiore finalismo.

Nietzsche osserva a questo proposito, nell'ultimo paragrafo della *Genealogia*, che il vero dolore non è la sofferenza, ma la sofferenza senza scopo. L'uomo occidentale ha preferito così volere “in funzione” del fine ascetico cristiano (nel quale la sofferenza è orientata all'espiazione di una colpa, assumendo la forma della pena) e, quindi, volere il nulla (dal momento che la vita autentica e realmente esistente è quella corporea e immanente che l'ascetismo nega), piuttosto che non volere assolutamente (cessazione del volere) a causa dell'assenza di un fine ultimo: volere il nulla vs. non volere (più) nulla.

L'asserzione dell'esistenza di un fine, quindi, rende possibile il volere: si vuole in relazione a un fine al quale si pensa orientato un evento o una serie

² F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, in F. Nietzsche, *Opere*, vol. VI, tomo II, ed. G. Colli, M. Montinari, Milano, Adelphi, 1993, II, 12, pag. 66.

³ *Ibidem*.

⁴ Cfr. F. Nietzsche, *Genealogia della morale, cit.*, III, 28, pagg. 156 – 157.

di eventi.

Al tempo stesso, tuttavia, Nietzsche istituisce in quel contesto un chiaro rapporto tra orientamento teleologico e senso.

La postulazione di un fine ultimo *dà senso* a ogni evento sicché il problema del senso è il problema della mancanza di un fine a cui sarebbero orientate le cose nel loro accadere.

In questo modo allora problema del senso e problema della volontà risultano connessi, poiché l'atto del volere diviene possibile per Nietzsche solo se si dà una prospettiva teleologica che attribuisce un senso alla realtà.

2.1 SENSO, VOLERE, TELEOLOGISMO: IL PROBLEMA DEL VALORE

La relazione tra il tema del volere e quella del senso/fine, da un lato, e quello del valore, dall'altro, è istituita nel pensiero di Nietzsche attraverso il percorso teorico che il filosofo di Röcken sviluppa in *Crepuscolo degli idoli* e in *Così parlò Zarathustra*.

Nella parte iniziale del *Crepuscolo degli idoli*, intitolata *Sentenze e frecce*, infatti, Nietzsche, mettendo in relazione senso, volere e finalismo, afferma: “Chi non sa porre la propria volontà nelle cose, vi pone almeno un senso: crede, cioè, che in esse esista già una volontà (principio della «fede»)»⁵.

Asserire la presenza di una volontà nelle cose significa per Nietzsche attribuire un senso alle cose stesse e, quindi, anche un fine (posta la precedentemente asserita relazione tra fine e volontà).

Va osservato preliminarmente innanzitutto come il passaggio della *Genealogia della morale* prima analizzato e questo luogo del *Crepuscolo degli idoli* convergano nell'affermare la sovrapposizione tra postulazione di senso (come individuazione di un finalismo) e discorso teologico: come il fine ultimo che rende possibile l'accettazione/volizione del dolore è pensabile in riferimento a un Dio che punisce l'uomo per le sue colpe, così l'esistenza di un fine nelle cose coincide con il postulare una volontà divina

⁵ Cfr. F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, in F. Nietzsche, *Opere*, vol. VI, tomo III, ed. G. Colli, M. Montinari, Milano, Adelphi, 2000, *Sentenze e frecce*, 18, pag. 27.

che vuole la realtà in rapporto a un qualche fine (“principio della «fede»”).

In secondo luogo, bisogna notare che anche in *Detti e frecce* Nietzsche sottolinea la difficoltà per l'uomo di volere le cose nella loro autenticità. In contrapposizione all'operazione che postula un senso nella realtà, il “porre la propria volontà” nelle cose, infatti, deve essere letto come l'accettazione delle cose stesse nella loro condizione più propria, ovvero come enti a-teleologici e insensati, segnati da una caoticità quale assenza di fine. L'essere umano preferisce costruire un senso attraverso l'ipotesi (fasulla per Nietzsche) del progetto divino sul mondo piuttosto che rassegnarsi alla status a-teleologico del reale.

Il modo in cui Nietzsche descrive l'atteggiamento opposto al “principio della «fede»”, ovvero “porre la propria volontà nelle cose”, è in questo senso particolarmente pregnante.

Da un lato, l'accettazione delle cose stesse va intesa come ciò che si oppone in modo diametrico alla postulazione di un senso nella realtà come “principio della «fede»” (solo in questo modo il passaggio nietzschiano ha senso).

Dall'altro, il “porre la propria volontà nelle cose” quale scelta “esistenziale” contrapposta allo stesso “principio della «fede»” non va intesa solo come epitome del volere le cose nella loro propria natura, rassegnandosi allo status del reale. Con quella asserzione Nietzsche afferma soprattutto la necessità di fare della natura delle cose quali caos non orientato a un fine il paradigma di ogni volizione; si tratta, quindi, di rimodellare il volere, rendendolo conforme all'assenza di senso e di scopo quale condizione che minaccia la stessa capacità di volere dell'uomo. Nietzsche, quindi, mette a tema, con l'invito ad accettare il reale nella sua autenticità, la necessità di trasformare la volontà superando lo schema teologico e la ricerca di senso, in quanto “porre la propria volontà nelle cose” significa fare del caos che le cose sono il “modello” della volizione.

In questo modo, quindi, non solo volere e atteggiamento finalistico appaiono connessi, ma il senso risulta connesso, oltre che con un atto di scelta reso possibile da un fine, con un certo orientamento presenta nella realtà.

La radicalità di questa trasformazione del volere è per Nietzsche possibile solo nel passaggio dall'ultimo uomo al super-uomo e quindi nella conquista

della fase conclusiva del nichilismo con la creazione di nuovi valori⁶; è questo il compito proprio della figura del fanciullo che conduce alla trasvalutazione di tutti i valori precedenti (l'*umwerthung* introdotta nella *Prefazione al Crepuscolo degli idoli*)⁷.

Questi diversi aspetti della riflessione nietzschiana trovano un fulcro teorico, che permette di sintetizzarli e tenerli insieme, nella dottrina dell'eterno ritorno.

Al pari di altri elementi teorici all'interno del pensiero di Nietzsche, l'eterno ritorno si presta a una molteplicità di interpretazioni⁸.

Una lettura di tale dottrina particolarmente intensa speculativamente e capace di mostrare la connessione tra fine, senso e valore è quella che emerge dalla sua teorizzazione sia in *Gaia Scienza* IV, 341, sia in *Così parlò Zarathustra*, III, *Il convalescente*, § 2⁹.

In questi luoghi l'eterno ritorno viene presentato come una teoria che descrive il reale nei termini di un continuo ripresentarsi di quanto è già accaduto.

Ogni cosa rinasce identica a sé “sempre per questa medesima vita; non per una vita nuova, né per una vita migliore”, come recitano gli animali di Zarathustra¹⁰.

Questa dottrina, dall'apparente significato cosmologico (Nietzsche

⁶ Cfr. F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, in F. Nietzsche, *Opere*, vol. VI, tomo I, ed. G. Colli, M. Montinari, Milano, Adelphi, *Prologo*, 5, pagg. 10 – 12.

⁷ Cfr. F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, *cit.*, 9, 16 – 18.

⁸ Il dibattito critico sull'autentico significato dell'eterno ritorno nietzschiano è notoriamente complesso, a partire dal testo di Karl Löwith del 1935 (ripubblicato con ampliamenti nel 1956) *Nietzsche Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen* (K. Löwith, *Nietzsche e l'eterno ritorno*, Roma-Bari, Laterza, 2010). Contributi recenti al dibattito sono quelli di Philippe Sergeant (P. Sergeant, *Nietzsche : de l'humour à l'éternel retour*, Paris, Éditions de la Différence, 2010) di Rohit Sharma (R. Sharma, *On the seventh solitude. Endless becoming and eternal return in the poetry of Friedrich Nietzsche*, Bern, Peter Lang, 2006) e di Lawrence Hatab (L. J. Hatab, *Nietzsche's life sentence : coming to terms with eternal recurrence*, New York-London, Routledge, 2004). Particolarmente rilevante è: P. D'Iorio, *La linea e il circolo: cosmologia e filosofia dell'eterno ritorno in Nietzsche*, Genova, Pantograf, 1995. Una ricostruzione sull'evoluzione del dibattito critico intorno a questa dottrina nietzschiana si trova ancora in M. Ferraris, *Ontologia*, *cit.*

⁹ Cfr. F. Nietzsche, *La Gaia Scienza*, in F. Nietzsche, *Opere*, vol. V, tomo II, ed. G. Colli, M. Montinari, Milano, Adelphi, 2008, IV, 341, pag. 171; Cfr. F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, *cit.*, pagg. 253 – 260.

¹⁰ *Ibidem*.

richiama già nella terminologia usata nello *Zarathustra* per descrivere l'eterno ritorno il tema del "grande anno" di ascendenza stoica), appare così funzionale a una negazione del finalismo. Il fatto che ogni realtà ritorni identica a sé significa che non vi è uno scopo ulteriore per la realtà stessa da raggiungere al di là del suo semplice darsi.

Al tempo stesso poiché le cose ritornano per questa vita, non per una migliore, cancella ogni orizzonte superiore, alternativo alla semplice dimensione immanente. L'eterno ritorno, quindi, insegna che le realtà hanno solo in se stesse il loro fine e che non esiste un piano assiologico ulteriore in relazione al quale gli eventi si verificano.

L'eterno ritorno teorizza così la pura auto-referenzialità di ogni evento e in questo modo l'assenza di un finalismo e di un senso per le cose.

L'eterno ritorno appare, tuttavia, al tempo stesso dottrina qualificante il super-uomo nella sua opera di trasvalutazione, così come risulta evidente da testi quali *Quel che debbo agli antichi*, 4 – 5, in *Crepuscolo degli idoli*; in quel luogo la figura del super-uomo e il tema dell'eterno ritorno sono presentati in stretto rapporto reciproco all'interno di un unico percorso teorico¹¹.

Alla luce di questa analisi diviene possibile allora sostenere che la trasvalutazione stessa deve essere intesa in termini di superamento di ogni prospettiva finalistica o di senso nel reale: compiere la *umwerthung* consiste nell'accettare il carattere tragico della vita come esperienza a-finalistica e, quindi, insensata, in cui le cose non tendano a uno scopo superiore e non procedono in modo organizzato/orientato¹².

Parimenti l'attribuzione di un senso e di un fine al reale potrà essere intesa come individuazione di valori capaci di operare quali "punti di fuga" in grado di dare orientamento agli eventi e di motivare il volere¹³.

¹¹ Cfr. F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, cit., *Quel che debbo agli antichi*, 4 – 5, pagg. 134 – 138.

¹² Che la realtà sia funzionale a se stessa, ovvero che l'accadere delle cose non tenda ad altro che al suo stesso semplice darsi, non costituisce un fine ma la parossistica parodia del finalismo, ragione del "peso" con cui la dottrina dell'eterno ritorno può schiacciare chi non lo sappia comprendere e sopportare.

¹³ È in questo contesto possibile solo accennare alla difficoltà teorica potenzialmente insita nella dottrina nietzschiana sulla trasvalutazione dei valori e sull'eterno ritorno. La teoria del filosofo di Röcken sul ripensamento dell'orizzonte valoriale umano, infatti, rischia di condurre a un esito auto-contraddittorio: l'accettazione del reale come dimensione a-valoriale/a-teologica e,

In questo modo è possibile cominciare a definire una sorta di organizzazione topologica del senso in cui intervengono il valore e l'orientamento teleologico. In Nietzsche il senso, infatti, appare come fenomeno connesso all'esperienza del valore e del fine: il valore definisce un fine al quale tende il volere e lo stesso divenire delle cose, cosicché il senso si produce nell'esperienza della "meta" che rende possibile l'azione e intorno alla quale si organizza ogni andare.

3. NARRAZIONE E VALORE IN GREIMAS

Un contributo importante per la comprensione di questa struttura topologica del senso come spazio orientato e organizzato si può trovare nella

quindi, la scelta per il non valore (come assenza di valore e autentica natura caotica delle cose) trasformerebbe la stessa caoticità a-valoriale in valore. Lo status a-valoriale e caotico in quanto voluto e scelto, infatti, appare essere un valore in base alla dottrina per cui si sceglie solo ciò che è un valore. In realtà su questo punto si deve argomentare ricordando, innanzitutto, che in Nietzsche il non valore che il super-uomo impara a volere deve essere inteso non come una semplice negazione delle assiologie precedenti (non è questo infatti il significato della trasvalutazione), ma come ciò che non potrebbe mai essere scelto e che, quindi, rimane capace di paralizzare la volontà (la totale differenza rispetto all'idea stessa di valore). La trasvalutazione, inoltre, conserva il significato speculativo rivoluzionario che Nietzsche le attribuisce solo quando la negatività (totale assenza di fine e senso come prodotto di un pensiero del valore) accettata dall'uomo nella trasvalutazione e riassunta nella teoria dell'eterno ritorno perdura come negatività anche quando viene scelta: *la negatività non è rimossa in quanto scelta, ma proprio in quanto scelta persiste come negatività poiché scegliere il negativo come negativo rappresenta il segno della trasvalutazione*. A riprova di ciò va ricordato che una simile forma della volizione è possibile unicamente per l'individuo che è "andato oltre" (*uber*) la normale condizione umana, diventando super-uomo (*uber-mensch*) e divenendo così capace di agire in modo del tutto diverso dall'individuo comune (ovvero nell'accettazione del non-valore in quanto non-valore). Un'occasione per l'analisi del tema del super-uomo e della sua interpretazione in relazione alle dottrine della trasvalutazione dei valori e dell'eterno ritorno in Italia è stato rappresentato da G. Vattimo, *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Milano, Bompiani, 1974. Contributi interessanti sull'esatta definizione di *Übermensch* si possono trovare in G. Moore, *Nietzsche, biology and metaphor*, Cambridge, Cambridge university press, 2002; I. F. Fortich, *Nietzsche's Übermensch: the notion of a higher Aristocracy of the future*, in «Civilizar» 10 (18), pagg. 75 – 80; E. Cybulska, *Nietzsche's Übermensch: A Glance behind the Mask of Hardness*, «Indo-Pacific Journal of Phenomenology» 1 (15), pagg. 1 – 13; J. Martone, *Tracing Thoughts: Nietzsche to Sartre*, in «The First-Year Papers (2010 - present)», 2015, Trinity College Digital Repository, Hartford, CT. <http://digitalrepository.trincoll.edu/fypapers/49>.

riflessione di Algirdas Greimas.

Non solo, infatti, nella *Prefazione* a *Del senso 2* Greimas descrive la struttura narrativa come un movimento orientato al conseguimento di un oggetto di valore¹⁴, ma, sulla scorta di quanto l'autore aveva teorizzato in *Del senso*, è possibile asserire la relazione tra senso e valore¹⁵.

Greimas, innanzitutto, nel primo saggio di *Del senso 2* (*Gli oggetti di valore*), infatti, osserva che il valore è sempre connesso con un oggetto in quanto luogo o sostrato del valore stesso. I valori al contempo possono essere attualizzati e conosciuti solo nel momento sintagmatico perché solo nel contesto del discorso il lessema vede attualizzati i propri semi e quindi le proprie valenze¹⁶.

Lo stesso Greimas, poi, definisce il valore come ciò che viene cercato da un soggetto secondo la formula del volere-essere in quanto realtà che esclude l'altro da sé. Ogni valore così non solo si presenta come elemento unico che esaurisce le possibilità del desiderare/volere e che si organizza nell'opposizione escludente con il proprio altro; il valore è parallelamente anche ogni "cosa" che il soggetto vuole acquisire o con la quale tende a identificarsi, secondo ad esempio i paradigmi delle forme modali realizzanti dell'essere e del fare¹⁷.

Muovendo da questi assunti Greimas definisce coerentemente la narrazione come "allestimento sintagmatico di valori e come organizzazione discorsiva che manipola gli elementi costitutivi dell'enunciato canonico"¹⁸. La manipolazione a cui fa riferimento il passaggio di *Del Senso 2* è relativa sia all'antagonismo tra due soggetti per un medesimo oggetto di valore sia allo sforzo di un soggetto per sostituire un oggetto in suo possesso ma privo di valore con uno non posseduto ma dotato di valore; Greimas distingue da queste forme di manipolazione la trasformazione propria delle azioni che i soggetti compiono in vista degli oggetti di valore, ovvero le tipologie di strategie elaborate per entrare in possesso dell'oggetto in questione

¹⁴ Cfr. A. J. Greimas, *Del senso 2. Narrativa, modalità, passioni*, Milano, Bompiani, 1985, *Prefazione*, I – VI.

¹⁵ Cfr. A. J. Greimas, *Del senso*, Milano, Bompiani, 1974.

¹⁶ Cfr. A. J. Greimas, *Del senso 2*, *cit.*, pagg. 19 – 20.

¹⁷ Cfr. A. J. Greimas, *Del senso 2*, *cit.*, pag. 21.

¹⁸ Cfr. A. J. Greimas, *Del senso 2*, *cit.*, pag. 25.

(funzione)¹⁹.

In questo modo diviene possibile definire la narrazione come un fenomeno proprio della dimensione sintagmatica (ovvero del discorso o della frase organizzata), che ha a che fare con la congiunzione o disgiunzione (possesso o non possesso) tra il soggetto e l'oggetto di valore: la narrazione è la storia dei modi e delle forme dell'acquisizione di un oggetto di valore da parte di un soggetto.

In modo analogo, d'altra parte, Greimas definisce la narratività “come una o molteplici trasformazioni i cui risultati sono giunzioni, ovvero congiunzioni o disgiunzioni, dei soggetti con gli oggetti”. Anche in questo caso Greimas spiega tale definizione ricorrendo al concetto di funzione (F); la narrazione è legata a un fare il cui scopo è determinare l'unione del soggetto che compie il fare con l'oggetto di cui vuole impossessarsi mediante il fare stesso, cosicché si può individuare nell'atto narrativo un enunciato del fare che permette di ottenere la giunzione tra soggetto e oggetto²⁰.

Questa dottrina narratologica greimasiana (e la sua importanza per una riflessione sulla categoria filosofica di “valore”) può essere meglio compresa facendo riferimento a *Del Senso*, testo del 1970.

3.1 IL VALORE “TOPOLOGICO” DEL CONCETTO DI NARRAZIONE IN GREIMAS

In quell'opera Greimas descriveva la narrazione come il processo che si sviluppa mediante precisi meccanismi generativi al fine di attualizzare le strutture semiotiche profonde, sino a condurle a un livello di manifestazione ed espressione. Greimas faceva poi coincidere questo processo di manifestazione con la costruzione di senso.

All'interno di questa analisi, Greimas definiva poi le funzioni fondamentali e le tipologie di enunciati narrativi che costituiscono la grammatica generativa superficiale, scomponendo la narrazione in unità narrative.

¹⁹ Greimas applica a questo contesto la nozione di “funzione”; con questo termine, che nella semiotica greimasiana assume un valore tecnico-specifico, si deve intendere l'operazione che mette in connessione un elemento, come il soggetto, con un altro elemento, il suo oggetto, in relazione al quale il soggetto organizza il proprio comportamento risultandone dipendente.

²⁰ Cfr. A. J. Greimas, *Del senso 2*, cit., pag. 25.

Tali unità consistevano di sequenze sintagmatiche. Secondo questa dottrina gli enunciati narrativi fondamentali sono quelli descrittivi, quelli attributivi e quelli traslativi; tra questi, gli ultimi (ovvero gli enunciati traslativi) possiedono la maggiore importanza²¹.

La ricostruzione della nozione greimasiana di narrazione permette di osservare come quest'ultima descriva la costruzione di senso secondo una metafora spaziale.

Lo stesso livello della semplice grammatica nella distinzione tra morfologia e sintassi, infatti, introduce l'idea di un movimento orientato.

La morfologia in Greimas è sovrapponibile alla semantica in quanto possiede una forma di organizzazione secondo una tassonomia, data proprio dal rapporto dei termini tra loro²². Tale rapporto tassonomico, osserva poi Greimas, si struttura secondo relazioni di contrarietà e contraddittorietà (producendo uno "schema"). La morfologia così organizzata spiega le assiologie, ovvero i sistemi di valori, e le ideologie, i sistemi di creazione dei valori.

La sintassi a sua volta è traduzione non statica di queste organizzazioni di valori. La sintassi definisce, infatti, le operazioni che possono essere compiute sui dati morfologici. La relazione statica della contraddizione nella morfologia si traduce sintatticamente nella negazione o affermazione di un valore contro l'altro.

Queste operazioni sono orientate e ordinate in serie: orientate perché hanno valore diverso a seconda dei contenuti (dei valori di contenuto) che

²¹ Sulla ricostruzione del pensiero semiotico di Greimas, con riferimento anche agli elementi teorici presi in considerazione in queste pagine, si può vedere F. Marsciani, A. Zinna, *Elementi di semiotica generativa: processi e sistemi della significazione*, Bologna, Progetto Leonardo-Esculapio, 1991. Cfr. anche J. Geninasca, F. Marsciani, M. Pia Pozzato, H. Quéré (ed.), *A.J. Greimas e la semiotica, Documents de travail et pré-publications 230-232*, Urbino, Centro internazionale di semiotica e di linguistica, 1994; D. Robichaud, *Greimas' Semiotics and the Analysis of Organisational Action*, in K. Liu, R. J. Clarke, P. Bøgh Andersen, R. K. Stamper (eds.), *Coordination and Communication Using Signs. Studies in Organisational Semiotics*, Boston, Springer Publisher 2002, pagg. 129 – 149. A. Hénault, *Les enjeux de la semiotique: introduction a la semiotique generale*, Paris, PUF, 2012.

²² Va comunque osservato che Greimas preferisce a questo livello parlare di "valori di contenuto", impiegando l'espressione "termini strutturali" in riferimento ai superiore livelli di produzione del senso. Greimas stesso fa riferimento, come esempio per illustrare la sua dottrina, alla ricostruzione acronica del mito di Edipo da parte di Levi-Strauss.

vengono affermati o negati e ordinate perché ad ogni negazione o affermazione di un contraddittorio segue la congiunzione del contraddittorio negato con il suo contrario.

Per Greimas, quindi, la narrazione appare ad un primo livello come un'operazione sintattica che manipola le relazioni di contraddizione e di contrarietà attraverso le quali si organizza la significazione, (ovvero la semantica originaria e la morfologia della grammatica).

A un livello di maggiore manifestazione lo schema morfologico trova determinazione nelle catene/sequenze della grammatica di superficie nel fenomeno della performance.

La performance ha natura polemica in quanto rappresenta lo scontro tra elementi contraddittori e la loro lotta come affermazione di sé e negazione dell'altro. La performance allora è la lotta di due soggetti (S1 e S2) contraddittori e antagonisti, ciascuno dei quali cerca di negare e dominare l'altro attraverso l'attribuzione a sé dell'oggetto di valore con la sottrazione dello stesso al proprio antagonista²³.

Narrare, quindi, è asserire/negare un valore appartenente a coppie valoriali contraddittorie e attraverso una simile definizione di valore instaurare una relazione di dominio nell'asserire/negare la congiunzione tra il valore scelto e un Soggetto.

In questo modo la costruzione di senso propria dell'atto narrativo appare prodotta da un movimento in uno spazio ideale, in direzione di un "punto di fuga" rappresentato dal valore quale fine dell'intero processo.

D'altra parte le stesse deissi del quadrato semiotico attraverso il quale si può riassumere l'atto narrativo e il passaggio dalla morfologia alla sintassi e alla performance definiscono un movimento orientato; tale movimento è ancora una volta dato dal gioco di contrarietà e di contraddizione nell'antagonismo dei Soggetti in relazione al valore che orienta l'azione.

Il senso appare come un fenomeno topologico, ovvero un movimento in uno spazio ideale orientato in quanto teso al raggiungimento dell'oggetto di valore prescelto quale fine dell'intera azione.

4. HEIDEGGER, SPAZIALITÀ E SENSO NELL'OPERA D'ARTE

²³ Cfr. A. J. Greimas, *Del senso*, cit., pag. 183.

Un ultimo elemento speculativo per la ricostruzione di una teoria topologica del valore come esperienza di senso è fornito dalla riflessione sull'origine dell'opera d'arte in Heidegger.

Heidegger, come è noto, in *Holzwege* definisce l'opera d'arte come ciò che mette-in-opera la verità, intesa quale il non-nascondimento dell'ente e la corrispondente "non-ascosità dell'essere"²⁴

Questa operazione propria dell'opera d'arte è possibile grazie al rapporto di reciproca implicazione/lotta di Mondo e Terra: l'opera d'arte espone un Mondo²⁵ e si ritira nella Terra, lasciando al contempo emergere quest'ultima²⁶. La relazione tra Terra e Mondo va ricostruita secondo un schema dialettico: in quanto termini in contrapposizione Terra e Mondo giungono alla loro definizione nella lotta reciproca quale autentico dissidio di elementi non indifferenti l'uno all'altro, ma mai risolvibili in una "vuota unità"²⁷. In questo modo il Mondo è tale solo nel rapporto dialettico con la Terra e, contemporaneamente, questa appare in quanto tale unicamente nella contrapposizione con il Mondo stesso²⁸.

Il rapporto tra Mondo e Terra riproduce il rapporto tra gli enti nel loro apparire nell'Aperto e l'Essere nella sua differenza dagli enti. Entrambi giungono alla manifestazione nella negazione del loro altro: gli enti appaiono nello spazio lasciato libero dall'Essere come altro-dall'ente e l'Essere si mostra, nell'apparire degli enti, come il non-ente che non

²⁴ Cfr. M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, in M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, Firenze, La Nuova Italia, 1997, ad esempio pag. 40.

²⁵ Cfr. M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, cit., pag. 29.

²⁶ Cfr. M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, cit., pag. 31, 33.

²⁷ Cfr. M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, cit., pag. 34, 47 – 48)

²⁸ Sul rapporto tra Heidegger e il pensiero dialettico in particolare hegeliano esiste una lunga tradizione critica a partire ad esempio da A. Casella, *Dialettica e differenza (Nota su Hegel e Heidegger nel compimento della metafisica)*, in «Nuova Corrente» (1978), pagg. 76 – 77 e da F. S. Trincia, *Heidegger e la dialettica. Il confronto con Hegel*, in «Rivista trimestrale», 1987 (3-4), pagg. 115 – 141. Interessanti per la questione alcuni articoli della rivista «Iride» (1/2005) dedicato al pensiero di Adorno in particolare: S. Givone, *Adorno, Heidegger e il "non" della verità*, in «Iride» 1/2005, pagg. 119 – 128, L. Cortella, *Dialettica e ontologia. Adorno e Heidegger a confronto*, *ibidem*, pagg. 139 – 156; si veda anche G. Figal, *Sul "non identico". A proposito della dialettica di Adorno*, *ibidem*, pagg. 129 – 138. Più recentemente si veda: M. Filoni, *L'ontologia di Kojève: il dualismo dialettico e lo scarto fra Hegel e Heidegger*, in F. Fraioli (ed.), *Ontologie: storia e prospettive della domanda sull'ente*, Milano, Mimesis, pagg. 257 – 268.

apparendo dà agli enti stessi la possibilità di manifestarsi²⁹.

La riflessione heideggeriana sulla categoria di Mondo, tuttavia, è suscettibile di essere ulteriormente analizzata in senso teleologico, ovvero come riferimento a una dimensione di valore che conferisce senso alla totalità.

Innanzitutto va osservato che nella definizione heideggeriana di Mondo si fa riferimento alla dimensione esistenziale dell'uomo come trascendenza e progetto.

Heidegger, infatti, descrive il Mondo come il “costantemente inoggettivo” dove “cadono le decisioni essenziali della nostra storia” in contrapposizione a un semplice dato che possa essere intuito³⁰.

Per chiarire questa dottrina Heidegger aggiunge subito dopo che “la pietra è priva di un Mondo”, a differenza dell'uomo: la contadina, a cui il filosofo fa riferimento nell'analisi del quadro di Van Gogh del 1886, *Un paio di scarpe*, al centro della riflessione sull'origine dell'opera d'arte, ha un Mondo. Una simile dottrina è presente, d'altra parte, in più luoghi dell'opera heideggeriana, come nella *Lettera sull'umanismo*³¹ e nella *Introduzione a Che cos'è metafisica*.

Il Mondo, quindi, va inteso in stretta connessione con la condizione esistenziale di colui che si trova in un rapporto estatico e progettuale con la realtà. Tale condizione a sua volta appare connessa con il tema del valore come fine del volere e punto di fuga che permette di sviluppare l'atteggiamento progettuale: l'apertura di un Mondo è data dalla progettazione estatica pensabile nella relazione di un fine e di un valore.

In secondo luogo, bisogna osservare che il significato progettuale del Mondo e il suo rapporto implicito con il tema del valore sono messi in chiaro da Heidegger nella stessa analisi intorno a questa categoria filosofica.

Prendendo le mosse per la sua riflessione sull'opera d'arte dal quadro di Van Gogh, infatti, Heidegger descrive il Mondo evocato dal quadro come l'attesa delle messi, la dialettica di vita e morte alla quale le pratiche agricole sono connesse, la speranza e la paura dell'attesa invernale.

In questo modo, però, da un lato, il Mondo appare subito come il progetto

²⁹ Cfr. M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, cit., pag. 48.

³⁰ Cfr. M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, cit., pag. 29.

³¹ Cfr. M. Heidegger, *Lettera sull'umanismo*, in M. Heidegger, *Segnavia*, Milano, Adelphi, 2008, pagg. 326 – 327

e l'apertura della condizione estatica umana; parallelamente le immagini heideggeriane usate per descrivere il Mondo proprio del quadro del maestro olandese rinviano al tema del senso dell'esistere come esperienza orientata.

Infine, il Mondo in quanto apertura dell'aperto ha il carattere storicamente determinato di una cultura e di un popolo, così come l'apparire dell'ente è possibile solo all'interno di una lingua con il suo concreto retaggio.

In questo modo il mettersi in opera della verità conduce, per usare l'espressione di Vattimo, alla "istituzione di orizzonti entro cui si costituisce il progetto dell'esistenza e l'esperienza"³².

Il mondo appare così connesso all'atto del decidere che ordina il mondo dell'esistenza secondo i paradigmi del volere (fine e valore), grazie ai quali ogni cosa trova la sua collocazione e il suo rapporto con le altre in un *cosmos* ordinato³³.

Si tratta sempre di una prassi esistenziale che non ha i caratteri del soggettivismo e della pura esperienza vissuta (*erlebnis*), ma che nondimeno richiama il ruolo fondamentale della progettazione dell'esserci per la creazione di un mondo e che descrive tale progettazione nei termini delle scelte di senso proprie di un popolo-cultura secondo ordini valoriali³⁴.

L'importanza che in questo modo nella riflessione heideggeriana sull'arte ha il tema del senso e del valore come progetto orientato a un proprio fine può essere ulteriormente confermata da un altro scritto dedicato dal pensatore di Meßkirch all'arte, ovvero *L'arte e lo spazio*. In quell'opera, infatti, si può cogliere a pieno l'importanza che la categoria della spazialità ha nella riflessione dello stesso Heidegger su arte e verità e si può ugualmente comprendere la necessità nella filosofia heideggeriana di un carattere organizzato/orientato dello spazio stesso.

4.1 ARTE E TOPOLOGIA IN HEIDEGGER

In quel saggio, tratto dal testo di una conferenza tenuta da Heidegger

³² Cfr. G. Vattimo, *Introduzione* in, M. Heidegger, *L'arte e lo spazio*, Genova, Il Melangolo, 2000, pag. 11

³³ Cfr. M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, cit., pag. 47.

³⁴ Cfr. M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, cit., pagg. 51 – 52, pagg. 62 – 63.

nell'Ottobre del 1964 in occasione di una mostra di sculture di Heiliger, Heidegger sviluppa una indagine topologica attraverso la metafora dello spazio organizzato, collegandola ai temi del valore e del senso, che converge con le riflessioni di Nietzsche e di Greimas.

Già in *L'origine dell'opera d'arte*, d'altra parte, Heidegger descrive il tema del Mondo in termini spaziali. In quel saggio, infatti, l'autentica esposizione dell'opera d'arte deve essere intesa secondo la categoria dell'erigere, con riferimento alla creazione della statua votiva; l'e-retto, a sua volta, significa apertura di ciò che è retto, nel senso delle di-rettive che permettono il misurare³⁵. Similmente la relazione tra Mondo e decidere è pensata da Heidegger nei termini del misurare³⁶.

Tutte queste tematiche, quindi, rimandano chiaramente al movimento e al suo svilupparsi all'interno di uno spazio organizzato secondo le categorie del misurare e dell'orientare.

Tale spazialità organizzata si afferma poi chiaramente come categoria cardine della riflessione heideggeriana sull'arte proprio nella conferenza del 1964.

Heidegger, infatti, introduce in quel saggio la categoria di *topos* già in una delle due epigrafi iniziali: citando il IV libro della *Fisica* di Aristotele Heidegger ricorda che la definizione del *topos* è fra le cose più complesse³⁷.

La riflessione heideggeriana si sviluppa poi attraverso l'analisi del concetto di spazio e luogo.

Heidegger inizia criticando la concezione scientifica dello spazio, quella di Newton e di Galilei (espressamente citati dal filosofo); tale concezione, infatti, lungi dall'essere originaria, deve essere considerata condizionata e "seconda".

Di contro alla nozione scientifica di spazio, allora, Heidegger introduce una dottrina della spazialità come fare-spazio, ovvero come l'azione che concede uno spazio. Tale azione va assimilata all'atto del disboscare³⁸.

Fare-spazio allora va inteso come una "donazione di luoghi": nella donazione si produce la possibilità per qualcosa di darsi e all'uomo viene

³⁵ Cfr. M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, cit., pag. 29.

³⁶ Cfr. M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, cit., pag. 47.

³⁷ Sul tema della topologia in Heidegger si può vedere: J. Malpas, *Heidegger's topology: being, place, world*, Cambridge – London, MIT Press, 2008 e Id., *Heidegger and the thinking of place: explorations in the topology of being*, Cambridge, MIT Press, 2012.

³⁸ Cfr. M. Heidegger, *L'arte e lo spazio*, cit., pag. 24.

concesso di prendere dimora nel luogo così aperto.

La donazione dei luoghi, tuttavia, non è solo l'apertura nella quale possono trovare spazio le abitazioni e l'uomo può vivere; mediante questo fare-spazio si crea un Aperto in cui le cose trovano una relazione, sia le une con le altre sia con lo stesso luogo che le ospita.

Il luogo è allora ciò che dispone e dona liberamente e così facendo permette alle realtà di trovarsi in una condizione di reciproca co-appartenenza.

A tale co-appartenenza delle cose tra di loro Heidegger dà il nome di "Contrada" (*Gegnet*). La contrada stessa possiede un primato spaziale: le cose sono i luoghi e la Contrada come relazione tra luoghi assume un carattere di spazio originario che rende possibili le cose³⁹.

Grazie a questo percorso speculativo Heidegger può definire la scultura come "un porre in opera incorporante di luoghi e con questi un aprire di Contrade per un possibile abitare di uomini"⁴⁰.

In questo modo non solo l'atto artistico è nuovamente inteso in un senso topologico.

In modo ancora più significativo Heidegger introduce anche una concezione del valore spaziale del fare artistico come creazione di un ordine e di un rapporto relazionale tra le cose, i luoghi e gli uomini. L'incorporazione di luoghi propria della scultura è una Contrada, ovvero la possibilità per le realtà di entrare in relazione, trovando ciascuna il proprio luogo nel rapporto con gli altri da sé. Apice di questo fenomeno è la relazione tra l'uomo e l'Aperto, cioè il rapporto originario che rende possibile ogni altro darsi e l'essere di tutte le cose; solo, infatti, nella relazione con la condizione di possibilità del dimorare e del manifestarsi ciascuna cosa conquista il proprio spazio.

La dimensione spaziale propria dell'opera d'arte, che rimanda all'evento grazie a cui le cose trovano il loro luogo, è allora un paesaggio organizzato, in cui ogni cosa ha il proprio posto nella relazione con il proprio altro e in cui la rete delle relazioni fa emergere lo spazio stesso quale spazio organizzato. Tale spazialità si presenta, quindi, non come *chaos* di elementi irrelati. Essa si presenta piuttosto come *cosmos*. Un simile cosmo è prodotto

³⁹ Cfr. M. Heidegger, *L'arte e lo spazio*, cit., pagg. 25 – 26.

⁴⁰ Cfr. M. Heidegger, *L'arte e lo spazio*, cit., pag. 32.

da un “punto di fuga” dato dalla relazione di distanza e prossimità tra gli enti nello spazio (vicini e lontani, in primo e in secondo piano) e dalla relazione tra tutti gli enti e l’Aperto (l’orizzonte ultimo dello spazio) che li rende possibili.

Lo spazio che in Heidegger l’arte mostra è così armonia ed esperienza di senso, in ragione dell’orizzonte prospettico a cui tutte le cose fanno riferimento e sono orientate.

L’arte heideggerianamente concepita appare così come un’affermazione di un progetto esistenziale che organizza e orienta lo spazio secondo un punto di fuga valoriale nella dialettica tra questo universo di senso e l’altro-dall’ente-e-dall’uomo, la Terra-Essere.

6. CONCLUSIONE

L’analisi di alcuni momenti dell’opera nietzschiana, della narratologia di Greimas e della riflessione sull’opera d’arte in Heidegger, quindi, sembra suggerire l’esistenza di un plesso di questioni speculative rintracciabili in tutti e tre gli autori.

Centro di tali questioni è il ripensamento del tema del valore come ciò che fornisce senso all’esperienza esistenziale, secondo una dottrina topologica. Valore e fine possono essere avvicinati l’uno all’altro in quanto capaci di orientare il movimento, l’azione e il volere del Soggetto-uomo. Si produce in questo modo una donazione di senso quale punto di fuga prospettico che organizza lo spazio e rende possibile ogni movimento.

In questo modo, quindi, da un lato, il valore appare quale motore della scelta-volizione, sia come ciò che va ricercato sia come fine a cui tende l’agire; l’esperienza del senso è così esperienza di un procedere orientato (secondo la polivocità propria del termine), di una direzione o verso dell’andare seguendo il punto di fuga spaziale-valoriale⁴¹.

⁴¹ Sulla polivocità del termine “senso” si veda ad esempio, T. De Mauro, I Lezione Magistrale CiEG (Cattedra Internazionale Emilio Garroni), *Emilio Garroni: un orizzonte di senso*, 14 dicembre 2005, Roma, Campidoglio, pag. 3. Il testo è consultabile all’indirizzo: http://www.cieg.info/wp-content/uploads/2013/12/Testo-Lezione_DeMauro_Ass_Garroni.pdf

Dall'altro lato, la dottrina heideggeriana sull'origine dell'opera d'arte e la sua relazione con il *topos* non solo conferma questa dottrina, ma permette di coglierne ulteriori significati. In Heidegger l'esperienza topologica connessa all'evento artistico è quello di uno spazio organizzato. L'opera d'arte e, con essa, anche l'evento ontologico fondamentale della relazione tra essere ed enti è superamento dello spazio caotico nel quale lo stesso procedere diviene impossibile; senza un orizzonte che renda possibile il senso del vivere e del procedere topologico, infatti, il mondo si frammenta in una pluralità di luoghi e di cose irrelate tra cui non può esistere né strada né percorso, lo spazio stesso esplode in una miriadi di punti a se stanti impedendo ogni movimento⁴².

L'esperienza del valore come fine esistenziale che rende possibile il senso diviene così condizione strutturale per il darsi della realtà come spazio organizzato e come Mondo abitabile, il cui contrario è solo *chaos* inconoscibile.

Il valore, quindi, appare come cardine che “tiene insieme” il reale stesso e che assume per questo un peculiare significato ontologico. Non solo perno dell'esperienza di senso e dell'evento artistico ma anche condizione di possibilità di un Mondo e di uno spazio abitabili dall'uomo, almeno nella misura in cui questo non sia diventato più di un “semplice uomo” e già Fato⁴³.

⁴² Sul rapporto tra senso e orizzonte cfr. T. De Mauro, *Emilio Garroni: un orizzonte di senso*, *cit.*

⁴³ Cfr. K. Löwith, *Dio, uomo, mondo. Nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, Roma, Donzelli, 2000, pag. 125

INFORMATION ON THE JOURNAL

Etica & Politica/Ethics & Politics is an open access philosophical journal, being published only in an electronic format.

The journal aims at promoting research and reflection, both historically and theoretically, in the field of moral and political philosophy, with no cultural preclusion or adhesion to any cultural current.

Contributions should be submitted in one of these languages: Italian, English, French, German, Portuguese, Spanish.

All essays should include an English abstract of max. 200 words.

The editorial staff especially welcomes interdisciplinary contributions with special attention to the main trends of the world of practice.

The journal has an anonymous double peer review referee system.

Three issues per year are expected.

All products on this site are released with a *Creative Commons* license (CC BY-NC-SA 2.5 IT) <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/it/>

ETICA & POLITICA/ETHICS & POLITICS POSITION ON PUBLISHING ETHICS.

The Editors of *E&P* have taken every possible measure to ensure the quality of the material here published and, in particular, they guarantee that peer review at their journal is fair, unbiased and timely, and that all papers have been reviewed by unprejudiced and qualified reviewers. The publication of an article through a peer-review process is intended as an essential feature of any serious scientific community. The decision to accept or reject a paper for publication is based on the paper's relevance, originality and clarity, the study's validity and its relevance to the mission of the journal. In order to guarantee the quality of the published papers, the Editors encourage reviewers to provide detailed comments to motivate their decisions. The comments will help the Editorial Board to decide the outcome of the paper, and will help to justify this decision to the author. If the paper is accepted with the request of revision, the comments should guide the author in making the revisions for the final manuscript. All material submitted to the journal remains confidential while under review.

Once the author receives a positive answer, he/she should send the final version of the article since proofs will not be sent to him/her. *E&P* will publish the paper within twelve months from the moment of the acceptance, and the author will be informed of the publication.

The journal is committed to such standards as originality in research papers, precise references in discussing other scholars' positions, avoiding plagiarism. *E&P* takes these standards extremely seriously, because we think that they embody scientific method and are the mark of real scholarly communication.

Since *Etica & Politica/Ethics & Politics* is devoted solely to scientific and academic quality, the journal does not have any submission charges.

Past issues with download and visitors statistics for each article are provided here: <http://www.openstarts.units.it/dspace/handle/10077/4673>

DIREZIONE/EDITOR:

RICCARDO FANCIULLACCI (Venezia) riccardofanciullacci@libero.it

PIERPAOLO MARRONE (Trieste) marrone@units.it

Redazione/Editorial Board:

ELVIO BACCARINI (Rijeka) ebaccarini@ffri.hr

ROBERTO FESTA (Trieste) festa@units.it

GIOVANNI GIORGINI (Bologna) giovanni.giorgini@unibo.it

EDOARDO GREBLO (Trieste) edgreblo@tin.it

FABIO POLIDORI (Trieste) polidori@units.it

WEBMASTER:

ENRICO MARCHETTO (Trieste) enrico.marchetto@gmail.com

COMITATO SCIENTIFICO NAZIONALE/ ITALIAN ADVISORY BOARD:

A. AGNELLI † (Trieste), G. ALLINEY (Macerata), S. AMATO (Catania), M. ANZALONE (Napoli), D. ARDILLI (Modena), F. ARONADIO (Roma), G. AZZONI (Pavia), F. BACCHINI (Sassari), E. BERTI (Padova), M. BETTETINI (Milano), P. BETTINESCHI (Venezia), P. BIASETTI (Padova), G. BISTAGNINO (Milano) R. CAPORALI (Bologna), A.A. CASSI (Bergamo), G. CATAPANO (Padova), M. COSSUTTA (Trieste), L. COVA (Trieste), S. CREMASCHI (Vercelli), G. CEVOLANI (Modena), R. CRISTIN (Trieste), U. CURI (Padova), G. DE ANNA (Udine), P. DONATELLI (Roma), P. DONINI (Milano), M. FARAGUNA (Trieste), M. FERRARIS (Torino), L. FLORIDI (Oxford), R. FREGA (Bologna), S. FUSELLI (Verona), A. FUSSI (Pisa), C. GALLI (Bologna), R. GIOVAGNOLI (Roma), P. KOBAN (Torino), E. IRRERA (Bologna), E. LECALDANO (Roma), L.A. MACOR (Oxford), E.

MANGANARO (Trieste), G. MANIACI (Palermo) R. MARTINELLI (Trieste), F.G. MENGA (Tübingen), R. MORDACCI (Milano), V. MORFINO (Milano), B. DE MORI (Padova), M. PAGANO (Vercelli), G. PELLEGRINO (Roma), V. RASINI (Modena-Reggio Emilia), M. REICHLIN (Milano), M. RENZO (Stirling), A. RIGOBELLO (Roma), P.A. ROVATTI (Trieste), A. RUSSO (Trieste), M. SBISÀ (Trieste), S. SEMPLICI (Roma), A. SCHIAVELLO (Palermo), A. SCIUMÈ (Bergamo), M. SGARBI (Venezia), F. TOTO (Roma), F. TRABATTONI (Milano), F. TRIFIRÒ (London), M.S. VACCAREZZA (Genova), C. VIGNA (Venezia), S. ZEPPÌ † (Trieste)

**COMITATO SCIENTIFICO INTERNAZIONALE/ INTERNATIONAL
ADVISORY BOARD:**

J. ALLAN (New Zealand), K. BALLESTREM (Germany), T. Bedorf (Germany), G. BETZ (Germany), W. BLOCK (USA), M. BYRON (USA), S. CHAMBERS (Canada), J. COLEMAN (UK), C. COWLEY (Ireland), W. EDELGLASS (USA), C.L. GESHEKTER (USA), A. KALYVAS (USA), J. KELEMEN (Hungary), F. KLAMPFER (Slovenia), M. KNOLL (Turkey), C. ILLIES (Germany), D. INNERARITY (Spain), A. LEVER (Switzerland), H. LINDAHL (Netherlands), J. MARTI (Spain), M. MATULOVIC (Croatia), J. MCCORMICK (USA), N. MISCEVIC (Croatia), A. MOLES (Hungary), L. PAULSON (France), A. PRZYLESBSKI (Poland), J. QUONG (USA) V. RAKIC (Serbia), A. SCHAAP (UK), B. SCHULTZ (USA), N. TARCOV (USA), D. WEBB (UK), J.P. ZAMORA BONILLA (Spain).