

William Godwin
L'Eutanasia dello Stato

a cura di Peter Marshall

elèuthera



Titolo originale: *The Anarchist Writings of William Godwin*
Traduzione dall'inglese di Pietro Adamo
© 1986 Peter Marshall e Freedom Press
© 1997 Editrice A coop. sezione Elèuthera
Copertina: Gruppo Artigiano Ricerche Visive

INDICE

Prefazione	7
Introduzione	9
I. Compendio dei principi	63
II. La natura umana	67
III. L'etica	77
IV. La politica	101
V. L'economia	137
VI. La pedagogia	153
VII. La società libera	171

PREFAZIONE

*Questo lavoro è stato pensato come un'utile raccolta delle idee più incisive e rilevanti di William Godwin, accompagnata da un giudizio sulla sua influenza, uno schizzo biografico e un'analisi del suo contributo alla teoria e alla pratica anarchica. In genere Godwin è considerato solo l'autore del trattato filosofico *Enquiry concerning Political Justice* [Indagine sulla giustizia politica] (1793) e del romanzo *Caleb Williams* (1794). Egli fu tuttavia uno scrittore prolifico, che scrisse e pubblicò più di cinquanta libri. Vale ancora la pena leggere molti di questi e ho quindi potuto selezionare i brani scegliendoli da un vasto assortimento. Il suo stile è chiaro ed eloquente, ma a volte può risultare un po' ponderoso: non sempre Godwin capiva quando era meglio fermarsi. La seguente disposizione dei testi è quindi più ordinata e coerente degli originali. I brani selezionati non sono però intesi come sostituti delle sue opere, ma come una guida alle stesse. Sebbene Godwin, secondo i costumi linguistici della sua epoca, parli sempre dell'«uomo», egli usa il termine riferendosi all'intera specie umana, senza tener conto della razza o del sesso.*

*Il mio interesse per Godwin nacque nel 1971, quando in una polverosa libreria di testi di seconda mano a Brighton scoprii una copia della biografia *William Godwin* (1946) scritta da George Woodcock. Nel colophon trovai la scritta «Convento di Lourdes, Withdean, Brighton». Che terrore devono aver provato le buone suore quando hanno scoperto tra loro un anarchico, un ateo, un*

difensore del libero amore!

Negli ultimi anni due edizioni economiche di Political Justice e molti lunghi studi su Godwin hanno ridato respiro alla sua reputazione, ma egli rimane in larga parte proprietà degli intellettuali, rinchiuso in genere all'interno dell'accademia.

La speranza è che questo volume permetta al pensiero di Godwin di fermentare nuovamente nel movimento libertario, senza rinunciare a un'analisi non banale. Oggi, mentre i difetti della scalata al potere del socialismo autoritario diventano più evidenti, assistiamo a un notevole e rinnovato interesse per l'anarchismo. Non è più possibile accantonarlo come ideologia marginale, malattia infantile o squisito gesto di protesta permanente; viene invece sempre più riconosciuto come una filosofia seria e profonda, con un seguito popolare in crescita.

È quindi sensato che gli anarchici, per chiarire il loro pensiero e rendere più efficace la loro azione, riprendano e riconsiderino i loro pensatori del passato. Il che non va fatto come un semplice esercizio intellettuale, o con spirito riverente, quanto piuttosto con lo scopo di adattare più efficacemente la teoria alle circostanze attuali. E Godwin, che situava al centro della sua scala di valori lo spirito critico e indipendente, sarebbe stato il primo a condannare la fede acritica nei padri fondatori dell'anarchismo. Gli allievi più brillanti si lasciano sempre dietro i loro maestri, fermo restando che la situazione migliore è sempre quella dove non esistono più maestri o insegnamento.

Sono in debito con Jenny Zobel, per la sua lettura dell'introduzione. Ringrazio anche Vernon Richards e la Freedom Press, che hanno reso possibile l'edizione inglese di questo libro. È particolarmente appropriato che essa appaia un secolo e mezzo dopo la morte di Godwin, e un secolo dopo l'ammissione nel gruppo della Freedom Press di Pëtr Kropotkin, il primo anarchico a riconoscere l'importanza dell'autore di Political Justice.

Gwynedd, Galles, 1 giugno 1985

INTRODUZIONE*

L'influenza

Una mattina del 1793 William Godwin, un ex ministro del culto poi giornalista politico senza pretese, si svegliò scoprendo di esser diventato famoso. Il suo Political Justice, ispirato dall'esplosiva esperienza della Rivoluzione francese e dall'energico dibattito politico che la seguì nelle isole britanniche, stava avendo un enorme successo. «Egli divampò come un sole nel firmamento della fama», scrisse qualche tempo dopo il suo collega radicale William Hazlitt, «nessuno era più chiacchierato, più ammirato, più ricercato; ovunque si discutesse di libertà, verità e giustizia, il suo nome veniva citato [...]. Nessuna opera della nostra epoca ha colpito tanto profondamente lo spirito filosofico della nazione quanto il celebrato Enquiry concerning Political Justice»¹.

Il governo di William Pitt, scosso dalle idee rivoluzionarie che percorrevano il Paese e dalla formazione delle associazioni politiche che chiedevano riforme, comprese pienamente il pericolo rappresentato dall'opera di Godwin, che conteneva la

** Se non altrimenti segnalato, tutte le citazioni di Godwin riportate nell'Introduzione sono riprese dalla scelta antologica qui presentata [N.d.T.].*

prima chiara formulazione dei principi dell'anarchismo. Pitt decise però di non processare Godwin per tradimento (accusa che implicava la pena di morte), perché «un libro che costa tre ghinee non potrà fare gran danno tra quelli cui non avanzano nemmeno tre scellini»². Di fatto il libro veniva venduto a metà prezzo, e nonostante la somma fosse comunque superiore alla metà del salario mensile medio degli operai, in moltissimi luoghi i lavoratori si associarono per comprarne una copia con sottoscrizioni, leggendolo poi in pubblico ai loro raduni. In Irlanda e Scozia comparvero alcune edizioni pirata; gli editori radicali ne pubblicarono lunghi estratti in veste poco costosa. La domanda fu tale da spingere Godwin, nel 1796 e nel 1798, a rivedere il testo per due edizioni economiche. Il libro non influenzò solo i leader artigiani che stavano ponendo le fondamenta del movimento operaio britannico (per esempio John Thelwall e Francis Place), ma anche giovani poeti poco noti come William Wordsworth, Robert Southey e Samuel Taylor Coleridge. Anzi, le idee di Godwin esprimevano a tal punto le aspirazioni dell'emergente classe operaia e degli intellettuali dissidenti da suscitare la seguente osservazione di un contemporaneo: «Forse nessun lavoro della stessa mole ha mai fatto tanti proseliti in un identico lasso di tempo»³.

Il successo stesso del libro di Godwin, con tutto il suo peso filosofico e lo stile elegante, mostra quanto vicina alla rivoluzione fosse la Gran Bretagna degli anni Novanta del Settecento. La guerra dichiarata da Pitt alla Francia rivoluzionaria evocò tuttavia lo spettro del patriottismo britannico. Alla fine, la persecuzione sistematica dei capi radicali e la promulgazione delle leggi repressive del 1794 ridussero al silenzio e poi distrussero per una generazione il movimento riformatore. Godwin si fece audacemente avanti in difesa delle libertà civili e dei suoi amici radicali con una serie di eloquenti pamphlet; eppure, nella parte finale del decennio anch'egli cadde nella fossa comune insieme alla causa della libertà. Sbalzato in primo piano dal vortice della Rivoluzione francese, quando questo si calmò anche Godwin andò a fondo. Come scrisse De Quincey, molti membri della classe dirigente pensavano a Godwin con «la stessa disaffezione e lo stesso orrore che si prova per un demone necrofilo o per un esangue vampiro»⁴.

Ma non tutto era perduto. Con un'«emozione inconcepibile»⁵, nel 1812 il giovane Percy Bysshe Shelley scoprì che Godwin era ancora vivo; in seguito non solo fuggì con sua figlia ma, mettendo in versi la sua filosofia, diventò il più grande poeta anarchico di tutti i tempi. Robert Owen, definito a volte il padre del socialismo britannico, divenne amico di Godwin qualche tempo dopo, riconoscendo in lui il suo maestro politico. Negli anni Trenta e Quaranta dell'Ottocento – l'apice del loro movimento – i seguaci di Owen e i cartisti ristamparono molti estratti dell'opera di Godwin nelle loro riviste, pubblicando nel 1842 una nuova edizione di Political Justice. Attraverso i primi pensatori socialisti inglesi, soprattutto William Thompson e Thomas Hodgskin, la visione godwiniana dell'eutanasia finale dello Stato e di una società di liberi ed eguali cominciò a ossessionare l'immaginario marxista.

E tuttavia, nonostante l'influenza di Godwin sul movimento operaio britannico, per quanto riguarda la principale tradizione anarchica internazionale dell'Ottocento egli è andato virtualmente perduto. Pierre-Joseph Proudhon, il primo anarchico ad autodefinirsi tale, cita Godwin solo due volte e come un comunista appartenente alla stessa scuola di Owen⁶. Non ci sono prove che Mikhail Bakunin l'abbia mai letto. Lev Tolstoj ricorda che Godwin ha risposto alla domanda su come si possa costruire una società senza l'autorità dello Stato, lo cita su questioni di diritto, e ne condivide le interpretazioni per quanto riguarda ragione e perfettibilità, ma ha elaborato le sue idee autonomamente⁷. Sono stati Max Nettlau e Pëtr Kropotkin a riscoprire Godwin consegnandolo al movimento anarchico del nostro secolo. Kropotkin affermò che l'autore di Political Justice era stato il primo a formulare «in maniera piuttosto definita i principi politici ed economici dell'anarchismo»⁸. L'idea è stata riecheggiata da Rudolf Rocker, venendo poi confermata dagli studi di George Woodcock⁹.

Dopo la seconda guerra mondiale sono state pubblicate riedizioni integrali di Political Justice a Toronto e Londra, traduzioni anch'esse integrali in spagnolo (Buenos Aires) e francese (Toronto), nonché traduzioni ridotte a Los Angeles, Londra, Tokyo, Bombay, Napoli¹⁰ e Oxford. Nel 1953 l'anarchico belga Hem Day (alias Marcel Dieu) ha dedicato il primo numero dei

suoi «*Cahiers de Pensée et Action*» a una raccolta di incisivi saggi che lo hanno rivalutato, presentati ad un convegno internazionale anarchico intitolato *Un Précurseur Trop Oublié*¹¹. Dopo di che, un'imponente massa di studi e articoli accademici ha consacrato Godwin come un serio filosofo della politica, un originale pensatore in campo morale, un pioniere del comunismo economico e della pedagogia progressista, e un robusto romanziere.

Godwin non è più «un dimenticato profeta della libertà individuale»¹². Si tratta non solo del più grande filosofo del radicalismo britannico, ma anche del più importante rappresentante dell'anarchismo filosofico. Inoltre, l'interesse nei suoi confronti non è meramente storico. *Political Justice* potrebbe anche non essere una «Bibbia dell'anarchismo», come ha suggerito un suo recente curatore¹³ (l'atteggiamento complessivo dell'anarchismo è antitetico all'idea di maestri ammantati di santità); trova però echi nella controcultura degli anni Sessanta e Settanta, laddove si mette in discussione la validità del moderno Stato industriale e si celebrano i valori della semplicità, della sincerità e della gioia della libertà. Godwin parla direttamente al nuovo radicalismo emerso nell'ultimo quarto del ventesimo secolo, che ha cercato una via libertaria tra il centralismo burocratico degli Stati socialisti e l'organizzazione priva di sentimenti del mondo capitalista. Mentre i governi d'Oriente e d'Occidente sono diventati sempre più autoritari, reticenti e centralizzati, le intuizioni di Godwin sono state sempre più valorizzate. È dalla Rivoluzione francese che il suo messaggio non è stato tanto pressante, rilevante e pertinente.

La formazione di un anarchico

A prima vista Godwin sembra un candidato poco probabile al ruolo di primo e più grande filosofo dell'anarchismo. Egli nacque nel 1756 a Wisbech, la capitale del Cambridgeshire settentrionale. In quegli anni la Gran Bretagna stava espandendo il suo impero coloniale in America e in India e la rivoluzione industriale emetteva i primi vagiti. Il Paese stava divenendo un potente Stato-nazione, ma il potere era ancora in mano all'ari-

stocrazia terriera, mentre il parlamento era corrotto e dipendente dalla corona.

Nella regione dell'East Anglia, dove crebbe Godwin, era sempre viva una lunga tradizione di ribellione. I contadini e gli artigiani del luogo conservavano ancora qualcosa del robusto senso di indipendenza che nel 1549 aveva ispirato la rivolta di circa ventimila persone contro la recinzione delle terre comuni. Nel secolo seguente avevano partecipato entusiasticamente alla Rivoluzione inglese, contribuendo a organizzare il movimento degli indipendenti e dando ascolto agli insegnamenti dei Levellers (livellatori). Avrebbero avuto notizia anche dei Diggers (zappatori), quei protoanarchici ispirati da Gerrard Winstanley, che rifiutavano tutte le leggi di provenienza umana, obbedivano solo ai dettami della ragione e cercavano di coltivare le terre in comune.*

*Inoltre Godwin nacque in una famiglia di Dissenters (dissenziati), i quali rifiutavano la Chiesa di Stato e i suoi articoli di fede**. Sebbene dal 1689 essi fossero ufficialmente tollerati, non potevano però registrare il loro atto di nascita, iscriversi all'università o esser nominati a cariche pubbliche. Di conseguenza formarono un gruppo culturale distinto e separato, costituendo un'opposizione permanente allo Stato inglese. Godwin era immerso in questa tradizione; suo nonno era stato un importante ministro del culto dissenziente, suo padre era anch'egli ministro del culto e lui stesso, sin dall'infanzia, aspirò*

** Gli indipendenti erano un gruppo di radicali in religione che auspicavano l'eliminazione della Chiesa di Stato e la sua sostituzione con un sistema di chiese autonome (appunto «indipendenti») federate. Gli zappatori erano un gruppo di agricoltori comunisti, sostenitori di una rigida disciplina di lavoro, che speravano di poter coltivare liberamente le terre di proprietà delle comunità, dei villaggi e delle città. Il loro inserimento nel canone dell'anarchismo è dovuto soprattutto alla loro impostazione comunista del problema della proprietà [N.d.T.].*

*** Con il termine «dissenziati» [dissenters] si indicano spesso tutte le sette e i gruppi di matrice puritana che furono perseguitati perché rifiutavano di conformarsi alle regole liturgiche ed ecclesiologiche e alle norme pecuniarie della Chiesa di Stato [N.d.T.].*

a seguire le loro orme.

Godwin era il settimo di tredici figli. Fu allevato a Guestwick, un piccolo villaggio nella parte settentrionale del Norfolk. A casa l'atmosfera era pia e austera; una volta il padre rimproverò il piccolo Godwin semplicemente perché aveva accarezzato il gatto di domenica. Tuttavia, in questioni di politica e religione il capofamiglia era un radicale; nell'edificio dove teneva le riunioni religiose era uso sedersi nella «sedia di Cromwell», così chiamata perché si diceva fosse un dono del maggior leader della Rivoluzione inglese. Se il padre era severo e distante, la madre era semplice e amorevole. Il futuro rifiuto dei legami familiari teorizzato da Godwin non sembra essere il risultato di una vita familiare particolarmente infelice. A differenza dei suoi fratelli e di sua sorella, Godwin si rivelò un ragazzo notevolmente serio, sia profondamente religioso sia intellettualmente precoce. Si decise quindi di mandarlo, all'età di undici anni, a studiare con il reverendo Samuel Newton nella grande città di Norwich, presso cui sarebbe stato il solo allievo. Doveva rivelarsi il periodo più formativo della sua vita.

Newton era un personaggio potente tra i dissenzienti di Norwich, ma si trattava anche di un meschino tirannello. Godwin ricorda che era «simile a un macellaio in pensione, pronto tuttavia a viaggiare per cinquanta miglia per il piacere di ammazzare un bue». La moglie era «una statua di ghiaccio animata»¹⁴. Sino a quel momento Godwin aveva sentito pronunciare solo lodi nei suoi confronti: Newton prese invece a lamentarsi della sua orgogliosa testardaggine, decidendo quindi di punirlo con la bacchetta. L'idea di una siffatta violazione colpì Godwin come un fulmine a ciel sereno e gli lasciò un incancellabile odio per le punizioni corporali in particolare e per la coartazione e la tirannia in generale.

Ma, mentre si ribellava al sadico potere di Newton, Godwin adottò molte delle sue idee, che in futuro dovevano modellare in profondità la sua filosofia. Newton era membro di una oscura setta calvinista che aveva adottato gli insegnamenti di Robert Sandeman. Costui era il calvinista più estremista del Settecento; in seguito Godwin commentò sarcasticamente che laddove Calvino aveva condannato alla dannazione eterna novantanove uomini su cento, Sandeman aveva elaborato uno schema

per dannare novantanove seguaci di Calvino su cento! Nel contempo Sandeman poneva grande enfasi sulla ragione: la grazia non si raggiungeva né con le buone opere né con la fede, ma con la comprensione razionale della verità, con il corretto giudizio dell'intelletto. Inoltre i sandemaniani interpretavano alla lettera gli insegnamenti del Nuovo Testamento, praticando tra loro l'amore fraterno e la condivisione delle ricchezze. Erano anche democratici ed egualitari, così da rifiutare il governo della maggioranza in favore dell'unanimità e da abolire le distinzioni della vita civile all'interno della setta. Tutti gli uomini e tutte le donne, affermavano, avevano eguale diritto a esser salvati o dannati.

Naturalmente Godwin, una volta adulto, doveva abbattere dai cieli il dio calvinista e adottare la credenza dell'innocenza e della perfettibilità degli esseri umani, ma conservò molto delle idee sociali ed economiche dei sandemaniani. Anzi, egli sostiene che la moralità dipendeva principalmente dal fare agli altri ciò che vorresti fosse fatto a te e che la proprietà era un fondo fiduciario da distribuire ai più bisognosi. E non solo attribuì il suo eccessivo stoicismo e senso di autocondanna ai sentimenti sviluppati nella sua infanzia calvinista, ma ascrisse ai sandemaniani la sua credenza centrale, per cui il giudizio razionale è la fonte delle azioni umane.

Lasciando la serra intellettuale ed emozionale di Newton, a diciassette anni Godwin entrò nell'accademia dissenziente di Hoxton, uno dei migliori centri di educazione superiore dell'Inghilterra settecentesca. Là gli furono insegnati in modo approfondito i fondamenti della psicologia lockiana, secondo cui la mente è un foglio bianco; della scienza newtoniana, che dipingeva l'universo come una macchina governata dalle leggi naturali; e dell'etica hutchesoniana, per la quale la benevolenza e l'utilità erano le pietre angolari della virtù. L'accademia era estremamente favorevole alla libertà di ricerca. Con il tempo Godwin maturò la credenza nel determinismo, ovvero, nel linguaggio filosofico dell'epoca, nella «necessità» (tutte le azioni sono determinate) e nell'idealismo, o «immaterialismo» (il mondo esterno è creato dalla mente). Queste opinioni non subirono, in seguito, alcuna variazione significativa.

Anche sul piano delle idee i tutori di Godwin erano estrema-

mente radicali. Nel campo della religione negavano la divinità di Cristo e il peccato originale. Nel campo della politica guardavano alla Gloriosa Rivoluzione del 1688-89 come all'era più felice della storia britannica ed erano strenui difensori dei diritti civili dell'umanità.*

*Quando entrò all'accademia di Hoxton Godwin era un tory e un sandemaniano. Essendo cauto sull'accettazione di nuove idee e timoroso della punizione eterna, ne uscì cinque anni dopo con le sue convinzioni intatte, deciso più che mai a diventare ministro del culto. Ci provò tre volte, e tre volte fu rifiutato da congregazioni rurali, che senza dubbio avevano trovato ostici i suoi sermoni eruditi e le sue maniere condiscendenti. Tuttavia, durante questo periodo il suo sviluppo intellettuale ebbe un'accelerazione, e l'influenza radicale dell'accademia di Hoxton produsse infine i suoi effetti. Il furioso dibattito politico sulla guerra d'indipendenza americana lo spinse a sostenere l'opposizione whig**; la lettura degli storici romani e di Jonathan Swift lo rese un repubblicano dal giorno alla notte. In seguito, mentre ventiseienne viveva tranquillo a Stowmarket come candidato al ministero del culto, un artigiano gli mise in mano le opere di D'Holbach, Helvétius e Rousseau, i filosofi più sovversivi dell'Illuminismo francese, i cui libri, messi al bando, stavano causando grande agitazione dall'altro lato della Manica.*

** Si definisce in genere Gloriosa Rivoluzione quell'insieme di eventi che ebbero luogo tra il 1688 e il 1689 in Inghilterra, quando il legittimo re Giacomo II Stuart, cattolico, fu obbligato alla fuga e sconfitto in battaglia da Guglielmo III d'Orange, marito della figlia di Giacomo e stathouder d'Olanda, che gli successe sul trono con il beneplacito del parlamento inglese e dell'opinione pubblica. Il regime di Guglielmo si fondò sull'idea di una monarchia dal potere limitato, controllata dal parlamento, e sull'adozione di una politica di moderata tolleranza religiosa [N.d.T.].*

*** Il partito whig, grossomodo «liberale», condivise in alternanza con il partito dei tory (i conservatori) il potere politico nel corso del Settecento, favorendo strategie economiche vantaggiose per i ceti medi, auspicando l'allargamento dell'elettorato e adottando una prospettiva di più ampia libertà civile e religiosa [N.d.T.].*

In Rousseau Godwin lesse che l'uomo è buono per natura ma viene corrotto dalle istituzioni, che la scoperta della proprietà privata ha costituito per l'umanità l'inizio della caduta, che l'uomo è nato libero ma ovunque vive in catene. Da Helvétius e D'Holbach imparò che tutti gli uomini sono eguali e che la società dovrebbe formarsi con lo scopo della felicità umana. Quando chiuse i libri, la sua intera visione del mondo era mutata. I testi scardinarono immediatamente la sua concezione calvinista dell'uomo, sebbene per il momento divenisse un seguace di Socino (che negava la divinità di Cristo e il peccato originale) invece che ateo. Comprendendo di non essere tagliato per la carriera di ministro del culto, Godwin decise di recarsi a Londra e di tentare di guadagnarsi da vivere scrivendo e insegnando.

Il suo primo libro fu Life of William Pitt, Earl of Chatham [Vita di William Pitt, conte di Chatham] (1783), poco più che una divagante biografia del politico tory. Scrisse poi un paio di vigorosi pamphlet di parte whig, A Defence of the Rockingham Party [Una difesa del partito di Rockingham] (1783) e Instructions to a Statesman [Istruzioni a uno statista] (1784), nonché una vivace e ironica antologia di imitazioni letterarie, The Herald of Literature [L'araldo della letteratura] (1783). A questi seguirono tre brevi romanzi scritti in rapida successione, Damon and Delia (1784), Italian Letters (1784) e Imogen (1784), utili esperimenti stilistici che riflettevano una crescente critica sociale. Ansioso di liberarsi dei suoi sermoni, pubblicò una selezione di Sketches of History [Schizzi storici] (1784), non senza l'osservazione che Dio agisce come un «legislatore politico» in uno «stato teocratico» e che non ha «il diritto di essere un tiranno»¹⁵.

La più importante opera politica del periodo fu indubbiamente An Account of the Seminary [Un resoconto del seminario] (1783), il programma del seminario che Godwin intendeva tenere a Epsom a cominciare dal 4 agosto per dodici studenti da istruire in greco, latino, francese e inglese. Nonostante non si fosse presentato alcun allievo, il programma resta una delle più incisive ed eloquenti formulazioni della pedagogia libertaria e progressista. Dimostra che non solo Godwin riteneva che i bambini nascessero innocenti e benevoli, ma anche che il mae-

stro dovesse trattarli gentilmente e dolcemente, incoraggiandone i particolari talenti. L'ex studente tory e ministro del culto calvinista era giunto inoltre a riconoscere che «la condizione della società è incontestabilmente artificiale; per natura siamo eguali, e quindi il potere di un uomo su un altro deve derivare sempre dalla convenzione o dalla conquista. Ne consegue necessariamente che il governo dipende sempre dalle opinioni dei governati. Che il popolo più oppresso sulla Terra cambi una sola volta modo di pensare e diverrà libero. Ma l'ineguaglianza tra genitori e figli è invece la legge della nostra natura, eterna e incontrollabile. I poteri del governo di rendere gli uomini virtuosi o felici sono molto limitati; solo nell'infanzia esso può compiere cose considerevoli; nella maturità può solo dirigere alcune delle nostre azioni esteriori. Ma i nostri atteggiamenti e il nostro carattere morale dipendono molto, e forse per intero, dall'educazione»¹⁶.

Cinque anni prima dello scoppio della Rivoluzione francese Godwin aveva quindi già elaborato i principali lineamenti di Political Justice.

Poiché nessuno di questi primi lavori gli aveva procurato molti soldi, Godwin accettò con zelo l'incarico di responsabile delle sezioni storiche e politiche delle due riviste whig «The New Annual Review» e «The Political Herald». Per loro mezzo non solo acquisì una conoscenza approfondita delle faccende politiche contemporanee, ma si guadagnò l'opportunità di attaccare «il nudo, palese e implausibile dispotismo» del primo ministro William Pitt il giovane, di criticare «la crudeltà, la tirannia, l'usurpazione e l'avidità» della sua amministrazione in India e di incitare «gli uomini e i cittadini d'Irlanda a non trascurare le loro giuste pretese di indipendenza»¹⁷. Nel 1787 Godwin pubblicò anche una History of the Internal Affairs of the United Provinces [Storia della politica interna delle Province Unite], in cui si narravano i principali eventi della recente rivoluzione olandese, durante la quale le città avevano tentato di governarsi con consigli popolari. Il libro concludeva profeticamente, due anni prima dello scoppio della Rivoluzione francese, che «la fiamma della libertà» accesa in America si stava diffondendo e che «in Europa sarebbe presto nata una nuova repubblica, la più pura possibile»¹⁸.

La Rivoluzione francese

Durante tutti questi anni passati a fare lo scribacchino, Godwin visse una vita incerta e solitaria. Molte volte fu costretto, per poter pranzare, a impegnare il suo orologio o i suoi libri. Venne spesso obbligato a cambiare alloggio, spostandosi da un piccolo appartamento all'altro. Però cominciò gradualmente a entrare nei gruppi dei dissenzienti radicali e nei circoli letterari. Conobbe Thomas Holcroft, un commediografo radicale, in futuro il suo più intimo amico, che lo portò all'ateismo e gli mostrò i mali del governo e del matrimonio. Nel 1788 Godwin presenziò a una riunione della Revolution Society in cui si celebrò la Gloriosa Rivoluzione con brindisi che andavano da «A sua maestà il popolo» sino a «Che la libertà e la giustizia prevalgano in tutto il mondo!».

*Quindi, lo scoppio della Rivoluzione francese l'anno successivo non giunse del tutto inaspettato. All'epoca Godwin aveva trentatré anni e, non meno di William Blake e William Wordsworth, il suo «cuore cominciò ad accelerare i battiti, inondato dal grande sentimento della libertà»¹⁹. Non restò inattivo. Quando l'editore di Tom Paine esitò, Godwin contribuì a far pubblicare la prima parte di *The Rights of Man* [I Diritti dell'uomo] (1791), restando senza dubbio impressionato dalla tesi che compariva nella seconda parte: «più perfetta è la civiltà, meno bisogno c'è di governo»²⁰. In questo frangente scrisse anche una lettera al politico whig Sheridan dichiarandogli che «la libertà dà anzitutto modo di ammirare i talenti e la virtù [...]; date a uno Stato abbastanza libertà e sarà impossibile che il vizio continui a esistere al suo interno»²¹. Come osservò qualche tempo dopo sua figlia Mary, l'opinione di Godwin secondo cui «nessun vizio può coesistere con la libertà perfetta» era «la base stessa del suo sistema, la vera chiave di volta del suo arco della giustizia, per mezzo del quale egli voleva saldare insieme l'intera famiglia umana»²².*

*Le reazionarie *Reflections on the Revolution in France* [Riflessioni sulla Rivoluzione francese] (1791) di Edmund Burke avevano scatenato una guerra di pamphlet, ma Godwin decise di sollevarsi al di sopra delle controversie del tempo e di scrivere un'opera che ponesse «i principi della politica su una*

base inamovibile»²³. Essendo un filosofo, intendeva occuparsi dei principi universali, e non dei dettagli pratici. Tentò quindi di condensare e sviluppare tutti gli elementi migliori e più radicali della teoria politica. Organizzò con attenzione le sue argomentazioni e scrisse con uno stile chiaro e preciso. Il risultato fu An Enquiry concerning Political Justice, and its Influence on General Virtue and Happiness (1793).

Come osservò Godwin nella prefazione, l'opera aveva acquistato una vita propria: mentre le ricerche avanzavano le sue idee erano diventate più «evidenti e digerite». Egli sviluppò una teoria della giustizia che aveva come obiettivo la massima quantità possibile di felicità, rifiutando nel contempo gli affetti familiari, la gratitudine, le promesse, il patriottismo, i diritti positivi e l'accumulo di proprietà. Le sue idee sul governo, cambiate con il tempo, erano a volte occasione di una certa inaccuratezza di linguaggio. Godwin riconobbe di non aver cominciato l'opera «senza esser consapevole che il governo, per sua stessa natura, contrasta il miglioramento dell'intelletto individuale; ma [...] mentre andavo avanti avevo capito la proposizione in modo più completo, scorgendo con più chiarezza la natura del rimedio»²⁴. L'esperienza della Rivoluzione francese lo aveva già persuaso della desiderabilità di un governo costruito nel modo più semplice possibile, ma il suo audace ragionamento lo portò poi a comprendere che l'umanità sarebbe potuta divenire libera e illuminata solo con la sua totale distruzione. Cominciò quindi la sua opera da una posizione molto vicina a quella di Paine e dei giacobini inglesi, finendo però come un convinto ed esplicito anarchico: il primo grande esponente dell'idea di società senza governo.

Come abbiamo visto, l'opera ebbe un successo ampio e immediato. Godwin veniva ricevuto dappertutto con curiosità e cortesia. L'anno successivo fu pubblicato il romanzo Things as They Are, or The Adventures of Caleb Williams, un'appassionante storia di fuga e inseguimento che intendeva mostrare come «lo spirito e il carattere del governo si intrometta in ogni livello della società»²⁵. Anche in questo caso si parlò di grande capolavoro, non solo lodato all'epoca per le sue osservazioni sociali, ma in seguito riconosciuto anche come il primo giallo e il primo romanzo psicologico. Un'opera di suggestione kafkia-

na che anticipa freddamente le ansie dell'esistenzialismo moderno.

Tuttavia, Political Justice non sarebbe potuto comparire in un momento meno opportuno. Fu pubblicato due settimane prima della dichiarazione di guerra britannica alla Francia rivoluzionaria, in un momento in cui il pubblico venne «colpito dal panico», con «tutti i pregiudizi della mente umana rivolti contro [il nemico]»²⁶. Il governo decise di provare a schiacciare il movimento in crescita che chiedeva la riforma elettorale, arrestando i suoi capi. Holcroft fu imprigionato insieme a Horne Tooke, Thelwall e altri sotto l'accusa di alto tradimento; Godwin si precipitò in loro difesa, correndo anche un serio rischio personale, con una serie di Cursory Strictures [Critiche rapide] (1794) ai capi d'imputazione. Egli dimostrò con una certa abilità come la corona avesse tentato di ricavare un crimine capitale da una lunga serie di atti innocenti e di ottenere un verdetto di colpevolezza usando «semplicemente gli appellativi di giacobino e repubblicano»²⁷. Alla fine la giuria si pronunciò contro la tesi accusatoria; in questa decisione molti considerarono cruciale l'influenza del pamphlet di Godwin.

Il governo non aveva naturalmente alcuna intenzione di arrendersi. Nel 1795 nel Paese ebbero luogo diverse rivolte annonarie e nella capitale ci furono raduni di quasi centocinquanta persone. Alla fine di ottobre i londinesi scesero nelle strade gridando «Abbasso Pitt! Basta con la guerra! Basta con il re!». Mentre re Giorgio III si stava recando in parlamento, venne persino frantumato uno dei finestrini della sua carrozza. Pitt reagì con decisione, promulgando le sue famigerate «Leggi dell'imbavagliamento», che abrogavano la libertà di espressione, di riunione e di stampa. Godwin replicò ancora con una serie di incisive Considerations on Lord Grenville's and Mr Pitt's Bills, concerning Treasonable and Seditious Practices and Unlawful Assemblies [Considerazioni sulle leggi di Lord Grenville e del signor Pitt riguardanti le pratiche di tradimento e sedizione e i raduni illegali] (1794), firmandole «un amante dell'ordine». Il pamphlet era innanzi tutto una denuncia senza compromessi della politica repressiva di Pitt, ma Godwin afferrò anche l'opportunità di criticare i metodi delle nuove associazioni politiche, in particolare la London

Corresponding Society, che attizzavano «il calderone dello scontro pubblico» con comizi e dimostrazioni di massa²⁸. Sebbene fosse vigoroso come sempre nella difesa delle libertà – conquistate a caro prezzo – dei suoi compatrioti, Godwin era convinto che il miglior modo per ottenere le riforme consistesse in un'illuminazione graduale dell'umanità attraverso la circolazione di testi e la discussione in piccoli gruppi indipendenti. Quest'ultima si è poi rivelata una delle principali forme di organizzazione anarchica; all'epoca la tesi produsse comunque una rottura tra Godwin e gli agitatori giacobini come Thelwall.

*Nel contempo la vita di Godwin prendeva una piega inaspettata. Da molto tempo egli sembrava, secondo l'espressione di Hazlitt, «un metafisico innestato su un ministro del culto dissenziente»; nonostante si godesse la compagnia delle donne non era certo noto come un libertino²⁹. Tuttavia nel 1796 divenne intimo di Mary Wollstonecraft, la prima grande autrice femminista, che nella sua celebre *Vindications of the Rights of Women [Difesa dei diritti delle donne] (1792)* aveva asserito che la mente non aveva sesso e che le donne dovevano diventare esseri razionali e indipendenti piuttosto che amanti passive e indolenti. Godwin era introverso e diffidente, un po' pedante, a volte ostinato, spesso a disagio in società. Wollstonecraft era audace, appassionata, di grande esperienza. Nondimeno ella riconobbe in Godwin uno spirito indipendente capace di profonda emozione, nonché di alto intelletto. Divennero presto amanti, ma, consapevoli dei pericoli della convivenza, continuarono a vivere separati.*

Wollstonecraft aveva una figlia illegittima nata da una precedente relazione e aveva già sperimentato in pieno l'impatto del pregiudizio nella società del tardo Settecento. Aveva anche tentato di suicidarsi due volte. Quando si ritrovò nuovamente incinta non si sentì capace di affrontare un nuovo ostracismo e chiese a Godwin di sposarla. Quest'ultimo acconsentì, nonostante avesse condannato l'istituto europeo del matrimonio come «il più odioso di tutti i monopoli»³⁰. I suoi nemici furono deliziati da questa evidente contraddizione tra teoria e pratica: da quel momento in avanti è spesso riecheggiata l'accusa che egli predicasse bene ma razzolasse male. Tuttavia Godwin, da buon anarchico, era convinto che non esistessero regole morali

che non potessero lasciar spazio all'urgenza di specifiche circostanze. In questo caso si sottomise a un istituto che, sulla base della felicità dell'individuo, continuò a voler vedere abolito. Non si ritenne in alcun modo più obbligato di quanto lo fosse prima che la cerimonia avesse luogo.

Sebbene il terrore governativo fosse all'ordine del giorno, Godwin era ancora convinto che la verità avrebbe infine trionfato sull'errore e il pregiudizio. Sottopose quindi ad attenta revisione Political Justice, di cui fu pubblicata una nuova edizione nel 1796. Grazie a Wollstonecraft, era arrivato a riconoscere l'importanza dei sentimenti come fonte dell'azione umana (nella sua visione psicologica) e il ruolo centrale del piacere (nella sua concezione etica). Inoltre Godwin rese più coerenti le sue argomentazioni insistendo sin dall'inizio dell'opera sui mali del governo e chiarendo la sezione sulla proprietà. Kropotkin ebbe quindi torto nell'accettare l'interpretazione di De Quincey, secondo il quale nella seconda edizione Godwin si era rimangiato molte delle sue tesi: non solo il testo conservava i lineamenti generali della prima edizione, ma offriva un'esposizione ancora più concreta e convincente del suo anarchismo³¹. Nella terza edizione del 1798 Godwin eliminò anche alcune «considerazioni rozze e giovanili», aggiungendo un Compendio dei principi³².

Mentre rivedeva la seconda edizione di Political Justice Godwin scrisse anche alcune originali riflessioni sulla pedagogia, i costumi e la letteratura, che furono poi pubblicate come una collezione di saggi dal titolo The Enquirer [L'indagatore] (1797). L'opera conteneva alcune delle più notevoli e avanzate idee di tutti i tempi sulla pedagogia. Godwin non solo vi sosteneva che lo scopo dell'educazione dovrebbe essere quello di procurare la felicità e sviluppare uno spirito critico e indipendente, ma suggeriva anche, come i nostri descolarizzatori contemporanei, che è possibile rinunciare all'intero schema dell'insegnamento autoritario, permettendo ai bambini di imparare con il desiderio, nei tempi e nei modi che preferiscono. Le sue idee economiche non erano meno provocatorie e incisive. Anzi, il saggio Of Avarice and Profusion [Sull'avarizia e la prodigalità] conteneva un resoconto talmente vigoroso dello sfruttamento basato sulla teoria del valore-lavoro da spingere

Malthus a elaborare la sua tesi sull'inutilità di ogni miglioramento nel suo Essay on the Principle of Population [Saggio sul principio di popolazione] (1798). Anche l'impatto del suo resoconto sulla società capitalista, dal titolo Of Trades and Professions [Sui mestieri e le professioni], fu tale che ancora nel 1842, al culmine delle loro agitazioni, i cartisti lo ripubblicarono.

Il periodo passato con Wollstonecraft fu il più felice della vita di Godwin. Si trattò dell'unione di due menti radicali. Per loro tramite la lotta per la libertà dell'uomo e quella per la libertà della donna si unirono alla fonte. Ma fu un periodo tragicamente breve: Wollstonecraft morì dando alla luce la figlia Mary. Godwin si consolò curando la pubblicazione dei suoi scritti e scrivendo una commovente e schietta storia della sua vita, che fu prevedibilmente accolta dagli antigiacobini come un «utile manuale di perversione speculativa»³³. Godwin non superò mai la perdita del suo primo e più grande amore. Tutto ciò che poté fare fu ricrearla nel suo romanzo successivo, St Leon (1799), in cui si mostravano i pericoli di una vita isolata e si celebravano gli affetti familiari.

Gli anni del declino

Al volger del secolo le speranze di Godwin si erano ormai frantumate. Più cresceva la reazione antigiacobina, più svaniva la sua reputazione. Egli divenne così il soggetto di un torrente di insulti scurrili sputati dal pulpito e dal leggio dei conferenzieri o spalmati su ogni genere di libello, prosa e verso. Una delle poesie migliori, intitolata Modern Philosophy and the Godwinian System [La filosofia moderna e il sistema godwiniano] cattura bene il tono generale:

*Baldanzoso salta oltre i confini della natura
Cantando la perfettibilità dell'uomo;
Modella il regno benedetto di una nuova Utopia
Priva di leggi, esente dal giogo delle tasse,
Dove la Ragione rigetta audace l'amore e l'odio
E la giustizia resta apatica nella sua condizione...*

*Ah, non addoloratevi, o anarchici, se il cielo assegna
Un'ora transeunte a una visione tanto divina,
Se la natura riassume il suo diritto violato
E la dea di Godwin svanisce nella notte³⁴.*

Godwin fece del suo meglio per opporsi alla marea montante con una serie di pacati ed incisivi Thoughts. Occasioned by the Perusal of Dr Parr's Sermon [Pensieri. Occasionati dalla lettura del sermone pronunciato dal dottor Parr] (1801), un'apostasia di un ex amico. Egli afferrò al volo l'occasione di chiarire la sua idea di giustizia riconoscendo il peso degli affetti familiari. Confutò anche il suo principale oppositore, Malthus, sostenendo che il freno morale rende inutili, come forme di controllo della popolazione, il vizio e la miseria. Ma non servì a nulla. Godwin fu messo alla berlina, preso in giro e infine quietamente dimenticato. Non fu più capace, nel corso della sua vita, di catturare nuovamente l'immaginazione pubblica.

A quel tempo Godwin si ritrovava da solo con due bambini da allevare e poche speranze per il futuro. Fu quindi con sollievo che conobbe e sposò una vicina, Mary Jane Clairmont, che aveva già due figli illegittimi per proprio conto e che diede a Godwin un altro figlio, portando così la famiglia a sette membri. Sebbene ella si dimostrasse una compagna all'altezza, tra i due non c'era né grande passione né ispirazione intellettuale. La sua irritabilità mise spesso alla prova la pazienza infinita di Godwin, allontanando molti dei suoi amici più intimi, come Charles Lamb e Samuel Taylor Coleridge.

Con tante bocche da sfamare, Godwin riprese nuovamente a scrivere di buona lena. Provò prima a scrivere una commedia, che però, messa in scena, si rivelò un disastro. Portò poi a termine nel 1803 una mastodontica Life of Chaucer [Vita di Chaucer], fondata su una seria ricerca, e un nuovo romanzo, Fleetwood, nel 1805. Quest'ultimo non era solo critico nei confronti del «nuovo uomo sentimentale» che non riesce a venire a patti con un mondo crudele e desolato, ma forniva anche una potente descrizione del lavoro minorile nel nuovo sistema delle fabbriche. Mentre i suoi protagonisti cercavano scampo in piccoli circoli che vivevano in armonia con la natura, Godwin restò invece ben consapevole delle conseguenze della rivoluzio-

ne industriale.

Queste opere gli procurarono poca fama e ancor meno soldi. Su suggerimento di Mary Jane, Godwin decise di fondare una casa editrice di libri per bambini, la Juvenile Library. Cosa che per i vent'anni successivi gli procurò una serie infinita di preoccupazioni e di complicazioni finanziarie: in effetti, si ritrovò costantemente sull'orlo della bancarotta. Ma attraverso le sue molte storie, biografie, favole, grammatiche e dizionari per bambini contribuì a formare le menti di molte generazioni. Come riportò correttamente una spia del governo, sembrava «esserci un piano programmato per mezzo del quale tutte le sue pubblicazioni avrebbero sostituito gli altri libri di testo, rendendo la sua casa editrice il punto di riferimento delle scuole elementari, cosicché col tempo si possano diffondere universalmente i principi della democrazia e della teofilantropia»³⁵.

Sebbene Godwin fosse stato spinto ai margini dell'arena pubblica, spiriti più giovani e più combattivi ripresero il suo messaggio. Un poeta di nome Percy Bysshe Shelley, che per aver scritto un pamphlet sull'ateismo era stato espulso da Oxford e ripudiato dal padre, un facoltoso baronetto, irruppe nella vita di Godwin nel 1812, con una copia di Political Justice in tasca e visioni del regno della libertà e della giustizia in testa. Inizialmente Godwin fu deliziato dal suo maggior discepolo, nonostante cercasse di spegnergli gli ardori concentrati sull'organizzazione di una rivoluzione in Irlanda. Ma ben presto passò all'indignazione nei suoi confronti quando Shelley, seguendo le avanzate teorie sul libero amore proposte dal maestro, fuggì con Mary, la figlia sedicenne di Godwin (che la giudicò comunque una «vera Wollstonecraft»)³⁶.

Anche la figlia adottiva Mary Jane (nota come Claire) fuggì con i due, finendo poi con l'averne un figlio da Byron. Alla fine Mary sposò Shelley, divenendo altresì l'autrice di Frankenstein (1818) e di altri notevoli romanzi. Da parte sua Shelley si riconciliò parzialmente con Godwin, procurando prestiti consistenti, garantiti dalla sua futura eredità, al suocero, un uomo tanto notevole nella speculazione intellettuale quanto poco portato per gli affari. Sebbene Godwin sia stato accusato di incamerare senza ritegno, se non addirittura di essere una «venerabile mignatta», per lo meno i due si attenero alla loro comune idea della pro-

prietà come fondo fiduciario che dovrebbe esser distribuito tra i bisognosi³⁷. Nella fattispecie a Godwin capitava spesso di essere tra i due il più bisognoso, ma a sua volta dava a quelli che stavano peggio di lui, vivendo sempre con austera semplicità.

Inoltre, il debito intellettuale di Shelley nei confronti di Godwin era immenso. Godwin era per Shelley ciò che la Bibbia fu per Milton. Il credo di Political Justice venne tramutato nei versi magnifici e altisonanti dei maggiori poemi rivoluzionari scritti in inglese. Anzi, in *Queen Mab* (1812), *The Revolt of Islam* (1818), *Prometheus Unbound* (1819) e *Hellas* (1822) Shelley professò apertamente un credo anarchico, celebrando sistematicamente i principi godwiniani di libertà, eguaglianza e benevolenza universale. Nel suo *Philosophical Review of Reform* [Rassegna filosofica della riforma] (1820) lanciò anzi un avvertimento contro «la poderosa calamità del governo», proponendo in sua vece una «giusta combinazione degli elementi della vita sociale» e dichiarando, come aveva fatto Godwin, che i poeti e i filosofi erano «i legislatori misconosciuti del mondo»³⁸. Nonostante Shelley non fosse un discepolo acritico e fosse sempre più attratto dal platonismo, restò fedele sino alla fine alla radiosa visione di Political Justice. Se Godwin è stato il più grande filosofo dell'anarchismo, Shelley ne è stato il più grande poeta.

Alla fine delle guerre napoleoniche il movimento radicale che affondava le sue origini negli anni Novanta del Settecento riemerse con rinnovato vigore. Si tennero dimostrazioni di massa che chiedevano la riforma elettorale. In una di queste occasioni, nel 1816, una folla irruppe in un'armeria che si trovava di fronte alla libreria di Godwin in Skinner Street; l'episodio si concluse con l'impiccagione di uno dei rivoltosi. Tre anni dopo ebbe luogo lo scellerato massacro di Peterloo – ricordato in uno dei più intensi poemi di Shelley – in cui le truppe governative assalirono una folla inerme.

Di fronte all'agitazione popolare il più che sessantenne Godwin si tenne in disparte. Il suo credo, confessò a un'amica, era conciso: «Io sono in linea di principio un repubblicano, ma in pratica un whig. Ma sono anche un filosofo, cioè una persona che desidera divenire saggia e che persegue questo obiettivo scrivendo, leggendo e conversando un po'»³⁹. Nondimeno i suoi

scritti restavano vigorosi ed efficaci. Scrisse Mandeville (1817), un impressionante nuovo romanzo ambientato nel Seicento, in cui non solo ripropose i suoi principi morali e politici, ma offrì anche un resoconto stupefacentemente moderno della pazzia. Tre anni dopo, con *Of Population* [Sulla popolazione], tornò ad attaccare il suo principale oppositore intellettuale, Malthus, criticando con forza i suoi tassi di crescita della popolazione e delle riserve di cibo e la sua posizione filosofica, secondo la quale ogni miglioramento è cosa futile. Sebbene fosse ben accolta, l'opera non si dimostrò capace di capovolgere l'onda della pubblica opinione.

Di conseguenza Godwin rivolse sempre più la sua immaginazione al periodo della Rivoluzione inglese del Seicento. In quattro poderosi volumi narrò *The History of the Commonwealth* [La storia del Commonwealth] (1824-28), citando sorprendentemente solo di sfuggita Winstanley e i Diggers, le cui dottrine tanto anticipavano le sue. D'altro canto, dichiarò che i cinque anni che andavano dall'abolizione della monarchia al coup d'état di Cromwell non avevano eguali, quanto a gloriosa gestione pubblica, in tutta la storia inglese. Inoltre difese l'esecuzione di Carlo I, sostenendo che la giustizia naturale giudica a volte giusto «restituire alla comunità quei diritti che essa possedeva prima della promulgazione di leggi particolari»⁴⁰, tanto che si può giungere al punto in cui «la resistenza diventa virtù»⁴¹.

Mentre stava lavorando ai suoi quattro volumi, nel 1825 Godwin cadde infine nel baratro e dichiarò bancarotta. Alla fin fine fu una vera e propria liberazione. Vendette la sua libreria e si trasferì in alloggi più piccoli con Mary Jane e la sua biblioteca. Dopo la morte di Shelley per annegamento, l'adorata figlia Mary tornò dall'Italia, dimostrandosi una grande consolazione per il padre. Sebbene fosse sempre più difficile trovare un editore, scrisse altri due romanzi, *Cloudesley* (1828) e *Deloraine* (1833), ancor oggi degni di lettura nonostante trame tortuose e personaggi unidimensionali. Pubblicò inoltre una serie di disordinate *Lives of the Necromancers* [Vite dei negromanti] (1834), che riflette il suo interesse di una vita per i poteri magici, e alcuni notevoli saggi sulla religione (pubblicati postumi nel 1873), che mostrano un vago teismo e attaccano le dottrine

e le pratiche del cristianesimo.

L'opera più importante dell'ultimo periodo della vita di Godwin fu Thoughts on Man [Pensieri sull'uomo] (1831), una collezione di saggi filosofici che mostra Godwin ancora fedele ai principi fondamentali di Political Justice. In filosofia egli riconosce che i sentimenti e le sensazioni ci portano a credere nel libero arbitrio e nell'esistenza della materia, ma in senso stretto resta un «necessarista», sostenendo il determinismo, e un «immaterialista», convinto che la mente sia onnipervasiva⁴². In politica ricorda ai riformatori che si battono per il voto segreto che si tratta pur sempre di un simbolo di schiavitù piuttosto che di libertà. Godwin è ancora disposto a immaginare che gli «uomini possano sopravvivere molto bene in aggregati e corpi congregati senza la coartazione della legge»⁴³. Anzi, Thoughts on Man è un'articolata celebrazione dei risultati e delle potenzialità di quell'essere simile a Dio che costituisce in realtà la nostra specie. Dopo una vita lunga e difficoltosa, la fede di Godwin nella perfettibilità dell'uomo restava quindi immutata; il libro si chiude con la fiduciosa convinzione che «l'intelletto e la virtù dell'uomo possano in futuro compiere cose che il cuore umano non è mai stato abbastanza audace da concepire»⁴⁴.

Godwin trovò sempre più difficile sbarcare il lunario con i suoi scritti e quindi, quando il nuovo primo ministro whig Grey gli offrì, all'età di settantasette anni, una pensione, con riluttanza la accettò. Il suo titolo ufficiale era Gran Custode e Cerimoniere di Palazzo; gli furono concessi alloggi a New Palace Yard, nelle vicinanze della sede del parlamento. È stata l'ironia suprema della vita di Godwin che il primo e a mio avviso più grande pensatore anarchico dovesse finire i suoi giorni sotto il tetto di una delle fortezze della tirannia. Ma ciò non avvenne senza un finale grandioso, seppure non intenzionale. Nell'ottobre del 1834 un grande incendio rase al suolo il vecchio Palazzo di Westminster. Di fatto Godwin era il responsabile delle misure precauzionali e dell'equipaggiamento per gli incendi, ma quando divampò il fuoco egli se ne stava tranquillamente a teatro. Nessuno pensò di accusare il benevolo vecchietto di esser riuscito là dove aveva fallito Guy Fawkes!

Godwin si trovò un altro alloggio, ma continuò a ricevere la

pensione. Passò i suoi ultimi giorni con l'anziana moglie, la sua curiosa biblioteca e le sue dense memorie, rallegrandosi soprattutto per le visite della figlia. Morì tranquillamente nel suo letto il 7 aprile 1836, poco dopo aver compiuto ottant'anni. Al funerale presenziarono solo pochi amici. La sua ultima richiesta fu di esser seppellito accanto al suo più grande amore, Mary Wollstonecraft. Nella morte come nella vita, l'unione tra il primo grande anarchico e la prima grande femminista ha ben simbolizzato la comune lotta per la completa emancipazione dell'uomo e della donna.

Etica e politica

In Political Justice Godwin si propone di collocare la politica su basi inamovibili. A differenza di Rousseau e Locke, non delinea le origini storiche della società e del governo, ma preferisce esaminare i principi filosofici da cui essi dipendono. A suo parere la filosofia politica deve procedere come la matematica, per argomentazioni e dimostrazioni. Il suo metodo è quindi strettamente deduttivo: egli formula certe proposizioni, ne sviluppa le inferenze, prende in considerazione le obiezioni e trae le conclusioni. A questo scopo cerca di rendere il suo stile il più chiaro e preciso possibile, definendo con attenzione i termini. Ricorre allo stile pacato proprio alla verità, senza che ciò impedisca l'occasionale esplodere di una fervente retorica che ravviva la sua prosa lucida ed equilibrata.

Come recita il titolo della prima edizione, An Enquiry concerning Political Justice, and its Influence on General Virtue and Happiness, Godwin si occupa prevalentemente della relazione tra la politica e l'etica. Anzi, egli concepisce la politica in senso stretto come una sezione dell'etica. Inoltre, egli basa i suoi principi etici su una particolare concezione dell'universo e della natura umana. Tra tutti i pensatori anarchici, Godwin è forse il più coerente nel suo tentativo di illustrare i presupposti filosofici su cui vengano basate le sue conclusioni e le sue speranze libertarie.

Se è possibile, come lo stesso Godwin suggerisce, trascurare le sue più «astruse speculazioni» in filosofia, è invece impossi-

bile valutare la sua teoria politica e morale senza prenderle in considerazione⁴⁵. Il suo punto di partenza è la ferma credenza nel determinismo universale: l'universo è una macchina governata da leggi necessarie, e nulla nella storia o nella vita dell'individuo avrebbe potuto accadere in modo diverso da come è accaduto. La successione regolare delle cause e degli effetti ha il vantaggio di metterci in grado di prevedere in molti casi cosa succederà e di modellare di conseguenza i nostri giudizi e le nostre azioni. Nel contempo Godwin ammette che non possiamo conoscere la natura esatta della causalità e che ogni predizione si basa sulla probabilità piuttosto che sulla certezza. Mentre alcuni pensatori superficiali hanno sostenuto che il determinismo è incompatibile con una filosofia della libertà, la posizione di Godwin non è invece molto diversa dal determinismo scientifico di Kropotkin, se non per la mancanza di una prospettiva evoluzionistica.

Nel linguaggio filosofico dell'epoca, la forma di determinismo adottata da Godwin era nota come «necessità» e le sue riflessioni sull'argomento, elaborate mentre scriveva *Political Justice*, lo portarono all'ateismo. «La religione, in ogni sua parte», scrive, è semplicemente «un adattamento ai pregiudizi e alle debolezze dell'umanità»⁴⁶. Nondimeno, e come molti anarchici, Godwin crede in una specie di ottimismo cosmico: così come la natura, lasciata a se stessa, imbocca il sentiero della benevolenza, anche la società, quanto meno si interferisce con essa, tanto più prospera e progredisce. In vecchiaia, quando adotterà una sorta di vago teismo, Godwin allude a un qualche «potere misterioso» che regge e armonizza l'universo intero⁴⁷.

La natura umana, esattamente come accade al mondo naturale, è governata da leggi necessarie. Come Locke, Godwin rifiuta la teoria delle idee e degli istinti innati, ma asserisce che «il carattere degli uomini ha origine nelle loro circostanze esterne», come recita uno dei titoli dei suoi capitoli. In questo modo gli effetti ereditari sono minimi: siamo quasi per intero il prodotto dell'ambiente. Per Godwin ne consegue che abbiamo una comune natura e che condividiamo un'eguaglianza ampia e sostanziale. Le ineguaglianze esistenti sono quindi il risultato dei soli ordinamenti sociali; non vi è alcuna base naturale per la schiavitù o le classi.

Godwin rifiuta anche l'egoismo psicologico – la teoria che noi agiamo sempre in base all'autointeresse – sostenendo che non solo siamo capaci di benevolenza ma che le azioni benevole sono quelle che procurano il massimo piacere. Alla nascita non siamo né virtuosi né malvagi: saremo generosi o egoisti a seconda del modo in cui saremo allevati ed educati. Da questa eguaglianza fisica Godwin deduce un'eguaglianza morale: dal momento che abbiamo una natura condivisa dovremmo essere trattati con identica considerazione e ciò che è desiderabile per l'uno è desiderabile per l'altro.

Ma, pur pensando che la natura umana sia malleabile, Godwin ritiene che possieda alcune caratteristiche precise. In primo luogo siamo esseri sociali, e la società rivela le nostre migliori abilità e la nostra massima capacità di condividere i sentimenti. Ma Godwin pensa anche che siamo individui, e che per essere davvero felici non dobbiamo rinunciare alla nostra individualità perdendoci nella massa o dipendendo da altri.

In secondo luogo, siamo esseri umani razionali, capaci di riconoscere la verità e di agire di conseguenza. Non siamo meri fasci di materia passiva in movimento: è un fatto dell'esperienza che la mente influenzi ciò che chiamiamo materia e viceversa. Nella grande catena delle cause e degli effetti la mente è la causa reale, l'anello indispensabile. Poiché gli esseri umani hanno una mente, sono anche esseri con una volontà, sono cioè capaci di dirigere le loro azioni con consapevolezza.

Guardando al comportamento umano, Godwin distingue due classi di azioni: quelle volontarie e quelle involontarie. Queste ultime hanno luogo quando non vi è previsione da parte nostra: per esempio, quando scoppiamo in lacrime. D'altro canto le azioni volontarie sono il risultato di ragioni cosce e si verificano con la consapevolezza delle conseguenze: per esempio, quando decidiamo di resistere alla tirannia o di redistribuire la nostra ricchezza. Come si esprime sinteticamente Godwin in un titolo di capitolo, «le azioni volontarie degli uomini hanno origine nelle loro opinioni». Per Godwin la condizione più desiderabile sta nell'ampliare il più possibile la gamma delle azioni volontarie e nel distanziarci dallo stato di mere macchine inanimate, agite da cause ignote.

È attraverso la ragione che Godwin riconcilia la sua filoso-

fia fondata contemporaneamente sulla necessità e sulla scelta umana. Se ogni azione è determinata da un motivo, la ragione ci permette di scegliere in base a quale motivo agire. Di fatto, lungi dal rendere impossibili le scelte morali, chi crede nella necessità impiega le cause reali e si aspetta effetti reali: l'approvazione o la disapprovazione morale può così influenzare la condotta. Nei suoi scritti più tardi Godwin sottolineerà i vantaggi di credere in un «senso illusorio della libertà», in quanto ispiratore di energia morale; ma in teoria egli rifiuta di accettare l'idea del libero arbitrio come nostro misterioso potere interno che agisce indipendentemente dai motivi⁴⁸.

La terza caratteristica principale della nostra specie, per Godwin, è che siamo esseri progressivi. Godwin basa l'idea della «perfettibilità dell'uomo» sul presupposto che le nostre azioni volontarie nascano dalle nostre opinioni e che la natura della verità immutabile sia di trionfare sull'errore. Godwin propone le seguenti considerazioni: «Il ragionamento corretto e la verità, quando vengono comunicati in modo adeguato, devono sempre vincere sull'errore; è possibile comunicare in questo modo il ragionamento corretto e la verità; la verità è onnipotente; i vizi e le debolezze morali dell'uomo non sono invincibili; l'uomo è perfettibile, o, in altre parole, è soggetto al costante miglioramento» (p. 74). Poiché il vizio non è null'altro che ignoranza e le opinioni determinano necessariamente le azioni, l'educazione e l'illuminazione saranno sufficienti per renderci liberi, virtuosi e saggi. E quindi, possiamo anche essere i risultati delle nostre circostanze, ma possiamo anche cambiarle: in misura considerevole, siamo in effetti i creatori del nostro destino.

Nei confronti delle opinioni di Godwin sulla perfettibilità umana sono state sollevate parecchie obiezioni, che in genere trascurano però i suoi stessi chiarimenti. In primo luogo con perfettibilità egli non intende che gli esseri umani sono capaci di raggiungere la perfezione, ma piuttosto che possono migliorarsi indefinitamente; è anzi ben conscio del potere del male, della forza disgregante della passione e del peso delle istituzioni. Il progresso, sostiene, sarà graduale, spesso discontinuo, e potrebbe persino dover passare per alcuni stadi necessari.

In secondo luogo, è stato a volte sostenuto che non vi è alcuna verità immutabile e universale e che non sempre la verità

trionfa sull'errore. Sebbene Godwin parli di verità immutabili in senso quasi platonico, chiarisce anche che non intende verità assolute, ma «probabilità più o meno grandi»⁴⁹. Egli comprende pienamente la fragilità della verità e la forza del pregiudizio e dell'abitudine. Nondimeno, sarebbe molto vicino al vero dire che Godwin è convinto, come John Stuart Mill, che la verità può combattere le sue battaglie e sconfiggere l'errore. Su questo ragionevole presupposto egli sviluppa una delle più solide difese della libertà di pensiero e di espressione.

In terzo luogo, si è anche sostenuto che non sempre la gente fa ciò che ritiene giusto e che la descrizione della condotta umana proposta da Godwin è troppo razionale. Chiaramente in alcune occasioni si verifica una discontinuità tra pensiero e azione, ma è abbastanza plausibile dire che non possiamo esser davvero convinti della desiderabilità di un oggetto senza desiderarlo. In quanto all'accusa di razionalità eccessiva, è vero che a parere di Godwin un'azione può derivare dalla percezione razionale della verità e che, quindi, la volontà può essere definita l'atto ultimo dell'intelletto, ma al contempo egli sostiene che «la passione è inseparabile dalla ragione» e che non si può «sposare con convinzione» la virtù se prima non la sia «ama con ardore»⁵⁰. Godwin afferma inoltre che la ragione non è né un principio indipendente né, dal punto di vista pratico, un semplice «confronto e soppesamento di sentimenti differenti». Ma sebbene la ragione non possa spingerci all'azione, vi si può contare per regolare la nostra condotta: è a essa che bisogna guardare per il miglioramento della nostra condizione sociale. È un'elaborazione sottile, cui non si può passar sopra con leggerezza.

Godwin sviluppa il suo sistema etico a partire da questi presupposti essenziali sulla natura umana. Egli è un coerente utilitarista, che definisce la morale come quel «sistema di condotta che viene determinato dalla considerazione del bene generale» (p. 77). Si tratta tuttavia di un utilitarismo fondato sull'azione e non di un utilitarismo fondato sulla norma. Mentre Godwin riconosce che le regole morali generali sono a volte psicologicamente e praticamente necessarie, egli mette in guardia da una loro troppo rigida applicazione. Poiché non esistono due azioni perfettamente uguali, non possiamo avere massima più

chiara di «ogni caso fa regola a sé». È quindi dovere dell'uomo giusto prendere in considerazione tutte le circostanze del caso singolo alla luce del solo criterio d'utilità. Se è in generale sbagliato, per esempio, dire bugie, potrebbe esser giusto farlo per salvare la mia vita da un pericolo immediato. Tale ragionamento non solo porta Godwin ad abbracciare un utilitarismo basato sull'azione, ma lo conduce anche a diventare il primo grande pensatore anarchico che rifiuta tutte le regole eccetto i dettami dell'intelletto.

Nella sua definizione del bene Godwin è un edonista: «Il piacere e il dolore, la felicità e la miseria, costituiscono per intero il tema ultimo della ricerca morale» (p. 78). Anche la libertà, la conoscenza e la virtù non sono per Godwin fini in se stessi, ma mezzi per raggiungere la felicità. Tuttavia, pur equiparando la felicità con il piacere, alcuni piaceri sono meglio di altri. Quelli intellettuali e morali sono da preferire a quelli fisici; anzi Godwin mette da parte il piacere sessuale, un «obiettivo davvero da poco»⁵¹. La forma più alta di piacere è quella che prova l'uomo benevolo che si gode il bene generale. Ma Godwin non pensa che i piaceri più alti debbano escludere i più bassi, chiarendo che la condizione più desiderabile è quella in cui si ha accesso a tutte le fonti di piacere e si è «in possesso della felicità più varia e continua».

In quanto utilitarista, Godwin definisce la giustizia «coincidente con l'utilità» e ne inferisce di esser costretto a impiegare il proprio «talento, intelletto, forza e tempo, in modo tale da produrre, come risultato, la massima quantità possibile di bene generale». Combinata con il principio di imparzialità, che sorge dall'eguaglianza di fondo degli esseri umani ed è la regola della virtù, la sua concezione dell'utilità lo porta ad alcune conclusioni inedite. Mentre tutti gli esseri umani hanno titolo a eguale considerazione, non per questo devono esser tutti trattati allo stesso modo. Nel caso dell'amministrazione della giustizia io dovrei divenire uno spettatore imparziale e discriminare in favore dei più degni, ovvero di quelli che più possono contribuire al bene comune. Quindi, se mi trovassi nel bel mezzo di un incendio, e dovessi inevitabilmente scegliere tra salvare un filosofo e un servitore, dovrei scegliere il filosofo anche se fossi io il servitore. Non cambierebbe nulla neppure se il servitore fosse

mio fratello, mio padre, mia sorella, mia madre o il mio benefattore. «Che magia vi è mai nel termine ‘mio’», si chiede Godwin, «tale da giustificare il capovolgimento delle decisioni della giustizia imparziale?» (p. 82).

La conclusione di Godwin è che i sentimenti come la gratitudine, l'amicizia, gli affetti familiari e privati, che potrebbero interferire con il nostro dovere di spettatori imparziali, non hanno funzione alcuna nella giustizia. Potrebbe per me esser più pratico preferire i miei amici e i miei parenti, ma ciò non li rende i più degni della mia attenzione. Nelle opere più tarde Godwin riconosce l'importanza degli affetti privati e familiari nello sviluppo dei sentimenti di sociabilità e li giudicherà «inseparabili dalla natura dell'uomo, e da ciò che si potrebbe definire cultura del cuore» (p. 84). Ma, sebbene la carità possa cominciare nel privato delle case, insisterà sempre sul principio che là non deve terminare e che dovremmo esser sempre guidati dalla considerazione del bene generale.

La rigida applicazione del principio d'utilità porta Godwin a una originale analisi dei diritti e dei doveri. Egli definisce il «dovere» come «il trattamento che devo accordare agli altri» (p. 88); si tratta di quel modo d'agire dell'individuo che costituisce «la migliore applicazione possibile della sua capacità di contribuire al benessere generale» (p. 88). Perché un'azione sia veramente virtuosa, tuttavia, è necessario che sia fondata su intenzioni benevole e abbia conseguenze benefiche a lungo termine. Questa volontà di praticare la virtù ha serie implicazioni per quanto riguarda i diritti.

Le rivoluzioni d'America e di Francia hanno custodito gelosamente le loro liste di diritti; Tom Paine ha preso le difese dei «diritti degli uomini» e Mary Wollstonecraft dei «diritti delle donne». Godwin ha sostenuto invece su basi utilitaristiche che non abbiamo diritti inalienabili. La nostra proprietà, la nostra vita e la nostra libertà sono fondi fiduciari che gestiamo per conto dell'umanità; in alcune circostanze la giustizia può richiedere che vi si rinunci per il bene generale. Godwin altresì ritiene che ogni diritto attivo o positivo di fare ciò che ci piace sia indifendibile; e tuttavia ammette due diritti in senso negativo e passivo. Il più importante è il diritto al giudizio privato, ovvero a una certa «sfera di discrezione» che non sia violata

dal mio vicino; o, per lo meno, questo avrei diritto di aspettarmi. Godwin riconosce anche il diritto di ogni uomo all'assistenza del suo vicino. Quindi, mentre io ho titolo al prodotto del mio lavoro sulla base del diritto al giudizio privato, il mio vicino ha diritto alla mia assistenza se ne ha bisogno, e io ho il dovere di aiutarlo. Questi diritti sono tuttavia sempre passivi e derivano la loro forza non da una qualche idea di diritto naturale ma dal principio d'utilità: possono essere trascurati ogniqualvolta dalla loro violazione risulterà un bene maggiore di quello che risulterebbe dal rispettarli.

La difesa del diritto al giudizio privato è centrale nello schema godwiniano di progresso razionale e porta al rifiuto di ogni forma di coartazione. Se le persone diventano più razionali e illuminate, saranno anche maggiormente capaci di autogoverno, rendendo quindi le istituzioni esterne sempre più obsolete. Ma ciò può succedere solo se le persone riconoscono liberamente la verità e agiscono di conseguenza. La coartazione non può quindi che essere sempre sbagliata: non può convincere la mente, ma solo alienarla. Anzi, si tratta sempre di una «tacita confessione di imbecillità» (p. 52). La persona che usa la coartazione pretende di punirmi perché il suo argomento è forte, ma in realtà si comporta così perché è debole e inadeguato. La verità in sé ha infatti una sua forza peculiare. Questa credenza è la pietra angolare della critica godwiniana al governo e alla legge.

Su basi simili Godwin obietta all'idea che le promesse siano il fondamento della moralità. Le promesse in sé non hanno alcun peso morale, perché sono basate su una obbligazione precedente che impone di applicare la giustizia: non devo fare qualcosa di giusto perché l'ho promesso, ma perché è giusto farlo. Dovrei farmi guidare dal merito intrinseco del caso e non da considerazioni esterne. Una promessa nel senso di una dichiarazione d'intenti è relativamente innocua, e in certe circostanze potrebbe anche essere un male necessario; ma dovremmo farne il meno possibile. «È impossibile immaginare», scrive Godwin, «un principio dalla tendenza tanto negativa quanto quella del principio che vorrebbe insegnarmi a evitare la saggezza futura in nome della follia passata». Ne consegue che tutti i giuramenti e i contratti vincolanti sono immorali.

Data l'enfasi di Godwin sul progresso indipendente della mente e sul rifiuto delle promesse, non dovrebbe sorprendere la sua condanna dell'istituto europeo del matrimonio. In primo luogo la coabitazione che implica assoggetta i partecipanti a inevitabili contrasti, litigi e infelicità. In secondo luogo il contratto di matrimonio conduce a un voto di devozione eterna dopo pochi incontri, in circostanze ampiamente illusorie. Come legge, il matrimonio è quindi la legge peggiore; come un fatto di proprietà, la peggiore di tutte le proprietà. E soprattutto, «sin quando cercherò di accaparrarmi una donna e di proibire al mio vicino di mettere alla prova la sua capacità superiore e di raccoglierne i frutti, sarò colpevole del più odioso di tutti i monopoli» (pp. 95-96). Secondo Godwin all'abolizione del matrimonio non conseguirebbe alcun male, sebbene in una società illuminata, suggerisce, le relazioni sarebbero in qualche misura permanenti piuttosto che promiscue.

Nella visione godwiniana la politica è un'estensione dell'etica e deve essere saldamente basata sui suoi principi. Poiché questi principi sono universali, egli giudica possibile dedurne «il miglior modo dell'esistenza sociale»⁵². Da qui la ricerca della «giustizia politica». Tuttavia il termine è un po' fuorviante; Godwin infatti non ritiene che la giustizia si situi nel politico (nel senso tradizionale), quanto piuttosto nel sociale: la sua idea di una società giusta non include il governo. Il suo scopo primario è creare una società libera ma ordinata, una società che stabilisca «libertà senza licenza» (p. 102). Il suo audace ragionamento lo porta infine a concludere che l'ordine ultimo può esser raggiunto solo con l'anarchia.

Come tutti gli anarchici Godwin distingue con attenzione tra società e governo. Sostiene, come Kropotkin, che gli esseri umani si sono costituiti inizialmente in società per scopi di «mutua assistenza» (p. 102). Pensa, come Paine, che la società sia sempre una benedizione. L'uomo è per natura un animale sociale e senza società non può raggiungere la sua piena potenzialità. Ma la società non crea un'identità complessiva, e neppure una volontà generale: essa rimane solo un «aggregato di individui» (p. 102).

Sono stati gli «errori e la perversione di pochi» (p. 103) a interferire con le attività pacifiche e produttive della gente e a

rendere apparentemente necessario il freno costituito dal governo. Ma anche se il governo è stato pensato per eliminare l'ingiustizia, il suo effetto è stato invece di perpetuarla e darle corpo. Concentrando la forza della comunità, dà occasione di svilupparsi a «progetti sfrenati e disastrosi, a oppressione, dispotismo, guerre e conquiste» (p. 64). Con l'ulteriore divisione della società tra ricchi e poveri, i ricchi sono divenuti «i legislatori dello Stato» (p. 103), riconducendo costantemente l'oppressione a sistema. Inoltre il governo, per sua stessa natura, blocca il miglioramento dello spirito e rende permanenti i nostri errori. Anzi, governo e società sono due principi diametralmente opposti: il primo è in stato di perenne stasi, il secondo è in flusso costante. Poiché il governo anche nella sua forma migliore è un male, ne consegue che dovremmo averne il minimo sufficiente alla pace generale della società. Tuttavia Godwin conclude che alla lunga la «bruta macchina» del governo politico è «l'unica causa perenne dei mali dell'umanità», che «ha incorporati in sé difetti di varia specie», non «eliminabili se non per mezzo del suo completo annichilimento» (p. 105).

Non sorprendentemente Godwin rifiuta l'idea che la giustificazione del governo si possa trovare in un qualche contratto sociale originario, per mezzo del quale il popolo ha deciso di costituirlo. Anche se un tale contratto fosse esistito, non potrebbe essere vincolante per le generazioni successive e in condizioni mutate. Analogamente, l'idea del consenso tacito renderebbe legittimo ogni governo esistente, per quanto tirannico. In quanto al consenso diretto, non è meno assurdo, perché significherebbe che il governo non può esercitare la minima autorità su un individuo che ritiri la sua approvazione. Alle costituzioni, che significano solo esser governati dai «dicta dei più remoti antenati», impedendo così il progresso della conoscenza politica, possono essere rivolte obiezioni simili.

Di fatto Godwin asserisce che il complesso del governo è fondato sull'opinione. Esso viene sostenuto dalla fiducia riposta nella sua validità da parte dei deboli e degli ignoranti. Ma tanto più essi diventeranno saggi tanto più vacillerà la base del governo. Nell'epoca attuale è la misteriosa e complicata natura del sistema sociale che ha reso la massa dell'umanità «fantoc-

cio dei furfanti», ma «una volta annichilita la ciarlataneria del governo, anche l'intelletto meno raffinato potrebbe rivelarsi abbastanza forte per scoprire gli artifici del giocoliere statale che vorrebbe ingannarlo» (p. 105). Godwin si aspetta quindi la «vera eutanasia» del governo e dell'opinione implicita su cui si basa, pensando che ne seguirà necessariamente «il concorso non coercitivo di tutti alla produzione del benessere generale» (p. 105).

Le leggi, al pari del governo, sono incompatibili con la natura della verità e della mente. Gli esseri umani non possono far altro che formulare la legge naturale che la giustizia eterna ha già stabilito. La legislazione, nel senso della promulgazione in ambito sociale di leggi fatte dall'uomo, non è quindi né necessaria né desiderabile: «La ragione immutabile è il vero legislatore [...]. Le funzioni della società non si estendono sino alla realizzazione delle leggi, ma solo sino alla loro interpretazione» (p. 107). Inoltre, se le leggi della giustizia fossero propriamente comprese, in società non ci sarebbe bisogno di leggi artificiali.

La critica del diritto di Godwin è una delle più incisive proposte dagli anarchici. Mentre liberali e socialisti sostengono che la legge è necessaria per proteggere la libertà, Godwin vede l'una e l'altra come principi che si escludono a vicenda. Tutte le leggi umane sono per loro stessa natura arbitrarie e oppressive. Non sono, come sostengono i loro difensori, frutto di saggezza antica, ma di «un patto venale» tra «i superiori, i tiranni» (p. 111), promulgate in primo luogo per difendere l'ineguaglianza economica e il potere politico ingiusto. Non c'è massima più chiara di questa, «ogni caso fa regola a sé», e tuttavia, come il letto di Procuste, le leggi tentano di ridurre le diverse azioni della gente a un unico standard universale. Una volta dato inizio al processo, le leggi si moltiplicano inevitabilmente, diventando sempre più disorientanti e ambigue e incoraggiando i loro interpreti alla perpetua disonestà e tirannia. «Fammi diventare preda delle bestie selvagge del deserto», esclama l'eroe di Godwin nel romanzo Caleb Williams, «così non sarò mai più la vittima dell'uomo vestito con gli insanguinati abiti dell'autorità» (p. 112).

La punizione, che è l'inevitabile sanzione applicata per

imporre la legge, è sia immorale sia inefficace. In primo luogo, nell'ambito di un sistema fondato sulla necessità, non può esservi responsabilità personale per azioni che la legge vieta: «L'assassino non può evitare di commettere un omicidio, non più di quanto lo possa evitare il suo pugnale» (p. 113). In secondo luogo, la coartazione non può convincere la mente, ma piuttosto la aliena, e non è affatto necessaria se un'argomentazione è forte e vera. La punizione, ovvero «l'inflizione volontaria di un danno», è quindi barbara se usata per vendetta e inutile se usata per correggere o dare l'esempio. Godwin conclude che i malfattori devono essere rinchiusi solo come espediente temporaneo e trattati con il massimo di rispetto e cortesia possibili.

Rifiutando governo e leggi Godwin condanna ogni forma di obbedienza all'autorità che non sia «il dettato dell'intelletto» (p. 114). A suo avviso la peggior forma di obbedienza non si ha tuttavia quando obbediamo perché teniamo in considerazione la sanzione (per esempio, quando siamo minacciati da una bestia selvaggia), ma piuttosto quando mostriamo troppa fiducia nella superiore conoscenza altrui (come nella costruzione di una casa). Bakunin ha riconosciuto quest'ultima come l'unica forma legittima d'autorità, ma Godwin la vede come la più pericolosa, perché può renderci facilmente dipendenti, indebolire il nostro intelletto e incoraggiarci a riverire i nostri governanti.

La difesa godwiniana della libertà di pensiero e di espressione, essenziale per lo sviluppo dell'intelletto e per la scoperta della verità, è tra le più convincenti del mondo di lingua inglese. Qualsiasi sovrintendenza politica sull'opinione è dannosa, perché impedisce il progresso intellettuale, e non è necessaria, perché la verità e la virtù hanno forza sufficiente per combattere le loro battaglie. Se accetto una verità sulla base dell'autorità sembrerà priva di vita, perderà il suo significato e la sua forza, e sarà adottata in modo irresoluto. D'altro canto, il massimo di sicurezza con cui si stabilisce un principio si ha quando questo principio è soggetto ad attacco e resiste a ogni obiezione. Quando nessuna autorità è infallibile la verità emerge con maggior forza che mai, attraverso lo scontro tra le opposte opinioni. Quindi le leggi e i giuramenti che limitano la libertà religiosa e i reati di stampa sono palesemente perniciosi. Godwin

aggiunge tuttavia che la tolleranza vera non solo richiede che non ci siano leggi che interferiscano con l'opinione, ma che ci si tratti l'un l'altro con sopportazione e larghezza di vedute.

Dopo aver stabilito i suoi principi politici, Godwin offre una puntuale critica delle pratiche politiche esistenti. In primo luogo, egli rifiuta l'idea che la società nel suo complesso formi in qualche modo un «individuo» morale, nell'interesse del quale – un interesse primario – vengano applicate particolari politiche. La gloria e la prosperità di una società nel suo complesso sono secondo lui «incomprensibili chimere» (p. 119). Anzi il patriottismo o l'amore per il proprio Paese sono stati usati da impostori per fare della moltitudine «il cieco strumento dei loro piani perversi» (p. 119).

Tra tutti i sistemi politici la monarchia è il peggiore. A causa della sua educazione e del suo potere, «ogni re nel suo cuore è un despota» (p. 120) e un nemico della razza umana. La monarchia fa della ricchezza il criterio dell'onore e misura la gente non secondo i suoi meriti ma secondo i suoi titoli. In quanto tale, si tratta di un'impostura assoluta che distrugge l'egualianza naturale tra gli uomini. Anche l'aristocrazia, generata da quel mostro che era il feudalesimo, è basata su false distinzioni ereditarie e su una ingiusta distribuzione della ricchezza. Essa tramuta la maggior parte del popolo in «bestie da soma» (p. 122). Infine, la democrazia è il sistema di governo meno pernicioso, poiché tratta ogni persona come eguale e incoraggia il ragionamento e la scelta.

Tuttavia la difesa godwiniana della repubblica e della democrazia rappresentativa è essenzialmente negativa. Il repubblicanesimo, sostiene, non è un rimedio che colpisce il male alla radice, in quanto non tocca il governo e la proprietà. La rappresentanza potrebbe anche essere affidata alla parte più illuminata della nazione, ma ciò significa necessariamente che la maggioranza non partecipa al processo decisionale. La pratica del voto implicita nella rappresentanza crea inoltre un'innaturale uniformità di opinioni limitando il dibattito e riducendo dispute complesse a semplici formule che richiedono assenso o dissenso. Incoraggia inoltre la retorica e la demagogia invece che la fredda ricerca della verità. L'intero dibattito si conclude con il «palese insulto finale alla ragione e alla giustizia» (p.

126), poiché il gioco dei numeri non può decidere la verità.

Il voto segreto è per molti riformatori dell'epoca di Godwin uno dei mezzi principali per raggiungere la libertà politica. Tuttavia Godwin, in quanto anarchico, non riesce a pensare a un'istituzione politica che sia «un più diretto ed esplicito patrocinio del vizio» (p. 124). La segretezza del voto incoraggia l'ipocrisia e l'inganno sulle nostre intenzioni, mentre dovremmo invece esser pronti a dare ragione delle nostre azioni e ad affrontare le critiche degli altri. Il voto segreto non è quindi un simbolo di libertà, ma di schiavitù. L'essenza della libertà è la comunicazione: il voto è «il fertile padre di innumerevoli ambiguità, equivoci e menzogne» (p. 127).

Un'ulteriore debolezza delle assemblee rappresentative è che creano un'unanimità fittizia. Nulla, sostiene Godwin, può contribuire in modo più diretto alla depravazione dell'intelletto e del carattere umano di una minoranza costretta a eseguire le decisioni di una maggioranza. Per Godwin una maggioranza non ha più diritto di coartare una minoranza, foss'anche una minoranza di uno, di quanto ne abbia un despota di coartare una maggioranza. Inoltre un'assemblea nazionale incoraggia ogni uomo a scegliere di appartenere a una qualche fazione o partito, mentre l'istituzione di due camere non fa altro che dividere una nazione in due parti, una contro l'altra. L'unanimità vera si può ottenere solo in una società che vive in perfetta libertà.

Godwin è abbastanza chiaro nell'affermare che i partiti e le associazioni politiche non sono mezzi adatti a raggiungere questa società. Mentre gli artigiani si stanno organizzando in associazioni per premere sul parlamento in vista delle riforme, Godwin indica loro i pericoli. I membri di un partito imparano presto i suoi slogan e smettono di pensare per se stessi. Senza neppure fingere di avere una delega dalla più ampia comunità, le associazioni prendono il potere per se stesse. Gli argomenti contro il governo si applicano altrettanto bene a loro. Inoltre la verità non si può acquisire in sale affollate, in rumorosi dibattiti, ma si raggiunge nella quiete della riflessione.

Dopo aver visto la Rivoluzione francese trasformarsi nel Terrore, quando gli argomenti vengono rimpiazzati dalla ghigliottina, Godwin dà un appoggio tutt'altro che incondizionato

alla rivoluzione, se la si intende come una improvvisa e violenta trasformazione della società. La rivoluzione potrebbe nascere dall'orrore per la tirannia, ma può divenire tirannica a sua volta, specialmente se si sviluppano tentativi di coartare il popolo con la minaccia della punizione. Mentre non è contrario in linea di principio allo scontro armato – si dovrebbe, per esempio, esser pronti a resistere con il minimo di forza, se null'altro funziona, al «saccheggiatore interno» (p. 132) o al despota invasore – Godwin ritiene dovere delle persone illuminate posporre la rivoluzione. Egli può non esser stato un pacifista integrale, ma la sua strategia di liberazione è la nonviolenza.

Il modo adeguato di ottenere il cambiamento è attraverso la diffusione graduale di verità e conoscenza. Godwin auspica quindi una rivoluzione fondata sulle opinioni, non sulle barricate: «La persuasione, non la forza, è lo strumento legittimo per influenzare la mente umana» (p. 135). La riforma in cui spera – quel «potere benigno e benefico» (p. 132) – è tuttavia tanto graduale da esser molto lontana dalla natura di una specifica azione. Poiché è fondato sull'opinione, alla fine, quando il popolo diverrà saggio e comprenderà che si tratta di un male non necessario, il governo svanirà completamente. Ne consegue che il vero processo di produzione dell'eguaglianza nella società non sta nel ridurre tutti a una «nuda e selvaggia eguaglianza» (p. 135), ma nell'elevare ognuno alla vera saggezza. Questo progetto non può ovviamente esser realizzato da associazioni o partiti politici; Godwin auspica guide audaci e riflessive che dicano la verità e praticino la sincerità, agendo quindi come catalizzatori del mutamento. Nondimeno essi devono limitarsi a circoli piccoli e indipendenti. E con questo Godwin schizza i lineamenti del tipico gruppo anarchico, ristretto e autonomo.

Le idee economiche

Godwin sostiene però che non basta sciogliere il governo lasciando intatti i rapporti di proprietà. In ciò egli si allontana dalla tradizione liberale e si allinea ai principi socialisti. Anzi, considera l'argomento della proprietà la «chiave di volta» che

completa la sua costruzione della giustizia politica. Anche l'economia, come la politica, per Godwin è un'estensione dell'etica. Il primo crimine, afferma seguendo Rousseau, è stato commesso dall'uomo che si è approfittato della debolezza dei vicini per assicurarsi un qualche monopolio di ricchezza. Da quel momento abbiamo avuto uno stretto legame tra proprietà e governo: i ricchi sono infatti i «diretti o indiretti legislatori dello Stato» (p. 103). Gli effetti morali e psicologici della distribuzione della ricchezza che ne sono derivati sono stati disastrosi tanto per i ricchi quanto per i poveri. L'accumulo di proprietà crea uno «spirito di servilismo e sottomissione» (p. 138), fa dell'acquisizione e dello sfoggio di ricchezza la passione universale, ostacola lo sviluppo e il godimento intellettuale. Incoraggiando la competizione riduce l'intera struttura della società al sistema del più meschino egoismo. Non si desidera più la proprietà per se stessa, ma per la distinzione e lo status che conferisce.

Nascere in povertà, nota Godwin, significa nascere schiavi; il povero è «stranamente trattenuto e impastoiato nei suoi sforzi» (p. 140), diventando «lo schiavo succube di mille vizi» (p. 140). Il sistema della fabbrica, con le sue occupazioni monotone e ansiogene, trasforma i lavoratori in macchine, producendo una specie di «vuoto stupido e senza speranza» (p. 139) su ogni viso, specialmente su quello dei bambini. Dolorosamente conscio delle conseguenze della rivoluzione industriale, Godwin lamenta che, se pure nelle nuove città manifatturiere i lavoratori riuscissero ad arrivare ai quarant'anni, non potrebbero comunque «guadagnarsi il pane per il sale» (p. 139). Le grandi ineguaglianze presenti nelle nazioni europee possono condurre solo alla guerra di classe, incitando i poveri a spingere tutto verso il «caos universale» (p. 139).

Al posto delle relazioni economiche esistenti Godwin propone una forma di comunismo volontario. Il suo punto di partenza è che, poiché gli esseri umani condividono una comune natura, ne consegue, sulla base del principio della giustizia imparziale, che «le buone cose del mondo sono una riserva comune, dalla quale un uomo ha titolo quanto un altro di trarre ciò che vuole» (p. 141). La giustizia obbliga inoltre ogni uomo a considerare la sua proprietà come un fondo fiduciario e a chiedersi in che

modo la si possa usare al meglio per aumentare la libertà, la conoscenza e la virtù. Ma la giustizia è reciproca: ogni uomo ha il dovere di assistere il suo vicino nella stessa misura in cui può pretendere l'aiuto.

Godwin afferma che il denaro è solo il mezzo per scambiarsi merci reali e non una merce reale in sé. Al mondo non c'è ricchezza alcuna se non il lavoro umano. Ciò che viene erroneamente definito ricchezza è soltanto «un potere che le istituzioni della società accordano ad alcuni individui, e che costringe altri a lavorare a beneficio dei primi» (p. 143). Di conseguenza Godwin non riesce a vedere alcuna giustizia in una situazione in cui un uomo lavora e un altro resta ozioso, sfruttando il lavoro dei suoi simili. Sarebbe più giusto se tutti lavorassero. Poiché una quantità minima di lavoro è sufficiente per fornire i mezzi di sussistenza, ciò aumenterebbe oltretutto la quantità di tempo libero, permettendo a ognuno di coltivare il proprio intelletto e di sperimentare nuove fonti di piacere.

Godwin approfondisce la sua analisi distinguendo tra quattro categorie: i mezzi di sussistenza, i mezzi del miglioramento intellettuale e morale, i piaceri non costosi e i lussi. Quest'ultima categoria è il principale ostacolo alla giusta distribuzione delle prime tre. Da questa classificazione Godwin deduce tre gradi del diritto di proprietà. Il primo consiste nel «mio diritto permanente a quelle cose il cui uso, a me attribuito, produce una quantità di benefici o di piacere maggiore di quella che produrrebbero se esse fossero di proprietà altrui» (p. 145). Ciò include le prime tre categorie. Il secondo grado di proprietà consiste nell'autorità assoluta, cui ogni persona ha titolo, sui prodotti della propria industriosità. Questo è solo un diritto negativo e, in un certo senso, costituisce una specie di usurpazione, perché la giustizia mi obbliga a distribuire ogni prodotto che eccede il mio titolo secondo il primo grado della proprietà. Il terzo grado, che corrisponde alla quarta categoria, è la «facoltà di disporre del prodotto dell'industriosità di un altro uomo» (p. 146). Questo è completamente ingiustificato, perché il valore è creato solo dal lavoro, e contraddice apertamente il secondo grado.

Godwin condanna così l'accumulazione capitalista. In positivo egli sostiene che tutte le persone abili dovrebbero lavorare

e che tutti i membri della società dovrebbero poter vedere soddisfatti i loro bisogni di base. Ma proprio come ho un diritto a ricevere assistenza dal mio vicino, questi ha diritto al giudizio privato. È suo dovere aiutarmi a soddisfare i miei bisogni, ma è egualmente mio dovere non invadere la sua sfera discrezionale. In questo senso la proprietà si fonda sul «sacro e inalienabile diritto al giudizio privato» (p. 147). Nel contempo Godwin accetta su basi utilitaristiche che in circostanze eccezionali potrebbe esser necessario prendere i beni del mio vicino con la forza per salvare me stesso o altri dal disastro.

L'originale e profonda analisi godwiniana della proprietà ha esercitato grande influenza sui primi pensatori socialisti. Egli è stato il primo a occuparsi sistematicamente delle differenti tesi a proposito di bisogni umani, produzione e capitale. Marx ed Engels hanno riconosciuto il suo contributo allo sviluppo della teoria dello sfruttamento, prendendo persino in considerazione l'idea di una traduzione di Political Justice⁵³. Nella tradizione anarchica egli anticipa Proudhon nel distinguere tra proprietà e possesso. Tuttavia, con il suo progetto di ciò che si potrebbe definire «comunismo volontario», si avvicina maggiormente a Kropotkin.

A parere di Godwin la crescita della popolazione non minaccia in alcun modo la sua società comunista. Come tutti gli anarchici, egli ripone le sue speranze in un ordine o armonia naturale: «Nella natura della società umana abbiamo un principio per mezzo del quale ogni cosa sembra tendere a un proprio livello, procedendo nel modo più fausto quanto meno si interferisce tentando di regolarla» (p. 148). Inoltre, non c'è prova dell'esistenza di una scarsità naturale; molta terra non è coltivata e quella coltivata può esser migliorata. E anche se la popolazione minaccia di sfuggire di mano ci sono metodi di controllo delle nascite. Ovviamente Malthus non poteva lasciar correre e nel suo Saggio sul principio di popolazione argomenta che la popolazione cresce più rapidamente della riserva di cibo e che il vizio e la miseria devono quindi restare come limiti necessari. Ma Godwin contrattacca con la sua dottrina della prudenza, ovvero del freno morale, mettendo in discussione i dati di Malthus e suggerendo, giustamente, che il miglioramento dello standard di vita avrebbe spinto la gente ad avere meno bambini.

Il pedagogista

Secondo Godwin il principale mezzo di riforma è l'educazione. Le sue originali riflessioni sul tema ne fanno uno dei grandi pionieri della pedagogia libertaria e progressista. Forse più di qualsiasi altro autore, Godwin riconosce che la libertà è la base dell'educazione e l'educazione è la base della libertà. Il fine ultimo dell'educazione, sostiene, è lo sviluppo dell'intelletto individuale e la preparazione dei bambini alla creazione e alla fruizione di una società libera.

In accordo con il suo concetto di natura umana, Godwin pensa che l'educazione abbia un potere molto maggiore di quello del governo nella formazione del nostro carattere. I bambini sono quindi una «sorta di materia prima messaci nelle mani, una sostanza duttile e cedevole» (p. 154). La natura non ha mai creato un tonto e la genialità non è innata, quanto piuttosto prodotta e acquisita. Ne consegue che i cosiddetti vizi della gioventù non derivano dalla natura ma dai difetti dell'educazione. I bambini nascono innocenti: il loro umore è costituito interamente da fiducia, gentilezza e benevolenza. Essi hanno un profondo e naturale amore per la libertà in un momento della loro vita in cui non sono mai liberi dall'«irritante interferenza» (p. 157) degli adulti. E tuttavia la libertà è la «scuola dell'intelletto» (p. 157) e il «genitore della forza» (p. 157). Anzi, Godwin nota che i bambini imparano e si sviluppano più nel tempo libero che a scuola.

Per Godwin ogni tipo di educazione implica una qualche forma di dispotismo e la tirannia dell'obbedienza implicita. L'educazione moderna non solo corrompe i cuori dei bambini, ma mina la loro ragione tramite un gergo incomprensibile, mancando di favorire le loro capacità reali. L'educazione di Stato, la grande salvezza per molti riformatori progressisti, può solo aggravare le cose. Come tutte le istituzioni pubbliche, implica l'idea di permanenza e fissa attivamente la mente in «errori assodati» (p. 159): la conoscenza trasmessa nelle università e nelle scuole superiori è molto indietro rispetto a quella che posseggono alcuni membri non impastoiati della comunità. Inoltre, questa conoscenza non può mancare di divenire lo specchio e lo strumento del governo, formando una alleanza più

potente di quella tra Chiesa e Stato e insegnando la venerazione per la costituzione invece che per la verità. In queste circostanze non è sorprendente che l'insegnante sia il peggiore degli schiavi, essendo obbligato a ritoccare costantemente i fondamenti della conoscenza, e sia anche un tiranno, che impone sempre la sua volontà proibendo piaceri e scappatelle ai suoi alunni.

Dopo aver analizzato le deficienze degli stili pedagogici esistenti, Godwin ammette che l'educazione di gruppo, per quanto riguarda lo sviluppo dei talenti e l'incoraggiamento dell'identità personale, è preferibile all'insegnamento solitario. Nella società esistente, la soluzione migliore è probabilmente quella di scuole piccole e indipendenti. Ma Godwin va oltre, mettendo in questione le fondamenta stesse degli schemi pedagogici tradizionali.

A suo parere lo scopo dell'educazione deve essere di produrre la felicità. Poiché per la felicità è essenziale la virtù, e per rendere virtuosa una persona questa deve prima divenire saggia, l'educazione dovrebbe sviluppare una mente «ben regolata, attiva e pronta a imparare». Ciò si ottiene al meglio non inculcando ai giovani una qualche particolare conoscenza, ma incoraggiando i loro talenti latenti, svegliando le loro menti, formando modalità di pensiero chiare.

Nel trattare i bambini dovremmo essere egualitari, comprensivi, sinceri e onesti. Non dovremmo diventare custodi inflessibili e guastafeste: le stravaganze della gioventù indicano spesso genio ed energie mature. Dovremmo incoraggiare il gusto precoce per la lettura, ma non censurare le loro scelte in campo letterario. E, soprattutto, dovremmo eccitare il loro desiderio di conoscenza mostrandone l'intrinseca eccellenza.

Tuttavia, Godwin prosegue notando che se uno studente impara solo perché lo desidera, l'intero formidabile apparato pedagogico potrebbe esser spazzato via. E allora non resterebbero figure come l'insegnante e l'allievo; a ognuno, in caso di difficoltà, basterebbe consultare una persona più informata, ma non esisterebbero più condotti e condottieri. In una società libera non ci si aspetta che qualcuno impari qualcosa a meno che non lo desideri, mentre tutti dovrebbero esser pronti a offrire guida o incoraggiamento se venisse loro richiesto. In questo

modo la mente si svilupperebbe secondo le sue tendenze naturali e i bambini potrebbero sviluppare pienamente le loro potenzialità.

La società libera

Mentre si guarda bene dall'offrire un progetto della sua società libera – farlo significherebbe contraddire la sua visione del progresso e la sua idea di verità – Godwin offre tuttavia uno schizzo delle direzioni generali che essa potrebbe prendere. In primo luogo, egli sottolinea con cura che libertà non vuol dire licenza, ovvero che non vuol dire agire come a ognuno pare senza renderne conto ai principi della ragione. Egli distingue tra due generi di indipendenza: quella naturale, «ovvero una libertà da ogni restrizione, eccetto quella delle ragioni e delle persuasioni che si presentano all'intelletto» (pp. 171-172), che è della massima importanza; e quella morale, che è sempre nociva. È essenziale che si sia liberi di coltivare la propria individualità e di seguire i dettami del proprio intelletto, ma dovremmo esser pronti a giudicare e influenzare le azioni l'uno dell'altro. La libertà della condotta esteriore vale poco senza una crescita morale interiore; anzi, è possibile che una persona sia fisicamente in schiavitù e conservi il suo senso di indipendenza, mentre una persona su cui non viene esercitata alcuna costrizione può mettersi in schiavitù da se stessa attraverso l'obbedienza passiva. Per Godwin la libertà civile non è quindi un fine in sé, ma un mezzo per crescere in saggezza e virtù.

Godwin non si autodefinisce un anarchico e usa il termine «anarchia» in senso negativo, come i suoi contemporanei, per denotare il disordine estremo e violento che potrebbe svilupparsi dopo la dissoluzione del governo se non ci fosse una generale accettazione dei principi della giustizia politica. In una tale situazione egli teme che alcuni arrabbiati possano minacciare la sicurezza personale e la libera ricerca. L'esempio dei rivoluzionari francesi gli ha dimostrato che le «passioni non controllate spesso non si fermeranno all'eguaglianza, ma inciteranno [gli uomini] a impadronirsi del potere» (pp. 174-175). E tuttavia tra i difetti dell'anarchia (in questo senso) e quelli del

dispotismo Godwin esprime la sua preferenza per i primi. Una condizione di dispotismo è permanente, una di anarchia transitoria. Inoltre l'anarchia diffonde energia e spirito d'iniziativa nella comunità, staccando le persone dal pregiudizio e dalla fede implicita. E soprattutto, ha «una distorta e tremenda somiglianza con la vera libertà» (p. 175), e può condurre alla migliore tra le forme dell'associazione umana. La tesi di Godwin è sempre quella che la società, in massima parte, produce una sua propria organizzazione pacifica e produttiva.

Al posto dello Stato-nazione con il suo complesso apparato di governo, Godwin propone una società decentrata e semplificata di piccole comunità basate su rapporti diretti. Le idee di «grande impero e di unità legislativa» sono chiaramente «barbare vestigia dei giorni dell'eroismo militare» (p. 177). È preferibile decentrare il potere perché i vicini sono meglio informati dei problemi reciproci, e perché la sobrietà e l'equità sono le caratteristiche proprie di ambienti circoscritti. La gente dovrebbe quindi formare una federazione volontaria di distretti (una «confederazione» di repubbliche minori) allo scopo di coordinare la produzione e assicurarne i benefici sociali. Secondo Godwin in una tale repubblica pluralistica l'unità sociale di base sarebbe un territorio limitato, come la tradizionale «parrocchia» inglese: la comune autonoma degli anarchici delle epoche successive. La democrazia sarebbe diretta e partecipativa, in modo che la voce della ragione possa esser espressa e ascoltata da tutti i cittadini. Una tale società decentrata non dovrebbe tuttavia essere «parrocchiale» nel senso peggiorativo del termine, poiché dopo la fine degli Stati-nazioni e delle loro rivalità la specie umana costituirebbe, tutta insieme, «una grande repubblica» (p. 177).

Godwin riconosce che nel periodo di transizione potrebbe rendersi necessaria una forma modificata di governo che risolveva le dispute tra i distretti o respinga un invasore straniero. Egli ipotizza quindi che i distretti potrebbero mandare propri delegati a un'assemblea, a un congresso generale della federazione, ma tale misura dovrebbe esser impiegata il meno possibile e solo nel corso di emergenze eccezionali. Inoltre, il congresso non formerebbe alcun centro permanente o comune di autorità e tutti i suoi funzionari sarebbero mantenuti con donazioni

volontarie.

A livello locale si potrebbero istituire giurie popolari con il compito di gestire le controversie tra individui e le ingiustizie nell'ambito delle comunità. I casi verrebbero giudicati secondo le circostanze particolari, alla luce del bene generale. Ma nel corso del tempo sia le assemblee sia le giurie perderebbero la loro autorità e sarebbe sufficiente invitare i distretti a cooperare per il bene comune e i trasgressori a pentirsi dei loro errori. La coartazione della legge sarebbe rimpiazzata dalla persuasione esercitata dalla pubblica opinione. Godwin ripone fiducia nel fatto che in un sistema sociale semplificato si possa ascoltare la voce della ragione, raggiungere il consenso e far prevalere la naturale armonia degli interessi. Se le persone maturano sempre più l'abitudine all'autogoverno, i corpi coercitivi diventeranno superflui e il governo lascerà il posto allo spontaneo ordine sociale dell'anarchia. La gente vivrà vite semplici ma raffinate, in famiglie aperte in armonia con la natura. Il matrimonio scomparirà e sarà rimpiazzato da libere unioni; dei bambini si occuperà la comunità, che penserà anche alla loro educazione.

In una tale società libera ed egualitaria ognuno avrebbe opportunità di sviluppare sentimenti e intelletto. Con l'abolizione del complicato macchinario del governo, la fine del lusso eccessivo e la condivisione del lavoro da parte di tutti, la fatica richiesta per le cose necessarie della vita verrebbe drasticamente ridotta (forse, calcola Godwin, a una mezz'ora al giorno). Ben lungi dall'ignorare la rivoluzione industriale, Godwin guarda alla tecnologia – «le differenti specie di mulino, di strumenti per filare, di macchine a vapore» (p. 184) e un giorno persino l'aratro automatico – per ridurre e alleviare le fatiche spiacevoli. A differenza di Tolstoj, non vede dignità alcuna nel lavoro manuale. Il sistema di produzione che auspica non ridurrebbe solo la cooperazione forzata imposta dalla divisione del lavoro, ma aumenterebbe anche incommensurabilmente il tempo libero per raffinare gli intelletti. Inoltre, la scienza potrebbe un giorno concedere alla mente l'onnipotenza sulla natura, prolungare la vita e persino, suggerisce Godwin in un raro quanto sfrenato volo congetturale, scoprire il segreto dell'immortalità!

*Sebbene la società decentrata di Godwin si ispiri indubbiamente alle comunità organiche dell'Inghilterra preindustriale, non si tratta assolutamente di una visione puramente rurale⁵⁴. La sua fiducia nei potenziali effetti liberatori della tecnologia e della scienza moderne mostra che egli non guardava al passato ma al futuro. Anzi, mentre nel corso dell'Ottocento e del primo Novecento abbiamo assistito a una sempre maggiore centralizzazione della produzione, la nuova tecnologia contemporanea potrebbe anche, come sperava Godwin, portare alla dissoluzione delle industrie monolitiche e delle metropoli⁵⁵. La sua visione di una produzione su piccola scala per il mercato locale va molto vicina a quella di Kropotkin in *Fields, Factories and Workshops Tomorrow* [Campi, fabbriche e officine].*

Godwin non entra in dettaglio, ma implica che la produzione dovrebbe essere organizzata su scala volontaria, con i lavoratori liberi di sviluppare i propri interessi e capacità. Dal momento che le persone con interessi e capacità particolari potrebbero volersi impegnare in un lavoro specializzato, permarrrebbe forse una certa divisione del lavoro. Il produttore controllerebbe la distribuzione nell'ambito di una generale condivisione dei beni materiali. I lavoratori darebbero le loro eccedenze a chi ne ha bisogno, ricevendo quanto necessario per soddisfare le proprie esigenze dalle eccedenze dei vicini. In questo modo i beni andrebbero spontaneamente dove ve ne fosse maggiore bisogno, rendendo non necessario un magazzino centrale. Tuttavia, le relazioni economiche resterebbero sempre basate sulla libera distribuzione e non sul baratto o lo scambio.

Godwin si preoccupa in particolare di definire con cura la sottile connessione tra il gruppo e l'individuo nell'ambito di tale società libera ed egualitaria. La sua posizione è stata seriamente fraintesa: è stato infatti accusato sia di «individualismo estremista» sia di voler sommergere l'individuo nella «solidarietà comunitaria»⁵⁶. Di fatto, entrambe le accuse sono false.

È però vero che Godwin ha scritto che «tutto ciò che si intende usualmente con il termine cooperazione è in qualche misura un danno» (p. 184). Ma la cooperazione che condanna è l'attività uniforme imposta dalla divisione del lavoro, da un'associazione restrittiva o da coloro che sono al potere. Gli risulta incomprensibile capire perché dobbiamo sempre essere obbli-

gati a conformarci al comodo di altri o ridurci a una «uniformità meccanica» (p. 184). Per questa ragione egli non vede in una società egualitaria necessità alcuna di lavoro, pasti o magazzini in comune: si tratta solo di «strumenti deboli e sbagliati per controllare la condotta senza conquistare il giudizio» (p. 185).

È altresì vero che per Godwin la società non forma un complesso organico: essa non è null'altro se non la somma dei suoi individui. Egli non solo dipinge la persona illuminata intenta a calcolare individualmente il piacere e il dolore, e quindi a soppesare attentamente le conseguenze delle sue azioni, ma pone un'enfasi particolare anche sul valore dell'autonomia nello sviluppo intellettuale e morale: tutti noi abbiamo bisogno di una sfera discrezionale, di un luogo mentale per il pensiero creativo. Non riesce inoltre a vedere valore alcuno nel perdersi nell'esistenza di un altro: «Ogni uomo», scrive, «dovrebbe avere un proprio equilibrio e consultare il proprio intelletto. Ognuno dovrebbe sentire la propria indipendenza, in modo che possa asserire i principi di verità e giustizia senza essere obbligato con l'inganno ad adattarli alle peculiarità della sua situazione e agli errori degli altri» (pp. 73-74).

Questo riconoscimento della necessità dell'autonomia individuale dovrebbe essere tenuta ben a mente quando si prende in considerazione una delle critiche più importanti rivolte a Godwin, ovvero che la tirannia dell'opinione pubblica nella sua società anarchica potrebbe essere più pericolosa di quella della legge⁵⁷. Certo, Godwin sostiene che tutti noi abbiamo il dovere di porre rimedio agli errori e di promuovere il benessere dei nostri vicini, e di essere sempre assolutamente sinceri. Anzi, giunge al punto di notare che «l'ispezione generale» che rimpiazzerebbe l'autorità pubblica fornirebbe una spinta alla correzione della condotta «non meno irresistibile delle fruste e delle catene» (p. 179).

Ciò potrebbe suonare specificamente illiberale. Tuttavia Godwin ha chiarito di essere contrario a ogni tipo di vigilanza collettiva che possa esercitare la tirannia sull'individuo o imporre precise idee e valori. In primo luogo, il tipo di sincerità che auspica non è inteso a trasformare i vicini in pedanti ficcanasi, quanto piuttosto a liberarli dalle loro repressioni non

necessarie, in modo che si possa «realmente maturare un'amizizia reciproca»⁵⁸. In secondo luogo, ogni critica che avanziamo nei confronti dei nostri vicini dovrebbe essere un appello alla ragione, ed essere proposta in un modo gentile e affezionato. In terzo luogo, Godwin presume che le persone diventino individui razionali e autonomi pronti a riconoscere l'autonomia degli altri: «Il mio vicino può censurarmi liberamente e senza riserve, ma deve ricordare che io debbo agire secondo le mie decisioni e non le sue»⁵⁹.

Quindi, mentre è certo che Godwin dia grande valore all'autonomia individuale, è tuttavia piuttosto ingiusto sostenere che il suo «grande difetto» stia nella sua «mancanza di comprensione della natura sociale dell'umanità»⁶⁰. Egli sottolinea ripetutamente che siamo esseri sociali, che siamo fatti per vivere in società e che è la società a rivelare le nostre qualità migliori. Anzi, egli non vede contraddizione o tensione alcuna tra autonomia e collettività, perché «l'amore per la libertà conduce ovviamente a un sentimento di solidarietà e a una propensione alla comprensione dei sentimenti degli altri» (p. 185). I romanzi di Godwin mostrano sin troppo vividamente i pericoli psicologici e morali della solitudine e dell'isolamento eccessivi. Il suo intero sistema di benevolenza universale è chiaramente ispirato dall'amore per gli altri.

Di fatto, secondo Godwin in una società libera ed egualitaria le persone diverrebbero sia più sociali sia più individuali: «Ogni uomo sarebbe unito al suo vicino, in reciproco affetto e gentilezza, mille volte più di ora; ma ognuno penserebbe e giudicherebbe da sé». L'individuo e il gruppo non si ritrovano su lati opposti della barricata, perché l'individuo diventerebbe veramente se stesso e nel contempo sarebbe più consapevole dal punto di vista sociale; il «ristretto principio dell'egoismo» svanirebbe e «ognuno sacrificerebbe la propria esistenza individuale di fronte al bene generale» (p. 186). È questa la più grande forza di Godwin: riuscire per questa strada a riconciliare le pretese dell'autonomia individuale e quelle della socialità. Da questo punto di vista l'anarchismo di Godwin è più vicino al comunismo di Kropotkin che all'egoismo di Stirner o alla competizione di Proudhon.

Godwin propone una visione sofisticata e affascinante di una

società libera ed egualitaria; e nel contempo offre ben pochi consigli sui modi con cui raggiungerla. Egli non ripone le sue speranze su un sollevamento apocalittico, come Bakunin, ma sulla trasformazione graduale della personalità umana, schiacciata per secoli dalle istituzioni autoritarie e dal cieco pregiudizio. Ma, se questo suo gradualismo mostra che non si tratta di un ingenuo visionario, conferisce nel contempo una svolta conservatrice alla sua politica pratica. Godwin giudica necessario posporre la rivoluzione, condannando tutti i tentativi isolati di protesta e cambiamento. Ritiene invece che sia giusto sostenere qualsiasi movimento politico che punti all'espansione della libertà umana. Per questo motivo alla sua epoca è un sostenitore dei whigs in parlamento. Ma avendo già mostrato in modo tanto eloquente i disastrosi effetti dell'autorità politica e dell'ineguaglianza economica, questa posizione lo costringe evidentemente ad abbandonare molte generazioni a un destino di sofferenza e disperazione.

Anche la fiducia che Godwin accorda all'illuminazione e all'educazione formale in quanto mezzi di cambiamento si rivela incoerente nella sua analisi della storia e della società. Egli sottolinea come le idee e i valori siano modellati dalle circostanze e in particolare dai fattori economici e politici. Ma, dopo aver dimostrato l'esistenza dell'interazione tra la coscienza e le circostanze, sceglie di favorire la riforma in primo luogo sul fronte della coscienza invece che su entrambi i fronti. Il seguente dilemma rimane quindi senza soluzione: gli esseri umani non possono divenire completamente razionali fintanto che esiste il governo, e tuttavia il governo, finché gli esseri umani restano irrazionali, deve continuare a esistere. Sia nella sua teoria sia nella sua pratica egli non riesce a sviluppare un'adeguata prassi.

Dopo Godwin la teoria anarchica ha sviluppato altre strategie di cambiamento sociale, che vanno dallo sciopero generale alla disobbedienza civile e all'azione diretta. Molti anarchici riconoscono la necessità di mutare le coscienze così come quella di creare nuove forme di vita. Ci sono buone basi per cercare di allargare, ove possibile, zone libere all'interno degli Stati, capitalisti o comunisti che siano, con lo scopo di mostrare come potrebbe svilupparsi una società libera. Abbiamo anche spazio

per un'enorme varietà di esperimenti sociali e di iniziative economiche basate sui principi dell'autogestione e della democrazia diretta. Nondimeno, anche se le forme dell'anarchismo si sono arricchite e le tattiche degli anarchici si sono fatte più varie, è stato Godwin a fornire, con il suo circolo piccolo e indipendente di persone impegnate, il modello del gruppo anarchico classico, che consiste in un'associazione informale e volontaria di individui liberi ed eguali. La sua enfasi sull'educazione politica riecheggia nella dottrina anarchica della «propaganda della parola». E soprattutto, sottolineando che la rigenerazione morale deve precedere la riforma politica ed economica, egli parla direttamente a coloro che pensano che il «personale sia politico».

Da questa analisi dovrebbe essere emerso con chiarezza che non solo Godwin è un filosofo della società e della politica alla pari con Hobbes, Locke, Rousseau e Mill, ma che si tratta del più coerente e profondo esponente dell'anarchismo filosofico. Egli tratteggia con cura, per mezzo di argomentazioni basate su un ragionamento rigoroso, le sue conclusioni anarchiche a partire da una concezione chiara e plausibile della natura e della società umana. Egli pensa che la politica sia inseparabile dall'etica e offre una prospettiva convincente della giustizia. Le sue critiche dei presupposti fondamentali del diritto, del governo e della democrazia sono dense di intuizioni. Da una concezione valida della verità egli sviluppa una delle più forti difese della libertà di pensiero e di espressione. Al posto delle tirannie della sua epoca propone una società decentrata e semplificata, che è non solo libera ed egualitaria, ma la forma più desiderabile di esistenza umana. In campo pedagogico illustra i mali dell'insegnamento autoritario e i benefici dell'istruzione fondata sul desiderio. In economia dimostra gli effetti disastrosi dell'ineguaglianza economica e disegna i lineamenti di un sistema di «comunismo volontario». E se le sue proposte politiche pratiche sono inadeguate, ciò avviene perché egli è innanzi tutto un filosofo che si occupa della validità dei principi generali invece che delle loro specifiche applicazioni.

In una parola, Godwin interesserà tutti coloro che giudicano la libertà, l'individualità, la razionalità, la felicità e la sincerità i principali scopi della ricerca e dello sforzo umano. Lo trove-

ranno affascinante tutti coloro che riconoscono che la verità e l'illuminazione possono emergere solo dal libero scontro tra idee e valori e che l'armonia complessiva si raggiunge meglio con il pluralismo sociale e la diversità culturale. Sarà fonte d'ispirazione per i liberi spiriti convinti che il governo non sia necessario e che gli esseri umani prosperino al meglio senza l'interferenza di istituzioni coercitive. Con un intrepido processo di deduzione dai principi primi Godwin ha superato il radicalismo della sua epoca divenendo il primo grande pensatore dell'anarchismo. E ancor oggi ne resta l'esponente più profondo e affascinante.

Note all'Introduzione

1. W. Hazlitt, William Godwin, *The Spirit of the Age; or Contemporary Portraits*, 1 ed. 1825, Oxford 1954, pp. 19-20.
2. C. Kegan Paul, William Godwin: His Friends and Contemporaries, Londra 1876, vol. I, p. 80.
3. J. Fenwick, William Godwin, in *Public Characters of 1799-1800*, Londra 1799, p. 374.
4. T. De Quincey, *Collected Writings*, a cura di D. Masson, Londra 1897, vol. III, p. 25.
5. P.B. Shelley a Godwin, 3 gennaio 1812, *The Letters of Percy Bysshe Shelley*, a cura di F.L. Jones, Oxford 1964, vol. I, p. 220.
6. Si veda P.J. Proudhon, *Sistema delle contraddizioni economiche. Filosofia della miseria*, tr. it. Catania 1975, p. 527.
7. Si veda L. Tolstoj, *Opere complete*, Mosca 1953, vol. XXXV, pp. 205-6; vol. XXXVII, p. 222; vol. XLIV, p. 159.
8. M. Nettelau, *Bibliographie de l'Anarchie*, Bruxelles 1897, n. 8, pp. 4-5; P. Kropotkin, *La scienza moderna e l'anarchia*, tr. it. Milano 1912, p. 25.
9. R. Rucker, *Anarchism and Anarcho-syndicalism*, Londra 1938, p. 6; G. Woodcock, *William Godwin: A Biographical Study*, Londra 1946, p. 254; e William Godwin, in *L'anarchia*, tr. it. Milano 1966, pp. 51-80.
10. In «*Volontà*», nn. 8-9, 11, 1963; nn. 1, 3, 4, 5, 6, 7, 8-9, 12, 1964; nn. 1, 2, 4, 5, 7, 8-9, 1965; n. 6, 1971; nn. 1, 2, 4, 6, 1972; nn. 2, 3, 4, 6, 1973; nn. 3, 6, 1974.
11. Cfr. «*Cahiers de Pensée et Action*», Bruxelles 1953, vol. I, pp. 1-80.
12. G. Woodcock, William Godwin, *cit.*, p. 257.
13. I. Kramnick, *introduzione a Enquiry concerning Political Justice*, Harmondsworth 1976, p. 38.
14. Citato in P. Marshall, William Godwin, Londra 1984, p. 19.
15. W. Godwin, *Sketches of History*, Londra 1784, pp. 5, 20.
16. Cfr. oltre, cap. VI, p. 153.
17. W. Godwin, *Uncollected Writings (1785-1822)*, a cura di J.W. Marken e B.R. Pollin, Gainesville 1966, pp. 32, 61, 52.
18. W. Godwin, *History of the Internal Affairs of the United Provinces*, Londra 1787, p. 345.
19. C. Kegan Paul, William Godwin, *cit.*, vol. I, p. 61.

20. T. Paine, *The Rights of Man*, I ed. 1791-92, a cura di H. Collins, Harmondsworth 1976, p. 65.
21. Citata in P. Marshall, *William Godwin*, cit., p. 81.
22. Ibidem.
23. Ivi, p. 82.
24. W. Godwin, *Enquiry concerning Political Justice*, ed. 1798, lib. I, cap. VIII.
25. W. Godwin, *Caleb Williams*, I ed. 1794, a cura di D. McCracken, Oxford 1970, p. 1.
26. W. Godwin, *Enquiry*, ed. 1798, lib. I, cap. XII.
27. W. Godwin, *Uncollected Writings*, cit., p. 158.
28. Ivi, p. 215.
29. W. Hazlitt, *The Spirit of the Age*, cit., p. 37.
30. Cfr. oltre, cap. III, p. 96.
31. Si veda T. De Quincey, *Collected Writings*, cit., vol. IX, p. 328; P. Kropotkin, *L'etica*, tr. it. Ragusa 1990, p. 222. Si veda anche G. Woodcock, *L'anarchia*, cit., p. 79.
32. W. Godwin, *Enquiry*, ed. 1798, lib. I, cap. XVIII.
33. Citato in P. Marshall, *William Godwin*, cit., p. 215.
34. Ivi, pp. 231-32.
35. Ivi, pp. 289-90.
36. Ivi, p. 36.
37. L. Stephen, *William Godwin*, *Dictionary of National Biography*, 1890, vol. XXII, p. 67.
38. P.B. Shelley, *Shelley's Prose: or, The Trumpet of Prophecy*, a cura di D.L. Clark, Albuquerque 1954, pp. 237, 252, 240. Si veda anche W. Godwin, *Life of Chaucer*, I ed. 1803, vol. I, p. 370.
39. *Godwin a lady Caroline Lamb, 25 febbraio 1819*, in C. Kegan Paul, *William Godwin*, cit., vol. II, p. 266.
40. W. Godwin, *History of the Commonwealth*, Londra 1824-28, vol. I, p. 90.
41. Ivi, vol. II, p. 333.
42. Cfr. oltre, cap. II, p. 68.
43. Cfr. oltre, cap. VII, p. 176.
44. Cfr. oltre, cap. II, p. 76.
45. W. Godwin, *Enquiry*, ed. 1793, lib. I, p. 284 (nota).
46. Ivi, lib. II, p. 797.
47. W. Godwin, *Essays Never Before Published*, Londra 1873, p. 87.
48. W. Godwin, *Thoughts on Man*, Londra 1831, p. 231.

49. W. Godwin, *Enquiry*, ed. 1796, lib. I, p. 55 (nota).
50. W. Godwin, *Enquiry*, ed. 1798, lib. I, p. 81.
51. W. Godwin, *Enquiry*, ed. 1793, lib. II, p. 851.
52. *Ivi*, lib. I, p. 237.
53. Si veda K. Marx e F. Engels, *L'ideologia tedesca*, tr. it. Roma 1983, p. 402; *Engels a Marx*, 17 marzo 1845, citato in M. Nettlau, *Der Vorfrühling der Anarchie*, Berlino 1925, p. 73.
54. Cfr. I. Kramnick, *introduzione citata*, p. 52; D. Locke, *A Fantasy of Reason: The Life and Thought of William Godwin*, Londra 1980, p. 348.
55. Cfr. G. Woodcock, *L'anarchia*, cit., pp. 76-77.
56. J.P. Clark, *The Philosophical Anarchism of William Godwin*, Princeton 1976, p. 312; I. Kramnick, *introduzione citata*, p. 52.
57. Si vedano G. Woodcock, *L'anarchia*, cit., pp. 76-77; I. Kramnick, *introduzione citata*, pp. 26-27.
58. W. Godwin, *Enquiry*, ed. 1798, lib. I, p. 335.
59. *Ivi*, lib. I, p. 168.
60. J.P. Clark, *The Philosophical Anarchism of William Godwin*, cit., pp. 311-12.

I
COMPENDIO DEI PRINCÌPI

Il lettore che volesse formarsi un corretto giudizio sui ragionamenti contenuti in questo volume potrebbe forse procedere in modo più conveniente esaminando da sé la verità dei seguenti princìpi, nonché il sostegno che offrono alle varie deduzioni contenute nell'opera.

I

L'obiettivo reale della disquisizione morale e politica è il piacere, ovvero la felicità.

La classe primaria dei piaceri umani, ovvero la prima in ordine di tempo, è quella dei piaceri dei sensi esterni.

Oltre che a questi, l'uomo è soggetto ad alcuni piaceri secondari, come i piaceri del sentimento intellettuale, i piaceri della

comunione d'idee, i piaceri dell'autostima.

I piaceri secondari sono probabilmente più raffinati di quelli primari.

O, per meglio dire, la condizione più desiderabile per l'uomo è quella in cui egli ha accesso a tutte queste fonti di piacere ed è in possesso di una felicità quanto più varia e ininterrotta.

Questa condizione è una condizione di massima civiltà.

II

La condizione più desiderabile per la specie umana è lo stato di società.

L'ingiustizia e la violenza umana nello stato di società producono l'esigenza del governo.

Il governo, in quanto imposto all'umanità dai suoi vizi, è stato parimenti generato dalla sua ignoranza e dai suoi errori.

Il governo è stato concepito per eliminare l'ingiustizia, ma offre nuove tentazioni e occasioni di commetterla.

Concentrando la forza della comunità, dà modo di svilupparsi a progetti sfrenati e disastrosi, a oppressione, dispotismo, guerre e conquiste.

Perpetuando e aggravando l'ineguaglianza nella proprietà suscita molte passioni nocive e spinge gli uomini al ladrocinio e alla frode.

Il governo è stato concepito per eliminare l'ingiustizia, ma il suo effetto è stato di darle corpo, e di perpetuarla.

III

L'obiettivo immediato del governo è la sicurezza.

Il mezzo impiegato dal governo è la restrizione, ovvero la limitazione dell'indipendenza individuale.

I piaceri dell'autostima, insieme al corretto raffinamento di tutti i nostri piaceri, richiedono l'indipendenza individuale.

Senza indipendenza gli uomini non possono essere né saggi né utili né felici.

Di conseguenza la condizione più desiderabile per l'umanità

è quella in cui viene mantenuta la sicurezza generale, con la minor violazione possibile dell'indipendenza individuale.

IV

Il vero criterio di condotta di un uomo verso un altro uomo è la giustizia.

La giustizia è un principio che si propone la realizzazione della maggior quantità possibile di piacere, o felicità.

La giustizia richiede che io mi metta al posto di uno spettatore imparziale delle occupazioni umane e mi svesta delle mie particolari predilezioni.

La giustizia è una regola della massima universalità, che prescrive uno specifico modo di procedere in ogni faccenda che possa riguardare la felicità di un essere umano.

V

Il dovere è quella modalità d'azione che costituisce la miglior applicazione della capacità individuale a vantaggio generale.

Il diritto è la pretesa dell'individuo alla parte di benefici prodotta dai suoi vicini nell'adempimento dei loro diversi doveri.

La pretesa di un individuo riguarda o gli sforzi dei suoi vicini o la loro sopportazione.

Gli sforzi degli uomini in società dovrebbero in genere essere affidati alla loro discrezione; la loro sopportazione è in certi casi una questione di necessità più urgente e quindi rientra nella sfera della sovrintendenza politica, o governo.

VI

Le azioni volontarie degli uomini vengono dirette dai loro sentimenti.

La ragione non è un principio indipendente e non tende a spingerci all'azione; dal punto di vista pratico consiste semplicemente nel paragonare e soppesare i differenti sentimenti.

La ragione, sebbene non possa spingerci all'azione, è intesa come regola della nostra condotta, secondo il valore comparativo che ascrive alle differenti spinte.

Per il miglioramento delle nostre condizioni sociali dobbiamo quindi guardare al miglioramento della ragione.

VII

Per la sua chiarezza e la sua forza la ragione dipende dal raffinamento della conoscenza.

La misura del nostro progresso nel raffinamento della conoscenza è illimitato.

Da ciò consegue:

1. Che le invenzioni umane e i modi dell'esistenza sociale sono suscettibili di miglioramento continuo.

2. Che le istituzioni intese a perpetuare un particolare stile di pensiero o una particolare condizione di esistenza sono perniciose.

VIII

I piaceri del sentimento intellettuale e i piaceri dell'autostima, insieme al corretto raffinamento di tutti i nostri altri piaceri, sono connessi con la validità dell'intelletto.

La validità dell'intelletto è incompatibile con il pregiudizio: di conseguenza tra gli esseri umani dovrebbero essere incoraggiate meno falsità possibili, siano speculative o pratiche.

La validità dell'intelletto è connessa con la libertà di ricerca: di conseguenza l'opinione dovrebbe, per quanto lo permette la sicurezza pubblica, essere esente da ogni forma di limitazione.

La validità dell'intelletto è connessa con la sobrietà delle maniere e con il tempo libero per il raffinamento intellettuale: di conseguenza una distribuzione estremamente ineguale delle ricchezze è contraria alla condizione umana più desiderabile (*Enquiry concerning Political Justice*, ed. 1798 [d'ora in avanti *PJ*], pp. XXIII-XXVII).

II

LA NATURA UMANA

Necessità e libero arbitrio

Il libero arbitrio è assurdamente ritenuto necessario per predisporre la mente ai principi morali; ma in realtà, per quanto noi si agisca liberamente, per quanto si sia indipendenti dalle nostre motivazioni, la nostra condotta è tanto indipendente dalla moralità quanto lo è dalla ragione, né è possibile che si meritino lodi o condanne per un processo tanto capriccioso e indisciplinabile. (*PJ*, lib. IV, cap. VII).

Il libero arbitrio è una parte necessaria della scienza dell'uomo, della quale si può dire costituisca il capitolo più importante. [...] Esso sta a fondamento delle nostre energie etiche, ci riempie di entusiasmo morale, ci suggerisce i nostri ardenti sforzi sul palcoscenico del mondo, su larga o piccola

scala, e ci compenetra della più fervente approvazione o disapprovazione nei confronti delle azioni nostre e altrui che riguardano il progresso o il regresso della felicità umana.

Ma, sebbene il linguaggio del necessarista sia in guerra con gli indistruttibili sentimenti dello spirito umano, e le sue dimostrazioni, quando vengono messe alla prova nelle attività della vita reale, falliscano sempre, le sue dottrine non saranno affatto inutili per la persona riflessiva e illuminata. Nella sobrietà degli studioli inevitabilmente accettiamo le sue conclusioni; né è facile capire come faccia un uomo razionale e un filosofo a mettere in dubbio, in astratto, la necessità delle azioni umane (*Thoughts on Man*, ed. 1831 [d'ora in avanti *TM*], p. 239).

*Il carattere degli uomini
ha origine nelle loro circostanze esterne*

Questa concezione delle cose ci presenta un'idea dell'universo come corpo di eventi disposto precisamente; nell'infinito progresso delle cose nulla interferisce con questo sistema, né si inserisce nella sperimentata successione di antecedenti e conseguenti. Nella vita di ogni essere umano vi è una catena di eventi, generata nel passaggio delle epoche che hanno preceduto la sua nascita, che prosegue in modo regolare nell'intero corso della sua vita, in conseguenza della quale per lui è impossibile agire, in ogni singolo caso, in modo diverso da come fa (*PJ*, lib. IV, cap. VIII).

Le azioni e gli atteggiamenti degli uomini non sono il frutto di una qualche tendenza originale che essi immettono nel mondo in favore di un sentimento o di un tratto piuttosto che dell'altro, ma derivano interamente dall'operazione delle circostanze e degli eventi, basata sulla facoltà di ricevere impressioni sensate (*PJ*, lib. I, cap. IV).

«Considera che l'uomo non è null'altro che una macchina! Egli è proprio come lo hanno fatto la natura e le circostanze; ovvero, obbedisce a necessità cui non può resistere. Se è corrotto, lo è perché è stato corrotto. Se non è amabile, lo è perché è

stato 'preso in giro e trattato con disprezzo, perché gli hanno sputato addosso'. Dagli un'educazione differente, ponilo in circostanze diverse, trattalo con gentilezza e generosità inverse alla durezza che ha sopportato, ed egli diverrà una creatura completamente diversa» (*Mandeville*, ed. 1817, p. 143).

Senza alcun dubbio, noi saremo [...], mentre la nostra mente si espande, portati alla convinzione profonda e senza riserve che l'uomo è una macchina, che è governato dagli impulsi esterni e che deve essere considerato solo come il mezzo attraverso il quale cause esistenti in precedenza producono determinati effetti. Noi vedremo, secondo un'espressiva locuzione, che «egli non può farne a meno» e che di conseguenza, mentre osserviamo dall'alta torre della filosofia lo scenario delle faccende umane, la nostra emozione prevalente sarà la compassione, anche nei confronti del criminale, il quale viene spinto, dalle qualità che ha portato al mondo e dalle varie circostanze che hanno agito su di lui sin dall'infanzia formandone il carattere, a essere lo strumento di mali che disapproviamo tanto profondamente, e la cui esistenza riproviamo tanto assolutamente (*TM*, p. 240).

*Le azioni volontarie degli uomini hanno origine
nelle loro opinioni*

La distinzione tra azioni volontarie e azioni involontarie è, se viene formulata in modo adeguato, straordinariamente semplice. È involontaria quell'azione che ha luogo in noi o senza prescienza da parte nostra o contro la piena propensione delle nostre inclinazioni. Quindi se un bimbo o una persona adulta scoppiano in lacrime in modo per loro stessi inaspettato o imprevisto, o se scoppiano in lacrime nonostante l'orgoglio, o qualsiasi altro principio li induca a fare ogni sforzo per impedirlo, l'azione è involontaria. È volontaria quell'azione dove l'evento viene previsto in anticipo, e dove la speranza o il timore dell'evento formano la spinta, o, come ci si esprime più di frequente, la motivazione che ci induce, nel caso sia la speranza, a sforzarci di produrlo, o, nel caso sia il timore, a sforzarci di impedirlo. È a questo movimento, in tal modo generato, che noi

connettiamo l'idea di volontarietà (*PJ*, lib. I, cap. V).

Nel contempo è ovvio notare come la perfezione del carattere umano consista nell'avvicinarsi il più possibile alla condizione perfettamente volontaria. Dovremmo, in ogni occasione, essere pronti a fornire una ragione per le nostre azioni. Dovremmo allontanarci per quanto possibile dalla condizione di mere macchine inanimate, agite da cause che non comprendiamo affatto. Dovremmo essere cauti nel giudicare ragione sufficiente di un'azione la nostra abitudine a compierla, oppure il fatto che una volta l'abbiamo ritenuta giusta. L'intelletto umano tende tanto potentemente al miglioramento da rendere altamente probabile che in molti casi le argomentazioni che una volta ci sembravano sufficienti appaiano, dopo una nuova analisi, inadeguate e futili. Dovremmo quindi sottoporle a una revisione perpetua. Nelle nostre opinioni speculative e nei nostri principi pratici non dovremmo mai considerare chiuso il libro della ricerca. Dovremmo abituarci a non dimenticare le ragioni che producono le nostre decisioni e a esser pronti, all'occasione, a formularle con chiarezza ed esporle in bell'ordine [...]. Tutte le più importanti occasioni delle nostre vite possono esser in buona misura soggette a una decisione per quanto possibile perfettamente volontaria. Eppure resta vero che, se l'intelletto percepisce con chiarezza la rettitudine, l'adeguatezza e la preferibilità di una condotta, questa condotta sarà infallibilmente adottata sin quando codesta percezione permane. Una chiara prova ricevuta dall'intelletto produrrà inevitabilmente una percezione di verità; la costanza di questa percezione sarà proporzionata al valore che si attribuisce a ciò che è stato compreso. Quindi la ragione, insieme alla convinzione, appare ancora lo strumento adeguato e sufficiente per regolare le azioni degli esseri umani (*PJ*, lib. I, cap. V).

L'eguaglianza

Nonostante gli abusi commessi contro l'eguaglianza dell'umanità, permane una grande e sostanziale eguaglianza. Nella razza umana non abbiamo una disparità tale da permettere

a un singolo uomo di asservirne altri, a meno che questi ultimi non siano disposti a farsi assoggettare.

L'eguaglianza morale è ancora meno soggetta a eccezioni razionali [...]. Con eguaglianza morale intendo la capacità di applicare una sola inalterabile norma di giustizia a ogni caso che possa verificarsi. Ciò non può esser messo in discussione, se non con argomentazioni che sovvertirebbero la natura stessa della virtù [...]. La giustizia attiene a esseri dotati di percezione e capaci di provare piacere e dolore. Ora, dalla natura di tali esseri, e indipendentemente da decisioni arbitrarie, consegue che il piacere è gradevole e il dolore odioso, che il piacere viene desiderato e il dolore viene evitato. È quindi giusto e ragionevole che tali esseri contribuiscano, per quanto è in loro potere, ai piaceri e al benessere gli uni degli altri [...].

Da questi semplici principi possiamo dedurre l'eguaglianza morale dell'umanità. Noi condividiamo una comune natura, e le stesse cause che contribuiscono al benessere di uno contribuiranno al benessere dell'altro. I nostri sensi e le nostre facoltà hanno denominatori comuni. I nostri piaceri e i nostri dolori saranno di conseguenza simili. Tutti noi siamo dotati di ragione, siamo capaci di comparare, di giudicare e di inferire. Quindi il miglioramento che si desidera per l'uno va desiderato anche per l'altro (*PJ*, lib. II, cap. III).

Il sistema dell'impostura politica divide gli uomini in due parti, una delle quali deve pensare e ragionare per l'intero, mentre l'altra deve accettare sulla fiducia le conclusioni dei suoi superiori. Questa distinzione non è fondata sulla natura delle cose; non vi è tale inerente differenza tra uomo e uomo come sembra esser implicato da questa distinzione, che è tanto nociva quanto infondata. I membri delle due parti che essa crea debbono essere gli uni più dell'uomo e gli altri meno dell'uomo. È veramente troppo aspettarsi dai primi, mentre consegnamo loro un monopolio innaturale, che si consultino inflessibilmente per il bene dell'intero. Ed è iniquo richiedere ai secondi di astenersi dall'impiegare i loro intelletti o dal penetrare nell'essenza delle cose, e di mantenersi invece costantemente in una posizione falsata (*PJ*, lib. V, cap. XV).

Non esiste alcuna condizione umana che li renda incapaci di esercitare la ragione. Non vi è periodo alcuno in cui si abbia la necessità di tenere la specie umana in una condizione di minore età. Se ci fosse, sarebbe tutt'altro che irragionevole che i sovrintendenti e i guardiani, come accade nel caso effettivo dei bambini, provvedano ai mezzi di sussistenza senza chieder loro di sforzare l'intelletto. Ma ovunque gli uomini abbiano la competenza per affrontare i doveri primi dell'umanità e per provvedere a difendersi dagli assalti della fame e dall'inclemenza dei cieli, non si può proprio pensare che non siano analogamente capaci di ogni altro sforzo che potrebbe rivelarsi essenziale per la loro sicurezza e il loro benessere (*PJ*, lib. I, cap. VI).

Si riconosce che tutti gli uomini condividono una comune natura, che hanno diritto a scegliere un loro sistema di azione, e che, una volta compiuta la scelta, si comportano di conseguenza. Questa è la più importante rivoluzione che abbia avuto luogo nella storia del mondo. Poiché l'eguaglianza umana è tale, si apre per noi la prospettiva di un miglioramento perpetuo. Di conseguenza non è vero che la massa della nostra specie debba essere tenuta costantemente al guinzaglio come i bambini, mentre solo pochi hanno la prerogativa di pensare e dirigere per tutti; al contrario, è la comunità intera che deve partecipare alla generosa gara per la superiorità intellettuale e morale. Questa idea sta alle fondamenta di ogni miglioramento. E ci apre la prospettiva dell'avanzamento infinito nella sfera del giudizio corretto, della scienza reale e della giusta conduzione delle nostre istituzioni sociali (*PJ*, lib. VIII, cap. VIII, appendice).

L'individualità

È curioso indagare sul giusto mezzo tra individualità e azione concertata. Da un lato bisogna osservare che gli esseri umani sono conformati per stare in società. Senza società saremmo probabilmente privati dei più importanti piaceri cui è sensibile la nostra natura. In società nessuno che possieda i genuini sigilli dell'umanità può stare da solo. Le nostre opinioni, i nostri umori e le nostre abitudini sono modificate da quelle altrui. E ciò non

avviene come semplice effetto di argomentazioni e persuasioni, ma in quel modo impercettibile e graduale cui non potremmo controbattere con alcuna nostra risoluzione. Chi tentasse di farlo isolandosi cadrebbe in un errore peggiore di quello che intende evitare. Rinuncerebbe cioè al carattere umano e diverrebbe incapace di giudicare i suoi confratelli o di ragionare sulle faccende umane.

Dall'altro lato, l'individualità è l'essenza stessa dell'eccellenza intellettuale. Chi si affida completamente alla comunione d'idee e all'imitazione arriva a possedere ben poca forza o accuratezza mentale. Il suo sistema di vita è una specie di abbandono sensuale [...]. La persona veramente degna di rispetto, e la più felice, deve avere la forza d'animo di mantenere la sua individualità. Se si compiace delle gratificazioni e coltiva i sentimenti umani, deve nel contempo essere rigorosa nel seguire il corso delle sue disquisizioni e nell'esercitare le facoltà del suo intelletto (*Of Population*, ed. 1820, p. 614).

La società è fonte di innumerevoli piaceri; all'infuori di essa si può a malapena dire di vivere; e tuttavia la società viola in molti modi l'indipendenza e la pace dei suoi membri. L'uomo ama controllare i confratelli e imporre loro la sottomissione; le creature umane desiderano esercitare la loro signoria e mettere in mostra la loro autorità. A una delle classi e categorie della comunità viene insegnato a ritenere i propri interessi contrari agli interessi di un'altra classe e categoria della comunità. L'istituzione della proprietà è stata la fonte di molti miglioramenti e di molte ammirevoli attività da parte dell'umanità; e tuttavia, quanti mali per moltitudini della nostra specie sono stati prodotti dall'istituzione della proprietà! Lo stesso si può dire dell'ineguaglianza delle condizioni (*PJ*, lib. VIII, cap. VI).

Indubbiamente l'uomo è conformato per la società. Ma c'è un modo in cui un uomo può dissolvere la sua esistenza in quella di altri che è decisamente malvagio e nocivo. Ogni uomo dovrebbe avere un proprio equilibrio e consultarsi con il proprio intelletto. Ogni uomo dovrebbe sentire la propria indipendenza, in modo che possa asserire i principi di verità e giustizia senza essere obbligato con l'inganno ad adattarli alle peculiarità della

sua situazione e agli errori degli altri (*Essays*, ed. 1873, p. 219).

L'uomo è caratterizzato in special modo da due propensioni: l'amore per la società e l'amore per la solitudine. La prima è forse per noi più essenziale, poiché la grande massa degli uomini ordinari vive quasi sempre in società; e io non credo che essi possano cadere in depressione per il desiderio di star soli. La società è la nostra sfera più adeguata. Tutte le nostre grandi lezioni, dalla gioventù alla vecchiaia, vengono apprese in società; nella società sono messi in gioco tutti i nostri affetti più caldi e sono esercitate le nostre virtù principali. Ma l'uomo colto, almeno lui, non può vivere senza occasionali periodi di solitudine (*Essays*, ed. 1873, p. 6).

La perfettibilità

I corollari che riguardano la verità politica, deducibili dalla semplice proposizione [...] che le azioni volontarie degli uomini sono in tutti casi conformi alle deduzioni del loro intelletto, sono della massima importanza. Da ciò possiamo trarre le speranze e le prospettive del miglioramento umano. La dottrina costruibile su questi principi può forse esser espressa al meglio con le seguenti cinque proposizioni: il ragionamento corretto e la verità, quando vengono comunicati in modo adeguato, devono sempre vincere sull'errore; è possibile comunicare in questo modo il ragionamento corretto e la verità; la verità è onnipotente; i vizi e le debolezze morali dell'uomo non sono invincibili; l'uomo è perfettibile, o, in altre parole, è soggetto al costante miglioramento (*PJ*, lib. I, cap V).

Con «perfettibile» non si intende che [l'uomo] sia in grado di raggiungere la perfezione. Ma il termine sembra sufficientemente adatto a esprimere la facoltà di far meglio e di migliorare costantemente; ed è in questo senso che va qui inteso. Il termine «perfettibile», interpretato in questo modo, non solo non implica la capacità di raggiungere la perfezione, ma esprime la posizione esattamente contraria. Se potessimo giungere alla perfezione sarebbe la fine del nostro miglioramento. Implica tuttavia una

cosa di grande importanza: ogni perfezione o eccellenza che gli esseri umani sono in grado di concepire è raggiungibile, eccetto nei casi chiaramente e inequivocabilmente esclusi dalla struttura della loro conformazione (*PJ*, lib. I, cap. V).

In effetti, nell'argomento dell'onnipotenza della verità c'è ben poco spazio per lo scetticismo. La verità è il sasso lanciato nello stagno, e, per quanto lentamente i cerchi possano succedersi l'un l'altro, proseguiranno inevitabilmente per la loro strada sino a raggiungere la terra. Nessun gruppo di esseri umani ignorerà in eterno i principi di giustizia, equità e bene pubblico. Non appena questi saranno compresi, si percepirà anche la coincidenza tra la virtù e il bene pubblico e l'interesse privato, mentre nessuna istituzione sbagliata sarà in grado di sostenersi efficacemente contro la pubblica opinione. In questo scontro i sofismi svaniranno e le istituzioni cadranno tranquillamente nel dimenticatoio. La verità calerà con tutte le sue forze, l'umanità sarà il suo esercito e l'oppressione, l'ingiustizia, la monarchia e la malvagità piomberanno insieme verso una comune distruzione (*PJ*, lib. V, cap. VIII).

L'uomo è in grande misura l'artefice della propria fortuna. Possiamo applicare le nostre riflessioni e la nostra ingegnosità a porre rimedio a qualsiasi cosa ci spiaccia. Parlando in linea di massima, ed entro certi limiti generosi e ampi, dovrebbe esser chiaro il seguente punto: non vi è male che la specie umana debba sopportare che l'uomo non sia in grado di curare (*Of Population*, ed. 1820, p. 615).

L'uomo è un essere razionale. È essenzialmente per questo particolare che egli si distingue dalla creazione bruta. Egli individua premesse e deduce conclusioni. Entra in sistemi di pensiero e li combina in sistemi di azione, che persegue giorno dopo giorno, anno dopo anno. È per questo tratto della sua costituzione che egli diviene enfaticamente il soggetto di storia, poesia e narrativa. È per suo mezzo che egli viene innalzato al di sopra degli altri abitanti del globo terrestre e che gli individui della nostra razza diventano compagni degli «dei, e loro simili» (*TM*, p. 93).

Che a nessuno dunque, preso dall'altezzoso spirito di un disdegno immaginario, sia permesso di derogare dalla nostra comune natura. Siamo noi stessi il modello dell'eccellenza che la mente umana può raggiungere. Abbiamo avuto uomini le cui virtù possono ben redimere tutto il disprezzo con cui le satire e la denigrazione hanno cercato di sommergere la nostra specie. Abbiamo avuto epoche memorabili nella storia dell'uomo, quando i sentimenti migliori, più generosi e alti hanno inghiottito e cancellato tutto ciò che di contrario esisteva. Ed è solo giusto che coloro che considerano con equità queste cose anticipino il progresso della nostra natura e credano che l'intelletto e la virtù dell'uomo possano in futuro compiere cose che il cuore umano non è mai stato abbastanza audace da concepire (*TM*, pp. 470-71).

III

L'ETICA

La morale

Strettamente parlando, [la politica] è una sezione della scienza della morale. La morale è la fonte da cui debbono esser tratti i suoi assiomi fondamentali; questi diverranno un po' più chiari nella presente trattazione se presumeremo che il termine giustizia sia un nome generico che indica l'intero dovere morale (*PJ*, lib. II, cap. II).

La morale è quel sistema di condotta che viene determinato dalla considerazione del bene generale. Ha titolo all'approvazione morale più alta colui la cui condotta è governata, nel maggior numero possibile di casi o nei frangenti più straordinari, da principi di benevolenza, e la cui condotta viene subordinata alla pubblica utilità (*PJ*, lib. II, cap. I).

La morale non è null'altro che quel sistema che ci insegna a contribuire, in ogni occasione e al massimo delle nostre forze, al benessere e alla felicità di ogni esistenza intellettuale e sensitiva. Ma nelle nostre vite non c'è azione che in qualche modo non riguardi questa felicità. Le nostre qualità, il nostro tempo, le nostre facoltà, possono tutte esser usate per contribuire a questo scopo (*PJ*, lib. II, cap. V).

Il fine della virtù è di aumentare la somma delle sensazioni piacevoli. Il faro regolatore della virtù è l'imparzialità: dunque ci asterremo dal mettere in atto sforzi tesi a procurare piacere ad un singolo quando questi potrebbero procurare piacere a molti (*PJ*, lib. VIII, cap. VII).

Il piacere e il dolore, la felicità e la miseria, costituiscono il tema ultimo della ricerca morale. Non vi è nulla di desiderabile se non ottenere i primi ed evitare i secondi. Tutte le indagini dell'immaginazione umana non possono aggiungere un singolo articolo a questo compendio del bene (*PJ*, lib. III, cap. III).

La natura della felicità e della miseria, del piacere e del dolore, è indipendente dalle istituzioni esistenti. È immutabilmente vero che tutto ciò che tende a favorire i primi va desiderato e tutto ciò che tende a favorire i secondi va evitato (*PJ*, lib. II, cap. VI).

«Bene» è un termine generale che include il piacere e i mezzi con cui si ottiene il piacere. «Male» è un termine generale che include il dolore e i mezzi con cui il dolore si produce. Delle due cose incluse in questi termini generali la prima è centrale e sostanziale, la seconda non ha nulla di intrinsecamente raccomandabile, dipendendo, per quanto riguarda la validità, dalla prima. Quindi il piacere va definito come un bene assoluto; i mezzi per ottenerlo sono buoni solo relativamente. La stessa osservazione vale per il dolore (*PJ*, lib. IV, cap. XI).

Il criterio [della virtù] è stato appena descritto; non è forse gran che importante se lo definiamo utilità, o giustizia, o, con una perifrasi più ampia, la produzione del massimo bene gene-

rale possibile, della massima somma pubblica di sensazioni piacevoli. Chiamatelo col nome che volete, sarà ancora vero che questa è la legge con cui le nostre azioni saranno giudicate (*Thoughts*, ed. 1801 [d'ora in avanti *T*], p. 34).

Le regole morali

Passiamo quindi all'analisi della natura e dell'origine dei principi generali. Poiché gli uomini sono costantemente coinvolti nei rapporti con i loro vicini e costantemente soggetti a esser chiamati in causa, senza il minimo preavviso, quando viene toccato qualcosa in cui questi hanno un profondo interesse, per loro non è sempre possibile dedurre, attraverso la catena del ragionamento, quale giudizio adottare. Di qui la necessità di luoghi appartati per la mente, al fine di usare le deduzioni già immagazzinate nella memoria e pronte ad essere applicate come richiedono le circostanze. Questa è una necessità tanto nella sfera della scienza e dell'astrazione quanto nella condotta e nella morale. La teoria ha anche un altro uso. Serve infatti per esercitare e alimentare costantemente l'intelletto, rendendoci pronti e forti nel giudicare in ogni situazione che può verificarsi. Nulla può essere più vuoto e superficiale del contrasto – che alcuni hanno ipotizzato – tra la teoria e la pratica. È vero che non possiamo mai prevedere, a partire dalla sola teoria, il successo di un dato esperimento. È vero che nessuna teoria può, in senso stretto, rivelarsi appunto pratica. Scopo della teoria è di unificare i fatti di un certo gruppo di casi e ordinarli. Cesserebbe di essere teoria se non lasciasse fuori molti fatti: in sostanza, essa raduna quelli generali e scarta quelli particolari. Nella pratica, tuttavia, emergono proprio quei fatti che sono necessariamente omessi nel processo generale; essi fanno sì che il fenomeno presenti, in differenti modi, una serie di elementi non compresi nella previsione o diversi da quelli presenti in quest'ultima. E tuttavia la teoria è la cosa più utile. Si potrebbe persino provare che quelli che la svalutano non capiscono nemmeno se stessi. Essi di certo non intendono che gli uomini debbano sempre e solo agire nei casi particolari senza trarre esempi da altri casi, perché ciò significherebbe privarci di ogni comprendonio.

Nel momento in cui cominciamo a paragonare casi e a trarre inferenze stiamo cominciando a teorizzare: nell'universo non sono mai esistite due cose perfettamente uguali. E quindi l'attività genuina dell'uomo sta nella teorizzazione, perché questo significa, in altre parole, aguzzare e migliorare il proprio intelletto, senza però diventare schiavi della teoria, o dimenticare che essa, per sua peculiare natura, non può includere tutto quel che esige la nostra attenzione.

Passiamo ad applicare tutto ciò al caso della morale. I principi generali della morale sono preziosi nella misura in cui realmente indicano i mezzi dell'utilità, del piacere o della felicità. Ma ogni azione di ogni essere umano produce un proprio risultato; inoltre, più da vicino la si esamina, più vero apparirà questo risultato. Le regole generali e le teorie non sono infallibili. Sarebbe ridicolo presumere che, per giudicare correttamente e comportarmi adeguatamente, io debba guardare alle cose solo a distanza e non esaminarle da vicino. Al contrario devo, per quanto sta in mio potere, esaminare ogni cosa in relazione ai suoi propri fondamenti e prendere una decisione nei suoi confronti in base ai suoi meriti. Accontentarsi delle idee generali è talvolta una necessità che ci viene imposta dalla nostra imperfezione; talvolta è il rifugio della nostra indolenza; ma la dignità vera della ragione umana sta, per quanto ne siamo capaci, nell'andare oltre le idee generali, nell'aver sempre pronte per l'azione le nostre facoltà in ogni situazione, e nel comportarci di conseguenza [...].

Gli esiti remoti di un'azione dipendono, soprattutto se si riferiscono alla soddisfazione o alla non soddisfazione di un'aspettativa, principalmente dalle circostanze generali e non da quelle particolari; appartengono all'insieme, non al singolo. Non che questo cambi in modo essenziale ciò che è avvenuto in precedenza. Resta comunque nostra responsabilità, quando siamo chiamati all'azione, valutare la natura del caso particolare, in modo che si possa accertare se l'urgenza delle circostanze speciali sia tale da sostituire le regole generali (*PJ*, lib. IV, cap. VI, appendice).

La giustizia

Con «giustizia» io intendo il trattamento imparziale di ogni uomo in questioni che riguardano la sua felicità, da valutare unicamente mediante la considerazione delle qualità di colui che riceve e della capacità di colui che dà. Quindi il principio su cui si basa è, secondo la ben nota locuzione, di non «tenere in alcun conto lo status delle persone».

Probabilmente la nostra analisi risulterà notevolmente più chiara se, abbandonando le questioni politiche, passeremo a esaminare la giustizia semplicemente per come essa esiste tra gli individui. La giustizia è una regola di condotta che ha origine nella connessione tra un essere senziente e l'altro. Una massima esauriente sull'argomento è che «dovremmo amare i nostri vicini come noi stessi». Ma questa massima, nonostante posseda grandi meriti come principio popolare, non è formulata con la precisione dell'accuratezza filosofica.

In senso lato e generale io e il mio vicino siamo entrambi uomini, e di conseguenza abbiamo diritto a eguale attenzione. Ma in realtà è probabile che uno di noi due sia un essere più meritevole e importante dell'altro. Un uomo è più meritevole di una bestia perché, essendo dotato di facoltà più alte, è capace di una felicità più genuina e raffinata. Analogamente, l'illustre arcivescovo di Cambrai [Fénelon] era più meritevole del suo cameriere; pochi di noi esiterebbero a dire, se il suo palazzo fosse in fiamme e solo uno dei due potesse essere salvato, quale dei due dovrebbe esser scelto.

Ma abbiamo anche un'altra base per esprimere una preferenza, oltre alla considerazione che uno dei due è più lontano dell'altro dallo stato di semplice animale. Noi non siamo connessi con uno o più esseri senzienti, ma con una società, una nazione, e in un certo senso con l'intera famiglia umana. Di conseguenza bisognerebbe preferire quella vita che contribuirà maggiormente al bene generale. Salvando Fénelon, supponiamo pure nel momento in cui egli stia concependo il progetto del suo immortale *Telemaco*, io avrei contribuito al benessere di quelle migliaia di persone che leggendo la sua opera si sono salvate da qualche errore, da qualche vizio e dalla conseguente infelicità. Anzi, il beneficio sarebbe anche stato maggiore: infatti ogni

individuo salvato in tal modo sarebbe divenuto un membro migliore della società, contribuendo in questa veste alla felicità, al sapere e al miglioramento di altri. Supponiamo che io stesso fossi stato il suo cameriere: avrei dovuto scegliere di morire, piuttosto che permettere di morire a Fénelon. La vita di Fénelon era realmente preferibile a quella del cameriere. Ma l'intelletto è la facoltà che percepisce la verità di questa e di altre proposizioni simili; e la giustizia è il principio che regola di conseguenza la mia condotta. Per lo stesso cameriere sarebbe stato giusto preferire l'arcivescovo a se stesso. E fare altrimenti avrebbe significato venir meno alla giustizia.

Supponiamo che il cameriere fosse mio fratello, mio padre o il mio benefattore. Ciò non muterebbe la verità di quella proposizione. La vita di Fénelon avrebbe comunque maggior valore di quella del cameriere; e la giustizia, la pura e non adulterata giustizia, richiederebbe comunque di salvare la vita di maggior valore. La giustizia mi insegna a salvare la vita di Fénelon a spese dell'altra persona. Che magia vi è mai nel termine «mio», tale da giustificare il capovolgimento delle decisioni della giustizia imparziale? Mio fratello, o mio padre, potrebbero essere stupidi, dissoluti, malevoli, bugiardi o disonesti. E se lo fossero, che cosa importa se sono «miei»? [...]

Ogni interpretazione dell'argomento ci porta quindi indietro alla considerazione del valore morale del mio vicino e della sua importanza per il benessere generale come solo criterio per determinare il trattamento che gli è dovuto. Di conseguenza la gratitudine, se con questo termine intendiamo un sentimento di preferenza che abbiamo nei confronti di qualcun altro per aver ricevuto da lui alcuni benefici, non ha parte alcuna né nella giustizia né nella virtù [...].

Il criterio più valido della virtù sta nel porci nella posizione di uno spettatore imparziale, di natura angelica, diciamo, che ci guardi dall'alto e non si faccia influenzare dai nostri pregiudizi, e nel pensare a quale sarebbe la sua valutazione delle circostanze intrinseche del nostro vicino, agendo poi di conseguenza.

Dopo aver considerato i soggetti con cui la giustizia si relaziona, passiamo ora a indagare la misura in cui siamo obbligati a occuparci del bene degli altri. E in questo caso, per le stesse ragioni, ne consegue che è giusto che io faccia tutto il bene che

posso. Una persona nei guai chiede il mio aiuto? È mio dovere darglielo, e se mi rifiuto vengo meno al mio dovere. L'unico motivo per cui questo principio non si applica universalmente è perché, nel concedere un beneficio a un individuo, io potrei anche, in alcuni casi, danneggiare in misura molto maggiore me stesso o la società. Infatti la stessa giustizia che mi lega individualmente a ognuno dei miei confratelli mi lega anche al complesso sociale nella sua interezza. Se quando concedo un beneficio a un singolo uomo sembra che, valutando equamente la situazione, io stia danneggiando il complesso sociale, la mia azione cessa di esser giusta e diventa totalmente sbagliata. Ma quanto sono costretto a fare per il benessere generale, ovvero per gli individui che compongono il complesso sociale? Tutto ciò che posso. Sino al punto di trascurare i mezzi della mia stessa sopravvivenza? No, e questo perché io stesso sono parte del complesso sociale. Inoltre, raramente succederà che il progetto di fare tutto ciò che posso per gli altri non implichi, per esser messo in esecuzione, di preservare me stesso; in altre parole, raramente succederà che i benefici che posso apportare in vent'anni siano inferiori a quelli che posso apportare in uno. Se dovesse capitare un caso eccezionale, in cui io posso promuovere il bene generale con la mia morte più che con la mia vita, la giustizia richiede che io sia pronto a morire. Negli altri casi sarà in genere mio dovere mantenere il mio corpo e la mia mente al massimo del loro vigore e nelle migliori condizioni possibili per rendere dei servizi (*PJ*, lib. II, cap. II).

Gli affetti privati e familiari

La virtù non è null'altro che un insieme di sentimenti di tenerezza e comprensione ridotto a principio. Una sensibilità indisciplinata mi indurrebbe a interessarmi ora di un uomo ora di un altro, oppure a essere esageratamente sollecito con i presenti e a dimenticare gli assenti. La sensibilità che maturando diventa virtù abbraccia gli interessi dell'intera razza umana, proponendosi costantemente la produzione della massima quantità possibile di felicità. Essa corregge ansiosamente l'equilibrio degli interessi e non cede in alcun caso, per quanto urgente, a danno

del complesso sociale; nel contempo si tiene alla larga dalle insensatezze del romanticume, ricordando sempre che la felicità, per essere reale, deve necessariamente essere individuale (*PJ*, lib. V, cap. II).

Sembra esserci più verità nell'argomentazione, derivata principalmente dai modelli sociali oggi prevalenti, secondo cui nei casi ordinari io debba provvedere a mia moglie e ai miei bambini, a mio fratello e ai miei parenti, prima di provvedere agli estranei, che non in quelle che abbiamo appena esaminato. Fin quando la sopravvivenza degli individui è organizzata con l'attuale irregolarità e capriccio, sembrerebbe necessario che la responsabilità per tutti coloro che appartengono alla classe da sovrintendere e sostenere sia distribuita tra coloro che sovrintendono e sostengono, in modo che ognuno possa avanzare la sua rivendicazione e avere una sua fonte di rifornimento. Ma questo argomento va usato con gran cautela. È pertinente solo in casi ordinari; ma casi di ordine superiore, o di necessità più urgente, avranno comunque luogo, e a confronto con questi, i casi ordinari devono necessariamente cedere (*PJ*, lib. II, cap. II).

Io giudico gli affetti familiari e privati inseparabili dalla natura dell'uomo, e da ciò che si potrebbe definire cultura del cuore; sono pienamente persuaso del fatto che essi non sono incompatibili con un senso della giustizia profondo e attivo nella mente dell'uomo che li predilige. Il modo in cui si potrebbero riconciliare questi principi apparentemente contrastanti è stato in parte indicato in una mia recente pubblicazione, le cui parole mi prendo qui la libertà di ripetere:

«Una morale sana richiede che *nulla di umano sia considerato da noi indifferente*; ma è impossibile non sentire un interesse grandissimo per le persone che conosciamo più intimamente, il cui benessere e i cui sentimenti sono uniti ai nostri. La vera saggezza ci raccomanda gli affetti individuali; con questi, infatti, le nostre menti sono mantenute in vita e in attività più di quanto possano esserlo senza di essi, ed è meglio che l'uomo sia un essere vivente piuttosto che una cosa inanimata. La virtù vera sanzionerà questa raccomandazione; perché l'obiettivo della virtù è di produrre felicità e perché l'uomo che vive nel bel

mezzo delle relazioni familiari avrà più opportunità di dare piacere, un piacere minuto, al dettaglio, ma non banale come somma totale, senza interferire con gli scopi della benevolenza generale. Anzi, ci si può aspettare che essi, accendendo la sua sensibilità e aumentando l'armoniosità della sua anima, nel caso egli sia appunto dotato di uno spirito generoso e maschio, lo rendano più adeguato al servizio del pubblico e degli estranei» (*St Leon*, ed. 1799, p. VIII).

L'idea di giustizia presentata [in *Political Justice*] è che si tratti di una regola che ci richiede un'applicazione «dei nostri talenti, dei nostri intelletti, della nostra forza e del nostro tempo» tale da produrre, come risultato, la massima quantità possibile di piacere per tutti quegli esseri capaci di provare la sensazione del piacere. Ora, se divido il mio tempo in differenti porzioni, e penso a come la maggioranza delle porzioni più piccole possa essere impiegata in maniera tale da procurare piacere nel modo più efficace, non c'è nulla di più ovvio del fatto che queste porzioni possono essere impiegate per procurare piacere nella maniera più efficace se il loro oggetto saranno i miei familiari e le persone a me più prossime: quindi chi vuole essere il miglior economista morale della sua epoca deve impiegarle cercando di procurare vantaggi e soddisfazioni a quelli con cui ha rapporti più frequenti. Di conseguenza là si sosteneva che l'azione esteriore basata su questo principio e quella basata sul sistema morale consolidato nella generalità dei casi coincidessero, con la seguente precisazione: che i motivi che spingono all'azione in base al primo principio e quelli in base al secondo sono essenzialmente differenti.

Qui, secondo la mia attuale interpretazione, sta tutto l'errore contenuto nella formulazione originale dell'*Enquiry concerning Political Justice* di cui sono divenuto consapevole. Ora direi che, «nella generalità dei casi», non solo l'azione esteriore ma anche il motivo dovrebbe coincidere con quello del sistema morale consolidato; che non solo dovrei «provvedere al mantenimento, prima che degli estranei, di mia moglie e dei miei figli, dei miei fratelli e dei miei parenti», ma che sarebbe bene che questo mio comportamento sorga dalle attività degli affetti privati e familiari, grazie ai quali la condotta dell'umanità è sem-

pre stata stimolata e diretta (*T*, pp. 27-28).

La mente umana è fatta in modo tale da rendere le nostre azioni molto più il frutto dei sentimenti e degli affetti che non dell'intelletto. Tutti noi possediamo, intrecciati alle nostre stesse nature, i principi dell'affetto paterno, materno e filiale, dell'amore, dell'attaccamento e dell'amicizia. Quindi non penso che il primario dovere del moralista sia di sforzare tutte le facoltà del suo intelletto per raccomandare proprio questi.

Gli affetti paterni, materni e filiali, nonché i sentimenti dell'amore, dell'attaccamento e dell'amicizia, sono gli strumenti più mirabili per mettere in atto i propositi della virtù. Ma a ognuno di essi, nella grande carta della giusta condotta morale, dev'essere assegnata la sua sfera. Tutti sono soggetti all'eccesso. Ognuno deve essere tenuto nei suoi confini, a ognuno bisogna assegnare limiti rigorosi. Io devo stare attento a non amare i miei genitori o mio figlio, e a non obbedire a questo amore, in modo tale da violare un bene pubblico importante e fondamentale (*T*, pp. 31-32).

Chi pensa sempre che «la carità debba cominciare in casa propria» rischia seriamente di diventare un cittadino indifferente e di far avvizzire quei sentimenti filantropici che, dal punto di vista di tutte le valutazioni valide, costituiscono il culmine della gloria dell'uomo. Si potrebbe forse esprimere un ragionevole affetto verso ciò che si chiama propria carne e proprio sangue, e si potrebbe persino aiutare un estraneo nell'evento di un caso urgentissimo: ma è pericoloso scherzare con i principi primi e con i sentimenti morali. Quest'uomo difficilmente avrà la mente sempre pronta a badare ai primi segni del miglioramento umano e a considerare tutto ciò che pertiene al benessere della sua specie una parte del suo specifico e particolare patrimonio (*TM*, p. 222).

La benevolenza

Quando prendiamo una strada tanto fausta quanto quella del disinteresse, la riflessione conferma la nostra scelta, nel senso

che non può mai sanzionare alcuna delle passioni di parte che abbiamo citato. Noi scopriamo mediante l'osservazione di essere circondati da esseri della nostra stessa natura, che hanno gli stessi sensi, sono suscettibili agli stessi piaceri e dolori, sono capaci di essere portati con l'educazione alla stessa eccellenza e di essere usati con la stessa utilità. Con l'immaginazione siamo in grado di uscire da noi stessi e divenire spettatori imparziali del sistema di cui facciamo parte. Possiamo allora valutare il nostro valore intrinseco e assoluto, identificando le imposizioni di quell'egoismo che rappresenta il nostro proprio interesse come di molto superiore a quello dell'intero mondo circostante (*PJ*, lib. IV, cap X).

Lo studio è una cosa fredda se non è ravvivato dall'idea della felicità che arriderà all'umanità se essa coltiverà e migliorerà le scienze. Il sublime e il patetico sono sterili se non si tratta del sublime della vera virtù e del pathos della vera condivisione dei sentimenti. I meri piaceri dell'uomo con gusto e raffinatezza «girano nella testa, ma non giungono al cuore». Non c'è vera gioia se non nello spettacolo e nella contemplazione della felicità. Non c'è consapevole malinconia se non nel compatire l'angoscia. L'uomo che ha una volta compiuto un'azione di esaltante generosità sa che non esiste alcuna sensazione né fisica né intellettuale paragonabile. L'uomo che ha cercato di fare del bene alle nazioni sale al di sopra delle idee meschine di baratto e scambio. Egli non chiede gratitudine. Vedere che altri godono dei benefici, o pensare che lo faranno, è in sé una ricompensa. Egli ascende sino ai piaceri umani più alti, quelli disinteressati. Egli gode di tutto il bene che l'umanità possiede e di tutto il bene che a suo parere l'aspetta in futuro. Nessuno promuove davvero il proprio interesse quanto l'uomo che lo trascura. Nessuno fa un raccolto tanto abbondante di piacere quanto colui che pensa solo ai piaceri degli altri (*PJ*, lib. IV, cap XI).

Il dovere

Abbiamo due argomenti della massima importanza per definire i principi della società, che hanno titolo, su questa base, a

un'analisi separata: i doveri che spettano agli uomini che vivono in società e i loro diritti. Si tratta semplicemente di modi diversi di esprimere i principi della giustizia, come apparirà evidente quando tratteremo delle loro relazioni con chi fa e con chi subisce. Il dovere è il trattamento che io devo accordare agli altri; il diritto è il trattamento che io posso con giusto titolo aspettarmi dagli altri [...].

Definirei come virtù ogni azione di un essere intelligente basata su un'intenzione gentile e benevola, che contribuisce alla felicità generale [...]. L'intenzione è senza dubbio l'essenza della virtù. Ma da sola non serve. Nel decidere i meriti degli altri, siamo costretti, in genere, a procedere nello stesso modo in cui decidiamo i meriti delle sostanze inanimate. Il punto di svolta è la loro utilità. L'intenzione non ha alcun valore ulteriore se non porta all'utilità; è il mezzo, non il fine [...].

Il dovere è quella modalità d'azione dell'individuo che costituisce la miglior applicazione possibile della sua capacità di contribuire al benessere generale. L'unica distinzione da fare tra ciò che è stato addotto sull'argomento della virtù personale e le osservazioni che si applicano, più adeguatamente, alla considerazione del dovere, sta in questo: che un uomo, nonostante in alcune circostanze trascuri la miglior applicazione della sua capacità, può ancora aver diritto a esser giudicato virtuoso; ma il dovere è uniforme, e richiede da noi la miglior applicazione in qualsiasi situazione (*PJ*, lib. II, cap. IV).

Per far sì che un'azione sia definita virtuosa devono verificarsi due circostanze. Essa deve tendere a produrre il bene piuttosto che il male per la razza umana, e deve esser stata generata dall'intenzione di produrre tale bene. Se non è sorta dall'intenzione di fare del bene agli altri, l'azione più benefica mai compiuta non rientra nella categoria della virtù. Quest'ultima, laddove sia presente in modo rilevante, è un tipo di condotta che si modella su una valutazione reale del bene che si intende produrre. Chi stima le cose in modo sbagliato, preferendo un bene banale e parziale a un bene importante e complessivo, è malvagio (*TM*, p. 209).

I diritti

I diritti reali o supposti dell'uomo sono di tipo attivo e di tipo passivo: il diritto, in certi casi, di fare ciò che vogliamo e il diritto che possediamo alla sopportazione o all'assistenza da parte degli altri uomini.

Una filosofia giusta probabilmente ci indurrebbe a dimostrare universalmente falso il primo di questi tipi di diritto.

Non si può supporre l'esistenza di alcuna sfera dell'agire umano in cui un particolare modo di comportarsi non risulti, in qualunque caso, più ragionevole di un altro. E gli esseri umani sono obbligati a comportarsi secondo questa modalità per perseguire qualsivoglia principio di giustizia [...]. Non c'è alcuna vocazione, né passatempo, i cui effetti non ci rendano più o meno adeguati a contribuire con la nostra quota all'utilità generale. Allora, se ogni nostra singola azione ricade nella sfera della morale, ne consegue che non abbiamo alcun diritto di scelta. Nessuno sosterrrebbe che abbiamo il diritto di violare i dettami della morale [...].

Si è detto che l'uomo ha diritto alla vita e alla libertà personale. Se anche ammettessimo questa proposizione, dovremmo farlo aggiungendo grandi limitazioni. Egli non ha alcun diritto alla sua vita quando il dovere gli impone di rinunciarvi. Altri uomini sono obbligati – sarebbe improprio dal punto di vista della precisione discorsiva affermare, sulla base delle precedenti spiegazioni, che essi abbiano un diritto – a privarlo della vita e della libertà, se ciò si presentasse inequivocabilmente e indispensabilmente necessario per prevenire un male maggiore.

I diritti passivi dell'uomo si comprenderanno meglio con la seguente spiegazione. Ogni uomo ha una certa sfera di discrezionalità e il diritto di aspettarsi che essa non sia violata dai suoi vicini. Questo diritto deriva dalla natura stessa dell'uomo. In primo luogo tutti gli uomini sono fallibili: nessuno può esser legittimato a fare del suo giudizio il criterio per gli altri. Non abbiamo alcun infallibile giudice delle controversie; ogni uomo, per quel che lo riguarda, è nel giusto per quanto concerne le sue decisioni; e non siamo in grado di trovare alcun sistema soddisfacente di conciliare le loro tesi contrastanti. Se qualcuno volesse imporre il proprio schema agli altri, giungeremo infine a

una controversia non risolvibile con la ragione ma con la forza. In secondo luogo, se anche avessimo un criterio infallibile, non servirebbe a nulla a meno che non fosse accettato da tutti gli uomini come tale. Quand'anche io mi sentissi al riparo da qualsiasi possibilità di errore, imporrei la mia verità infallibile al mio vicino, richiedendogli di sottomettersi indipendentemente da qualsivoglia convinzione io possa produrre nel suo intelletto, non produrrebbe del bene ma dei disastri. L'uomo è un essere che si può giudicare giusto solo a misura della sua indipendenza. Egli deve consultare la sua ragione, trarre le sue conclusioni e conformarsi coscienziosamente alla sua idea di ciò che è appropriato. Senza di questo non sarà né attivo, né attento, né risoluto, né generoso.

Per queste due ragioni è necessario che ogni uomo stia per sé e si affidi al proprio intelletto. A questo scopo ognuno deve godere di una propria sfera di discrezionalità. Nessun uomo deve invadere la mia sfera, e io devo fare altrettanto nei confronti degli altri. Una persona mi può consigliare, con moderazione e senza pertinacia, ma non deve aspettarsi di potermi dettar nulla. Può rimproverarmi liberamente e senza riserve; si ricordi però che io debbo agire in base alle mie decisioni e non in base alle sue. Nel suo giudizio può esercitare un'audacia repubblicana, ma non deve essere perentorio e imperioso nel fornire prescrizioni. Alla forza non si può ricorrere mai, anche se, nell'emergenza più straordinaria e imperiosa, devo esercitare i miei talenti a beneficio degli altri; ma questo esercizio deve essere frutto di una mia specifica convinzione; nessuno deve tentare di spingermi in una direzione o nell'altra. Dovrei servirmi di quella parte dei frutti della terra capitati, per qualsivoglia motivo, nelle mie mani e a me non necessari, a beneficio degli altri; ma questi ultimi devono ottenerli da me a forza di argomentazioni e rimostranze, non con la violenza. È su questo principio che si fonda ciò che comunemente chiamiamo diritto di proprietà. Qualsiasi cosa venga in mio possesso, senza violenza ad altri o all'istituzione della società, è mia proprietà. Io non ho, secondo quanto appare dai principi già esposti, alcun diritto di disporre di questa proprietà a mio capriccio; di ogni scellino sono padrone le leggi della morale; ma nessuno può esser giustificato, per lo meno in casi ordinari, se me lo estorce con la

forza. Quando le leggi della morale saranno capite con chiarezza e la loro eccellenza compresa universalmente, e quando si vedrà che esse coincidono con il vantaggio privato di ognuno, l'idea di proprietà in questo senso rimarrà, ma nessuno avrà il minimo desiderio di possedere più del suo vicino per scopi di ostentazione o lusso (*PJ*, lib. II, cap. V).

In ogni questione morale, o, in altre parole, in ogni questione che riguarda il piacere o il dolore, la felicità o l'infelicità degli altri, l'uomo deve fare una cosa specifica, e non può fare altrimenti.

Il ricco non ha quindi alcun diritto di rifiutare il suo aiuto al confratello in difficoltà, eccetto nel senso che egli non può ragionevolmente esser citato in giudizio per questa violazione della legge morale.

I diritti di ogni uomo, per quanto riguarda il trattamento da parte dei confratelli, sono semplicemente diritti discrezionali; in altre parole, nessuno deve costringerlo a fare ciò che è suo dovere fare. L'appello viene rivolto esclusivamente al giudizio di chi deve agire; ma egli è obbligato a formarsi un giudizio usando tutte le sue capacità e a conformarsi rigorosamente all'imparziale decisione di quel giudizio. Il motto «ognuno ha il diritto di fare ciò che vuole di quel che possiede» è quindi molto lontano dalla verità (*Of Population*, ed. 1820, pp. 545-46).

La coartazione

La coartazione non può convincere, non può conciliare. Al contrario, aliena la mente della persona contro cui viene impiegata. La coartazione non ha nulla in comune con la ragione e quindi non ha alcuna tendenza specifica a coltivare la virtù. È vero che la ragione non è null'altro che una collazione e un paragone tra varie emozioni e sentimenti; ma deve trattarsi di sentimenti già in origine appropriati alla questione, e non di quelli che una volontà arbitraria, stimolata dal possesso del potere, potrebbe connettere alla ragione. Essa è onnipotente: se la mia condotta è sbagliata, una semplice dichiarazione, fondata su una prospettiva chiara e ampia, la farà apparire come tale; né

è probabile che una qualche perversione persista nel vizio di fronte a tutti i pregi di cui potrebbe rivestirsi la virtù e a tutta la bellezza che essa potrebbe mostrare (*PJ*, lib. VII, cap. III).

L'argomentazione contro la coartazione politica è egualmente forte anche per quanto attiene alla comminazione delle pene private tra padrone e schiavo e tra genitore e figli. In effetti nel sistema gotico della sfida a duello non c'era solo più coraggio, ma anche più ragione che nella coartazione privata, dove, come abbiamo già detto, la prova di forza finisce prima ancora che inizi l'esercizio della violenza vero e proprio. Tutto ciò che resta è la possibilità di infliggere comodamente una tortura, grazie a un potere basato sui propri muscoli. Questa argomentazione pare, in complesso, incappare in un irresistibile dilemma. Il diritto del genitore sui suoi figli sta o nella sua superiore forza o nella sua superiore ragione. Se sta nella sua forza, dobbiamo semplicemente applicare universalmente questo diritto per eliminare la morale dal mondo. Se sta nella sua ragione, che in quella il genitore confidi. È una misera argomentazione in favore della mia superiore ragione il fatto che essa non riesca a far comprendere e sentire la giustizia nei casi dove più è necessario senza servirsi della violenza fisica.

Consideriamo l'effetto che la coartazione produce sulla mente di colui contro il quale viene impiegata. Non è un'argomentazione e quindi non può fare opera di convincimento. Comincia invece con il provocare una sensazione di dolore e un sentimento di disgusto. Comincia con l'alienazione violenta della mente dalla verità con cui vorremmo impressionarla. Include una tacita confessione di imbecillità. Se chi impiega contro di me la coartazione potesse piegarmi ai suoi scopi con l'argomentazione indubbiamente lo farebbe. Egli finge di punirmi perché la sua argomentazione è forte; ma in verità mi punisce perché la sua argomentazione è debole (*PJ*, lib. VII, cap. II).

L'uomo è un essere dotato di intelletto. Non c'è modo di renderlo virtuoso se non evocando le sue facoltà intellettuali. Non c'è modo di renderlo virtuoso se non rendendolo indipendente. Egli deve studiare le leggi della natura e le conseguenze neces-

sarie delle azioni, non l'arbitrario capriccio dei suoi superiori. Vuoi che lavori? Non mi costringere con la frusta; infatti, se io in precedenza pensavo che fosse meglio starmene inattivo, ciò non farà altro che aumentare la mia alienazione. Persuadi il mio intelletto, fanne il soggetto attivo della mia scelta. È solo grazie alla più deplorabile perversione della ragione che si può essere indotti a pensare che qualsivoglia specie di schiavitù, da quella dello scolaro a quello del più sfortunato negro nelle nostre piantagioni delle Indie occidentali, sia favorevole alla virtù (*PJ*, lib. VII, cap. VI).

Le promesse

Quando sottoscrivo un patto, prendo accordi o per ciò che per sua stessa natura porta alla felicità umana o per ciò che non vi porta. Il fatto di aver preso un impegno può forse rendere accettabile ciò che prima era dannoso o trasformare nel contrario del dovere ciò che prima era benefico? Ancor prima di pronunciare una promessa, mi rendo conto che c'è qualcosa che dovrei promettere e qualcosa che non dovrei promettere. Non è che, prima di pronunciare una promessa, tutte le modalità d'azione siano indifferenti. Anzi, è vero esattamente l'opposto. Ogni modalità d'azione concepibile ha una propria tendenza, e proprie sfumature di tendenza, verso il bene o il male; di conseguenza, compiere un'azione o evitarla può esser giustificato o no in maniera specifica. Questo mostra chiaramente che le promesse e i patti non sono i fondamenti della morale.

Inoltre, osservo che le promesse sono un male, considerate in assoluto, e che si oppongono al genuino e sano esercizio di una natura intellettuale [...].

Questi princìpi sono pensati perché illuminino più chiaramente che in precedenza i casi che autorizzano la violazione delle promesse. Il patto non è il fondamento della morale; al contrario, è un espediente al quale siamo qualche volta obbligati a ricorrere, ma la cui presenza deve esser sempre considerata da un osservatore illuminato con sospetto. Non bisogna mai ricorrervi se non nei casi di più chiara necessità. Non è il principio su cui si basa la nostra comune felicità; è solo uno dei mezzi per

assicurarsi quella felicità. Quindi il mantenimento delle promesse, come del resto, in prima istanza, il loro impiego, deve essere deciso per mezzo di un criterio generale, e deve essere confermato solo sin quando, in base a una prospettiva più ampia, lo si giudicherà vantaggioso sulla bilancia della felicità [...].

Poche cose possono essere più assurde dell'affermare di aver promesso obbedienza alle leggi. Se per la loro esecuzione le leggi dipendono dalle promesse, perché sono accompagnate da sanzioni? Perché è considerato il grande arcano della legislazione fare leggi facili da eseguire, che non necessitino di assistenza da parte dell'esecrabile intervento dei giuramenti e degli informatori? Ancora, perché dovrei promettere di fare tutto ciò che un certo potere, noto come governo, immagina conveniente o adeguato che io faccia? In questo c'è forse moralità, o giustizia, o senso comune? La sola forza brutta è forse sufficiente a conferire al suo possessore la pretesa alla mia venerazione? Infatti, va osservato che la saggezza, o il dovere dell'obbedienza, si basa esattamente sullo stesso principio, sia che si tratti di un tiranno o della camera dei rappresentanti eletta nel modo più regolare del mondo. C'è un solo potere al quale posso riconoscere un'obbedienza sentita di cuore: la decisione del mio proprio intelletto, i dettami della mia stessa coscienza. Al decreto di qualsiasi altro potere, specialmente se ho una mente ferma e indipendente, obbedirò con riluttanza e avversione. La mia obbedienza è una pura questione di transazione: io scelgo di fare ciò che, considerato in se stesso, il mio giudizio disapprova, piuttosto che incorrere nel male maggiore che il potere da cui è stato prodotto il mandato farebbe derivare dalla mia disobbedienza (*PJ*, lib. III, cap. III).

Il matrimonio

L'argomento della coabitazione è particolarmente interessante, perché include l'argomento del matrimonio [...]. La coabitazione non è un male solo perché impedisce il progresso indipendente della mente; è anche incompatibile con le imperfezioni e le propensioni umane. È assurdo aspettarsi che le inclinazioni e i desideri di due esseri umani coincidano per un lungo periodo

di tempo. Obbligarli ad agire e a vivere insieme significa assoggettarli a un'inevitabile quantità di contrasti, litigi e infelicità. Non può essere altrimenti, almeno sin quando l'uomo non abbia raggiunto lo standard della perfezione assoluta. Supporre che io debba avere una compagna per la vita è il risultato di un insieme di mali. È il dettato della codardia, non della forza d'animo. Viene prodotto dal desiderio di essere amato e stimato per qualcosa di diverso dal proprio merito.

Ma il male del matrimonio così come è praticato nei Paesi europei va ben più in profondità. L'uso è il seguente: due giovani romantici e senza testa di entrambi i sessi si incontrano poche volte per conoscersi, in circostanze altamente ingannevoli, e poi si giurano l'un l'altro devozione eterna. Quali sono le conseguenze? In quasi ogni caso si ritrovano delusi. Sono ridotti a trarre il meglio da un errore incancellabile. Si presenta loro la massima tentazione possibile di divenire ricettacoli di falsità. Sono condotti a pensare che la politica più saggia sia quella di chiudere gli occhi sulla realtà, felici se per una qualche perversione intellettuale possono autopersuadersi di esser stati nel giusto quando si sono formati l'uno dell'altro la prima rozza opinione. L'istituzione del matrimonio è un sistema di frode. E gli uomini che fuorviano i loro giudizi nelle cose quotidiane della vita non possono che formarsi giudizi deformati in ogni altra sfera.

Dovremmo liberarci del nostro errore nel momento stesso in cui ce ne rendiamo conto; invece ci viene insegnato ad apprezzarlo. Dovremmo essere adamantini nella nostra ricerca di virtù e valore; invece ci viene insegnato a limitare la nostra ricerca, e a chiudere gli occhi di fronte agli oggetti più attraenti e ammirabili. Il matrimonio è legge, la peggiore di tutte le leggi. Qualsiasi cosa il nostro intelletto possa dirci della persona da cui dovremmo trarre grazie al rapporto reciproco il massimo miglioramento, del valore di una donna e dei demeriti di un'altra, ciò che siamo obbligati a prendere in considerazione è la legge, non la giustizia.

Aggiungete che il matrimonio è una questione di proprietà, la peggiore di tutte le proprietà. Sin quando a due esseri umani verrà proibito dalle istituzioni esistenti di seguire i dettami della loro mente, il pregiudizio resterà vivo e vigoroso. Sin quando

cercherò di accaparrarmi una donna e di proibire al mio vicino di mettere alla prova la sua capacità superiore e di raccoglierne i frutti, sarò colpevole del più odioso di tutti i monopoli. Gli uomini sorvegliano questa preda immaginaria con costante sospetto; un uomo troverà eccitanti i suoi desideri e la sua capacità di superare gli ostacoli, l'altro sarà spinto ad opporsi a questi progetti e a frustrarne le speranze. Sin quando la società resterà in queste condizioni, ci si opporrà alla filantropia, mettendole i bastoni tra le ruote in migliaia di modi, mentre continuerà a fluire la marea montante degli abusi.

Dall'abolizione del matrimonio non conseguirà alcun male. Noi siamo pronti a rappresentarcela come l'araldo della lussuria e della depravazione più brutale. Ma in questo caso, come del resto in altri, le leggi esistenti che dovrebbero frenare i nostri vizi li esacerbano e li moltiplicano. I sentimenti di giustizia e felicità in una condizione di eguaglianza nella proprietà distruggerebbero la bramosia del lusso; analogamente diminuirebbero anche gli appetiti disordinati di tutti i tipi, conducendoci universalmente a preferire i piaceri dell'intelletto a quelli dei sensi.

In tale condizione il rapporto tra i sessi ricadrebbe nello stesso sistema di ogni altro tipo di amicizia. Al di là di tutti gli attaccamenti ostinati e privi di fondamento, sarà per me impossibile vivere nel mondo senza trovare un uomo di valore superiore a quello di tutti gli altri uomini che ho avuto l'opportunità di conoscere. Per quest'uomo sentirò un'affinità esattamente proporzionale al mio giudizio sul suo valore. La stessa precisa cosa si verificherebbe con il sesso femminile. Coltiverò con assiduità il rapporto con quella donna le cui qualità mi colpiranno nel modo più potente. «Ma potrebbe accadere che altri uomini le accordino la stessa preferenza che le accordo io». Ciò non creerà difficoltà alcuna. Tutti noi potremmo godere della sua conversazione, e tutti saremmo abbastanza saggi da giudicare di poco conto il rapporto sessuale. E questo, come qualsiasi altra faccenda che riguardi due persone, deve essere regolato in ogni frangente per mezzo del libero consenso di entrambe le parti [...].

Queste sono alcune delle considerazioni che probabilmente regoleranno le relazioni tra i sessi. Non si può affermare con sicurezza che in una tale condizione sociale si conosceranno con

certezza i padri di ogni singolo bambino. Si può però affermare che tale conoscenza non sarà ritenuta importante. Oggi sono la discendenza aristocratica, l'amor proprio e l'orgoglio familiare che gli conferiscono valore. Io non devo preferire un essere umano a un altro perché si tratta di mio padre, mia madre o mio figlio, ma perché questa persona, per ragioni analogamente valide per tutti gli intelletti, ha titolo a questa preferenza. Tra le misure che saranno in futuro dettate dallo spirito della democrazia, e ciò probabilmente tra non molto tempo, ci sarà l'abolizione dei cognomi (*PJ*, ed. 1793, lib. VIII, cap. VI).

La religione

Tutto ciò che mi si può dire di un mondo futuro – di un mondo di spiriti, o di corpi glorificati, dove le attività sono spirituali e la causa prima diviene soggetta alla percezione immediata, oppure di uno scenario di vendetta, dove la mente, destinata all'eterna inattività, è totalmente in preda ai rimproveri del rimorso e ai sarcasmi dei diavoli – è tanto alieno a tutto ciò che conosco che la mia mente tenta invano di crederlo o di capirlo. Se dottrine come queste occupano il cervello di qualcuno, non si tratta certo dei fuorilegge, dei violenti, degli ingovernabili, ma dei sobri e dei coscienziosi, che vengono inondati di ansia gratuita, o persuasi a sottomettersi al dispotismo o all'ingiustizia, quando viene loro prospettata una ricompensa futura per la loro pazienza. Questa obiezione si applica egualmente bene a ogni altro tipo di inganno. Le favole possono divertire l'immaginazione, ma non possono certo sostituire la ragione e il giudizio come principi della condotta umana (*PJ*, lib. V, cap. V).

Tali sono gli effetti che un codice di conformità religiosa produce sui membri del clero; consideriamo ora gli effetti che produce sui loro compatrioti. A questi si ordina di rivolgersi per avere istruzioni e norme morali a una classe di uomini formalisti e ipocriti, presso i quali la principale molla dell'intelletto è rigida e inibita all'azione. Se le persone non fossero accecate dallo zelo religioso, si renderebbero conto delle imperfezioni delle loro guide spirituali, disprezzandole. E pur essendo cieche, tra-

pianteranno nondimeno nel loro stesso carattere quello spirito imbecille e indegno che non riescono a decifrare. La virtù è quindi tanto carente di attrattive da non riuscire a radunare seguaci sotto la sua bandiera? Le cose non stanno affatto così. Nulla può mettere in discussione la saggezza di una condotta giusta e pura se non il fatto che venga raccomandata da una fonte equivoca. Il più malevolo nemico dell'umanità non avrebbe potuto inventare uno schema più distruttivo per la vera felicità del popolo dell'aver assoldato come mercenari, pagati dallo Stato, un corpo di uomini il cui obiettivo sembra esser quello di spingere con l'inganno i loro contemporanei a praticare la virtù (*PJ*, lib. VI, cap. II).

Se il culto pubblico fosse conforme a ragione, quest'ultima sarebbe indubbiamente adeguata a difenderlo e sorreggerlo. Se provenisse da Dio, sarebbe profano immaginare che necessiti dell'alleanza con lo Stato. Deve quindi trattarsi, in misura considerevole, di un culto artificioso ed esotico, se non è in grado di preservare la sua esistenza altrimenti che per mezzo dell'infau-
sta interferenza delle istituzioni politiche (*PJ*, lib. VI, cap. II).

La dottrina dell'ingiustizia insita nell'accumulo di proprietà è stata il fondamento dell'intera morale religiosa. Da questo punto di vista i suoi insegnamenti più energici sono stati irresistibilmente condotti ad asserire tale precisa verità. Hanno infatti insegnato ai ricchi che essi posseggono le loro proprietà solo come fondo fiduciario, che sono rigidamente responsabili per ogni briciola di ciò che spendono, che sono semplici amministratori e non, in alcun modo, proprietari a pieno titolo. La religione ha così inculcato all'umanità i principi puri della giustizia; ma nel contempo la maggioranza dei suoi aderenti è stata sin troppo disposta a trattare la pratica della giustizia non come un debito, ovvero come dovrebbe esser considerata, ma come una questione di generosità e bontà (*PJ*, lib. VIII, cap. I).

La religione è stata il prodotto della generosa ebollizione intellettuale di uomini che hanno lasciato libera la loro immaginazione sul più grandioso degli argomenti, vagabondando senza restrizione in uno sconfinato campo d'indagine. Non c'è quindi

da meravigliarsi se hanno riportato indietro imperfette versioni delle idee più sublimi che l'intelletto possa fornire (*PJ*, lib. VIII, cap. III).

Forse non c'è nulla che abbia contribuito all'introduzione e alla perpetuazione della bigotteria nel mondo più delle dottrine della religione cristiana. Esse hanno fatto sì che lo spirito dell'intolleranza mettesse radici profonde; e lo ha trasmesso a tanti che pur si sono liberati delle più dirette influenze di tali dottrine. È tipico di questa religione porre la massima enfasi sulla fede. La sua dottrina centrale è contenuta nella seguente breve massima: chi crede sarà salvato; chi non crede sarà dannato (*The Enquirer*, ed. 1797 [d'ora in avanti *E*], pp. 522-23).

I fatti di ogni giorno tendono a rafforzare nei membri del clero i tratti dogmatici, imperiosi, ingenerosi e intolleranti.

Tali sono i tratti principali del carattere che, nella maggior parte dei casi, dobbiamo aspettarci di trovare in un rispettabile membro del clero. Egli sarà cauto nell'indagine, prevenuto nelle opinioni, freddo, formale, schiavo di ciò che gli altri uomini pensano di lui, maleducato, dittatoriale, insofferente di fronte al contraddittorio, duro nei suoi rimproveri e ingeneroso nei suoi giudizi. Ogni uomo può vedere in lui gli studi fatti invano, i modi artificiosi, i pregiudizi puerili e una sorta di arrogante infallibilità (*E*, p. 232).

Il cristianesimo è, e così è sempre stato definito, una religione di amore e carità. È rigorosa nel prescrivere i diritti del ricco, così come del povero. Non ammette che «si abbia il diritto di fare ciò che si vuole con quello che possediamo». Al contrario, insegna che non abbiamo nulla che si possa definire strettamente nostro, che i ricchi non sono altro che custodi e amministratori dei benefici della Provvidenza, e che saremo austeramente chiamati a dare conto di ogni talento che ci è stato affidato. Ci viene insegnato a considerare le creature nostre compagne in stato di bisogno come fratelli, e a trattarle di conseguenza: «In quanto l'avete dato agli ultimi di questi, l'avete dato a me» (*Of Population*, ed. 1820, p. 623).

IV
LA POLITICA

L'indagine politica

L'indagine politica può esser divisa in due sezioni: in primo luogo, quali sono le regole che conducono al benessere dell'uomo in società; in secondo, qual è l'autorità cui compete prescrivere le regole.

Le regole cui dovrebbero conformarsi le condotte degli uomini che vivono in società possono esser prese in considerazione da due punti di vista: in primo luogo, le leggi morali imposte dai dettami della ragione illuminata; e in secondo, quei principi che, se deviano dagli interessi della comunità, si suppone giusto reprimere con sanzioni e punizioni (*PJ*, lib. II, cap. I).

Il grande problema della conoscenza politica sta nel come preservare per l'umanità i vantaggi della libertà insieme a

un'autorità abbastanza forte da controllare ogni audace violazione della sicurezza e della pace generali. Il premio della saggezza politica andrà all'uomo che ci darà il miglior commento sul principio fondamentale della civiltà: Libertà senza Licenza (*Considerations on Lord Grenville's and Mr Pitt's Bills*, ed. 1794 [d'ora in avanti C], p. 2).

La politica non è null'altro che un capitolo tratto dal grande codice della morale. Quindi, se i criteri della virtù restano immutati, anche la condotta di Stati, governi e sudditi, nonché i principi dei procedimenti giuridici tra uomo e uomo, dovrebbero restare analogamente immutati. Nella *Enquiry concerning Political Justice* ci si sforza di provare che nella morale ogni uomo ha titolo a una certa sfera per l'esercizio della sua discrezione; che è desiderabile che in questa sfera egli sia diretto da un giudizio libero, competente e indipendente; che è necessario, per il miglioramento dell'umanità che nessun uomo o nessun insieme di uomini violino questa sfera, se non in caso di irrefrenabile urgenza. Da questi particolari si inferisce quanto segue: quanto meno governo abbiamo, e meno casi ci sono in cui il governo possa interferire con gli affari degli individui, coerentemente con la preservazione della condizione di società, tanto meglio sarà per il benessere e la felicità dell'uomo (T, p. 49).

Il governo

La società non è null'altro che un aggregato di individui. Le sue rivendicazioni e le sue pretese devono essere l'aggregato delle loro rivendicazioni e dei loro doveri: le prime non meno precarie e arbitrarie dei secondi. Che diritto ha la società di richiedermi qualcosa? Alla domanda si è già risposto: tutto ciò che è mio dovere fare. Qualcosa di più? Certamente no (*PJ*, lib. II, cap. II).

Gli uomini si sono associati per la prima volta per scopi di mutua assistenza. Essi non avevano previsto che una qualche mutua restrizione si sarebbe resa necessaria per regolare la condotta dei singoli membri della società, l'uno verso l'altro o del

singolo verso il complesso sociale. La necessità è stata creata dagli errori e dalla perversione di pochi. Un acuto scrittore [Thomas Paine] ha espresso quest'idea in modo particolarmente felice: «La società e il governo», ha scritto, «sono in se stessi differenti, e hanno differenti origini. La società è prodotta dai nostri bisogni, e il governo dalla nostra malvagità. La società è in ogni caso una benedizione; il governo, anche al suo meglio, non è che un male necessario» (*PJ*, lib. II, cap. I).

In ogni Paese i ricchi sono direttamente o indirettamente i legislatori dello Stato; e di conseguenza riducono costantemente l'oppressione a sistema, privando i poveri di quel poco di beni naturali posseduti in comune, che altrimenti avrebbero potuto restare a questi ultimi (*PJ*, lib. I, cap. III).

L'intero governo è fondato sull'opinione. Oggi gli uomini vivono sotto una forma particolare perché pensano che sia loro interesse comportarsi in tal modo. Invero, una parte di una comunità o di un impero potrebbe esser tenuta in soggezione con la forza; ma non potrebbe trattarsi della forza personale di un despota, quanto piuttosto della forza di un'altra parte della comunità, che ritiene suo interesse sostenere questa autorità. Distruggete questa opinione e l'edificio che le è stato costruito sopra crollerà al suolo. Ne consegue quindi che tutti gli uomini sono essenzialmente indipendenti (*PJ*, lib. II, cap. III).

Da qualsiasi punto di vista esaminiamo questo argomento, il governo produce disgraziatamente molti motivi di critica e lamentela. Il reale interesse dell'umanità sembra dettare il cambiamento incessante, l'innovazione perenne. Ma il governo è l'eterno nemico del cambiamento. Ciò che è stato osservato di un particolare sistema di governo vale in gran misura per tutti: essi «mettono mano alla molla della società e ne fermano il movimento». Tendono a perpetuare l'abuso. Tentano di lasciare a una lontanissima posterità qualsiasi cosa sia stata una volta ritenuta giusta e utile. Rovesciano le propensioni genuine dell'uomo e, invece di permetterci di proseguire, ci insegnano a cercare la perfezione nel passato. Ci suggeriscono di andare alla ricerca del benessere pubblico non con il cambiamento e il

miglioramento, ma con il timoroso rispetto per le decisioni dei nostri antenati, come se la natura della mente umana fosse sempre quella di degenerare, e mai quella di avanzare.

L'uomo è in una condizione di perpetuo mutamento. Egli deve divenire o migliore o peggiore, deve correggere le sue abitudini o confermarle. Il governo sotto cui viviamo o deve aumentare le nostre passioni e i nostri pregiudizi alimentandone la fiamma, oppure deve, con il sistema dello scoraggiamento graduale, tendere a estirparli. In realtà è impossibile concepire un governo che presenti quest'ultima tendenza. Per sua stessa natura le istituzioni esistenti hanno la tendenza a bloccare la duttilità e il progresso della mente. Ogni schema che dia corpo alla perfezione non può che essere dannoso. Ciò che oggi viene ritenuto un considerevole miglioramento, in qualche epoca futura apparirà, se mantenuto inalterato, un difetto e una malattia del corpo politico. Bisogna desiderare ardentemente che ogni uomo sia abbastanza saggio da autogovernarsi senza la presenza di una qualche costrizione; e poiché il governo, anche al suo meglio, è un male, l'obiettivo principale cui mirare è di averne tanto poco quanto ci permetterà la pace generale della società umana (*PJ*, lib. III, cap. VII).

Il governo è ben poco capace di concedere all'umanità benefici di primaria importanza. E suscita le nostre lamentele non per la sua apatia o indifferenza, ma per la sua infausta attività. Ci spinge a ricercare il miglioramento morale della nostra specie non nella moltiplicazione dei regolamenti, ma nella loro abrogazione. Ci insegna che la verità e la virtù, così come il commercio, prospereranno di più quanto meno saranno soggetti alla malintesa tutela delle autorità e della legge. Questa massima apparirà ai nostri occhi tanto più importante quanto più noi la collegheremo alle numerose sezioni della giustizia politica con cui si scoprirà avere relazioni. Quanto più velocemente l'adotteremo come pratica dell'umanità, tanto più potremo aspettarci di essere liberati da un peso intollerabile per la mente e ostile al massimo grado al progresso della verità (*PJ*, lib. VI, cap. I).

Il governo non può sussistere se non sulla fiducia, come d'altro canto la fiducia non può esistere senza l'ignoranza. I veri

sostenitori del governo sono i deboli e i disinformati, non i saggi. Le basi del governo si sgretoleranno quindi di pari passo con il regredire della debolezza e dell'ignoranza. Si tratta tuttavia di un evento che non deve essere considerato con allarmismo. Uno sconvolgimento di questo genere costituirebbe la vera eutanasia del governo. Se l'annichilimento della fiducia cieca e dell'opinione incondizionata potrà mai avvenire, a ciò succederà necessariamente il concorso non coercitivo di tutti alla produzione del benessere generale (*PJ*, lib. III, cap. VI).

La vera ragione del perché la massa dell'umanità sia diventata così spesso il fantoccio nelle mani di furfanti sta nella natura misteriosa e complicata del sistema sociale. Una volta annichilita la ciarlataneria del governo, anche l'intelletto meno raffinato potrebbe rivelarsi abbastanza forte per scoprire gli artifici del giocoliere statale volti a ingannarlo (*PJ*, lib. V, cap. XXIII).

Con che gioia ogni ben informato amico dell'umanità deve aspettarsi il fausto momento della dissoluzione del governo politico, di quella brutta macchina che è stata l'unica causa perenne dei mali dell'umanità, e che, come è stato ampiamente dimostrato nel corso di quest'opera, ha incorporati in sé difetti di varia specie, non eliminabili se non per mezzo del suo completo annichilimento (*PJ*, lib. V, cap. XXIV).

Il contratto sociale

Se il governo è fondato sul consenso del popolo, non può esercitare potere alcuno su un individuo che rifiuti quel consenso. Se un consenso tacito non è sufficiente, ancor meno sostenibile è il mio consenso a una misura cui mi sono opposto espressamente. Ciò è immediatamente deducibile dalle osservazioni di Rousseau. Se il popolo, o gli individui che lo compongono, non possono delegare la loro autorità a un rappresentante, un individuo non può delegare la sua autorità alla maggioranza di un insieme di cui lui stesso fa parte. Si tratta sicuramente di una ben singolare specie di consenso quella i cui segni esteriori sono spesso identificabili con una strenua opposizione nel primo

caso, e nella sottomissione coatta nell'altro (*PJ*, lib. III, cap. II).

Se voi chiedete il mio assenso a una data proposizione, è necessario che questa sia formulata in modo semplice e chiaro. Tanto numerose sono le varietà dell'intelletto umano, in tutti quei casi in cui la sua indipendenza e la sua integrità vengono preservate, che vi sono ben poche possibilità che due uomini trovino un preciso accordo su dieci proposizioni consecutive che per loro natura sono ancora aperte. Cosa può dunque esserci di più assurdo che presentarmi i cinquanta volumi in folio delle leggi inglesi e chiedermi di dare un voto onesto e non influenzato sul loro contenuto? (*PJ*, lib. III, cap. II).

Le costituzioni

O un popolo viene governato secondo le sue concezioni di giustizia e verità oppure no. In quest'ultimo caso non si può far altro che ricorrere agli inequivocabili principi della tirannia. Ma, se fosse vero il primo caso, sarebbe altrettanto assurdo dire a una nazione: «Questo governo che avete scelto nove anni fa è il governo legittimo, mentre quello che approvate ora con i vostri sentimenti è viceversa illegittimo»; così come sarebbe assurdo insistere sull'esser governati dai *dicta* dei più remoti antenati, o magari persino da quelli del loro insolente usurpatore [...].

La distinzione tra argomenti costituzionali e argomenti ordinari apparirà sempre, in pratica, incomprensibile e vessatoria. Le assemblee che si radunano più di frequente si trovano sempre ostacolate nei loro progetti di conferire benefici maggiori al loro Paese dal timore che esse violino la costituzione. In un Paese in cui il popolo è uso ai sentimenti di eguaglianza e dove non si tollera alcun monopolio politico vi è ben poco pericolo che un'assemblea nazionale tenti di imporre un cambiamento dannoso, e ve ne è ancor meno che il popolo vi si sottometta o non possegga i mezzi per evitarlo facilmente, causando solo una breve interruzione nella tranquillità pubblica. Su questo argomento il linguaggio della ragione si esprime come segue: «Dateci eguaglianza e giustizia, ma nessuna costituzione. Permetteteci di seguire, senza freno alcuno, i dettami del nostro

proprio giudizio, e di mutare le forme dell'ordine sociale altrettanto velocemente di quanto miglioriamo in intelletto e conoscenza» (*PJ*, lib. VI, cap. VII).

La legislazione

La legislazione, così come è stata in genere intesa, non è un affare di competenza umana. La ragione immutabile è il vero legislatore ed è necessario che noi indaghiamo sui suoi decreti. Le funzioni della società non si estendono sino alla realizzazione delle leggi, ma solo sino alla loro interpretazione; essa non può decretare, può solo dichiarare ciò che ha già decretato la natura delle cose, le cui qualità traspaiono irresistibilmente nelle circostanze del caso (*PJ*, lib. III, cap. V).

Abbiamo già visto come la legislazione non sia un termine che possa essere applicato alla società umana. Gli uomini non possono fare altro che dichiarare e interpretare la legge; né può esservi un'autorità tanto fondamentale da avere la prerogativa di dichiarare legge ciò che la giustizia astratta e immutabile non ha mai dichiarato legge sino al momento di tale intromissione (*PJ*, lib. V, cap. I).

La legislazione, ovvero l'autorevole enunciazione di proposizioni astratte e generali, è una funzione di natura equivoca che non deve mai essere esercitata in una condizione ideale della società, o in una condizione della società che si avvicina allo stato ideale, se non con grande cautela e riluttanza. È la più assoluta delle funzioni del governo, e il governo stesso è un rimedio che inevitabilmente si porta dietro molti suoi specifici mali. D'altro canto l'amministrazione della cosa pubblica è un principio di perenne applicazione. Sin quando gli uomini avranno motivo di agire in qualità di corpo sociale, dovranno sempre provvedere alle emergenze che si verificheranno. Tanto più avanzeranno dal punto di vista del miglioramento sociale, tanto più il potere esecutivo, comparativamente parlando, diverrà tutto, e il legislativo nulla (*PJ*, lib. V, cap. XXI).

Il diritto

Se una società si accontenta delle regole della giustizia e non si arroga il diritto di distorcere quelle regole, o di aggiungervi alcunché, in quel contesto il diritto diviene evidentemente un'istituzione meno necessaria. Le regole della giustizia verranno apprese più chiaramente e più efficacemente grazie ad una concreta interrelazione con la società umana, libera dai ceppi della prevenzione, e non più attraverso codici e catechismi.

Uno dei risultati dell'istituzione legislativa è che, una volta dato inizio a questo processo, non si riesce mai a portarlo a termine. Gli editti si aggiungono agli editti, i volumi ai volumi. Il caso è più frequente dove il governo è più popolare, e dove le sue azioni rispondono di più alla logica della deliberazione. Sicuramente si tratta di un segnale rilevante di quanto sia sbagliato il principio; di conseguenza, più procederemo lungo la strada che ci indica più piomberemo nell'incertezza [...].

Non c'è massima più chiara di questa: «Ogni caso fa regola a sé». Nessuna azione umana è mai stata eguale a un'altra; mai due di esse hanno avuto un identico grado di utilità o danno. Sembra che sia compito della giustizia distinguere le qualità degli uomini, e non, come è successo finora, di confonderle. Ma qual è stato il risultato di un tentativo di questo genere nel campo del diritto? Si presentano casi sempre nuovi e la legge è costantemente in difetto. Come potrebbe essere altrimenti? I legislatori non hanno la facoltà dell'illimitata preveggenza e non possono limitare ciò che è illimitato. Resta una sola alternativa: o si torce la legge per includere un caso mai contemplato dai suoi autori, oppure si promulga una nuova legge che gestisca questo nuovo caso. Per quanto riguarda la prima ipotesi, molto è stato fatto. I cavilli degli avvocati e le arti che usano per raffinare e distorcere il senso delle leggi sono proverbiali. Ma, sebbene molto sia stato fatto in questo campo, non si può fare tutto. L'abuso risulta a volte troppo evidente. Per tacere del fatto che lo stesso addestramento che mette l'avvocato in grado, quando funge da accusa, di trovare reati mai intesi dal legislatore, lo mette analogamente in grado, quando funge da difensore, di scovare sotterfugi che vanificano la legge. È quindi costantemente necessario promulgare nuove leggi. E queste leggi, allo

scopo di evitare scappatoie, sono spesso tediose, minuziose e circonlocutorie. Il volume in cui la giustizia annota le sue prescrizioni aumenta sempre più, e il mondo potrebbe anche non riuscire a contenere tutti i libri che si potrebbero scrivere

La conseguenza di questo carattere infinito del diritto è la sua incertezza. Cosa che intacca il principio stesso su cui si basa. Le leggi sono state fatte per metter fine all'ambiguità, in modo che ogni uomo possa sapere cosa aspettarsi. Come hanno risposto a questo scopo? Facciamo un esempio che riguarda la proprietà. Due uomini si rivolgono alla legge per una certa proprietà. Non si sarebbero rivolti alla legge se entrambi non ritenessero di avere una probabilità di vittoria. Ma possiamo pensare che siano parziali verso se stessi. Non continuerebbero a rivolgersi alla legge, però, se i loro avvocati non promettessero ad entrambi la vittoria. La legge è stata fatta in modo che un uomo semplice possa sapere cosa aspettarsi; e tuttavia i più abili professionisti divergono sul risultato finale della causa. Talvolta potrebbe accadere che il più celebrato avvocato difensore del regno o il primo avvocato al servizio della Corona mi assicurino una vittoria infallibile cinque minuti prima che un altro funzionario regio, noto come il custode della coscienza del re, con alcuni insospettati giochi di prestigio decida contro di me. La questione sarebbe forse stata altrettanto incerta se io mi fossi affidato ad una giuria di miei vicini, fondata sulle loro idee riguardanti la giustizia generale? [...]

Un'ulteriore considerazione, che dimostra l'assurdità del diritto nella sua più generale accettazione, è che si tratta di una forma di profezia. Il suo compito è di descrivere quali saranno le azioni dell'umanità e di dettare decisioni in proposito [...]. Il linguaggio di tale procedura è il seguente: «Siamo così saggi che dai fatti così come si producono non possiamo trarre alcuna conoscenza addizionale; ci impegniamo quindi, nel caso si verificasse il caso contrario, a non permettere che la conoscenza addizionale acquistata produca effetto alcuno sulla nostra condotta» [...]. La legge, non meno dei credo, dei catechismi e delle professioni di fede, tende a fissare la mente umana in una condizione stagnante, e ad imporre un principio di permanenza in luogo di quel progresso sempiterno che è l'unico elemento salubre della mente [...].

Il mito di Procuste ci fornisce una pallida ombra dello sforzo perpetuo del diritto. Sfidando il grande principio della filosofia naturale secondo cui non ci sono due atomi di materia della stessa forma nell'intero universo, esso tenta di ridurre le azioni degli uomini, composte da migliaia di elementi evanescenti, a un unico criterio [...]. Non c'è giustizia reale nel tentativo di ridurre le azioni umane a una sola classe, non più di quante ve ne sia nello schema cui abbiamo appena alluso, cioè ridurre tutti gli uomini a una sola statura. Se al contrario la giustizia risultasse dalla considerazione di tutte le circostanze dei casi individuali, se il criterio della giustizia fosse l'utilità generale, ne conseguirebbe inevitabilmente che tanto più giustizia avremo, tanto più avremo verità, virtù e felicità.

Non possiamo esimerci dal trarre da tutte queste considerazioni la conclusione che il diritto sia un'istituzione altamente perniciosa.

L'argomento sarà ulteriormente chiarito se considereremo la perniciosità del diritto nella sua relazione immediata con quanti lo mettono in pratica. Se siamo convinti che il diritto non debba esistere, abbiamo indubbiamente il titolo necessario a disapprovare la professione forense. Un avvocato non può evitare di essere disonesto. E non è questione di rimprovero, quanto piuttosto di rammarico. Gli uomini sono, in gran misura, frutto delle circostanze in cui si trovano. Chi viene in genere punito dagli incentivi del vizio non riuscirà ad evitare di esser vizioso. Analogamente, chi si occupa costantemente di cavilli, sfumature fasulle e sofismi non può coltivare le generose emozioni dell'anima e il positivo discernimento della rettitudine. Se anche si trovasse un singolo individuo solo superficialmente contaminato, quanti altri uomini, in cui traspariva la promessa di virtù sublimi, sono invece stati resi da questa professione indifferenti alla logica o propensi alla corruzione? (*PJ*, lib. IV, cap. VIII).

Quando la filosofia del diritto verrà rettamente compresa, si troverà probabilmente la vera chiave del suo spirito e della sua storia, ma non come alcuni hanno ingenuamente immaginato nel desiderio di assicurare la felicità all'umanità, quanto piuttosto nel patto venale con cui i superiori, i tiranni, hanno compe-

rato la connivenza e l'alleanza degli inferiori (*PJ*, lib. VII, cap. V).

Può esserci insulto più grave di quello di scrivere sulle nostre aule di giustizia, come noi di fatto facciamo, «questa è la Casa della giustizia, in cui i principi del giusto e dell'errato vengono giorno dopo giorno disprezzati sistematicamente, e in cui le mille diversità delle offese subite vengono confuse tutte insieme dall'insolente inerzia del legislatore e dall'insensibile egoismo di chi monopolizza per il proprio particolare tornaconto il prodotto generale del lavoro»? (*PJ*, lib. VII, cap. IV).

Nel bel mezzo di una riflessione malinconica ho messo alla prova la mia memoria contando le porte, le serrature, i chiavistelli, le catene, le massicce mura e le finestre a grate che mi separano dalla libertà. Tutto ciò, mi son detto, è la macchina che la tirannia, assorta in fredde e gravi meditazioni, si è inventata. Questo è il dominio che l'uomo esercita sull'uomo. Così viene limitato e inebetito un essere formato per spaziare, agire, sorridere e godere. Quanto grande deve essere la depravazione e l'indifferenza di chi difende questo progetto che scambia la salute, l'allegria e la serenità con il pallore di una segreta e con i profondi solchi dell'agonia e della disperazione.

Grazie a Dio, esclama l'inglese, da noi non c'è la Bastiglia! Grazie a Dio, da noi nessuno può essere punito se non ha commesso un crimine! Sciocco senza cervello! Questa è forse una terra di libertà, con migliaia di persone che si struggono in una segreta, in ceppi? Vai, vai, stupido ignorante, visita gli scenari delle nostre prigioni. Osserva la loro sgradevolezza, la loro sporczia, la tirannia dei direttori, la miseria dei rinchiusi! E dopo di che mostrami un uomo abbastanza svergognato da dire trionfante che l'Inghilterra non ha alcuna Bastiglia! (*Caleb Williams*, ed. 1794, vol. II, cap. XI).

È strano che gli uomini, in ogni epoca, acconsentano ad avere le loro vite sospese alla bocca di un altro, solo perché così ognuno di loro può, a sua volta, avere il potere di agire come un tiranno secondo la legge! Oh Dio! Dammi la povertà! Versami addosso tutte le asprezze immaginabili della vita umana! Le

riceverò con tutta la gratitudine possibile. Fammi diventare preda delle bestie selvagge del deserto, così non sarò mai più la vittima dell'uomo vestito con gli insanguinati abiti dell'autorità! Permettami però di chiamare mia la mia vita e miei i miei obiettivi. Lasciali in balia degli elementi, della fame, delle bestie o della vendetta dei barbari, ma non dei calcoli freddi di monopolisti e re! (*Caleb Williams*, ed. 1794, lib, III, cap. I).

La punizione

La dottrina della necessità [secondo cui l'uomo non avrebbe potuto agire altrimenti che come ha fatto] ci insegnerà a guardare alla punizione senza compiacimento e a preferire in ogni caso il mezzo più diretto di opporsi all'errore: il dispiegarsi della verità [...].

In genere si immagina che, indipendentemente dalla ipotetica utilità della punizione, il criminale abbia ciò che si merita, che sia proprio alla natura delle cose che il dolore sia un fattore concomitante del male. Di conseguenza si dice di frequente che non è abbastanza trasportare un omicida su un'isola deserta, dove non c'è pericolo alcuno che le sue propensioni malvage abbiano nuovamente l'opportunità di esercitarsi, ma che è anche giusto che l'indignazione dell'umanità nei suoi confronti si esprima nell'infliggergli un qualche dolore e disonore concreti. Invece sotto il sistema della necessità i termini «colpevolezza», «crimine», «merito» e «responsabilità», nel senso astratto e generale con cui talvolta vengono usati, non esistono (*PJ*, lib. IV, cap. VIII).

Il termine «punizione» viene spesso usato per indicare l'inflizione volontaria di un danno a un essere malvagio, non semplicemente perché lo richiede il benessere pubblico, ma perché si ritiene che vi sia una certa adeguatezza, una certa appropriatezza nella natura delle cose, tale da mettere in stretta relazione la sofferenza, indipendentemente dal beneficio che ne risulterà, con il male.

Tuttavia la giustizia della punizione, in questa accezione del termine, può dedursi solo dall'ipotesi del libero arbitrio, ammes-

so che questa ipotesi la supporti in misura adeguata; se le azioni umane fossero invece necessarie, l'ipotesi sarebbe allora certamente falsa. La mente, come è stato sufficientemente dimostrato quando ci siamo occupati dell'argomento, è un agente nello stesso senso in cui è un agente la materia. Essa agisce ed è agita, e la natura, la forza e la direzione nel primo caso sono esattamente proporzionali alla natura, alla forza e alla direzione nel secondo. La morale di una mente razionale e capace di pianificare non è sostanzialmente differente dalla morale di un oggetto inanimato. Un uomo con certe attitudini intellettuali è adeguato per essere un assassino; un pugnale di una certa forma è adeguato a divenire il suo strumento [...]. L'assassino non può evitare di commettere un omicidio, non più di quanto lo possa evitare il suo pugnale (*PJ*, lib. VII, cap. I).

La punizione esemplare è soggetta a tutte le obiezioni che si rivolgono alla punizione restrittiva e a quella riformatrice, oltre ad alcune obiezioni che le sono strettamente peculiari. Viene impiegata contro una persona che in questo momento non sta commettendo reato alcuno e di cui possiamo solo sospettare che ne commetterà in futuro. Essa va oltre l'argomentazione, la ragione e la convinzione, e ci richiede di considerare nostro dovere questa specie di condotta perché tale è il piacere dei nostri superiori e perché, come ci viene insegnato nell'esempio in questione, se pensiamo altrimenti ci faranno rimpiangere la nostra testardaggine. Oltre a ciò, bisogna ricordare che quando mi viene inflitta una punizione come esempio agli altri, vengo trattato con arrogante noncuranza, come se fossi totalmente incapace di sentimenti e moralità (*PJ*, lib. VIII, cap. III).

È difficile esprimere il disgusto che le punizioni corporali dovrebbero suscitare. L'uomo è genuinamente propenso a rispettare la mente del suo confratello. Non è con piacere che ne osserviamo il progresso dell'intelletto, gli sforzi per scoprire la verità, il raccolto di virtù prodotto dalla benefica influenza dell'istruzione, la saggezza generata grazie ad una comunicazione senza restrizioni? E non capovolgono completamente questo scenario la violenza e le punizioni corporali? Da questo momento tutte le belle strade della mente sono chiuse; da ogni angolo

sono sorvegliate da una serie di passioni avviliti: l'odio, la vendetta, il dispotismo, la crudeltà, l'ipocrisia, la cospirazione e la codardia. L'uomo diventa nemico dell'uomo; i forti vengono presi dalla lussuria del dominio sfrenato, i deboli si ritraggono, con un disgusto senza speranza, dal tocco dei compagni. Con che sentimenti un uomo illuminato potrà mai osservare il solco di una frusta stampato sul corpo di un altro uomo? (*PJ*, lib. VII, cap. VI).

Obbedienza e autorità

Per comprendere con sufficiente accuratezza l'argomento dell'obbedienza è necessario occuparci delle diverse sfumature di significato che sono di pertinenza del termine. Ogni azione volontaria è un atto di obbedienza; compiendolo, ci conformiamo a una qualche idea e veniamo guidati da un qualche incitamento, un qualche motivo.

Il tipo più puro di obbedienza si ha quando un'azione deriva dalla convinzione indipendente del nostro giudizio personale, quando veniamo diretti non dall'interferenza precaria e mutevole di un altro, ma dal riconoscimento di una tendenza intrinseca e inoppugnabile dell'azione da compiere. In questo caso si obbedisce al dettato dell'intelletto: l'azione potrebbe esser tale da essere approvata dalla comunità dei miei vicini, ma non è questa approvazione a costituire la sua motivazione diretta.

Il tipo di obbedienza più vicino a questo, per quanto riguarda il grado di volontarismo, si produce nel seguente modo. Ogni uomo è capace di paragonarsi ai suoi simili. Ogni uomo troverà che ci sono situazioni in cui egli è eguale o superiore agli altri, e che ve ne sono altre in cui alcuni uomini gli sono superiori. In questo caso si tratta di una superiorità di intelletto o di sapere. Può succedere che la situazione in cui un altro uomo mi è superiore sia di una qualche importanza per il mio benessere o la mia comodità. Per esempio, voglio costruire una casa, oppure scavare un pozzo. Può succedere che io non abbia tempo o mezzi per acquisire la conoscenza necessaria a questi scopi. Da questo punto di vista non sarei da condannare se impiegassi un architetto nel primo caso e un operaio nel secondo; né sarei da condan-

nare se lavorassi sotto la loro direzione. Questo genere di obbedienza è noto come «fiducia»; e per giustificare dal punto di vista morale il conferimento di tale fiducia, l'unica cosa necessaria è che il risultato sia, tutto considerato, più adeguato e benefico nel caso l'azione sia compiuta da un altro invece che da me.

Il terzo e ultimo tipo di obbedienza da ricordare in questo contesto l'abbiamo quando faccio qualcosa non perché prescritto dal mio giudizio personale, ma solo a cagione delle conseguenze dannose che prevedo a causa dell'arbitraria interferenza di un qualche essere volontario (nel caso io non compia l'azione).

La più importante osservazione da fare riguardo all'esposizione di questa scala di obbedienze è che il secondo tipo di obbedienza va tenuto sotto controllo, e che la persona che concede l'obbedienza deve tenerla nei limiti più stretti possibili. Il terzo tipo di obbedienza si rivelerà spesso necessario [...]. E tuttavia, l'obbedienza che nasce dalla previsione di una pena è una fonte di degradazione e di depravazione meno rilevante di quella che nasce dall'abitudine all'obbedienza basata sulla fiducia. L'uomo che la concede può conservare, nel senso più sostanziale, la sua indipendenza. Egli può comunque formare il proprio giudizio e perseguire in modo risoluto i propri scopi per tutto ciò che riguarda le obbligazioni sociali e morali. Può impedire che il suo intelletto venga sedotto o confuso; e così osservare, a tutto campo, gli errori e i pregiudizi del suo vicino, giudicando magari necessario adattarvisi. Sembra possibile che chi compie la follia mentre si adegua alla necessità possa, anche sottoposto a questa disciplina, crescere in discernimento e sagacia.

Il danno maggiore che può essere prodotto dall'estendersi dell'obbedienza si ha quando essa ci conduce, in qualsivoglia misura, ad abbandonare l'indipendenza del nostro intelletto: la fiducia generale e illimitata necessariamente lo implica. Da questo punto di vista il miglior consiglio che si può dare a una persona assoggettata è il seguente: «Adeguati quando la necessità delle cose lo richiede; ma critica mentre ti adegui. Obbedisci agli ingiusti ordini dei tuoi superiori, cosa che può esser richiesta dalla prudenza e da considerazioni di salute pubblica; ma non trattarli con falsa mitezza, non guardare a loro con indul-

genza. Obbedisci, può essere giusto; ma stai attento al rispetto. Non rispettare nulla se non la saggezza e la capacità. Il governo potrebbe essere costituito dalle persone più degne; in questo caso hanno titolo al rispetto, perché sono sagge e non perché sono i governanti; oppure potrebbe esser costituito dalle persone peggiori. L'obbedienza sarà occasionalmente giusta in entrambi i casi. Per evitare una bestia selvaggia che viene nella tua direzione potresti dirigerti a sud anche se vuoi andare a nord. Guardati dal confondere cose tanto poco connesse l'una con l'altra come un'obbedienza puramente politica e il rispetto. Il governo non è altro che forza regolata: la forza costituisce una pretesa che la tua attenzione deve considerare. Persuadere spetta agli individui; la forza concentrata tende solo a dare coerenza e permanenza a un'influenza più restrittiva della persuasione».

Tutto ciò diverrà in qualche modo più chiaro se riflettiamo sull'ovvio correlativo dell'obbedienza, cioè l'autorità: per farlo ricorriamo ancora ai tre tipi di obbedienza sopra descritti.

Il primo tipo di autorità è l'autorità della ragione, che lo sia realmente o che la si concepisca come tale. I due termini autorità e obbedienza sono impiegati in questo caso con meno frequenza che nei due successivi.

La seconda specie di autorità è quella che dipende, per la sua validità, dalla fiducia di colui nei cui confronti essa viene esercitata, e si trova là dove io, non avendo acquisito le informazioni che mi permettono di formulare un'opinione giudiziosa, concedo una più o meno ampia misura di deferenza ai sentimenti e alle decisioni espresse da un altro. Questo sembra essere il significato più rigoroso e preciso del termine «autorità», poiché l'obbedienza, nel suo senso più raffinato, indica l'adeguamento che nasce dal rispetto.

«Autorità» nell'ultimo dei tre sensi specificati si ha quando un uomo, formulando un precetto, non pronuncia qualcosa che si possa trascurare con impunità, ma qualcosa che implica una sanzione e la cui violazione sarà seguita da una pena. È questa la specie di autorità che si ricollega propriamente all'idea di governo. Confondere l'autorità che dipende dalla forza con l'autorità che nasce dal rispetto e dalla stima, e la modifica del mio comportamento dovuta a una bestia selvaggia con la modifica dovuta a una saggezza superiore, significa violare la giusti-

zia politica. Può succedere che questi due tipi di autorità siano conglobati nella stessa persona, ma sono comunque totalmente distinti e indipendenti l'uno dall'altro [...].

Quindi, a un governo che ci parla di rispetto verso l'autorità politica e di onore da rendere ai nostri superiori, la risposta dovrebbe essere la seguente: «Spetta a te incatenare i nostri corpi e controllare le nostre azioni esteriori; è un freno che comprendiamo. Annuncia le tue pene e noi sceglieremo se sottometterci o subire la punizione. Ma non cercare di mettere in schiavitù le nostre menti. Esibisci la tua forza nella sua forma più palese, perché è questa la tua sfera; ma non cercare di sedurci o di sviarci. Tu hai titolo per pretendere obbedienza e sottomissione esteriore; non puoi avere diritto alcuno di estorcere il nostro rispetto, di ordinarci di non vedere e di non disapprovare i tuoi errori» (*PJ*, lib. III, cap. I).

La libertà di pensiero e di espressione

L'opinione è il castello, o piuttosto il tempio, della natura umana; se viene contaminata, non vi è più nulla di sacro o di venerabile nell'esistenza sublunare [...].

Se l'opinione diventa materia di sovrintendenza politica, veniamo immediatamente implicati in una schiavitù cui nessuna immaginazione umana può mettere fine. Le nostre speranze di miglioramento si bloccano, perché il governo fissa la mutevolezza dell'uomo in una posizione prestabilita. Non possiamo più né indagare né pensare, perché l'indagine e il pensiero sono incerti nella direzione e liberi nelle conclusioni. Affondiamo nell'inattività più estrema e nella codardia più vile, perché i nostri pensieri e le nostre parole sono circondate e assediate da pene e minacce.

C'è forse qualcosa che ha delle implicazioni per il nostro benessere generale peggiori di quelle che presenta un'istituzione finalizzata a rendere permanenti certi sistemi e certe opinioni? Tali istituzioni sono dannose in due modi: in primo luogo, il più materiale, perché rendono i futuri progressi della mente inespriabilmente tediosi e faticosi; in secondo, perché la costringono infine, frenando la corrente della riflessione con la violenza e

tenendola per un certo periodo in una condizione innaturale, a spingersi in avanti con impetuosità e a provocare disastri che, se fosse libera da freni, sarebbero completamente alieni alla sua natura. Se in passato l'interferenza delle istituzioni esistenti fosse stata evitata, il progresso dell'intelletto sarebbe forse stato tanto lento da far disperare la maggioranza degli osservatori ingegnosi? [...]

La verità e la virtù sono capaci di combattere le proprie battaglie. Non hanno bisogno di esser protette e patrocinate dalla mano del potere [...]. Chi ha mai assistito a un caso in cui l'errore sia riuscito, privo dell'appoggio del potere, a battere la verità? Chi può credere che, ad armi pari, la verità possa essere sconfitta? (*PJ*, lib. VI, cap. I).

È uno dei primi privilegi degli inglesi, e uno dei primi doveri di un essere razionale, discutere in perfetta libertà tutti quei principi che si vogliono imporre alla generale accettazione quando questi vengono esposti per la prima volta e comunque prima che siano diventati parte, con un procedimento solenne e finale, di un regolare sistema costituito (*Cursory Strictures*, ed. 1794, p. 3).

Non può esservi né indagine né scienza se mi viene detto, all'inizio dei miei studi, quale deve essere la loro conclusione. Lavorando con questa restrizione, io non posso esaminare; lavorando con questa restrizione, io non posso, strettamente parlando, neppure tentare di esaminare [...].

Ciò che gli uomini intuiscono nello sviluppo di un'argomentazione, non possono trattenersi dall'esprimerlo: dovrebbe essere loro permesso di renderlo pubblico [...]. È una ben nota massima della letteratura che nessun principio su un argomento controverso possa esser affermato con sicurezza se non quando ai suoi avversari viene permesso di attaccarlo ed esso viene trovato superiore a qualsiasi obiezione. Un osservatore serio e scrupoloso si troverà a dover affrontare strani pensieri sulle massime più venerabili e generalmente consolidate se scoprirà che ogni persona che arrischia una loro analisi imparziale viene minacciata con la gogna (*C*, pp. 36-38).

La tolleranza e la libertà d'opinione avrebbero ben scarsa considerazione se, quando il mio vicino differisce da me, io approfitto di ogni occasione, senza invero mandarlo al rogo, per insultarlo. Non potrebbe esistere alcuna libertà d'opinione se tutti si comportassero in questo modo. La tolleranza in senso pieno non richiede solo che non ci siano leggi che limitino l'opinione, ma anche che i costumi della comunità siano modellati dalla sopportazione e dalla generosità (*E*, p. 340).

Il patriottismo

Uno dei più essenziali principi della giustizia politica è diametralmente opposto a ciò che gli impostori e i patrioti [come Rousseau], in accordo tra loro, hanno spesso raccomandato. La loro reiterata esortazione è stata «ama il tuo Paese. Disperdi l'esistenza personale degli individui nell'esistenza della comunità. Tieni in poco conto i singoli uomini che formano la società, mira invece al benessere, alla prosperità e alla gloria generali. Purifica la tua mente dalle grossolane idee del buon senso ed eleva sino all'unica contemplazione di quell'insieme astratto di cui gli uomini particolari sono tante membra staccate, valide solo per la funzione che svolgono».

Le lezioni della ragione sull'argomento sono ben diverse. La società è un'entità ideale che in quanto tale non ha alcun titolo al più piccolo riguardo. Il benessere, la prosperità e la gloria del complesso sociale sono incomprensibili chimere. Non dare valore a nulla se non in proporzione a quanto, secondo te, questa cosa tende a fare felici e virtuosi i singoli individui. Dà ogni beneficio possibile all'uomo ovunque esista; ma non farti ingannare dalla speciosa idea di concedere i tuoi servizi a un corpo di uomini che si suppone migliore di qualsiasi uomo individuale. La società non è stata istituita per la sua stessa gloria, e neanche per fornire splendidi materiali ai libri di storia, ma per il bene dei suoi membri. Si scopre sin troppo spesso che l'amore per la patria, così come l'espressione è stata spesso compresa, è una di quelle speciose illusioni usate dagli impostori allo scopo di fare della moltitudine il cieco strumento dei loro piani perversi (*PJ*, lib. V, cap. XVI).

Nella maggioranza degli esseri umani una specie di impulso egoista verso l'orgoglio e la vanagloria, che prende le forme del patriottismo e rappresenta nella nostra immaginazione qualsiasi cosa vada a vantaggio contemporaneamente del nostro Paese e di noi stessi, porta a uno spirito di odio e a un sentimento spietato nei confronti delle nazioni circostanti. Noi gioiamo della loro oppressione, e facciamo festa, esprimendo la nostra contentezza in mille forme stravaganti, quando le carcasse insanguinate di migliaia dei loro miserabili abitanti sono sparse per la pianura. Questa sorta di patriottismo, nelle sue esibizioni più semplici e rozze, si esprime anche nel lanciare impropri, e magari nello scagliare pietre, contro lo straniero inerme che passa per le nostre strade. Di certo non guardo al patriottismo di questo genere con un gran senso di approvazione (*T*, p. 33).

La monarchia

Tutti i re hanno goduto di tali lussi e agi, sono stati tanto circondati da servilismo e falsità ed esentati in tal misura dalla responsabilità personale, da distruggere la struttura naturale e sana della mente umana. Essendo stati posti tanto in alto, distano un solo passo dall'apice dell'autorità sociale e non possono evitare di desiderare ardentemente di fare questo passo. Avendo tante occasioni di veder eseguiti senza discussione i loro comandi, essendo stati abituati per tanto tempo a uno scenario di adulazione e servilismo, è impossibile che non sentano una qualche indignazione di fronte a un'onesta fermezza che ponga limiti alla loro onnipotenza. Ma dire che «ogni re è nel suo cuore un despota» sarà in questa sede dimostrato equivalere a dire che ogni re è, per inevitabile necessità, il nemico della razza umana (*PJ*, lib. V, cap. III).

Ancora, se i re fossero mostrati così come sono all'occhio dell'umanità, il «pregiudizio salutare» – così è stato definito [da Edmund Burke] – che ci insegna a venerarli si estinguerebbe presto: è per questo motivo che si giudica necessario immergerli nel lusso e nella pompa. E così il lusso e la pompa divengono i criteri dell'onore e di conseguenza oggetto di ansia e invidia.

Per quanto fatale possa risultare questo sentimento per la moralità e la felicità dell'umanità, è una di quelle illusioni che il governo monarchico nutre premurosamente. In realtà il primo principio del sentimento virtuoso, come è già stato detto in altro luogo, è l'amore per l'indipendenza. Chi vuole essere giusto deve per prima cosa stimare al loro valore reale gli oggetti che lo circondano. Ma negli stati monarchici il principio è stato di ritenere tuo padre il più saggio degli uomini solo perché è tuo padre e di ritenere il tuo re il primo della specie perché è il tuo re. Il criterio del merito intellettuale non è più l'uomo, ma il titolo. Viaggiare in una carrozza regia trainata da otto cavalli bianchi come il latte è la più alta delle rivendicazioni alla venerazione. Lo stesso principio si applica inevitabilmente in ogni ordine dello Stato; in un regime monarchico gli uomini desiderano la ricchezza per le stesse ragioni per cui, in altre circostanze, avrebbero desiderato la virtù (*PJ*, lib. V, cap. VI).

L'aristocrazia

L'aristocrazia, come abbiamo già visto, è strettamente connessa a un'estrema ineguaglianza nella proprietà. Nessuno può essere un membro utile della società se non nella misura in cui i suoi talenti vengono impiegati in modo tale da condurre al vantaggio generale. In ogni società la produzione, ovvero i mezzi per contribuire alle necessità e alle comodità dei suoi membri, raggiunge un certo livello. In ogni società la massa dei suoi membri contribuisce, con i propri sforzi personali, alla creazione di questa produzione. Che cosa potrebbe esserci di più desiderabile e giusto del suddividere questo prodotto tra tutti loro in modo equo, per lo meno in qualche misura? Che cosa c'è di più dannoso dell'accumulare nelle mani di pochi tutti i mezzi del superfluo e del lusso, a detrimento della sussistenza semplice e facile dei molti? Si può calcolare che il re, se tratti anche di una monarchia costituzionale, riceva come compenso per il suo incarico un reddito pari a quello del lavoro di cinquantamila uomini. Usiamo questa stima come punto di partenza e immaginiamoci quella parte dei suoi consiglieri, dei suoi nobili, dei suoi ricchi borghesi che emula la nobiltà, insieme a parenti e

dipendenti. C'è forse da meravigliarsi che in tali Paesi i ceti inferiori della comunità siano esausti a causa degli stenti provocati dalla penuria e dalla fatica smodata? Quando vediamo la ricchezza di una provincia sulla tavola di un grand'uomo, possiamo forse sorprenderci se i suoi vicini non hanno abbastanza pane per saziare i morsi della fame?

Questa condizione degli esseri umani deve forse essere considerata l'ultimo traguardo della saggezza politica? In una tale situazione è impossibile che le virtù fondamentali siano meno che rare. Le classi superiori e quelle inferiori risulteranno egualmente corrotte da questa condizione innaturale. Lasciando per ora da parte le classi superiori, cosa può esserci di più prevedibile della tendenza, aggravata dal bisogno, a contrarre le facoltà intellettuali? La situazione che l'uomo saggio desidererebbe per se stesso e per coloro il cui benessere lo interessa sarebbe una situazione in cui il lavoro e il riposo si alternassero; un lavoro che non esaurisse il corpo e un riposo che non rischiasse di degenerare in indolenza. Così l'industriosità e l'attività verrebbero lodate, il corpo verrebbe conservato in salute e la mente diverrebbe usata alla riflessione e al miglioramento. Ma questa sarebbe la situazione dell'intera razza umana se i nostri bisogni fossero soddisfatti nel modo giusto. Quale sistema può essere maggiormente degno di disapprovazione se non quello che converte diciannove uomini su venti in bestie da soma, annichilisce il pensiero, rende impossibile la virtù ed estirpa la felicità?

Ma si potrebbe sostenere che «questa argomentazione è estranea alla questione dell'aristocrazia, poiché l'ineguaglianza di condizioni è l'inevitabile conseguenza dell'istituzione della proprietà». È vero che finora molti svantaggi sono derivati da questa istituzione, anche nella forma semplice in cui è esistita; ma questi svantaggi, di qualunque consistenza fossero, sono stati di molto aggravati dalle modalità d'azione dell'aristocrazia. Questa fa straripare dagli argini il torrente della proprietà, mentre, se restasse al loro interno, non mancherebbe di dar i suoi frutti e di rallegrare, per lo meno a ogni svolta, ogni sezione della comunità; invece l'aristocrazia persegue in modo pressante la sua accumulazione nelle mani di pochissime persone (*PJ*, lib. V, cap. XIII).

La democrazia

La democrazia è un sistema di governo secondo il quale ogni membro della società è considerato un uomo, e nulla più. Per quanto riguarda la regolamentazione esistente – se davvero ciò può esser propriamente definito regolamentazione, dato che si tratta del puro riconoscimento del più semplice dei principi morali – tutti gli uomini sono ritenuti eguali. I talenti e la ricchezza, laddove esistano, non mancheranno di ottenere una certa misura di influenza, senza richiedere che le istituzioni esistenti assecondino la loro azione [...].

La democrazia restituisce all'uomo la consapevolezza del suo valore, gli insegna, rimuovendo l'autorità e l'oppressione, ad ascoltare solo i suggerimenti della ragione, gli dà la fiducia necessaria per trattare tutti gli altri con franchezza e semplicità, e lo induce a non considerarli più nemici da cui guardarsi, ma fratelli da assistere. Quando osserva l'oppressione e l'ingiustizia che prevalgono nei Paesi vicini, il cittadino di uno Stato democratico non può non nutrire un'incommensurabile stima per i vantaggi di cui gode e la più ferma decisione di preservarli. L'influenza della democrazia sui sentimenti dei suoi membri è totalmente di tipo negativo, ma le sue conseguenze sono inestimabili (*PJ*, lib. V, cap. XIV)

Il repubblicanesimo

È stato osservato che l'introduzione di un regime repubblicano è accompagnata da entusiasmo pubblico e irresistibile attivismo. Bisogna forse ritenere che l'introduzione dell'eguaglianza, il vero repubblicanesimo, possa essere meno efficace? È vero che nelle repubbliche presto o tardi si scopre che questo spirito langue. Il repubblicanesimo non è un rimedio che colpisce il male alla radice. L'ingiustizia, l'oppressione e la miseria possono trovare comunque una dimora in questi luoghi apparentemente felici. Ma, laddove il monopolio della proprietà è sconosciuto, cosa potrà mai fermare l'ardore e il miglioramento? (*PJ*, lib. VIII, cap. VI).

La rappresentanza

La rappresentanza, insieme a molti svantaggi, produce questo beneficio: è in grado, con imparzialità e discernimento, di chiamare a raccolta la parte più illuminata della nazione perché deliberi per il complesso sociale, generando così una crescita di saggezza e di sensibilità più raffinate che sarebbe irragionevole aspettarsi da assemblee primarie [basate sulla democrazia diretta] (*PJ*, lib. V, cap. XX).

Ma il governo rappresentativo è necessariamente imperfetto. Come è stato osservato in precedenza, c'è da rammaricarsi che, in base alla nozione astratta di società civile, una maggioranza debba schiacciare una minoranza e che la minoranza, dopo essersi opposta e aver protestato, debba essere praticamente obbligata a sottomettersi alla cosa contro cui aveva protestato. Ma questo male, inseparabile dal governo politico, è aggravato dalla rappresentanza, che allontana ancora di più i poteri di fare i regolamenti dal popolo, il cui unico destino è di obbedire. Quindi la rappresentanza, nonostante costituisca un rimedio per certi mali, o piuttosto un loro palliativo, non è un rimedio tanto eccellente o completo da autorizzarci a confidare in essa come nel massimo miglioramento di cui è capace l'ordine sociale (*PJ*, lib. V, cap. XV).

Il voto segreto

Il voto è un modo di decidere ancora più criticabile dell'estrazione a sorte. È quasi impossibile concepire un'istituzione politica che implichi un più diretto ed esplicito patrocinio del vizio. È stato detto che «il voto segreto può in certi casi esser necessario per mettere un uomo di carattere debole in grado di agire con agio e indipendenza e per prevenire le bustarelle, l'influenza corruttrice e i giochi delle fazioni». L'ipocrisia non è un buon rimedio per la cura della debolezza. Un carattere fiacco e irresoluto potrebbe essere un fenomeno accidentale: il voto segreto lo renderà permanente e ne spargerà i semi su una superficie più ampia. Il vero rimedio per la mancanza di costan-

za e spirito civico sta nell'incoraggiare la fermezza, non la timidezza. È lecito aspettarsi che idee sane e giuste, se comunicate alla mente con perspicacia, siano una base sufficiente per la virtù. Dire agli uomini che è necessario esprimere una decisione per mezzo del voto segreto significa dir loro che è necessario che si vergognino della loro integrità.

Se l'estrazione a sorte ci insegna a trascurare il nostro dovere, il voto segreto ci insegna a stendere un velo sul compimento di questo stesso dovere, occultandolo. Ci indica un metodo per agire inosservati. Ci incita a fare mistero dei nostri sentimenti. Se nei casi più banali ottiene questo risultato, ben più difficile sarà una giusta valutazione del male che potrebbe produrre. Esso infatti ci impone questa condotta nelle nostre faccende più importanti. Ci chiede di compiere il nostro dovere verso il pubblico con la costanza più virtuosa, ma nel contempo ci invita a nascondere l'azione stessa. Forse si scoprirà che uno dei più benefici principi nella struttura dell'universo materiale è la sua tendenza a impedire che ci si sottragga alle conseguenze delle proprie azioni. Un'istituzione politica che tenti di contrastare questo principio sarebbe l'unica reale bestemmia. Come può un uomo amare nel suo cuore il pubblico senza che i dettami di questo amore fluiscono dalle sue labbra? Quando diciamo agli uomini di agire con segretezza, diciamo loro di agire con freddezza. La virtù sarà sempre spettacolo inusuale tra gli uomini finché questi ultimi non abbiano imparato a esser in ogni momento pronti ad ammettere le proprie azioni e a discutere le ragioni su cui si fondano.

Quindi, se l'estrazione a sorte e il voto segreto sono istituzioni viziate, ne consegue che tutte le decisioni sociali devono esser prese per mezzo del voto palese; che, ogni qual volta abbiamo una funzione da assolvere, si rifletta sullo scopo per il quale deve esser compiuta; e quindi, che si adotti qualsivoglia condotta si sia deciso di adottare, e a maggior ragione nelle questioni di routine e di pratica consolidata, apertamente di fronte al mondo (*PJ*, lib. VI, cap. X).

Cosa può esserci di più irragionevole di pretendere che un'argomentazione, la cui qualità è usualmente quella di illuminare gradualmente e impercettibilmente la mente, eserciti i suoi

effetti nel ristretto tempo di un singolo rapporto [ovvero il voto]? Quando questo ha luogo l'intero scenario muta. A quel punto l'oratore non indaga più sulle convinzioni permanenti, ma sugli effetti transitori. Più che illuminare il nostro giudizio egli cerca di approfittarsi dei nostri pregiudizi. Ciò che avrebbe potuto davvero essere uno scenario di indagine paziente e benefica viene mutato in litigio, tumulto e precipitazione.

Un'altra conseguenza della decisione a mezzo voto è la necessità di costruire una forma discorsiva che meglio soddisfi la sensibilità di una moltitudine, adattandosi alle sue idee preconcette. A cosa si può pensare di più ridicolo, e nel contempo di più vergognoso, dello spettacolo di un gruppo di esseri razionali che stanno per ore a soppesare le particelle del discorso e a spostare le virgole? È questa la scena cui si assiste costantemente nei circoli e nelle associazioni private. Nei parlamenti questo tipo di procedura viene usualmente adottato prima che il provvedimento venga sottoposto all'analisi pubblica. Ma nondimeno esiste; e qualche volta avviene in modo che, quando vengono aggiunti numerosi emendamenti che soddisfano i corrotti interessi di imperiosi pretendenti, alla fine si resta con il compito erculeo di mettere in una forma grammaticalmente accettabile e comprensibile il caos.

L'intera cosa viene infine impacchettata, con il palese insulto finale alla ragione e alla giustizia: decidere la verità con la conta dei numeri. E così tutto ciò che siamo stati abituati a considerare massimamente sacro viene determinato, se ci va bene, dagli intelletti più deboli dell'assemblea e, come accade non meno di frequente, attraverso l'influenza delle intenzioni più corrotte e disonorevoli (*PJ*, lib. V, cap. XXIII).

L'opulenza ha due modi, grossolani, di mettere in grado chi la possiede di comandare agli inferiori: la punizione e la ricompensa [...].

Il rimedio per tutto questo, potenziale o reale, starebbe quindi nel voto segreto, un artificio per mezzo del quale ogni uomo può dare il suo voto a favore o contro un certo candidato, con assoluta segretezza, senza che per alcuno sia possibile sapere per quale parte abbia votato l'elettore; anzi, un artificio per mezzo del quale l'elettore viene invitato a mantenere il mistero

e l'occultamento, al punto tale che per lui sarebbe impertinente parlare ad alta voce quando la legge è espressamente costruita per permettergli di agire e restare in silenzio. Se parlasse cadrebbe nella colpa di diffamare i suoi fratelli elettori, che verrebbero implicitamente rimproverati per la loro impenetrabilità e codardia [...].

Vorrei pregare il lettore di tenere in debito conto il fatto che il voto segreto, nella sua costruzione palese, non è un simbolo di libertà, ma di schiavitù. Cos'è che presenta a ogni occhio l'immagine della libertà e spinge ogni cuore a confessare che «questo è il tempio in cui essa risiede»? Un aspetto aperto, uno sguardo fermo e sicuro, una relazione abituale e costante tra il cuore e la lingua. L'uomo libero non comunica con il suo vicino negli angoli e negli anfratti più nascosti, ma sulla piazza del mercato, nei luoghi pubblici: così la sacra scintilla si trasmette da uomo a uomo, finché tutti sono ispirati dalla fiamma comune. La comunicazione pubblica appartiene all'essenza della libertà; è l'aria che respira; e senza di essa muore (*TM*, pp. 318-19).

L'istituzione del voto segreto è il fertile padre di innumerevoli ambiguità, equivoci e menzogne (*TM*, p. 342).

Le assemblee

In primo luogo l'esistenza di un'assemblea nazionale introduce i mali di un'unanimità fittizia. Il pubblico, guidato da tale assemblea, deve agire in modo concertato; in caso contrario l'assemblea è un'inutile escrescenza. Ma è impossibile che questa unanimità possa realmente esistere. Gli individui che compongono una nazione non possono occuparsi di una varietà di questioni importanti senza formarsi differenti idee nei loro confronti. In realtà tutte le questioni che vengono portate di fronte a tale assemblea sono decise da una maggioranza di voti, mentre la minoranza, dopo aver messo in evidenza con tutto il potere dell'eloquenza e della forza di ragionamento di cui è capace l'ingiustizia e la follia dei provvedimenti in questione, viene in un certo senso obbligata a concorrere nei porli in esecuzione.

Nulla può contribuire in modo più diretto alla depravazione dell'intelletto e del carattere dell'uomo. Ciò rende l'umanità pavida, voltagabbana e corrotta. Chi non è uso ad agire esclusivamente in base ai dettami del proprio intelletto difetta inevitabilmente dell'energia e della schiettezza di cui la nostra natura è capace. Chi presta i propri sforzi o le proprie qualità a sostegno di una causa che ritiene ingiusta perderà rapidamente quell'accurato discernimento e quella gradevole sensazione di rettitudine che sono i principali ornamenti della ragione.

In secondo luogo, l'esistenza di consigli nazionali produce una specie particolare di unanimità reale che è innaturale nei suoi tratti e pernicioso nei suoi effetti. La condizione mentale genuina e sana dovrebbe consistere nel liberarsi delle catene e nell'espandere ogni fibra della struttura della mente secondo le impressioni individuali e indipendenti che la verità vi imprime. Quanto maggiore sarebbe il miglioramento intellettuale se gli uomini potessero liberarsi dai pregiudizi dell'educazione e dalla seduzione di una condizione sociale corrotta, se fossero abituati a cedere senza timore alla guida della verità, per quanto inesplorate possano essere le regioni e inaspettate le conclusioni cui ci condurrà? Non possiamo avanzare nel nostro viaggio verso la felicità se non siamo completamente liberi nella corrente che ci porterà sin là: quell'ancora cui all'inizio abbiamo guardato come allo strumento della nostra salvezza si rivelerà infine un mezzo che ritarderà il nostro progresso. Una unanimità di questo tipo è il risultato cui pensiamo ci porterà la libertà totale di indagine; e in una condizione di libertà totale questa unanimità diverrebbe di ora in ora più cospicua. Ma l'unanimità che si fonda su un criterio visibile cui gli uomini debbono conformarsi è ingannevole e pernicioso.

In assemblee numerose, mille motivi influenzano i nostri giudizi, indipendentemente dalle ragioni e dalle prove. Ogni uomo si aspetta che le sue opinioni lo conducano in futuro al successo. Ognuno si collega con qualche fazione o partito. L'attività del suo pensiero è ingabbiata, a ogni svolta, dalla paura che i suoi compagni lo possano sconfiggere. Questo effetto è singolarmente visibile nella presente situazione del parlamento britannico, dove è altamente probabile trovare uomini, le cui facoltà sono tali ben più di qualsiasi esempio passato, influenzati da tutti

questi motivi, tanto da sposare con sincerità gli errori più grossolani e disprezzabili.

In terzo luogo, i dibattiti di un'assemblea nazionale sono sviati da conclusioni ragionevoli a causa della necessità di terminare obbligatoriamente con un voto. Il dibattito e la discussione conducono decisamente, per propria natura, al miglioramento intellettuale, ma nel momento in cui vengono assoggettate a questa triste condizione perdono quel loro salutare tratto [...].

Infine, non si può in alcun modo ritenere che le assemblee nazionali meritino lodi se si ricorderà, per un momento, l'assurdità di quella finzione per cui la società viene considerata, così come è stata definita, un individuo morale. Noi tentiamo invano di contrapporci alle leggi della natura e della necessità. Una moltitudine di uomini, anche con tutta la nostra ingegnosità, resterà sempre una moltitudine di uomini. Nulla li può unificare dal punto di vista intellettuale se non eguali capacità e identiche intuizioni. Sin quando avremo varietà di menti, la forza della società non si potrà concentrare se non forse in un solo uomo che prenderà la guida degli altri per un periodo breve o lungo e userà la loro forza, sia essa materiale o legata ai tratti caratteriali, in un modo meccanico, proprio come userebbe la forza di uno strumento o di una macchina. Il governo nel suo insieme corrisponde in certa misura a ciò che i Greci definivano tirannia. La differenza sta nel fatto che nelle nazioni dispotiche la mente viene repressa da un'usurpazione uniforme, mentre nelle repubbliche essa preserva una porzione maggiore della sua attività e l'usurpazione si conforma più facilmente alle fluttuazioni dell'opinione pubblica (*PJ*, lib. V, cap. XXIII).

L'istituzione di un parlamento bicamerale è il metodo più immediato per dividere una nazione in due parti, l'una contro l'altra. Una di queste due camere sarà, in misura più o meno grande, il rifugio dell'usurpazione, del monopolio e del privilegio. In un Paese dove al contrasto dei sentimenti e allo scontro degli interessi non viene permesso di assumere i contorni di un'istituzione distinta, i partiti spireranno immediatamente dopo la nascita (*PJ*, lib. V, cap. XXI).

Le associazioni politiche e i partiti

Nelle associazioni politiche l'obiettivo di ognuno è di condividere il credo con il vicino. Impariamo le parole d'ordine di un partito. Non osiamo lasciare le nostre menti libere di indagare per paura di giungere a una qualche idea non gradita al nostro partito. Perdiamo la tentazione di indagare. Il partito tende – in modo forse più potente di qualsiasi altra situazione nelle faccende umane – a rendere la mente inattiva e statica. Invece di fare di ogni uomo un individuo, cosa richiesta dall'interesse generale, fonde tutti gli intelletti in una massa unica, sottraendo a ognuno di questi le varietà che sole lo possono distinguere da una brutta macchina. Dopo aver accettato il credo del nostro partito non abbiamo più alcun modo d'impiegare quelle facoltà che potrebbero condurci alla scoperta dei suoi errori. Siamo arrivati, seconda la nostra stessa opinione, alla pagina finale del volume della verità. Tutto ciò che ci resta è far adottare in qualche modo i nostri sentimenti come criterio di giustizia per l'intera umanità [...].

C'è un altro fatto da citare che dovrebbe sostenere con forza questa opinione. Corollari necessari delle associazioni politiche sono le arringhe e le declamazioni. La maggioranza dei membri di qualsivoglia associazione popolare guarderà a queste arringhe come alla scuola presso cui studiare per divenire serbatoi di verità pratica per il resto dell'umanità. Ma le arringhe e le declamazioni conducono alla passione, non alla conoscenza [...]. La verità non si può acquisire in stanze affollate e in rumorosi dibattiti. Dove sono costantemente presenti speranze e timori, trionfi e risentimenti, le facoltà più penetranti dell'analisi vengono sospinte a lasciare il campo. La verità coabita con la riflessione. Raramente possiamo fare molti progressi nell'identificare gli errori e le follie se non in un isolamento rigido, o nel tranquillo interscambio di sentimenti che ha luogo tra due persone [...].

Bisognerebbe sempre ricordare in questi casi che l'azione concertata pertiene alla natura del governo e che di conseguenza ogni argomentazione di questo libro, che è inteso a mostrare i mali del governo e raccomandarne la limitazione più severa, è analogamente ostile alle associazioni politiche. Queste hanno anche uno svantaggio loro peculiare, perché sono un'ovvia

usurpazione dei diritti del pubblico senza neppure una qualche pretesa di delega da parte della comunità più vasta (*PJ*, lib. IV, cap. III).

Le rivoluzioni

La rivoluzione è stimolata dall'orrore per la tirannia, e tuttavia la sua specifica tirannia non manca di peculiari aggravanti. Non c'è periodo più in guerra con l'esistenza della libertà. La libera comunicazione delle opinioni è sempre stata soggetta a una nociva controazione, ma in tale frangente viene ingabbiata tre volte di più. In altre situazioni gli uomini non sono tanto allarmati dai suoi effetti, ma in un momento rivoluzionario, quando tutto è in crisi, anche l'influenza di una sola parola è paventata: la schiavitù che ne consegue è completa. In quale rivoluzione è stata permessa una forte difesa di ciò che si intendeva abolire, o di qualsivoglia scritto o argomentazione che, in massima parte, non fosse in armonia con le opinioni cui è capitato di prevalere? Il tentativo di sottoporre a scrutinio i pensieri degli uomini e di punire le loro opinioni non è forse il più odioso tipo di dispotismo esistente? E tuttavia questo tentativo è particolarmente tipico del periodo rivoluzionario.

I difensori della rivoluzione in genere commentano «che non c'è modo di liberarci dei nostri oppressori e di impedire a nuovi di prendere il loro posto se non infliggendo ad alcuni di loro una pena severa e memorabile». Su questa considerazione dobbiamo osservare in particolare che ci saranno oppressori sin quando ci saranno individui inclini, sia per perversione sia per pregiudizi radicati e ostinati, a prendere le parti dell'oppressore. Non dobbiamo quindi atterrire solamente l'uomo di ambizioni disoneste, ma anche tutti quelli che intendono sostenerlo, sia che lo facciano in base a motivi corrotti o in base a un errore frutto di buone intenzioni. Ci proponiamo di rendere liberi gli uomini, ma il metodo che adottiamo è di influenzarli, più rigorosamente che mai, con la paura della punizione. Diciamo che il governo ha usurpato troppo, e organizziamo un governo dieci volte più invadente nei suoi principi e più temibile nelle sue procedure. È forse possibile che la schiavitù sia il miglior progetto a disposi-

zione per rendere liberi gli uomini? Il modo più adeguato per renderli senza timore, indipendenti e autonomi è forse il ricorso al terrore? [...].

Quindi il dovere del vero politico è di posporre la rivoluzione, se proprio non riesce a evitarla del tutto. È ragionevole pensare che quanto più tardi essa abbia luogo, tanto più ampiamente si saranno diffuse le idee di bene e male politico, e tanto più brevi e meno deplorabili saranno i mali associati alla rivoluzione. Gli amici della felicità umana tenteranno di impedire la violenza; ma sarebbe il segno di un carattere debole e malaticcio distogliere gli occhi con disgusto dagli affari umani e rifiutarsi di contribuire con i propri sforzi al benessere generale solo perché c'è la possibilità che infine la violenza possa intromettersi a forza. È nostro dovere trarre dalle circostanze, così come si presentano, il vantaggio che possiamo, senza ritrarsi perché non tutto viene condotto secondo la nostra idea di ciò che è appropriato. Chi si infuria di fronte alla corruzione e diventa insopportabile di fronte all'ingiustizia, favorendo a causa di questi sentimenti i fomentatori della rivoluzione, ha un'ovvia scusa per giustificare i suoi errori, che sono tali grazie agli eccessi di un sentimento virtuoso (*PJ*, lib. IV, cap. II).

Devo prendere le armi contro il despota che ha invaso il mio Paese perché non sono capace di convincerlo a desistere con le mie argomentazioni e perché nel bel mezzo dell'oppressione i miei compatrioti non conserveranno la loro indipendenza intellettuale. Per la stessa ragione devo prendere le armi contro il saccheggiatore interno, perché sono incapace di persuadere sia lui a desistere sia la comunità ad adottare una giusta istituzione politica per mezzo della quale si potrebbe conservare coerentemente la sicurezza abolendo nel contempo la punizione (*PJ*, lib. VII, cap. V).

Il riformismo

Oh, la riforma! Potere benigno e benefico! Quanto spesso il tuo nome è stato contaminato da labbra profane e sconstate! Quanto spesso la tua bandiera è stata dispiegata da demagoghi,

quanto spesso gli assassini l'hanno inzuppata con il sangue umano sfigurandola! (C, p. 18).

La grande causa dell'umanità, che si presenta ora al cospetto dell'universo, non ha che due nemici: gli amici dell'antichità e gli amici dell'innovazione, che, insofferenti dell'incertezza, sono propensi a interrompere il calmo, incessante, rapido e fausto progresso che il pensiero e la riflessione sembrano avere nel mondo. Sarebbe bello per l'umanità se le persone che si interessano con enorme zelo a questi grandi problemi confinassero i loro sforzi a diffondere, in ogni modo possibile, uno spirito indagatore e ad afferrare ogni opportunità per aumentare la massa delle cognizioni e generalizzare la comunicazione della conoscenza politica! (*PJ*, lib. IV, cap. I).

Il più sacro di tutti i privilegi è quello per cui ogni uomo possiede una certa sfera, relativa al governo delle proprie azioni e all'esercizio della sua discrezione, immune dalle violazioni prodotte dallo zelo intemperante o dall'umore dittatoriale del suo vicino. Costringere gli uomini ad adottare ciò che pensiamo giusto è un'intollerabile tirannia (*PJ*, lib. IV, cap. I).

Dai principi già esposti consegue tuttavia che gli interessi della specie umana richiedono un cambiamento graduale ma costante. Chi farà in modo che questi principi regolino la sua condotta non insisterà sconsideratamente sull'abolizione immediata di tutti gli abusi esistenti. Certo non riverserebbe su di essi false lodi. Egli direbbe tutta la verità che riuscisse a scoprire sugli interessi genuini dell'umanità. La verità, diffusa con uno spirito di universale gentilezza, senza meschini risentimenti o furiose invettive, non può certo essere pericolosa o mancare di comunicare, per quanto attiene al suo proprio funzionamento, uno spirito analogo in chi la ascolta. La verità, per quanto sia sfrontato il modo in cui viene enunciata, sarà piuttosto graduale nel suo progresso. Sarà compresa solo dai suoi più assidui seguaci, lentamente e per gradi; e negli stadi in cui si potrà pervadere una porzione considerevole della comunità tanto da renderla matura per un mutamento delle sue istituzioni si dovrà essere ancora più lenti (*PJ*, lib. III, cap. VII).

L'unico metodo con cui si possono portare avanti i miglioramenti sociali con la prospettiva di una conclusione felice si ha quando il miglioramento delle nostre istituzioni avanza di pari passo con l'illuminazione della comprensione pubblica. Esiste una condizione della società politica che meglio si adatta a ogni differente stadio del miglioramento individuale. Quanto più completamente viene di volta in volta realizzata questa condizione, tanto più vantaggiosamente si terrà conto dell'interesse generale. Nella natura della mente umana vi è una specie di predisposizione a questo tipo di progresso. Le istituzioni imperfette, è già stato dimostrato, non possono sopravvivere a lungo quando sono generalmente disapprovate e i loro effetti pienamente compresi. Ci si può quasi aspettare che, in un certo lasso di tempo, esse declinino e spirino quasi senza lotta. Da questo punto di vista l'azione non pare poter far parte della natura della riforma. Gli uomini prendono coscienza della loro situazione e gli ostacoli che in precedenza li avevano incatenati svaniscono perché appaiono come un inganno. Quando si giungerà a tale crisi, non occorrerà trarre una sola spada, né alzare un singolo dito a scopo di violenza. Gli avversari saranno troppo pochi e troppo deboli per pensare di opporsi seriamente a questo sentire universale dell'umanità (*PJ*, lib. IV, cap. II).

Se in una qualche società la ricchezza fosse stimata al suo giusto valore e l'accumulazione e il monopolio fossero considerati i sigilli del male, dell'ingiustizia e del disonore, invece di esser trattati come degni di attenzione e deferenza, in questa società le strutture della vita umana tenderebbero al loro livello proprio, distruggendo l'ineguaglianza delle condizioni. L'unico mezzo per giungere a questo inestimabile beneficio sta in una rivoluzione nelle opinioni. Tutti i tentativi di ottenere questo scopo per mezzo di regolamenti si rivelerebbero probabilmente mal concepiti e vani. Sia come sia, ogni tentativo di correggere la distribuzione della ricchezza per mezzo della violenza individuale deve essere certamente considerato contrario ai principi primi della sicurezza pubblica (*PJ*, lib. VIII, cap. II).

La persuasione, non la forza, è lo strumento legittimo per influenzare la mente umana; non sarà mai giustificato nel ricor-

rere alla seconda se vi è una qualche speranza razionale di aver successo con la prima (*PJ*, lib. VIII, cap. II).

Ciò che si deduce da questa analisi della vita umana è che chi è pienamente persuaso che il piacere sia l'unico bene non dovrebbe in alcun modo lasciare gli uomini a godersi i propri peculiari piaceri, ognuno secondo la propria particolare propensione. Poiché abbiamo una grande disparità tra le differenti condizioni della vita umana, egli dovrebbe costantemente sforzarsi di sollevare ogni classe, e ogni individuo di ogni classe, al gradino superiore. In ciò consiste la vera perequazione dell'umanità, e non nell'abbattere chi è in alto riducendo tutti a una nuda e selvaggia eguaglianza; nel sollevare chi è umiliato; nel trasmettere a ognuno tutti i piaceri genuini; nell'elevare ogni uomo alla vera saggezza e nel rendere partecipi tutti gli uomini di una benevolenza generosa e vasta. È questa la strada che dovrebbero percorrere i riformatori dell'umanità. È questo l'obiettivo che dovrebbero perseguire (*PJ*, lib. IV, cap. XI).

In ogni Paese i veri nemici della libertà non sono il popolo, ma quei ceti superiori che trovano i loro profitti immaginari in un principio differente. Infondete idee corrette sulla società in un certo numero di persone riflessive ed educate in modo liberale, date al popolo guide e istruttori, e la cosa sarà fatta (*PJ*, lib. I, cap. VI).

Gli uomini di genio devono rivelarsi per mostrare ai loro confratelli che questi mali, sebbene siano usuali, non sono per questo meno terribili; per dimostrare come le parti siano interconnesse; per spiegare l'immensa catena di eventi e conseguenze; per indicare i difetti e il rimedio. Solo in questo modo si possono produrre riforme importanti. Senza il talento, il dispotismo sarebbe infinito. Ne consegue che chi è amico della felicità generale non trascurerà alcuna possibilità di realizzare in suo figlio o nel suo allievo uno dei tanto ricercati salvatori della razza umana (*E*, pp. 10-11).

V
L'ECONOMIA

L'importanza della proprietà

L'argomento della proprietà è la chiave di volta che completa la struttura della giustizia politica. A seconda della correttezza delle nostre idee al riguardo, essa ci illuminerà sulle conseguenze di *una forma semplice di società senza governo*, rimuovendo i pregiudizi che ci tengono ancorati alle difficoltà. Non c'è nulla che tende a distorcere il nostro giudizio e le nostre *opinioni* in modo tanto potente quanto le idee sbagliate sui beni della fortuna. Infine, il momento che metterà fine al sistema della *coartazione* e della *punizione* è strettamente connesso al fatto che la proprietà sia distribuita su base equa (*PJ*, lib. VIII, cap. I).

Gli effetti di una distribuzione iniqua

Il suo primo effetto [...] è un senso di dipendenza. È vero che le corti di giustizia sono di spirito gretto, intrigante e servile, e che questo atteggiamento viene trasferito per contagio a tutti i gradi della società. Ma l'accumulazione produce uno spirito di servilismo e sottomissione, con un metodo affatto indiretto, in tutte le case della nazione. Osservate il povero che sbava con abietta bassezza sul suo ricco benefattore, ammutolito dal senso di gratitudine per aver ricevuto qualcosa che avrebbe dovuto reclamare, non con arroganza o con atteggiamento dittatoriale e altezzoso, ma con lo spirito di un uomo che discute con un altro uomo, basando la sua causa solo sulla giustizia della propria rivendicazione. Osservate i servi che seguono il codazzo del ricco, che lo osservano per anticipare i suoi comandi, senza osare replicare alla sua costante insolenza, che si sforzano di soddisfare i suoi capricci. Osservate il commerciante, come studia le passioni dei suoi clienti, non per correggerle, ma per soddisfare; osservate la bassezza delle sue adulazioni e la sistematica costanza con cui esagera i meriti delle sue mercanzie. Osservate il processo di un'elezione popolare, dove la grande massa viene comprata con l'ossequiosità, l'imperanza e le bustarelle, oppure viene indirizzata con inumane minacce di povertà e persecuzione. «L'età della cavalleria» non è affatto passata! Lo spirito feudale che ha ridotto la gran massa dell'umanità al rango di schiavi e di bestiame al servizio dei pochi sopravvive ancora [...].

L'ostentazione del ricco stimola costantemente in chi guarda il desiderio dell'opulenza. Per mezzo dei sentimenti di servilismo e dipendenza che produce, l'agiatezza pone il ricco nella posizione di oggetto principale della stima e della deferenza generali. Vane sono la sobrietà, l'integrità e l'industriosità, vane sono le sublimi facoltà della mente e la più ardente benevolenza se chi li possiede è di mezzi ristretti. E di conseguenza acquisire ricchezza e metterla in mostra è la passione universale. L'intera struttura della società umana diventa così un sistema fondato sul più gretto egoismo (*PJ*, lib. VIII, cap. III).

Quanto grandi sono le ineguaglianze che prevalgono in ogni

Paese d'Europa! Quanto potente è per il povero l'incitamento a commettere atti ostili contro la proprietà dei ricchi, a commetterli in piccolo, ogni uomo per se stesso, o per mezzo di un unico grande sforzo, così da portare tutto al caos universale! (C, p. 4).

La povertà è un male enorme. Con «povertà» io intendo la condizione di un uomo che non possiede proprietà permanenti in un Paese dove la ricchezza e il lusso hanno già guadagnato un fondamento sicuro.

Si può quindi dire che chi è nato in povertà è nato, con altro termine, in stato di schiavitù (E, p. 162).

Non ho bisogno di dire che non ho visto espressioni di grande allegria negli anziani o nei giovani che si trovano all'interno di queste mura [di una fabbrica tessile]; le loro occupazioni erano troppo assillanti e monotone: il povero non deve essere troppo elevato e incitato a comportarsi indecorosamente. Sui loro volti vi era una specie di vuoto stupido e senza speranza: anche questo derivava dalle stesse cause.

Nessuna delle persone di fronte a me mostrava un qualche segno di vigore o di salute fisica. Erano tutti giallastri; i loro muscoli erano flaccidi e le loro forme emaciate. Molti dei bambini mi sembravano avere, a giudicare dalle loro dimensioni, meno di quattro anni... Non avevo mai visto bambini del genere [...].

I bambini erano goffi e disarmonici in ogni loro arto, rigidi e decrepiti nel portamento, tanto da sembrare uomini anziani. A quattro anni d'età potevano guadagnarsi il sale per il pane; ma a quaranta, ammesso che potessero vivere tanto a lungo, non avrebbero potuto guadagnarsi il pane per il sale. Erano stati sacrificati ancora in tenera età; come il bambino di cui parla Mosè, venivano preparati per il distruttore quando erano ancora attaccati al seno della madre. Ciò non succede in alcuna situazione sociale, se non nelle città industriali. I bambini degli zingari e dei selvaggi hanno guance rubiconde e struttura robusta, corrono come pavoncelle e salgono sui rami con gli scoiattoli (Fleetwood, ed. 1805, vol. I, pp. 244-50).

Ho visto che nella società civilizzata l'unica condizione che

mi è sembrata degna dell'uomo è tale che questi non può sopravvivere se non grazie ai frutti dell'industriosità sua e della sua famiglia, e che questo stesso tentativo di sussistenza lo assoggetta in differenti maniere ai capricci dei suoi confratelli, lasciandolo precario in vari modi. Ho visto che il povero è stranamente trattenuto e impastoiato nei suoi sforzi, tanto se lo scopo sia il dispiegamento dei tesori dell'intelletto nella solitudine del suo studiolo, quanto se sia la raccolta di fatti e fenomeni ottenuta vagabondando sulla faccia della Terra. Ho visto che, quando gli si permette di contrarre i vincoli più cari di marito e padre, la povertà e l'incertezza della sopravvivenza possono deprimere il suo cuore e corrodere i suoi genitali. Ho visto che se le ricchezze rendono schiavo l'uomo, la povertà totale fa altrettanto, e forse in modo più efficace. Per un ricco esser libero rientra forse nella gamma delle sue possibilità (sebbene sia dura quanto per «un cammello passare per la cruna dell'ago»); ma il povero deve portarsi sempre addosso i marchi dei ferri, trascinandosi a ogni passo una catena sempre più pesante e intollerabile. Ho visto che la povertà è circondata da tentazioni che spingono un uomo a venderci l'anima, costringendolo a sacrificare la sua integrità, a svilire l'acutezza del suo spirito, a diventare lo schiavo succube di mille vizi (*Mandeville*, ed. 1817, vol. I, pp. 256-57).

Ma se il ricco viene sedotto e allontanato dall'ispirazione della virtù, si può facilmente capire quanto più dannosi, e oltre il potere di controllo, siano questi effetti per il povero. Non si può supporre che la misteriosa fonte da cui sgorgano i talenti degli uomini sia regolata per la distribuzione dalle leggi artificiali della società, con una misura per i ricchi, e una per i diseredati [...].

E non solo è probabile che nei membri delle classi inferiori della comunità vengano estinti i semi dell'eccellenza, ma anche che le tentazioni di agire violando le leggi che preservano la sicurezza della proprietà crescano tanto da divenire in certo modo irresistibili. L'uomo che comprende di non riuscire, nonostante tutta la sua industriosità, a giungere alla semplice sopravvivenza, sua e di quelli che dipendono da lui, non può evitare a volte di sentirsi pungolato, di fronte al vicino che fa baldoria in

un'abbondanza senza limiti, a tentare di porre rimedio a questo evidente male. Cosa dobbiamo mai aspettarci che succeda alla generale buona volontà, che è l'eredità naturale di una mente ben formata, quando viene stimolata da tale acuta oppressione e tali insopportabili sofferenze? L'indole del cuore umano, nel suo complesso, viene rovinata, mentre il vino della vita acquista un sapore acre e cattivo.

Ma non è solo nelle classi sociali estreme che la palese ineguaglianza con cui è divisa la ricchezza produce i suoi effetti dannosi. Tutti quelli nati nei ranghi intermedi sono spinti da un'ambizione malata, sfavorevole all'indipendenza di carattere e alla vera filantropia. Ogni uomo aspira a migliorare la propria condizione e a salire, gradino per gradino, più in alto nella scala sociale. Le riflessioni delle menti sono indirizzate verso l'egoismo. Nelle comunità opulente ci viene presentato il genuino teatro di corti e re. E dovunque ci siano le corti trovano degna dimora la duplicità, la menzogna, l'ipocrisia e il servilismo. Vengono poi il commercio e le professioni, con tutte le ignobili riflessioni e la risoluta faciloneria dell'imbonitore, il servilismo e la falsità per mezzo delle quali si ottiene una prospera e trionfante carriera (*TM*, pp. 465-67).

La giustizia economica

Ogni uomo ha diritto a ciò che, concessogli come esclusivo possesso, produce una quantità di benefici o piaceri superiore a quanta ne sarebbe stata prodotta se fosse stato proprietà di altri [...]. Se l'uomo ha diritto a qualcosa, ha diritto alla giustizia. Questi due termini, per come sono stati usati nell'indagine morale, sono, strettamente e appropriatamente parlando, termini convertibili l'uno nell'altro.

Vediamo come funziona questo principio nelle deduzioni che ci autorizza a fare. Gli esseri umani condividono una comune natura; ciò che conduce al bene o al piacere dell'uno conduce al bene o al piacere dell'altro. Ne consegue che, in base ai principi di una giustizia equa e imparziale, le buone cose del mondo sono una riserva comune, dalla quale un uomo ha titolo quanto un altro di trarre ciò che vuole. Da questo punto di vista pare

che, analogamente a quanto abbiamo visto in precedenza nel caso della nostra tesi sulla sopportazione reciproca, ogni uomo possieda una propria sfera i cui limiti e confini sono demarcati dall'eguale sfera del suo vicino. Io ho diritto ai mezzi di sussistenza; lui vanta un eguale diritto. Io ho diritto a qualsiasi piacere cui possa esser reso partecipe senza danneggiare me stesso o altri; dunque il suo diritto ha identica estensione (*PJ*, lib. VIII, cap. I).

Supponiamo per esempio che sia giusto che un uomo possieda una porzione di proprietà più grande di quella di un altro, si tratti del frutto della sua industriosità o dell'eredità dei suoi antenati. La giustizia lo obbliga a considerare questa proprietà come un fondo fiduciario, e gli richiede di considerare in modo maturo il modo in cui essa possa esser impiegata per aumentare la libertà, la conoscenza e la virtù. Egli non ha il diritto di disporre di un solo scellino per suo capriccio. Lungi dall'aver titolo a un ben guadagnato plauso per aver messo al servizio della filantropia una qualche piccola miseria, egli è agli occhi della giustizia un trasgressore se trattiene per sé una certa porzione. Questa porzione avrebbe forse potuto esser usata in modo migliore o più degno? Che lo potesse essere è implicito nei termini stessi della proposizione. E allora è proprio in questo modo che avrebbe dovuto essere usata [...].

Ma la giustizia è reciproca. Se è giusto che io conferisca un beneficio, è giusto che un altro lo riceva; e se io gli rifiuto ciò cui ha titolo, egli può giustamente lamentarsene. Il mio vicino ha bisogno di dieci sterline di cui io posso fare a meno. In questo caso nelle istituzioni politiche non c'è legge cui far riferimento per trasferirne la proprietà da me a lui. Ma in senso passivo, a meno di poter dimostrare che il denaro possa esser usato in modo anche più benefico, il suo diritto è altrettanto completo – sebbene in senso attivo egli non possieda affatto lo stesso diritto, o dovere, ad appropriarsene – che se avesse un mio pegno in suo possesso o mi avesse fornito merce per quella somma (*PJ*, lib. II, cap. II).

Ogni uomo che inventa un nuovo lusso aggiunge molto alla quantità di lavoro richiesta alle classi inferiori della società. Lo

stesso si può affermare di ogni uomo che aggiunge un altro piatto alla sua tavola, o che impone una nuova tassa agli abitanti del suo Paese. È un errore grossolano e ridicolo supporre che i ricchi paghino ogni cosa. Al mondo non c'è ricchezza alcuna se non il lavoro umano. Ciò che si definisce erroneamente ricchezza è semplicemente un potere che le istituzioni della società accordano ad alcuni individui e che costringe altri a lavorare a beneficio dei primi. Per produrre le necessità della vita occorre una certa quantità di lavoro; per produrre quelle cose superflue che esistono oggi in ogni Paese ne occorre una quantità ben maggiore. Ogni nuovo lusso è un nuovo peso aggiunto alla bilancia. E i poveri non ne ricevono beneficio alcuno. Non aggiunge nulla ai loro agi, mentre aggiunge una certa porzione alla loro quantità di lavoro. I loro salari non cambiano. Oggi per dieci ore non sono pagati più di quanto lo fossero prima per otto. Portano la soma, ma alla divisione dei frutti non sono presenti (*E*, pp. 177-78).

Il denaro rappresenta le merci reali ed è il mezzo per scambiarsele; non è in se stesso una merce. I salari dell'operaio e dell'artigiano sono sempre stati bassi; e, sin quando permarrà l'estrema ineguaglianza di condizioni, sarà sempre così. Se il ricco intendesse effettivamente sollevare il povero dal suo peso, senza tener conto del miglioramento che può trasmettere al suo intelletto o al suo carattere, dovrà assumersi parte del suo lavoro e non affidargli altri compiti. Ogni altro sollievo sarà parziale e temporaneo (*E*, p. 173).

Non si trova ragione nel codice della giustizia imparziale del perché un uomo debba lavorare e un altro starsene in ozio. Il lavoro meccanico e quotidiano è il nemico più mortale di tutto ciò che è grande e ammirevole nella mente umana. Ma lo spendaccione non è solo felice di vedere gli altri lavorare mentre lui se ne sta in ozio [...]; non è solo soddisfatto che essi lavorino a sua gratificazione: egli li obbliga a farlo gratuitamente; giocherebbe con le loro aspettative; elude le loro speranze; li assoggetta a una lunga serie di tormentate incertezze. Essi lavorano davvero, ma non consumano le merci che producono, né maturano un qualche piccolo vantaggio dalla loro industriosità. «Noi abbia-

mo lavorato, e altri si sono presi il frutto del nostro lavoro» (*E*, p. 171).

La Terra è mezzo sufficiente, sia per i frutti che produce sia per gli animali che nutre, alla sopravvivenza dell'uomo. Una piccola quantità di lavoro umano si rivela, quando viene mescolata alle regalie della natura, perfettamente adeguata allo scopo della sussistenza. Ed è dovere di ogni uomo, nel rigore dell'obbligo morale, contribuire a questa piccola quantità; a meno che, in rari casi, si possa dimostrare che il lavoro di alcuni, finalizzato a un tipo di utilità più alto, sarebbe dannosamente interrotto da questa banale porzione di lavoro meccanico e subordinato (*E*, p. 214).

Le merci che contribuiscono effettivamente alla sopravvivenza della specie umana formano un catalogo molto breve. Esse ci richiedono solo una piccola porzione di industriosità. Se solo queste fossero prodotte, e in modo sufficiente, la specie umana sopravviverebbe. Se il lavoro necessariamente richiesto per produrle fosse equamente diviso tra i poveri, e ancor più se fosse equamente diviso tra tutti, la quota di lavoro di ognuno sarebbe leggera e la sua porzione di tempo libero ampia. Abbiamo avuto epoche in cui questo tempo libero avrebbe avuto relativamente poco valore. Si spera che giunga il momento in cui esso venga invece applicato agli scopi più importanti. Le ore non richieste per la produzione delle necessità della vita potrebbero esser dedicate a coltivare l'intelletto, ad allargare la nostra riserva di conoscenze, a raffinare il nostro gusto, rivelandoci così nuove e più squisite fonti di godimento. Non è necessario che tutte le nostre ore di tempo libero siano dedicate a ricerche intellettuali; è probabile che il benessere umano sia meglio promosso dalla produzione di alcuni lussi e di alcune cose superflue, sebbene non certo comparabili a quelle che una vanità esclusiva e malata ci insegna oggi ad ammirare. Ma non c'è ragione nel sistema dell'universo o nella natura dell'uomo per cui un individuo debba esser privato dei mezzi del progresso intellettuale (*E*, pp. 174-75).

I gradi della proprietà

Ci sono tre gradi nella proprietà.

Il primo grado, il più semplice, è quello del mio diritto permanente a quelle cose il cui uso, a me attribuito, produce una quantità di benefici o di piacere maggiore di quella che produrrebbero se fossero di proprietà altrui. In questo caso non conta come io ne sia giunto in possesso: l'unica condizione necessaria è la loro superiore utilità per me, oltre al fatto che il mio titolo venga generalmente accettato nella comunità in cui vivo. Chiunque si comporti rispetto a queste cose in modo tale da violare, in qualsiasi misura, il mio potere di disporne nel momento in cui il loro uso sia per me veramente importante è ingiusto.

Abbiamo già dimostrato che uno dei più essenziali diritti dell'uomo è il diritto a esser sopportato dagli altri; non semplicemente che questi si astengano da tutto ciò che potrebbe, come conseguenza diretta, influenzare la mia vita o il possesso delle mie facoltà, ma che si astengano dall'usurpare il mio intelletto, lasciandomi un'equa sfera per l'esercizio del mio giudizio privato. Il che è necessario perché è possibile tanto che essi siano in errore, quanto che lo sia io; perché l'esercizio dell'intelletto è essenziale per il miglioramento dell'uomo; e perché il dolore e il disagio che provo sono reali sia quando violano ciò che nella mia mente mi appare importante sia quando violano concretamente le cose tangibili. Ne consegue che nessuno può, in casi ordinari, usare la mia casa, i miei mobili, i miei vestiti, o il mio cibo, come mezzo di scambio o di baratto senza prima ottenere il mio permesso.

Il secondo grado di proprietà è il potere supremo cui ogni uomo ha titolo sul prodotto della propria industriosità, compresa quella parte del cui uso egli stesso non dovrebbe appropriarsi. È stato ripetutamente dimostrato che tutti i diritti dell'uomo di questo tipo sono passivi. Egli non ha alcun diritto di prelazione nel disporre di qualsiasi cosa abbia in mano. Ogni scellino di sua proprietà, e persino ogni esercizio, fosse anche minimo, delle sue facoltà, sono già stati destinati dai decreti della giustizia. Egli ne è solo il custode.

Si comprenderà facilmente che questo secondo tipo di proprietà è fondamentale in un senso meno rigoroso di quanto sia il

primo. Da un certo punto di vista è una specie di usurpazione. Concede a me la conservazione e la distribuzione di ciò che, per quanto riguarda il diritto totale e assoluto, appartiene a te.

Il terzo grado di proprietà è quello che alimenta le attenzioni più vigili negli Stati civilizzati d'Europa. È un sistema per mezzo del quale, a prescindere da come sia stato costruito, un uomo si appropria della facoltà di disporre del prodotto dovuto all'industriosità di un altro uomo. Non c'è alcuna specie di ricchezza, spesa o lusso, in qualsivoglia nazione civilizzata, che non sia in qualche modo prodotta dal diretto lavoro manuale e dall'industriosità materiale degli abitanti di tale nazione. Le produzioni spontanee della terra sono poche, e contribuiscono poco alla ricchezza, alla spesa o al lusso. Chiunque può calcolare, in ogni bicchiere di vino che beve, in ogni ornamento che indossa, quanti individui sono stati condannati alla schiavitù e al sudore, all'incessante e monotona fatica, al cibo non sano, a continue difficoltà, alla deplorabile ignoranza, a un'insensibilità da bruti, perché egli possa godersi questi lussi. Quando gli uomini parlano della proprietà lasciata loro dagli antenati, si tratta di una grossolana impostura i cui frutti sono usi autoattribuirsi. La proprietà è prodotta dal lavoro quotidiano di uomini che vivono attualmente. Tutto ciò che hanno lasciato in eredità gli antenati è un ammuffito documento che viene usato come titolo per estorcere ai vicini ciò che ha prodotto il loro lavoro.

È quindi chiaro che il terzo tipo di proprietà entra in diretta contraddizione con il secondo.

La condizione più desiderabile della società umana richiederebbe che la quantità di lavoro manuale e industriosità fisica da esercitare, e in particolare quella sua porzione che non è il prodotto di una scelta influenzata del nostro giudizio ma viene imposta a ogni individuo dalla necessità dei suoi affari, sia ridotta al minimo possibile. Che un qualche uomo si goda le più banali comodità, mentre al contempo un'analoga comodità non è disponibile per ogni altro membro della comunità, è sbagliato parlando in termini assoluti. Tutti i raffinamenti del lusso, tutte le invenzioni che tendono a impiegare un numero maggiore di mani lavoratrici, sono direttamente contrari alla diffusione della felicità (*PJ*, lib. VIII, cap. II).

I diritti di proprietà

È necessario ricordare il principio su cui si fonda la dottrina della proprietà: il sacro e inalienabile diritto al giudizio privato. Non ci sono che due obiettivi per i quali si può razionalmente pensare che il governo sia stato inizialmente concepito: in primo luogo come fondo di saggezza pubblica, cui gli individui possono sempre attingere per trovare una linea d'azione vantaggiosa, che può condurci attivamente, e con maggiore sicurezza, lungo la strada della felicità; oppure, in secondo luogo, che la comunità, invece di proporsi essa stessa come arbitro, possa assumersi il più umile incarico di guardiana del diritto al giudizio privato, senza mai interporsi se non quando pare che un uomo stia, in questo ambito, violando i diritti di un altro. Tutte le argomentazioni di quest'opera sono state mirate a dimostrare che è vera la seconda ipotesi, e non la prima. Quindi l'idea primaria di proprietà è una deduzione dal diritto al giudizio privato; l'obiettivo primario del governo è la conservazione di questo diritto. Senza permettere a ogni uomo, in misura considerevole, l'esercizio della propria discrezionalità, non può esservi alcuna indipendenza, alcun miglioramento, alcuna virtù o felicità. Si tratta di un privilegio sacro al più alto grado: per conservarlo nessuno sforzo e nessun sacrificio può rivelarsi troppo grande, tanto profondo è il fondamento della dottrina della proprietà. È, in ultima analisi, il palladio di tutto ciò che dovrebbe esserci caro, cui non bisogna mai avvicinarsi se non con soggezione e venerazione. Chi cerca di diminuire la presa di questo principio sulla nostra mente e di condurci a sancire una qualsiasi eccezione a esso con considerazioni calcolate e imparziali, per quanto corrette possano essere le sue intenzioni, in questo frangente è un nemico della società intera (*PJ*, lib. VIII, cap. II).

La proprietà è sacra; non c'è che un modo in cui il dovere richiede di disporre al suo possessore, ma io non posso interferire con la forza, disponendone al suo posto pur se in modo migliore. Questa è la legge ordinaria della proprietà, per come deriva dai principi della morale universale. Ma ci sono casi che vanno oltre questa legge. Il principio che attribuisce a ogni uomo la disponibilità della sua proprietà, così come quello che

attribuisce a ognuno una propria sfera di discrezionalità, deriva la sua forza in entrambi i casi dalla considerazione che, applicandolo, risulterà una quantità maggiore di felicità che non violandolo. Quindi, ogniqualvolta si verifichi chiaramente il caso contrario, la forza del principio viene sospesa. Che cosa mi può mai trattenere dall'impossessarmi con la forza di cose tratte dalla riserva del mio vicino se l'alternativa è che io muoia di fame? Che cosa impedirà di alleviare le difficoltà del mio vicino, ricorrendo ad una proprietà che strettamente parlando non è mia, se l'emergenza è terribile e non ammette ritardi? Nulla, se non la punizione prevista per tale condotta in alcuni di questi casi, visto che non è affatto più giusto che io mi infligga calamità e morte invece che sopportare che capitino a un altro (*PJ*, lib. III, cap. III).

La popolazione

La questione della popolazione, per quanto si riferisce alla scienza della politica e della società, è parecchio curiosa. Molti di coloro che hanno scritto su questi argomenti li hanno trattati in modo da produrre un'impressione assai tetra, considerando tra i più importanti obiettivi della prudenza civile le precauzioni per contrastare la moltiplicazione della specie umana.

Tuttavia, le precauzioni in questione [...] sono forse superflue e vane. Nella natura della società umana abbiamo un principio per mezzo del quale ogni cosa sembra tendere a un proprio livello, procedendo nel modo più fausto quanto meno si interferisce tentando di regolarla. In un certo stadio del progresso sociale la popolazione sembra aumentare rapidamente [...]. In uno stadio successivo subisce pochi mutamenti, sia per quanto riguarda l'aumento sia per quanto riguarda la diminuzione: è questo il caso dei più civilizzati Paesi d'Europa. Non si verificherà probabilmente mai che il numero di abitanti di un Paese, nel corso ordinario delle cose, incrementi più delle possibilità di sussistenza.

Nulla è più facile che spiegare questa circostanza. Sin quando vi è possibilità di sussistenza, gli uomini saranno incoraggiati a sposarsi presto e ad allevare con cura i loro figli [...]. In molti

Paesi europei, d'altro canto, «grande famiglia» è divenuta un'espressione proverbiale per indicare una misura inusuale di povertà e disagio. In ogni Paese il costo del lavoro, sin quando prevarrà lo spirito di accumulazione, è un infallibile barometro della condizione di vita della sua popolazione. È impossibile che, dove il costo del lavoro sia molto ridotto e un nuovo aumento della popolazione ne minacci un'ulteriore riduzione, gli uomini non subiscano il pesante impatto della paura per quanto riguarda i matrimoni precoci e le famiglie numerose.

Possono esserci vari metodi di controllo della popolazione: l'abbandono dei bambini, come facevano gli antichi [...]; la pratica dell'aborto [...]; le relazioni promiscue tra i sessi, cosa che si rivela estremamente avversa alla moltiplicazione della specie; o, infine, l'astinenza sistematica, come quella che si suppone prevalga, in certa misura, nei monasteri di entrambi i sessi. Ma al di là di qualunque esplicita istituzione di questo tipo l'incoraggiamento o lo scoraggiamento che deriva dalla condizione generale della comunità si rivelerà probabilmente onnipotente nel suo funzionamento.

Supponendo tuttavia che la popolazione non sia così capace di adeguarsi al proprio livello, è ovvio notare, per quanto riguarda l'obiezione presentata in questo capitolo, che ragionare in tal modo significa prevedere difficoltà molto lontane. Tre quarti del globo abitabile sono ancora incolti. I miglioramenti possibili nella sfera della coltivazione e la capacità della terra di aumentare la produzione non si possono ancora calcolare in modo preciso. Potrebbero passare miriadi di secoli durante i quali la popolazione continui ad aumentare e la Terra potrebbe ancora rivelarsi sufficiente per il sostentamento dei suoi abitanti. È quindi oziosa la propensione a scoraggiare in base a una contingenza tanto lontana (*PJ*, lib. VIII, cap. IX).

Proviamo ad applicare queste considerazioni a una società [...] in cui presumiamo che siano prevalsi una buona misura di eguaglianza e un ardente spirito di benevolenza. Abbiamo rilevato che nella comunità in cui viviamo uno dei grandi controlli operativi sulla crescita della popolazione deriva dalla virtù, dalla prudenza o dall'orgoglio. In quella società ci sarà forse meno virtù, prudenza e onorevole orgoglio di quanta ce ne sia in

quella presente? Certo, le conseguenze negative di una famiglia numerosa non produrranno una qualità tanto scadente nella vita di ogni individuo come succede ora. Certo, in una simile società un uomo potrebbe dire: «Se i miei figli non riescono a sopravvivere a mio carico, lo facciano a carico del mio vicino». Ma non è tipico del carattere umano ragionare così in questa situazione. Più gli uomini vengono sollevati al di sopra della povertà e di una vita di espedienti, più prevarranno la decenza di comportamento e la sobrietà di sentimenti. Se tutti hanno un carattere forte, nessuno sarà disposto a distinguersi come testardo imprudente. Se un uomo possiede ogni mezzo ragionevole di piacere e felicità, non avrà fretta alcuna di distruggere la propria tranquillità o quella degli altri con un eccesso avventato (*T*, pp. 73-4).

Se guardo alla storia passata del mondo, non constato né che l'aumento della popolazione abbia prodotto gli sconvolgimenti previsti da Malthus, né che solo il vizio e la miseria l'abbiano controllata e determinata. Se guardo al futuro, non riesco a disperare della disponibilità dell'uomo a sottomettersi alle più ovvie regole di prudenza e delle sue facoltà di trovare rimedi, non noti oggi, al punto tale da convincermi che dovremmo rassegnarci a un'eterna inattività, arrendendoci di fronte a tutte le oppressioni, gli abusi e le ineguaglianze che ci ritroviamo ora avvinghiate al collo e che avvizziscono i cuori di una parte tanto grande della nostra specie (*T*, pp. 75-76).

Mi sono sforzato di dimostrare i seguenti punti: 1) che non abbiamo documentazione accertata che provi un qualche aumento del numero degli esseri umani e che, se anche ci fosse una qualche tendenza all'aumento, che sfugge alle cause antagonistiche rintracciabili negli annali della storia, cosa per nulla certa, questa tendenza è di tipo assolutamente moderato; 2) che le cause antagonistiche non sono né costanti né regolari nel loro funzionamento, mentre la loro natura non ha nulla di occulto o misterioso; e infine, 3) che i mezzi concessi dalla Terra per la sopravvivenza umana non hanno limiti assegnabili e che il nutrimento degli esseri umani nelle società civilizzate non può mai, se non nel caso di stagioni particolarmente sfavorevoli, incontrare altre difficoltà – almeno sin quando il globo non sia

portato a un grado molto alto di coltivazione – se non quelle che sorgono dalle istituzioni politiche (*Of Population*, ed. 1820, p. 508).

VI
LA PEDAGOGIA

Il potere dell'educazione

La condizione della società è incontestabilmente artificiale; per natura siamo eguali, e quindi il potere di un uomo su un altro deve derivare sempre dalla convenzione o dalla conquista. Ne consegue necessariamente che il governo dipende sempre dalle opinioni dei governati. Che il popolo più oppresso sulla Terra cambi una sola volta modo di pensare e diverrà libero. Ma è invece l'ineguaglianza tra genitori e figli la legge della nostra natura, eterna e incontrollabile. I poteri del governo di rendere gli uomini virtuosi o felici sono molto limitati; solo nell'infanzia esso può compiere cose considerevoli; nella maturità può solo dirigere alcune delle nostre azioni esteriori. Ma i nostri atteggiamenti e il nostro carattere morale dipendono molto, e forse per intero, dall'educazione (*An Account of the Seminary*,

ed. 1783 [d'ora in avanti *AS*], pp. 2-3).

Si potrebbe ragionevolmente sospettare che l'educazione pianificata sia, considerata intrinsecamente, molto più potente dell'educazione casuale. Se in qualche momento non lo sembra, ciò è probabilmente dovuto a errori nel piano. È frequente che all'istruttore venga meno la saggezza inventiva, o i modi concilianti, o entrambe le cose. Può spesso succedere, a causa della pedanteria delle sue abitudini o dell'impazienza del suo temperamento, che i suoi suggerimenti appaiono più ripugnanti che attraenti. I precettori sono usi vantarsi di rivelare una parte della verità e di nascondere un'altra: una specie di sermone alla gioventù ovvio e ritrito, che sarebbe un'offesa proporre agli intelletti adulti. Ma i bambini non sono propensi a considerare completamente loro amico chi scoprono mentre tenta di imporre loro la sua volontà. Se così non fosse, se fossimo sufficientemente sinceri e abili, se ci impegnassimo a eccitare le simpatie dei giovani e a guadagnarci la loro fiducia, allora non dovremmo far fatica a credere che le iniziative sistematiche del precettore abbiano grandi vantaggi rispetto all'influenza saltuaria delle impressioni accidentali. I bambini sono come una sorta di materia prima messaci nelle mani, una sostanza duttile e cedevole; se non riusciamo infine a modellarla secondo i nostri desideri, ciò accade perché, a causa delle follie con cui lo esercitiamo, noi gettiamo via il potere che ci è stato affidato. Ma c'è un altro errore non meno decisivo: l'obiettivo che scegliamo non è appropriato. Lavoriamo non per insegnare la verità, ma per insegnare la menzogna. Quando ciò succede, l'educazione è necessariamente e felicemente menomata di metà dei suoi poteri. Il successo di un tentativo di sviamento non può mai essere completo. Noi comunichiamo continuamente, malgrado noi stessi, i materiali del ragionamento corretto; la ragione costituisce l'esercizio genuino di una natura intellettuale e la verità il suo elemento di base; non c'è quindi da meravigliarsi se, sulla base di un tale piano, rozzo e destinato al fallimento, il precettore venga perpetuamente frustrato, e se l'allievo, rifornito in tal modo di pazzie sistematiche e verità parziali, oscure e sfigurate, ne venga fuori come qualcosa di diverso da ciò che aveva progettato l'istruttore (*PJ*, lib. I, cap. IV).

L'innocenza dei bambini

I vizi dei giovani non derivano dalla natura, che è equamente madre gentile e senza colpa di tutti i suoi figli: derivano invece dai difetti dell'educazione (AS, p. 52).

Nessuna osservazione è più comune di quella secondo cui gli esseri umani sono più generosi nei primi momenti della loro vita, mentre i loro sentimenti diventano sempre più gretti man mano che avanzano nella valle degli anni. La fiducia, la gentilezza e la benevolenza costituiscono il complesso del temperamento giovanile. E a meno che queste amabili propensioni non siano distrutte alla radice dalle maligne istituzioni dell'ambizione, della vanità e dell'orgoglio, non c'è nulla cui essi non rinuncerebbero, valutando positivamente le avversità e ricompensando i favori (AS, pp. 49-50).

Chi tra voi non ha qualche volta rimpianto quell'età in cui si sorride sempre e al fondo del cuore vi è pace e serenità? Come è possibile che possiate consentire a privare questi piccoli innocenti di una gioia che scivola via così presto? Come è possibile che riusciate a trovare nei vostri cuori la forza di disgustare con amarezze e schiavitù questi anni fuggevoli? (AS, pp. 23-24).

L'allegria spontanea della gioventù reclama un diritto molto forte dalla vostra umanità. Non c'è al mondo un oggetto maggiormente degno di pietà di un fanciullo terrorizzato a ogni sguardo, che osserva, con ansiosa incertezza, i capricci di un pedagogo. Se sopravvive, la libertà della maturità viene comprata al prezzo di molti batticuori. E se muore, felice di esser sfuggito alla vostra crudeltà, l'unico vantaggio che ha maturato dalle sofferenze che gli avete inflitto è quello di non rimpiangere una vita in cui non ha conosciuto altro che tormenti.

Ma chi vi ha detto che le conseguenze certe di queste severità, o magari anche quelle probabili, sono benefiche? Nulla si prova più facilmente del fatto che la mente umana è pura e immacolata come venisse dalle mani di Dio, e che la vera fonte dei vizi di cui vi lamentate sono quelle regole superficiali e disprezzabili che pretendete di usare contro di essi. Tra tutte le

condizioni umane nessuna è tanto sfavorevole a tutto ciò che è schietto e onorevole quanto quella dello schiavo. Essa elimina alla radice ogni senso di dignità e di maschia fiducia. Nelle nazioni dell'antichità più celebrate per la forza d'animo e l'eroismo la gioventù non ha mai posto il proprio collo orgoglioso e indipendente nel giogo di un pedagogo (AS, pp. 24-25).

L'amore della libertà nei bambini

Dobbiamo un particolare rispetto a ogni cosa che abbia forma umana. Io non dico che un fanciullo sia l'immagine di Dio. Affermo invece che si tratta di un essere individuale, dotato delle facoltà di ragionamento, delle sensazioni di piacere e dolore e dei principi di moralità; e che questa descrizione è causa sufficiente per rispettarlo e sopportarlo. Secondo il sistema della natura egli ha un posto a sé; ha diritto alla sua piccola sfera di autorità assoluta e di discrezione; e ha titolo alla sua appropriata porzione di indipendenza (E, pp. 88-89).

Ma, tra tutte le fonti di infelicità per un giovane, la più grande è il senso di schiavitù. Quanto può esser duro l'insulto, o quanto disprezzabile l'ignoranza, quando si dice a un fanciullo che la gioventù è la stagione vera della felicità, mentre lui si sente controllato, ostacolato e tirannizzato in mille modi? Vengo rimproverato e il mio cuore trabocca di indignazione. La consapevolezza del potere assunto sopra di me e del modo inesorabile in cui viene esercitato è intollerabile. Non ho momento alcuno libero dal pericolo di un'interferenza dura e dittatoriale; i periodi in cui il mio cuore innocente comincia a perdere il senso della sua dipendenza sono i più esposti a questo tipo di rischio. Non c'è eguaglianza, non c'è ragionamento, tra me e il mio padrone. Se lo tento, viene considerato ammutinamento. Se viene apparentemente concesso, si tratta solo della più crudele presa in giro. Egli ha sempre ragione; in queste prove il diritto e il potere si rivelano compagni inseparabili. Mi disprezzo per aver dimenticato la mia miseria e aver permesso al mio cuore di farsi trasportare dalle illusioni di una gioia temporanea. Invero a caro prezzo, con venti anni di servitù, mi pago quella piccola

porzione di libertà che il governo del mio Paese concede, a volte, ai suoi sudditi adulti!

La condizione di uno schiavo negro nelle Indie occidentali è per molti aspetti preferibile a quella di un figlio piccolo di un europeo nato libero. Lo schiavo è comprato in base a calcoli economici; quando ha finito la sua porzione quotidiana di lavoro, il padrone si disinteressa di lui. Ma la sorveglianza attenta dei genitori è senza fine. Il fanciullo non è mai libero dal pericolo di un'irritante interferenza (*E*, pp. 66-67).

La libertà è la scuola dell'intelletto; cosa alla quale non si concede abbastanza attenzione. Ogni ragazzo impara più nelle sue ore di svago che in quelle di studio. A scuola si impadronisce dei materiali del pensiero, ma nei giochi pensa per davvero: qui affila le facoltà e apre gli occhi. Dal momento della nascita il bambino è un filosofo sperimentale: egli mette alla prova i suoi organi e i suoi arti, imparando l'uso dei muscoli. Chiunque lo osservi attentamente scoprirà che è questo il suo costante esercizio. Ma l'intero processo dipende dalla libertà. Mettetelo a una macina e il suo intelletto non migliorerà più di quanto migliori quello del cavallo che la gira [...]. Io so che la Terra è il grande carcere dell'Universo, è dove gli spiriti scesi dal cielo sono condannati al lavoro duro e monotono. E tuttavia dovrei essere contento che i nostri bambini, per lo meno fino a una certa età, ne siano esenti; gli stenti e la sottomissione nella vita adulta sono più che sufficienti; credo che persino i sorveglianti egizi li lasciassero crescere in pace sin quando non avessero acquistato la forza necessaria per il servizio effettivo.

La libertà è il genitore della forza. La natura dà al bambino, mediante il gioco dei muscoli e la spinta degli arti in ogni direzione, la sfera d'azione per svilupparsi. Per questo egli è tanto dedito allo sport e ai giochi all'aria aperta e per questo gli sport e i giochi gli fanno tanto bene. Corre, salta, s'arrampica, si impratichisce nella precisione dell'occhio e nella sicurezza della mira. Gambe e braccia crescono dritte e snelle, le giunture ben disegnate e flessibili. La mente di un bimbo non è meno divagante dei suoi passi; egli segue una tela, volando di oggetto in oggetto, senza leggi né confini; e che i suoi pensieri e il suo corpo siano liberi da ceppi è altrettanto necessario allo sviluppo

della sua struttura (*Fleetwood*, ed. 1805, pp. 247-49).

C'è un altro modo in cui lo scolaro esercita le sue facoltà durante il tempo libero. Spesso si ritrova in compagnia; ma ogni tanto è solo. In nessun altro periodo della vita umana i nostri sogni a occhi aperti sono tanto liberi e senza impicci quanto nel periodo di cui stiamo parlando. Il bambino si arrampica sulla scogliera e si avventura nelle profondità del bosco. Le sue giunture sono ben fatte; non conosce la fatica. Si butta giù dal precipizio e poi risale con facilità, come se avesse le ali di un uccello. Rumina e segue propri percorsi di riflessione e scoperta, «esaurendo mondi», o così a lui sembra, «e immaginandosene di nuovi». Sospeso sull'orlo della più profonda filosofia, si chiede perché sia qui e a quale scopo. Diventa un architetto di castelli, e costruisce università e Stati immaginari, indagando sugli scopi per cui sono stati costituiti e sui modi in base ai quali dovrebbero essere regolati. Pensa cosa farebbe se avesse una forza infinita, se potesse volare, se potesse rendersi invisibile. Sul filo di questi pensieri studia con diligenza le sue prime lezioni di libertà e d'indipendenza. Impara il rispetto di sé, e si dice: sono un artista, un creatore. Si agita sotto il giogo e sente che su di lui viene esercitata una bieca tirannia quando viene guidato, o quando viene usata la forza per costringerlo ad adottare una certa linea di condotta o per punirne gli errori, veri o falsi che siano (*TM*, p. 190).

La natura dell'educazione

La pedagogia moderna non solo corrompe il cuore dei nostri giovani con la rigida schiavitù cui li condanna, ma indebolisce anche la loro ragione, in primo luogo con l'incomprensibile gergo in cui vengono sommersi e in secondo con la scarsa attenzione concessa all'adeguamento degli obiettivi prefissati alle loro capacità (*AS*, p. 31).

Ogni educazione è un dispotismo. È forse impossibile guidare il giovane senza introdurre in molti casi la tirannia dell'obbedienza implicita. «Vai là; fai questo; scrivi; alzati; coricati»:

forse sarà sempre questo il linguaggio usato dagli anziani con i giovani (*E*, p. 60).

I mali dell'educazione di Stato

I danni che derivano da un sistema di educazione statale sono in primo luogo dovuti al fatto che in tutte le strutture pubbliche è implicita l'idea di permanenza. Può anche essere che queste tentino di render sicuro tutto ciò che si conosce di vantaggioso per la società, diffondendolo. Se procurano i benefici più rilevanti nei primi momenti della loro attività, diventeranno inevitabilmente sempre meno utili con il tempo. Ma descriverle come inutili significa render conto dei loro demeriti in modo assai debole. Esse di fatto limitano i voli della mente, fissandola su credenze fondate su errori assodati. A proposito delle università e delle strutture intensive finalizzate allo studio, spesso è stato osservato che la conoscenza colà insegnata è indietro di un secolo rispetto a quella esistente tra i membri più liberati e meno propensi ai pregiudizi della loro stessa comunità politica. Ma l'educazione pubblica ha sempre speso le sue energie nel sostegno al pregiudizio; ai suoi allievi insegna non la forza d'animo per mettere alla prova ogni proposizione, ma l'arte di difendere quelle idee cui capita di essere consolidate [...]. Questo tratto è presente in ogni tipo di struttura pubblica; persino nella meschina istituzione della scuola domenicale si insegna principalmente a venerare superstiziosamente la Chiesa di Stato e a inchinarsi a ogni uomo con una bella giacca. Tutto ciò è direttamente contrario ai veri interessi dell'umanità. Prima che si possa cominciare a esser saggi, è necessario disimparare tutto questo [...].

In secondo luogo, l'idea di un'educazione statale è fondata su una mancanza d'attenzione per la natura della mente. Tutto ciò che un uomo fa per se stesso è fatto bene; tutto ciò che i suoi vicini o il suo Paese intendono fare per lui è fatto male. La nostra saggezza starebbe nell'incitare gli uomini ad agire da sé, e non a tenerli in uno stato di eterna fanciullezza. Chi impara perché desidera imparare ascolterà le istruzioni che riceve, giudicandone il senso. Chi insegna perché desidera insegnare met-

terà entusiasmo ed energia nella sua professione. Ma nel momento in cui le istituzioni politiche cominciano ad assegnare a ogni uomo il suo posto, ognuno adempirà alla sua funzione in modo passivo e indifferente [...]. Il complesso di questo orientamento dell'educazione statale è fondato su un presupposto che è stato ripetutamente confutato nel corso di quest'opera, ma che ci è ritornato addosso in un migliaio di forme: l'idea che la verità incondizionata sia inadeguata allo scopo di illuminare l'umanità.

In terzo luogo, il progetto di un'educazione statale dovrebbe essere uniformemente scoraggiato in considerazione della sua ovvia alleanza con il governo statale. Si tratta di un'alleanza dalla natura molto più formidabile di quella, più antica e molto contestata, tra Chiesa e Stato. Prima di mettere una macchina tanto potente a disposizione di un agente tanto ambiguo, ci conviene considerare bene cosa stiamo facendo. Se anche fosse possibile supporre che gli agenti del governo non si proponessero un obiettivo che ai loro occhi appare non solo innocuo ma anche meritorio, il male nondimeno si verificherebbe. Le loro idee come istitutori di un sistema educativo non mancherebbero di essere simili alle loro idee nella sfera politica: gli elementi sui quali viene costruita la difesa della loro condotta politica saranno gli stessi su cui verranno fondate le loro istruzioni come istitutori. Non è vero che alla nostra gioventù debba essere insegnato a venerare la costituzione, per quanto eccellente; i giovani devono esser portati ad amare la verità; la costituzione va amata solo sino a quando corrisponderà alle deduzioni non influenzate della verità. Se il sistema dell'educazione statale fosse stato adottato quando il dispotismo trionfava, siamo a ogni modo convinti che non avrebbe potuto soffocare per sempre la voce della verità. Ma si sarebbe però rivelato il più formidabile e incisivo strumento suggerito dall'immaginazione per quello scopo. Eppure, nei Paesi dove prevale in genere la libertà, si può ragionevolmente presumere che siano presenti errori importanti, e che un'educazione statale tenda il più direttamente possibile a perpetuare gli stessi errori e a formare le menti sulla base di un unico modello (*PJ*, lib. VI, cap. VIII).

Gli insegnanti

Nulla, nei vigenti sistemi educativi, può essere più miserevole della condizione dell'istruttore. È il peggiore degli schiavi. È consegnato al più severo degli imprigionamenti. È condannato a occuparsi e rioccuparsi costantemente dei fondamenti della scienza. Come l'infelice disgraziato scelto per sorteggio in una città ridotta agli stremi, viene annientato perché gli altri possano vivere. In mezzo a tutte le sofferenze che è costretto a subire, si sforza di consolarsi con la riflessione che il suo incarico è utile e patriottico. Ma anche questa è una magra consolazione. Da chi sta sotto la sua giurisdizione è considerato un tiranno, e in effetti lo è. Egli guasta i piaceri dei suoi allievi. Assegna a ognuno la sua porzione di aborrito lavoro. Sorveglia irregolarità ed errori. È abituato a parlare ai suoi sottoposti in toni di comando e rimprovero. È il sagrestano che deve castigare le loro follie. Vive da solo nel bel mezzo di una moltitudine. I suoi modi, anche quando esce dalla scuola, sono rovinati dalla meticolosità della pedanteria e dall'insolenza del dispotismo. E quindi la sua utilità e il suo patriottismo assomigliano in qualche modo a quelli di uno spazzacamino o di un netturbino, i quali, anche se la loro esistenza produce benefici per l'umanità, sono tuttavia più tollerati che ritenuti degni della testimonianza della nostra gratitudine e della nostra stima (*E*, pp. 84-85).

La cosa più difficile al mondo per l'insegnante è ispirare al suo allievo il desiderio di fare del proprio meglio. La stragrande maggioranza dei ragazzi che vanno a scuola è ribelle, in cuor suo, alla disciplina cui è sottoposta. L'istruttore tira da un lato, l'allievo dall'altra. L'obiettivo del secondo è trovare un modo per sfuggire al rimprovero e alla punizione con la minima applicazione scolastica possibile. Nei confronti del compito che gli viene dato l'allievo si pone senza alcun desiderio di migliorare, ma con occhio alienato e distratto. E non c'è da meravigliarsi, dove si verifichi il caso, che egli non faccia una figura brillante. Il fatto che impari qualcosa è invece prova dello spirito abietto e servile che esiste nella maggioranza degli esseri umani. E certamente bisogna aspettarsi che il maestro stesso, che giudica le potenzialità della mente del suo allievo dal progresso di

quest'ultimo in ciò che egli stesso sarebbe ben felice di evitare di imparare, cada di continuo nei più mastodontici errori (*TM*, pp. 34-35).

Le scuole

Che mi sia in questa sede permesso di osservare che l'associazione di un piccolo numero di allievi sembra [nelle attuali circostanze] il modo migliore di educare. Nel desiderio di educare i nostri giovani in perfetta solitudine vi è certamente qualcosa di inadatto alla condizione attuale dell'umanità. La sociabilità produce migliaia di facoltà della mente e del corpo, che altrimenti arrugginirebbero inattive. E l'esperienza non ci dice nulla di più chiaro del fatto che negli insiemi sociali di tale grandezza vi è una certa tendenza alla depravazione morale, contro cui non è ancora stato scoperto un rimedio adeguato (*AS*, pp. 520-24).

L'allievo educato privatamente è in genere maldestro e silenzioso, oppure insolente, presuntuoso e pedante. In entrambi i casi è fuori dal suo elemento, è imbarazzato da se stesso, ed è ansioso soprattutto della sua apparenza esterna. Al contrario, l'allievo educato in un sistema pubblico in genere conosce se stesso ed è equilibrato. È rilassato e schietto, non è ansioso di mettersi in mostra, né teme di essere osservato. Il suo umore è allegro e uniforme. La sua immaginazione è giocosa e i suoi arti attivi. Non essendo costantemente preso da se stesso, la sua generosità è sempre pronta a esprimersi; egli arde dal desiderio di andare ad aiutare gli altri, è intrepido e audace di fronte al pericolo. È stato abituato a competere solo su un piano di eguaglianza, oppure a sopportare la sofferenza con equanimità e coraggio. Il suo spirito è quindi integro, mentre l'uomo che è stato educato privatamente troppo spesso continuerà a esser timido per il resto della vita, incapace di una pronta padronanza di sé, sempre propenso a immaginarsi il peggio negli scontri nei quali sarà inevitabilmente coinvolto (*E*, pp. 62-63).

Le obiezioni a entrambi i modelli educativi qui discussi sono

di ampia portata. È inevitabile chiedersi se non si possa avere un giusto mezzo, non interamente pubblico né interamente privato, che eviti i mali di entrambi cogliendone invece i vantaggi. Questa è tuttavia una domanda secondaria, di rilevanza meramente temporanea. Qui abbiamo preso in considerazione solo i modelli educativi oggi praticati. Forse una filosofia intraprendente e coraggiosa potrebbe portare a rifiutarli entrambi concentrandosi invece su un modello totalmente dissimile. In nessuno dei due vi è alcunché di tanto affascinante da bloccare, con ragione, le ulteriori escursioni del nostro intelletto (*E*, p. 64).

Il metodo dell'insegnamento

Parlate al vostro bambino con il linguaggio della verità e della ragione e non temetene i risultati. Mostrategli che ciò che raccomandate è valido e desiderabile; non temete, anch'egli lo desidererà. Convincete il suo intelletto e avrete messo al vostro servizio tutte le sue facoltà animali e intellettuali. Per quanto tempo il carattere fondamentale della pedagogia è stato scoraggiato e snervato dalla tesi che l'uomo alla sua nascita è già tutto ciò che gli sarà possibile diventare? Quanto a lungo è stato imposto al mondo il gergo che vorrebbe persuaderci tutti che nell'istruire un uomo nulla si può aggiungere alle sue riserve, ma solo dispiegarle? I fallimenti della pedagogia non derivano dalla limitatezza dei suoi poteri, ma dagli errori che l'accompagnano. Spesso ispiriamo disgusto, quando invece intendiamo ispirare desiderio. Siamo presi da noi stessi e non osserviamo come dovremmo, passo per passo, le sensazioni che attraversano la mente di chi ci ascolta. Confondiamo la costrizione con la persuasione, e ci illudiamo con l'idea che il dispotismo sia la strada che conduce al cuore (*E*, pp. 1-3).

La pedagogia procederà con passo fermo e lustro genuino quando coloro che la praticano si renderanno conto di quanto grande sia il campo che le compete; quando si renderanno conto che l'effetto – ovvero se l'allievo sarà un uomo perseverante e pieno d'iniziativa o uno povero sciocco senz'anima – dipende dalle facoltà di coloro sotto la cui direzione egli viene posto e

dall'abilità con cui queste facoltà saranno impiegate (*PJ*, lib. I, cap. IV).

Quando nasce un bambino uno dei primissimi scopi del suo istitutore dovrebbe essere quello di svegliare la sua mente, di soffiare un'anima nella massa ancora informe [...]. Se anche l'educazione non può far tutto, può tuttavia fare tanto. Per il raggiungimento di qualsivoglia risultato la cosa più necessaria è che questo risultato sia ardentemente desiderato. Quanti esempi è ragionevole supporre che esistano in cui questa ardente fiamma c'è e i mezzi per operare chiaramente e abilmente indicati, e tuttavia non si giunge infine al risultato sperato? Limitatevi a dare motivazioni sufficienti, e avete dato tutto. Che l'obiettivo sia sparare a un bersaglio o padroneggiare una scienza, l'osservazione è comunque valida.

I mezzi per eccitare il desiderio sono ovvi. L'obiettivo che ci si propone ha qualità desiderabili? Esibitele. Descrivetele con chiarezza e con ardore. Esponete di tanto in tanto il vostro obiettivo da ogni punto di vista teso a dimostrare le sue attrattive. Criticate, raccomandate, esemplificate [...] (*E*, pp. 3-4).

Sembra probabile che l'istruzione primaria sia, in se stessa, cosa di valore decisamente inferiore. Se volessimo capire bene, sarebbe necessario che reimparassimo negli anni della nostra maturità molto di quello che abbiamo imparato in gioventù. Molte cose che, nel periodo oscuro e ottuso della gioventù, vengono raggiunte con fatica infinita, potrebbero, per mezzo di un intelletto maturo e giudizioso, essere acquisite con uno sforzo incomparabilmente minore. Chi dovesse affermare che l'obiettivo reale dell'educazione giovanile sia non di insegnare cose specifiche, ma piuttosto di fornire, tra i cinque e i vent'anni d'età, una mente ben regolata, attiva e capace di imparare, non ci proporrebbe certamente il più assurdo dei paradossi.

Quindi lo scopo dell'educazione primaria non è assoluto. Parlando in senso generale, che un bambino acquisti questa o quella specie di conoscenza è meno importante del fatto che, attraverso lo strumento dell'istruzione, egli acquisisca alcune abitudini all'attività intellettuale. Non è tanto in considerazione di ciò che egli impara direttamente che non bisogna permettere

alla sua mente di restare inattiva. Da questo punto di vista il precettore è come chi si occupa per la prima volta di una terra incolta: i primi raccolti non devono esser valutati nel loro intrinseco valore; la semina è stata fatta perché la terra fosse riportata in una situazione ottimale. Le molle della mente, così come le giunture del corpo, propendono, per mancanza d'uso, a irrigidirsi. Devono essere esercitate in varie direzioni e con inesausta perseveranza. In una parola, la prima lezione di un'educazione giudiziosa è la seguente: impara a pensare, a distinguere, a ricordare e a indagare (*E*, pp. 4-5).

La strada che un intelletto sano ci indicherebbe per arrivare prontamente alla fiducia di una persona consiste nel renderci quanto possibile suoi eguali, nel mostrargli senza alcuna sfumatura ambigua i nostri sentimenti, nel rivelargli una genuina comprensione per le sue gioie e i suoi dolori, nel non giocare il ruolo di duro custode e austero censore, nel non assumere modi artificiali, nel non parlare un gergo solenne, prolisso e privo di sentimenti, nella spontaneità delle nostre parole, nella semplicità delle nostre azioni, e nell'adeguare la nostra condotta ai nostri cuori (*E*, p. 125).

Imparare attraverso il desiderio

La libertà è uno dei più desiderabili vantaggi sulla Terra. Quindi io trasmetterei volentieri la conoscenza senza violare, o per lo meno usando meno violenza possibile, i desideri e il giudizio individuale della persona da istruire.

Inoltre, voglio stimolare in un dato individuo l'acquisizione della conoscenza. L'unico metodo possibile per spingere un essere sensibile al compimento di un'azione volontaria sta nel mostrargliene le motivazioni.

Le motivazioni sono di due tipi, intrinseche ed estrinseche. Le motivazioni intrinseche sono quelle che scaturiscono dalla natura inerente alla cosa raccomandata. Le motivazioni estrinseche sono quelle che non hanno una connessione costante e inalterabile con la cosa raccomandata, ma si combinano con essa accidentalmente o per piacere di qualche individuo.

Posso quindi raccomandare alcune specie di conoscenza mostrando i vantaggi concomitanti alla loro acquisizione o conseguenti al loro possesso. D'altro canto, potrei invece raccomandarle dispoticamente, con lusinghe o minacce, sottolineando che perseguire tali conoscenze sarà visto da me con approvazione, mentre trascurarle causerà il mio disappunto.

La prima di queste classi di motivazioni è indubbiamente la migliore. La condizione pura e genuina di un essere razionale è costituita dall'esser governato da motivazioni di questo genere. Con l'esercizio essa rafforza il giudizio. Ci eleva con un senso di indipendenza. Fa in modo che un uomo sia autonomo ed è l'unica maniera con cui egli può veramente esser reso un individuo, ovvero una creatura caratterizzata da un proprio intelletto, non dalla fede implicita.

Se una cosa è realmente buona, si può mostrare che è tale. Se non ne potete dimostrare l'eccellenza, si potrebbe anche sospettare che non ne siate un giudice adeguato. Perché non mi si dovrebbe concedere di decidere sulle cose che devo raggiungere con la mia fatica?

È proprio necessario che un bambino debba imparare una data cosa prima che possa farsi un'idea del suo valore? È probabile che per un bambino non vi sia una specifica cosa fondamentale da imparare. L'obiettivo reale dell'educazione giovanile è di fornire, tra i cinque e i vent'anni d'età, una mente ben regolata, attiva e capace di imparare. Qualsiasi cosa ispiri abitudini di industriosità e osservazione risponderà a sufficienza a questo criterio. È forse impossibile trovare qualcosa che soddisfi queste condizioni e i cui benefici siano compresi da un bambino, al quale si potrebbe insegnare a desiderarli? Studiare con desiderio è attività vera; senza non si ha altro che l'apparenza e la caricatura dell'attività. E quindi non dimentichiamoci, nell'ardore e nella fretta di educare, i fini dell'educazione stessa.

Il modello educativo più desiderabile consiste dunque, in tutti i casi in cui sarà trovato sufficientemente praticabile, nell'aver cura che tutte le acquisizioni dell'allievo siano precedute e accompagnate dal desiderio. La motivazione migliore per imparare sta nel percepire il valore della cosa imparata. Si potrebbe anche affermare che quella peggiore, senza decidere se sia o no necessario ricorrervi, consista nella costrizione e nella paura.

Tra queste due ve ne è una terza, meno pura della prima ma non così spiacevole come la seconda: il desiderio che non deriva dall'eccellenza intrinseca dell'oggetto, ma dalle attrattive incidentali che l'insegnante potrebbe avervi annesso [...].

Non vi può essere nulla di più felicemente adeguato a eliminare gli ostacoli all'istruzione di un allievo che venga in primo luogo stimolato a desiderare la conoscenza e in secondo aiutato a risolvere le difficoltà ogniqualvolta lo desidera.

Questo progetto è inteso mutare nella sua interezza il carattere dell'educazione. L'intero formidabile apparato collegato a esso sino a questo momento viene spazzato via. Parlando in senso stretto, sulla scena non rimangono personaggi come il precettore o l'allievo. Esattamente come l'uomo, il ragazzo studia perché desidera farlo. Egli avanza in base a un piano di propria invenzione, oppure in base a un piano di cui egli, adottandolo, si è appropriato. Tutto mostra indipendenza ed eguaglianza. In caso di difficoltà, l'adulto, così come il ragazzo, sarà felice di consultare una persona più informata di se stesso. Che il ragazzo sia in genere abituato a consultarsi con l'adulto, e non il contrario, dev'essere considerato incidentale piuttosto che essenziale. E la cosa potrebbe in gran parte essere trascurata se ricordassimo che il giudice di grado inferiore può spesso, grazie alla gran varietà della sua esperienza, fornire informazioni preziose a quello di grado superiore. Tuttavia il ragazzo dovrebbe esser consultato dall'adulto senza affettazione, senza un qualche schema preordinato, o con l'obiettivo di persuaderlo che è ciò che non è.

Abbiamo tre considerevoli vantaggi che accompagnano questo tipo di educazione.

Primo, la libertà. Tre quarti della schiavitù e della costrizione imposti al giorno d'oggi ai giovani sarebbero eliminati in un colpo solo.

Secondo, il giudizio verrebbe rafforzato dall'esercizio continuo. I ragazzi non avrebbero più bisogno di imparare le loro lezioni come pappagalli. Nessuno imparerebbe senza una ragione, per lui soddisfacente, del perché abbia imparato; e forse sarebbe meglio se a ognuno fosse suggerito di dare spesso le proprie ragioni. I ragazzi giudicherebbero da sé se hanno o no compreso ciò che hanno letto. Sapere come e quando porre una

domanda non è una parte disprezzabile del sapere. A volte essi sorvolano sulle difficoltà e trascurano preliminari essenziali; ma in questi casi la natura della cosa li spingerà rapidamente indietro, inducendoli a riesaminare i tratti in precedenza trascurati. A questo scopo sarebbe bene che i soggetti dei loro studi giovanili siano discussi spesso, e che un ragazzo paragoni i suoi progressi e la sua capacità di prendere decisioni su certi argomenti con quelli di un altro. Nulla stimola le nostre indagini più di questo modo di scoprire la nostra ignoranza.

Terzo, studiare per se stessi è il vero metodo di acquisire abitudini all'azione. Il cavallo che gira la macina del mulino e il ragazzo che viene anticipato e condotto per mano verso i suoi risultati non sono attivi. Non definisco attiva una ruota che fa cinquanta giri al minuto. L'attività è una qualità mentale. Se volete quindi generare abitudini all'azione, lasciate libero il ragazzo nei campi della scienza. Che esplori da sé il sentiero. Potete rischiare, senza aumentare le sue difficoltà, di lasciarlo andare per un momento, permettendogli di porsi egli stesso le domande prima che le ponga a voi, o, in altre parole, di porre le domande prima di ricevere le risposte. Il sistema qui proposto è ben lontano dall'incrementare le difficoltà per i giovani! Anzi, le diminuisce di cento volte. La sua funzione è di produrre un'inclinazione; e un umore volenteroso rende leggero ogni peso.

Infine, questo sistema tende a produrre nei giovani, una volta cresciuti sino alla statura dell'adulto, un certo amore per la letteratura. I modelli educativi consolidati producono l'effetto opposto, se non in pochi fortunati che forse, grazie alla rapidità dei loro progressi e alla distinzione che raggiungono, sfuggono all'influenza generale. Ma nella maggioranza dei casi il ricordo della nostra schiavitù viene associato agli studi: solo dopo ripetute lotte riusciamo a rendere oggetto della nostra scelta quelle cose che per lungo tempo sono state legate alla costrizione (*E*, pp. 76-81).

L'educazione in una società libera

Occupiamoci di come questa condizione della società modificerebbe l'educazione. Si può immaginare che l'abolizione

dell'attuale sistema del matrimonio farebbe dell'educazione, in un certo senso, una faccenda pubblica; tuttavia, se vi è verità nei ragionamenti contenuti in questo libro, fornirla per mezzo delle istituzioni positive di una comunità sarebbe estremamente incoerente con i principi reali di una natura intellettuale. Si può pensare che l'educazione consista di varie branche. Primo, le attenzioni personali richieste dallo stato di impotenza di un neonato. Queste sarebbero probabilmente a carico della madre; a meno che non si scoprisse che, per i suoi frequenti parti o per la natura di queste attenzioni, il suo carico di lavoro non ne venisse appesantito in modo non egualitario; in tal caso, queste dovrebbero essere amichevolmente e volontariamente condivise con altri. Secondo, il cibo e altre cose necessarie. Queste troverebbero facilmente il loro vero livello, fluendo spontaneamente verso chi ha meno. Infine, il termine educazione può essere usato per indicare l'istruzione. In una tale forma sociale il compito di istruire sarebbe enormemente semplificato e molto diverso da quello presente. Ben difficilmente si riterrebbe necessario rendere schiavi i ragazzi, non più di quanto si riterrebbe necessario rendere schiavi gli adulti. La questione non sarebbe più quella di produrre così tanti adepti da tenere nella bambagia in modo che, udendo le loro lodi, la vanità dei genitori possa esserne gratificata. Nessuno penserebbe di vessare i deboli e i privi d'esperienza con un insegnamento prematuro, per timore che una volta giunti agli anni della discrezione si rifiutino di imparare. Si permetterebbe alla mente di espandersi in proporzione, sotto la suggestione dell'occasione e dell'impressione, senza torturarla e snervarla per modellarla in una forma particolare. Non ci si aspetterebbe che una creatura umana impari qualcosa se non perché lo desidera o perché ha una qualche idea del suo valore. E ognuno sarebbe disposto, in proporzione alla sua capacità, a fornire accenni generali e prospettive onnicomprensive tali da esser sufficienti per guidare e incoraggiare chi studia sulla base dell'impulso del desiderio (*PJ*, lib. VIII, cap. VIII).

VII
LA SOCIETÀ LIBERA

La libertà

Una delle obiezioni spesso rivolte contro un sistema fondato sull'eguaglianza è «che esso è incompatibile con l'indipendenza personale. Secondo questo progetto ogni uomo è uno strumento passivo nelle mani della comunità. Deve mangiare, bere, giocare e dormire a comando di altri. Non ha uno spazio né un momento in cui potersi ritirare da solo con se stesso senza chiedere il permesso a un altro. Non ha nulla che può dire suo, neppure il suo tempo o la sua persona. Sotto la parvenza di una libertà perfetta dall'oppressione e dalla tirannia, è in verità assoggettato alla più illimitata schiavitù».

Per comprendere la forza di questa obiezione è necessario distinguere due specie di indipendenza: la prima può essere definita naturale, la seconda morale. L'indipendenza naturale, ovve-

ro una libertà da ogni restrizione, eccetto quella delle ragioni e delle persuasioni che si presentano all'intelletto, è della massima importanza per il benessere e il miglioramento della mente. L'indipendenza morale, al contrario, è sempre dannosa. La dipendenza – che da questo punto di vista è essenziale – dal temperamento complessivo della società include elementi che sono indubbiamente sgradevoli per moltissimi nostri contemporanei, ma che debbono la loro impopolarità solo alla debolezza e al vizio. Tra di questi c'è la critica che ogni individuo deve esercitare sulle azioni di un altro, la disponibilità a indagarle e giudicarle. Perché dovremmo tirarci indietro di fronte a ciò? Cosa può esserci di più benefico per ogni uomo che usufruire della sagacia dei suoi vicini per correggere e rimodellare la propria condotta? La ragione per cui questo tipo di critica viene al presente esercitata in modo ingeneroso è perché viene esercitata clandestinamente e viene intrapresa con insofferenza e avversione. L'indipendenza morale è sempre dannosa; infatti, come è abbondantemente emerso nel corso di questa nostra analisi, non c'è situazione in cui io possa ritrovarmi che non mi imponga di adottare una certa condotta su tutte le altre e, di conseguenza, che non mi riveli come un pessimo membro della società se agisco altrimenti che in quel modo specifico. L'attaccamento che da questo punto di vista i nostri contemporanei sentono per l'indipendenza e il desiderio di agire come meglio credono, senza doverne rispondere di fronte ai principi della ragione, è tuttavia altamente dannoso per il benessere pubblico.

Eppure, se non dobbiamo mai agire indipendentemente dai principi della ragione, e in nessun caso ritrarci dall'esaminare schiettamente gli altri, è nondimeno essenziale sentirsi liberi, in ogni momento, di coltivare la propria individualità e di seguire i dettami del proprio giudizio. Se nell'idea di eguaglianza c'è qualcosa che viola questo principio, l'obiezione dovrebbe essere ritenuta conclusiva. Se il progetto è, così come spesso è stato presentato, un progetto di governo, di restrizione e di regolamentazione, esso è indubbiamente in diretto contrasto con i principi espressi in quest'opera (*PJ*, lib. VIII, cap. VII).

I pensatori superficiali mettono molta enfasi sulla situazione esterna degli uomini e poca sui loro sentimenti interni. Un'inda-

gine approfondita condurrà probabilmente a un modo di pensare opposto. Se supponessimo che gli uomini si trovino in una condizione di libertà esterna, ma senza la generosità, l'energia e la fermezza che costituiscono quasi tutto ciò che ha valore in una condizione di libertà, essere liberi sarebbe cosa di poco valore. D'altro canto, se un uomo ha le suddette qualità, per lui vi è ben poco da desiderare. Egli non può essere avvilito; non può facilmente diventare né inutile né infelice. Egli sorride di fronte all'impotenza del dispotismo e riempie la sua esistenza con un godimento gioioso e una benevolenza industriosa. La libertà civile è desiderabile essenzialmente come mezzo per procurarsi e perpetuare questa stato mentale. Quindi chi si affretta a rovesciare e distruggere le potenze usurpatrici di questo mondo comincia dalla parte sbagliata. Rendete saggi gli uomini e con questa stessa operazione li avrete resi liberi. La libertà civile ne è una conseguenza: nessun potere usurpatore può sopportare l'artiglieria dell'opinione. Allora tutto andrà a posto e avverrà nel tempo previsto. Che sfortuna che gli uomini siano tanto impazienti di colpire e abbiano tanta poca costanza nel ragionamento! (*PJ*, lib. IV, cap. I).

L'indipendenza è il più prezioso diritto di nascita dell'uomo, quello che ognuno di noi dovrebbe amare al di là di ogni possedimento terreno.

Vi dirò cos'è uno schiavo e cos'è un uomo libero. Schiavo è chi guarda con spirito d'abiezione negli occhi di un altro; chi aspetta timidamente che un altro uomo gli dica se oggi deve essere miserabile o felice: i suoi agi e la sua pace dipendono dal fiato nella bocca di un altro uomo. Nessun uomo può esser schiavo in tal modo, a meno che non accetti di conformarsi. Se per capriccio della fortuna egli è caduto, per quanto riguarda la situazione esterna, in potere di un altro, c'è ancora un ambito che egli, seguendo la propria volontà, può riservarsi. Può rifiutarsi di genuflettersi; può camminare eretto, senza paura; le parole che pronuncia possono derivare da quella ragione cui hanno accesso sia l'alto sia il basso, sia il ricco sia il povero. E se colui che viene chiamato schiavo dal mondo che giudica male può conservare tutto ciò che vi è di sostanziale nell'indipendenza, allora è possibile che colui che è stato reso libero

dalle circostanze si metta volontariamente i ceppi ai piedi e le manette alle mani, bevendo l'amaro calice dell'assoggettamento e dell'obbedienza passiva (*Mandeville*, ed. 1817, pp. 148-49).

L'anarchia

A noi compete notare che l'anarchia, così come la si intende usualmente [ovvero come disordine violento], e una forma ben concepita di società senza governo sono molto differenti l'una dall'altra. Se il governo britannico venisse sciolto domani, ciò, a meno che fosse il risultato di una serie di idee sulla giustizia politica coerenti e mature disseminate tra i cittadini, sarebbe molto lontano dal condurre all'abolizione della violenza [...].

Per sua natura, l'anarchia è un male di durata breve. Più orribili sono i danni che infligge, più rapidamente si avvia alla conclusione. Ma è nondimeno necessario che si consideri sia la qualità dei danni che produce in un dato periodo, sia lo scenario verso cui promette di chiudersi. La prima vittima sacrificata nel suo tempio è la sicurezza personale. Ogni persona che abbia un nemico segreto dovrà guardarsi dal pugnale di questo nemico. Non vi è dubbio alcuno che nella peggiore anarchia moltitudini di uomini dormiranno in felice oscurità. Ma guai a chiunque, con qualsiasi mezzo, abbia stimolato l'invidia, la gelosia o il sospetto del vicino! Una ferocia senza freni lo identificherà immediatamente come sua preda. Che il più saggio, il più intelligente, il più generoso e audace, sia spesso esposto a un fato immaturo è invero il male principale di una tale condizione. In essa dobbiamo dire addio alle pazienti elucubrazioni del filosofo, all'intenso lavoro di studio. Qui tutto, come la società in cui esiste, è impaziente e irruente. La mente si illuminerà di frequente, ma ciò sembrerà più la scintilla della cometa che la calma ed equanime luce del sole. Gli uomini che emergeranno con improvvisa energia rassomiglieranno alla condizione che li ha portati a questa grandezza non ricercata. Saranno rigorosi, senza sentimenti e feroci; e le loro passioni non controllate spesso non si fermeranno all'eguaglianza, ma li inciteranno ad impadronirsi del potere.

Pur con tutti questi mali, non dobbiamo frettolosamente con-

cludere che i danni dell'anarchia siano peggiori di quelli che riesce a produrre il governo. Rispetto alla sicurezza personale, l'anarchia è certamente non peggiore del dispotismo, con la differenza che il dispotismo è tanto perenne quanto l'anarchia è transitoria [...].

Abbiamo ancora un punto in cui l'anarchia e il dispotismo contrastano fortemente uno con l'altro. L'anarchia desta il pensiero, diffondendo energia e spirito d'iniziativa nella comunità, anche se non lo produce nel modo migliore, per cui non bisogna aspettarsi che i suoi frutti, giunti alla maturità, abbiano la vigorosa forza della vera eccellenza [...].

Una delle questioni più interessanti relative all'anarchia è il modo in cui ci si può aspettare che essa termini. Le possibilità di questa conclusione sono tanto ampie quanto i vari progetti di società che l'immaginazione umana può concepire. L'anarchia potrebbe finire nel dispotismo, e in passato l'ha fatto; in questo caso la comparsa dell'anarchia servirà solo ad affliggerci con una certa varietà di mali. Può però condurre a una modifica del dispotismo, a un governo più dolce ed equo di quello precedente. E non sembra impossibile che possa condurre alla migliore forma di società umana che il più penetrante dei filosofi abbia la capacità di concepire. Anzi, in essa vi è qualcosa che suggerisce una somiglianza, una distorta e tremenda somiglianza, con la vera libertà. L'anarchia è stata usualmente generata dall'odio per l'oppressione. È accompagnata da uno spirito d'indipendenza. Stacca gli uomini dal pregiudizio e dalla fede implicita, e in certa misura li incita a un imparziale scrutinio delle ragioni delle loro azioni (*Enquiry concerning Political Justice*, ed. 1793, lib. VII, cap. V).

La società produce in gran parte la propria organizzazione. Ogni uomo persegue le proprie occupazioni; e sono pochi gli individui propensi a interferire con le attività dei loro vicini tramite la violenza personale. Quando osserviamo il modo tranquillo con cui gli abitanti di una grande città e, in campagna, i frequentatori dei campi, delle grandi strade e delle brughiere, si incrociano ognuno preso dai propri personali pensieri, non sentendo alcuna disposizione a molestare gli estranei che incontrano, ma al contrario pronti a dar loro ogni cortese assistenza, non

possiamo con giustizia fare a meno di ammirare l'innocenza della nostra specie, e fantasticare che, come i vecchi patriarchi, ci troviamo di fronte ad «angeli che non sanno di esser tali».

In ogni comunità vi sono pochi uomini che sono figli della rivolta e del saccheggio, ed è a causa loro che gli scrittori satirici e i critici gettano l'onta e il discredito sull'intera specie.

Quando guardiamo alla società umana con un occhio gentile e compiacente, siamo più che tentati di immaginare che gli uomini possano sopravvivere molto meglio in aggregati e corpi congregati senza la coartazione della legge; e in verità le leggi penali sono state fatte solo per impedire ai pochi maldisposti di interferire con le attività regolari e inoffensive della stragrande maggioranza (*TM*, pp. 112-13).

Il decentramento

Ci si potrebbe aspettare che l'umanità, in un futuro migliore, assuma una forma basata su una politica che, nei differenti Paesi, avrà modalità simili, perché tutti noi abbiamo medesime facoltà e medesimi desideri; una politica, tuttavia, le cui branche indipendenti estenderanno la propria autorità su un territorio piccolo, perché sono i vicini a esser informati meglio della situazione reciproca, e sono perfettamente all'altezza del loro compito. Non si può immaginare raccomandazione alcuna per un territorio grande rispetto a uno piccolo, se non la questione della sicurezza esterna.

Tutti i mali inclusi nell'idea astratta di governo saranno estremamente aggravati dall'estensione della sua giurisdizione, e attenuati in circostanze di natura opposta. L'ambizione, che nel primo caso può rivelarsi non meno formidabile di una pestilenza, non ha spazio per dispiegarsi nel secondo. I sommovimenti popolari sono come le acque terrestri, capaci, laddove la superficie sia larga, di produrre i più tragici effetti, ma dolci e innocue quando vengono confinate nell'ambito di un modesto lago. La sobrietà e l'equità sono le caratteristiche ovvie di un ruolo limitato.

Si potrebbe invero obiettare «che i grandi talenti sono frutto delle grandi passioni e che, nella tranquilla mediocrità di una

meschina repubblica, ci si può aspettare che i poteri dell'intelletto ricadano nell'inattività». Questa obiezione, se fosse vera, avrebbe titolo alla nostra più seria considerazione. Bisogna tuttavia considerare che, in base alle ipotesi sin qui avanzate, l'intera specie umana costituirebbe, in qualche senso, una grande repubblica, e le prospettive di chi desidererebbe agire in modo benefico su una grande superficie mentale diverrebbero più vivaci che mai (*PJ*, lib. V, cap. XXII).

In realtà, se il Paese fosse adeguatamente diviso in distretti con il potere di mandare rappresentanti all'assemblea generale, non sembra che, se a questi distretti fosse permesso di regolamentare i propri affari interni in modo conforme alla loro specifica idea di giustizia, ne possano derivare conseguenze dannose per la causa comune. Quindi, ciò che prima era un grande impero legislativamente unificato, verrebbe rapidamente trasformato in una confederazione di repubbliche più piccole, con un congresso generale o consiglio anfitionico che soddisferebbe l'esigenza, in caso straordinario, della cooperazione. Le idee di grande impero e di unità legislativa sono chiaramente barbare vestigia dei giorni dell'eroismo militare. Tanto più il potere politico viene restituito ai cittadini e semplificato sino a qualcosa di simile al regolamento di parrocchia, tanto più il pericolo dell'incomprensione e della rivalità tenderà a scomparire. Tanto più la scienza del governo viene privata dei suoi attuali tratti misteriosi, tanto più la verità sociale diverrà ovvia e i distretti elastici e flessibili di fronte ai dettami della ragione [...].

Una grande assemblea, raccolta nelle differenti province di un territorio esteso e istituita come unico legislatore da chi abita il territorio, immediatamente evocherà a se stessa l'idea della vasta moltitudine di leggi necessarie per regolamentare gli interessi di coloro che rappresenta. Una grande città, alimentata dai principi della gelosia commerciale, non è lenta nel digerire il volume delle sue esenzioni e dei suoi privilegi. Ma gli abitanti di una piccola parrocchia, vivendo in qualche misura in quella semplicità che meglio corrisponde alla vera natura e ai bisogni di un essere umano, sarebbero presto condotti a sospettare che le leggi generali non sono necessarie, giudicando i casi nella loro giurisdizione non secondo certi assiomi precedentemente

stabiliti, ma secondo le circostanze e le esigenze di ogni causa particolare (*PJ*, lib. VI, cap. VII).

Se le comunità, invece di aspirare ad abbracciare vasti territori, come hanno fatto sinora, e a saziare la loro vanità con idee imperiali, si accontentassero di un piccolo distretto, con una clausola di confederazione nei casi di necessità, ogni individuo vivrebbe allora sotto l'occhio pubblico; e la disapprovazione dei suoi vicini, una specie di coartazione che non deriva dai capricci dell'uomo ma dal sistema dell'universo, lo obbligherebbe inevitabilmente a correggersi o a emigrare (*PJ*, lib. VII, cap. III).

L'amministrazione della giustizia e della difesa

Il governo non può avere che due scopi legittimi: l'eliminazione dell'ingiustizia contro gli individui all'interno della comunità e la difesa comune contro le invasioni esterne. Al primo di questi scopi, che è il solo a poter vantare una pretesa ininterrotta su di noi, si può sopperire a sufficienza con un'associazione, in misura tale da concedere spazio all'istituzione di una giuria che decida dei reati degli individui all'interno della comunità e delle questioni e controversie relative alla proprietà che potrebbero emergere. Potrebbe essere invero facile per un trasgressore sfuggire ad una giurisdizione tanto piccola; e potrebbe sembrare necessario, all'inizio, che le parrocchie*, o giurisdizioni vicine, siano governate in modo simile, o per lo meno siano disposte, qualunque sia la loro forma di governo, a cooperare nel trasferire o correggere un trasgressore le cui abitudini correnti risultino dannose per tutti. Ma per questo scopo non ci sarebbe bisogno alcuno di un patto esplicito, e ancor meno di un comune centro di autorità. La giustizia generale e l'interesse reciproco si rivelano più capaci di obbligare gli uomini delle firme e dei sigilli. Nel contempo ogni necessità di avere la punizione del crimine e

* Il termine «parrocchia» viene qui usato non nel suo senso originario, ma solo per illustrare l'idea di porzione limitata di territorio, quanto a popolazione e dimensione, familiare alla nostra cultura [N.d.C.].

di perseguire il criminale cesserebbe presto, se pure è mai esistita. I motivi di reato diverrebbero rari, le aggravanti poche e il rigore superfluo. L'obiettivo principale della punizione è il contenimento di un membro pericoloso della comunità; e il fine di questo contenimento sarebbe sostituito dalla sorveglianza generale esercitata dagli abitanti di un territorio limitato sulla condotta reciproca e dalla gravità e dal buon senso che caratterizzerebbero le critiche degli uomini, da cui sarebbero banditi ogni mistero e ciarlataneria. Nessun individuo resterebbe fedele alla causa del vizio tanto da sfidare il consenso generale del sobrio giudizio che lo circonderebbe. Nella sua mente vi sarebbe disperazione o, meglio ancora, si produrrebbe convinzione. Egli sarebbe obbligato, da una forza non meno irresistibile delle fruste e delle catene, a correggere la sua condotta.

In questo schizzo è contenuto l'abbozzo grossolano di un governo politico. Le controversie tra parrocchia e parrocchia sarebbero, in misura notevole, irragionevoli, dal momento che, se emergesse una qualche questione, per esempio sui confini, gli ovvi principi della convenienza difficilmente mancherebbero di insegnarci a quale distretto appartenga un determinato pezzo di terra. Nessuna associazione di uomini, sin quando aderisce ai principi della ragione, può avere interesse nell'allargare il proprio territorio. Se volessimo produrre attaccamento nei nostri associati, non potremmo adottare metodo più sicuro che mettere in pratica i dettami dell'equità e della moderazione; e se ciò dovesse fallire, potrebbe solo fallire con chi, qualsiasi sia la società cui appartiene, se ne mostri un membro indegno. In ogni società il dovere di punire i trasgressori non dipende dal consenso ipotetico alla punizione del trasgressore, ma dal dovere della difesa necessaria.

Tuttavia, per quanto irrazionale possa rivelarsi la controversia tra parrocchia e parrocchia in una tale società, non per questo sarebbe meno possibile. E quindi bisogna prepararsi a tali emergenze straordinarie. La loro natura è simile a quella dell'invasione straniera. La si può affrontare solo con l'azione concertata di molti distretti che dichiarano e, se necessario, impongono i dettami della giustizia.

Una delle considerazioni più ovvie suggerite da questi due casi – di ostilità tra parrocchia e parrocchia e di un'invasione

straniera in cui l'interesse comune spinge tutti a unirsi per respingerla – è che la loro natura si fonda sull'occasionalità del loro verificarsi, e che quindi i provvedimenti da approntare non debbono essere, in senso strettissimo, costantemente operativi (*PJ*, lib. V, cap. XXII).

Le assemblee nazionali o, in altre parole, le assemblee istituite per lo scopo duplice di risolvere i contrasti tra distretto e distretto e di consultarsi sul modo migliore di respingere le invasioni straniere, per quanto sia necessario ricorrervi in certe occasioni, debbono essere impiegate tanto poco quanto permette la natura del caso. Esse non dovrebbero mai essere elette se non in emergenze straordinarie, come i dittatori degli antichi Romani, oppure riunirsi periodicamente, per esempio un giorno all'anno, con il potere di continuare la loro sessione entro un certo lasso di tempo e di prendere in considerazione le doglianze e le dichiarazioni dei loro elettori. Il primo di questi modi è ampiamente preferibile (*PJ*, lib. V, cap. XXIII).

La dissoluzione del governo

Ci resta da prendere in considerazione quale sia la misura di autorità necessaria con cui investire un tipo modificato di assemblea nazionale come quello che abbiamo ammesso nel nostro sistema. I suoi uomini dovranno emanare i loro ordini ai differenti membri della confederazione? Oppure è sufficiente che essi li invitino alla cooperazione a comune vantaggio e, con argomentazioni e discorsi, li convincano della ragionevolezza delle misure proposte? Il primo di questi casi potrebbe all'inizio rendersi necessario. Il secondo diverrebbe sufficiente in seguito. Il consiglio anfitionico greco non possedeva autorità alcuna se non quella che derivava dal carattere delle persone che ne facevano parte. Mentre lo spirito di partito verrebbe estirpato, l'irrequietezza dei sommovimenti pubblici acquietata e la macchina politica semplificata, in proporzione la voce della ragione diverrebbe più certa di esser sentita. Un appello dell'assemblea ai diversi distretti non mancherebbe di unire gli uomini ragionevoli in un consenso, a meno che esso non contenga qualcosa di

tanto evidentemente discutibile da rendere forse desiderabile il suo fallimento.

Questa considerazione ci spinge un passo avanti. Perché le stesse distinzioni tra ordini e inviti che abbiamo appena proposto nel caso delle assemblee nazionali non possono essere applicate alle assemblee particolari o alle giurie dei singoli distretti? Supponiamo che all'inizio una qualche misura di autorità e violenza sia necessaria. Non pare però che questa necessità emerga dalla natura dell'uomo, quanto piuttosto dalle istituzioni da cui egli è stato corrotto. L'uomo non è malvagio in origine. Egli non rifiuterebbe di ascoltare le lagnanze che gli venissero rivolte, o di farsene convincere, se non fosse stato abituato a considerarle ipocrite e a pensare che, mentre il vicino, il genitore e il governante politico fingono di agire in nome della considerazione pura dei suoi interessi o del suo piacere, essi in verità agiscono promuovendo i loro e sacrificando i suoi. Tali sono i fatali effetti della segretezza e della complessità. Semplificate il sistema sociale nel modo in cui tutto, tranne l'usurpazione e l'ambizione, raccomanda; mettete i chiari dettami della giustizia a livello di tutti; eliminate la necessità della fede implicita; in tal caso potremmo aspettarci che l'intera specie diventi ragionevole e virtuosa. Sarebbe allora sufficiente che le giurie raccomandino un certo modo di risolvere le controversie, senza assumersi la prerogativa di imporre questa risoluzione. Potrebbe allora rivelarsi sufficiente che esse invitino i trasgressori a pentirsi dei loro errori. Se le loro rimostranze si rivelassero inefficaci in qualche caso, i mali che ne deriverebbero in questo frangente sarebbero meno rilevanti di quelli causati dalla violazione perpetua dell'esercizio del giudizio privato. Ma in realtà non ne verrebbe alcun male: infatti, laddove l'impero della ragione venisse universalmente riconosciuto, il trasgressore cedrebbe rapidamente alle rimostranze dell'autorità, oppure, se resistesse, nonostante non dovesse soffrire alcuna molestia personale, si sentirebbe tanto a disagio sotto la non equivoca disapprovazione e l'occhio osservatore del giudizio pubblico da spostarsi volontariamente in una società più congeniale ai suoi errori.

Il lettore ha probabilmente anticipato la conclusione ultima da trarre da queste considerazioni. Se le giurie potessero infine smettere di decidere e accontentarsi di invitare, se la forza

potesse gradualmente esser eliminata e ci si potesse affidare alla sola ragione, non potremmo un qualche giorno scoprire che le giurie stesse e ogni altra specie di istituzione pubblica possono esser messe da parte come non necessarie? Il ragionamento di un solo saggio non sarebbe tanto efficace quanto quello di dodici? La competenza di un solo individuo nell'istruire i suoi vicini non potrebbe essere cosa sufficientemente nota, senza che vi sia la formalità della decisione? Ci sarebbero forse molti vizi da correggere e molta ostinazione da superare? Questo è uno dei più significativi stadi del miglioramento umano. Con quanto piacere ogni ben informato amico dell'umanità deve guardare al fausto periodo della dissoluzione del governo politico, di quella brutta macchina che è stata l'unica causa costante dei vizi dell'umanità e che, come è abbondantemente emerso nel corso del presente lavoro, ha incorporato nella sua sostanza danni di varia specie, non eliminabili se non con la sua completa distruzione! (*PJ*, lib. V, cap. XXIV).

Soluzioni sociali

Se il superfluo fosse bandito, la necessità della maggior parte del lavoro manuale sarebbe superata; e il resto, venendo amichevolmente condiviso dai membri più attivi e vigorosi della comunità, non sarebbe di peso a nessuno. Ogni uomo avrebbe una dieta frugale ma completa; ognuno avrebbe accesso a quel moderato esercizio delle funzioni corporali che conferisce ilarità allo spirito; nessuno sarebbe sfinite dalla fatica, ma tutti avrebbero tempo libero per coltivare i sentimenti gentili e filantropici e per lasciar libere le proprie facoltà alla ricerca del miglioramento intellettuale (*PJ*, lib. VIII, cap. II).

Questa argomentazione verrebbe rafforzata se riflettessimo sulla quantità di lavoro richiesto da una condizione di eguaglianza. Qual è la quantità di fatica da cui, secondo l'obiezione, molti individui rifuggono? È tanto leggera da assumere quasi l'aspetto di un rilassamento piacevole e di un gentile esercizio piuttosto che quello del lavoro. In una comunità di questo genere nessuno potrebbe aspettarsi, per motivi attinenti alla sua

situazione o alla sua vocazione, di venire esentato dall'obbligo del lavoro manuale. Non ci sarebbero ricchi ad adagiarsi nell'indolenza e a ingrassare sul lavoro dei compagni. Il matematico, il poeta e il filosofo otterrebbero una nuova riserva di allegria ed energia dal lavoro ricorrente che farebbe loro sentire di essere uomini. Nessuno si dedicherebbe alla manifattura di fronzoli e lussi; e non ci sarebbe nessuno con la funzione di tenere in movimento la complicata macchina del governo (*PJ*, lib. VIII, cap. VI).

Nella condizione della società attuale l'obiettivo è di moltiplicare il lavoro; in un'altra condizione, sarebbe quello di semplificarlo [...].

Dallo schizzo che abbiamo fornito sembra alquanto possibile che, in una comunità, il lavoro di un uomo su venti sia sufficiente per rifornire gli altri delle cose assolutamente necessarie per la vita. Se allora questo lavoro, invece di esser compiuto da un numero così piccolo di persone, fosse amichevolmente condiviso da tutti, occuperebbe la ventesima parte del tempo di un singolo. Calcoliamo che l'industriosità di un lavoratore comprenda dieci ore al giorno; questa quantità, dopo aver dedotto le ore di riposo, di ricreazione e dei pasti, sembra più che sufficiente. Ne consegue che mezz'ora al giorno di impegno in lavoro manuale da parte di ogni membro della comunità rifornirebbe a sufficienza tutti del necessario. Chi dunque si tirerebbe indietro di fronte a questo tipo di impegno? Chi lo farebbe vedendo oggi l'incessante industriosità esercitata in questa città e in questa isola, se fosse incline a credere che, con mezz'ora di lavoro *per diem*, la somma di felicità della comunità nel complesso può aumentare molto più che al presente? È forse possibile contemplare questo quadro bello e generoso dell'indipendenza e della virtù, dove ognuno avrebbe ampio tempo libero per le più nobili energie della mente, senza che le nostre anime si sentano rinfrescate dall'ammirazione e dalla speranza? (*PJ*, lib. VIII, cap. VI).

Il tempo libero si moltiplicherà; e il tempo libero di un intelletto sofisticato è proprio il momento in cui vengono concepiti i grandi progetti, quei progetti che tendono a produrre plauso e stima. Nella tranquillità del tempo libero è impossibile, se non

per la mente più sublime, esistere senza la passione per distinguersi. Questa passione, cui non sarà più concesso di disperdersi in canali indiretti e in vagabondaggi inutili, cercherà il percorso più nobile, e farà fruttare costantemente i semi del bene pubblico. La mente, che forse non arriverà mai al termine delle sue possibili scoperte e miglioramenti, avanzerà nondimeno con una rapidità e una costanza di progresso di cui, al momento presente, non riusciamo neppure ad avere un'idea (*PJ*, lib. VIII, cap. VI).

Tutto ciò che si intende usualmente con il termine cooperazione è in qualche misura un danno. Un uomo in solitudine è obbligato a sacrificare o a posporre l'esecuzione dei suoi pensieri migliori secondo le sue necessità o le sue fragilità. Quanti piani ammirevoli sono periti sin dall'inizio in queste circostanze? Ma è anche peggio quando un uomo è obbligato a consultare anche gli interessi degli altri. Se ci si aspetta che io mangi o lavori insieme al mio vicino, dovrà essere o in un momento più conveniente per me, o in un momento più conveniente per lui, oppure in un momento che non conviene né a me né a lui. Non possiamo esser tutti ridotti a un'uniformità meccanica.

Da ciò consegue che ogni cooperazione eccessiva deve essere attentamente evitata, come il lavoro o i pasti in comune. Ma cosa diremo di una cooperazione che sembra dettata dalla natura del lavoro da compiere? Che dovrebbe comunque essere scoraggiata. Probabilmente vi è più danno nella concertazione del lavoro che in quella degli affetti. Al presente è irragionevole dubitare che il fatto di considerare un male la cooperazione sia, in certi casi urgenti, da posporre proprio a questa urgenza. Se, in base alla natura delle cose, una cooperazione di qualche sorta sarà sempre necessaria è una domanda per la cui risposta non abbiamo competenza alcuna. Oggi abbattere un albero, costruire un canale o far navigare una nave richiede il lavoro di molti. Lo richiederà anche in futuro? Quando ci vengono in mente le complicate macchine prodotte dall'ingegno umano, le differenti specie di mulino, di strumenti per filare, di macchine a vapore, non restiamo forse sbalorditi di fronte al compendio di lavoro che producono? Chi è in grado di dire dove si fermerà questo tipo di miglioramento? Nella nostra epoca tali invenzioni allar-

mano la parte lavoratrice della comunità; esse possono produrre disagi temporanei, nonostante contribuiscano, nel complesso, ai più rilevanti interessi della moltitudine. Ma in una condizione equa di lavoro la loro utilità non sarà oggetto di disputa alcuna. È chiarissimo che in avvenire le più ampie operazioni saranno alla portata dei singoli uomini; o, per usare un esempio familiare, che un aratro potrà essere usato in un campo e ottemperare alla sua funzione senza bisogno di sovrintendenza umana. È stato in questo senso che il celebrato [Benjamin] Franklin ha ipotizzato che «la mente diverrà un giorno onnipotente sulla materia» (*PJ*, lib. VIII, cap. VIII, appendice).

La verità è che un sistema di eguaglianza non richiede restrizioni o sovrintendenza. Non vi è bisogno di lavorare, mangiare o gestire i magazzini in comune. Si tratta di strumenti deboli e sbagliati per controllare la condotta senza conquistare il giudizio. Se non riuscite a portare i cuori della comunità dalla vostra parte, non aspettatevi alcun successo con brute regolamentazioni. Se vi riuscite, la regolamentazione non è necessaria. Un sistema simile era ben adeguato alla costituzione militare di Sparta, ma è totalmente indegno di uomini che non si schierano con altra causa che non sia quella della ragione e della giustizia. Attenti a ridurre gli uomini allo stato di macchine. Non governateli attraverso un mezzo che non sia quello dell'inclinazione e della convinzione (*PJ*, lib. VIII, cap. VIII).

L'amore della libertà conduce ovviamente a un sentimento di solidarietà e a una propensione alla comprensione dei sentimenti altrui. La diffusione generale della verità produrrà un miglioramento generale; e gli uomini si avvicineranno giorno per giorno a quelle idee secondo le quali ogni oggetto verrà considerato nel suo giusto valore. A questo aggiungete che il miglioramento di cui stiamo parlando è pubblico e non individuale. È il progresso di tutti. Ognuno troverà che i suoi sentimenti di giustizia e di rettitudine echeggiano nei sentimenti dei suoi vicini (*PJ*, lib. VIII, cap. X).

È l'accumulo che modella gli uomini in una massa comune e li rende adatti a essere manovrati come una brutta macchina. Se

fosse rimosso questo ostacolo, ognuno sarebbe unito al suo vicino, in amore e gentilezza reciproca, mille volte più di quanto lo è ora; ma ognuno penserebbe e giudicherebbe da se stesso (*PJ*, lib. VIII, cap. III).

In una condizione della società in cui gli uomini vivono nel mezzo dell'abbondanza e in cui tutti dividono paritariamente i doni della natura [...], il ristretto principio dell'egoismo svanirebbe. Poiché nessuno sarebbe obbligato a fare la guardia alla sua bottega, o a soddisfare i suoi stessi inquieti bisogni con ansia e dolore, ognuno sacrificerebbe la propria esistenza individuale di fronte al bene generale. Nessuno sarebbe nemico del suo vicino, perché non ci sarebbe più oggetto di dissidio; di conseguenza, la filantropia riacquisterebbe la funzione che la ragione le assegna. La mente si svincolerebbe dalla costante ansia dei bisogni fisici e si sentirebbe libera di spaziare nel campo di pensiero che le è congeniale. Ognuno contribuirebbe alle ricerche degli altri (*PJ*, lib. VIII, cap. III).

Gli uomini la cui esistenza stiamo prefigurando, all'epoca in cui la Terra rifiuterà una popolazione più estesa smetteranno probabilmente di riprodursi. L'umanità sarà un popolo di uomini e non di bambini. Né le generazioni che si succedono, né la verità, in certa misura, dovranno ricominciare da zero la loro carriera ogni trent'anni. Ci si può aspettare che altri miglioramenti si svilupperanno allo stesso passo di quelli relativi alla salute e alla longevità. Non ci saranno più guerre, né crimini, né la cosiddetta amministrazione della giustizia, né governo. E ancora, non avremo più malattie, angosce, melanconia o risentimenti. Ognuno cercherà, con ineffabile ardore, il bene di tutti. La mente sarà attiva e impaziente, e mai delusa. Gli uomini assisteranno al progressivo avanzare della virtù e del bene e sentiranno che, se le cose a volte accadono in modo contrario alle loro speranze, il fallimento stesso è parte necessaria di quel progresso. Essi sapranno di essere anelli della catena, che ognuno ha la sua utilità, e non si sentiranno indifferenti di fronte a questa utilità. Essi saranno ansiosi di indagare il bene che già esiste, i mezzi con cui è stato prodotto, e ancor di più il bene futuro. Mai mancheranno loro motivi per sforzarsi; infatti, l'uomo non

può fare a meno di sforzarsi per promuovere quel beneficio che comprende completamente e ama con passione (*PJ*, lib. VIII, cap. IX).

Finito di stampare
nel mese di settembre 1997
presso le Officine Grafiche Sabaini, Milano
per conto dell'Editrice A coop. sezione Elèuthera
via Rovetta 27, Milano