

LA FILOSOFIA POLITICA DI LOCKE

a cura di
Giulio M. Chiodi e Roberto Gatti



Il limnisco
CULTURA E SCIENZE SOCIALI
Per i classici della filosofia politica

FrancoAngeli

Il limnisco - Cultura e scienze sociali

Comitato scientifico: Giulio M. Chiodi (coordinatore), Luigi Alfieri, Claudio Bonvecchio, Jole Buccisano, Domenico Conci, Roberto Escobar, Roberto Gatti, Alberto Giasanti, Virgilio Mura

La collana si propone di pubblicare testi, monografici e collettanei, che affrontino temi e strumenti di interpretazione delle strutture e delle dinamiche politiche, sociali e giuridiche. In particolare curerà la valorizzazione di quegli studi che, attraverso l'indagine tanto sui fenomeni quanto sulle opere di pensiero, siano attenti al ripensamento di categorie filosofiche, politiche, antropologiche e sociali, all'analisi dei linguaggi e dei comportamenti normativi, ai rapporti tra cultura ed ambiente e alle ricerche sulla simbolica e le componenti mitiche della vita sociale.

La collana ha carattere scientifico, ma potrà anche ospitare scritti di natura più divulgativa, purché di alta qualificazione culturale.

I percorsi e gli strumenti si presentano diversificati ma il vero obiettivo delle conoscenze ha un'unica meta, come simboleggiato dal limnisco, antico segno che stava ad indicare che un medesimo significato può avere molteplici interpretazioni.

I lettori che desiderano informarsi sui libri e le riviste da noi pubblicati possono consultare il nostro sito Internet: www.francoangeli.it e iscriversi nella home page al servizio "Informatemi" per ricevere via e-mail le segnalazioni delle novità

LA FILOSOFIA POLITICA DI LOCKE

a cura di
Giulio M. Chiodi e Roberto Gatti

FrancoAngeli

Giulio M. Chiodi (Pavia, 1936) è professore ordinario presso l'Università dell'Insubria. Tiene corsi di storia della filosofia presso l'Istituto Suor Orsola Benincasa. Tra la sua fitta produzione si segnalano i seguenti volumi: *La giustizia amministrativa nel pensiero politico di Silvio Spaventa* (Bari 1969); *Legge naturale e legge positiva nella filosofia politica di T. Hobbes* (Milano, 1970); *Weimar: Allegoria di una repubblica* (Torino, 1980); *Orientamenti di filosofia politica* (Milano, 1974); *La menzogna del potere* (Milano, 1979 con ristampe); *Tacito dissenso* (Torino, 1990 con ristampe); *La contesa tra fratelli*, a cura di (Torino 1993, con ristampe); *Equità. La regola costitutiva del diritto* (Torino, 2000); *Teoresi dei linguaggi concettuali* (Milano, 2000), *Europa: universalità e pluralismo di culture* (Torino 2002).

Roberto Gatti (Perugia, 1951) è professore ordinario di Filosofia politica nell'Università di Perugia. Si è occupato della filosofia politica di Rousseau, dello sviluppo delle teorie della democrazia nel Novecento, del problema del totalitarismo. Su questi argomenti ha pubblicato, tra l'altro: *Pensare la democrazia. Itinerari nel pensiero politico contemporaneo* (Roma 1989), *Abitare la Città. Un'introduzione alla politica* (Roma 1992), *L'enigma del male. Un'interpretazione di Rousseau*, (Roma 1997), *Democrazia in transizione* (Roma 1997), *Il male politico. Il problema del totalitarismo nella filosofia del Novecento* (a cura di, Roma 2000), *Una fragile libertà. Esercizio di lettura su Rousseau* (Napoli 2001), *Il chiaroscuro del mondo. Il problema del male tra moderno e post-moderno* (Roma 2002). Oltre ad aver pubblicato vari saggi su Pascal e Camus (2003 e 2004), ha curato per Rizzoli la nuova edizione del *Contratto sociale* di Rousseau (2005). È attualmente presidente della Società Italiana di Filosofia politica.

I curatori esprimono la loro gratitudine al Prof. V. Sorrentino, alla Dott.ssa B. Biagiotti e alla Dott.ssa F. Mastrini per il prezioso contributo fornito ai fini della redazione del volume.

Si ringraziano, per il sostegno offerto per la realizzazione del Seminario in cui sono stati discussi i temi del volume, nonché per la pubblicazione del testo, l'Università di Perugia, il Dipartimento di scienze filosofiche, la Presidenza della Provincia di Perugia e della Regione dell'Umbria, la Camera di Commercio di Perugia.

Copyright © 2005 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy

L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sul diritto d'autore. L'Utente, nel momento in cui afferma il download dell'opera accetta tutte le condizioni qui sotto previste. All'Utente è concessa una licenza d'uso dell'opera secondo quanto così specificato:

1. L'Utente è autorizzato a memorizzare complessivamente tre copie digitali dell'opera sul proprio pc o altro supporto sempre di propria pertinenza attraverso l'operazione download. Non è consentito conservare alcuna copia dell'opera (o parti di essa) su network dove potrebbe essere utilizzata da più computer contemporaneamente;
2. L'Utente è autorizzato a fare uso esclusivamente a scopo personale (di studio e di ricerca) e non commerciale di detta copia digitale dell'opera. In particolare è autorizzato ad effettuare stampa dell'opera (o di parti di essa) sempre e solo per scopi personali (di studio e di ricerca). Sono esclusi utilizzi direttamente o indirettamente commerciali dell'opera (o di parti di essa);
3. L'Utente non è autorizzato a trasmettere a terzi (con qualsiasi mezzo inclusi fax ed e-mail) la riproduzione digitale o cartacea dell'opera (o parte di essa);
4. È vietata la modificazione, la traduzione, l'adattamento totale o parziale dell'opera e/o il loro utilizzo per l'inclusione in miscelanee, raccolte, o comunque opere derivate.

Indice

Sezione I Individualismo, diritti, tolleranza

L'individualismo introvabile e la teoria lockiana della tolleranza, di <i>C.A. Viano</i>	pag. 11
Locke o dell'ambiguità di un moderno, di <i>G. Fiaschi</i>	» 33
Bobbio interprete di Locke e del giusnaturalismo moderno, di <i>V. Mura</i>	» 63

Sezione II Aspetti della teoria politica di Locke: proposte interpretative

L'eredità lockiana e la tradizione liberale, di <i>B. Casalini</i>	» 95
Il modello lockiano della società civile e la critica di Kant alla "co- stituzione" inglese, di <i>N. De Federicis</i>	» 103
L'individuo e le sue relazioni a partire dal <i>Second Treatise</i> di John Locke, di <i>M. Nicoletti</i>	» 113
Ambiguità liberali: la persistenza dello stato di natura in John Locke, di <i>M.C. Pievatolo</i>	» 123
'Identità' in John Locke. Dall'ontologia formale alla teoria politica, di <i>F. Sciacca</i>	» 131

Sezione III Questioni aperte del liberalismo politico

Locke e il paradigma biopolitico, di <i>L. Bazzicalupo</i>	» 143
Frontiere temporali dell'individualismo, di <i>R. Cubeddu</i>	» 149

Locke e la teoria politica contemporanea: individualismo e eguaglianza morale, di <i>A.E. Galeotti</i>	pag. 163
Lessici dei diritti, pragmatica della tolleranza. Una parziale rilettura di un testo lockiano, di <i>B. Henry</i>	» 173
Locke, il conflitto e oltre, di <i>S. Maletta</i>	» 191

*Questo volume è dedicato
alla memoria di Giuliano Marini*

Sezione I

Individualismo, diritti, tolleranza

L'individualismo introvabile e la teoria lockiana della tolleranza

di Carlo Augusto Viano

1. Una precoce teoria liberale

Locke formulò la prima versione della teoria della tolleranza in un *Saggio sulla tolleranza*, scritto nel 1667 e rimasto sconosciuto fino a quando l'ebbe esaminato Lord King, che ne pubblicò la parte finale¹. Il manoscritto visto da King sarebbe poi passato negli Stati Uniti, ma per un po' le carte lockiane, tra le quali era conservato, non furono accessibili. Ancora nel 1876 Fox Bourne, per pubblicare la versione completa del *Saggio*, dovette utilizzare un manoscritto, di mano di Locke, trovato tra le carte Shaftesbury nel Public Record Office². In seguito il *Saggio* è stato ripubblicato tenendo conto anche di altri manoscritti originariamente presenti nel lascito lockiano³.

Fin dal 1667 la teoria lockiana della tolleranza era ben delineata. Le *opinioni e le azioni umane* si dividono in *tre specie*:

1^a «le opinioni puramente speculative e il culto divino»⁴. Sono casi di opinioni speculative «la credenza nella Trinità, nel purgatorio, nella transustanziazione, negli antipodi, nel regno personale di Cristo sulla terra». Quanto al culto divino, Locke si riferiva a «il luogo, il tempo e il modo di adorare il mio Dio»⁵ e citava come esempi «l'inginocchiarsi o il sedersi al sacramento... indossare una cappa o una cotta in chiesa... l'essere ribattezzati», osservare il Venerdì, il

1. Lord King, *The Life and Letters of John Locke with Extracts from His Journals and Common-place Books*, London 1829, I, pp. 289-290. Questa versione, presente in un quaderno di appunti (un *common-place book*) usato da Locke a partire dal 1661, terminava con le parole «sic cogitavit J. Locke».

2. H.R. Fox Bourne, *The Life of John Locke*, London 1876, pp. 174-94.

3. John Locke, *Scritti editi e inediti sulla tolleranza* a cura di C.A. Viano, Taylor, Torino 1961.

4. John Locke, *Sulla tolleranza*, a cura di C.A. Viano, Laterza, Roma-Bari 1989, p. 104.

5. *Ivi*, p. 105.

Sabato o la Domenica, pregare «con o senza un formulario», adorare Dio «nelle cerimonie varie e pompose dei papisti o nel modo semplice dei calvinisti»⁶. 2^a «le opinioni pratiche e le azioni che concernono cose indifferenti», che «per la loro natura non sono né buone né cattive, ma che tuttavia riguardano la società e i rapporti reciproci tra gli uomini»⁷. Locke vi includeva «tutti i principi pratici o le opinioni con le quali gli uomini pensano di essere obbligati a regolare le loro azioni reciproche: per esempio la convinzione di poter allevare i figli o di poter disporre delle ricchezze come preferiscono, di poter lavorare o riposare quando lo ritengono più opportuno, la credenza che la poligamia e il divorzio sono legittimi o illegittimi ecc»⁸.

3^a «le virtù e i vizi morali», cioè «le opinioni e azioni che concernono la società, ma che sono anche buone e cattive nella loro natura»⁹. Queste azioni dovrebbero costituire «la parte vigorosamente attiva della religione» e «sono utili al bene e alla conservazione dell'umanità sotto un governo»¹⁰.

Stabilite le tre specie di opinioni e azioni, si possono determinare *le regole della tolleranza*.

La 1^a specie ha «un diritto assoluto e universale alla tolleranza» perché si tratta di cose che «in se stesse non riguardano affatto né il governo né la società»¹¹, in quanto «non pregiudicano i miei rapporti con gli uomini... ma rimangono identiche nelle loro conseguenze pratiche anche se non ci fosse al mondo nessun'altra persona oltre a me»¹². D'altra parte «il culto religioso è l'omaggio che rendo a quel Dio che adoro in un modo che io ritengo accettabile a lui, ed è perciò un'azione o una relazione che sussiste soltanto tra Dio e me. Perciò il culto non ha, nella sua propria natura, alcun riferimento al mio governante o al mio vicino, sicché necessariamente non produce alcuna relazione che disturbi la comunità»¹³. Ingiocchiarsi o sedersi alle cerimonie religiose non è diverso dal fare le medesime cose a tavola; vestirsi in un certo modo in chiesa non è diverso dal farlo al mercato e così via¹⁴.

La 2^a specie ha «diritto alla tolleranza, ma solo nella misura in cui» le opinioni e le azioni che ne derivano «non tendono a disturbare lo Stato o non causano più danni che vantaggi alla comunità»¹⁵.

6. *Ivi*, p. 107.

7. *Ivi*, p. 104.

8. *Ivi*, pp. 108-109.

9. *Ivi*, p. 104.

10. *Ivi*, p. 113.

11. *Ivi*, p. 104.

12. *Ivi*, p. 105.

13. *Ivi*, pp. 106-107.

14. *Ivi*, p. 107.

15. *Ivi*, p. 109.

La 3^a specie comporta anch'essa uno spazio di tolleranza, perché «il magistrato non è tenuto a punire tutti i vizi, cioè può tollerarne alcuni»¹⁶.

Locke ricavava la propria teoria della tolleranza da alcuni principi abbastanza chiari, che possono essere così formulati.

- I. Il magistrato non ha più potere di quello che abbiano i suoi sudditi su se stessi o sui propri simili. Infatti «nessun uomo può dare a un altro uomo... il potere sopra ciò su cui egli stesso non ha nessun potere. Ora che un uomo non possa comandare al proprio intelletto... è evidente dall'esperienza e dalla natura dell'intelligenza»¹⁷. Questo potrebbe essere il principio della *incoercibilità dell'intelletto umano* o della *spontaneità della credenza*.
- II. Connesso a questo è un altro principio, che riguarda soprattutto il culto e deriva dal riconoscimento che nessun uomo può esercitare una costrizione in un campo in cui Dio stesso ha rinunciato a esercitarla: «se Dio... avesse voluto che gli uomini fossero spinti a forza in cielo, questo sarebbe avvenuto non per opera della forza esterna esercitata dal magistrato sul corpo degli uomini, ma attraverso la costrizione interiore del suo spirito sugli spiriti degli uomini, sui quali non può operare nessuna costrizione umana, perché la via della salvezza è non un atto esterno imposto, ma una scelta segreta e volontaria dello spirito»¹⁸. Si potrebbe chiamare questo principio l'*incoercibilità* o la *spontaneità della fede*.
- III. Ai due principi sopra indicati sono complementari i principi che regolano il potere del magistrato. Questo non può andare «al di là di ciò che concerne il bene di tutti» e perciò non può «imporre agli uomini la cura delle loro faccende civili private... spingerli al perseguimento dei loro interessi privati, ma li protegge soltanto dalle violenze e dai torti che potrebbero subire dagli altri»¹⁹. Questo principio potrebbe essere chiamato *principio della limitazione del potere politico*, un potere essenzialmente protettivo, che non può promuovere beni come quelli religiosi o che comunque coinvolgano il convincimento delle persone.
- IV. Collegato alla limitazione intrinseca del potere politico è il principio della *responsabilità* del magistrato. La salvezza «in un altro mondo» è «un bene... di importanza molto più alta di tutto ciò che è nella potenza» del magistrato, che «non ha una conoscenza più certa e più infallibile della mia del modo di raggiungere quello scopo... e qui egli non può darmi alcuna sicurezza che io non sbaglierò, né alcun risarcimento, se sbaglio»²⁰. Il magistrato «può rendermi giustizia contro il mio vicino, ma non può difender-

16. *Ivi*, p. 114.

17. *Ivi*, p. 105.

18. *Ivi*, p. 106.

19. *Ivi*, p. 105.

20. *Ivi*, p. 106.

mi contro il mio Dio. Qualunque male io soffra per obbedirgli in altre cose, egli può risarcirmi in questo mondo; ma se mi costringe ad abbracciare una religione falsa, non può riparare il suo atto nell'altro mondo»²¹.

Quella esposta ha tutti i tratti di una dottrina della tolleranza liberale e individualistica: il potere politico ha compiti di protezione e di tutela degli interessi materiali dei membri della società, mentre deve rinunciare ad aiutarli a guadagnarsi la vita eterna o anche soltanto una vita moralmente buona. Un minimo di morale va rispettato, quel tanto che serve a tenere insieme la società politica, ma il magistrato deve tollerare anche i vizi, almeno in una certa misura. Le competenze del magistrato sono vincolate dalle sue *conoscenze* (utili al massimo per la tutela dei beni materiali), dalla *resistenza* che impongono le credenze a chiunque tenti di intervenire su di esse e dalla *responsabilità*, in nome della quale il magistrato deve poter rispondere di ciò che impone ai propri sudditi. Alla base di tutto ciò si può scorgere il rifiuto della concezione paternalistica del potere politico e una "laicizzazione" della vita pubblica, dal momento che un potere così concepito non può essere esercitato da una chiesa. Insomma, una specie di secolarizzazione *ante litteram* e una forma di individualismo radicale.

L'interpretazione liberale della dottrina lockiana lascia in ombra un punto importante. Locke negava che il magistrato potesse disporre di conoscenze religiose sufficienti a indirizzare i propri sudditi sulla via della salvezza, ma ammetteva la possibilità di una buona conoscenza del «mio benessere in questo mondo»²², del «bene di tutti»²³, del «bene e benessere del popolo»²⁴. Dal punto di vista di una dottrina liberale individualistica non è scontato che si possa riconoscere all'autorità politica una conoscenza del genere e la stessa idea di bene comune, addirittura di un bene comune non in contrasto con gli interessi individuali, potrebbe presentare qualche difficoltà. Un'assunzione del genere non era un problema per i teologi anglicani né per quelli scolastici o, alle loro spalle, per filosofi di tradizione aristotelica, ma si è di solito sostenuto che il liberalismo di Locke costituiva un'alternativa all'aristotelismo e alle teologie scolastiche che ne derivavano.

2. Una giovinezza intollerante?

Si è spesso sorvolato sul fatto che per far funzionare la teoria lockiana della tolleranza occorresse conoscere il bene comune ed essere sicuri che esso è compatibile con quello degli individui, mentre si è espresso qualche rammarico sul fatto che Locke escludesse dalla tolleranza atei e cattolici. Si sono imputati

21. *Ivi*, p. 105.

22. *Ivi*, p. 105.

23. *Ivi*, p. 105.

24. *Ivi*, p. 110.

questi limiti alle circostanze storiche nelle quali Locke agiva, come se il suo fosse un liberalismo immaturo perché precoce. Nel caso di Locke il richiamo ai tempi e alle circostanze, che spesso gli storici invocano per escludere ciò che nelle idee di un autore imbarazza, ha potuto acquistare un contenuto effettivo in seguito alle ricerche sugli scritti di politica religiosa che Locke aveva composto prima del *Saggio sulla tolleranza*, in un momento in cui non poteva essere considerato un liberale *ante litteram*, perché invocava esplicitamente una politica religiosa piuttosto restrittiva. All'indomani del ritorno di Carlo II, infatti, Locke era preoccupato dalla resistenza che gli eredi dei puritani opponevano alla restaurazione religiosa promossa dal nuovo re e soprattutto dal parlamento. In una lettera a Henry Stubbe, un esponente della tradizione repubblicana, Locke esprimeva tutti i suoi dubbi sulla possibilità di una politica di tolleranza, per la quale gli uomini «di fedi diverse» dovrebbero «tranquillamente riunirsi sotto lo stesso governo... e, mano nella mano, marciare verso la stessa meta, costituita dalla pace e dalla mutua associazione, sebbene essi seguano strade diverse per andare in cielo»²⁵. Locke era in ansia perché da troppo tempo ovunque in Europa le differenze religiose avevano provocato guerre sanguinose: «tutte quelle fiamme che hanno seminato tanta rovina e desolazione in Europa e che non sono state estinte se non con il sangue di tanti milioni di uomini, sono state accese la prima volta con i carboni strappati dall'altare»²⁶. Ora, mentre Carlo II prometteva pace religiosa e comprensione per coloro che non si riconoscevano nella Chiesa d'Inghilterra, i puritani avevano preso a protestare contro il ripristino del culto anglicano nella vita pubblica, in particolare nelle università.

In un opuscolo sul potere del magistrato in campo religioso, scritto tra il 1660 e il 1661, Locke trae spunto da un'opera di Edward Bagshaw²⁷, il quale si era opposto alla reintroduzione del cerimoniale anglicano. Davvero il re non poteva – si domandava Locke – imporre cose come l'uso della cotta, il suono delle campane, il segno di croce, lo stare inginocchiati, la posizione dell'altare? Si dovevano porre libertà e integrità della coscienza in queste cose? Non si trattava forse di aspetti non essenziali della religione, soprattutto della religione cristiana, che Gesù aveva liberato dal giogo delle cerimonie ebraiche? E se queste cose non erano essenziali, se erano “indifferenti”, come tecnicamente si diceva, non bisognava riconoscere al sovrano il potere di regolamentarle nel modo più opportuno, affidandosi alla sua saggezza e moderazione? Pericoli ce n'erano: qualunque sovrano avrebbe potuto approfittare del proprio potere per imporre obblighi inopportuni, in campo religioso come in altri campi, facendo prevalere i propri interessi o le proprie convinzioni; ma questo era il rischio in-

25. Lettera a Henry Stubbe in Locke, *Sulla tolleranza*, cit., p. 65.

26. *Primo opuscolo sul potere del magistrato civile in materia di culto religioso* in Locke, *Sulla tolleranza*, cit., p. 48.

27. Edward Bagshaw, *The Great Question Concerning Things Indifferent in Religious Worship*, 1660.

sito nel potere, il rischio che si doveva correre per avere una comunità ordinata e protetta. E i governanti avrebbero dovuto rispondere di fronte a Dio dell'infrazione dei propri doveri.

Nell'opuscolo sul magistrato sopra citato, scritto in inglese e in polemica diretta con Bagshaw, come in un opuscolo sullo stesso tema, dall'andamento più scolastico e scritto in latino tra il 1661 e il 1663, Locke evitava di dare troppo peso ai presupposti *politici* dai quali muoveva e preferiva discutere gli aspetti propriamente religiosi del problema. Tuttavia in quegli scritti egli si affidava all'autorità politica, l'unica capace di conservare la pace sociale e religiosa; e ciò ha fatto pensare a un Locke giovane vicino alle posizioni di Hobbes²⁸. Questa interpretazione muoveva non da precisi riscontri testuali²⁹ ma dall'applicazione di schemi correnti nella storia del pensiero politico e nella politologia: a Hobbes, considerato come il teorico dello stato assoluto, si contrapponeva il Locke del *Secondo trattato sul governo civile*, teorico dello stato limitato. Partendo da questa contrapposizione era facile ricondurre a Hobbes il giovane Locke, che proponeva una politica ecclesiastica non confinata entro limiti garantiti del potere politico.

In realtà la difesa dell'assolutismo rintracciabile negli opuscoli di Locke era piuttosto blanda: Locke auspicava un governo che non cancellasse la libertà, che non generasse «tirannide e anarchia... i più dolorosi flagelli che possano cadere sull'umanità», contro i quali invocava la «mutua fiducia» tra il principe e il popolo³⁰. Certamente, pur professando di amare la libertà³¹, ne denunciava i pericoli, se questa fosse stata intesa come la possibilità «di farsi da se stessi, a piacere, figli adottivi di Dio, ricavandone un titolo ad avere qui l'eredità divina e a proclamarsi eredi del mondo»³². Contro questi eccessi della libertà Locke invocava ciò che la tradizione inglese poteva vantare: «le costituzioni ben fatte» e «un corpo di leggi così ben costruito... che strappò al mondo questo costante riconoscimento, che noi eravamo non solo lo stato più felice, ma la Chiesa più pura dell'età recente»³³. Difficile attribuire tutto ciò a Hobbes; si trattava piuttosto del retaggio anglicano, che poteva risalire a Hooker e a Sanderson, che era

28. J.W. Gough, *John Locke's Political Philosophy. Eight Studies*, Clarendon Press, Oxford 1950, pp. 180-81; M. Cranston, *John Locke. A Biography*, Longmans, Green & Co., London 1957, pp. 61-62.

29. Cfr. le osservazioni di Peter Laslett in J. Locke, *Two Treatises of Government* a cura di P. Laslett, Cambridge University Press, Cambridge 1960, pp. 67-68, 89-91 e di Philip Abrams in J. Locke, *Two Tracts on Government* a cura di Ph. Abrams, Cambridge University Press, Cambridge 1967, pp. 75-78.

30. *Primo opuscolo sul potere del magistrato civile in materia di culto religioso* in Locke, *Sulla tolleranza*, cit., p. 9.

31. «Oltre al senso di sottomissione che ho per l'autorità, ho un non minore amore per la libertà, senza la quale un uomo si troverà meno felice di una bestia» (*Primo opuscolo sul potere del magistrato civile in materia di culto religioso* in Locke, *Sulla tolleranza*, cit., p. 10).

32. *Ivi*, cit., p. 11.

33. *Ibidem*, p. 11.

presente nell'*Irenicum* di Stillingfleet e che si respirava nell'università di Oxford all'indomani del ritorno del re. Del resto gli amici di Locke erano in quel momento anglicani, magari anglicani "liberali", che vedevano nella Chiesa d'Inghilterra l'istituzione capace di dare al paese un assetto generoso e pacifico.

3. Un hobbista occulto

La contrapposizione classica tra Hobbes e Locke si inquadra in quella che è stata chiamata "la concezione *whig*" della storia inglese³⁴, per la quale Hobbes era appunto il teorico dello stato assolutistico, lo stato "di tipo francese", che i re Stuart tentavano invano di instaurare in Inghilterra e che Locke vittoriosamente combatteva con la propria teoria dei limiti del potere sovrano. Macaulay, il più celebre rappresentante della storiografia *whig*, che aveva associato Hobbes a Carlo II, riconduceva alle istituzioni medievali i limiti della sovranità che la "rivoluzione" dell'88, quella alla quale Locke avrebbe tentato di collegare le proprie dottrine politiche, aveva ristabilito, una rivoluzione «strettamente difensiva», anche se coloro che l'avevano giustificata avevano usato formule linguistiche (ma soltanto formule linguistiche), nelle quali si menzionavano diritti del popolo e contratto istitutivo della società politica³⁵. Locke poteva così diventare il filosofo politico dell'Inghilterra buona e vittoriosa, quella che già nell'ultimo decennio del Seicento si era data un regime parlamentare liberale e che avrebbe potuto ospitare tutte le trasformazioni del liberalismo moderno. Dal punto di vista strettamente filosofico i fondamenti di queste posizioni politiche potevano essere rintracciati nell'empirismo, che da Locke a John Stuart Mill aveva caratterizzato la cultura britannica. Hobbes veniva così tagliato fuori dalla storia propriamente inglese, trattato come un corpo estraneo, una specie di infezione continentale. E infatti i tedeschi se ne impadronirono volentieri, facendo di Hobbes il teorico dello "stato moderno". Non aveva Hobbes fatto dello stato il detentore di tutto il potere? Non gli aveva attribuito il "monopolio della forza", in cui i giuristi tedeschi dell'Ottocento vedevano il carattere specifico dello stato nato dalla fine del feudalesimo e non bisognoso delle giustificazioni confuse dei giusnaturalisti³⁶? Sennonché per gli studiosi tedeschi Hobbes restava pur sempre un filosofo inglese, che aveva cercato in una vecchia dottrina contrattualistica il fondamento della forza dello stato; e la cosa lo aveva indotto a vedere nello stato una entità artificiale, lontana dagli individui, che avrebbero dovuto cercare di "dare un senso" alle società moderne nelle quali si erano trovati a vivere, dopo essere usciti dalle comunità tradizio-

34. H. Butterfield, *The Whig Interpretation of History*, Bell, London 1931; J.C.D. Clark, *Revolution and Rebellion. State and Society in the Seventeenth and Eighteenth Century England*, Cambridge University Press, Cambridge 1986.

35. Th. B. Macaulay, *History of England from the Accession of James II*, a cura di D. Jerrold, Dent, London 1980, vol. II, pp. 374-77.

36. G. Brandt, *Grundlinien der Philosophie von Thomas Hobbes*, Kiel 1895.

nali³⁷. Nella cultura tedesca dell'Ottocento il contrattualismo fu guardato con sospetto, perché sapeva di misconoscimento delle tradizioni storiche.

Che il contrattualismo fosse una delle pecche di Hobbes non c'era da stupirsi, con le tante cose discutibili che Hobbes aveva fatto. Eppure Hobbes aveva cercato di porre rimedio alle proprie scelte teoriche, eliminando qualsiasi idea sovversiva dall'ipotesi di un contratto istitutivo della società politica. Il contrattualismo irricuperabile era quello di Locke; e infatti Hume aveva adottato un correttivo radicale, eliminando l'idea di un contratto anteriore a qualsiasi forma di società. Le sue critiche erano state accolte dagli utilitaristi, mentre sul versante opposto Blackstone e Burke avevano adottato una linea più moderata, sostenendo che comunque il contratto originario non poteva essere inteso come uno strumento per rivendicazioni politiche e per pretendere di rivedere la distribuzione del potere all'interno delle istituzioni. Thomas Hill Green, così sensibile ai motivi profondi che avrebbero ispirato il ricupero tedesco di Hobbes, assunse un atteggiamento di critica intransigente nei confronti di Locke, che considerava un individualista e un utilitarista più radicale di Hobbes, con il quale aveva in comune la dottrina che piacere e dolore sono gli unici moventi dell'azione umana. Proprio perché era un sostenitore coerente di queste posizioni, Locke non poteva ricavare l'interesse generale dagli interessi dei singoli e gli obblighi dai diritti. Come Hobbes, Locke si era servito del contratto, ma almeno Hobbes aveva una concezione forte dello stato, mentre Locke aveva dovuto giustificare una rivoluzione mite come quella del 1688. Secondo Green la dottrina lockiana della resistenza era moralmente e politicamente più accettabile, ma assai meno coerente, della dottrina hobbesiana dello stato e rendeva impossibile stabilire quando la resistenza è legittima e quando no. L'individualismo utilitaristico instaurato da Hobbes, privo della teoria hobbesiana dello stato, non ancora arricchito del progetto di riforma sociale che l'utilitarismo successivo avrebbe costruito, era incapace di elaborare una dottrina positiva della comunità politica, su cui fondare il diritto di resistenza. Locke era il vero responsabile della povertà concettuale del liberalismo inglese, contro la quale Green intendeva reagire attingendo alla cultura tedesca³⁸.

Le tesi di Green hanno pesato sulle interpretazioni successive del pensiero politico di Locke³⁹: Sterling Power Lamprecht⁴⁰ e Charles Edwyn Vaughan⁴¹

37. F. Tönnies, *Hobbes, Leben und Lehre*, Stuttgart 1896. Fin dal 1887, in *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Tönnies aveva contrapposto la comunità, fondata su vincoli solidaristici di sangue, alla società, costituita da intese contrattuali, e aveva rilevato il carattere esteriore e insoddisfacente dei legami societari; su questa base i filosofi dei valori avevano cercato di illustrare i modi nei quali si tenta di dare un senso ai rapporti societari, un problema che Weber avrebbe ripreso, tenendo presente la contrapposizione di Tönnies.

38. Th. H. Green, *Introduction to Hume's «Treatise of Human Nature»*, London 1878; *Lectures on the Principles of Political Obligation and, Other Writings*, London 1895.

39. M. Seliger, *The Liberal Politics of John Locke*, Allen & Unwin, London 1968, p. 302.

40. S.P. Lainprecht, *The Moral and Political Philosophy of John Locke*, Columbia University Press, New York 1918.

hanno dato una versione storiografica dell'individualismo lockiano, sostenuto da Green. Ma, imboccata la via del sospetto e dell'attribuzione a Locke di ciò che Locke non avrebbe mai ammesso (per esempio di essere un hobbista), si poteva fare anche il percorso inverso e non prendere sul serio l'individualismo politico lockiano apparente. Willmoore Kendall⁴² riprendeva l'interpretazione del contratto e dello stato di natura come puri artifici, nella linea che era stata di Blackstone e Burke, per sostenere che non si poteva attribuire a Locke il tentativo di riportare la società politica a un'intesa tra individui che agiscono soltanto sotto lo stimolo del proprio interesse, perché per lui gli uomini sono da sempre sottoposti agli obblighi della legge di natura. Questa, più che i diritti individuali, stava a cuore a Locke, che rischiava così di essere avvicinato ai teorici medievali della legge di natura: del resto Locke non si era spesso riferito a Hooker?

Il fantasma di Hooker compariva così a difendere Locke dai sospetti di individualismo hobbesiano. Per liberarsene e per ritornare al tema classico dell'individualismo, Leo Strauss⁴³ utilizzò quello che era ormai diventato uno strumento classico della storiografia lockiana. Le citazioni di Hooker da parte di Locke non andavano prese sul serio, perché coprivano un hobbismo di fondo: il pieno accoglimento della mentalità scientifica moderna, comune a Hobbes e a Locke, rendeva impossibile il recupero della teoria tradizionale della legge di natura. Per Strauss la dipendenza di Locke da Hobbes non era una semplice supposizione storiografica, ma una realtà coperta da una simulazione. La posizione di Strauss era compatibile con quella di Macpherson⁴⁴, che attribuiva a Hobbes e a Locke un "individualismo possessivo", per il quale l'individuo non è parte di un tutto sociale più ampio, ma è proprietario di se stesso, e la società è un sistema di relazioni di scambio tra proprietari.

4. Il principe cristiano e la fede incoercibile

Il preteso hobbismo giovanile di Locke non era dunque poi così sorprendente e anzi sembrava confermare quello che prima era stato uno schema storiografico, poi un sospetto e infine una congettura. La contrapposizione tra un Hobbes teorico dello stato assoluto e un Locke teorico dello stato limitato si fondava su aspetti superficiali, perché in realtà quei filosofi avevano le medesi-

41. C.E. Vaughan, *Studies in the History of Political Philosophy before and after Rousseau*, vol. I, Manchester 1925.

42. W. Kendall, *John Locke and the Doctrine of the Majority-Rule*, University of Illinois Press, Urbana 1941.

43. L. Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Genesis*, Clarendon Press, Oxford 1936; *Natural Right and History*, The University of Chicago Press, Chicago 1953.

44. C.B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*, Clarendon Press, Oxford 1962.