

STORIA DELLE DOTTRINE POLITICHE

Storia del pensiero liberale

Introduzione

Definire il liberalismo

In questa introduzione indicheremo l'oggetto della nostra indagine: la "storia" del liberalismo dalla fine del '600 fino agli inizi del '900. Che cos'è il liberalismo?

L'AGGETTIVO LIBERALE ENTRA A FAR PARTE DEL LINGUAGGIO POLITICO SOLO CON LE CORTES DI CADICE DEL 1812, PER INDIVIDUARE IL PARTITO LIBERALE.

Da qui il paradosso che quelli che noi consideriamo i maggiori pensatori liberali (Locke, Montesquieu, Kant), non hanno mai conosciuto né il sostantivo (liberalismo), né l'aggettivo (liberale), quanto meno nell'eccezione in cui noi oggi li usiamo.

Il liberalismo non è stato un unico soggetto storico (ideologico e politico), ma frutto di un'astrazione, cioè di una ricostruzione delle caratteristiche tipiche dei vari pensatori, dei vari istituti e dei vari movimenti liberali. Insomma il liberalismo è un "tipo ideale".

Ma come può essere definito, allora il liberalismo?

Giustamente alcuni studiosi ne hanno sottolineato la dimensione politico-giuridica e quindi lo hanno definito come **UNA DOTTRINA CHE AFFERMA LA LIMITAZIONE DEI POTERI DELLO STATO IN NOME DEI DIRITTI INDIVIDUALI NATURALI, INERENTI AD OGNI SINGOLO UOMO (i c.d. diritti innati).** In questa definizione liberalismo e giusnaturalismo coincidono.

Il filosofo italiano Noberto Bobbio, esponente del più maturo giusnaturalismo, ha ritenuto che vi è una legge naturale precedente e anteriore allo Stato, che attribuisce agli uomini i diritti inalienabili e imprescrittibili. Questa definizione di Bobbio riconduce il liberalismo alle sue origini giusnaturalistiche e contrattualistiche.

Altri studiosi, invece, hanno sottolineato **I PRESUPPOSTI FILOSOFICO-SPIRITUALI DEL LIBERALISMO.**

Infatti il Burdeau ha scritto che il liberalismo, al pari del suo nemico: il socialismo, è ad un tempo una teoria, una dottrina, un programma, ma **È PIÙ FORTEMENTE UN ATTEGGIAMENTO, CIOÈ UNA PREDISPOSIZIONE DELLO SPIRITO A CONSIDERARE IN UNA CERTA PROSPETTIVA I PROBLEMI POSTI ALL'UOMO DALL'ORDINAMENTO DELLA VITA IN SOCIETÀ.**

Le due definizioni (di Bobbio e di Bordeau) non sono certo in contrasto tra loro, si potrebbe dire che mentre la definizione di Bobbio è più attenta alla prima fase del liberalismo (collocabile nel '600 e nel '700) in cui l'ideologia portante è il giusnaturalismo, la definizione di Burdeau s'ispira più al liberalismo dell'800 e del '900, quando ormai il giusnaturalismo ha esaurito la sua funzione. *Le garanzie del cittadino contro gli abusi del potere*

È questa un' esigenza fondamentale del liberalismo. La teoria politica di Locke (1632-1704) sorge per dare una piena giustificazione del fatto che i diritti dei cittadini non possono mai essere violati dal potere politico, che quindi deve essere un potere limitato, fondato sul consenso e sulla fiducia dei cittadini stessi. Locke respinge sia la concezione paternalistica (cioè assolutistica) del potere sovrano, sia quella dispotica. Locke combatte, infatti, contro la concezione dispotica del potere sovrano attraverso la sua visione dello stato naturale e del passaggio da tale stato alla società civile o politica. Secondo Locke nello stato naturale gli individui vivono, almeno in un primo tempo, in una condizione politica godendo dei diritti inerenti ad ogni uomo sin dalla nascita (il diritto alla vita, alla libertà e il diritto alla proprietà). L'abbandono dello stato naturale e il passaggio alla società civile o politica sono poi necessari poiché ad un certo punto lo stato naturale degenera in stato di guerra (infatti in mancanza di leggi positive e di giudici ognuno si farebbe giustizia da solo). A differenza di quanto avviene in

Hobbes, in Locke il patto stipulato tra gli individui per dar vita alla società civile o politica non è una alienazione dei diritti individuali (escluso il diritto alla vita) ad un sovrano (che ne è solo il beneficiario), ma gli individui che entrano in società conservano tutti i loro diritti naturali, tranne uno: il diritto di farsi giustizia da soli. Il potere politico, per Locke, è un potere fiduciario. Successivamente Montesquieu (1689-1755) esprime la concezione di liberalismo nello “spirito delle leggi”. Nel quadro della monarchia francese in cui uno solo governa (il re) e nel quadro delle leggi fondamentali o costituzionali hanno notevole importanza i corpi intermedi (nobiltà, clero, ecc.) che sono la natura stessa del governo monarchico (senza non vi sarebbe la monarchia, bensì il dispotismo). L’ideale politico di Montesquieu di stato si evince dalla distinzione che egli fa tra governo immoderato e tra governo moderato. Governo moderato è quello fondato su un opportuno bilanciamento dei vari poteri e dei vari corpi che lo compongono, si tratta di un bilanciamento dei poteri e non di una meccanica separazione. Insomma governo moderato è quel governo che tiene conto della molteplicità e della diversità degli interessi.

L’istanza anti-paternalistica (così viva in Locke) e quella anti-dispotica (in Montesquieu) sono alla base della concezione di Kant (1724-1804). Per Kant il principio sul quale a priori è fondato lo stato civile in quanto stato giuridico è la libertà. Quindi prospetta una forma di governo che sia fondata sul consenso dei cittadini e che rispetti scrupolosamente i loro diritti, per cui l’ideale di stato è quello repubblicano. Quindi lo stato ideale è stato di diritto e liberale ad un tempo, fondato sulla divisione e sul coordinamento dei poteri a tutela dei poteri della libertà di ognuno. Quest’esigenza di tutelare i diritti e le libertà di ognuno contro le prevaricazioni del potere è presente nella dottrina di Benjamin Constant (1767-1830). Constant difende la sovranità popolare, che, però, non è supremazia della volontà generale su ogni volontà individuale. Ritiene che è errore imperdonabile smembrare tale supremazia per una sovranità illimitata.

Proprietà e libertà.

La critica forse più ricorrente mossa al liberalismo è stata quella di aver espresso gli interessi delle classi e dei gruppi sociali che detenevano la ricchezza e di aver concepito la proprietà privata come il diritto per eccellenza, al quale subordinare tutti gli altri diritti. Lo storico Harold J. Laski sul liberalismo europeo degli anni '30 ha espresso, ispirandosi a Marx, che esso si afferma come una cultura destinata a soddisfare le esigenze spirituali oltre che materiali di un mondo nuovo. Nessuno può passare dal '400 al '500 o addirittura al '600 senza avere la sensazione di trovarsi davanti ad un mondo nuovo con orizzonti più vasti.

Secondo Constant (in contrasto con Locke e Kant) la proprietà non è anteriore alla società, in quanto uno stato sociale, sebbene miserievole, può concepirsi senza proprietà, mentre non si può immaginare la proprietà senza stato sociale. Si ha la concezione constantiana della proprietà come convenzione sociale, che è importante perché spazza via lo schema giusnaturalistico della proprietà come qualcosa di pre-sociale. Ma il pensatore liberale che effettivamente rielabora la connessione tra liberalismo e proprietà privata è John Stuart Mill (1806-1873). Egli non è tanto contrario al socialismo e ritiene che la vera via da seguire è la soppressione della proprietà privata, il rapporto tra padrone e operaio deve essere sostituito dall’associazione dei lavoratori.

Fecondità dell’antagonismo, della varietà, del dissenso.

Aspetto fondamentale del pensiero liberale è la convinzione che l’antagonismo tra gli individui, i gruppi e i ceti sia estremamente fecondo e che senza tale antagonismo in campo sociale, politico, economico e culturale non ci sia progresso della società, ma regresso. Chi ha espresso questo punto con maggior forza è stato Kant. Per Kant la resistenza di ognuno contro tutti eccita le energie dell’ uomo, lo induce a vincere la sua tendenza alla pigrizia, l’uomo, spinto dal desiderio di onore, di potenza, di ricchezza si conquista un posto tra i suoi consoci. Questa tematica trova i suoi sviluppi anche in Wilhem Von Humboldt (1767-1853), che ritiene che il progresso della società ha la propria molla nel libero dispiegarsi degli individui. Alcuni decenni dopo, ciò sarà ripreso da Tocqueville (1805-1859), che apprezzerà molto nella società americana l’autonomia della società civile dal potere politico, un’

autonomia che ha risvegliato tutto lo spirito e tutte le capacità di iniziativa della stessa società civile che ha individuato da sola le proprie necessità e le ha soddisfatte con estrema efficacia. Mill si rifà a Humboldt enfatizzando questa concezione individualistica e ritiene che ogni individuo ricerca la propria felicità e il proprio vantaggio e accanto a tale libertà ve ne è un'altra, ugualmente importante: la libertà di opinione, che nel modo più assoluto non può essere compressa dal numero, ma che compete ad ognuno in quanto singolo.

Lo stato minimo e i pericoli della democrazia.

La difesa all'antagonismo, alla società, al dissenso con la correlativa esaltazione della personalità individuale si rafforza solo con la lotta e il confronto e ciò comporta per i pensatori liberali una certa diffidenza nei confronti dello stato e la tendenza a ridurre al minimo indispensabile sia i poteri che le funzioni. Proprio per questo si parla di "stato minimo". Il primo difensore dello stato minimo è stato Humboldt secondo il quale la società non è lo stato, il quale è solo lo strumento strettamente subordinato alla società per garantirne lo sviluppo. Sicché si considera il passaggio dalla società liberale alla società democratica che vuole garantire proprio lo stato minimo.

Liberalismo e democrazia

Tocqueville è il primo che ha avuto una percezione dei pericoli della democrazia. In linea di principio, liberalismo e democrazia non sono inconciliabili, anzi la democrazia può essere considerata come il normale sviluppo dello stato liberale. Chi ha espresso l'incontro tra liberalismo e democrazia è John Stuart Mill, il quale ritiene che la migliore forma di governo è quella estesa all'intera comunità è un convinto sostenitore del suffragio universale. Precisando che vi è una differenza di atteggiamento tra liberalismo e democrazia. Dal punto di vista del liberale è necessario che solo quanto è accettato dalla maggioranza diventi legge, ma ciò non basta a renderla una buona legge; dal punto di vista del democratico, solo il fatto che la maggioranza voglia qualcosa è sufficiente per considerare buono ciò che essa vuole.

Libertà e uguaglianza

Il rapporto tra la libertà politica e la condizione sociale diviene molto più importante per il liberalismo in piena rivoluzione industriale, quando la società borghese moderna diviene una società capitalistica. Ciò comporta, come ha sottolineato Tocqueville, una nuova aristocrazia (costituita dagli imprenditori capitalistici) e una nuova plebe indigente (costituita dagli operai delle fabbriche). In questa fase lo stato non può limitarsi ad una fase puramente negativa (garantire le regole della convivenza tra gli individui), ma deve svolgere un ruolo sempre più interventista nella sfera sociale ed economica. Insomma deve garantire non tanto un'eguaglianza formale, quanto l'eguaglianza sostanziale. Sulla base di ciò si ha il "nuovo liberalismo" auspicato da Dewey che propendeva per un'economia socializzata, cioè un'organizzazione sociale che mettesse sotto controllo l'industria e la finanza. Lo stato avrebbe così in pieno garantito quell'eguaglianza sostanziale predisponendo una serie di strumenti dalla politica fiscale a quella creditizia) per alleviare le condizioni dei ceti più miseri e ridurre le tensioni sociali.

Capitolo primo – Locke: la prima grande concezione liberale

La teoria della proprietà privata

Per molto tempo Locke è stato presentato come un teorico della proprietà privata e di qui la critica mossa al liberalismo di non superare i conflitti di classe (critica tipica della natura marxista). Locke parte dal presupposto ricavato dalle Sacre Scritture in base al quale Dio ha dato la terra e tutte le cose in comune agli uomini, però sono stati dati loro per la loro esistenza e quindi per il loro vantaggio. Inoltre sostiene Locke che ognuno ha la proprietà della propria persona, alla quale ha diritto solo lui, il lavoro del suo corpo e l'opera delle sue mani sono propriamente suoi. Dalla proprietà che ognuno ha del suo corpo e delle sue mani, Locke deduce la proprietà privata dei beni materiali. Il lavoro, che compare per la prima volta nel pensiero liberale, è visto come qualcosa di dinamico, qualcosa che è frutto dello sforzo e dell'attività dell'uomo. Locke però pone due limiti all'acquisizione della proprietà privata, superando i quali si commette ingiustizia: 1- il primo consiste nel fatto che a disposizione degli altri

devono essere lasciate cose buone e sufficienti; 2- il secondo è che nulla deve andare perduto o distrutto. Ambedue i limiti si ispirano sul fatto che “gli uomini una volta nati hanno diritto alla conservazione e quindi a mangiare e a bere e alle altre cose che la natura offre per il loro sostentamento”. La critica che si può muovere a Locke è che una volta posti tali limiti alla proprietà privata, egli li supera rendendoli inoperanti. Infatti ritiene che l’invenzione e l’uso della moneta giustificano e quindi rendono possibili e legittimi possessi più ampi che vanno al di là di quei giusti limiti secondo i quali ognuno doveva appropriarsi solo di quello che poteva consumare, lasciando agli altri cose sufficienti e altrettanto buone. In questo modo è possibile sproporzionato della terra, senza violare la legge della natura. Inoltre per il filosofo il potere politico deve tutelare questa proprietà ed essa soltanto. Alla luce di ciò non si può negare il carattere borghese della teoria lockiana della proprietà, anche se va aggiunto che tali caratteri non l’appiattiscono affatto. Infatti la sua teoria non è solo difesa dalla classe borghese, come si evince dalla sua teoria della società civile o politica.

La società civile o politica

Nell’affrontare la natura del potere civile o politico, Locke contesta rigorosamente sia la teoria del potere paterno di Filmer sia quello del potere dispotico di Hobbes. La sua teoria è quella di un potere politico inteso come potere limitato che deve garantire l’armonica coesistenza degli individui senza ledere la loro libertà e i loro diritti fondamentali. Nel Patriarca, Filmer (1680), aveva sostenuto una concezione paternalistica del potere e cioè che il potere sovrano era stato trasmesso da Adamo ai suoi discendenti e quindi ai padri delle prime famiglie (i patriarchi), sicché il potere del sovrano non era che una forma del potere paterno. Locke obietta, in primo luogo, che il potere paterno è in realtà potere dei genitori e quindi un potere duale e quindi non è posto in una, ma congiuntamente in due persone. In secondo luogo sottolinea che il potere dei genitori sui figli è un potere temporaneo che può e deve esercitarsi solo e soltanto la loro fanciullezza, successivamente con il pieno sviluppo del corpo e dell’intelletto diventano liberi e autonomi come i genitori. Pertanto Locke evidenzia che il politico e il paterno sono poteri distinti e separati e fondati su basi completamente differenti. Demolita la concezione del carattere paterno del potere politico, Locke rivolge la sua analisi all’identificazione del potere politico con il potere dispotico di Hobbes. Locke ritiene che il potere dispotico è potere assoluto e arbitrario che uno può avere su un altro, di togliergli la vita quando gli pare, ma tale potere non è conferito dalla natura in quanto secondo la legge naturale l’uomo non può conferire il potere della propria vita ad altri. L’unico modo con cui uno si spoglia della sua libertà naturale e s’investe dei vincoli della società civile consiste nell’accordarsi con altri uomini per riunirsi in una comunità. È innegabile che su tale concezione vi siano degli influssi hobbesiani. Infatti anche Hobbes considera lo stato di natura e il contratto i due punti fondamentali della sua costruzione politica, solo che vi è una differenza abissale nel concepire il contratto. Per Hobbes il contratto viene stipulato tra i singoli a favore del sovrano, essi cedono al sovrano tutti i loro diritti, tranne uno: la vita. Quindi in Hobbes il contratto è insieme un *pactum unionis* (che dà origine allo stato) e un *pactum subiectionis* (con il quale ci si assoggetta all’autorità politica. Per Locke, invece, il contratto è un *pactum unionis* distinto dal *pactum subiectionis* e i singoli con quel contratto entrano nella società politica conservando tutti i loro diritti tranne uno, quello di farsi giustizia da soli. Fiducia e consenso sono per Locke i fondamenti del potere politico, dai quali tale potere riceve la propria legittimità e senza i quali perde ogni legittimità. Se il potere civile o politico deve essere fondato sulla fiducia e sul consenso, esso non può essere illimitato, ma deve essere limitato in ben quattro punti: 1- il potere civile o politico, proprio perché diretto a proteggere gli uomini e la loro vita, non può avere più diritti di quelli che gli vengono trasmessi; 2- il potere civile o politico non può governare con decreti estemporanei e arbitrari, ma con leggi fisse e promulgate da giudici autorizzati e conosciuti; 3- il potere civile o politico non può togliere a chicchessia una parte della sua proprietà personale senza il suo consenso; 4- il potere civile o politico non può trasferire il potere di fare leggi ad altre mani, poiché tale potere non è un potere delegato dal popolo. Infatti per Locke legislativo ed esecutivo devono essere separati, al legislativo spetta il compito di fare le leggi e all’esecutivo di farle eseguire (questo è un punto fermo in Locke di

due funzioni distinte). Tale si sono distinte solo che l'esecutivo deve essere subordinato al potere legislativo. Se il legislativo e l'esecutivo sono separati, non può dirsi lo stesso del potere giudiziario che è incorporato, come parte essenziale, nel potere legislativo. Infatti tra i compiti del potere legislativo vi è quello di far governare non con decreti estemporanei ed arbitrari, ma con leggi fisse e promulgate da giudici autorizzati e conosciuti. Da ciò si evince che i poteri della società politica sono essenzialmente due: il legislativo-giudiziario e il potere esecutivo, potere che è subordinato al legislativo.

Un potere irrinunciabile: la tolleranza

Nell'Epistola sulla tolleranza (1689) Locke svolge una distinzione che oggi a noi sembra ovvia, ma che è stata il frutto di secoli di lotte e sofferenze: la distinzione tra società civile e società religiosa. La chiave di tutto il discorso è la seguente: il potere del magistrato civile è un potere coattivo, cioè un potere che deve imporre, anche con la forza, determinate regole; le istituzioni religiose possono esercitare, invece, solo un magistero spirituale, possono solo convincere e non costringere. Sottolineate le differenze tra sfera politica e sfera spirituale, Locke sottolinea che una Chiesa è una società libera e volontaria, la quale esiste accanto ad altre Chiese, ugualmente libere e volontarie. Quindi i rapporti tra le varie Chiese devono ispirarsi alla tolleranza. Dalla tolleranza, però, devono essere esclusi i papisti (cioè i cattolici) e gli atei. I papisti perché riconoscono solo l'autorità di un solo sovrano: il papa, e sono pronti a disobbedire, in qualunque momento, al proprio magistrato, gli atei, perché negando che ci sia una divinità, nulla possono riconoscere di stabile o di sacro, né una promessa, né un patto, né un giuramento.

Capitolo secondo – Montesquieu: occorre che il potere freni il potere

La tipologia dei governi

Nello "Spirito delle leggi" (1748), Montesquieu distingue tre forme di governo: il repubblicano, il monarchico e il dispotico. Per quanto riguarda la loro struttura: il governo repubblicano è quello nel quale tutto il popolo o almeno una parte detiene il potere supremo (nel primo caso si ha una democrazia, nel secondo un'aristocrazia); il governo monarchico è quello in cui governa uno solo, ma secondo leggi fisse e stabilite; nel governo dispotico, invece, uno solo, senza leggi né freni, trascina tutto e tutti dietro la sua volontà e i suoi capricci. Montesquieu ritiene che la repubblica democratica sembra essere la forma politica perfetta, ma invece presenta delle ombre. Infatti il popolo sceglie in modo ammirevole coloro affidare la propria autorità, però non è il popolo che amministra direttamente, il popolo è troppo poco attivo. Quanto alla monarchia (è chiaro il riferimento a quella francese) in essa, si è detto, uno solo governa, ma in base a leggi fisse e fondamentali, in questa forma di governo sono rilevanti anche i corpi intermedi (nobiltà, città, clero, ecc.), tanto rilevanti che per Montesquieu costituiscono la natura del governo monarchico. Signori, clero, nobiltà e città con le loro prerogative e con i loro diritti, sono i poteri e i corpi intermedi che condizionano il potere regio. Nella monarchia, aggiunge, accanto ai poteri o corpi intermedi è necessario anche un "deposito delle leggi", che spetta ai corpi politici che annunciano le leggi quando vengono fatte e le richiamano alla memoria quando vengono dimenticate. I corpi politici cui Montesquieu fa riferimento sono i parlamenti (intesi come corpo dei giudici). Montesquieu fin qui ha esaminato la natura e la struttura dei governi da un punto di vista statico, secondo un criterio quantitativo, ma tale criterio ha scarsa rilevanza, ciò che interessa è il criterio qualitativo. Basti ricordare che per Montesquieu il principio della repubblica democratica è la virtù, che secondo il filosofo non è una virtù morale né cristiana, bensì politica, è amor di patria, è amore dell'eguaglianza, amore per la frugalità. Ciò significa che nelle democrazie devono esservi felicità e vantaggi uguali per tutti e ciascuno deve gustare gli stessi piaceri e nutrire le stesse speranze e ciò può essere dato solo da una generale frugalità. Successivamente introduce un altro criterio per giudicare la minore o la maggiore adeguatezza del governo repubblicano e di quello monarchico: in una repubblica piccola (cioè con un ridotto territorio) dominano di più l'eguaglianza e la frugalità, mentre in una grande repubblica il bene comune è sacrificato a mille considerazioni, a mille vantaggi

ed egoismi personali.

Governi moderati e governi immoderati

Per formare un governo moderato, ritiene Montesquieu, bisogna operare un opportuno bilanciamento dei vari poteri e dei vari corpi, nel senso che l'uno limita l'altro senza prevaricare su di esso e quindi ciascun potere non agisce arbitrariamente, ma osserva regole ben precise. Questo è l'esempio della monarchia francese: governa uno solo, ma in base a leggi fisse e quindi la monarchia è il governo moderato per eccellenza. Montesquieu, però, ritiene che anche la repubblica può essere un governo moderato, purché dia garanzie determinate ai cittadini. Mentre i governi immoderati sono sempre i governi dispotici, il grande avversario di Montesquieu è il governo dispotico. Infatti il suo principio è la paura, in esso il despota ha un potere assoluto e a lui i sudditi devono un'obbedienza incondizionata. Il governo moderato, invece, è basato sulla libertà civile e politica, essa è il suo principio. Precisando che libertà non vuol dire arbitrio e quindi si avverte l'esigenza che il potere freni il potere. Tale limitazione del potere avviene attraverso la separazione dei poteri. Così con Montesquieu e la sua dottrina della separazione dei poteri si ha il moderno costituzionalismo contro il pericolo del dispotismo. È fin troppo evidente la connessione che intercorre tra la separazione dei poteri e il governo moderato, laddove la separazione dei poteri garantisce al governo moderato la libertà civile e politica.

Capitolo terzo – Kant: lo stato di diritto

L'insocievole socievolezza e la creazione del diritto

Kant in uno dei suoi più importanti scritti filosofici: "Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico" (1784) ritiene che l'antagonismo tra gli individui è la causa dell'ordinamento civile. Per antagonismo si deve intendere la insocievole socievolezza degli uomini e cioè la loro tendenza ad unirsi in società congiunta ad una avversione che minaccia di sminuire la società stessa. Infatti l'uomo da un lato ha una forte inclinazione ad associarsi poiché nella società si sente maggiormente uomo, sente di poter meglio sviluppare le proprie disposizioni naturali, ma ha anche una forte tendenza a dissociarsi poiché ha in sé parimenti la qualità antisociale di voler volgere tutto al proprio interesse. Ciò per Kant non è un atteggiamento negativo, anzi elogia l'antagonismo che spinge l'uomo ad uscire dalla pigrizia e a ricercare onori, potenza e ricchezza. Senza tale antagonismo non vi sarebbe la società civile e politica. Questa concezione kantiana è stata interpretata dalla dottrina marxista nel senso che testimonia ancora una volta la società borghese di quel tempo sviluppatasi attraverso la concorrenza economica tale interpretazione è inesatta poiché Kant non parla solo di ricchezza, ma anche di onori e di poteri. Il che non significa che la ricchezza non abbia importanza, ma che non va disgiunta dagli onori e dalla potenza. Comunque è proprio questa natura dell'uomo che fa sorgere il problema del diritto. Essa è il problema della convivenza umana e senza il passaggio dallo stato naturale allo stato civile. A differenza di Locke, Kant intende il passaggio dallo stato naturale allo stato civile come qualcosa non solo di utile e necessario, ma anche di doveroso. La doverosità deriva dal fatto che gli uomini commetterebbero la più grave ingiustizia verso se stessi se pretendessero di rimanere in una condizione non giuridica, nella quale nessuno è certo della prepotenza degli altri. L'uomo deve uscire dallo stato di natura e non deve seguire i capricci della sua fantasia, ma unirsi con tutti gli altri cioè entrare in uno stato civile. Perché ciò avvenga è necessario che gli uomini si garantiscano la più ampia libertà possibile e che al tempo stesso istituiscano norme e regole affinché la libertà di ognuno non prevarichi sulla libertà degli altri.

I principi che devono regolare la società civile

Lo stato kantiano, come stato civile e giuridico, deve essere a priori fondato sui seguenti principi: 1) la libertà di ogni membro della società, in quanto uomo; 2) l'uguaglianza di ogni membro con ogni altro, in quanto suddito; 3) l'indipendenza di ogni membro, in quanto cittadino. Il principio della libertà dell'individuo consiste nel fatto che l'uomo ha lo scopo di ricercare la felicità, sempre che tale ricerca non rechi pregiudizio agli altri, che perseguono lo stesso scopo. Pertanto la libertà di un uomo può coesistere con la libertà di ogni altro solo se vi è una legge universale. Il secondo principio kantiano è

quello dell'eguaglianza degli individui in quanto sudditi e ciò significa che tutti gli uomini devono essere sottoposti alla legge, in modo da avere gli stessi obblighi e gli stessi diritti. Questa eguaglianza puramente formale, diviene sostanziale quando Kant si auspica che non vi siano privilegi di nascita, impedimenti giuridici al lavoro, al commercio e all'acquisizione della proprietà. Quanto al terzo principio: l'indipendenza dei membri, la società in qualità di cittadini, qui vi è un aspetto kantiano antidemocratico. Infatti il filosofo ritiene che per avere il cittadino il diritto di voto bisogna essere padrone di sé, nel senso che deve avere una qualche proprietà che procuri i mezzi per vivere. La proprietà privata ha un ruolo fondamentale nel sistema politico-giuridico kantiano.

Governanti e governati: il problema del consenso

Altro problema affrontato da Kant nella sua teoria dello stato è quello relativo al consenso. Lo stato liberale deve essere fondato sul consenso del popolo, anche se non è possibile aspettarsi il consenso dell'intero popolo, è possibile solo una maggioranza dei voti. E neppure una maggioranza diretta degli aventi diritto al popolo, ma solo la maggioranza dei delegati a rappresentare il popolo. Anche Kant pone alla base della società civile un contratto originario, stipulato dagli uomini che hanno deciso di abbandonare lo stato naturale e che è l'unico modo per istituire una vera e propria comunità. Differente è tale concezione da quella di Rousseau, mentre per Rousseau la volontà comune di tutto il popolo è qualcosa di unitario e di indivisibile, per Kant è l'insieme delle volontà dei singoli, delle volontà individuali che si esprimono attraverso la rappresentanza. Differenze che si hanno anche nei confronti di Locke, in Locke il patto è accordo bilaterale tra popolo e sovrano, circondato da alcune clausole e in caso di invalidità il popolo riprende tutte le sue prerogative, in Kant il contratto sociale è interpretabile solo dal sovrano, senza che il popolo possa esercitare alcun controllo. Ciò non vuol dire che il sovrano non può mai sbagliare.

Regime repubblicano e regime dispotico

Per Kant la costituzione basata sui tre principi della libertà, dell'eguaglianza e dell'indipendenza è una costituzione repubblicana che si oppone a quella dispotica. Il governo repubblicano si fonda in Kant sul principio della separazione dei poteri, mentre il dispotismo è caratterizzato dall'essenze arbitraria delle leggi, in esso la volontà pubblica è maneggiata dal sovrano come sua volontà privata. Con ciò il filosofo ha tracciato il disegno del suo stato ideale che è stato di diritto e stato liberale, ad un tempo.

Kant e la rivoluzione francese

Kant ha un atteggiamento ambivalente verso la rivoluzione francese. Da un lato la condanna poiché vede nell'esecuzione di Luigi XVI un delitto non solo orribile, ma anche inespugnabile, tale esecuzione è un rovesciamento dei principi che regolano i rapporti tra il sovrano e il popolo. Dall'altro lato la sua condanna, nei confronti della rivoluzione francese, non è una condanna senza appello, nel senso che essa costituisce una tappa d'importanza fondamentale ed è decisiva per la storia del mondo. Questa adesione alla rivoluzione francese è dettata anche dalla ripugnanza verso il sistema politico inglese (preferisce nettamente il sistema politico francese post-rivoluzionario). Infatti, Kant ritiene che la monarchia inglese, che si presenta come una monarchia limitata, in realtà è una monarchia assoluta. Infatti la monarchia inglese, secondo Kant, sarebbe limitata se il monarca domandasse al popolo l'autorizzazione per fare la guerra, ma i monarchi inglesi hanno fatto molte guerre senza chiedere il consenso del popolo.

Capitolo quarto – Humboldt: la teoria dello stato minimo

La rivoluzione francese: importanza e limiti

Humboldt (nato nel 1767), si trovava a Parigi nel 1789, era giovanissimo, allo scoppio della rivoluzione. Egli, come Kant, riteneva che il governo dovesse occuparsi della felicità e del bene, sia fisico che morale, della nazione. L'espressione più oppressiva era il dispotismo che paralizza le più nobili energie degli individui. La rivoluzione francese è stata proprio una ribellione contro il dispotismo. Per Humboldt la realtà sociale e politica non è il frutto di un'astratta ragione, ma è il risultato di innumerevoli azioni individuali. La molla di ogni società è l'energia vitale degli individui,

che si manifesta in mille forme e in mille direzioni e che non può essere imbrigliata in astratti schemi razionali. Se vi è, però, un'imposizione estrema, è l'energia stessa dell'uomo che viene disconosciuta e compressa, ma in tal modo l'uomo diventa una macchina. Proprio per questo secondo Humboldt la Costituzione edificata in Francia non avrà lunga durata. Il che non vuol dire che non si debbano disconoscere i suoi meriti: è il tentativo di annientare il dispotismo e di edificare uno Stato secondo ragione, Humboldt ritiene che essa aprirà le menti e susciterà ogni virtù attiva, diffondendo i suoi benefici anche oltre la Francia.

I limiti dell'attività dello Stato

Humboldt nell'opera "Idee per un saggio sui limiti dell'attività dello Stato" (1972), ritiene che lo stato deve intervenire il meno possibile nel libero svolgimento e nella libera crescita della società civile, che ha in se stessa tanta forza e tanta energia; crescita e svolgimento che, invece, possono essere inceppati e compromessi dall'intervento della pubblica autorità. Questo è il concetto centrale del saggio humboldtiano. In una lettera a Gentz, Humboldt, sostiene che la rivoluzioni con la loro pretesa di sconvolgere la società e di rifonderla, sono più dannose che vantaggiose, sicché è di gran lunga preferibile il sistema del governo illuminato, che procede per piccoli passi e per piccoli aggiustamenti. Il fine della società non è lo stato, ma questo è solo lo strumento strettamente subordinato alla società, per garantire lo sviluppo infinitamente mutevole e vario. Lo stato è coercizione, la società è libertà degli individui che la compongono. Perciò l'optimum sarebbe poter fare a meno dello stato, ciò, però, non è possibile. Infatti le sfere d'azione degli individui, le loro libertà andrebbero a collisione e la convivenza sarebbe presto impossibile. Lo stato è quindi un male necessario, ma occorre che sia il male minore, ovvero che la sua funzione sia mantenuta entro limiti molto ristretti e precisi. In questo quadro la condizione più vantaggiosa per il cittadino è quella, da un lato, di essere unito agli altri suoi concittadini con il maggior numero possibile di legami e, dall'altro lato, di avere il minor numero possibile di vincoli nei confronti del governo. Infatti l'uomo isolato è del tutto incapace di sviluppo, ma lo è altrettanto l'uomo la cui libertà sia in qualche misura ostacolata. Perciò l'opera dello stato può sostituirsi all'opera dei cittadini solo nei casi che essi non siano in grado di procurarsi con la loro attività i beni fondamentali, assolutamente necessari al loro sviluppo. Infatti Humboldt è un avversario dell'educazione pubblica, cioè dell'educazione prescritta e impartita dallo stato. Coerente con queste idee Humboldt è un deciso difensore della separazione tra stato e chiesa, un deciso avversario di qualunque intromissione o di qualunque controllo da parte dello stato nel campo della fede religiosa e degli affari relativi al culto. Obiettivo di Humboldt è che egli mira a spezzare tutti i vincoli socio-politici oppressivi e desidera una società nella quale fiorisca il maggior numero di legami spontanei tra gli individui, dall'altro lato auspica a tal fine uno stato sempre più limitato sia nei suoi poteri che nelle sue funzioni.

Capitolo quinto - Bentham: la concezione politica dell'utilitarismo

La lunga vita di Jeremy Bentham si è svolta in due secoli densi di grandi avvenimenti politici, ai quali ha partecipato con profondo impegno. Nel 1792 ricevette dall'Assemblea legislativa francese la cittadinanza onoraria.

La critica del giusnaturalismo.

Contro le concezioni giusnaturalistiche Bentham sferra un veemente attacco, questo è uno degli aspetti più importanti e significativi del suo pensiero politico. Nei "Sofismi anarchici" esamina minutamente la "Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino" del 1789 e non ne salva una sola parola. Bentham vuole dimostrare, attraverso un esame dettagliato, che i diritti naturali, sacri e inalienabili, non solo non sono mai esistiti, ma che lungi dall'ispirare il potere legislativo ed esecutivo, ne minano le fondamenta. Art. 1 della Dichiarazione: "gli uomini nascono e vivono liberi e uguali nei diritti. Le distinzioni sociali non possono essere fondate che sull'utilità comune". Ma che tutti gli uomini nascono liberi è falso, perché essi nascono, ritiene Bentham, in uno stato di profonda soggezione assoluta, il bambino si trova in una continua dipendenza dagli adulti, a causa della sua debolezza. Così come è falso che gli uomini

vivono uguali nei diritti, poiché il garzono non è uguale nei diritti al proprio padrone, ecc.; art. 2 della Dichiarazione: “il fine di ogni associazione politica è la conservazione dei diritti naturali e imprescrittibili dell’uomo. Questi diritti sono: la libertà, la proprietà, la sicurezza e la resistenza all’oppressione”. Per Bentham è tutto falso, infatti:

- Non esistono diritti anteriori all’instaurazione della società, cioè non esistono diritti naturali. Vi sono popolazioni e tribù selvagge che non hanno né capi né leggi, ma presso di esse non c’è diritto, non c’è sicurezza, non c’è proprietà. Il selvaggio può possedere sì qualcosa, ma si tratta di un possesso immediato e incerto, che dura finché un altro non glielo contende e solo se egli può difenderlo;
- Che i diritti dell’uomo siano imprescrittibili significa che essi non possono essere abrogati, ma ciò è ugualmente falso. Nella realtà non ci possono essere leggi irrevocabili, perché le cose e le situazioni umane cambiano continuamente.
- Che i governi abbiano la loro nascita in una associazione originaria, in una convenzione, non è sostenibile. Infatti tutti i governi si sono affermati attraverso la forza e si sono rafforzati gradualmente attraverso l’abitudine, fatta eccezione per i pochi stati che si sono affermati da soli e si sono dati delle leggi (come ad esempio gli Stati Uniti).

Successivamente Bentham modificò il suo atteggiamento verso la rivoluzione francese (infatti ricevette la cittadinanza onoraria dall’Assemblea legislativa nel 1792), ma il punto più importante della sua critica alla Dichiarazione del 1789 è la sua critica al giusnaturalismo.

Il principio di utilità e le sue conseguenze politiche

Per Bentham la filosofia morale e politica deve essere fondata su una osservazione realistica e spregiudicata della natura umana. Infatti nelle condizioni generali della vita, in ogni cuore umano l’interesse egoistico predomina su tutti gli altri interessi messi insieme, nel senso che l’amore di sé vige in ogni cosa. Non c’è circostanza in cui la felicità di ogni individuo non entri in conflitto con la felicità di qualche altro. Il principio di utilità o della massima felicità subisce, quindi, inevitabilmente una restrizione: non si dovrà parlare della massima felicità universale, ma della massima felicità del maggior numero. Questa restrizione è di grande importanza sia perché ci fa intendere il principio di utilità in termini realistici e non mitici, sia perché comporta rilevanti conseguenze sul piano politico. Infatti se gli interessi del monarca entrano in conflitto con gli interessi del maggior numero di cittadini, egli non potrà essere trattenuto né da una sanzione né da una ricompensa e proprio per questo la forma di governo monarchica è da escludere. Lo stesso discorso per quanto riguarda la forma di governo aristocratica. Conseguenza che, sulla base del principio della felicità del maggior numero, la miglior forma di governo è la democratica. Per democrazia, Bentham intende non la democrazia diretta, ma la democrazia rappresentativa poiché il popolo è per sua natura inadatto e incapace a governare, per cui per l’esercizio di funzioni operative di governo i cittadini devono nominare dei delegati, scelti tra loro stessi. Quindi una democrazia rappresentativa costituisce il potere costitutivo supremo, perché deriva dal popolo, che attraverso un suffragio quasi universale (dal quale sono esclusi solo i minorenni, i soldati e gli illetterati), nomina i propri delegati che formano la camera dei deputati e che devono essere confermati o congedati a date fisse e molto ravvicinate. Pertanto in Bentham oltre all’esigenza democratica, vi è anche un’esigenza liberale, quando intende difendere il cittadino dallo strapotere e dagli abusi delle burocrazie e dei corpi separati.

Fra giusnaturalismo e positivismo giuridico

Sulla base della sua aspra critica al giusnaturalismo, Bentham è stato considerato da molti studiosi un tipico rappresentante del positivismo giuridico. Ma le cose non sono così semplici. Infatti Bentham contempla esplicitamente un diritto di resistenza, anche se egli non usa il termine “diritto”. Bentham riconosce al popolo il diritto di opporsi sia ad una singola legge contraria all’utilità del maggior numero sia all’intera attività di un governo nociva alla felicità del maggior numero. Proprio per questo Bentham non può essere considerato un rappresentante del positivismo giuridico, in quanto non sostiene un obbligo di obbedienza incondizionato al diritto vigente, ma attribuisce un valore al diritto solo in

quanto produttivo di felicità per il maggior numero. Il che significa che si deve ubbidire solo se lo stato ha una forma politico-giuridica non dispotica e non arbitraria, solo se è uno stato di diritto che garantisca ai cittadini le libertà fondamentali: prima tra tutte la libertà di parola e di stampa, la libertà di critica ecc.. per Bentham il dovere di ubbidire esiste solo in uno stato liberal-democratico; in uno stato autoritario, ove manca la libertà di criticare le leggi, non c'è nemmeno l'obbligo di obbedire ad esse. In questo modo, però, Bentham giunge alle stesse conclusioni politiche della teoria che ha sempre combattuto e cioè la teoria dei diritti naturali dell'uomo, che contemplava la libertà di espressione come uno dei diritti fondamentali e imprescrittibili.

Capitolo sesto - Constant: la libertà dei moderni

L'ispirazione filosofica della concezione storico-politica di Constant

Constant (1767-1830) era un seguace dell'idea di progresso, sosteneva la teoria della perfettibilità del genere umano. Alla base della concezione constantiana di progresso vi è una particolare concezione dell'uomo e della sua natura. Egli ritiene che tutte le impressioni che l'uomo riceve sono di due specie: le une, le sensazioni propriamente dette, sono passeggera ed isolate e non lasciano altra traccia della loro esistenza se non la modificazione fisica che hanno prodotto sui nostri organi; le altre, che si formano per il ricordo di una sensazione o di più sensazioni insieme, sono suscettibili di una durata e sono le idee. Insomma chiave del discorso è la distinzione che egli fa tra sensazioni e idee. Infatti se l'uomo non può mai diventare padrone delle proprie sensazioni (poiché non si conservano, ma sono passeggera), è anche vero che le idee sono per l'uomo un vero e proprio patrimonio poiché si associano e si riproducono, hanno il vantaggio di moltiplicarsi. Quindi le idee, a differenza delle sensazioni, si perfezionano e poiché l'uomo è governato dalle idee, l'uomo si perfeziona continuamente. Ne segue che la storia dell'umanità ha un senso e un ritmo, ritmo che è tutto teso al perfezionamento dell'umanità. Infatti la storia dell'umanità è scandita da quattro grandi rivoluzioni: la distruzione della teocrazia, la distruzione della schiavitù, la distruzione della feudalità, la distruzione della nobiltà intesa come privilegio. È chiaro che tali progressioni, secondo Constant, costituiscono un' unica progressione, all'interno della quale ogni passo è senza ritorno. Inoltre va detto che nel pensiero di Constant ha un'importanza fondamentale la meditazione religiosa che non è separata dalla meditazione politica. Per il filosofo la libertà è la libertà dell'uomo in quanto interiorità spirituale, e quindi la libertà deve tutelare tanto i diritti della maggioranza quanto i diritti delle minoranze.

La teoria politica di Constant

Sovranità popolare significa supremazia della volontà generale su ogni volontà particolare e tale principio, dice Constant, non può essere contestato. Sarebbe un errore, però, confondere tale supremazia per una sovranità illimitata (la sovranità popolare è sì supremazia, però limitata). Infatti coloro che sono stati investiti del potere da parte della maggioranza dei cittadini hanno due limiti che non possono superare: 1. Il rigoroso rispetto delle minoranze; 2. La non intromissione nella vita privata dei singoli. Se la società viola i diritti delle minoranze o si intromette nella sfera individuale, essa si rende colpevole non meno del despota. Non basta, però, una limitazione astratta della sovranità, ma occorre limitare di fatto il potere e ciò può essere fatto solo attraverso il potere (ritorna la concezione di Montesquieu). Così la sovranità è divisa da Constant in cinque poteri: 1- il potere reale, 2- il potere esecutivo, 3- il potere rappresentativo durevole (la camera alta ereditaria), 4- il potere rappresentativo dell'opinione (la camera bassa elettiva), 5- il potere giudiziario. Il centro di questo sistema costituzionale è il potere reale al quale spetta il compito di mantenere l'equilibrio delle varie parti. In questo senso il potere reale è, secondo Constant, un potere neutro. Quando il potere esecutivo, il potere legislativo e il potere giudiziario entrano in conflitto tra loro, occorre una forza che li riunifichi, tale forza è data dal potere reale (cioè il capo dello stato, qualunque sia il suo titolo). Unico limite di Constant è che egli conclude gli indigenti dai diritti politici. È evidente il classismo di questa parte della concezione politica di Constant , ma va precisato che Constant operava e scriveva in un periodo in cui nessuno proponeva il suffragio universale. Poi Constant va oltre, nel senso che critica chi ha

rappresentato la proprietà come qualcosa di anteriore alla società e di indipendente da essa (si pensi a Locke). Constant ritiene che la proprietà non è indipendente dalla società, perché uno stato sociale, in verità assai miserevole, può concepirsi senza proprietà, mentre non si può concepire la proprietà senza società. In realtà la proprietà esiste perché esiste la società e quindi la proprietà non è altro che una “convenzione sociale”. Infine un altro caposaldo della concezione garantistica di Constant è il principio della responsabilità dei ministri, nonché dei funzionari inferiori. I ministri possono essere accusati per tre motivi: 1) per abuso o cattivo uso del loro potere legale; 2) per atti illegali pregiudizievoli all’interesse pubblico; 3) per attentati contro la libertà, la sicurezza e la proprietà individuale. Per quest’ultima specie di delitti essi rientrano nella categoria dei cittadini e devono essere giudicati dai tribunali ordinari. Nei primi due casi, invece, la Costituzione assegna ai ministri un tribunale particolare: la camera dei pari.

La libertà dei moderni paragonata a quella degli antichi

La fama di Constant è legata al celebre discorso “La libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni” (Parigi, 1819). Di questo discorso, secondo Bedeschi, sono state date delle interpretazioni tendenziose. La più tendenziosa è quella secondo la quale Constant, difendendo la libertà-indipendenza dell’individuo, avrebbe tolto ogni significato alla sfera politica e statale e considerandola mero strumento di garanzia degli interessi e degli egoismi privati. In questa concezione il borghese sarebbe tutto, mentre il cittadino sarebbe nulla. Questa interpretazione così riduttiva del Discorso dimentica che al centro vi è l’appassionata difesa dei diritti individuali contro il dispotismo, sebbene è fuori discussione che Constant sia uno scrittore liberale e non uno scrittore democratico. Di qui l’istanza constantiana di non rinunciare a nessuna delle due specie di libertà (di cui parla): né alla libertà come indipendenza (dallo stato, dal potere politico, dalla collettività intesa come corpo organico), né alla libertà come partecipazione (alla gestione della cosa pubblica, della sfera universale o comune). Libertà-indipendenza e libertà-partecipazione costituiscono un circolo chiuso, perdere l’una significa perdere l’altra, l’una è condizione dell’altra. Rinunciare alla libertà civile conduce prima o poi a rinunciare alla libertà politica, rinunciare alla libertà politica conduce prima o poi a rinunciare alla libertà civile.

Capitolo sette - Tocqueville 1°: la libertà democratica: vantaggi e pericoli

Il processo democratico è ineluttabile: bisogna dirigerlo

Il capolavoro di Tocqueville è “La democrazia in America” (1833-34). Sin dalle prime pagine si avvertono subito l’estrazione sociale e l’educazione aristocratica del Tocqueville. La democrazia, sostiene, è un progresso sociale e civile, è un sistema in cui ogni uomo essendo uguale a tutti gli altri uomini, sente un uguale bisogno dei suoi simili, sicché l’interesse particolare si fonde con l’interesse generale; è una società in cui la maggioranza dei cittadini gode di un benessere maggiore rispetto al passato. Tocqueville ritiene che il processo democratico sia ineluttabile e che caratterizza tutta la storia moderna. Così egli fa alcuni esempi: le crociate e le guerre con gli inglesi decimano i nobili e dividono le terre (ciò è già un primo passo verso la democrazia); la costituzione dei comuni introduce la libertà democratica in seno alla monarchia feudale; l’invenzione delle armi da fuoco rende uguali il plebeo e il nobile sul campo di battaglia; la stampa offre le stesse risorse alle loro intelligenze; ecc..

Origine e caratteri della democrazia americana; autonomia e vitalità della società civile

Tocqueville usa “democrazia” ed “uguaglianza delle condizioni” come sinonimi. Eguaglianza delle condizioni e sistema democratico fanno quindi tutt’uno. Due cause hanno portato secondo l’autore alla democrazia in America: 1) gli emigranti che giungevano in America non avevano alcuna pretesa di superiorità sugli altri, la loro unione comportò una società in cui non si trovavano né padroni né poveri; 2) inoltre il suolo americano non consentiva il sorgere dell’aristocrazia terriera. Infatti per dissodare quella terra ribelle occorrevano gli sforzi costanti dello stesso proprietario e, dissodata la terra, si vide che i prodotti di un fondo non erano sufficienti ad arricchire insieme un padrone ed un contadino. Con ciò non vuol dire che negli Stati Uniti non ci siano ricchi. Il fatto è che una volta abbattute tutte le

barriere che tenevano prigioniera l'iniziativa economica individuale, questa prorompe con tutta la sua energia e i meriti e i talenti di ciascuno si affermano in una società in cui la maggioranza è costituita dalle classi medie. Secondo Tocqueville condizione essenziale della libertà e della vitalità della società democratica americana è l'autonomia amministrativa. I suoi strumenti fondamentali sono il comune e la contea che sono basati sul principio secondo il quale ognuno è il miglior giudice in quello che lo riguarda direttamente, il più qualificato per provvedere ai suoi bisogni particolari. Comuni e contee, quindi, vegliano sui loro particolari interessi. Lo stato governa, ma non amministra.

Difetti e pericoli della americana: la tirannia della maggioranza e i suoi antidoti

Per Tocqueville la democrazia in America, però, ha anche dei limiti e non solo in alcuni punti egli esalta l'aristocrazia contro la democrazia. Infatti ritiene che l'aristocrazia è più abile della democrazia nella scienza della legislazione. Essa è padrona di sé, non è soggetta a impulsi passeggeri, procede saggiamente, fa convergere verso uno stesso punto la forza collettiva di tutte le leggi. Mentre le leggi dell'aristocrazia sono imperfette, difettose e intempestive. La massa del popolo può essere sedotta e traviata a causa della propria ignoranza e delle proprie passioni; un corpo aristocratico è un uomo fermo e illuminato che non muore mai. Inoltre il dominio assoluto e irresistibile della maggioranza fa sì che le minoranze e i dissenzienti non abbiano spazio alcuno per far valere le loro idee e le loro esigenze.

Capitolo ottavo – Tocqueville 2°: la democrazia può uccidere la libertà

La seconda parte della "Democrazia in America" è un semplice prolungamento della prima. Importante in questa seconda parte è un problema di formidabile importanza: la rivoluzione industriale e i suoi effetti sulla società.

Il conformismo della società democratica di massa

Siccome la democrazia è uguaglianza delle condizioni e livellamento intellettuale e morale dei singoli, produce un analogo livellamento nello spirito pubblico. Si tratta di uomini uguali nei diritti, nella fortuna e nell'educazione. Nei popoli democratici l'amore per l'uguaglianza è superiore dell'amore per la libertà.

Una nuova forma di dispotismo e i possibili rimedi

Tocqueville osserva che dalla fine del '700 fino alla metà dell' '800 molte rivoluzioni hanno scosso l'Europa e l'hanno agitata in moltissime direzioni, ma hanno prodotto uno stesso risultato: hanno indebolito e distrutto i poteri intermedi, hanno determinato una legislazione uniforme, hanno prodotto un enorme concentrazione del potere nelle mani del sovrano. La conseguenza paradossale è che lo stato democratico ha prodotto un nuovo stato paternalistico, in cui il sovrano si ritiene responsabile delle azioni e del destino di ogni suo suddito e opera al fine di illuminarli nei diversi atti della loro vita. Inoltre la rivoluzione industriale opera anch'essa in tale direzione. Infatti in seguito all'incremento industriale della nazione aumenta il bisogno di strade, di canali, di parti che facilitano il movimento della ricchezza. I privati incontrano difficoltà sempre più grandi ad effettuare tali lavori, mentre lo stato li esegue con facilità. Quindi il governo interviene sempre più nell'economia, si fa esso stesso imprenditore. L'unico grande strumento che vi è a difesa dell'individuo nella società democratica è la libertà di stampa. Poiché in tempi di uguaglianza il cittadino è completamente isolato, egli ha un solo modo per difendersi: rivolgersi alla nazione intera attraverso la stampa. L'uguaglianza isola e indebolisce gli uomini, ma la stampa pone a fianco di ciascuno un'arma potentissima, che può essere usata anche dal più debole e dal più isolato.

La democrazia genera una nuova aristocrazia

Abbiamo detto che nella seconda parte della Democrazia in America emerge il tema della rivoluzione industriale. L'operaio, ritiene Tocqueville, si dedica unicamente e continuamente alla fabbricazione di un solo oggetto e assolve tale lavoro con destrezza singolare. Così l'operaio riduce sempre più la sua intelligenza allo studio di un solo particolare, il padrone spazia ogni giorno di più il suo sguardo su un vasto insieme e il suo spirito si allarga nella stessa proporzione in cui quello dell'operaio si restringe.

Uno assomiglia sempre più all'amministratore di un vasto impero, l'altro (l'operaio) ad un bruto.

Capitolo nono – John Stuart Mill: elogio della varietà e del dissenso

L'itinerario intellettuale di Mill

John Stuart Mill ricevette dal padre James (collaboratore di Bentham) una cultura rigorosamente utilitaristica. Le sue convinzioni utilitaristiche, però, ben presto entrano in crisi. Infatti nel 1826-27 cadde in una grave depressione dovuta sia a componenti affettive che a componenti intellettuali e culturali. Pertanto abbandona il principio fondamentale della concezione benthamiana: il perseguimento della felicità personale come movente essenziale ed esclusivo dell'azione umana. Negli anni 1829-30 entrò in contatto con la scuola sansimoniana che esercitò un notevole influsso sul suo pensiero sociale e politico. I suoi autori preferiti furono Bazard e Eufantin e sulla loro scia, critica il liberalismo, il valore limitato della vecchia economia politica, che assume la proprietà privata e l'eredità come fatti indiscutibili, e la libertà di produzione e di scambio come il non plus ultra del progresso sociale. Lo schema sviluppato dai sansimoniani è quello in base al quale il lavoro e il capitale sono amministrati nell'interesse generale della società, ogni individuo deve svolgere una parte del lavoro sia come pensatore (insegnante, artista), sia come produttore e tutti devono essere retribuiti in base al loro lavoro e alle loro capacità (è questa una forma molto elevata di socialismo).

La critica milliana dell'economia e della politica

Nei "Principi di economia politica", Mill esamina i vari autori socialisti (Owen, Louis, Blanc, ecc.), ma oltre ad elogiare il sansimonismo ha un atteggiamento tutt'altro che ostile. Infatti non ritiene che tali sistemi siano irrealizzabili. Una volta che i lavoratori siano tutti istruiti, essi possono dedicarsi con tutte le loro forze alla produzione per la collettività. Si devono considerare, inoltre, due condizioni senza le quali neanche il comunismo potrebbe conseguire i propri scopi: 1) l'istruzione universale che consente una pressione dei lavoratori nella vita pubblica, pressione proporzionata al loro peso effettivo; 2) una debita limitazione numerica della loro popolazione, che eviti i danni della concorrenza sul mercato del lavoro. Mill, però, si chiede se in un regime spontaneo si lasci sufficiente spazio all'individualità, se l'assoluta dipendenza di ciascuno verso tutti e la sorveglianza di tutti su ciascuno, non ridurrebbero gli uomini ad una tetra uniformità di pensieri, di sentimenti e di azioni. È evidente che sia i sistemi socialisti sia quelli comunisti suscitano in Mill non poche preoccupazioni circa il destino della libertà individuale. Né è pensabile che quanto più le classi lavoratrici diventeranno mature, tanto più si accontenteranno della condizione di lavoratore salariato come condizione definitiva. La relazione tra padrone e operaio sarà sostituita a poco a poco dall'associazione: in alcuni casi dall'associazione dei lavoratori con il capitalista, in altri casi dall'associazione dei lavoratori tra loro. In tali cooperative i lavoratori si troveranno su un piede di uguaglianza, possiederanno collettivamente il capitale con il quale essi condurranno le loro operazioni e lavoreranno sotto direttori eletti e destituibili da loro stessi. Così si giungerà ad un mutamento della società che unirà la libertà e l'indipendenza dell'individuo con i vantaggi morali ed economici della produzione associata. Quindi Mill aderisce agli ideali del socialismo democratico, mentre polemizza con le concezioni socialiste a proposito della concorrenza. Massimo errore dei socialisti, secondo Mill, è di addebitare alla concorrenza tutti i mali economici che esistono nel tempo presente: essi dimenticano che dove non c'è concorrenza e vi è monopolio, e il monopolio è una tassazione sugli uomini attivi per il mantenimento delle ruberie. La concezione liberal-socialista di Mill ha il suo principio base nell'adeguato compenso allo sforzo individuale e di qui auspica l'intervento dello stato sul diritto di successione per impedire la concentrazione di fortune che è all'origine di tanti mali sociali.

Una nuova concezione della libertà

Nel famoso saggio di Mill "Sulla libertà" (1859), ritorna la preoccupazione di Tocqueville circa il destino dell'individuo nella società democratica di massa, poiché tale società tende ad inaridire ogni originalità individuale a favore del conformismo individuale. Mill sostiene che l'Europa stà avanzando verso l'ideale cinese di rendere tutti gli uomini uguali. Delle due condizioni indicate da Humboldt

come necessarie allo sviluppo umano: la libertà e la varietà di situazioni, la seconda svanisce ogni giorno di più. Mill difende anche l'autonomia intellettuale e psicologica dell'individuo sia contro il dispotismo dello Stato, sia contro il conformismo della massa. L'individuo non può essere costretto da alcuna autorità a fare o non fare qualcosa, con la motivazione che è meglio per lui o perché lo renderà più felice; ognuno ha diritto di essere felice a modo suo nel modo che ritiene più opportuno. Questa libertà ed indipendenza deve essere assoluta. Su se stesso, sulla sua mente, sul suo corpo, l'individuo è sovrano. Accanto alla libertà di perseguire come crede il proprio utile, vi è un'altra fondamentale libertà.