

ALESSANDRO DIVIDUS

# POLITICA E COSCIENZA

Thomas Hill Green e il Liberalismo Sociale





*Biblioteca di cultura moderna e contemporanea*

3

*Collana diretta da:*

Mirella Pasini  
*(Università di Genova)*

*Comitato Scientifico*

Enzo Baldini  
*(Università di Torino)*

Dino Cofrancesco  
*(Università di Genova)*

Paola de Cuzzani  
*(Università di Bergen)*

Adriano Fabris  
*(Università di Pisa)*

Pascal Nouvel  
*(Université de Tours)*

Nils Gilje  
*(Università di Bergen)*

Gilbert Vincent  
*(Università di Strasburgo)*

ALESSANDRO DIVIDUS

# **POLITICA E COSCIENZA**

**Thomas Hill Green e il Liberalismo Sociale**



è il marchio editoriale dell'Università di Genova



*Il presente volume è stato sottoposto a double blind peer-review  
secondo i criteri stabiliti dal protocollo UPI*

© 2020 GUP

I contenuti del presente volume sono pubblicati con la licenza  
Creative commons 4.0 International Attribution-NonCommercial-ShareAlike.



Alcuni diritti sono riservati.

Realizzazione Editoriale  
**GENOVA UNIVERSITY PRESS**  
Via Balbi, 6 - 16126 Genova  
Tel. 010 20951558  
Fax 010 20951552  
e-mail: [gup@unige.it](mailto:gup@unige.it)  
<http://gup.unige.it>

ISBN: 978-88-3618-036-3 (versione eBook)

Pubblicato settembre 2020

# INDICE

<i>Introduzione</i>	9
<i>1. Un'analisi dei limiti della conoscenza attraverso la filosofia di T. H. Green</i>	
1.1 L'influenza della filosofia tedesca nell'ambiente culturale inglese del XIX secolo	13
1.2 Il problema gnoseologico in John Locke e il valore della coscienza in Joseph Butler, Johann G. Fichte e T. H. Green	28
1.3 Hume	47
1.4 La Ding an sich kantiana e il passaggio dalla filosofia di Fichte alla dialettica di Hegel	77
1.5 T. H. Green e il dibattito con l'empirismo contemporaneo	102
1.6 L'antagonismo tra Platone ed Aristotele come fonte del dogmatismo filosofico	112
1.7 Considerazioni conclusive sull'aspetto gnoseologico della filosofia di T. H. Green e sulla gnoseologia in generale	126
<i>2. Dalla metaphysics of knowledge alla metaphysics of moral</i>	
2.1 La consciousness come elemento costitutivo del moral good. Una critica alle tesi del giusnaturalismo	171
2.2 Freedom, will e moral good: un confronto tra le tesi dell'utilitarismo e il pensiero di T. H. Green	193
2.3 Libertà e diritti: la natura strumentale dei 'Moral Rights' secondo l'interpretazione di David Weinstein	210
2.4 Moral Duties e Moral Internalism	216
2.5 Un approccio pragmatico all'etica di T. H. Green	237
2.6 Il common good	255
2.7 Self-realisation e common good	266
<i>3. La realizzazione dell'individuo nella politica</i>	
3.1 T. H. Green e l'impegno politico	283
3.2 Il Social Liberalism nelle politiche della private property, alcohol ed education. Background teorici e influenze filosofiche	292
3.3 Lo Stato tra valore individuale e spirito collettivo	313
3.4 Le pratiche del capitalismo e il moral good	325
3.5 Tra cosmopolitismo e spirito nazionale: l'internazionalismo di T. H. Green	341
<i>Conclusioni</i>	355
<i>Bibliografia</i>	357





## Introduzione

Questo lavoro ha come scopo quello di mettere in risalto il valore del pensiero di T. H. Green, pur non rinunciando a sottolineare alcune delle problematichità legate ai principi espressi dalla sua filosofia. La comprensione delle sue riflessioni non è di facile intuizione, poiché richiede al lettore una conoscenza approfondita del dibattito gnoseologico attorno al quale Green svilupperà le sue meditazioni. Il suo carattere poliedrico, inoltre, fa di lui un autore singolare nel panorama dell'Inghilterra Vittoriana, nella quale la predominanza della tradizione illuministica ed empiristica è ancora molto forte. Il suo apparente misticismo religioso ha condotto molti studiosi a considerare le sue posizioni all'interno di un idealismo di matrice hegeliana, ma la forte rigidità logica con cui egli procede nelle sue osservazioni ha costretto a rivalutare simili conclusioni. È per questo motivo, che il seguente lavoro intende offrire una visione più ampia possibile rispetto a un autore attualmente molto dibattuto. Osservando, dunque, la stessa tripartizione con la quale Green affronta le rispettive tematiche, si procede partendo da una ricerca di carattere epistemologico, per passare, poi, all'ambito etico e infine, politico. Un simile procedimento, oltre a offrire continuità al suo pensiero, ne facilita anche la sua comprensione.

Nel capitolo I, quindi, mentre le *Introductions to Hume's Treatise of Human Nature* forniscono la base teorica grazie alla quale Green sviluppa il suo impianto critico nei confronti dell'empirismo, una ricostruzione storiografica dell'ambiente culturale e accademico inglese provvede, invece, a ricomporre la sua evoluzione intellettuale, mettendo in luce le fasi e gli autori che maggiormente hanno influito nella sua formazione. Tenendo saldi i principi delle sue *Introductions*, viene dunque sottolineata l'importanza che personalità quali Jowett, Arnold, Carlyle (solo per citarne alcu-

ni), hanno avuto nell'avvicinare il giovane Green verso lo studio scientifico dei testi sacri e di riflesso, verso una scoperta dell'idealismo continentale. Il loro apporto nell'indirizzare Green allo studio della cultura e della filosofia tedesca è fondamentale. Kant, Fichte e Hegel sono i suoi autori prediletti, i quali gli forniscono gli strumenti per affrontare le difficoltà insite nelle dottrine empiristiche del Locke e dello Hume e lo dotano di quella convinzione morale, che lo guida verso un'attenta analisi critica dell'utilitarismo. La sua morte prematura non gli consente, purtroppo, di esprimere appieno le sue idee, ma il suo avvicinamento verso lo studio del Lotze e di Herbart dimostra il tentativo di andare oltre le contraddizioni dell'idealismo classico. È per questo motivo, che nella parte finale del capitolo verranno analizzate le discussioni attuali riguardo i punti più controversi del suo pensiero, fonti di costanti dibattiti e nuove interpretazioni. Prima fra tutte quella di C. Tyler, che getta nuova luce sul concetto di *eternal consciousness*, proponendo un'interessante soluzione di stampo aristotelico che diverge da ogni lettura precedente. Le conclusioni alle quali Tyler si avvicina ricalcano, in parte, quelle delineate dalla logica di H. H. Joachim e, nonostante alcuni problematiche risultino ancora irrisolte, fungono da filo conduttore per passare a una corretta interpretazione dell'etica di Green.

È proprio nel capitolo II, dunque, che si mette in risalto il passaggio da una metafisica della gnoseologia a una dell'etica. Il concetto di *will* acquista una posizione preminente, in quanto esternazione di quella *self-consciousness* che, in ambito etico, si orienta verso una condotta pratica. La massimizzazione del piacere come fine dell'azione perde la sua validità, se confrontata con un bene inteso come *unconditional good*. Questo bene morale, passando da una critica nei confronti delle tesi sostenute dal giusnaturalismo e dall'utilitarismo, si ricollega all'imperativo categorico kantiano, dal quale Green deriva la sua interpretazione, ma si distacca per quello che riguarda l'universalità della sua portata. Qui si rivela la capacità innovatrice del suo pensiero,

che riesce a coniugare perfettamente il carattere individuale, inteso nella forma aristotelica della *ethics of flourishing*, con quello collettivo. Per arrivare, però, a una rappresentazione completa del *common good*, è necessario distinguere quello che M. Dimova-Cookson riesce perfettamente a cogliere attraverso le parole del Green espresse nei *Prolegomena*: cioè una distinzione tra *ordinary good* e *moral good*. L'azione del singolo viene quindi suddivisa in due differenti tipologie, delle quali solo la seconda è in grado di realizzare quel bene comune ricercato dal Green. Questo ideale di bene però, non rappresenta un universale condiviso verso il quale ciascun individuo deve orientare il proprio agire, seguendo la forma definita da Kant, ma un puro bene morale scevro da qualsiasi finalità che non sia il bene morale stesso. Tuttavia, perseguono alcune questioni che nell'ambito gnoseologico avevano creato non pochi problemi e che, in ambito etico, si ripropongono, mettendo in luce asimmetrie di non facile risoluzione. Viene quindi avanzata, in questo lavoro, una chiave di lettura diversa rispetto alle esposizioni ortodosse, che riscontra numerose congruenze del pensiero greeniano con la forma del pragmatismo sviluppata da C. S. Peirce e ripresa da W. James. Questa interpretazione ha il fine di consentire una migliore determinazione del rapporto controverso tra il suo presunto misticismo di stampo idealista e la pratica di una filosofia che vuole essere politica.

D'altronde, il riverbero di simili asimmetrie, in ambito gnoseologico e morale, si ripresenta all'interno di uno dei paragrafi analizzati nel capitolo III, nel quale, sviluppando l'analisi compiuta da P. Hansen in chiave prettamente politica, si cerca di dimostrare ed allineare le osservazioni critiche formulate da Hansen stesso, con le conclusioni delineate in ambito morale. Le risoluzioni evidenziate mettono sì in luce un aspetto critico della filosofia di Green, il quale, partendo dalla gnoseologia, si manifesta anche in ambito politico, ma non tolgono nulla al valore del suo pensiero e di quello che oggi viene chiamato con il nome di *social liberalism*. Attraverso l'ultimo capitolo si scopre Green come uomo, oltre che

filosofo. Dal suo impegno politico fino alla sua teorizzazione dello Stato e del ruolo che esso deve ricoprire nel rapporto con l'individuo, Green dimostra di aver saputo coniugare perfettamente le idee di un socialismo, inteso come rispetto della dignità della vita, con le istanze del liberalismo. È pertanto necessario riconoscere a Green l'enorme valore che ha saputo manifestare in ogni ambito dell'esistenza, cercando sempre di coniugare, o per utilizzare il suo vocabolario 'porre in relazione', ogni apparente contraddizione, con lo scopo di realizzare ed elevare il significato dell'essere.

Tuttavia, è con rammarico che si deve sottolineare la scarsità di studi, sul territorio nazionale, di un autore per molti marginale, ma al tempo stesso essenziale. Della sua opera, i *Prolegomena to Ethics*, solo una traduzione in lingua italiana ad opera di C. Goretti, risalente al 1925, è stata pubblicata. Per quanto riguarda opere più recenti, si deve ringraziare l'impegno di autori quali A. M. Jellamo, A. de Sanctis (verso il quale esprimo la mia più grande gratitudine per avermi seguito ed indirizzato verso lo studio di Green) e G. Bonino. Per questa ragione, il lavoro sviluppato non ha solamente la pretesa di un riconoscimento accademico, ma porta con sé la speranza di sprigionare nel lettore lo stesso entusiasmo con il quale il sottoscritto si è cimentato nello studio di questo autore.

Infine, un ringraziamento particolare va all'Università di Hull, che mi ha accolto durante il mio soggiorno di studio e mi ha permesso di sviluppare le mie ricerche e ai membri del PSA British Idealism Specialist Group, in special modo il Prof. C. Tyler, che mi ha permesso di confrontarmi con lui e ha mostrato vivo interesse nelle mie idee.

# 1. Un'analisi dei limiti della conoscenza attraverso la filosofia di T. H. Green

## 1.1 L'influenza della filosofia tedesca nell'ambiente culturale inglese del XIX secolo

Le speculazioni portate avanti da Green non possono essere comprese senza un approfondimento dei presupposti culturali all'interno dei quali il suo pensiero si articola e sviluppa. In una delle sue opere più significative *Prolegomena to Ethics* (1884), pubblicata postuma in seguito alla sua morte prematura, si intravede tutta l'influenza della filosofia hegeliana. Il primo capitolo, *Metaphysics of Knowledge*, esprime il tentativo di dimostrare l'esistenza di un principio spirituale (*spiritual principle*) all'interno del processo cognitivo e della natura stessa. Le sue affermazioni non sono solo il frutto dell'insegnamento hegeliano espresso nella celebre *Phänomenologie des Geistes* (1807), ma sono il risultato di uno studio approfondito della cultura, della lingua e della filosofia tedesca, che gli permettono di assimilare le basi del cosiddetto *Deutsche Bewegung*<sup>1</sup> e di ri-elaborarle in base alle necessità della società inglese. È importante sottolineare però, come due continenti apparentemente vicini, abbiano subito un'evoluzione intellettuale completamente differente. La Germania del periodo post-napoleonico ha sentito il bisogno di rifondare uno Stato sulla sicurezza e prosperità, su di un *vernünftiges Dasein* in grado di indirizzare e far convergere gli spiriti tedeschi. È in quest'ottica che si può com-

---

1 Il nome *Deutsche Bewegung* sta a indicare un movimento composto da un cospicuo numero di letterati, filosofi, teologi e scienziati, che ha preso piede in Germania alla fine dell'illuminismo. Tra i nomi più celebri si possono annoverare Lessing, Winckelmann, Herder, Goethe e Schiller. Le loro opere hanno avuto un influsso significativo sugli sviluppi intellettuali di Kant, Hegel, Niebuhr, Humboldt, Ranke e molti altri. K. Dockhorn, *Der Deutsche Historismus in England. Ein Beitrag zur Englischen Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1950, p. 11.

prendere uno studio delle tradizioni come ricerca di uno spirito il quale, attraverso le epoche storiche, si è fatto portatore di una coscienza nazionale e del quale Hegel ne ha accuratamente tracciato la sua evoluzione nei *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820). In Inghilterra invece, sono mancate non solo le personalità, ma anche lo spirito critico in grado di abbattere le mura di un conservatorismo legato troppo spesso agli ambienti accademici, nei quali ha a lungo dominato l'influenza ecclesiastica. Le dottrine legate al movimento dell'idealismo tedesco, di cui Hegel può esserne considerata la massima espressione, non rinnovano il pensiero solamente in ambito filosofico, ma hanno un'enorme influenza anche per quanto riguarda la teologia. Nel volume di V. F. Storr, *The Development of English Theology in the Nineteenth Century 1800-1860* (1913), l'autore mette in risalto l'enorme influenza che lo sviluppo della teologia tedesca, riletta secondo i canoni dell'idealismo, ha avuto sulla conseguente evoluzione della teologia inglese.

Sulla base di queste di considerazioni e sull'enorme contributo che il pensiero continentale di stampo germanico ha avuto nell'ambiente culturale inglese, devono essere ricercate le cause o gli agenti che hanno reso possibile aprire le porte del proprio universo e assimilarne ciò che ne avrebbe cambiato definitivamente il modo di approcciarsi con la realtà. Green fu certamente una di queste personalità, ma non di certo la prima. La sua figura si inserisce in un periodo storico e all'interno di un ambiente culturale conservatore. Green compie i suoi studi presso la *Oxford University*, un'università fortemente conservatrice<sup>2</sup>. All'interno di questo ambiente accademico si era sviluppato, già prima del suo arrivo, un movimento chiamato *Oxford Movement*, i cui appartenenti si facevano chiamare *tractarians*<sup>3</sup>. La nascita di

---

2 M. Richter, *The Politics of Conscience. T. H. Green and his age*, The Garden City Press Limited, Letchworth, 1964, p. 14.

3 Il nome deve le sue origini al termine *Tractarianism*, appellativo con il quale veniva identificato l'*Oxford Movement* in seguito a una serie di pubblicazioni intitolate *Tracts for the times* (1833-1841). Il nome completo del movimento è *Tracta-*

questo movimento può essere fatta risalire al 1828, data della nascita dell'amicizia tra il Cardinale Newman e il *Regius Professor of Hebrew at Christ Church* di Oxford, il Dr. E. B. Pusey. Newman, così come lo stesso Pusey, era uno dei rappresentanti dell'ala conservatrice dell'università, intento, con i suoi saggi e i suoi collaboratori, a mantenere in vita l'aspetto tradizionale del credo religioso cristiano. Il contenuto teorico espresso all'interno dei loro saggi non merita di essere approfondito in questa sede, ma ciò che è importante ricordare è l'effetto opposto a cui questo movimento diede vita. Gli appartenenti al movimento di Oxford sostenevano una strenua difesa dell'ortodossia religiosa e la commistione tra idealismo e religione, così come era avvenuta in Germania, non era ben vista. Lo stesso Pusey, dopo una serie di viaggi in Germania, trascorsi tra il 1825 e il 1827 a Göttingen, Berlin, Bonn e dopo aver ascoltato le letture critiche della Bibbia espresse da Eichhorn, Schleiermacher, Tholuck e Neander, produsse una delle sue opere, intitolate *Historical Enquiry into the Probable Causes of the Rationalist Character lately Predominant in the Theology of Germany* (1828), nella quale veniva affermato il principio secondo cui il 'razionalismo', così come si era solidificato attraverso l'ortodossia luterana, aveva pervaso la teologia tedesca e minacciava adesso la stessa Inghilterra<sup>4</sup>. Come risposta, la religione doveva ritornare agli insegnamenti dei padri della chiesa, alla tradizione e ai sacramenti e tenersi salda ai principi delle sacre scritture. L'effetto della cultura tedesca sulle nuove generazioni di studenti e studiosi però, era troppo forte per poter essere arginato e l'approccio adottato dal movimento di Oxford per contrastare le loro perversioni (*Pervertierungen*) ebbe l'effetto completamente opposto. Sulla scia degli inse-

---

*rian-Ritualistic-Romanizing Movement*. B. W. Savile, *Dr. Pusey, an Historic Sketch, with Some Account of the Oxford Movement during the 19<sup>th</sup> Century*, Longmans, Green and Co., London, 1883, p. 104.

4 K. Dockhorn, *Der Deutsche Historismus in England. Ein Beitrag zur Englischen Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1950, p. 82.

gnamenti dello storico tedesco B. G. Niebuhr, il quale aveva dato il via a un approccio critico e scientifico della storia, le cui *Römische Geschichte* (1811)<sup>5</sup> ne rappresentano la prima e la massima espressione, molti studiosi inglesi e allievi dello stesso Niebuhr, come Hare, Thirlwall e Arnold, indirizzarono i loro sforzi verso uno studio critico e scientifico dei testi biblici. Il loro contributo fu di fondamentale importanza, non tanto (o quantomeno) per le loro opere, ma per l'ambiente intellettuale che contribuirono a far fiorire (le loro idee influenzarono profondamente la formazione del giovane Green). Uno di loro in particolare, M. Arnold, *Professor of Poetry* all'Università di Oxford e figlio di T. Arnold, rettore della *Rugby School* (scuola che verrà in seguito frequentata dallo stesso Green), ebbe un'influenza talmente ampia da non limitarsi solamente al proprio ambito disciplinare, ma da espandersi anche all'ambito teologico<sup>6</sup>. Arnold inoltre, era un appassionato lettore di Wordsworth e stimava profondamente le sue poesie<sup>7</sup>. La sua passione per Wordsworth non fu tuttavia casuale. Wordsworth può essere considerato, insieme a Coleridge, come uno dei fondatori del romanticismo inglese e studioso dell'idealismo tedesco e dello stesso Kant. Nelle sue poesie e nei suoi scritti è ricorrente il tema della natura, nella quale si può quasi intravedere una mistica presenza spirituale. L'intelletto di Arnold fu quindi fortemente influenzato dalla loro lettura e dalle interpretazioni, che dagli stessi testi, si potevano evincere dell'idealismo tedesco. Il metodo, in netta antitesi con quello del movimento di Oxford, attraverso il quale i testi sacri dovevano essere analizzati, poteva essere riassunto, secondo Arnold, in tre espres-

---

5 Tradotte per la prima volta in inglese da F. A. Walter e pubblicate nel 1827.

6 Ivi, p. 85. Cfr. B. Jowett (edited by Sir L. Stephen), *The Interpretation of Scripture and other Essays*, George Routledge & Sons, London, 1906, pp. X-XI.

7 Così scrive H. W. Paul nella sua biografia: «*The eldest boy thus grew up under the shadow of Wordsworth*». H. W. Paul, *Matthew Arnold*, Macmillan and Co., London, 1920, p. 6.



sioni: filologia, archeologia e storia antica<sup>8</sup>. Attraverso questo metodo e grazie agli insegnamenti dell'idealismo, la religione cristiana doveva modernizzarsi e per farlo era necessario avvicinarsi al mondo tedesco. Lo stesso Green fu influenzato profondamente dalle letture di Wordsworth. Attraverso il poeta inglese, Green si avvicinò alla visione panteistica di Dio, intesa come manifestazione nella natura di un principio, uno spirito che si rivela nella storia per mezzo dell'esistenza di personalità superiori e istituzioni, quali la Chiesa e lo Stato, grazie alle quali l'uomo viene reso un essere morale e diviene 'umano' nel senso più alto del termine<sup>9</sup>.

La passione verso la letteratura tedesca fu talmente forte da spingere numerosi intellettuali, alcuni dei quali maestri dello stesso Green (tra cui B. Jowett e M. Pattison), a riunirsi presso la *parish house* di Hare a Hurstmonceaux, per leggere i testi in lingua originale<sup>10</sup>. L'influenza che questi studiosi subirono spinse D. Stanley, allievo di Arnold e futuro direttore della scuola di Rugby, ad affermare, che nessun'altra dottrina, al di fuori di quella contenuta negli scritti dei teologi delle università tedesche, era riuscita, nel corso dell'ultimo secolo, a esercitare un influsso così ampio su tutta l'Europa<sup>11</sup>.

L'influenza esercitata dalla nuova filosofia accrebbe man mano che lo scontro con il movimento di Oxford aumentava. I saggi pubblicati sulla *Essays and Reviews* (1860), un volume curato da J. W. Parker, avevano lo scopo di contrastare l'influenza del tradizionalismo e di introdurre un nuovo metodo di ricerca sulla scia del razionalismo tedesco. Due degli autori dei saggi contenuti all'interno del volume

---

8 K. Dockhorn, *Der Deutsche Historismus in England. Ein Beitrag zur Englischen Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1950, p. 85.

9 M. Richter, *The Politics of Conscience. T. H. Green and his age*, The Garden City Press Limited, Letchworth, 1964, pp. 47-48.

10 K. Dockhorn, *Der Deutsche Historismus in England. Ein Beitrag zur Englischen Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1950, p. 85.

11 Ivi, p. 89.

erano Pattison e Jowett. Un lavoro in particolare, quello di Jowett *On the Interpretation of Scripture*, aveva come scopo quello di difendere l'approccio razionalista verso i testi biblici e combattere l'influenza dei tradizionalisti. L'errore dei *tractarians* nell'interpretazione della Bibbia può essere racchiuso all'interno dell'espressione utilizzata da Jowett «*tendency to edification*»<sup>12</sup>, consistente nell'esagerare o amplificare il significato dei termini utilizzati al solo scopo di risvegliare le coscienze attraverso i propri sermoni. Questa tendenza all'edificazione tuttavia, ha comportato non pochi problemi per quel che riguarda l'interpretazione delle sacre scritture. L'errore a cui questa procedura ha condotto, continua Jowett, ha comportato una perdita del significato originario del testo, a scapito di alcune lezioni morali e religiose che gli interpreti hanno intravisto, o semplicemente immaginato. Gli errori che devono essere scongiurati quindi, consistono nell'abuso e nell'adattamento del linguaggio utilizzato al fine dei propri scopi. «*New wine cannot thus be put into old bottles*»<sup>13</sup>, sosteneva Jowett, facendo riferimento alla necessità di rinnovare il metodo scientifico con cui la ricerca teologica doveva procedere. L'immagine di Jowett all'interno dell'Università rappresentava un punto di riferimento per la nuova generazione di studiosi e non fu un caso, che lo stesso Jowett intravide in Green un potenziale da poter utilizzare nella lotta contro il pensiero conservatore. Fu Jowett che introdusse Green alla storia della filosofia, in particolar modo quella classica e quella tedesca, e lo esortò a sviluppare un pensiero in grado di contrastare le posizioni sostenute da Pusey e dai suoi 'alleati'<sup>14</sup>.

Per quale motivo tuttavia, Jowett e tutti gli altri studiosi dell'idealismo tedesco erano così interessati al dibattito teologico e alla critica del tradizionalismo religioso all'inter-

---

12 B. Jowett (edited by Sir L. Stephen), *The Interpretation of Scripture and other Essays*, George Routledge & Sons, London, 1906, p. 3.

13 *Ibidem*

14 M. Richter, *The Politics of Conscience. T. H. Green and his age*, The Garden City Press Limited, Letchworth, 1964, pp. 142-143.

no delle Università inglesi? Lo scopo di questi sforzi intellettuali indirizzati a contrastare il movimento di Oxford e a istruire una nuova generazione di studenti non poteva essere relegato solamente all'ambito accademico. La risposta a questa questione però, è strettamente collegata al motivo per il quale gli interessi di Green vennero dirottati contro le idee espresse dall'empirismo. Per quale ragione era così importante, per Green, abbattere l'impianto gnoseologico dell'empirismo? Le risposte a queste due domande vanno ricercate proprio all'interno del dibattito religioso e culturale nel quale la teologia inglese si trovava.

La causa dell'acceso dibattito riguardo il metodo di interpretazione delle sacre scritture e la critica rivolta verso le tesi dell'empirismo è rinvenibile nella crisi che la fede stava attraversando per via delle nuove scoperte scientifiche e del peso che la scienza stava man mano acquisendo<sup>15</sup>. Per il *mid-Victorian* e per il cittadino inglese in generale, ciò significava una perdita della propria coscienza religiosa e una difesa del credo fondata sulla mera fede, intesa come immediata rivelazione divina, non era sufficiente. Per la maggior parte di essi si trattava di dover scegliere tra fede o ragione, senza alcuna possibilità di riconciliazione. Solo due scelte si prospettavano per il credente: ripudiare le nuove teorie scientifiche o tentare una strada in grado di conciliare fede e ragione<sup>16</sup>. Le parole di Jowett esprimono chiaramente la necessità di intraprendere la seconda di queste strade: «*Christianity must adapt itself to the best knowledge of the age*»<sup>17</sup>. Le verità del cristianesimo sono valide per tutte le epoche, continua Jowett, ma la formula con cui esse vengono espresse

---

15 «*Driven by dissatisfaction with the somnolence of English language theological writing and biblical scholarship, by skepticism concerning the accuracy of the Church's scriptural interpretations, and by curiosity about the frenzied world of German academic theology*». K. Willis, *The Introduction and Critical Reception of Hegelian Thought in Britain 1830-1900*, Victorian Studies, Vol. 32, No. 1 (Autumn), Indiana University Press, 1988, p. 96.

16 Ivi, p. 26.

17 Ivi, p. 27.

deve essere adattata al periodo storico<sup>18</sup>. È in ciò che risiede la portata innovatrice dell'idealismo tedesco, nella capacità di aver saputo conciliare il cristianesimo con la filosofia, «*but did so on the basis of reason alone*»<sup>19</sup>. L'idealismo veniva interpretato come un mezzo per ricostruire la propria fede, abbandonandone l'aspetto dogmatico. «*The religion is moral*»<sup>20</sup> è un'espressione che riassume il carattere critico di Green nei confronti del dogmatismo religioso e il tentativo di rimpiazzarlo attraverso il solo uso della ragione. È attraverso il riconoscimento di un valore morale espresso per mezzo dei dettami della religione, che si possono gettare le basi di una critica all'empirismo e alle conseguenze pratiche rappresentate dall'utilitarismo. I caratteri portanti dell'utilitarismo sono identificati da Green proprio nella dottrina dell'empirismo e nel suo approccio edonistico alla morale. L'utilitarismo ha la colpa di aver portato egoismo e auto-compiacimento all'interno delle coscienze umane, rendendo l'uomo scettico e distruttivo. Ne consegue quindi che, per salvare lo spirito dell'uomo, bisogna abbattere l'utilitarismo dalle sue fondamenta, il che equivale a criticare le teorie gnoseologiche portate avanti dall'empirismo. L'utilitarismo ha avuto la sua funzione nella storia, ma ora deve essere rimpiazzato, così come Hegel insegna nella sua filosofia, da una morale superiore<sup>21</sup>.

Ma sulla base di quali conclusioni Green poteva far coincidere l'idealismo tedesco, così come Hegel lo aveva teorizzato, con la religione cristiana? La validità della morale cristiana, rivalutata alla luce della nuova filosofia, non poteva combattere le falsificazioni della filosofia popolare<sup>22</sup> senza una base di studi in grado di garantirne questo passaggio. La prova della validità di queste tesi gli venne nuovamente offerta dal mondo tedesco. Il teologo e fondatore del-

---

18 *Ibidem*

19 Ivi, p. 87.

20 Ivi, p. 168.

21 Ivi, p. 170.

22 Con questo termine si fa riferimento all'empirismo. Ivi, p. 171.

la *Tübinger Schule*, F. C. Baur, fortemente influenzato dagli studi di Schelling, Schleiermacher ed Hegel indirizzò le sue ricerche nel tentativo di far coincidere i presupposti dell'idealismo con l'evoluzione storica della religione cristiana<sup>23</sup>. Green lesse attentamente gli scritti di Baur e grazie alla sua conoscenza della lingua tedesca ne tradusse alcuni testi<sup>24</sup>. Con queste parole, in seguito alla lettura delle sue opere, Green si rivolge a Baur: «*the most instructive writer I ever met with*»<sup>25</sup> Il suo studio sul teologo tedesco e l'importanza della sua interpretazione hegeliana della storia della religione sono espressi da Green attraverso il saggio *Essay on Christian Dogma* (1858), letto da Green all'interno della *Old Mortality Essay Society*<sup>26</sup>.

L'impostazione con la quale Green sviluppa il suo saggio dimostra fin dalle prime righe l'influenza della lettura di Baur. Green sostiene che:

*At the time when every thoughtful man, accustomed to call himself a christian, is asking the faith which he professes for some account of its origin and*

---

23 Le sue opere più famose sono: *Symbolik und Mythologie oder die Naturreligion des Altertums* (1824-1825); *Über das Christliche im Platonismus oder Socrates und Christus* (1837) e un saggio intitolato *Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des paulinischen und petrinischen in der ältesten Kirche, den Apostel Petrus in Rom* (1831), in cui si intravede tutta l'influenza del pensiero hegeliano.

24 Ivi, pp. 36-90. Nel 1863 Green si dedica alla traduzione, seppur rimasta incompleta, dell'opera di Baur *Geschichte der christlichen Kirche*. R. L. Nettleship (edited by), *Works of Thomas Hill Green*, Vol. III, Longmans, Green and Co., London, 1888, p. XXXVII.

25 *Ibidem*

26 Società fondata da J. Nichol nel 1857, studente del Balliol College e futuro professore di letteratura inglese a Glasgow. Così Nichol ricorda la nascita e lo scopo di questa istituzione: «*I have succeeded in settling upon a distinct basis a Society which I originated towards the close of the last term of my residence here. We have weekly meetings for the purpose of reading either extracts from some of our standard authors, or some original essay. This is followed by an hour or two of conversation and criticism upon the subject started in the theme. It may prove useful in cultivating our taste, as well as helping us to make more definite our opinions on some of those vexed questions, whether of Art or of Social Science, which are continually recurring*». G. C. Monsman, *Old Mortality at Oxford*, Studies in Philology, Vol. 67, No. 3 (Jul., 1970), p. 359.

*authority, it is a pity that the answer should be confused by the habit of identifying christianity with the collection of propositions which constitute the written New Testament*<sup>27</sup>.

Quello che Green vuole sottolineare, è la necessità di indagare la verità divina non limitandosi alla mera analisi del Nuovo Testamento o delle verità trasmesse dagli apostoli (diventate, con il passare dei secoli, dei dogmi imposti dall'autorità ecclesiastica), ma di utilizzare la ragione come strumento che trascenda il linguaggio scritto, per arrivare a una verità assoluta in cui la ragione stessa venga riconciliata con il credo religioso. Ricercare la verità del verbo di Dio all'interno delle sole parole espresse nei testi equivale, secondo Green, a ricercare le astrazioni della metafisica di Aristotele ricostruendo la vita filosofica di Socrate. Il cristianesimo primigenio non è identificabile con una serie di idee, che formano il substrato delle conoscenze teologiche, ma corrisponde a un'intuizione immediata della verità divina<sup>28</sup>. Il cristianesimo, così come la lettura di Baur permette a Green di concepirlo, «*is a work, a life, an experience*»<sup>29</sup> e non ha nulla a che vedere con l'aspetto dogmatico che ha assunto attraverso le speculazioni successive. Attraverso una ricostruzione della rivelazione di Cristo a S. Paolo, Green dimostra la totale assenza di qualsiasi forma di credo dogmatico nelle origini del cristianesimo. S. Paolo è la dimostrazione della conoscenza immediata delle verità rivelate. Esse gli appaiono per conoscenza diretta, attraverso gli insegnamenti di Cristo, per mezzo della sua essenza spirituale e della sua presenza divina. La sua morte e la sua resurrezione non provano alle coscienze cristiane la sua appartenenza a un mondo ultraterreno, ma sono la dimostrazione della sua onnipresenza, della sua appartenenza a un mondo terreno,

---

27 R. L. Nettleship (edited by), *Works of Thomas Hill Green*, Vol. III, Longmans, Green and Co., London, 1888, p. 161.

28 Ivi, p. 164.

29 Ivi, p. 167.

ma nello stesso tempo eterno. È il *practical man* che ha reso il cristianesimo dogmatico, trasformando le intuizioni immediate in regole morali dettate da un'autorità superiore, che si è attribuita il compito di trasmettere il verbo degli apostoli. La cristianità su cui è fondata la Chiesa quindi, non corrisponde più a quella espressa da Cristo. Essa è il risultato di atti e comportamenti fondati sulla contemplazione di eventi passati, è l'imposizione di una verità che è stata trasmessa originariamente attraverso gli insegnamenti divini. In una parola, continua Green, è dogmatica<sup>30</sup> e questo dogmatismo ha causato la perdita della consapevolezza necessaria per riconoscere la natura umana, nel suo divenire e nella sua coscienza morale, come parte dello spirito divino. «*Faith in Christ*», sostiene Baur, «*is first of all a personal thing; the most prominent fact of the believer's consciousness is what Christ is for him, in this definite relation to him*»<sup>31</sup> e la riduzione dell'intuizione immediata di Dio a oggetto di astrazione è la caratteristica primaria di ogni dogma. Quello che prima era presentato in maniera immediata agli apostoli attraverso l'esperienza diretta, viene ora mediato dall'autorità ecclesiastica. In queste affermazioni si ritrovano i principi della particolare interpretazione che Green fornisce dell'idealismo, come l'importanza attribuita al valore dell'esperienza diretta, dell'intuizione originaria indipendente da ogni forma di astrazione. Green riconosce l'inevitabilità di un simile processo, ma è anche conscio della perdita di verità che avviene in un procedimento nel quale ulteriori astrazioni rendono vago e vuoto un principio inscindibile con l'esperienza<sup>32</sup>.

È di particolare importanza sottolineare come, a partire dalla lettura della teologia e dei testi dell'idealismo tede-

---

30 Ivi, p. 170.

31 F. C. Baur (edited by Dr. E. Zeller), *Paul. The Apostle of Jesus Christ, his life and work, his epistles and his doctrine, a contribution to the critical history of primitive christianity*, Williams and Norgate, London, 1875, p. 169.

32 R. L. Nettleship (edited by), *Works of Thomas Hill Green*, Vol. III, Longmans, Green and Co., London, 1888, p. 176.

sco, Green sia in grado di ricollegare le sue intuizioni con la teoria gnoseologica e con la critica che, in seguito, sviluppa nei confronti dell'empirismo. Green mette in evidenza, in maniera esplicita, la portata innovativa della teologia protestante (che non a caso si è sviluppata sui territori di cultura germanica), rispetto alle interpretazioni dei teologi legati all'ortodossia di Roma. Una delle differenze più significative è rappresentata dal primato della fede nei confronti della ragione. Alcuni dei teologi più importanti, precedenti all'epoca della riforma, come Anselmo, Scoto e Occam, avevano tentato di dimostrare questo primato. Green cita alcuni passi dei loro testi, in cui risulta chiaro il loro pensiero. Scoto, ad esempio, afferma: «*utrum homini pro statu isto sit necessarium, aliquam doctrinam specialem supernaturaliter inspicere, ad quam non possit attingere lumine naturali intellectus*»<sup>33</sup>, facendo riferimento all'impossibilità di conoscere la sostanza assoluta (in questo caso Dio), senza una rivelazione divina. Il suo è un chiaro riferimento al ruolo primario che la fede ricopre nei confronti della conoscenza. La ragione, di conseguenza, ha il solo compito di dimostrare come, attraverso degli attributi, sia possibile passare a dei fatti o per renderlo in maniera più chiara, ricollegare i pezzi di una verità fornita solo attraverso le parole rivelate. Lo stesso antagonismo è ancora più evidente nelle parole di Occam: «*Nihil potest naturaliter cognosci in se, nisi cognoscatur intuitive. Sed Deus non potest cognosci a nobis intuitive ex puris naturalibus*»,<sup>34</sup> giungendo addirittura alla conclusione, secondo la quale tutte le idee teologiche sono inconoscibili dalla ragione e la nostra conoscenza di esse è determinata dall'autorità ecclesiastica. La teologia protestante invece, continua Green, ha in un certo qual modo tentato una via di riconciliazione, attribuendo un valore nuovo al significato dei termini *faith* e *dogma*. Essa rifiuta il dogma di una fede posta al di là dello spirito. Pur riconoscendo alcuni dei principi

---

33 Ivi, p. 180.

34 Ivi, p. 181.



cardine del cristianesimo (come il concetto della grazia), essa non accetta l'imposizione di alcuni misteri della fede, che si pongono in netta antitesi con un processo di indagine razionale e personale. La fede viene intesa come una determinata condizione della coscienza e il dogma non è altro che l'espressione del rapporto tra coscienza e oggetto della fede. Attraverso questo procedimento, i dogmi, o *theological ideas*, appaiono come il risultato tra coscienza individuale e idee.

Tuttavia, nonostante il progresso che la teologia protestante ha contribuito a raggiungere, il risultato rimane ancora incompleto. La conclusione delle loro speculazioni ha capovolto il rapporto tra ragione e religione, tra dogma e fede, ma non ha risolto il problema di fondo. Riconoscendo il primato della libertà, intesa come libera attività del credente nel raggiungimento, attraverso la propria esperienza, dei dogmi precedentemente imposti, essa ha eliminato l'oggettività inerente al procedimento cognitivo, dando spazio a quello che, in termini religiosi, può essere identificato come *inward light*. Per la teologia ortodossa la fede ricopriva un ruolo primario nel rapporto con la ragione, una predominanza dell'oggetto rispetto al soggetto. Per la teologia protestante invece, vale l'opposto. Il soggetto, il credente, non è posto in relazione alle verità rivelate, ma è chiamato a ricercarne la loro esistenza autonomamente<sup>35</sup>. In questo modo quindi, l'intuizione rimane la sola attività dello spirito. Liberato dal dogma della Chiesa, il credente si impone un proprio dogma il quale, a sua volta, lo limita nel suo progresso verso la conoscenza. Quale soluzione si prospetta? Come può dunque la teologia riappropriarsi dei suoi metodi cognitivi? La risposta di Green non lascia spazio a interpretazioni: il dogma cristiano deve essere trasformato in una filosofia<sup>36</sup>.

---

35 «It will not fix the relations which the various doctrines are to hold to the individual, but leaves them to "find" him as they may». Ivi, p. 182.

36 *Ibidem*

In un passaggio del testo, in particolare, si può intravedere l'influenza della filosofia tedesca sul pensiero di Green e sull'approccio adottato nei confronti dell'empirismo. Green sottolinea la necessità di liberare l'intelletto dalla mera individualità e dall'esternalità degli oggetti dell'intuizione: «*The thing as sensible, i.e. as presented in an individual moment of time and space, must become the thing as known, i.e. as constituted by general attributes. Again, from being supposed to be known only so far as it exists, it must be understood also to exist only so far as it is known*»<sup>37</sup>.

In questo passaggio viene definita sia l'esistenza di una sostanza, che la possibilità della sua conoscenza. Cristo, in quanto oggetto della nostra intuizione, è soggetto allo stesso procedimento. Le regole morali del cristianesimo quindi, derivate direttamente dal verbo divino, non esistono per via dell'imposizione di un'autorità e non sono giustificabili per sola fede, come del resto, all'opposto, non possono essere intuibili attraverso la sola esperienza. Esse sono esistenti in quanto immanenti nella natura e nell'intelletto e data la loro esistenza al di fuori della mera intuizione, esse sono raggiungibili attraverso la ragione e non per mezzo della fede. L'oggettivazione di Dio nel mondo, attuabile grazie alla sostituzione dell'intuizione con l'idea filosofica, rende possibile la sua realizzazione attraverso la vita morale dell'individuo. La ragione non esclude la fede, così come la fede non limita la ragione. Esse si compensano in un movimento continuo di adattamento dei principi dogmatici, esistenti non per fede, ma immanenti nel mondo, con la mutevolezza della storia umana, nella quale questi principi devono essere ritrovati.

Nelle affermazioni di Green si possono intravedere gli insegnamenti di Jowett e il suo approccio verso il cristianesimo. «*Christianity must adapt itself to the best knowledge*

---

37 Ivi, p. 183.

*of the age*)<sup>38</sup>, sosteneva Jowett, in risposta alle accuse formulate da Newman riguardanti l'eccesso di liberalismo nell'approccio allo studio dei testi sacri, identificabile in quella che lui stesso definisce come «*the mistake of subjecting to human judgment those revealed doctrines which are in their nature beyond and independent of it*»<sup>39</sup>. Nelle parole adottate da Newman risulta chiaro il motivo per il quale la difesa della fede cristiana deve procedere attraverso un'indagine scientifica. L'espressione *human judgment* rimanda alla capacità del soggetto di ricercare la giustificazione del suo credo per mezzo di strumenti razionali. I risultati di questa ricerca devono essere in grado di dimostrare l'esistenza di principi primi, o sostanze, grazie alle quali la fede in un'esistenza divina, eterna e immutabile può essere finalmente rinnovata. Nel suo saggio sul dogma cristiano, Green presuppone *a priori* l'esistenza di Dio e le sue regole morali, poiché il dibattito non era incentrato sulla dimostrazione della loro esistenza o meno, ma aveva come scopo quello di rinnovare, di rifondare i dogmi della Chiesa sulle basi stabili della ragione. Tuttavia, per poter dimostrare l'esistenza di qualcosa di simile, per giustificare la fede stessa, non si può non entrare nell'ambito della gnoseologia. È sotto la spinta di una determinata certezza nella validità degli assiomi religiosi, che Green decide dunque di affrontare il problema gnoseologico e sfidare il primato attribuito alla teoria dell'empirismo, la quale metteva in discussione l'esistenza stessa di una sostanza e conseguentemente, di una possibilità dell'esistenza divina. Tutte le analisi di Green però, non avrebbero potuto avere luogo se il suo intelletto non fosse stato introdotto allo studio dell'idealismo tedesco. La domanda da porsi dunque, è la seguente: quali sono le differenze che contraddistinguono l'approccio di Green nell'af-

---

38 M. Richter, *The Politics of Conscience. T. H. Green and his age*, The Garden City Press Limited, Letchworth, 1964, p. 27

39 J. H. Newman, *Apologia Pro Vita Sua*, Longman, Green and Co., London, 1864, p. 493. Cfr. M. Richter, *The Politics of Conscience. T. H. Green and his age*, The Garden City Press Limited, Letchworth, 1964, p. 26.

frontare questa determinata problematica, rispetto ai tentativi dei teologi e filosofi precedenti?

## **1.2 Il problema gnoseologico in John Locke e il valore della coscienza in Joseph Butler, Johann G. Fichte e T. H. Green**

Così come testimoniato da W. J. Mander nel suo volume *British Idealism: A History* (2011), «*The chronicle of British philosophy as taught in our universities stops at Mill to start again with Russell and Moore, as though nothing at all happened in the intervening period*»<sup>40</sup>. Queste parole, pur se espresse in un'epoca lontana rispetto a quella in cui la filosofia tedesca cominciò a prendere piede all'interno delle università inglesi, rappresentano a pieno l'autorità della quale godevano l'empirismo e la conseguente dottrina dell'utilitarismo, teorizzata da J. S. Mill e J. Bentham. Lo stesso M. Richter riporta, all'interno del suo lavoro *The Politics of Conscience: T. H. Green and his Age* (1964), come, negli anni '50 e '60 del XIX secolo, lo stesso Green sentisse in maniera predominante l'influenza che le dottrine dell'empirismo, nella forma espressa da Mill o in quella dell'evoluzionismo di Spencer, esercitavano nell'ambiente accademico e culturale inglese<sup>41</sup>. La loro filosofia non lasciava spazio alla religione e la loro logica negava apertamente la realtà degli universali, gli oggetti cioè, ai quali i nomi si riferiscono. La riabilitazione della morale religiosa doveva dunque partire da una critica dei loro postulati. Una simile impresa era già stata tentata dal vescovo J. Butler, teologo e filosofo inglese vissuto nella prima metà del XVIII secolo, autore contemporaneo a Hume, le cui opere vennero lette da Green attraverso lo studio dei volumi di F. D. Maurice. Un'opera di Maurice in particolare *Moral and Metaphysical Philosophy* (1848),

---

40 W. J. Mander, *British Idealism: A History*, Oxford University Press, Oxford, 2011, p. 1.

41 M. Richter, *The Politics of Conscience. T. H. Green and his age*, The Garden City Press Limited, Letchworth, 1964, p. 169.

pubblicata in quattro volumi nella *Encyclopaedia Metropolitana*<sup>42</sup> affronta, nel secondo dei quattro volumi, intitolato *Fourteenth Century to the French Revolution, with a Glimpse into the Nineteenth Century*, l'articolazione del dibattito gnoseologico, così come presentato nell'interpretazione lockeana espressa nel suo *An Essay Concerning Human Understanding* (1690) e le critiche rivolte allo stesso Locke dal vescovo inglese. Per poter dunque ricostruire le tesi di Butler, sarà necessario un accenno al pensiero di Locke e a come le sue conclusioni abbiano messo in crisi il pensiero religioso.

Alle teorie avanzate da Locke va riconosciuto il merito dell'introduzione di un nuovo metodo d'indagine. Questo metodo si fonda sulla necessità di indagare, con spirito critico, il funzionamento del proprio intelletto, mettendo in discussione qualsiasi forma di conoscenza prestabilita. Il concetto di *tabula rasa*, introdotto da Locke e inteso come stato primordiale della mente umana, cerca di eliminare definitivamente lo spettro della metafisica, di cui anche il razionalismo cartesiano era affetto. Il problema che Locke si pone, è quello di tracciare una storia delle idee partendo dall'assunto iniziale, secondo il quale le idee stesse sono contrapposte alla realtà che ci circonda. Il principio platonico della coesistenza di idee innate viene completamente negato. Il rifiuto dell'innatismo comporta un totale allontanamento della categoria metafisica, con una conseguente opposizione al principio dell'anamnesi<sup>43</sup>. Spingendo la sua indagine fino all'origine delle idee, Locke si trova costretto ad affrontare la domanda riguardo la loro connessione con l'indivi-

---

42 La nascita di questa enciclopedia, nel 1817, è dovuta all'impegno di S. T. Coleridge nel divulgare le basi del nuovo metodo di ricerca scientifica.

43 Il termine anamnesi (dal greco: *ἀνάμνησις*) si ricollega alla filosofia platonica e al concetto di reminescenza, procedimento attraverso il quale, per mezzo di idee innate nell'individuo, si è in grado (solo determinati soggetti secondo Platone) di attingere alle idee originarie. Questo principio si ripresenta anche nella filosofia di R. Descartes, di cui Locke è un attento studioso, esemplificato attraverso la proposizione *ex nihilo nihil fit* (dal nulla viene il nulla), contenuta nei suoi *Principia Philosophiae*, I, art. 49.

dualità e il loro contributo alla conoscenza. Il metodo utilizzato è quello psicologico/introspettivo, consistente cioè nell'osservare analiticamente il proprio modo di vedere e capire gli oggetti circostanti<sup>44</sup>.

Lo stesso Locke afferma, nell'Introduzione al suo *Saggio sull'Intelletto Umano*, che: «Poiché l'intelletto è ciò che pone l'uomo al di sopra di tutti gli altri esseri sensibili e gli dà tutto il vantaggio e il dominio che egli ha su di essi, è un oggetto degno del nostro lavoro, per la sua stessa nobiltà, indagarne la natura»<sup>45</sup>. Il suo scopo è quello di ricercare l'origine della conoscenza umana prendendo in considerazione solamente i movimenti psichici o le alterazioni corporee percepite dall'individuo per mezzo delle sensazioni prodotte nel nostro organismo. Due sono le proposizioni attraverso le quali si muovono le tesi di Locke<sup>46</sup>:

- l'oggetto della ricerca è il nostro stesso intelletto e il suo funzionamento (*our own mind*);
- l'attitudine che l'agente deve seguire, intraprendendo questa ricerca, deve fondarsi su di una mera osservazione.

Con l'espressione *our mind* Locke identifica il proprio intelletto, inteso come oggetto facente parte dell'organismo corporeo. Il soggetto, in quanto uomo, è identificato attraverso la nozione di *thinking thing*, un oggetto/soggetto pensante, il cui solo scopo consiste nell'osservazione e nella ricezione passiva delle sensazioni esterne provocate dagli oggetti sensibili. Per mezzo del principio dell'osservazione Locke si ritiene in grado di indagare le facoltà e le leggi attraverso le quali l'intelletto umano agisce, riducendo la filosofia a una sorta di scienza naturale. Il suo procedimento

---

44 P. Nicholson (edited by), *Works of Thomas Hill Green*, Thoemmes Press, Bristol, 1997, Vol. I, pp. 5-6.

45 J. Locke (passi scelti, tradotti e commentati da G. De Ruggiero), *Saggio sull'Intelletto Umano*, Laterza, Bari, 1952, Introduzione, pp. 10-11.

46 P. Nicholson (edited by), *Works of Thomas Hill Green*, Thoemmes Press, Bristol, 1997, Vol. I, p. 6.

riduce la metafisica a scienza psicologica, limitando le soggettività degli individui a semplici oggetti pensanti.

Secondo Locke, l'individuo è in grado di osservare solamente ciò che è presente, ciò di cui quindi, possiamo avere certezza attraverso le sensazioni che stimolano il nostro organismo naturale. L'esperienza è l'inizio per qualsiasi tipo di conoscenza. Alla domanda su come viene impressa la conoscenza all'interno dell'individuo, Locke risponde attraverso un principio dualistico, sdoppiando la categoria dell'esperienza in esterna e interna, a seconda che essa si volga verso oggetti sensibili o che rifletta riguardo le operazioni dell'animo umano<sup>47</sup>. Sono le impressioni derivanti dagli oggetti esterni, che sono in grado di darci l'idea originaria di un oggetto. Queste idee originarie sono coeve con le sensazioni e le impressioni, e sono il canale attraverso il quale l'uomo è in grado di avere conoscenza della materia esterna, intesa come oggetto della sensazione. Il problema a cui Locke va incontro riguarda la spiegazione dell'esistenza di idee che non derivano dall'esperienza, che non siano cioè il frutto di sensazioni passivamente acquisite dal soggetto. Come può un individuo essere in grado di creare un'idea, che non sia presente nel mondo esterno, ma si presenti come genuina opera dell'intelletto? Per risolvere questo problema Locke introduce una diversificazione, scomponendo l'idea in *semplice e complessa*<sup>48</sup>.

La conoscenza oggettiva della realtà è resa possibile attraverso le sensazioni le quali, elaborate dal nostro intelletto, vengono convertite in *idee semplici*. Le idee semplici possono, a loro volta, essere nuovamente suddivise, a seconda che esse siano: ricevute dall'intelletto tramite un solo senso (luce, colori, rumori, solidità) o tramite più sensi (spazio, figura, moto)<sup>49</sup>. Una volta percepite le sensazioni esterne e tradotte in idee semplici, l'intelletto volge lo sguardo

---

47 J. Locke (passi scelti, tradotti e commentati da G. De Ruggiero), *Saggio sull'Intelletto Umano*, Laterza, Bari, 1952, Nota 2, p. 31.

48 Ivi, pp. 36-38.

49 Esse si caratterizzano per la concomitanza di più sensi, come ad es. vista e tatto.

dall'esterno verso l'interno, rendendo le idee oggetto di contemplazione. Locke introduce così la categoria delle idee di riflessione (*ideas of reflection*)<sup>50</sup>. Queste idee sono il prodotto delle facoltà del nostro intelletto, quali pensare e volere. Tutto ciò che è immediato oggetto di percezione corrisponde a quello che Locke identifica come idea e il potere di produrre tali idee è ciò che viene annoverato come qualità del soggetto.

Secondo l'esempio proposto da Locke, «*avendo una palla di neve il potere di produrre in noi le idee del bianco, del freddo, del rotondo, i poteri di produrre queste idee in noi, in quanto esistono nella palla di neve, io li chiamo qualità*»<sup>51</sup>. Queste qualità possono, a loro volta, essere suddivise in primarie e secondarie (a seconda che esse siano assolutamente inseparabili dai corpi cui appartengono o abbiano un mero potere di produrre in noi varie sensazioni).

Le idee semplici sono l'unico metro di giudizio valido per poter conoscere la realtà, l'unico strumento in grado di decifrare l'essenza degli oggetti esterni. La capacità conoscitiva dell'individuo è intesa da Locke come mera forma passiva, derivante da stimoli prodotti da sensazioni esterne e tradotti dall'intelletto in idee semplici. Locke riconosce però la necessità di spiegare la capacità soggettiva di trasformare le idee semplici in insiemi di idee non ricevute dall'esterno. Per questo motivo introduce la categoria delle idee complesse.

Le idee complesse sono il risultato dell'attività cognitiva dell'intelletto, del potere della mente di combinare e unificare le idee semplici. Gli atti con cui la mente opera questo processo sono principalmente tre<sup>52</sup>:

- unificazione di idee semplici in un'idea composta;

---

50 Ivi, p. 41.

51 Ivi, p. 45. La suddivisione tra idee e qualità sarà una delle contraddizioni additate da Green alla teoria gnoseologica lockeana. Il suo sbaglio è stato quello di confondere, sotto il nome di qualità, una certa natura ibrida, tra l'attività del potere e la passività dell'idea. Questo tipo di critica è riscontrabile anche nella Nota 12, pp. 44-45, del volume *Saggio sull'Intelletto Umano* a cura di G. De Ruggiero.

52 Ivi, pp. 51-52.



- porre in relazione idee semplici o composte senza unificarle;
- separazione di una o più idee attraverso un processo di astrazione.

Le idee composte non possono in nessun modo far progredire il livello di conoscenza, in quanto sono il risultato di un procedimento intellettuale interno, non più legato all'esperienza e al processo di ricezione delle sensazioni. La conoscenza non può, in alcun modo, risiedere nelle idee composte, ma solo nelle idee semplici le quali, a loro volta, derivano dalle impressioni (opposte al pensiero). La proposizione '*I feel*' non può esprimere altro al di fuori della sensazione percepita. La mente non ha altro oggetto di indagine se non quello delle idee e la conoscenza si basa sul loro reciproco accordo o disaccordo. Tutto l'ambito della conoscenza si risolve nell'espressione individuale del *giudizio* (o 'proposizione', secondo la terminologia aristotelica). Un giudizio consiste infatti nell'atto affermativo di un accordo o disaccordo tra due o più idee. La concordanza o l'incompatibilità tra le idee può essere riassunta in quattro specie: identità o diversità, relazione, coesistenza (o connessione necessaria) e esistenza reale<sup>53</sup>.

L'*identità* consiste nella percezione di ciò che ognuno è e nella consapevolezza della propria differenza dall'altro. Senza questa procedura sarebbe impossibile qualsiasi forma di distinzione o ragionamento. La seconda specie, la *relazione*, non è altro che la percezione dell'affinità tra idee distinte. La *coesistenza* invece, richiama alla mente il principio della sostanza e rimanda al problema della coesistenza o meno di differenti idee appartenenti allo stesso soggetto. Locke afferma che noi possiamo avere solamente una conoscenza dell'essenza nominale, ma non universale. Tutte le proposizioni che concernono la sostanza devono essere o insignificanti (*trifling*) o singolari (per riprendere una terminologia kantiana, Locke riconosce solamente l'esistenza di

---

53 Ivi, pp. 84-85.

giudizi sintetici e non analitici)<sup>54</sup>. Quando diciamo, ad esempio, che:

*l'oro è inalterabile, la nostra conoscenza di questa verità ammonta a questo, che il potere di non essere consumato dal fuoco è un'idea che sempre accompagna ed è congiunta con quella particolare specie di color giallo, di peso, fusibilità, malleabilità e solubilità nell'acqua regia, che costituisce la nostra idea complessa significata dalla parola oro*<sup>55</sup>.

Con questo esempio, Locke tenta di eliminare qualsiasi riferimento al principio della sostanza, relegando la capacità conoscitiva al solo valore nominale dell'oggetto, spogliato di qualsiasi idea complessa che lo caratterizzi.

Queste tesi tuttavia, così come espresso da Butler, non rappresentano altro che la più semplice delle opinioni accettabili<sup>56</sup>. Esse sono il risultato di un nuovo metodo di indagine, che lo stesso Butler non rinnega<sup>57</sup>, il cui fine però, consiste in una critica di qualunque idea innata. Mettere in crisi l'innatismo delle idee conduce inevitabilmente a condannare i dogmi religiosi. Una difesa dei dogmi, sostiene Butler, non può fondarsi nuovamente sugli stessi dogmi messi in discussione. È questo il senso intrinseco della corrispondenza con S. Clarke, teologo e filosofo inglese, il quale sosteneva la necessità di un Creatore, onnipotente e onnipresente, la cui esistenza doveva essere accettata semplicemente come un dato di fatto. Risulta dunque ovvio come, le teorie dell'empirismo, potessero trovare un terreno fertile per il loro sviluppo, data l'incapacità di controbattere i loro assiomi servendosi dello stesso metodo. L'importanza di Butler consiste in

---

54 Un giudizio sintetico è una proposizione nella quale il concetto del predicato non risulta implicito a quello del soggetto, ma è a esso collegato dalla stessa funzione giudicatrice.

55 Ivi, p. 86.

56 F. D. Maurice, *Moral and Metaphysical Philosophy*, Vol. II, MacMillan and Co., London, 1890, p. 461.

57 *Ibidem*

questo: nell'aver riconosciuto l'inevitabilità di sottoporre i dogmi cristiani a un'analisi razionale e di aver intrapreso questa strada in un'epoca in cui la verità di tali dogmi non poteva essere messa in discussione<sup>58</sup>. Le opere più significative di Butler inerenti a questo dibattito, così come riportato dallo stesso Maurice, sono *The Analogy of Religion, Natural and Revealed to the Constitution and Course of Nature* (1736), *Three Sermons on Human Nature* (raccolti nel volume di W. Whewell, *Three Sermons on Human Nature and Dissertation on Virtue*, 1865) e *Several Letters to the Reverend Dr. Clarke* raccolte e pubblicate postume all'interno del volume curato da W. E. Gladstone, *The Works of Joseph Butler* (1897).

Se Locke ha focalizzato la sua ricerca sull'indagine della natura umana, è proprio su quel punto, sostiene Butler, che bisogna dimostrare l'inesattezza dei suoi postulati. Nelle parole pronunciate nei suoi sermoni, Butler esprime il bisogno di ricercare delle verità che non siano riconducibili a semplici postulati *a priori*, ma che siano in grado di provare l'esistenza di qualcosa di innato all'interno dell'uomo, una presenza divina. Per poter fare ciò, è necessario ritornare a esaminare l'espressione cartesiana *cogito, ergo sum*. La facoltà del pensare, continua Butler, è prova incontrovertibile dell'esistenza di una *conscience*. Questa esistenza è implicita in tutto ciò che diciamo o pensiamo. La coscienza costituisce l'essenza di qualsiasi essere razionale e rappresenta la manifestazione della presenza divina all'interno dell'uomo. La domanda da porsi dunque, è la seguente: *what is the conscience?* Per prima cosa è necessario risalire etimologicamente al suo significato. In greco antico, veniva utilizzato il termine *συνείδησις*, per esprimere quello che in latino diverrà *conscientia*. La parola coscienza (o *conscience* in inglese) rende subito chiaro il suo rapporto con altri due termini: scienza (*science*) e conoscenza (*knowledge*). Sia la scienza che la coscienza sono strettamente collegate. La prima fa

---

<sup>58</sup> Ivi, p. 464.

riferimento alla conoscenza, mentre la seconda alla conoscenza di se stessi (*self-knowledge*)<sup>59</sup>. Secondo Butler, la coscienza non è altro che una facoltà dell'essere umano<sup>60</sup>. Questa facoltà permette all'uomo di poter distinguere ciò che è giusto da ciò che è sbagliato e si differenzia dalla ragione solamente in base al suo oggetto. La ragione e la coscienza sono quindi due termini analoghi. La ragione si occupa della ricerca del vero, distinguendolo dal falso, mentre la coscienza del giusto, mettendo in luce la differenza con ciò che è sbagliato. L'analisi di Butler si sofferma dunque sul significato della parola *I* e ne sottolinea la sua differenza con l'enunciato lockeano *I feel*. L'io non è altro che la manifestazione razionale dell'essere ed è posto in un'assoluta relazione con il dover essere (*the ought*). Così come *I think* identifica un rapporto razionale tra il soggetto e l'oggetto pensato, così *I ought* rappresenta il suo equivalente a livello morale. Se per Locke l'io era posto in maniera passiva all'interno del rapporto con il *feel*, per Butler questa differenza svanisce. Affermare la capacità di provare una sensazione, di pensare o di dover essere, implica un rapporto diretto con il soggetto. Non può esistere nessun *to feel* o *to think* senza l'esistenza di un io<sup>61</sup>.

Data l'importanza che la filosofia di Butler addita al concetto di coscienza e alla supremazia che essa riveste nell'ambito cognitivo, sorge spontanea la domanda sul perché le tesi di Butler non siano state in grado di controbattere quelle di Locke. La risposta tuttavia è semplice: le teorie di Butler sono ancora legate al metodo lockeano di osservazione *within one's own breast*<sup>62</sup>. Butler, utilizzando lo stesso metodo d'indagine introdotto da Locke, non fa altro che ribaltare la relazione tra il soggetto e l'oggetto, ponendo ingiu-

---

59 W. Whewell, *The Elements of Morality including Polity*, Vol. I, J. W. Parker, London, 1845, p. 234.

60 F. D. Maurice, *The Conscience. Lectures on Casuistry*, MacMillan and Co., London, 1872, p. 30.

61 Ivi, p. 45.

62 R. L. Nettleship (edited by), *Works of Thomas Hill Green*, Vol. III, Longmans, Green and Co., London, 1888, p. 104.

stificatamente la coscienza come causa originaria della conoscenza. Il Dr. W. Whewell, scienziato e professore di filosofia morale, mette chiaramente in luce l'errore attraverso il quale Butler è ricaduto nella statuizione di un principio *a priori* ingiustificabile. L'errore di Butler è riconducibile all'identificazione della coscienza come facoltà della natura umana. Porre la coscienza come facoltà significa non riconoscere la sua identità con la ragione e porla in uno stato di superiorità rispetto ad essa<sup>63</sup>. La coscienza dunque, non assume un ruolo oggettivo di giudizio, ma si lega in maniera inscindibile al soggetto, al proprio personale Io. La limitazione della coscienza all'interno del solo ambito soggettivo rende valide le osservazioni critiche proposte dai suoi avversari: se la coscienza è sempre riferita al soggetto, quale coscienza dunque possiede l'autorità di cui Butler parla<sup>64</sup>?

Butler dunque, non riesce nel tentativo di far coincidere la coscienza con la ragione, ma pone la prima in una posizione primaria rispetto alla seconda. Affermare la supremazia della coscienza, d'altronde, corrisponde nuovamente a ricadere nelle critiche portate avanti dall'empirismo e non risolve la controversia con le loro tesi, poiché sposta solamente l'ago della bilancia a favore di una sostanza che detiene un primato a livello cognitivo. È per questo motivo, che il significato del termine 'coscienza' deve essere ulteriormente esaminato. Ciò di cui Butler non si era reso conto, consiste nella possibilità di scomporre la categoria della coscienza in due determinate, ma nello stesso tempo convergenti, funzioni, in grado di far coincidere l'azione esterna con i dettami delle regole imposte dalla nostra ragione. La coscienza dunque, non deve essere intesa come una facoltà della nostra natura umana, ma come un 'esercizio' della ragione stessa<sup>65</sup>. Essa deve essere scomposta in quello che i

---

63 W. Whewell, *Lectures on the History of Moral Philosophy in England*, J. W. Parker and Son, London, 1852, p. 142.

64 Ivi, p. 143.

65 F. D. Maurice, *The Conscience. Lectures on Casuistry*, MacMillan and Co., London, 1872, p. 30.

primi moralisti cristiani identificavano come: *synteresis* e *syneidesis*<sup>66</sup>. Solo la seconda, la *syneidesis*, può essere identificata come conoscenza di se stessi, mentre la prima corrisponde a degli *standard* morali, a delle leggi razionali comuni a tutti gli individui dotati di intelletto. In base a questa differenziazione, possiamo quindi distinguere la coscienza come legge (*law*), dalla coscienza come testimone (*witness*). È in questo modo, che le regole dettate dalla coscienza, in quanto ragione o morale, a seconda di come venga chiamata, possono allontanare lo spettro di una loro identificazione con dogmi prestabiliti. Esistono delle regole razionali, identificabili con alcuni precetti morali (come benevolenza, giustizia, verità, purezza e saggezza), che derivano la loro validità direttamente dal loro essere parte di una ragione suprema (identificabile come spirito divino). Queste regole tuttavia, non sono relative al singolo soggetto e alla sua personale coscienza ma, in quanto coincidenti con i dettami della ragione stessa, esse sono un metro di giudizio nella ricerca del giusto, la strada che ogni individuo deve seguire. Seguendo questa interpretazione, la coscienza non è più identificabile con una facoltà dell'uomo, ma come un processo di adattamento del singolo alle leggi universali e razionali che si presentano lungo il loro percorso storico. Il compito di riconoscere la presenza della ragione all'interno della mondanità, spetta alla parte giudicatrice della nostra coscienza, in grado di pronunciare il suo accordo o disaccordo con queste leggi.

Una volta riconosciuta questa scomposizione, è possibile ritornare sulla domanda che aveva messo in crisi l'impianto teologico di Butler e distinguere la parte soggettiva della propria coscienza da quella oggettiva. La coscienza non è ugualmente distribuita (o presente) in tutti. Essa può sbagliare e non condurre sempre al giusto. Tuttavia, l'errore che ne deriva non è imputabile alla coscienza stessa, ma a

---

66 W. Whewell, *The Elements of Morality including Polity*, Vol. I, J. W. Parker, London, 1845, p. 235.

una mancata capacità di giudizio in relazione alla nostra coscienza giudicante. Ciò significa, che le regole dettate dalla coscienza sono universali e la loro differenza è situata solo a un livello di giudizio delle nostre azioni con le regole della ragione. È per questo motivo, che considerare la coscienza come fondamento dell'azione è sbagliato. Considerarla come autorità significa agire secondo regole fisse nella nostra mente e di conseguenza, smettere di porre in discussione la validità di tali regole. Questo altro non è, che rigettare il vero significato delle regole morali<sup>67</sup>. La mancata identificazione di principi morali oggettivi, di una coscienza universale alla quale ogni essere razionale fa riferimento, porta dunque Green, nel suo saggio *Popular Philosophy in Relation to Life*, a criticare fortemente le tesi sostenute da Butler. Il principio sul quale Green basa le sue ipotesi fa riferimento a quello precedentemente accennato, alla presenza cioè di una coscienza universale nella quale ciascuna coscienza individuale tende a convergere. È grazie a questo principio, che Green è in grado di affrontare le tesi dell'empirismo.

La centralità del soggetto nel processo gnoseologico e l'importanza che il significato del termine coscienza assume, devono tuttavia, in base alle affermazioni che Green sostiene, avere una base razionale. Questo significa, che esse devono abbandonare il piano religioso per trasformarsi in idea filosofica. Il concetto di coscienza, così come presentato da Butler, rimane ancora troppo legato a quella *popular philosophy*, che tende a mantenere una separazione tra ragione e sensazione all'interno dell'animo umano. Green sostiene, che *I feel* e *I think* non sono due elementi separati all'interno del soggetto ma, in quanto frutto del medesimo Io, sono inscindibilmente posti in relazione con esso. Fissare queste due proposizioni nel linguaggio, ci ha portati a identificarli come due procedimenti differenti, senza riconoscere la loro relazione con l'Io. È così che, riflettendo su un oggetto esterno, si è indotti a separare i *feelings* dalla ragione, ed è questo

---

67 Ivi, pp. 238-239.

errore, che porta Hume ad affermare: «*reason is and ought to be only the slave of the passions*»<sup>68</sup>.

Prima di poter dunque affrontare in maniera analitica le critiche che Green rivolge all'empirismo di Locke e in seguito, a tutti i loro sostenitori successivi, sarà necessario approfondire ulteriormente il concetto di coscienza, poiché esso rappresenta il perno principale attraverso il quale la filosofia di Green muove in senso critico. Ancora una volta, le intuizioni del filosofo inglese devono la loro origine alle tesi dell'idealismo tedesco, soprattutto per quello che riguarda il passaggio essenziale inerente la coscienza e l'esistenza di una coscienza universale. L'idealismo di derivazione hegeliana, espresso attraverso la filosofia di Green, è una questione ormai appurata. Ma, il concetto di coscienza e l'importanza del soggetto in relazione a una entità o spirito comune a ogni essere dotato di intelletto, non deriva unicamente, o originariamente, dalla lettura dei testi del filosofo di Stoccarda. Così come Hegel ha elaborato le sue conclusioni sulla base delle tesi dell'idealismo tedesco precedente, espresse nella più alta forma da Fichte e Schelling, così anche Green si riallaccia alla loro filosofia, ed è proprio attraverso Fichte, che Green intravede l'esistenza di uno spirito universale all'interno della natura. La lettura delle opere del filosofo tedesco deve essere avvenuta tuttavia per vie traverse, facendo riferimento agli insegnamenti e alle interpretazioni che gli scrittori e i filosofi inglesi prima di lui avevano fornito. Così come R. L. Nettleship testimonierà nei suoi *Works of Thomas Hill Green, Vol. III, Miscellanies and Memoir*, Green dimostra l'assimilazione della filosofia di Fichte, l'esistenza cioè di uno spirito all'interno del mondo, in diversi saggi. Alcuni non vennero pubblicati, ma due in particolare *The force of circumstances* e *The influence of civili-*

---

68 R. L. Nettleship (edited by), *Works of Thomas Hill Green*, Vol. III, Longmans, Green and Co., London, 1888, p. 119.



*sation on genius* illustrano in maniera sufficiente l'applicazione di questa idea<sup>69</sup>.

Gli autori grazie ai quali Green venne a contatto con il pensiero di Fichte e l'idealismo in generale (a partire dallo stesso Kant), non sono limitati al solo ambito filosofico. Come già accennato precedentemente, Green lesse con attenzione le opere degli autori inglesi, nel cui pensiero erano facilmente rinvenibili tracce della filosofia tedesca. Oltre a Wordsworth, Green dedicò le sue attenzioni alla lettura di T. Carlyle, in particolar modo a una delle sue opere, il *Sartor Resartus* (1831-34). Carlyle fu uno dei maggiori saggisti e filosofi dell'epoca vittoriana e così come riportato da E. Caird, nella sua biografia filosofica *The Life and Philosophy of Edward Caird* (1921), pubblicata postuma da H. Jones e J. H. Muirhead, è a lui che si deve la scoperta della letteratura tedesca e del grande contributo nel portare l'idealismo in Inghilterra e di proporlo come risposta alla perdita della fede<sup>70</sup>. In questo romanzo Carlyle esprime, attraverso uno dei suoi personaggi principali, il filosofo Diogenes Teufelsdröckh, il concetto, di derivazione fichteana, di uno *spiritual principle* in grado di vedere al di là delle apparenze mondane<sup>71</sup>. La verità di fondo che accompagna l'intero sviluppo del testo, dovuta agli insegnamenti dell'idealismo di Fichte, espresso nell'opera *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (1805), è la consapevolezza di una spiritualità all'interno del mondo materiale e sensibile. Il pellegrinaggio che Teufelsdröckh intraprende, simboleggia il passaggio dall'eterno no all'eterno sì o meglio, il passaggio da un'epoca di riflessione a un'epoca di fede<sup>72</sup>. «*Creation lies before us like a glorious rainbow*»<sup>73</sup>, scrive Carlyle, in riferimento all'esistenza di uno spirito divino, nascosto dalle apparenze

---

69 Ivi, p. XXV.

70 H. Jones – J. H. Muirhead, *The Life and Philosophy of Edward Caird*, MacLehose, Jackson and Co., Glasgow, 1921, p. 24.

71 E. Caird, *Essays on Literature and Philosophy*, Vol. I, James MacLehose and Sons, Glasgow, 1892, p. 246.

72 Ivi, p. 250.

73 Ivi, p. 247.

del mondo materiale. L'idealismo tedesco, sostiene Carlyle, non ha niente a che vedere con il misticismo. Esso è il prodotto di uomini di scienza e di giudizio<sup>74</sup>. La filosofia di Fichte dunque, rappresenta un passaggio fondamentale nello sviluppo del pensiero di Green, in particolar modo nella sua interpretazione della coscienza e di come, attraverso essa, fosse possibile evitare le contraddizioni della teologia di Butler e riconciliare finalmente l'individuo con la natura che lo circonda, dimostrandone la sua profonda sacralità. La presenza di una coscienza universale, intesa come divina esistenza, verso la quale tutte le coscienze individuali devono tendere, non è altro che il risultato della consapevolezza del nostro Io, il quale sussiste al di là della realtà materiale. Fichte era convinto che questo *Ich* rappresentasse il segreto di tutta la filosofia ed è attraverso esso, che Green vuole ricostruire la sua fede, tradurre cioè il cristianesimo senza perderne il suo reale significato<sup>75</sup>.

Dalla filosofia di Fichte, Green assimila molti dei concetti che verranno successivamente rielaborati e riproposti, come quelli di coscienza, libertà, volontà e morale<sup>76</sup>. Attraverso il primo di questi concetti, quello di coscienza è possibile, per Green, criticare quello che per l'empirismo era il principio di base: la riduzione dell'uomo a semplice ricettore passivo di sensazioni esterne, la cui sola realtà poteva essere considerata come vera. La presa di posizione di Locke identificava una netta separazione tra mondo reale e intelletto (*work of mind*), introducendo la sua filosofia alla problematica inerente la categoria delle relazioni tra idee. Locke ammetteva come sola realtà conoscibile la percezione sensibile e la corrispettiva idea semplice che ne consegue.

---

74 J. G. Fichte (translated by W. Smith), *The Vocation of the Scholar*, John Chapman, London, 1847, p. 6.

75 M. Richter, *The Politics of Conscience. T. H. Green and his age*, The Garden City Press Limited, Letchworth, 1964, pp. 89-90.

76 Le opere di Fichte che maggiormente hanno influenzato l'interpretazione greeniana del concetto di coscienza sono: *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* (1794), *Die Bestimmung des Menschen* (1799) e *Wissenschaftslehre* (1804).

Tutto ciò che ricadeva nell'ambito dell'opera intellettuale e non presentava nessun tipo di archetipo materiale, non era considerabile come reale. L'empirismo dunque, non aveva solamente ridotto l'essere umano a semplice ricettore passivo, ma ne aveva eliminato qualsiasi possibilità di rendersi libero, in quanto solo la libera volontà intellettuale del soggetto è in grado di determinare il nostro sviluppo al di là delle leggi naturali. È grazie agli insegnamenti di Fichte tuttavia, che Green dimostra l'incongruenza di queste tesi ed è di fondamentale importanza, per capire il significato dei termini che Green apprende, l'esempio che Fichte utilizza all'interno del suo *The Vocation of a Man* (1848).

Nel libro primo, intitolato *Doubt*, Fichte paragona l'esistenza di un uomo a quella di un albero e presuppone l'esistenza di una coscienza all'interno di entrambi<sup>77</sup>. «*Bestow consciousness on a tree, and let it grow*»<sup>78</sup>, sostiene Fichte. Le sue radici si espandono, facendo crescere foglie e frutti, senza alcun tipo di ostacolo o impedimento. Un simile albero, dotato di coscienza, si sente così assolutamente libero, privo di qualsiasi limitazione del suo essere, in completa armonia con ciò di cui la natura lo ha dotato. Ma supponiamo ora l'incombente di avvenimenti naturali avversi, come un temporale o la prossimità di un oggetto che mi impedisce di seguire il mio normale sviluppo. I miei rami crescono storti e i miei frutti rovinati, differenti rispetto a ciò di cui la natura mi ha fornito. Non sono più libero, perché soggetto a delle forze esterne che mi impediscono di sviluppare appieno le mie capacità<sup>79</sup>. Quest'albero altro non è che la raffigurazione dell'uomo. Se fossimo privi di coscienza, saremmo privi anche di libertà. Essere ridotti, così come suppone Locke, a semplice passività, significa rimanere in balia degli eventi naturali e non poter esprimere in maniera completa la nostra natura. Solo la coscienza ci offre la capacità di rico-

---

77 J. G. Fichte (translated by W. Smith), *The Vocation of a Man*, The Open Court Publishing Company, Chicago, 1931, p. 17.

78 *Ibidem*

79 Ivi, pp. 18-19.

noscere ciò che siamo e ciò che dobbiamo diventare. La nostra coscienza, nel vocabolario fichteano il mio *Ich* (o *Ego*), non è tuttavia slegata dal mondo naturale che la circonda (così come poteva essere considerata la coscienza nella teologia di Butler), ma è tale solo grazie ad esso. L'essere umano si rende consapevole della sua coscienza proprio per mezzo delle limitazioni che la natura gli impone. Il mondo empirico ci pone degli ostacoli nel nostro sviluppo, ma la consapevolezza di noi stessi e delle nostre possibilità ci permette man mano di superare questi ostacoli e di tendere sempre di più verso la perfezione del nostro essere. Se non fossimo altro che oggetti empirici, soggetti cioè a ciò che la natura ci impone, non saremmo mai in grado di poterci realizzare, in quanto le nostre qualità verrebbero, di volta in volta, deformate e condizionate da ciò che la natura ci impone. Dal lato opposto invece, se il nostro essere si limitasse alla sola coscienza, al nostro solo Io, ricadremmo nell'errore di postulare una realtà *a priori* slegata da ogni rapporto con il mondo. Mi rendo consapevole dell'esistenza di questa coscienza dentro di me, proprio perché sono in grado di realizzare la mia natura al di là delle limitazioni stesse che la natura pone lungo la strada del mio sviluppo e sono consapevole dell'esistenza del mio *Ego*, perché sono in possesso della capacità di pensare. Non posso pensare nulla senza mettere nel pensiero il mio *Ego*, inteso come auto-coscienza<sup>80</sup>. La consapevolezza del mio Io è dunque il risultato del riconoscimento di un non-Io posto al di fuori di me ed è la consapevolezza di questo principio che rende possibile il riconoscimento degli altri e l'esistenza di una coscienza universale verso cui tendere<sup>81</sup>.

Grazie alle intuizioni di Fichte, Green può dunque ricongiungersi al dibattito gnoseologico nel quale le teorie di Butler si erano fermate e riabilitare il concetto di idea, intesa

---

80 J. G. Fichte (translated by A. E. Kroeger), *The Science of Knowledge*, Trübner & Co., London, 1889, p. 71.

81 J. G. Fichte (translated by W. Smith), *The Vocation of a Man*, The Open Court Publishing Company, Chicago, 1931, p. 21.

come prodotto del nostro intelletto, ponendo delle solide basi razionali alle critiche della dottrina dell'empirismo, in particolar modo alle conclusioni di Locke e alle successive teorizzazioni di Hume, riguardanti la derivazione empirica delle nostre idee. Questo problema, anche se affrontato con una terminologia differente, inerente cioè alla differenza tra idee e sensazioni, è facilmente sovrapponibile con le conclusioni di Fichte, riguardanti l'esistenza di un Io e di un non-Io. Riprendendo ciò che Locke aveva affermato, cioè la negazione dell'esistenza di una coscienza e la conseguente riduzione delle idee a semplice frutto di un'esperienza sensibile, Green riesce a spiegare in maniera chiara il concetto di relazione tra idee e la nascita di idee complesse. Secondo Locke, la relazione tra due o più idee, in quanto opera della mente, rientra nell'arbitrarietà della nostra immaginazione e non può essere frutto di un'esperienza sensibile. Pur rifiutando la negazione dell'esistenza di relazioni tra idee, Locke non ne fornisce una spiegazione chiara, limitandosi ad accertarne la loro inevitabile esistenza. Il principio di relazione tra idee deriva, secondo Locke, dall'effetto procurato dalle sensazioni esterne e dal modo in cui esse vengono recepite dall'intelletto sotto forma di idee semplici trasformate, secondo l'opera della nostra mente, in idee complesse. Secondo Locke dunque, l'uomo corrisponde all'albero dell'esempio utilizzato da Fichte. Esso non è in grado di sviluppare pienamente le sue capacità naturali, in quanto la natura stessa le limita e le indirizza verso percorsi differenti. L'uomo è quindi ridotto a semplice oggetto in balia delle forze esterne. La filosofia di Fichte tuttavia, offre gli strumenti necessari per superare queste contraddizioni.

Green pone sotto osservazione la credibilità delle affermazioni di Locke, ponendosi la domanda: come può un individuo inteso come mero recipiente passivo di sensazioni, impossibilitato ad avere una conoscenza delle idee complesse o di qualsiasi correlazione tra esse, essere certo della realtà delle idee semplici, se per poter riconoscere queste idee è necessario ricorrere a un principio di relazione considerato,

dallo stesso Locke, frutto dell'opera della mente e di conseguenza, irreali?

La certezza dell'esistenza di una coscienza e della necessità della sua esistenza dovuta al mondo dell'esperienza, offre a Green la possibilità di dimostrare come la gnoseologia di Locke sia fondata su due assunti errati: uno di natura introspettiva e uno propriamente genetico. L'analisi di Locke si articola partendo dalla *own mind* come oggetto primario da investigare e nella passiva osservazione dei meccanismi in atto al suo interno. È attraverso l'errata supposizione dell'intelletto inteso come oggetto, cioè non come coscienza, che le contraddizioni della sua filosofia risultano evidenti. Questa prospettiva elimina l'individuazione della posizione primaria dell'autocoscienza nel procedimento cognitivo o per fare nuovamente riferimento a Fichte, priva l'uomo della sua libera volontà, della sua capacità di realizzarsi. La contraddittorietà degli enunciati di Locke deriva dalla confusione posta in essere tra sensazione e percezione (*idea of sensation*), tra *feeling* e *felt thing*. Una tale commistione di significati porta a un'errata sovrapposizione della domanda riguardo l'elemento della conoscenza (aspetto metafisico) e le condizioni della stessa (aspetto fisiologico)<sup>82</sup>.

Il disconoscimento di una relazione tra pensiero e mondo oggettivo, tra coscienza come flusso e coscienza come permanenza (così come tra sensazione e pensiero), porta Locke ad affermare la separazione tra due universi completamente estranei e opposti l'uno dall'altro. La filosofia di Locke mette a confronto il mondo reale con l'opera dell'intelletto, senza prendere in considerazione la possibilità che la seconda possa essere ulteriormente separata in opera dell'intelletto e opera arbitraria dell'intelletto. La conseguenza logica di questo procedimento priva il reale di qualsiasi tipo di significato, rendendo impossibile ulteriori sviluppi nell'ambito della conoscenza. La separazione tra mondo rea-

---

82 H. Selsam, *T. H. Green: Critic of Empiricism*, Lancaster Press, New York, 1930, pp. 12-13.

le e prodotto dell'intelletto è una diretta conseguenza della sua teoria gnoseologica e della differenza tra idee semplici e idee complesse. La consapevolezza dell'esistenza di idee semplici, opposte all'opera della mente umana, richiede la presenza di una coscienza delle loro relazioni. Ma un tale principio riduce la realtà lockeana a frutto della sua stessa identificazione dell'irreale. Un simile procedimento, così come dimostrato da Green, è inconsistente dal punto di vista logico e ammette solo due possibili alternative: o la dottrina empirica procede a una approfondita ridefinizione dei suoi assiomi generali o è costretta ad accettare con consapevolezza l'esistenza di una sostanza, di una coscienza che si sviluppa grazie al riconoscimento di sé all'interno del mondo empirico.

Il concetto di coscienza dunque, viene utilizzato da Green come strumento per provare razionalmente l'esistenza di una sostanza al di là delle sensazioni empiriche. Quelle di Locke tuttavia, rappresentano solamente la fase embrionale dell'empirismo britannico. Le sue tesi arrivano a negare la sola esistenza di una sostanza in grado di applicare le proprie forme di conoscenza alla realtà che ci circonda. Green dimostra la loro infondatezza applicando il concetto di coscienza alla questione irrisolta nella filosofia di Locke, riguardante la possibilità di una relazione tra idee. Le tesi lockeane vengono tuttavia ulteriormente approfondite dall'empirismo successivo, in particolar modo dalla filosofia di Hume, il quale arriva a negare il principio stesso di relazione. Green però, partendo dalle proprie certezze, derivate dagli insegnamenti dell'idealismo, applica lo stesso tipo di indagine critica per dimostrare i loro aspetti contraddittori.

### **1.3 Hume**

Il tentativo di risolvere la problematica attraverso l'esistenza di una sostanza, comporterebbe contraddizioni ineludibili nella dottrina dell'empirismo ed è per questo motivo che Hume, ereditando gli insegnamenti di Locke, sviluppa ulteriormente la sua critica nei confronti della metafisica e,

attento alle contraddizioni logiche insite nella scomposizione tra idee semplici/complesse e principio di relazione, arriva a negare l'esistenza stessa di un principio di causa/effetto, eliminando l'incongruenza di Locke alla radice, pur mantenendo saldi i principi dell'empirismo. Gran parte della filosofia di Green si fonda sul tentativo di dimostrare le inconsistenze della sua tesi.

La *Introductions to Hume's Treatise of Human Nature* rappresenta non solo l'impegno di Green nel rendere giustizia all'aspetto gnoseologico della metafisica, ma ha risvolti anche nell'ambito etico e morale. Hume, in quanto *the last great English philosopher*<sup>83</sup>, ha influenzato in maniera determinante gli ambienti culturali inglesi dimostrando, attraverso la negazione del principio causale, l'impugnabilità delle tesi empiristiche<sup>84</sup>. È proprio basandosi sulle critiche rivolte nei confronti della teoria di Hume che Green tenta di rideterminare il valore della sostanza e di rifondare i paradigmi dell'idealismo.

Il valore dell'empirismo, di cui Hume rappresenta la massima espressione, risiede nello spirito del razionalismo e nel tentativo di comprendere l'essenza ultima delle cose. I paradigmi della filosofia di Hume si rifanno alla teoria della conoscenza di Locke e ne estremizzano alcune conclusioni, partendo da presupposti differenti. Il lavoro di Hume si articola attraverso una specificazione delle *perceptions of human mind* (che corrispondono alle idee di Locke) approfondendone il concetto per mezzo di un'ulteriore differenziazione. Hume distingue le percezioni in due categorie diverse: *impressions* e *ideas*. Le prime fanno riferimento alla produzione iniziale di sensazioni, mentre le seconde si ricollegano al concetto di memoria e immaginazione. A differenza di Locke, le *ideas of reflection* non fanno parte dell'impianto

---

83 P. Nicholson (edited by), *Works of Thomas Hill Green*, Thoemmes Press, Bristol, 1997, Vol. I, pp. 2-3.

84 Lo stesso B. Russell ammette, nella sua opera *Storia della Filosofia Occidentale* (1945), Libro III, l'impugnabilità delle tesi humeanne riguardo la negazione del principio di causa ed effetto.



originario della mente<sup>85</sup>. La negazione dell'esistenza di un'idea, frutto di un processo di riflessione, rappresenta una distinzione caratterizzante l'empirismo di Hume. Il primo effetto dell'impressione è quello di stimolare i nostri sensi e di farci percepire le sensazioni di caldo o freddo, sete o fame, piacere o dolore. Di queste impressioni ne permane una copia nella mente, la quale rimane una volta cessata l'impressione stessa. Con il nome di impressione Hume identifica tutte le nostre sensazioni così come appaiono. Con il termine idea invece, identifica l'immagine prodotta dalla stessa attraverso un procedimento cognitivo e razionale. La differenza tra questi due tipi di percezione consiste nel grado e nella vivacità (*liveliness*) con cui esse si presentano al nostro organismo e agiscono per mezzo della nostra coscienza. Ma esiste un'ulteriore diversificazione all'interno delle percezioni. Esse possono essere scomposte, non solo in impressioni e idee, ma anche in *semplici* e *composte* (riprendendo la terminologia lockeana)<sup>86</sup>.

Le percezioni semplici (siano esse impressioni o idee) si caratterizzano per la loro unicità e non separazione. Le complesse, al contrario, sono formate da parti differenti. Tutte le percezioni della mente sono doppie e appaiono entrambe come impressioni e idee. Quando, ad esempio, chiudo i miei occhi e rifletto sulla stanza che mi circonda, le idee che ricevo corrispondono esattamente alla rappresentazione delle impressioni che ho percepito<sup>87</sup>. Ogni singola impressione corrisponde a una singola idea: «*That all our simple ideas in their first appearance are deriv'd from simple impressions, which are correspondent to them, and which they exactly represent*»<sup>88</sup>.

---

85 Ivi, p. 161.

86 D. Hume (edited, with preliminary dissertations and notes, by T. H. Green and T. H. Grose), *A Treatise on Human Nature*, Longmans, Green and Co., London, 1874, pp. 311-312.

87 *Ibidem*

88 Ivi, p. 314.

L'oggetto della ricerca di Hume è quello di dimostrare l'esistenza delle cause e degli effetti delle impressioni e delle idee. Sulla base di queste premesse Hume enuncia due principi fondamentali per la scienza della natura umana<sup>89</sup>:

- ogni idea semplice deriva da una impressione semplice;
- le idee semplici sono immagini delle nostre impressioni; possiamo formare idee secondarie attraverso l'immagine delle primarie.

L'impressione precede sempre l'idea, ma non viceversa e l'idea è l'effetto scaturito dalla percezione dell'impressione (intesa come causa efficiente). La conseguenza di questi due enunciati ci costringe a un esame iniziale delle nostre impressioni prima di poter procedere alle idee.

Le impressioni sono suddivise, secondo Hume, in *impressions of sensation* e *impressions of reflection*. La prima tipologia si trova originariamente nell'animo umano e le sue cause sono sconosciute. La seconda invece, deriva in gran parte dalle nostre idee. L'impressione risultante da un processo di riflessione ha il compito di richiamare alla memoria l'idea semplice che era stata precedentemente avvertita dalle sensazioni. Queste impressioni vengono a loro volta copiate nella memoria e nell'immaginazione e si trasformano in idee (le quali, a loro volta, daranno vita a un nuovo ciclo di impressioni e idee). Le *impressions of reflection* sono così antecedenti alle loro idee corrispettive, ma posteriori rispetto alle *impressions of sensation* (in quanto derivano da esse).

Il tentativo che Hume compie consiste nello spiegare i paradigmi della conoscenza attraverso una teorizzazione empirica, che si accosti il più possibile alle scienze fisico-naturali. Per questo motivo separa completamente l'idea dall'impressione, il che consiste nello scomporre definitivamente il *feeling* dal *thinking*.

---

89 Ivi, pp. 315-316.

Sappiamo attraverso la nostra esperienza, prosegue Hume, che quando ogni impressione è immagazzinata nella nostra mente per mezzo delle sensazioni esterne, essa produrrà come effetto un'idea corrispondente. Questo procedimento è ottenibile seguendo due diverse strade: nel primo caso, l'impressione che si ripresenta ai nostri sensi mantiene un considerevole grado di vivacità e si posiziona a un livello intermedio tra l'impressione e l'idea. La facoltà con cui un'impressione si ripresenta, seguendo questa procedura, è chiamata *memory*. Nella seconda ipotesi invece, l'impressione perde completamente la sua vivacità e si trasforma in un'idea. In questo caso non si parla più di memoria, bensì di *imagination*.

È chiaramente osservabile, che l'idea della memoria possiede un grado di vivacità più elevato rispetto a quella dell'immaginazione. Quando ricordiamo un evento passato, l'idea che ci si prospetta ha un carattere molto più forte rispetto alla nostra facoltà di immaginare, che si presenterà in maniera meno vivace e difficilmente uniforme con lo scorrere del tempo. Ne consegue, secondo Hume, che la memoria preserva la forma originale con cui gli oggetti sono rappresentati e ha la facoltà di ordinare e riposizionare le idee, seguendo l'ordine con cui le impressioni le hanno immagazzinate. L'immaginazione invece, dispone della libertà necessaria per poter separare e trasportare le idee.

Tutte le idee semplici possono essere separate dall'immaginazione e riunite in maniera totalmente arbitraria. I modi attraverso i quali questo tipo di associazione è possibile sono principalmente tre:

- *resemblance* (somiglianza);
- *contiguity* (contiguità);
- *cause and effect* (causa ed effetto).

L'immaginazione dunque, ha la capacità di passare da un'idea a un'altra seguendo i loro caratteri di somiglianza, di contiguità nello spazio e nel tempo e di relazione causale<sup>90</sup>.

Il principio di causa/effetto è, come lo è stato per Locke, uno dei punti più problematici per la dottrina dell'empirismo. Hume sostiene che non esista nessuna connessione più forte, nella nostra immaginazione (quindi, in quanto immaginazione, totalmente irreali), di quella prodotta dalla relazione tra due o più oggetti. Una relazione causale è presente non solo quando un oggetto produce, per mezzo di un'azione, un movimento in un oggetto differente, ma anche quando possiede solamente in potenza la capacità di porre in essere tale relazione (*power of producing it*)<sup>91</sup>.

L'immaginazione è alla base della formazione di tutte le idee complesse. Queste possono essere suddivise in tre categorie: *relations*, *modes* e *substances*. Per quanto riguarda la categoria delle relazioni, Hume riprende la suddivisione utilizzata da Locke arricchendola e ampliandola.

Green sottolinea come, per Hume, sia necessario distinguere tra relazioni naturali e relazioni filosofiche. Solo le seconde possono essere prese in considerazione, in quanto rappresentano l'idea acquisita attraverso la comparazione tra due oggetti per mezzo della nostra capacità di immaginare una loro correlazione<sup>92</sup>. Rispetto alle quattro tipologie di accordo o disaccordo tra le idee espresse da Locke (quali: identità o diversità; relazione; coesistenza o connessione necessaria; esistenza reale), Hume utilizza la seguente scomposizione in relazioni: *resemblance*, *identity*, *relations of time and place*, *proportion in quantity and number*, *degrees in quality*, *contrariety* e *causation*<sup>93</sup>.

---

90 Ivi, pp. 317-320.

91 Il potere di mutare il proprio stato richiama l'immanentismo di Aristotele e la contrapposizione tra *atto* e *potenza*. Per uno studio più approfondito delle categorie aristoteliche consultare le opere: *Metafisica*, *Fisica* e *De Anima*.

92 P. Nicholson (edited by), *Works of Thomas Hill Green*, Thoemmes Press, Bristol, 1997, Vol. I, p. 171.

93 *Ibidem*.

Non tutte le tipologie utilizzate da Hume sono sovrapponibili con quelle di Locke. La comparazione di Green mette in evidenza alcune fondamentali differenziazioni. In primo luogo, nell'espressione lockeana di accordo o disaccordo *in the way of relation*<sup>94</sup> rientrano tre delle relazioni enunciate da Hume (relazioni tra spazio e tempo; proporzione in quantità o numero; gradi di qualità). La discordanza maggiore però, rientra all'interno della specie identità/diversità. Con il termine identità Locke include le relazioni che Hume distingue in identità propria e somiglianza. Per Locke l'identità consiste nel paragonare un oggetto determinato nel tempo e nello spazio con un oggetto simile (o meno) esistente in un altro tempo. «Quando noi vediamo che una cosa è in qualunque luogo e istante del tempo, noi siamo sicuri che è proprio la stessa cosa e non un'altra che allo stesso tempo esiste in un'altra parte, per quanto simile e indistinguibile possa essere sotto altri aspetti»<sup>95</sup>.

Secondo Hume invece, la relazione di identità andrebbe scomposta in *resemblance* e *identity*. La somiglianza è la relazione senza la quale nessun tipo di relazione filosofica potrebbe sussistere. Nulla sarebbe oggetto di paragone, se in esso non vi fosse un determinato grado di somiglianza. La sua presenza necessaria però, non assicura una produzione certa di connessioni o associazioni tra idee. Quando una qualità diventa troppo estesa ed è comune a un numero elevato di individui, non riconduce necessariamente a una relazione di somiglianza diretta, prevenendo il lavoro dell'immaginazione nel focalizzarsi su di un singolo oggetto<sup>96</sup>. L'identità invece, rappresenta una seconda specie di relazione. Questa relazione, nella terminologia utilizzata da Hume, si riferisce esclusivamente a oggetti costanti nel

---

94 *Ibidem*.

95 J. Locke (passi scelti, tradotti e commentati da G. De Ruggiero), *Saggio sull'Intelletto Umano*, Laterza, Bari, 1952, p. 75.

96 D. Hume (edited, with preliminary dissertations and notes, by T. H. Green and T. H. Groose), *A Treatise on Human Nature*, Longmans, Green and Co., London, 1874, p. 322.

tempo, che non subiscono nessun tipo di modificazione. L'identità è la più universale di tutte le relazioni, in quanto è comune a ogni essere di cui è possibile appurare un'esistenza duratura<sup>97</sup>.

Anche per quanto riguarda il concetto di *diversity* sono presenti alcune discordanze tra la terminologia di Locke e quella di Hume. La diversità non corrisponde alla relazione humeana di *contrariety* la quale, assume un significato più ampio. Differenza di numero e differenza di specie, intese come opposte ai concetti di identità e somiglianza, rientrano all'interno dell'espressione 'diversità' ma, secondo Hume, esse non sono affatto relazioni. In base al principio che nessuna relazione può sussistere senza un grado di somiglianza, esse non possono essere annoverate come relazioni. La diversità è dunque una negazione della relazione. La *contrariety*, sottolinea Green, è utilizzata da Hume solamente per spiegare la relazione tra esistente e non esistente<sup>98</sup>.

Come sottolineato in precedenza, in analogia con Locke, anche Hume nega l'esistenza del principio della sostanza. Una volta specificato il valore che Hume ripone nel concetto di impressione di riflessione e evidenziato come la sostanza non sia altro che un risultato derivante dalla riflessione prodotta dal nostro intelletto, è inevitabile una riduzione della sostanza a oggetto irreali, poiché generato dalla mente. L'idea di sostanza, così come per Locke, non è altro che una collezione di idee semplici, unite attraverso l'immaginazione, avente uno specifico appellativo attraverso il quale è possibile richiamarla alla memoria. Per rendere il concetto ancora più esplicito, Hume utilizza lo stesso esempio citato da Locke riguardo la consistenza dell'oro.

---

97 *Ibidem*

98 «*The relation of contrariety may at first sight be regarded as an exception to the rule, that no relation of any kind can subsist without some degree of resemblance. But let us consider; that no two ideas are in themselves contrary, except those of existence and non-existence, which are plainly resembling, as implying both of them an idea of the object; tho' the latter excludes the object from all times and places, in which it is supposed not to exist*». Ivi, p. 323.

La nostra idea dell'oro deriva dal colore specifico, dal peso, dalla malleabilità e fusibilità di cui è composto. Ma una volta dissolto all'interno dell'*aqua regia*, assistiamo a una lenta trasformazione con un conseguente mutamento delle sue qualità<sup>99</sup>. Ciò che prima era identificato come oro, avente cioè un determinato peso, uno specifico colore e una forma riconoscibile, adesso ha assunto qualità completamente differenti. L'oro corrisponde a un'idea complessa costituita da una serie di idee semplici. Il mutare di queste idee attraverso una trasformazione delle sue qualità rende l'utilizzo del termine 'oro' inappropriato. Qualsiasi idea complessa non può ricevere nuove idee semplici senza cambiare il nome che la contraddistingue.

Per mezzo dello stesso esempio utilizzato da Locke, anche Hume arrivare a negare l'esistenza di una sostanza (*unknown something*). Ma la filosofia di Hume va ancora oltre. La sua teoria gnoseologica arriva a negare anche l'esistenza del principio causale. Questa tesi, sostenuta fermamente da Hume, è la parte più controversa della sua dottrina ed è uno dei temi principali a cui Green fa riferimento per de-costruire le sue fondamenta empiristiche.

Hume sostiene che la relazione di causa ed effetto sia l'unica cosa in grado di dare senso all'esistenza o all'azione di un oggetto. Tutte le modalità attraverso le quali la nostra ragione opera consistono in una comparazione, in una scoperta delle relazioni tra due o più oggetti. Questa comparazione può avvenire a seconda che gli oggetti si trovino presenti ai nostri sensi oppure entrambi assenti. Nel caso in cui gli oggetti non siano direttamente presenti, la mente è in grado di andare oltre l'immediatezza dei sensi e scoprire la reale esistenza o relazione tra essi. È solo grazie al principio causale che una tale connessione è possibile. Sia la relazione di identità che quella di spazio/tempo dipendono da questo principio, il quale è in grado di darci una generale sicurezza riguardo l'esistenza o l'azione di un oggetto. La domanda

---

99 Ivi, p. 324.

principale che Hume si pone, riguarda la derivazione dell'idea di causa. La conclusione risultante dal suo ragionamento conduce però a risultati completamente scettici<sup>100</sup>.

Secondo Hume, l'idea di contiguità è la fonte primaria dalla quale siamo in grado di derivare l'idea di causa ed effetto. Nulla può operare nello spazio e nel tempo senza un processo di contiguità. La seconda relazione essenziale a quella di causalità è la priorità del tempo che pone la causa in una posizione antecedente rispetto all'effetto. Questo enunciato potrebbe sembrare banale, ma la preminenza della causa è il motivo per il quale il tempo sussiste. Se causa ed effetto fossero contemporanei, le cause stesse sarebbero annichilite e tutti gli oggetti sarebbero coesistenti nello stesso preciso istante. Anche un oggetto immobile nello spazio e nel tempo, che all'apparenza potrebbe essere in grado di mantenere intatta la sua perfezione, è l'effetto di cause che trattengono questo oggetto in uno stato di immobilità. Tutto ciò che ha un inizio deve avere una propria causa di esistenza.

Sulla base delle sue affermazioni, Hume si pone due questioni fondamentali riguardanti la relazione tra causa ed effetto<sup>101</sup>:

- Per quale ragione viene considerato necessario il principio secondo il quale: tutto ciò che esiste e ha un inizio deve avere anche una causa?
- Perché consideriamo un effetto come esito di una particolare causa? Qual è la natura di questa inferenza?

Per rispondere a queste domande Hume si ricollega alle idee di spazio e tempo, attraverso le quali siamo in grado di derivare l'idea di contiguità. Come sostenuto da Hume, l'esistenza reale dei corpi deriva da una *propensity to feign* e

---

100 P. Nicholson (edited by), *Works of Thomas Hill Green*, Thoemmes Press, Bristol, 1997, Vol. I, p. 176-177.

101 D. Hume (edited, with preliminary dissertations and notes, by T. H. Green and T. H. Groose), *A Treatise on Human Nature*, Longmans, Green and Co., London, 1874, p. 380.



la loro sussistenza si risolve in un *perpetual flux*. Le sensazioni, così anche per Locke, devono essere vere finché durano<sup>102</sup>. La realtà dei corpi dipende solamente da fasci di percezioni che il nostro organismo è in grado di trasformare in idee. Solo le sensazioni e le nostre percezioni di esse possono condurci al vero significato di conoscenza.

Riguardo a queste affermazioni, la dottrina di Hume porta a una serie di difficoltà e contraddizioni interne. Hume concepisce la conoscenza come pura percezione di un flusso continuo di sensazioni, negando di fatto l'esistenza reale dei corpi. La difficoltà di questo enunciato, sottolinea Green, porta alla contraddizione riguardante l'esistenza stessa dello spazio e del tempo. Solamente l'esistenza dei corpi può darci l'idea dello spazio e la loro contiguità ci conferisce l'idea del tempo. Ma come è possibile ottenere l'idea dello spazio e del tempo, dal momento che il corpo stesso non può essere reale e tutto ciò che possiamo conoscere si riduce in un flusso di sensazioni? Tutte le impressioni appartengono a un'esistenza interna, che tende a svanire e non può conferirci un'idea di corpo. Quello che Hume sostiene è che noi siamo spinti a credere (*to believe*) a una esistenza continua dei corpi anche nel momento in cui essi non vengano più percepiti dai sensi. La loro esistenza viene riconosciuta come esterna e indipendente da noi, distinta dalla mente e dalle nostre percezioni<sup>103</sup>.

La nozione di spazio e tempo, continua Hume, deriverebbe dalla nostra capacità di vedere e sentire (vista e tatto). Esse non sono altro che un'operazione fittizia della nostra mente, che tenta di conferire unità a una quantità indefinita di oggetti. Sia l'idea del tempo che quella dello spazio sono costituite da serie indivisibili. L'infinita divisibilità dello spazio implica, in base alla natura del movimento, quella del tempo. Se l'idea del tempo fosse impossibile, lo sarebbe di

---

102 «...the fundamental notion is that a feeling must be true while it lasts, and that in regard to real existence or matter of fact no other truth can be known but this». P. Nicholson (edited by), *Works of Thomas Hill Green*, Thoemmes Press, Bristol, 1997, Vol. I, p. 187.

103 Ivi, p. 193.

conseguenza anche quella dello spazio. Per dare una spiegazione coerente con i principi della sua gnoseologia, Hume è costretto a negare l'idea di spazio presentata da Locke ma, così facendo, contraddice il significato del termine percezione.

Per Locke spazio e tempo sono due idee formate in maniera completamente differente. Lo spazio è formato da un insieme permanente di parti. Il tempo invece, è costituito da un flusso perpetuo (e destinato a scomparire). Una simile definizione di spazio non può essere accettata da Hume, in quanto una coscienza costituita da una successione di sensazioni non può percepire (o semplicemente ammettere) l'esistenza permanente nello spazio (o estensione) di parti differenti. Hume tenta di ridurre la concezione stessa dell'idea di spazio a percezione, evitando la difficoltà sorta con la teoria di Locke. Una riduzione dello spazio a percezione però, porta con sé non poche difficoltà.

Prendendo l'esempio proposto da Green, esaminiamo un oggetto (come può essere un semplice tavolo) e osserviamo come esso si presenti a noi sotto forma di percezioni. Tutte le sue qualità, in accordo con Hume, sono delle qualità derivanti dalla percezione. La qualità più facilmente percepibile è quella dell'estensione. Se lo spazio fosse percepito come flusso costante di percezioni, continua Green, come potremmo essere in grado di distinguere una serie di sensazioni derivanti tutte dallo stesso oggetto e nello stesso momento?

Il tavolo che abbiamo di fronte ci trasmette una serie di percezioni grazie alle quali siamo in grado di riconoscere un determinato oggetto come tavolo. Ma, stando alla teoria di Hume, una percezione può essere solamente una e presentarsi ai nostri sensi in maniera individuale (rimanendo coerente con la definizione di conoscenza come flusso perpetuo). Il tavolo in questione però, in quanto sensazione, è costituito a sua volta da una serie di sensazioni e qualità che lo contraddistinguono. La sensazione iniziale si verrebbe dunque a delineare come una sensazione, costituita da altre sensazioni, che a loro volta sono costituite da altre sensazioni ancora.

Questo tipo di impostazione porta Green a individuare una prima problematica inerente alla teoria gnoseologica di Hume. Green approda alla conclusione secondo la quale Hume non è stato in grado di distinguere l'oggetto sentito (*felt thing*) dalla sensazione prodotta dall'oggetto stesso (*feeling*). Come può una sensazione, secondo la definizione offerta da Hume, essere costituita da parti? Come è possibile percepire nello stesso momento una sensazione e una qualità appartenente all'oggetto stesso della sensazione?

Hume sostiene che la prima impressione ricevuta dai miei sensi osservando il tavolo posto di fronte a me, consiste in una serie di punti colorati disposti in una determinata maniera: «*The table before me is alone sufficient by its view to give me the idea of extension. This idea, then, is borrow'd from, and represents some impression, which this moment appears to the senses. But my senses convey to me only the impressions of colour'd points, dispos'd in a certain manner*»<sup>104</sup>. Qualsiasi altra cosa al di là dell'impressione derivante da questi punti colorati, che può darmi un'idea di un corpo visibile, è dovuta solamente alla nostra *propensity to feign*. L'estensione è formata quindi da una *compound impression* costituita da impressioni minori che sono indivisibili dalla sensazione.

Questa spiegazione però, non risponde alla domanda di Green riguardo l'esistenza o meno di un'unità di sensazioni. L'estensione deve essere composta da un numero di percezioni coesistenti nello stesso momento. Nel caso in cui fosse prodotta da un simile numero coesistente di percezioni, Hume sarebbe costretto ad ammettere l'esistenza di una coscienza pensante e a contraddire i principi stessi su cui è fondato l'empirismo. La determinazione dell'estensione come una serie di *coloured points* disposti in una certa maniera, ci fornisce due differenti idee: quella del colore e quella

---

104 D. Hume (edited, with preliminary dissertations and notes, by T. H. Green and T. H. Grose), *A Treatise on Human Nature*, Longmans, Green and Co., London, 1874, p. 341.

dell'estensione. Questa somiglianza spinge Green a chiedersi: è la geometria dunque, una scienza dei colori<sup>105</sup>?

Hume non può certo rispondere affermativamente a questa domanda, ma la sovrapposizione e la confusione dei suoi assiomi conduce a queste improbabili conclusioni. L'estensione, in quanto frutto di una sensazione, non può fornirci due tipologie differenti di idee. La teoria di Hume non può evitare due forme di inconsistenza: nel caso in cui dovesse confermare il principio secondo il quale lo spazio altro non è se non un'impressione dei colori, questo porterebbe alla negazione della geometria; nel caso in cui invece, dovesse riconoscere l'estensione come un'impressione dei sensi separata da quella dei colori, questo lo porterebbe ad ammettere l'esistenza di un senso aggiuntivo rispetto ai cinque conosciuti<sup>106</sup>.

La sovrapposizione del concetto di estensione con quello di sensazione dimostra l'errata procedura attraverso la quale la teoria di Hume arriverà ad ammettere l'inesistenza di un principio di relazione, negando l'esistenza reale di principi causali e limitando la realtà a un semplice flusso di percezioni singole. Una sensazione non può essere altro che sé stessa e non può ammettere l'esistenza di corpi, l'idea stessa del corpo implica un'idea di estensione. Ma, un'idea di spazio, prospettata da Hume come risultato di una successione di percezioni illimitate, non può comprendere l'esistenza dei corpi e di conseguenza, dell'idea stessa di estensione. Le contraddizioni insite nella sua teoria sull'idea dello spazio sono contenute anche in quella del tempo e insieme, contribuiscono alla decostruzione svolta da Green dell'assioma humeano di impossibilità di un principio di relazione.

La spiegazione che Hume offre dell'idea del tempo segue i caratteri della sua teoria generale della conoscenza e non si discosta dall'interpretazione offerta riguardo l'esisten-

---

105 P. Nicholson (edited by), *Works of Thomas Hill Green*, Thoemmes Press, Bristol, 1997, Vol. I, p. 207.

106 Ivi, pp. 209-210.

za dell'idea dello spazio. L'idea del tempo è strettamente collegata con l'idea del numero. Se consideriamo due oggetti nello stesso istante siamo in grado di ottenere l'idea di numero. Nel caso in cui, prendendo lo stesso oggetto nell'istante  $T^0$  e dopo un determinato intervallo temporale, riesaminarlo nell'istante  $T^1$  senza notare nessun tipo di variazione o interruzione, allora possiamo parlare di idea di unità.

Il problema dell'assioma humeano rientra proprio nella sua spiegazione dell'idea di unità. Se tutta la nostra conoscenza deriva da un flusso continuo di sensazioni percepite singolarmente, come è possibile arrivare al concetto di un'unità che racchiuda in sé una serie di percezioni singole? Come possono due eventi essere riconosciuti in uno solo? La riduzione del pensiero a pura percezione non permette a Hume di dare una risposta chiara e definitiva a questa problematica. La sola spiegazione che è in grado di fornire, riguarda l'unità in quanto ente dotato di esistenza indipendente, un'impressione percepita separatamente e non risolubile in altre impressioni<sup>107</sup>. Una simile giustificazione però, non risponde alla domanda riguardante la possibilità dell'esistenza di un'idea di numero, inteso come *many-in-one*, al di fuori della successione delle sensazioni. Se due parti della stessa unità, stando alla teoria di Hume, non possono essere presenti nello stesso momento, da quale tipo di impressione siamo in grado di derivare l'idea di numero e unità? Come ci può essere una relazione tra due oggetti, nel momento in cui l'individuo non può percepire il secondo se non dopo la scomparsa del primo?

Hume sostiene, ad esempio, che l'anno 1737 non abbia nulla a che fare con l'anno 1738 e che ogni momento debba essere distinto dall'altro (antecedente o posteriore). Ma se identifichiamo l'anno 1738 come il presente, come possiamo spiegare l'esistenza di questo intervallo, inteso come somma di tutti gli anni precedenti, senza far riferimento all'unità di cui è composto? L'unica risposta possibile consiste nella

---

107 Ivi, pp. 214-216.

combinazione del momento precedente con quello attuale, il che implica un processo di relazione e somma<sup>108</sup>.

Un simile procedimento, sostiene Green, è plausibile solamente attraverso la teorizzazione implicita di una coscienza pensante. Questa relazione non è possibile, come invece affermato da Hume, per mezzo di una serie di impressioni. L'impostazione greeniana concepisce l'analisi dell'oggetto (nello spazio o nel tempo) come una relazione tra oggetti o parti di un oggetto. Hume invece, riduce l'intero sistema a una relazione tra sensazioni indipendenti l'una dall'altra, escludendo la possibilità di una qualsiasi coscienza in grado di percepire tali relazioni.

Le conclusioni di Hume quindi, portano all'affermazione secondo la quale non è possibile, per la mente, andare oltre a ciò che i nostri sensi sono in grado di percepire. Tutta la teoria di Hume si basa sulla negazione di una sostanza metafisica. Tale riduzione lo porta alla teoria di un'idea di spazio e tempo come prodotto di un flusso di percezioni, andando in contro alle contraddizioni che Green stesso ha sottolineato. L'impianto filosofico humeano conduce inevitabilmente al punto più importante e controverso del suo pensiero: la negazione del principio di causa ed effetto. Come precedentemente accennato, la relazione causale è un frutto diretto della sua visione dell'idea di spazio e tempo. Il risultato a cui Hume approda però, non varia rispetto all'immagine di una conoscenza intesa come prodotto di sensazioni esterne, oltre le quali la mente non è in grado di progredire<sup>109</sup>. Il principio di relazione (o causalità) tra due oggetti, viene circoscritto da Hume all'interno del termine probabilità<sup>110</sup>.

La *idea of causation* è la base di ogni tipo di ragionamento e per poter comprendere pienamente questa idea, continua Hume, bisogna indagare la sua impressione prima-

---

108 Ivi, pp. 217-218.

109 Ivi, p. 241.

110 B. Russell, *Storia della Filosofia Occidentale*, TEA, Milano, 2014, pp. 633-646.

ria<sup>111</sup>. Secondo Hume, l'idea di causa ed effetto deve derivare da una relazione osservabile tra gli oggetti. Come accennato in precedenza, la prime due osservazioni valide consistono nel riconoscimento di un certo livello di contiguità tra causa ed effetto, e la priorità nel tempo della causa rispetto all'effetto. Qualsiasi oggetto esistente deve essere l'effetto di una causa precedente. Tutto ciò che non viene prodotto da una causa, è il risultato di un processo creativo dal nulla. Questa affermazione, come sostiene lo stesso Hume, non può essere accettata e quindi, viene riconosciuta l'indispensabilità di una relazione causale. La problematica posta da Hume risiede proprio nella spiegazione dell'origine di questa idea.

In linea con la sua filosofia, Hume non deriva la necessità dell'esistenza di una relazione di causa ed effetto da motivi scientifici o legati a processi conoscitivi. Questa relazione non è altro che il frutto dell'osservazione e dell'esperienza. Ma come può l'esperienza dare origine a questo principio?

L'unico modo che abbiamo, sostiene Hume, di riconoscere il principio di causa ed effetto, è attraverso un'immediata percezione (dei nostri sensi o della nostra memoria) o per mezzo dell'inferenza di altre cause<sup>112</sup>. L'inferenza di queste cause è derivabile, a sua volta, da altre impressioni o dall'inferenza di nuove cause. Questo procedimento viene ripetuto finché non si arriva a un oggetto visibile o attinente ai nostri ricordi (un *regressum ad infinitum* sarebbe impossibile, in quanto basterebbe fermarsi lì dove l'impressione dei sensi o della memoria siano in grado di darci un adeguato livello di affidabilità). Per rendere più chiaro questo passaggio, Hume espone un esempio dal punto di vista storiografico.

Tutti siamo a conoscenza della morte di Cesare avvenuta durante le idi di Marzo nel Senato di Roma. La nostra conoscenza di questo evento deriva dalla testimonianza degli storici, i quali concordano unanimemente sulla data e sul

---

111 D. Hume (edited, with preliminary dissertations and notes, by T. H. Green and T. H. Groose), *A Treatise on Human Nature*, Longmans, Green and Co., London, 1874, p. 377.

112 Ivi, p. 384.

luogo dell'assassinio. Queste nozioni sono conosciute attraverso una serie di personaggi o documenti che si ripresentano alla nostra memoria o ai nostri sensi. Questi personaggi, a loro volta, sono in grado di ricordare i fatti avvenuti attraverso le idee presenti nella loro mente. Le idee sono il risultato della testimonianza diretta dell'evento o della testimonianza di terzi. Il procedimento regressivo può farci risalire fino alla testimonianza oculare di chi, il giorno dell'assassinio di Cesare, era presente ai fatti.

La nostra conoscenza attuale riguardo lo svolgimento effettivo degli eventi si fonda proprio sui personaggi e le lettere che sono stati in grado di stimolare i nostri sensi (o la nostra memoria). Ogni grado di trasmissione storiografica è collegato con l'anello che lo precede. Ma, sostiene Hume, nulla ci garantisce l'effettiva correlazione tra questi eventi. Dal momento in cui l'intero processo conoscitivo è fondato sulle impressioni prodotte dalla realtà esterna, nessun argomento precedente può darci l'effettiva sicurezza di una concatenazione di eventi. Solo colui che ha realmente assistito (e quindi percepito) al fatto è in grado di conoscere la realtà. Tutto ciò che possiamo conoscere riguardo la relazione causale deriva dalle impressioni dei sensi o dalle impressioni della memoria<sup>113</sup>.

È solamente attraverso l'esperienza quindi, che possiamo osservare l'esistenza di un oggetto come causa scatenante di un altro. L'esperienza ci dà la possibilità di riconoscere e individuare oggetti di una determinata specie e di ricollegare, attraverso il principio di contiguità, gli effetti attesi.

Seguendo questo principio, continua Hume, siamo in grado di osservare come un oggetto, in questo caso una fiamma, produca sempre lo stesso tipo di sensazione: il calore. Attraverso la nostra esperienza diretta possiamo ricollegare ogni evento analogo a delle conclusioni equivalenti. Ogni volta in cui ci troviamo di fronte a un evento simile, ricolleghiamo l'oggetto fiamma alla sensazione di calore.

---

113 *Ibidem*.



L'abitudine delle nostre esperienze conformi ci autorizza a chiamare il primo causa e il secondo effetto<sup>114</sup>. Sia le cause che gli effetti sono percepite dai sensi e ricordate dalla memoria. La successione degli eventi e la contiguità però, non sono gli unici elementi sufficienti per identificare un principio causale tra due oggetti. Hume introduce così una nuova relazione nel principio di causa ed effetto: la congiunzione costante (*constant conjunction*). Questo elemento ci garantisce che, osservando costantemente sempre la stessa relazione tra due oggetti (o eventi), il risultato non muterà nel tempo<sup>115</sup>.

Una volta esaminate tutte le componenti essenziali della relazione causale, Hume rivolge la sua analisi alla natura di questa inferenza e al passaggio dall'impressione all'idea di causa ed effetto. Il problema a cui Hume fa riferimento riguarda il cardine del suo principio empiristico ma, nello stesso momento, costituisce il punto di partenza attraverso il quale Green de-costruisce criticamente la negazione del principio causale. Una volta attestata come fonte l'impressione prodotta dall'esternalità delle sensazioni, Hume cerca di rispondere alle domande riguardanti l'origine dell'idea di causa ed effetto.

Quest'idea è prodotta dalla nostra comprensione (*understanding*) o dalla nostra immaginazione? Il passaggio dall'impressione all'idea è determinato dalla nostra ragione o da una associazione e relazione di percezioni? Per chiarire il rapporto causale tra due oggetti Hume introduce il termine *power*<sup>116</sup>. Quando osserviamo, attraverso la nostra esperienza diretta, una relazione di causa ed effetto, assistiamo costantemente alla produzione di un oggetto. Il potere di produrre un determinato effetto è implicito in ciascun oggetto osservabile. Questo potere però, sottolinea Hume, non deriva dalla nostra esperienza. Ciò che possiamo conoscere attraverso l'esternalità dell'evento consiste solamente nell'ana-

---

114 Ivi, p. 388.

115 Ivi, p. 389.

116 Ivi, p. 391.

lisi ripetuta di un presunto effetto, inteso come risultato di un'aspettativa riguardante la considerazione di avvenimenti ripetuti uniformemente nel tempo. La nostra conoscenza si attesta sull'esperienza di una congiunzione costante tra due elementi. Il potere di produzione, continua Hume, non risiede nelle qualità sensibili della causa. La nostra *propensity to feign* ci induce a creare una somiglianza tra l'evento passato e quello presente, ma è solo per mezzo di una supposizione e non di una certezza, che siamo spinti a ricondurre l'effetto di un oggetto alla sua causa scatenante.

La valenza della relazione causale non si basa sulla ragione, ma sulla nostra immaginazione. L'inferenza tra due idee può avvenire solo per mezzo della capacità di immaginare e non è un fatto riconducibile alla realtà effettiva degli oggetti<sup>117</sup>. L'individuo è incapace di penetrare nella ragione di questa congiunzione, ma può limitarsi a osservare la costante congiunzione che gli oggetti acquistano nella nostra immaginazione. Quando si presenta un'impressione, siamo naturalmente portati a crearne un'idea corrispettiva. Questa idea rappresenta l'impressione, ma con un grado di vivacità minore e può rimanere nella nostra mente anche nel momento in cui l'impressione dovesse cessare. Il tipo di idea attraverso il quale si fonda il principio di relazione, corrisponde a ciò che Hume identifica con il termine *belief* e si differenzia dalla normale idea prodotta dal nostro intelletto per mezzo del suo grado di vivacità. La relazione causale dunque, è il risultato di una connessione di particolari idee, o credenze, con le rispettive impressioni presenti percepite dai sensi<sup>118</sup>. Dato che la sola conoscenza possibile è circoscritta alle sole impressioni esterne e le idee che ne risultano corrispondono, con un grado minore, a queste impressioni, non possiamo parlare di conoscenza quando viene trattato il principio di relazione causale tra le idee. Per questo motivo, Hume differenzia la conoscenza (*knowledge*) dalla probabilità (*probabi-*

---

117 Ivi, p. 393.

118 «*A lively idea related to or associated with a present impression*». Ivi, p. 396.

*lity*). La conoscenza è possibile nell'ambito delle impressioni percepite dai sensi. Per quel che riguarda le idee invece, è possibile parlare solamente di probabilità. Data la nostra supposizione riguardo l'attesa di un evento che si ripete sulla base del potere di produzione di un determinato effetto, l'unica misurazione possibile rientra nel calcolo delle *chances* che questo evento ha di ripetersi nel futuro<sup>119</sup>.

Mentre la causa mostra la strada delle relazioni prodotte dalla nostra mente, la *chance* distrugge questa determinazione e lascia la mente nel suo stato di indifferenza. Non possiamo con sicurezza affermare l'esistenza reale di una relazione di causa ed effetto, ma possiamo solo asserire che un evento si verifica nel momento in cui si raggruppano un maggior numero di *chances*. La probabilità dunque, corrisponde alla negazione della relazione causale. Non esiste nulla negli oggetti in sé che ci autorizza ad arrivare a una determinata conclusione riguardo l'evoluzione degli eventi. Tutto ciò che ci conferisce tale sicurezza deriva esclusivamente dalla connessione delle idee con le percezioni presenti e dalla *propensity to feign* del nostro intelletto la quale, combina le idee formate attraverso esperienze passate con le impressioni ricevute nel presente.

La ragione da sola quindi, non può fondare la causa come requisito assoluto per l'inizio dell'esistenza. La necessità dell'esistenza come frutto di una causa originaria è un prodotto esclusivo della nostra mente e non vi è alcuna giustificazione della sua presenza negli oggetti. La necessità corrisponde alla determinazione del pensiero di passare dalle cause agli effetti (o viceversa), in base alla loro precedente unione derivante dalla nostra osservazione ed esperienza. Le conclusioni a cui Hume approda possono essere così elencate:

- la visione di due eventi in relazione tra loro non ci può fornire un'idea della loro necessaria connessione;

---

119 Ivi, p. 423-428.

- l'idea della loro relazione nasce dalla ripetizione della loro unione;
- la ripetizione della loro unione non scopre o causa nulla nell'oggetto osservato, ma influisce esclusivamente sulla mente dell'osservatore.

Per mezzo della riduzione del principio di causa ed effetto a mera finzione dell'intelletto, Hume arriva ad affermare l'impossibilità della conoscenza. L'atto conoscitivo si risolve nella probabilità di un evento atteso. La razionalità conferita al principio causale deriva dall'abitudine. Solo la percezione è in grado di conferire con sufficiente certezza l'esistenza dei corpi. Tutto ciò che si pone al di fuori delle impressioni presenti non ha alcun margine di realtà se non quello probabilistico. La *philosophical relation* consiste dunque, secondo Hume, in una comparazione tra l'esperienza presente e quella passata, tra l'impressione attuale e l'idea, o credenza, di un avvenimento accaduto.

Queste conclusioni portano Hume a risultati scettici, che non si coniugano con il compito della filosofia stessa. Se lo scopo della filosofia consiste nell'indagare gli ambiti della conoscenza possibile, la dottrina di Hume preclude qualsiasi possibilità di sviluppo in questa direzione. La sua gnoseologia si attesta sulla conoscenza del presente, limitandosi a una formale osservazione degli eventi attuali. Ma, se una simile dottrina dovesse provare ontologicamente l'impossibilità di appropriarsi di qualcosa al di là della nostra esperienza sensibile, quale compito rimarrebbe al filosofo? Come giustificare un pensiero deduttivo se non si possiede la certezza dell'esistenza reale delle idee? Il pensiero di Hume ha significato un'enorme evoluzione nella branca gnoseologica, dimostrando la realtà oggettiva come risultato di un'esperienza esterna. Ma la riduzione dell'esistenza alla sola percezione sensoriale mette in disparte il lavoro intellettuale del soggetto nel ricevere ed elaborare i dati ricevuti. L'eliminazione della sostanza, intesa come entità fisiologica subordinata alle leggi naturali, riduce l'esistenza del soggetto a totale passività.

È contro queste conclusioni scettiche che Green, rielaborando il pensiero di Hume, intende sviluppare le sue critiche per una rivalutazione della categoria metafisica, ristabilendo il giusto equilibrio tra oggetto e soggetto. L'empirismo di Hume non è privo di contraddizioni e così come per Locke, Green procede analiticamente alla sua decostruzione teorica, reintegrando il valore della sostanza e del principio causale. Uno dei punti critici della dottrina di Hume riguarda proprio l'affermazione secondo la quale la nostra conoscenza derivi esclusivamente dalle percezioni e dai sensi. Questa conclusione, come in precedenza osservato, si ricollega all'interpretazione humeana dell'idea dello spazio e del tempo. Nel *A Treatise on Human Nature*, Hume sostiene che «*in none of the observations we may make concerning relations of time and space can the mind go beyond what is immediately present to the senses, to discover the relations of objects*»<sup>120</sup>. Questa affermazione, sottolinea Green, è contraddittoria. Se è possibile osservare una relazione nello spazio e nel tempo, è inevitabile andare oltre ciò che le percezioni ci trasmettono, in quanto stiamo analizzando qualcosa che non è ricollegabile né alla sensazione né a un gruppo di sensazioni.

Per rendere più chiaro questo concetto, Green si ricollega all'idea di identità. Secondo Hume, l'identità è la più universale delle relazioni, in quanto rappresenta il perdurare nel tempo dell'esistenza di un oggetto, senza che esso subisca delle modificazioni. «*In other words, identity means the unity of a thing through a multiplicity of times*»<sup>121</sup>. La problematica inerente a questa asserzione però, mette in crisi l'intero impianto teorico humeano. Green pone in relazione l'idea di identità con quella del tempo, mettendo in risalto l'impossibilità della loro coesistenza. Se l'identità consiste nell'invariabilità di un oggetto nel tempo e il tempo invece, è formato da una successione di percezioni, è chiaro che uno

---

120 Ivi, p. 376.

121 P. Nicholson (edited by), *Works of Thomas Hill Green*, Thoemmes Press, Bristol, 1997, Vol. I, p. 255.

dei due principi sostenuti da Hume viene a perdere completamente la sua validità. Dato che le impressioni sono costituite da una *perishing existence*, come è giustificabile l'esistenza di un'unità nell'oggetto? L'antinomia humeana, suggerisce Green, scaturisce da un'errata sovrapposizione tra l'oggetto e la percezione dell'oggetto stesso. Solo per mezzo di una tale diversificazione è possibile mantenere validi entrambi i principi. Se l'oggetto dovesse corrispondere con la percezione di esso, allora si ricadrebbe nella contraddizione di Hume. Ma se i due concetti vengono separati, la sussistenza di entrambi è possibile. Da un lato esiste l'oggetto, inteso come unità identica nel perdurare degli eventi, dall'altro la percezione dello stesso.

L'esistenza non è humanamente riducibile a oggetti separati e indipendenti nel tempo. Le sensazioni corrispondono solo a delle qualità dell'oggetto, ma non ne rappresentano la sua esistenza. La contraddizione di Hume concernente l'idea di identità è la causa della sua conseguente confusione riguardante l'esistenza di un principio di causa ed effetto. Secondo la sua definizione, la relazione causale deriva da una comparazione dell'esperienza presente con quella passata, secondo la quale siamo spinti dalla nostra 'propensione all'inganno' a riconoscere un oggetto precedente e contiguo rispetto a un altro. Ma a cosa corrisponde esattamente l'oggetto posto in relazione da Hume? Si tratta di una serie di percezioni o di oggetti posti in connessione tra loro<sup>122</sup>? La sua definizione di relazione causale rischia di andare in contro alle stesse contraddizioni contenute nell'idea di identità. Una relazione tra l'esperienza di percezioni passate e presenti non è possibile, dato che, secondo la definizione di Hume, ogni percezione è unica, indipendente e caratterizzata da una *perishing existence*. Risulterebbe impossibile porre in relazione qualcosa di scomparso, in questo caso la percezione passata, con qualcosa di presente. Anche nel caso in cui si trattasse dell'idea della percezione passata, quest'idea non

---

122 Ivi, p. 263.

sarebbe posta in relazione con la percezione presente, in quanto l'idea della percezione non corrisponde completamente alla percezione stessa.

A cosa si riferisce dunque Hume quando parla di relazione causale? Green sostiene che Hume non possa riferirsi ad altro che non sia la relazione tra due oggetti e quindi, la sua definizione di *philosophical relation* si ricollega all'idea di identità. Alla luce però, delle contraddizioni interne alle affermazioni di Hume, l'esperienza dell'osservazione di due oggetti risulta impossibile, in base all'incapacità che l'idea di identità ha di coesistere con quella del tempo. Nell'esempio offerto da Hume, secondo il quale l'effetto che una fiamma produce consiste nella sensazione di calore percepita, la causa deve corrispondere obbligatoriamente a un oggetto e non a una percezione. Se la fiamma e la corrispettiva sensazione di calore fossero entrambi costituiti da una serie di percezioni, l'individuo non sarebbe in grado di riconoscere una relazione tra le due impressioni, in quanto ogni percezione sarebbe indipendente e differente rispetto alle successive. Senza qualcosa di stabile nel tempo, l'idea stessa di causa ed effetto risulta impossibile, data la necessità di due categorie identificabili tra loro che il termine relazione suppone.

Nel momento in cui pronunciamo la parola *flame* o *heat*, ci stiamo muovendo verso un processo di nominalizzazione e quindi, oggettivazione. Questo metodo però, rimanda alla problematica inerente l'idea di identità e il suo rapporto con quella del tempo. Se non è possibile considerare, come dimostrato, l'idea di causa ed effetto attraverso una relazione tra percezioni e non è altrettanto ammissibile riconoscere l'identità tra due oggetti senza negare l'idea del tempo espressa da Hume, su cosa si basa allora l'osservazione della relazione causa/effetto?

È inevitabile, sostiene Green, una distinzione tra *feelings* e *felt things*, la quale presuppone l'esistenza di una coscienza pensante. Solo un soggetto non passivamente esistente è in grado di percepire e riconoscere la differenza tra un oggetto, inteso come ente dotato di una propria sussisten-

za nel tempo e nello spazio, e una percezione in quanto qualità dell'oggetto stesso. Gli oggetti sono dotati di un'esistenza che non perisce insieme alle nostre impressioni. Le conclusioni di Green riabilitano dunque la categoria metafisica, de-costruendo la negazione humeana dell'idea di causa ed effetto e riavvalorando l'idea dell'esistenza di una sostanza. La realtà esterna esiste indipendentemente dal fatto che essa venga percepita o meno. Green capovolge il principio di Hume: un oggetto viene percepito in quanto è reale, e non viceversa<sup>123</sup>.

Le asserzioni di Green derivano in gran parte dalla studio della filosofia di I. Kant e ne completano alcuni degli aspetti più controversi. Kant, aprendo gli occhi in seguito a quello da lui definito come *dogmatic slumber*<sup>124</sup>, rappresenta il passaggio dal mondo antico della filosofia a quello moderno. L'empirismo di Hume ha avuto un compito fondamentale nel determinare questo passaggio, tanto da poter affermare che «ohne Hume kein Kant»<sup>125</sup>. *Die Kritik der reinen Vernunft* (1781) risponde alle problematiche irrisolte del pensiero humeano, rifondando il valore dell'uomo nel suo rapporto con la natura. Le conclusioni a cui l'empirismo è giunto, giustificano il prodotto della conoscenza della natura come frutto della natura stessa. L'idealismo kantiano invece, riabilita il primato della ragione distinguendo in maniera netta e definitiva il soggetto pensante dalla natura, tracciando un percorso che passa dalla critica speculativa alla ragione pratica<sup>126</sup>. Un individuo che conosce le relazioni del

---

123 Ivi, p. 274.

124 «io lo confesso apertamente: fu l'ammonimento di David Hume che molti anni fa primariamente ruppe in me il sonno dogmatico e diede alle mie ricerche nel campo della filosofia speculativa tutt'altro indirizzo». Estratto dei *Vorrede ai Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, contenuto nei *Kant's gesammelte Schriften*, Berlin, IV, 1910, p. 260.

125 «senza Hume nessun Kant». M. Sgarbi, *Il risveglio dal sonno dogmatico e la rivoluzione del 1772*, Archivio di Storia della Cultura, Volume XXV, Liguori Editore, Napoli, Anno 2012, p. 237. Cfr. A. Riehl, *Der philosophische Kritizismus. Geschichte und System*, Leipzig, 1908, p. 310.

126 T. H. Green (edited by A. C. Bradley), *Prolegomena to Ethics*, Clarendon Press, Oxford, 1906, § 8.



mondo esterno e i suoi meccanismi non può derivare la sua conoscenza dagli oggetti stessi, ma necessita di un principio che non si ricolleghi alla natura, un *ὑστερον πρότερον*<sup>127</sup> che dia luogo a un processo cognitivo al di là delle impressioni presenti. L'idealismo di cui Green necessita per sviluppare la sua teoria gnoseologica non si basa sul capovolgimento degli assunti dell'empirismo. Ridare validità al soggetto pensante non corrisponde ad affermare il primato della ragione in quanto potenza creatrice, ma significa distinguere il cambiamento dalla coscienza del cambiamento. L'osservazione di Green si riferisce all'espressione kantiana «*Macht zwar der Verstand die Natur, aber es schafft sie nicht*»<sup>128</sup> con riferimento al principio secondo il quale una separazione tra soggetto e oggetto è necessaria per la comprensione dell'oggetto stesso. Il processo del pensiero consiste dunque in una lotta per rendersi libero dalla mera individualità e dall'eternità degli oggetti dell'intuizione. L'oggetto sensibile, così come rappresentato in un preciso istante nello spazio e nel tempo, deve divenire oggetto della conoscenza e non solo fonte della conoscenza stessa<sup>129</sup>.

Il materiale per mezzo del quale la ragione è in grado di fare la natura, rientra nel termine kantiano di fenomeno (o dato della sensibilità), espresso sotto determinate forme di intuizione come lo spazio e il tempo<sup>130</sup>. Con questa definizione Kant intende rispondere alla questione, rimasta irrisolta nella teoria di Hume, inerente la conoscenza degli eventi intesa come serie di cambiamenti. Interpretando le affermazioni kantiane, Green non nega l'esistenza della natura come un continuo cambiamento, ma rifiuta un principio contraddittorio secondo il quale un processo di cambiamento possa portare alla consapevolezza di sé stesso. L'esperienza come

---

127 Ivi, § 9.

128 «*la ragione fa la natura, ma non la crea*». Ivi, p. 15.

129 C. Tyler, *Idealist Political Philosophy: Pluralism and Conflict in the Absolute Idealist Tradition*, Continuum, London, 2006, p. 85. Cfr. T. H. Green, *Lectures on the Principles of Political Obligation*, Batoche Books, Ontario, 1939.

130 T. H. Green (edited by A. C. Bradley), *Prolegomena to Ethics*, Clarendon Press, Oxford, 1906, § 11.

fonte di conoscenza non consiste solamente nella percezione dei sensi, ma in una *intelligent experience*<sup>131</sup>. Un'esperienza intelligente si differenzia per la sua capacità di porsi al di fuori degli eventi di cui essa stessa è esperienza. Una forma di conoscenza dunque, posta all'esterno della natura, ma formata grazie alla natura e in grado di tradurre i *significanti* in *significati*. L'aspetto contraddittorio degli empiristi ricade nell'errata suddivisione tra reale e non reale. Quest'opposizione, sottolinea Green, deriva dalla considerazione di definire il reale, sia esso prodotto della mente o di qualche altro fattore, in base al suo contrario, il non-reale. Senza dubbio alcuno l'osservazione di un evento e il conseguente giudizio dello stesso, possono divergere dalla sua realtà effettiva, ma la valutazione riguardante il suo grado di effettività non si fonda su una contrapposizione con la categoria dell'irreale. L'identificazione del concetto di non-reale, continua Green, è dovuta esclusivamente alla mancata comprensione di ciò che un oggetto realmente è. Il fatto che solo determinate intelligenze siano in grado di cogliere la realtà degli eventi non implica l'inesistenza degli stessi<sup>132</sup>.

L'idealismo kantiano mostra a Green la realtà della componente intellettuale e individuale, l'esistenza quindi di una sostanza pensante. L'empirismo di Hume presuppone un'antitesi tra reale e irreale, in quanto l'operato arbitrario della mente viene interpretato come *propensity to feign* e dunque, non ammette un grado di realtà pari a quello derivante dalle impressioni prodotte dai sensi. Nel momento in cui però, viene riabilitato il lavoro dell'intelletto all'interno della categoria del reale, il binomio reale/irreale perde il suo motivo ontologico. Dal momento in cui «*the work of the mind is real*»<sup>133</sup>, tutto torna a essere reale. Ciò non significa che qualsiasi prodotto del nostro intelletto debba corrispondere arbitrariamente alla realtà ma, ponendo in una relazione

---

131 Ivi, § 16.

132 Ivi, § 22.

133 Ivi, § 23.

bivalente il soggetto con l'oggetto, ogni evento assume un determinato grado di effettività. Quest'affermazione potrebbe condurre a una critica, rivolta dai sostenitori dell'empirismo, riguardante la consistenza o meno di un prodotto dell'immaginazione. L'erroneità di tale procedimento però, sarebbe frutto, secondo Green, di un'analisi superficiale riguardante la categoria delle idee e della loro reciproca relazione. La mera idea di *hundred thalers*, per utilizzare l'esempio proposto da Green, è sicuramente differente rispetto all'idea del loro immediato possesso. Questa differenza non risiede nell'irrealtà di un'idea rispetto a un'altra, ma nella relazione esistente tra la natura reale di un'idea e la natura reale del possesso<sup>134</sup>. Questa distinzione non rimanda alla diversificazione tra reale e irreali, ma attesta la diversità dei gradi attraverso i quali la realtà si presenta. Tutto ciò che ci circonda, sostiene Green, è reale. La differenza risiede solamente nel modo in cui essa si presenta. La realtà è distinguibile attraverso la sua inalterabilità ed è per mezzo di questa caratteristica che possiamo distinguerla dall'apparenza. Il riconoscimento di questo principio si ricollega all'errore primario contenuto all'interno della teoria empiristica. L'affermazione, secondo la quale tutta la nostra conoscenza degli eventi, o oggetti, derivi da semplici sensazioni, si contraddice con i caratteri necessari del reale. Se la realtà consiste nella sua inalterabilità, poiché solo attraverso di essa siamo in grado di poter attestare un determinato grado di conoscenza, la sensazione, nella sua continua trasformazione, non può condurci a nessun tipo di realtà.

Per poter essere certi della realtà di un evento, sottolinea Green, dobbiamo essere capaci di distinguere gli accidenti dalle sue qualità immutabili: una determinata collina, ad esempio, può apparire più vicina o più lontana agli occhi dell'osservatore, a seconda delle condizioni atmosferiche sotto le quali l'occhio umano è costretto a osservare. Se dovessimo giudicare quindi la lontananza o vicinanza di questa

---

134 *Ibidem*.

collina a partire dalle sensazioni esterne ricevute dai nostri sensi, la sua distanza varierebbe in base alle condizioni sotto le quali essa ci si presenta (così secondo la teoria dell'empirismo). L'errore dell'empirismo dunque, continua Green, non risiede nel giudicare reali le apparenze, ma nella relazione tra apparenze e realtà. Sia la collina che le apparenze sotto le quali essa ci si presenta sono reali, ma l'errore consiste nella nostra errata convinzione di una relazione tra la distanza che ci separa dalla collina e le apparenze sensibili<sup>135</sup>.

L'inalterabilità e l'immutabilità sono quindi caratteristiche fondamentali del reale, ma esse non escludono la sua esistenza attraverso una molteplicità di relazioni. Come sottolineato, anche le relazioni tra apparenza sensibile e oggetto reale possiedono un determinato grado di oggettività. Il compito consiste nel saper distinguere le relazioni mutevoli dalle sue componenti immutabili. Le relazioni che compongono un evento o un oggetto sono parte dell'oggetto stesso, ma possono variare sotto determinate circostanze. La loro variabilità ci rende consapevoli della loro esistenza in quanto accidenti. La realtà però, sostiene Green, non è formata da una distinzione tra unità e molteplicità, o secondo l'espressione utilizzata dall'empirismo, tra idee e impressioni, delle quali solo le ultime possono essere ascritte alla categoria del reale. È così che un'idea composta, ad esempio, raggiunge un grado di oggettività per mezzo della sua esistenza in quanto unità e somma di molteplici relazioni. La sua realtà non si risolve in un flusso di relazioni alterabili e non correlate, le quali possiedono una propria esistenza solo in quanto singolarità, ma si identifica come essere effettivo, composto da un altrettanto numero effettivo di esseri esistenti. Ciò che l'empirismo considera come reale e cioè la singola impressione, si sviluppa attraverso conclusioni secondo cui «νόμῳ γλυκὸ καὶ νόμῳ πικρὸν, νόμῳ θερμὸν, νόμῳ ψυχρὸν, νόμῳ

---

135 «wrong in respect of the relation which we supposed to exist between the several appearances and the distance of the hill». Ivi, § 24.

*χροή ἐτεῖ ἡ δὲ ἄτομα καὶ κενόν»*<sup>136</sup>, le quali portano a distinguere il reale dall'irreale, l'unità dalla molteplicità che la compone. Le tesi sostenute da Green invece, ribadiscono la necessità di un rapporto eguale tra natura e coscienza individuale, senza la preminenza dell'uno sull'altro. La molteplicità è interpretabile solo attraverso un intelletto capace di distinguere la loro particolare singolarità all'interno di un unico e immutabile insieme. È così che la natura, formata da apparenze poste in relazione tra loro, assume significato grazie a una coscienza in grado di distinguere la loro necessaria interdipendenza. Green demolisce dunque la riduzione humane di fatti in percezioni, introducendo il principio di relazione come prova incontrastabile dell'esistenza di una coscienza individuale capace di coglierle.

#### **1.4 La Ding an sich kantiana e il passaggio dalla filosofia di Fichte alla dialettica di Hegel**

Le conclusioni di Green non sono solo il frutto dell'insegnamento di Fichte ma, come per lo stesso filosofo tedesco, esse sono il risultato delle tesi del pensiero kantiano espresso nella *Kritik der reinen Vernunft*. Lo stesso Fichte riconosce nella filosofia di Kant il contributo essenziale che essa ha fornito nel riconoscere il soggetto come parte essenziale nel procedimento cognitivo. La sua concezione della coscienza non sarebbe mai stata possibile senza i contributi del pensiero kantiano, così come lo stesso Green non avrebbe mai potuto sviluppare le sue tesi senza l'influenza dell'idealismo tedesco. Tuttavia, nonostante Green ammetta l'enorme influenza che il suo pensiero ha subito attraverso le opere del filosofo di Königsberg, alcuni punti della sua teoria vengono respinti. Green legge la filosofia di Kant attraverso le opere di Caird, il quale era considerato da Green

---

<sup>136</sup> «Solo il vuoto e gli atomi sono reali; la sensazione del dolce, dell'amaro, del caldo, del freddo, del colore, sono delle convenzioni». Quest'affermazione è attribuita a Democrito. Ivi, § 25.

come colui che ha portato lo studio di Hegel e Kant all'interno dell'ambiente inglese<sup>137</sup>. I suoi studi hanno permesso a Green non solo di leggere Kant, ma di abbandonare il pensiero di Fichte a favore della filosofia dello spirito hegeliana. In questo paragrafo verrà esaminata non solo l'interpretazione che Green assomilerà del pensiero critico di Kant, ma anche il motivo per quale deciderà di dedicarsi alla filosofia di Hegel, abbandonando le tesi di Fichte le quali, come vedremo, saranno destinate a subire lo stesso tipo di critiche rivolte al pensiero kantiano. Due opere di Caird, *A Critical Account of the Philosophy of Kant, with an Historical Introduction* (1877) e *Hegel* (1883), risultano utili per capire i concetti che Green ha recepito dall'interpretazione degli studi di Caird sull'idealismo. Nel suo saggio, *Review of E. Caird: The Philosophy of Kant*, Green dimostra di aver assimilato il passaggio essenziale che porta Hegel a superare le contraddizioni del pensiero kantiano. Tuttavia, la portata innovativa del pensiero di Kant, è utile a Green per superare le contraddizioni insite nell'empirismo e ricopre un ruolo essenziale nella sua successiva interpretazione della morale. Sono le osservazioni poste alla base delle sue teorie, che permettono a Green di coniugare l'aspetto puramente gnosologico con quello morale e politico. È dunque necessario ricostruire il pensiero kantiano partendo dalla lettura fornita da Green, per poi passare ai suoi aspetti controversi.

Grazie a Kant, la filosofia riacquista il suo ruolo all'interno della sfera cognitiva, distinguendo il prodotto della natura da quello dell'intelletto e identificando l'esperienza come parte necessaria, ma non fondante, della conoscenza. La metafisica si riappropria dunque delle sue questioni fondamentali riguardanti gli elementi della conoscenza individuale e la loro origine<sup>138</sup>. Kant riconosce il ruolo primario dell'esperienza nel processo conoscitivo, sostenendo che

---

137 R. L. Nettleship (edited by), *Works of Thomas Hill Green*, Vol. III, Longmans, Green and Co., London, 1888, p. 127.

138 W. H. Fairbrother, *The Philosophy of Thomas Hill Green*, Methuen & Co., London, 1896, p. 14.

«[...] we have no knowledge antecedent to experience, and with experience all our knowledge begins»<sup>139</sup>, ma non circoscrive l'ambito della possibile conoscenza alla sola parte sensibile. La sua critica degli assiomi humeani si basa sulla fondamentale distinzione tra due tipi di conoscenza: *a priori* e *a posteriori*. Questa suddivisione incarna il carattere essenziale della sua *Umänderung der Denkart*<sup>140</sup> e si prospetta come sintesi della disputa tra dogmatismo ed empirismo, razionalismo e scetticismo.

L'utilizzo del termine *a priori*, inteso come conoscenza estranea da ogni forma di esperienza sensibile, assume però con Kant una sfumatura differente. L'*a priori* è sì distinto dall'*a posteriori*, in quanto quest'ultimo tipo di conoscenza deriva esclusivamente da un evento o un oggetto che ha stimolato i nostri sensi, ma non si caratterizza come elemento unico e distinto nel processo cognitivo. Sia l'esperienza conseguente a un evento, che la nostra capacità razionale di concepire i presunti effetti di un'azione senza aver assistito all'evento stesso, sono parti fondamentali della nostra facoltà di conoscere. È per mezzo di questa separazione che possiamo distinguere una conoscenza pura da una empirica. L'esperienza, continua Kant, è in grado di dirci come un determinato oggetto è, ma non potrà mai suggerirci come potrà essere altrimenti. Per rendere ancora più chiaro questo passaggio, Kant si ricollega alla capacità di formulazione del giudizio.

Il giudizio è strettamente collegato alla facoltà di universalizzare o meno una determinata proposizione. Un giudizio *a priori* deve possedere, per essere considerato tale, due caratteristiche fondamentali: esso deve essere necessario (*necessary*) e universale (*universality*). Queste due compo-

---

139 I. Kant (translated by N. K. Smith), *Critique of Pure Reason*, Macmillan and Co., London, 1929, p. 41.

140 L'espressione kantiana è contenuta nella prefazione alla seconda edizione della *KdrV* e viene anche espressa come '*Revolution der Denkart*'. I. Kant (herausgegeben von T. Valentiner), *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner, Leipzig, 1919, p. 24.

nenti sono inseparabili tra loro. Se esprimiamo, ad esempio, un giudizio relativo ad avvenimenti esterni e quindi legati al mondo sensibile, non possiamo mai avere la certezza della loro universalità, in quanto questi eventi sono legati indissolubilmente all'osservazione diretta del soggetto giudicante e dunque godono esclusivamente di una *comparative universality*. Invece, un giudizio espresso senza alcun riferimento all'esperienza, che possieda carattere universale in grado di non ammettere alcun tipo di eccezione rispetto alla sua proposizione, assume validità *a priori*, capace di trascendere qualsiasi circostanza materiale. È attraverso un'analisi della capacità del giudizio, che Kant introduce la distinzione tra *analitico* e *sintetico*. Questa differenziazione mostra la strada che ogni futura metafisica, per poter essere considerata scienza, dovrà seguire. Ogni giudizio, sostiene Kant, che pone in relazione il soggetto con il predicato, deve rientrare all'interno di una delle due categorie. Se un giudizio (affermativo) contenente il predicato B appartiene al soggetto A, ma non ne fornisce nessun nuovo attributo inerente al soggetto stesso, non aggiunge cioè nessun significato al valore iniziale della proposizione, allora questo giudizio deve essere considerato come analitico. Se un giudizio invece, contenente il predicato B il quale, pur trovandosi in connessione con il soggetto A, si trova però al di fuori del concetto espresso dal soggetto, allora questo giudizio può essere considerato come sintetico. La proposizione 'tutti i corpi sono estesi', ad esempio, rientra all'interno dei giudizi analitici, in quanto il predicato (esteso) del soggetto (corpo) non ci dice nulla di nuovo riguardo al contenuto del soggetto stesso. Tutti i corpi possiedono nella loro definizione la qualità dell'estensione. Dire che un corpo è esteso quindi, è un giudizio analitico, un giudizio cioè, che non è in grado di far progredire alcun tipo di conoscenza. La proposizione 'tutti i corpi sono pesanti' invece, ci dice qualcosa di nuovo rispetto al significato espresso dal soggetto. L'essere pesanti non è una qualità direttamente derivabile dall'idea di corpo. Questo predicato dunque, ci conduce all'interno dei giudizi sintetici.



Tutti i giudizi derivabili dall'esperienza, conclude Kant, devono essere sintetici<sup>141</sup>. Gli unici però, attraverso i quali è possibile far progredire il nostro livello di conoscenza, sono i giudizi *sintetici a priori*. È questo principio che porta Kant a superare l'empirismo humeano e il problema inerente l'esistenza di una relazione causa/effetto, collegando il mondo dell'intelletto con quello dell'esperienza. Attraverso la nostra esperienza siamo in grado di riconoscere gli attributi necessari di un soggetto i quali, ripetuti nel tempo come costanti appartenenti al soggetto stesso, sono capaci di accrescere la nostra conoscenza. La filosofia di Hume dunque, si è limitata esclusivamente all'osservazione di giudizi sintetici, considerando come impossibile qualsiasi tipo di proposizione *a priori*. Kant invece, ha dimostrato la necessaria coesistenza di entrambi i principi all'interno del processo cognitivo, senza i quali nessun tipo di conoscenza sarebbe possibile.

Le sue conclusioni riabilitano quindi l'aspetto gnoseologico dell'idealismo<sup>142</sup>, attribuendo valore alla categoria causale ridotta dall'empirismo a mera sequenza di singole impressioni. Ma su cosa posso confidare, quando cerco un principio che vada oltre il concetto A e spieghi la sua connessione con il concetto B? Attraverso che cosa è la sintesi possibile? Per portare chiarezza a ogni ulteriore dubbio, Kant propone il seguente esempio: esaminiamo la proposizione 'tutto ciò che accade deve avere una sua causa'. Il concetto espresso attraverso l'enunciato 'tutto ciò che accade', presuppone l'esistenza di qualcosa preceduta nel tempo. Ma il concetto di 'causa', continua Kant, si trova completamente al di fuori di questa rappresentazione e ciò significa, che esso rappresenta qualcosa di differente rispetto all'enunciato 'tutto ciò che accade'. Come è dunque possibile giustificare

---

141 I. Kant (translated by N. K. Smith), *Critique of Pure Reason*, Macmillan and Co., London, 1929, pp. 48-49.

142 Kant descrive il suo idealismo come critico, differenziandolo dalle forme precedenti da lui stesso denominate come *träumender* (sognante) e *schwärmender* (fantasticante). I. Kant (traduzione di P. Carabellese; introduzione di H. Hohenegger), *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che potrà presentarsi come scienza*, Laterza, Roma-Bari, 2012, p. 93.

la necessaria appartenenza del predicato al soggetto? La sua giustificazione non può derivare dall'esperienza, in quanto il soggetto e il predicato di questa proposizione possiedono le caratteristiche fondamentali di un giudizio *a priori* (universalità e necessità). L'unica risposta plausibile, sostiene Kant, è quella secondo cui il nostro giudizio debba essere fondato sinteticamente sulla nostra conoscenza *a priori*, ciò significa che il principio di causa ed effetto deriva sì (in parte) dall'esperienza sensibile, ma viene portato alla nostra conoscenza per mezzo di un giudizio fondato sulla base di meri concetti<sup>143</sup>. La metafisica è perciò, secondo Kant, rimasta in uno stato di incertezza e contraddittorietà proprio per la sua mancanza di approfondimento intorno alla diversificazione del giudizio in analitico e sintetico. È la prova dell'esistenza di questi due tipi di giudizi, che può far dipendere il fallimento o meno della metafisica.

Le conclusioni di Kant sono fondamentali per lo sviluppo delle argomentazioni greeniane e le sue osservazioni riguardanti la validità degli assiomi espressi dall'empirismo. Tuttavia, la teoria di Kant non soddisfa le pretese gnoseologiche sostenute da Green. Il principio secondo il quale ogni tipo di conoscenza possieda caratteri derivabili sia dal mondo dell'esperienza sia da quello della ragion pura non è messo in discussione. Sono le conclusioni kantiane riguardanti la possibilità o meno di conoscere attraverso la ragione, che portano, secondo Green, la filosofia kantiana agli stessi risultati sostenuti dall'empirismo. Kant non si limita a operare una diversificazione tra sensibilità e intelletto, ma aggiunge una terza forma di capacità cognitiva: la ragione. Le argomentazioni riguardanti le qualità conoscitive della ragione, portano Kant a sostenere l'impossibilità di poter conferire carattere scientifico alle domande fondamentali inerenti la realtà effettiva delle cose. Con il termine realtà, Kant identifica tutto ciò che si trova oltre il mondo dell'esperienza ed

---

143 I. Kant (translated by N. K. Smith), *Critique of Pure Reason*, Macmillan and Co., London, 1929, p. 51.

è quello che lui chiama con il nome di *Ding an sich*<sup>144</sup> (cosa in sé). Le questioni poste al di fuori della nostra esperienza, cioè le idee dell'anima, del mondo e di Dio sono concetti puri, non derivabili da nessun evento esterno. La nostra conoscenza di essi è quindi impossibile. L'uomo, continua Kant, può conoscere solamente attraverso le forme della sensibilità, intesa come facoltà di selezionare i fenomeni forniti dall'esperienza e l'intelletto, in quanto intuizione passiva (ricezione dei dati sensibili) e attiva (interpretazione dei dati attraverso le categorie *a priori* dello spazio e del tempo).

Ma in che cosa consiste quella che Kant identifica come realtà e perché non può essere conosciuta? Questa problematica rientra all'interno di quella che lui chiama *transzendente Logik* (suddivisa in *transzendente Analytik* e *transzendente Dialektik*). La logica trascendentale affronta i problemi riguardanti la teoria del pensiero e quindi, lo studio dell'intelletto e delle sue forme *a priori*. Nel momento in cui però, il nostro intelletto tenta di andare oltre le qualità sensibili dell'esperienza, la nostra logica viene trasformata in un'illusoria dialettica (*dialectical illusion*), in una dialettica trascendentale che prova a estendere la nostra conoscenza al di là del mondo fisico<sup>145</sup>. La problematica kantiana, sottolinea Green, riguarda proprio l'aspetto illusorio della nostra logica. L'illusione, così come rappresentata da Kant, si differenzia sostanzialmente dall'apparenza. L'apparenza, o *fenomeno*, è la realtà così come noi siamo in grado di conoscerla, è il prodotto delle nostre categorie *a priori* forniteci dall'intelletto il quale, attraverso la catalogazione dei dati, riesce a interpretare gli eventi dell'esperienza. L'es-

---

144 Con l'espressione cosa in sé Kant intende riferirsi alla realtà così come essa è, indipendentemente da ogni possibile conoscenza. È una tesi fondamentale dell'idealismo kantiano formulata nella *Critica della ragion pura* (1781) e ripresa nei *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che si presenterà come scienza* (1783).

145 «The second part of transcendental logic must therefore form a critique of this dialectical illusion, and is called transcendental dialectic, not as an art of producing such illusion dogmatically [...] but as a critique of understanding and reason in respect of their hyperphysical employment». Ivi, pp. 100-101.

sere umano è quindi limitato alla sola conoscenza dei fenomeni, in quanto sintesi prodotta attraverso un processo intuitivo. Kant sostiene, che non possiamo cadere in errore se ci limitiamo alla formulazione di un giudizio fondato sulle nostre intuizioni e cioè, sulla correlazione esistente con la nostra esperienza sensibile. Il problema sorge però, nel momento in cui cerchiamo di esprimere un giudizio fondato su di un mero procedimento legato al nostro pensiero. Il giudizio, continua Kant, può essere relativo alla realtà fenomenica o alla realtà trascendentale. Ogni giudizio che non poggia su basi empiriche è destinato all'errore. Questa distinzione porta alla differenza tra *immanent* e *transcendent*. Il trascendente è dunque il prodotto di un errato procedimento logico e ciò ci porta alla falsa convinzione di poter dare una risposta scientifica alle questioni inerenti la possibilità o meno dell'esistenza dell'anima o di Dio. A queste domande, conclude Kant, non può essere fornita risposta, in quanto la realtà di queste idee va oltre la possibilità del nostro intelletto, si pone cioè al di fuori di ogni realtà empirica.

Su cosa si differenzia quindi la filosofia di Kant dalle teorie sostenute dall'empirismo britannico? Green afferma, che la separazione kantiana tra *formaliter spectata* e *materialiter spectata* si risolve in una contraddizione tra un mondo conoscibile, del quale pensiamo di poter avere una conoscenza, creato da un mondo inconoscibile, che ne è la causa originaria. Queste conclusioni, pur riconoscendo alla metafisica un proprio metodo, non ne conferiscono valenza differente rispetto alle conclusioni sostenute da un Locke o un Hume. La teoria gnoseologica kantiana limita definitivamente l'ambito conoscitivo del soggetto, senza però includerne la realtà effettiva delle cose e portando Green a sostenere che:

*If this be so, the conception of a universe is a delusive one. Man weaves a web of his own and calls it a universe; but if the principle of this universe is neither one with, nor dependent on, that of thing-in-*

*themselves, there is in truth no universe at all, nor does there seem to be any reason why there should not be any number of such independent creation*<sup>146</sup>.

Il compito che Green si propone dunque, consiste in un superamento dei limiti imposti dalla dottrina kantiana, tentando di riabilitare l'aspetto gnoseologico dell'individuo il quale, seppur riconosciuto come sostanza e non più come mero ricettore passivo di sensazioni provenienti dall'esterno, non riesce ad andare oltre la conoscenza delle apparenze. Queste conclusioni non possono essere accettate da Green ed è per questo che, forte delle sue convinzioni, supera teoricamente l'aspetto contraddittorio della cosa in sé, mettendo in luce i confini di un tale principio.

Green riconosce nella filosofia di Kant diversi refusi appartenenti alla dottrina dell'empirismo e tenta scrupolosamente di rimuovere queste antinomie dalla sua teoria.

Le speculazioni kantiane sono governate, sostiene Green, da tre elementi derivabili dal pensiero di Locke e Hume, i quali hanno interferito in maniera decisiva con il compimento della sua teoria gnoseologica<sup>147</sup>:

- la separazione tra l'oggetto che agisce sui sensi e la mente, intesa come esistenza indipendente;
- divisione dei giudizi in universali e necessari da una parte (attraverso i quali è possibile riconoscere un giudizio come prodotto dell'intelletto e non rappresentazione dovuta ai sensi) e in particolari e contingenti dall'altra;
- divisione dei giudizi in analitici e sintetici.

Green riconduce l'espressione kantiana *objects affecting the senses* alla locuzione lockeana *substances that operate on us whether we will or no*. Alla base delle inconsisten-

---

146 T. H. Green (edited by A.C. Bradley), *Prolegomena to Ethics*, Clarendon Press, Oxford, 1906, § 39.

147 H. Selsam, *T. H. Green: Critic of Empiricism*, Lancaster Press, New York, 1930, pp. 28-30. Cfr. R. L. Nettleship (edited by), *Works of Thomas Hill Green*, Vol. II., Longmans, Green and Co., London, 1906, p. 2.

ze contenute nella sua filosofia si trova la separazione tra forma e materia della conoscenza. Il pensiero kantiano non si discosta dall'interpretazione fornita dall'empirismo, la quale presuppone una netta separazione tra materia della sensibilità e forma, tra l'oggetto percepito e le relazioni che lo compongono. Questa distinzione è rinvenibile nell'enunciato kantiano: «*Macht zwar der Verstand die Natur, aber er schafft sie nicht*»<sup>148</sup>. L'intelletto dunque, crea la natura, ma al di là del materiale attraverso il quale consistono i nostri dati della sensibilità i quali, a loro volta, non vengono creati dall'intelletto stesso. Questo principio rientra nella contraddizione lockeana, secondo cui tutta la nostra conoscenza non è altro che il risultato di una sostanza operante su di una *tabula rasa* (*substances operating on the blank tablet of the mind*). La forma quindi, sia per Locke che per Kant, deve la sua natura esclusivamente all'operato del nostro intelletto. La materia invece, sulla quale l'intelletto agisce, è il risultato di un principio del quale non possiamo conoscere l'origine. L'ipotesi di una separazione tra forma e materia sottintende una loro esistenza indipendente. Questa distinzione obbliga Kant a introdurre necessariamente un *tertium quid* in grado di mediare tra queste due categorie. La soluzione da lui prospettata non è altro che l'introduzione degli *schemata*, gli strumenti attraverso i quali è possibile applicare i nostri concetti, le nostre forme pure dell'intuizione (spazio e tempo), agli oggetti sensibili. Attraverso questo sistema Kant aggira la problematica humeana inerente la capacità creatrice dell'intelletto, ma non fornisce alcuna spiegazione riguardo la facoltà di rendere il nostro pensiero possibile, in quanto i nostri concetti puri (cioè non derivabili dall'esperienza) non sono altro che semplici astrazioni rispetto alla concreta realtà sensibile.

L'errore dell'empirismo dunque, il quale presuppone che l'oggetto venga fornito in maniera indipendente dal pensiero, viene perpetuato da Kant attraverso il principio di un

---

148 «L'intelletto fa la natura, ma non la crea». *Ibidem*.

oggetto trasmesso dall'unità delle nostre appercezioni<sup>149</sup>. Questo procedimento lo conduce ad affermare implicitamente l'esistenza di due oggetti separati: gli oggetti derivabili dalla nostra intuizione e quelli che invece provengono esclusivamente dalle categorie pure dell'intelletto. Una tale diversificazione poi, porta Kant a sostenere l'esistenza di una realtà inconoscibile, una *thing-in-itself* che corrisponde alla lockeana *thing in its real essence* (una realtà quindi, distinta dalla sua *nominal essence*). Tutta la nostra conoscenza viene ridotta a semplice apparenza dalla quale il soggetto è in grado di astrarre ma, in quanto condizionata dal soggetto stesso, non è in grado di fornirci nessun dato utile relativo alla realtà effettiva degli eventi. Così, provando l'esperienza di una sensazione, sono capace di giudicare come un oggetto stia effettivamente agendo sui miei sensi ma, l'azione percepita e l'affezione subita dal mio organismo, non saranno il prodotto di nessuna qualità reale dell'oggetto, in quanto questa rimane a me completamente sconosciuta.

Da questa nozione, Green si ricollega alla separazione kantiana tra proposizioni analitiche e sintetiche. Come sostenuto da Kant, l'unica proposizione capace di far progredire il mio livello di conoscenza è quella sintetica, cioè inerente agli oggetti reali e quindi opposta ai pensieri che non contengono alcun riferimento al mondo sensibile. Una simile proposizione però, sostiene Green, non potrà essere altro che particolare e contingente, poiché la cosa in sé, che rappresenta la sua realtà effettiva, ne costituisce solo una piccola parte e inoltre, potrebbe produrre effetti differenti in due momenti distinti<sup>150</sup>. Ma come è possibile una separazione tra intuizione e concezione, tra oggetto apparente e oggetto reale?

Kant contrappone costantemente questi due principi ma, in base alle sue stesse asserzioni, essi non possono sussistere separatamente in quanto, senza una sintesi nella quale

---

149 Ivi, p. 37.

150 Ivi, p. 8.

le nostre categorie pure partecipano attivamente, non sarebbe possibile nessuna forma di intuizione. Questa distinzione, sostiene Green, è operata da Kant solo per mezzo di un'errata separazione dell'oggetto in *individual* e *related*<sup>151</sup>. Un oggetto, continua Green, è intuito in quanto presentato nella sua individualità, ciò significa nel suo essere *here and now*. Invece, un oggetto è connesso, attraverso un atto dovuto al nostro intelletto, cioè a una nostra 'concezione' dell'oggetto stesso, con altri elementi appartenenti a un unico sistema legato al mondo dell'esperienza. Il punto critico di questa suddivisione consiste proprio nella difficoltà di poter sostenere teoricamente una loro possibile distinzione. Green sostiene, che l'essere *here and now* presuppone una necessaria connessione e relazione con gli oggetti appartenenti a un sistema dell'esperienza. Kant tuttavia, invece di riconoscere come indissolubilmente collegati questi due aspetti, ne prospetta una loro separazione. Questa distinzione lo porta a non riconoscere o ammettere, che le relazioni sono parte costitutiva dell'individualità stessa. La vera distinzione non consiste nella determinazione di relazioni causate dall'intelletto e relazioni appartenenti a realtà differenti, ma tra un insieme isolato di relazioni le quali, dapprima vengono progressivamente acquisite come sensazioni particolari, impressioni che contengono un'iniziale legge di relazione, e solo successivamente trasmesse al nostro intelletto. Ciò significa, che le sensazioni percepite non corrispondono alla legge di relazione, della quale ne sono la causa, ma rimandano alla differenziazione greeniana tra *feelings* e *felt things*.

La questione principale a cui né l'empirismo né Kant hanno saputo fornire una risposta adeguata, non riguarda la reale indipendenza che può essere ascritta alle sensazioni o la differente determinazione delle sensazioni rispetto alla facoltà creatrice dell'intelletto, il che significa la capacità di produrre un'idea semplice (*simple idea*) al di là dell'espe-

---

151 H. Selsam, *T. H. Green: Critic of Empiricism*, Lancaster Press, New York, 1930, p. 32.



rienza sensibile, ma ricade nella delimitazione e suddivisione dell'oggetto in *mere thought* e *mere feeling*<sup>152</sup>. La teorizzazione di una realtà inconoscibile è la normale conseguenza dell'errata individuazione di un fenomeno inteso come oggetto o evento, fornito attraverso la sua immediatezza, senza tener conto della sua realtà in quanto relazione (*as something immediately given apart from its determination mediately*)<sup>153</sup>. Le conclusioni kantiane dunque, identificano il *self* come componente fondamentale per la realizzazione di una possibile esperienza, ma rendono il *itself* un oggetto impenetrabile. Simili conclusioni, non corrispondono solamente alla completa distinzione tra fenomeno e cosa in sé, ma conducono alla separazione tra soggetto e oggetto, tra fonte dell'esperienza intesa come *qua sensation* e *qua order of sensations*<sup>154</sup>. Il soggetto, sostiene Green, non può esistere separatamente dall'oggetto, così come l'oggetto non può essere concepito in maniera distinta dal soggetto. È l'immutabilità del soggetto, continua Green, che corrisponde alla kantiana *thing-in-itself* e rende possibile un mondo di relazioni attraverso le quali possiamo conoscere i fenomeni.

La separazione kantiana tra sensi e intelletto, sulla scia dell'empirismo, rimanda a una serie di inconsistenze all'interno della sua teoria, che conducono alla conseguente distinzione tra verità particolari e contingenti, verità universali e necessarie e quindi, all'opposizione tra giudizi analitici e sintetici. Le osservazioni di Green riguardo alla loro insussistenza sono alla base della sua negazione di una differenza di giudizio. Distinguere i giudizi in analitici ed empirici corrisponde al riconoscimento di un pensiero che crea le sensazioni e quindi, alla loro successiva separazione. Se l'esperienza si risolvesse in una semplice successione di sensazio-

---

152 «We hold that these phrases represent abstractions to which no reality corresponds, either in the facts of the world or in the consciousness to which those facts are relative». *Ibidem*.

153 *Ivi*, p. 33.

154 R. L. Nettleship (edited by), *Works of Thomas Hill Green*, Vol. II., Longmans, Green and Co., London, 1906, p. 28.

ni, essa non consentirebbe nessun tipo di giudizio, né particolare né universale. L'esperienza può condurre a soli giudizi universali, in quanto riconducibile a un oggetto rimanente lo stesso nelle medesime condizioni. Questa distinzione non corrisponde ad altro che ai refusi dell'empirismo, alla diversificazione tra intelletto e natura. La negazione di una tale filosofia è il compito al quale Kant ha dedicato i suoi lavori, ma il risultato al quale le sue conclusioni conducono non rispecchia le sue aspettative. L'immutabilità del soggetto conoscente, la sua progressiva evoluzione e il suo rapporto con il mondo dell'esperienza non possono essere presi in considerazione come separati dall'oggetto della conoscenza stessa. Una distinzione tra analitico e sintetico è dunque impossibile e non necessaria.

Riprendendo le proposizioni kantiane 'tutti i corpi sono estesi' e 'tutti i corpi sono pesanti' Green dimostra la completa inconsistenza della separazione dei giudizi in analitici e sintetici. Kant identifica la prima proposizione come analitica, in quanto la qualità dell'estensione non apporta nessun ulteriore sviluppo alla conoscenza del soggetto corpo, essendo contenuta all'interno dello stesso. La seconda proposizione invece, rientra all'interno dei giudizi sintetici, poiché la pesantezza di un corpo non è direttamente derivabile dal soggetto stesso. Una simile distinzione però, sottolinea Green, deriva esclusivamente dal livello di conoscenza che l'individuo possiede e non dalla differenza espressa dal predicato. Un processo di sintesi è possibile ogni qual volta veniamo a conoscenza di un nuovo predicato attribuibile al soggetto. Ma una volta constatata l'appartenenza di questo al soggetto, il nostro giudizio si trasforma in analitico, in quanto il predicato viene incluso come caratteristica fondante del soggetto stesso e non contribuisce più a nessun tipo di progresso cognitivo. Prendiamo, ad esempio, le proposizioni 'tutti i satelliti risplendono a causa della riflessione della luce' e 'tutti i satelliti ruotano intorno a un corpo esteso'. In nessuno dei due casi si può parlare di giudizio sintetico, se questo viene espresso da un individuo colto, in possesso

cioè delle conoscenze astronomiche necessarie. Tuttavia, entrambe le proposizioni risulterebbero analitiche se osservate e giudicate da un individuo che non possiede la cultura necessaria<sup>155</sup>.

Applicando queste osservazioni agli enunciati kantiani quindi, ogni distinzione tra giudizio analitico e sintetico viene a perdere la sua naturale necessità. Se il corpo, inteso come mera estensione, non possiede nessuna caratteristica ricollegabile alla nostra esperienza, mentre la pesantezza ci consente di esprimere un giudizio sintetico riguardo a esso, allora ci troviamo di fronte a due tipologie di corpi differenti. Nel secondo caso, il corpo è inteso come il risultato di una successione di sensazioni. Riducendo il corpo a mera *succession of feelings* però, siamo logicamente costretti a riconsiderare anche il corpo espresso nel primo enunciato come una successione di sensazioni. Come possono dunque sussistere due oggetti identici, ma nello stesso tempo differenti? Se giudicando un corpo come esteso non andiamo al di là della concezione del corpo stesso, mentre giudicandolo pesante ci troviamo al di fuori del soggetto e quindi nel campo di un grado ulteriore di conoscenza, il nostro giudizio, nel primo caso, perde completamente la sua ragion d'essere, in quanto ogni reale entità pensante (*real thinking*) presuppone la necessità di un giudizio che vada oltre gli attributi dell'oggetto stesso (senza questa qualità non sarebbe possibile parlare di giudizio)<sup>156</sup>. L'unica differenza attribuibile ai due concetti espressi dal termine corpo, è rinvenibile nel grado di complessità che la loro sintesi rappresenta. Nel caso di un corpo esteso quindi, a differenza della proposizione riguardante la sua pesantezza, il soggetto risulta collegato attraverso un numero maggiore di relazioni complesse, frutto dell'opera di sintesi dell'intelletto. Ogni giudizio, sostiene Green, presuppone una sintesi intesa come analisi del com-

---

155 H. Selsam, *T. H. Green: Critic of Empiricism*, Lancaster Press, New York, 1930, p. 35.

156 Ivi, p. 36.

plesso. È errato attribuire al giudizio una duplice natura, in quanto ogni tipo di giudizio è sia sintetico sia analitico.

È sintetico nel senso che in ogni giudizio l'intelletto si pone al di là della concezione (*conception*) del soggetto. Con il termine *conception*, Green fa riferimento alla facoltà di pensare un oggetto attraverso le sue relazioni. Le *relations* però, non devono essere pensate nella loro individualità e somma, ma nella loro continua capacità di relazionarsi con il soggetto. È analitico invece, in quanto implica un'analisi della conoscenza di qualcosa per mezzo della quale la conoscenza stessa ha inizio. L'idealismo dunque, continua Green, non può ammettere una diversificazione del giudizio in *a priori* e *a posteriori*, data l'impossibilità di distinguere l'intuizione dalla concezione, ciò che è dato da ciò che è conosciuto dall'intelletto. Le sue conclusioni sono inoltre facilmente derivabili da un ragionamento logico. Dal momento in cui nulla può essere dato al di fuori del nostro intelletto, ne consegue che nulla può essere aggiunto dall'intelletto a qualcosa che non sia l'intelletto stesso. L'analisi e la sintesi dunque, sono il risultato dello stesso tipo di giudizio<sup>157</sup>. L'esperienza così, si rivela come determinazione di un oggetto e non come successione di percezioni. Le nostre sensazioni risultano collegate all'oggetto ma, mentre esse scompaiono seguite da un numero indeterminato di sensazioni successive, l'oggetto rimane come elemento di un mondo permanente. La molteplicità delle percezioni può dunque essere interpretata come cambiamento delle sole apparenze che compongono la sostanza.

L'empirismo, così come la teoria kantiana, non riesce a scorgere la differenza tra la percezione, intesa come oggetto indipendente e la somma di percezioni dipendenti, relative alla sostanza immutabile. Se stando alla teoria humeana, il principio causale veniva negato per l'impossibilità di provare una relazione tra due eventi apparentemente correlabili, con Green invece, esso riacquista la sua valenza, in quanto

---

157 *Ibidem*.

principio distinto rispetto alla mera percezione di una causalità degli eventi. Applicando le conclusioni greeniane a questo principio, risulta evidente la differenza tra la regola di causalità e le percezioni in grado di condurci alla conoscenza di questa regola. Kant si avvicina alla soluzione proposta da Green ricollegandosi all'idea del tempo e alla connessione degli oggetti con il tempo stesso, ma non riesce a intravedere la distinzione tra *time in general* e *particular times* o meglio, pur intravedendola, non ne ricollega la loro necessaria interdipendenza. La molteplicità esiste oggettivamente nel tempo e non è opposta alla sua unione. La relazione tra un evento antecedente e uno conseguente, può essere riconosciuta per mezzo di un principio *a priori* in grado di assicurarci la conoscenza di un effetto pur non conoscendone la sua causa antecedente. È così che dunque, anche il tempo risultante dalla determinazione empirica (cioè, tutte le possibili esperienze di un oggetto nel tempo) deve essere soggetto alle leggi di una sua generale determinazione. Il loro legame però, non è fondato su una distinzione tra due oggetti differenti, ma tra due eventi posti in relazione tra di loro. Il concetto generale del tempo, il quale può essere ricollegato a quello di causa ed effetto, non si pone al di là, come sostiene Kant, del susseguirsi di molteplici attimi, ma sono proprio queste diverse determinazioni che ci portano a un unico principio. Riconoscerne la molteplicità equivale ad ammettere la sua esistenza come sostanza unitaria<sup>158</sup>. Senza la sua unità non esisterebbe nessuna relazione.

La successione di un evento *a* ad uno *b*, non potrebbe essere identificata come *succession* se non ci fosse un soggetto permanente in grado di riconoscerne la loro reciproca successione. È solo per mezzo dell'esistenza di una sostanza, che possiamo giudicare l'esistente come composto di parti o momenti differenti. È la permanenza di un principio, che ci permette di identificare una successione nel tempo (o serie)

---

158 R. L. Nettleship (edited by), *Works of Thomas Hill Green*, Vol. II., Longmans, Green and Co., London, 1906, pp. 51-52.

e di chiamarla durata o quantità<sup>159</sup>. La differenza con la teorizzazione kantiana è rinvenibile, come in precedenza accennato, nella supposizione di un'esistenza universale del tempo, valida al di là delle nostre esperienze percettive e della quale non possiamo assolutamente venire a conoscenza, assimilabile all'idea di cosa in sé. Ogni principio espresso da Kant dunque, ripropone il dilemma di una inconoscibile sostanza, un *substratum* che compone la materia, ma non svela la sua essenza. Risulta quindi errato sostenere, come fa Kant, l'esistenza di due principi differenti quali *permanent and coexistence*<sup>160</sup>. La permanenza, continua Green, esprime una relazione con il transitorio, ma non corrisponde a esso. Il tempo però, è l'opposto della permanenza, in quanto relazione del transitorio con il transitorio stesso. Utilizzare quindi l'espressione *permanence* per identificare il tempo non ha alcun tipo di significato logico, ma è proprio con quest'espressione che Kant si riferisce al tempo<sup>161</sup>. Il problema però, è rinvenibile proprio nella considerazione dell'esistenza di un tempo che si trovi al di fuori del tempo stesso (ciò che esprime il significato del termine permanente). L'esistenza di un tempo separato dalla successione di un'indeterminata sequenza di differenti momenti, porterebbe a un *regressum ad infinitum*, il quale non garantirebbe nessuna conoscenza effettiva dell'idea generale del tempo.

Tutte le difficoltà della teoria kantiana rimandano così alla distinzione tra qualcosa di conoscibile e qualcosa che non lo è, tra un senso interno e uno esterno del reale. Per Kant, il senso interno, la nostra *empirical apperception* è separata e differente rispetto al senso esterno o *transcendental apperception*. È sulla base di questa differenza che Kant, sviluppando l'idea di un atto cognitivo mediato dal nostro senso interno ed esterno, non riesce ad andare oltre l'iniziale differenziazione tra *ideas of sensation* e *ideas of reflection*

---

159 *Ibidem*

160 *Ibidem*

161 «No doubt, when Kant says that permanence is another expression for time, he means "time is the permanent"». Ivi, p. 53.

proposta da Locke. Il problema consiste nel non aver riconosciuto un principio, secondo il quale la sensazione viene presentata al nostro intelletto come una molteplicità nello spazio e nel tempo. Se fosse vero il contrario, presupponendo l'esistenza cioè di uno spazio e un tempo interni, distinti da ciò che noi possiamo considerare come spazio e tempo esterni (in quanto, secondo le affermazioni kantiane, non siamo in grado di poter affermare l'esistenza di uno spazio e un tempo in sé), saremmo portati inevitabilmente ad accettare la necessità di una differenza tra un oggetto della nostra coscienza e un oggetto derivante da un'inconoscibile natura.

Le conclusioni di Kant possiedono sì un inestimabile valore se esaminate da un punto di vista critico rispetto all'indirizzo che la gnoseologia, sulle orme dell'empirismo, stava seguendo, ma non offrono nessuna risposta sufficientemente valida riguardo alle sfide che la metafisica deve affrontare (in quanto le sue affermazioni si riferiscono solamente al metodo). Il pensiero di Kant, se esaminata la sua capacità di ricongiungere la realtà con la coscienza individuale, è inoppugnabile, o per utilizzare un aggettivo utilizzato da Caird «*irresistible*»<sup>162</sup>. La sua debolezza però, come lo stesso Green ha ampiamente dimostrato, risiede nella sua incapacità di dimostrare la legittimità dei suoi risultati, cioè di porre in relazione la cosa in sé con l'intelletto e di conseguenza, sovrastimare il carattere noumenico della realtà<sup>163</sup>. È con la filosofia di Fichte tuttavia, che le contraddizioni insite nel concetto di *Ding an sich* vengono, almeno apparentemente, eliminate. Fichte, come è stato espresso nel paragrafo precedente, introduce un concetto fondamentale nella sua filosofia, quello della coscienza. Nel linguaggio utilizzato da Fichte la coscienza può essere identificata come Io (in tedesco *Ich*). In una delle sue opere più importanti, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794), Fichte affronta il dibattito filosofico partendo da un'indagine riguardante la

---

162 E. Caird, *Hegel*, Blackwood and Sons, Edinburgh, 1886, p. 121.

163 Ivi, p. 126.

possibilità o meno dell'esistenza di un Io prima della nostra consapevolezza di esso. La domanda che Fichte si pone è la seguente: che cos'ero prima di diventare consapevole di me stesso? La risposta di Fichte è chiara e diretta. Prima di essere consapevole di me stesso non ero nulla<sup>164</sup>. La sicurezza di una tale affermazione deriva dalla sua interpretazione della coscienza, intesa come riconoscimento dell'Io attraverso la distinzione con il non-Io. Io esisto in quanto riconosco l'esistenza di qualcosa di diverso da me e questo riconoscimento mi porta ad affermare la mia stessa realtà, sostiene Fichte<sup>165</sup>. Il suo pensiero riprende in parte la filosofia kantiana, in quanto l'esistenza dell'Io deriva dall'influenza esterna del non-Io il quale, attraverso i sensi, mi rende consapevole del mio e del suo essere. Le sue conclusioni però, tendono a superare le contraddizioni della cosa in sé. Secondo Fichte, l'Io pone originariamente se stesso cioè, in quanto coscienza interna, pone nell'atto del pensiero se stesso, creando un oggetto che corrisponde all'Io e diventando soggetto e oggetto nel medesimo istante. Nella proposizione  $A = A$ , non è il primo termine che crea il secondo, ma è il secondo che crea il primo o meglio, il primo A, ponendo il secondo, crea di conseguenza se stesso. L'Io che ha posto A è il medesimo nel quale A è posto<sup>166</sup>. Seguendo la logica di Fichte, ne consegue che l'Io determina la realtà ed è a sua volta determinato da essa<sup>167</sup>.

Ma a cosa portano queste conclusioni? Permettono veramente a Fichte di superare la contraddizione kantiana della cosa in sé? La risposta a queste domande è esemplificata dalla formula che Fichte stesso utilizza, cioè «*Ich ist Alles*»<sup>168</sup>. Identificando l'Io con il tutto, Fichte va oltre l'*io*

---

164 J. G. Fichte (translated by A. E. Kroeger), *The Science of Knowledge*, Trübner & Co., London, 1889, p. 70.

165 J. G. Fichte (translated by W. Smith), *The Vocation of the Scholar*, John Chapman, London, 1847, p. 20.

166 J. G. Fichte (translated by A. E. Kroeger), *The Science of Knowledge*, Trübner & Co., London, 1889, p. 72.

167 Ivi, p. 107.

168 E. Caird, *Hegel*, Blackwood and Sons, Edinburgh, 1886, p. 126.



*penso* kantiano. Se per Kant, l'io penso corrispondeva a un soggetto in grado di unificare il materiale della conoscenza, per Fichte l'Io non solo unifica il materiale, ma lo produce anche. Attraverso questo procedimento scompare il principio della cosa in sé, in quanto tutto si riduce alla capacità creatrice del soggetto. Per quale motivo allora, Green, studioso di Fichte e conscio delle problematiche a cui la cosa in sé kantiana aveva condotto, rivolge la sua attenzione alla filosofia di Hegel? L'abbandono dell'idealismo di Fichte da parte di Green, è dovuto alle contraddizioni che la sua filosofia non è stata in grado di superare e che lo stesso Caird ha messo in luce. Riducendo l'Io al tutto (o meglio riducendo il tutto all'Io), Fichte ha attribuito alla natura una condizione negativa, ha fatto della natura un oggetto del pensiero<sup>169</sup>. Inoltre, Fichte non si è reso conto che la sua filosofia non ha eliminato la problematica kantiana, ma è arrivata a conclusioni molto simili, che hanno permesso al concetto di cosa in sé di sussistere. Fichte non è stato in grado di spiegare la derivazione del concetto di Io come soggetto. L'Io di Fichte, non solo pone la realtà che lo circonda ma, per porre questa realtà, è costretto di conseguenza a oggettivarsi, cioè a scomporre il suo Io in soggetto e oggetto. Nel pensiero di Fichte dunque, il non-Io non è l'unico oggetto, ma al suo fianco si presenta l'oggettività dell'Io, la quale è contenuta nel soggetto stesso. In questo slancio infinito che l'Io in quanto soggetto opera, ponendo contro di sé l'oggettività del non-Io da superare, Fichte presuppone indirettamente l'esistenza di un Io, o coscienza universale, verso la quale l'Io soggetto deve tendere. Così facendo tuttavia, Fichte non fa altro che postulare nuovamente l'esistenza di qualcosa posto al di là della nostra coscienza, un assoluto verso il quale siamo spinti, ma che non siamo in grado di determinare. Questo procedimento riconduce la sua filosofia agli stessi problemi insiti nel pensiero kantiano, cioè l'esistenza di un principio inconoscibile, che non potremmo mai completa-

---

169 Ibidem.

mente raggiungere. È questo, molto probabilmente, il motivo per il quale Green abbandona la filosofia di Fichte per abbracciare le tesi dell'idealismo hegeliano il cui scopo, come lo stesso Caird sottolinea, consiste nel risolvere definitivamente le difficoltà di un antagonismo tra spirito e mondo naturale<sup>170</sup>.

Così come riporta Green all'interno del suo saggio, *Review of J. Caird: Introduction to the Philosophy of Religion*, in riferimento all'opera *An Introduction to the Philosophy of Religion* (1880) di J. Caird, teologo e fratello maggiore di Edward, anch'esso di impostazione hegeliana, Hegel riesce, con la sua filosofia, a fornire la prova ontologica dell'esistenza di Dio, eliminando il problema della cosa in sé, che a partire da Kant, fino allo sviluppo delle tesi di Fichte e Schelling, era rimasto uno dei problemi principali dell'idealismo. Il compito che Hegel si pone è quello di riconciliare le differenze tra mente e materia, spirito e natura, dimostrando l'immanenza di un principio spirituale all'interno del mondo e della storia. Per poter fare ciò è necessario andare oltre la logica tradizionale e questo significa sconvolgere gli insegnamenti che fino ad allora avevano dominato all'interno degli ambienti accademici. Il principio kantiano dell'autocoscienza, nonostante i tentativi dell'idealismo successivo, non era riuscito a spiegare il collegamento tra il mondo fenomenico e la realtà effettiva degli oggetti circostanti<sup>171</sup>. È questo il motivo per il quale Green si avvicina alla filosofia hegeliana. In Hegel, Green riesce finalmente ad avere una visione completa della coscienza e a superare le contraddizioni di un mondo diviso in fenomeno e noumeno. Andare oltre la logica tradizionale significa riprendere i principi aristotelici di non contraddizione e di identità e offrirne un'interpretazione completamente opposta. Questo è quello che Hegel mette in atto ed è proprio stravolgendo il significato di questi principi, che è possibile

---

<sup>170</sup> Ivi, p. 128.

<sup>171</sup> E. Caird, Hegel, Blackwood and Sons, Edinburgh, 1886, pp. 131-132.

dimostrare la realtà della ragione in quanto parte di uno spirito divino. Su che cosa si fonda dunque l'innovazione della logica hegeliana?

Il principio di non contraddizione aristotelico aveva dimostrato come fosse impossibile che un oggetto A risultasse identico al suo opposto (non-A). Da qui il principio di identità: A è A e non può essere non-A. Questi due principi sono considerati come le fondamenta della logica, come una legge immutabile del pensiero, il quale agisce secondo distinzione e determinazione. Quello che Hegel sottolinea è l'importanza, rimasta sottintesa nel pensiero di Aristotele, del principio di relazione. Secondo la logica aristotelica, un oggetto che non può essere distinto da un altro è impensabile. Ne consegue però, che anche l'esistenza di un oggetto slegato da qualsiasi relazione con gli altri è impossibile. Da queste due affermazioni quindi, ne deriva che il principio di non contraddizione implica sempre quello di relazione. Una distinzione assoluta degli oggetti risulta inammissibile, in quanto eliminerebbe la relazione implicita nella distinzione stessa<sup>172</sup>. L'antagonismo tra la distinzione e la relazione non può essere reso in una forma assoluta, sostiene Hegel, poiché qualsiasi differenza presuppone un'unità. Tutte le cose finite presuppongono l'esistenza di una relazione con ciò che le limita. È questo il principio che Green riprende per avviare ai problemi dell'idealismo di Fichte. Nel pensiero di Fichte, la natura veniva ridotta a semplice ostacolo che l'intelletto si poneva per proseguire nel suo movimento verso la perfezione, contrapponendo al positivo il negativo, all'*Ich* il *nicht-Ich* come componente esterna dell'Io. Nell'idealismo di Hegel invece, ogni cosa possiede implicitamente una parte dell'altra. Affermare che un oggetto è, significa esaminare il suo essere come slegato da qualsiasi rapporto, il che equivale a renderlo oggettivo rispetto all'intelletto che lo conosce. Nello stato iniziale di questo processo, la coscienza è portata a distinguere e a riconoscere il mondo attraverso una serie di

---

172 Ivi, p. 135.

oggetti, una successione di eventi senza connessione<sup>173</sup>. Il passo successivo consiste nell'applicazione del metodo di esclusione, negazione e astrazione, nel quale l'oggetto viene identificato come stabile e conoscibile. Questo procedimento induce a pensare riguardo agli oggetti come cose in sé, cioè slegate da ogni relazione con gli altri e all'impossibilità di conoscerne effettivamente la loro realtà. Tuttavia se esaminiamo, come fa Hegel, le forme del pensiero, quali l'essere, l'esistenza, la causa ecc. e gli applichiamo lo stesso metodo di indagine, cioè analizziamo la loro esistenza come prodotto di una relazione, dimostriamo che esse non possono sussistere separatamente. Ognuna di queste categorie necessita dell'altra per poter esistere. Ma non solo. Ogni qual volta si provi a limitare e a confinare una di queste categorie, ne si dimostra la conseguente esistenza dell'altra. Così come l'Essere, il quale non può essere definito senza riferimento al non-Essere o la Causa, la quale implica la definizione di un effetto. Seguendo la logica di Hegel quindi, la *Ding an sich* kantiana perde completamente la sua ragion d'essere, in quanto *an sich* (in sé) implica la sua esistenza al di fuori di qualsiasi relazione. Identificare qualcosa con il termine in sé equivale a privare quel qualcosa del suo significato, a eliminarne completamente il senso. È così che Hegel arriva alla sua conclusione: gli opposti sono distinguibili solo quando sono relazionati. L'Essere e il non-Essere sono identici<sup>174</sup>. Queste affermazioni possono sembrare paradossali, ma lo sono solo in quanto il nostro intelletto è abituato a pensare attraverso proposizioni che esprimano o neghino l'esistenza di qualcosa. La conoscenza non è altro che il movimento dialettico tra i contrari e la verità assoluta non potrà mai essere compresa, poiché implicherebbe una conoscenza del tutto e questo ci rimanderebbe alla problematica iniziale. L'esistenza è un continuo movimento o lotta tra opposti. Quando siamo certi di aver raggiunto la verità, stiamo in

---

173 Ivi, p. 159.

174 Ivi, p. 162.

realtà solamente affermando l'oggettività di qualcosa per distinguerla dalle differenti e soggettive interpretazioni, stiamo opponendo nuovamente il soggetto all'oggetto. Questo non significa che essi non siano distinguibili, ma solo che la loro distinzione non è assoluta poiché, nel caso in cui lo fosse, svanirebbe. L'intelligenza dunque, non può essere considerata come identità, come principio attraverso il quale conosciamo gli oggetti esterni, ma come un processo di differenziazione e integrazione. Essa deve corrispondere a quello che Aristotele identifica con l'espressione *ἐνέργεια ἀκίνησις*, cioè movimento, cambiamento<sup>175</sup>.

La chiave della filosofia hegeliana, sostiene Green, è racchiusa all'interno della sua differente interpretazione del pensiero. Il *thought* non può essere concepito come il lockeano *looking into our own breast*, poiché questo renderebbe il pensiero un qualcosa che si trova rispetto agli oggetti e quindi, separato. Per Fichte, la natura era ridotta a semplice creazione del soggetto pensante. Per Hegel invece, il pensiero non è la condizione dell'esistenza degli oggetti, ma è gli oggetti stessi, così come, viceversa, essi sono il pensiero<sup>176</sup>. Questo procedimento è reso tuttavia possibile solo grazie alla capacità dell'individuo di trascendere se stesso e gli oggetti che lo circondano. Il pensiero dunque, non è qualcosa di legato unicamente all'individuo, il quale lo applica agli oggetti della sua conoscenza, ma è un principio che si trova oltre la dicotomia soggetto/oggetto, è parte di uno spirito razionale ed è in grado di riunificare gli opposti. Possiamo quasi affermare, sostiene J. Caird, che non siamo noi a pensare, ma è la ragione universale che pensa attraverso noi in quanto parte di una coscienza assoluta, di cui tutte le autocoscienze individuali fanno parte<sup>177</sup>. La filosofia di Hegel dunque, rappresenta per Green un vero e proprio punto di svolta. Senza di essa Green non sarebbe mai arrivato al passaggio

---

175 Ivi, p. 145.

176 R. L. Nettleship (edited by), Works of Thomas Hill Green, Vol. III, Longmans, Green and Co., London, 1888, pp. 142-144.

177 Ivi, p. 141.

successivo dell'idealismo, alla teorizzazione cioè di una coscienza universale al di là delle singole autocoscienze. Con Hegel, Green è sicuro di aver finalmente trovato la prova ontologica dell'esistenza di uno spirito divino, senza il pericolo di ricadere all'interno della dicotomia kantiana tra fenomeno e noumeno. L'Assoluto e l'Infinito, sostiene Hegel, non hanno maggiore realtà del relativo e del finito<sup>178</sup>. Questa è la certezza con la quale Green può finalmente andare oltre la filosofia kantiana e rivolgere le sue attenzioni ai risvolti politici e morali del suo idealismo. Prima di dedicare la nostra attenzione su questi temi però, sarà ancora necessario approfondire il dibattito gnoseologico e vedere come, attraverso questi insegnamenti, Green sia in grado di dibattere le tesi dell'empirismo a lui contemporaneo.

### **1.5 T. H. Green e il dibattito con l'empirismo contemporaneo**

Le critiche greeniane rivolte alla teoria dell'empirismo, in particolar modo alle affermazioni di Hume, provocano un acceso dibattito nell'ambiente culturale inglese. Per porre fine a ulteriori controversie<sup>179</sup>, Green prepara e pubblica le sue *Lectures on Logic* (1874-75), indirizzate principalmente contro il pensiero di J. S. Mill, e una serie di articoli, contenuti nella *Contemporary Review* (1877-1881), rivolti a due eminenti sostenitori dell'empirismo psicologico, dal titolo *Herbert Spencer and G. H. Lewes: Their Application of the Doctrine of Evolution to Thought*. Le tesi sostenute all'interno di questi manoscritti si ergono a difesa della nuova metafisica, mettendo in luce definitivamente i limiti

---

178 B. Jowett, *The Dialogues of Plato*, Vol. IV, Thoemmes Press, Bristol, 1997, p. 325.

179 Green afferma che: «The thorough and relentless nature of his critical method, together with an occasional lapse into satire, provoked an acrid controversy which ended in his coming to believe that the irritation caused by controversial writing was an enemy to the cause of philosophic truth, and that the independent statement of opinion would lead to more profitable results». H. Selsam, *T. H. Green: Critic of Empiricism*, Lancaster Press, New York, 1930, p. 41.

espressi da una dottrina empiristica che tenta di proporsi come nuova scienza e mostrando tutte le contraddizioni contenute nella loro logica. Le teorie di Green rappresentano il tentativo di dimostrare due problemi fondamentali della loro logica applicata alla gnoseologia:

- l'errata opposizione tra intuizione e pensiero, tra presentazione e rappresentazione;
- l'errata supposizione, secondo la quale la funzione del pensiero consiste nell'astrarre oggetti considerati come attributi indipendenti da esso.

Per poter presentare le sue tesi, Green propone un'introduttiva differenziazione tra due tipi di logica. La prima, consiste in quella che lui definisce come logica formale, una logica cioè che ricerca le forme del pensiero, del pensare correttamente. La seconda invece, di cui Mill è il principale rappresentante<sup>180</sup>, è considerata come scienza del metodo della conoscenza. Per lo scopo di questo lavoro mi concentrerò principalmente sulla seconda tipologia di logica.

Green sostiene, che una logica basata sulla ricerca del metodo attraverso il quale la conoscenza agisce, si deve fondare necessariamente sulla nozione riguardante l'oggetto della conoscenza stessa e il che equivale alla domanda: come è possibile la conoscenza? Green, come sottolineato nei paragrafi precedenti, dichiara nuovamente l'aspetto primario che la metafisica riveste nella fondazione della logica. La negazione di un valore metafisico nella ricerca gnoseologica, così come sostenuto da Mill, non è fondato su altro che su di una errata concezione della metafisica stessa. Questa visione falsata della metafisica ha le sue radici nella teorizzazione lockeana di idea ed è da qui che Mill sviluppa le sue conclusioni. L'idea, secondo Locke, corrisponde all'immediato oggetto della mente nella percezione e nel pensiero.

---

<sup>180</sup> Con questa espressione mi riferisco all'epoca nella quale Green si confronta. L'opera di Mill invece, è *A System of Logic* (1843).

Questo principio però, è già stato dimostrato come falso, in quanto alcune idee sono copie delle qualità della materia, mentre altre ne rappresentano gli effetti. Quello che Green vuole mettere in evidenza quindi, è il fatto che Mill abbia costruito il suo impianto teorico sulla base di questa incongruenza, non riconoscendone le fondamentali inesattezze. Così come gli altri difensori delle tesi empiristiche, Mill sostiene la sola derivazione della nostra conoscenza attraverso i fenomeni esterni i quali, a loro volta, sono costituiti da una duplice caratteristica. Da una parte vengono considerati come uno stato della nostra coscienza, mentre dall'altro come oggetti aventi determinate qualità<sup>181</sup>. Questa interpretazione è contenuta e sviluppata in una delle sue opere, *A System of Logic* (1843)<sup>182</sup>, dedicata espressamente a un'indagine preliminare riguardante i metodi attraverso i quali il nostro pensiero agisce. Mill, sulla base delle tesi sviluppate da Hume, mantiene in piedi un apparato gnoseologico fondato sulla distinzione tra *feelings* e *felt things*, presupponendone un'esistenza separata e distinta. Una sensazione, sostiene Mill, deve essere accuratamente (*carefully*) distinta rispetto all'oggetto che ne ha causato la sensazione stessa<sup>183</sup>. La nostra percezione del colore bianco, ad esempio, rappresenta qualcosa di diverso rispetto all'oggetto di colore bianco. L'errore comune, secondo Mill, corrisponde all'ascrizione di un medesimo vocabolo per due concetti differenti, in questo caso specifico: *the sensation of white* e *the sensation of whiteness*<sup>184</sup>. Supportando queste tesi però, Mill cade nello stesso errore contenuto nella teoria dell'empirismo, l'attribuzione cioè di un'esistenza separata delle sensazioni rispetto all'oggetto e lo applica successivamente alle sue indagini logiche. L'affermazione di un'esistenza separata dalle sensazioni,

---

181 Ivi, p. 65.

182 Per lo sviluppo di questo lavoro è stata consultata l'edizione n. VIII del 1882.

183 J. S. Mill, *A System of Logic, ratiocinative and inductive: being a connected view of the principles of evidence and the methods of scientific investigation*, Harper & Brothers, New York, 1882, p. 49.

184 Ibidem.



rende le teorie di Mill soggette alle medesime critiche avanzate da Green riguardo alle contraddizioni della filosofia humeana. Se dovesse esistere qualcosa di identificabile come *mere feelings*, in base alle tesi sostenute da Green nella sua *Introduction*, non potrebbe sussistere nessun tipo di relazione. La distinzione dunque, tra sensazione e oggetto sentito, conduce Mill all'affermazione di un'esistenza separata dell'intelletto rispetto all'oggetto, a una dottrina secondo la quale l'oggetto, per essere classificato come *real object*, non deve avere nessun legame con esso<sup>185</sup>. Quello che Green vuole sottolineare invece, è la persistente confusione che Mill, derivando le sue tesi dall'empirismo, continua a perpetuare.

Come ogni indagine riguardante il sistema della logica, l'analisi di Mill prosegue nell'osservazione delle caratteristiche attribuibili alle proposizioni e quindi, al significato espresso attraverso un atto nominale. Il suo obiettivo, cioè la risposta alla domanda riguardante i modi attraverso i quali la logica agisce, si articola partendo dal metodo di ricerca etimologico riguardante il contenuto espresso dalle parole. Il suo approccio però, segue la strada tracciata dalla scolastica, consistente nella riduzione deduttiva dal generale al particolare, tentando di eliminare qualsiasi attributo non necessario per arrivare all'unico elemento costitutivo dell'oggetto. Quest'approccio tuttavia, avanza la pretesa di una conoscenza ultima dell'oggetto, rinvenibile nell'unicità del suo elemento costitutivo, astraendolo dagli oggetti della nostra esperienza o conoscenza quotidiana. Le osservazioni greeniane invece, dimostrano l'incompatibilità di una simile conoscenza con il significato che la conoscenza stessa contiene. La scomposizione di un oggetto in una molteplicità di elementi indipendenti e non posti in relazione tra loro svilisce questo tipo di

---

185 R. L. Nettleship (edited by), *Works of Thomas Hill Green*, Vol. II., Longmans, Green and Co., London, 1906, pp. 198-199. «He is recognising a real world, formed by the intellectual interpretation of feelings as representing a system of things». Cfr. H. Selsam, *T. H. Green: Critic of Empiricism*, Lancaster Press, New York, 1930, p. 67.

ricerca, in quanto riduce la sensazione singola a unico elemento conoscibile. La riduzione alla singolarità, sostiene Green, non rappresenta l'essenza ultima dell'oggetto, ma l'inizio del nostro processo conoscitivo. Mill sostituisce dunque a una teoria delle categorie, una classificazione delle esistenze<sup>186</sup>. Il tentativo di Mill tuttavia, continua Green, è completamente contraddittorio. Le tracce della sua inconsistenza sono rinvenibili proprio nell'analisi logica delle sue affermazioni. Le conseguenze delle sue conclusioni, cioè l'esistenza di sensazioni distinte dall'oggetto percepito, mostrano l'incongruenza delle sue tesi. Se la nostra conoscenza è riducibile a una serie di esistenze (*existences*) indipendenti, le quali si caratterizzano in maniera differente rispetto all'oggetto pensato o all'oggetto che le ha causate, come può la sua teoria giustificare l'esistenza di un tale oggetto, dal momento in cui esso è posto al di fuori delle singole sensazioni? La separazione tra *feelings* e *felt things* non è altro che la contraddizione delle sue stesse affermazioni e questo porta all'accettazione indiretta delle tesi sostenute da Green, cioè la necessaria esistenza di relazioni e l'impossibilità di concepire un oggetto al di là di esse<sup>187</sup>. Il tentativo di Mill quindi, consiste nell'eliminazione dei presupposti metafisici presenti all'interno della logica. Un tale metodo però, sostiene Green, priverebbe definitivamente la logica del suo aspetto caratterizzante, cioè la capacità di far progredire la conoscenza.

Nonostante questi accorgimenti, le tesi dell'empirismo vengono fortemente sostenute e addirittura sviluppate attraverso una forma di psicologismo denominato *empirical psychologism*. I due principali sostenitori di questa corrente sono H. Spencer e G. H. Lewes i quali, riprendendo le teorie gnoseologiche di Locke e Hume e successivamente quelle di Mill, arrivano a negare non solo l'impossibilità di un metodo

---

186 Ivi, p. 69.

187 L'errore di una tale distinzione è rinvenibile anche nella filosofia kantiana e porta alla teorizzazione di una realtà inconoscibile, identificata come thing-in-itself.

cognitivo che possa garantire un determinato grado di conoscenza, ma addirittura al tentativo di fondare queste tesi scientificamente. Le stesse critiche rivolte all'empirismo di Mill, riguardanti il tentativo di separazione della metafisica dalla logica, possono essere riprese e utilizzate nei confronti del medesimo sforzo intrapreso dalla corrente dello psicologismo. Data l'impossibilità della psicologia di evincere il problema inerente la teoria della conoscenza, ne consegue l'inevitabilità della domanda riguardante l'oggetto stesso della conoscenza. La prima contraddizione delle tesi dei cosiddetti *experientialist* però, si dimostra prima ancora dell'enunciazione delle stesse. La loro dottrina, sostiene Green, non solo si sviluppa seguendo una serie di incongruenze logiche, ma si fonda addirittura su di un'errata interpretazione delle tesi humeane. Le sue conclusioni vengono ridotte a mero riconoscimento dell'esistenza di un processo oggettivo di relazioni per mezzo delle quali la conoscenza umana viene lentamente formandosi. La problematica posta da Hume tuttavia, non riguarda la possibilità di una formazione della conoscenza attraverso una data realtà oggettiva, ma si riferisce, esclusa l'esistenza di un'oggettività delle relazioni, al processo di finzione messo in moto dall'individuo, il quale è portato a identificare la relazione come reale. Il primo problema che lo psicologismo incontra dunque, riguarda la supposta esistenza di un'uniformità della natura. Una tesi quindi, completamente opposta alle conclusioni humeane, le quali negano l'esistenza di qualsiasi forma di unità, di ordine oggettivo del reale<sup>188</sup>. La loro pretesa è quella di fondare lo psicologismo empiristico partendo dall'empirismo filosofico e arrivare alla fondazione di teorie basate su presupposti scientifici, chiari e consistenti. Le teorie scientifiche però, per poter essere considerate tali, devono riconoscere l'esistenza di una realtà oggettiva, valida, attraverso la quale derivare le proprie ipotesi. Lo psicologismo di Spencer e

---

188 P. Nicholson (edited by), Works of Thomas Hill Green, Thoemmes Press, Bristol, 1997, Vol. I, p. 382.

Lewes riconosce l'esistenza di questa oggettività, indispensabile per qualunque tipo di scienza, ma si rifà all'empirismo di Hume, nel quale l'esistenza di qualsiasi tipo di realtà oggettiva viene negata. Come sottolinea Green: «*The modern "experientialist" is taking the reality of such a world for granted along with a theory of reality which excludes it*»<sup>189</sup>.

Il motivo di questa scelta contraddittoria è identificato da Green nell'errata considerazione di Spencer riguardo il contenuto espresso dall'idealismo. Secondo Spencer, l'idealismo non è altro che la negazione della materia, l'affermazione dell'esistenza di un mondo esterno come prodotto del nostro intelletto<sup>190</sup>. Questi giudizi lo portano a rinnegare l'idealismo a favore della scienza e di conseguenza, a supportare le tesi sostenute dall'empirismo. La lettura dell'idealismo però, continua Green, è completamente travisata. Se Spencer avesse avuto una solida base filosofica, cosa di cui qualunque individuo posto di fronte a un simile dibattito dovrebbe essere in possesso, si sarebbe accorto che lo stesso Kant rifiuta categoricamente una simile deriva dell'idealismo. Il suo studio dell'idealismo sembra rimanere confinato alle analisi sviluppate da Berkeley e Hume, tanto che lo stesso Green suppone l'impossibilità di tali affermazioni, se solo Spencer avesse affrontato con tale rigorismo scientifico le tesi kantiane espresse nella *transzendentaler Ästhetik* e *transzendentaler Analytik*. La realtà non risulta il prodotto arbitrario dell'intelletto individuale ma, come sufficientemente espresso da Kant, è il risultato di una mediazione tra soggetto e oggetto, senso interno e senso esterno, sensi e intelletto. Sia la forma che la materia sono il frutto di una relazione tra soggetto e oggetto. Non si tratta di un'oggettività creata da un soggetto, ma di un'oggettività possibile solamente per il soggetto. Spencer invece, non interpretando correttamente gli insegnamenti dell'idealismo kantiano, sostiene fermamente la genesi del pensiero attraverso gli oggetti, sottoli-

---

189 Ibidem.

190 Ivi, p. 386.

neando la priorità e l'indipendenza di questi ultimi. Le sue teorie inoltre, non vengono neanche sottoposte a valutazione critica dall'autore stesso, in quanto fondate sulla convinzione di presupposti adeguati e corretti. L'espressione utilizzata da Spencer: «*Should the idealist be right, the doctrine of evolution is a dream*»<sup>191</sup>, giustifica quindi le conclusioni di Green: «*If the doctrine of evolution is true, the idealists are crushed already*»<sup>192</sup>. Se il lettore, continua Green, dovesse limitarsi alla definizione dell'idealismo fornita da Spencer, la predominanza dell'empirismo sarebbe scontata. Ma, se si approfondisse il dibattito, così come portato avanti da Green, partendo dalle interpretazioni kantiane inerenti la relazione tra oggetto e soggetto, senza presupporre la preminenza dell'uno sull'altro, bensì sostenendone la loro reciproca interdipendenza, allora si rivaluterebbe l'aspetto gnoseologico dell'idealismo. Spencer sostiene una visione totalmente fuorviante dell'idealismo, tanto da affermarne la sua perversa tendenza all'identità tra soggetto e oggetto e alla negazione di una realtà oggettiva estranea al soggetto conoscente. Questo giudizio dimostra sia l'inconsapevolezza riguardo alle tesi kantiane e allo sviluppo successivo dell'idealismo, che un mancato approfondimento delle contraddizioni dell'empirismo e dimostra di non andare oltre le affermazioni lockeano riguardanti la conoscenza passiva del soggetto, fino alle conclusioni di un'esistenza inconoscibile dell'oggetto reale<sup>193</sup>. Sia le teorie di Spencer, che quelle di Lewes, sostengono dunque la passività cognitiva del soggetto e l'inconoscibilità della realtà, riducendo la gnoseologia a mera conoscenza delle apparenze o per utilizzare un'espressione kantiana, del fenomeno. Tutta la conoscenza è fenomenica ed è prodotta dai fenomeni stessi. Le contraddizioni di una simile teoria

---

191 H. Spencer, *The principles of psychology*, D. Appleton and Co., New York, 1872-73, Vol. I, Part. II, § 387.

192 P. Nicholson (edited by), *Works of Thomas Hill Green*, Thoemmes Press, Bristol, 1997, Vol. I, p. 389.

193 «Thus the unknowable is strangely like Kant's "thing-in-itself"». H. Selsam, T. H. Green: *Critic of Empiricism*, Lancaster Press, New York, 1930, p. 44.

sono ancor più chiare nel momento in cui Spencer affronta la tematica inerente l'esistenza di una coscienza dell'oggetto posta al di fuori della coscienza del soggetto giudicante.

Secondo Spencer, la prova di una simile affermazione risiede nella mera capacità che l'individuo possiede di pensare qualcosa al di fuori di sé. L'esistenza di questo qualcosa viene definita reale solamente in base a questa tendenza. Ma come può, sostiene Green, essere concepito qualcosa al di fuori della nostra coscienza, se il solo fatto di essere obbligati a pensarla la rende, di conseguenza, prodotto della nostra coscienza pensante? Secondo Spencer dunque, esiste un essere determinato, la cui esistenza è generata da qualcosa di indeterminato. Ciò che Spencer non intravede, è la presenza di una correlazione. L'oggetto non è posto al di là della nostra coscienza, ma ci si presenta in quanto immanente. Non è indipendente e opposto al soggetto. Le sue teorie lo portano dunque, erroneamente, a dividere la totalità della sua coscienza in un debole aggregato (*faint aggregate*), denominato intelletto, facente parte di un aggregato più vivido, identificato come corpo. Questa differenza rimanda alla distinzione di Locke tra *ideas of sense* e *ideas of imagination* o a quella di Hume tra *impressions* e *ideas*<sup>194</sup> e conduce ad affermare la presenza di uno stato continuo e successivo di sensazioni come fattori determinanti della nostra esperienza.

Così come Spencer, anche Lewes incorre nello stesso tipo di errore, seguendo però un percorso differente. Lewes riconosce la correlazione tra soggetto e oggetto (evitando così gran parte delle inconsistenze di Spencer), ma perpetua lo sbaglio nell'affermare la derivazione della nostra coscienza per mezzo dell'effetto di oggetti appartenenti al mondo esterno. L'esperienza, secondo Lewes, non è altro che il prodotto causato dalla registrazione di sensazioni dal nostro organismo. Questa tesi però, ricade nuovamente nella problematica inerente la consapevolezza del soggetto riguardante la possibilità delle relazioni. Come può una successione di

---

194 Ivi, p. 48.

sensazioni essere la base di un'esperienza intelligente, se non è presente una coscienza soggettiva in grado di riconoscere le loro relazioni? Una serie di sensazioni sono in grado di farci percepire un determinato stato del nostro organismo, ma lo stato che ne risulta, è il prodotto della relazione di una serie di sensazioni continue nello spazio e nel tempo. Se non ci fosse una coscienza soggettiva capace di operare una sintesi tra le relazioni, queste scomparirebbero immediatamente seguite da stati successivi, senza la minima forma di relazionalità causale. Da qui ne deriva l'impossibilità, afferma Green, di spiegare l'esistenza di una coscienza interna intesa come prodotto di fenomeni esterni in quanto, essendo un prodotto del mondo esterno, non potrebbe, secondo Lewes e gli empiristi in generale, generare logicamente nessun tipo di relazione interna tra le sensazioni (il che equivale, indirettamente, a negarne la sua esistenza). La loro logica presuppone dunque una coscienza soggettiva, derivabile dalle sensazioni esterne, di cui però non può rendersi cosciente, in quanto impossibilitata a creare relazioni causali. Non è questo forse un paradosso?

Il problema di fondo con l'empirismo e lo psicologismo empiristico che ne consegue, può essere ricollegato alla questione presentata all'inizio di questo di capitolo, cioè la differente interpretazione fornita tra natura e intelletto. Ogni differenza presente con le tesi greeniane può essere ricondotta a questa problematica. Green si guarda bene dall'operare una separazione antitetica tra uomo e mondo naturale. Le sue accortezze sono il prodotto di un'attenta lettura delle opere di Kant, di Fichte, di Hegel, e gli consentono di evitare la trappola dell'empirismo, cioè una netta distinzione tra intelletto e materia. L'errore della loro logica quindi, può essere ricollegato all'inesattezza dei loro presupposti. Queste premesse però, hanno radici ben più profonde rispetto alla pubblicazione del lockeano *Saggio sull'intelletto umano* e vanno ricercate, sostiene Green, all'interno dall'affermazione di Berkeley *esse est intellegi* riconducibile alle conclusioni platoniche (attribuibili, secondo Green, anche ad Aristotele),

secondo le quali il reale è l'intelligibile e l'intelligibile è il reale<sup>195</sup>. È per questo motivo, che Green dedica un'attenta analisi al pensiero dei classici. Secondo Green, è per mezzo di un'infondata supposizione che Aristotele viene considerato come un filosofo non contaminato da tendenze alla metafisica ed è sempre per colpa di queste, che ogni filosofo successivo viene suddiviso in platonico e aristotelico, a seconda della sua tendenza a fantasticare. È dunque necessario approfondire, nel paragrafo successivo, l'interpretazione che Green recepisce del pensiero classico.

### **1.6 L'antagonismo tra Platone ed Aristotele come fonte del dogmatismo filosofico**

Nelle opere di Green vengono fatti espliciti riferimenti al pensiero filosofico antico, in particolar modo alla figura di Platone e Aristotele (con brevi accenni alla filosofia greca antecedente). I loro contributi in ogni ambito della filosofia sono stati immensi, ma Green ne propone una rilettura critica in grado di portare chiarezza alle sue conclusioni in campo gnoseologico, etico e politico. L'aspetto gnoseologico, a cui è dedicato questo capitolo introduttivo, viene affrontato nel capitolo intitolato *The Philosophy of Aristotle*, contenuto nei *Collected Works of T. H. Green* (1885, Vol. III). Green scrive questo saggio nel 1866 e all'interno di questo lavoro sono rinvenibili tracce del suo studio sull'idealismo tedesco, in particolar modo sulle teorie di Kant ed Hegel. Il rapporto tra l'idealismo tedesco e la filosofia classica è molto stretto e fu nuovamente grazie agli studi di Jowett, che Green fu spinto ad approfondire il pensiero antico. Come già accennato, Jowett era una delle personalità di spicco all'interno dell'università di Oxford e le sue traduzioni dei dialoghi di Platone, con conseguenti interpretazioni riguardanti il suo influsso sulla filosofia di Hegel, sono il risultato dei suoi

---

195 P. Nicholson (edited by), *Works of Thomas Hill Green*, Thoemmes Press, Bristol, 1997, Vol. III, p. 47.



*The Dialogues of Plato*, una serie di volumi pubblicati a partire dal 1871. Jowett dunque, non solo introdusse Green allo studio dell'idealismo tedesco, ma lo esortò ad approfondire il pensiero di Platone e Aristotele in quanto, per comprendere appieno la filosofia di Hegel, era necessario uno studio delle loro teorie. Lo stesso Caird sostiene come Hegel non rappresenti altro che il completamento delle teorie iniziali di Platone, consistenti nella separazione delle categorie dalla loro concreta applicazione e dei tentativi di Aristotele nel condurre l'Essere e la Conoscenza all'interno di un insieme sistematico, culminante nell'idea di una realtà assoluta, di una divinità intesa come *νοήσις νοήσεως* (assoluta autocoscienza). Tuttavia, sulla base della lettura di Hegel, Green riesce a fornire una particolare interpretazione delle loro teorie, dimostrando come grazie all'idealismo del filosofo tedesco sia possibile riconciliare due aspetti della filosofia fino ad allora considerati contrastanti. Le ipotesi portate avanti da Green si basano su determinati presupposti: «*Greek philosophy lived on discussion, and never took dogmatic form till its prophets had passed away. The dialogue was not a form into which the Platonic philosophy was artificially fitted. It was the reflex of that evolution by antagonism in which the philosophy originated*»<sup>196</sup>.

Queste conclusioni rispecchiano la lettura che lo stesso Jowett, partendo dalle affermazioni hegeliane, fornisce rispetto al pensiero dei classici. Gli schemi interpretativi che Green utilizza dunque, si basano sulla convinzione che l'interpretazione, fino ad ora condivisa, della filosofia classica, si sia sviluppata grazie alla contrapposizione di due filosofie opposte<sup>197</sup>. L'aspetto dialettico del dibattito filosofico attuale non è altro che il prodotto della contrapposizione delle tesi aristoteliche rispetto alla dottrina della metafisica platonica. L'affermazione, secondo la quale ogni uomo è nato aristote-

---

196 Ivi, p. 96.

197 B. Jowett, *The Dialogues of Plato*, Vol. IV, Thoemmes Press, Bristol, 1997, p. 322.

lico o platonico, ha assunto un carattere di giudizio dogmatico all'interno di qualunque ambiente filosofico contemporaneo. Questo dogmatismo ha condotto alla contrapposizione antagonista tra due sistemi differenti: uno ideale e l'altro empirico. Le tesi esposte da Green nel suo lavoro, tendono a dimostrare l'erroneità di una simile opposizione e a giustificarla come mera differenza inerente la presentazione formale delle loro opere. Le ipotesi di Green si fondano sulla convinzione, secondo cui ogni carattere del sistema filosofico di Platone è rinvenibile in quello di Aristotele<sup>198</sup>. Il tratto comune all'interno del loro sistema è dovuto alla loro reciproca relazione con la filosofia precedente, in particolar modo quella di Socrate. È Socrate, che per primo interroga l'aspetto gnoseologico dell'uomo, ponendosi la fondamentale questione riguardante la natura e l'oggetto della nostra conoscenza. È da questa domanda, che ne deriva logicamente quella inerente la natura del pensiero (in quanto il pensiero che conosce diventa elemento fondamentale nell'oggetto conosciuto). Socrate può dunque essere considerato come il padre della metafisica e della logica, come colui che ha ridotto (*bring down*) la filosofia da un aspetto intellegibile a uno materiale, indirizzando l'uomo verso la conoscenza di se stesso. A partire dalle speculazioni riguardanti l'aspetto primario della nostra esperienza si sviluppa così ogni futura filosofia, tentando cioè di esprimere con la massima semplicità e chiarezza le caratteristiche dell'oggetto sensibile.

Ma le problematiche presentate dalle dissertazioni socratiche hanno origini ancora più antiche. Green distingue, all'interno del sistema aristotelico, la presenza di due inconsistenti teorie gnoseologiche del passato, che hanno influenzato in maniera profonda lo sviluppo successivo della filoso-

---

198 «If Plato is "idealist", Aristotle is more. If Aristotle is limited and thwarted in his idealism by the want of formulae more elastic than those proper to number and magnitude, he less frequently lapses into the false dualism of soul and body, mind and matter, ideas and things, which made Plato, against his principles, a mystic, and which has clung like a body of death to Platonising philosophy ever since». Ivi, p. 47.

fia. La prima di queste è attribuibile a Eraclito, secondo il quale ogni oggetto appartenente ai sensi non poteva essere conosciuto<sup>199</sup>. Il sensibile, secondo Eraclito, è costituito dall'indeterminato (*τὸ ἄπειρον*), concetto attribuibile alla filosofia di Anassimandro, e dal divenire (*τὸ γιγνόμενον*). Ne consegue, che tutto ciò di cui posso avere una conoscenza deve essere determinato e descrivibile. Dal momento in cui però, tutto il sensibile è indeterminato, ciò di cui è composto il conoscibile deve essere intellegibile. Quello che ne deriva, è una distinzione tra le sensazioni attraverso le quali conosco un oggetto e l'oggetto in sé, che rimane sconosciuto. La conoscenza di un oggetto si limita dunque al suo divenire attraverso un continuo alternarsi di sensazioni, per mezzo del loro manifestarsi *here and now* ai miei sensi. Il continuo divenire e altalenarsi dei miei sensi non mi permette di conoscere l'oggetto nella sua parte intellegibile. È la nominalizzazione dello stesso, nel tentativo di renderlo conoscibile, che lo rende a me ignoto. La conoscenza dell'oggetto è dunque indeterminata, incapace di essere descritta, è una materia senza forma<sup>200</sup>. A detta di Aristotele, è la filosofia eraclitea e quella socratica che contribuiscono alla formazione del pensiero di Platone. Le tracce della loro influenza sono evidenti. Secondo Socrate, la conoscenza di un oggetto avviene attraverso la sua definizione. La determinazione della sua natura però, a detta di Eraclito, non può fondarsi sull'oggetto così come presentato ai nostri sensi, poiché esso si identifica come flusso continuo (*always in flux*). La risposta dunque, non può che trovarsi in una mediazione tra i due. Ciò che conosco consiste nell'universale e nel particolare. È nello stesso istante l'oggetto conosciuto e l'oggetto in sé. In quanto oggetto conosciuto, cioè meramente sensibile, esso è indivi-

---

199 Il pensiero di Eraclito è oscuro (così definito da Socrate) e difficile da comprendere sia per la frammentarietà con cui le sue opere ci sono pervenute, sia per la profondità del suo pensiero. Per la lettura dei frammenti delle sue opere è stato utilizzato il testo di G. Giannantoni (a cura di), *I presocratici: Testimonianze e Frammenti*, Vol. I/II, Laterza, Roma-Bari, 1983. Tutti i riferimenti dal greco antico sono stati presi dall'opera di Green.

200 Ivi, p. 54.

duale. È una moltitudine di atti sensibili separati l'uno dall'altro. La somma delle loro proprietà è però la forma, ciò che rende l'oggetto quello che realmente è e gli permette di rimanere, nonostante la successione temporale delle sensazioni. Così si arriva alla questione socratica inerente il *τί ἔστι* (l'essere).

È questa la visione ripresa dal platonismo, che genera l'antagonismo aristotelico e con sé una serie di verità e contraddizioni. Il tema dell'universale, legato a quello dell'oggetto sensibile, è una delle basi della filosofia occidentale. Se un oggetto può essere definito dall'intelletto e diventare oggetto della nostra conoscenza, esso diviene forma. La sua forma è il reale, in contrasto con l'oggetto derivabile dai sensi. La forma è qualcosa di determinato, di universale, costituita da una relazione con il soggetto pensante, il quale è in grado di distinguere un oggetto da una molteplicità di oggetti simili. Fin qui, sostiene Green, il platonismo è corretto. Ma il problema sorge quando si prospetta la possibilità di un infinito numero di relazioni, che possono modificare la conoscenza ultima della forma, rendendo la forma conosciuta non più la sua forma finale. L'errore del platonismo dunque, deriva da quello socratico, consistente nella nominalizzazione, cioè nel riempire di significato un oggetto attraverso l'attribuzione di un nome e quindi, attribuirgli una forma. È la conoscenza di un oggetto che ci suggerisce il suo nome ed è attraverso il nome che siamo in grado di costituire una classe. La classificazione degli oggetti garantisce inoltre un ulteriore livello di conoscenza, poiché molteplici elementi con le medesime caratteristiche vengono inclusi all'interno di uno stesso insieme. È con la costituzione della classe tuttavia, che il problema si complica. La classe non è altro che la nominalizzazione di un insieme e non possiede nessuna caratteristica differente rispetto all'oggetto individuale (in quanto, come sottolineato, lo stesso oggetto individuale è formato da molteplici proprietà). Sia la classe quindi, che l'individuale facentene parte, formano una coppia di universali. L'errore di Platone consiste nella determinazione della

classe come l'universale, non riconoscendo la contraddizione di un universale che contiene se stesso. L'oggetto viene a identificarsi di conseguenza, come un individuale conoscibile e un universale. Il conoscibile però, è l'oggetto sensibile, non posto in relazione con nessun altro oggetto, e non può essere sovrapposto all'universale. Ne consegue così, che il sensibile acquista le proprietà di un soggetto determinato<sup>201</sup>. Da questa falsa interpretazione dell'universale e della forma, continua Green, deriva tutta la teoria del sillogismo aristotelico e della logica scolastica. Il sillogismo non è altro che la formulazione della risposta all'interrogativo socratico. Prendiamo in esame l'esempio proposto da Green: supponiamo che Socrate si riferisca ad Aristide con l'appellativo il giusto (*the Just*) e che giusto, significhi dare a ciascuno il dovuto. La definizione della parola 'giusto' è il motivo per cui Socrate si riferisce ad Aristide. Attraverso questa definizione siamo così in grado di derivare il sillogismo:

- premessa maggiore: chiunque dia a ciascun uomo il dovuto, è giusto;
- premessa minore: Aristide da a ciascun uomo il dovuto;
- conclusione: Aristide è giusto.

L'individuale (Aristide) entra così a far parte dell'universale (il giusto). Quello che non viene messo in evidenza, è quello che in precedenza Green ha sottolineato, cioè l'unione di un universale all'interno di un altro universale. Questo procedimento non offre nessuna conoscenza riguardo all'individuale, non determina ulteriormente la conoscenza di un oggetto conosciuto in maniera indeterminata. È questo il metodo utilizzato da Aristotele (*ἐπαγωγή*) per conoscere, per creare un universo di oggetti conosciuti. Il metodo del sillogismo può essere sia *induttivo* (se segue il ragionamento platonico) che *deduttivo* (quello aristotelico). In ciascuno dei due casi, si tratti del processo di *scala ascensoria* o di *scala*

---

201 Ivi, pp. 56-57.

*descensoria*, l'obiettivo è quello di arrivare alla conoscenza di un mondo intellegibile di oggetti, consistenti in una serie di forme, relazionate l'una con l'altra, nelle quali l'intelletto si muove dall'alto verso il basso e viceversa. La futilità di questo sistema, sostiene Green, consiste nella supposizione di un processo nel quale il pensiero inizia dove finisce e finisce dove inizia<sup>202</sup>.

Se segue il modello aristotelico, allora presuppone l'inizio della conoscenza partendo da un oggetto, inteso come composto da determinati attributi, per arrivare a un predicato dell'essere il quale, nel caso in cui dovesse essere spogliato da tutti i suoi attributi, non sarebbe nulla. Nel caso platonico, avverrebbe esattamente il contrario. La deduzione non è altro quindi, che l'inverso dell'induzione. Il problema di entrambe consiste nel nominalismo. Esse sostengono l'ipotesi secondo cui l'universale è il reale, ma suppongono di trovare l'universale nel significato del nome attribuitogli. Il sensibile al contrario è irreali, in quanto nulla può essergli attribuito come predicato e diventa reale solo grazie alla relazione posta da un soggetto pensante, il quale costituisce un universale (o elemento comune) tra l'oggetto in esame e tutti gli altri. La logica classica, determinando l'universale attraverso l'attribuzione di un nome, non riconosce la sua esistenza come infinita determinazione e la sua capacità di espansione verso un'innumerabile possibilità di estensione. L'errore quindi, consiste nel fare dell'universale una classe, invece che una relazione e identifica, come appartenenti alla medesima classe, solo gli elementi che condividono lo stesso nome. Queste conclusioni, sostiene Green, sono il risultato di un pensiero troppo poco idealistico, che vuole ridurre la realtà (l'oggetto sensibile come somma di attributi) a qualcosa di differente dall'idea. La sua dottrina conduce alla separazione dei sensi dal pensiero, i quali sono in grado di fornirci un'esperienza dell'oggetto avente determinate proprietà. Se i sensi dunque, sono gli unici in grado di fornirci una cono-

---

202 Ivi, p. 59.

scenza delle proprietà inerenti l'oggetto, nulla rimane alla qualità dell'intelletto, se non la capacità di astrarre e unificare i dati sensibili<sup>203</sup>.

Un altro tratto dell'antagonismo tra la dottrina aristotelica e quella platonica, continua Green, è rinvenibile nella definizione che viene fornita di sostanza (*οὐσία*). La dottrina delle idee di Platone identifica il sensibile non come un oggetto, ma come la possibilità di divenire qualcosa attraverso l'azione determinante del pensiero. Nonostante questi presupposti, Platone ricade continuamente nella definizione del sensibile come equivalente dell'oggetto individuale (formato da differenti attributi). Attraverso questo procedimento però, Platone ci presenta due diversi tipi di oggetti: da una parte gli individuali (gli oggetti dei sensi) e dall'altra gli universali (le idee, gli oggetti del pensiero). L'idea però, mantiene una sua priorità, in quanto il sensibile non è nulla, è solo un'ombra del reale; mentre l'idea, non divenendo nulla in particolare, è l'unica realtà possibile e l'unico oggetto della conoscenza. Tuttavia, quest'ipotesi apre a Platone le accuse riguardanti la creazione di un un oggetto inconoscibile. Questo errore viene sottolineato dallo stesso Aristotele. Egli sostiene, che l'universale, così come supposto da Platone, non può essere separato o meglio, non può corrispondere a un'entità autoesistente. L'universale, continua Aristotele, non è qualcosa di separato rispetto all'oggetto sensibile, ma qualcosa a lui stesso predicabile. L'oggetto ideale (la cui analogia richiama la kantiana *Ding an sich*) non è altro che l'oggetto spogliato di tutti i suoi attributi sensibili.

Le conclusioni aristoteliche, secondo le quali l'universale non può trovarsi al di là dell'oggetto sensibile, sono state stranamente interpretate come un abbandono alla dottrina della realtà degli universali. Le affermazioni di Aristotele invece, non abbandonano l'idea platonica, ma la suddividono in due elementi: da una parte si trova la forma, l'universale, la sostanza intesa come soggetto individuale, dall'altra la

---

203 Ivi, pp. 61-64.

forma come attributo del soggetto. Tuttavia, entrambe queste due definizioni sembrano essere in contraddizione tra di loro. Gli attributi attraverso i quali Aristotele identifica il mondo intellegibile sembrano essere elementi fissi di un mondo presentato dal di fuori. La sostanza, il soggetto pensante, è individuale e separata dagli oggetti. Aristotele non riconosce la dipendenza degli oggetti con la sostanza, non attribuisce il giusto significato al mondo delle relazioni. La sostanza pensante è presente a ogni singola individualità non *here or there, but continuously*<sup>204</sup>.

In questa definizione si ritrovano i caratteri delle critiche greeniane alla dottrina dell'empirismo e alle conclusioni di una separazione tra uomo e mondo naturale. È solo in virtù di un soggetto cosciente (una sostanza), che esistono le individualità. Senza la sua presenza, continua Green, esse sarebbero disconnesse e quindi, non sarebbero affatto. L'universale non è altro che la negazione degli elementi particolari, ma questo non fa di lui un'individualità. L'universale viene individualizzato solo come prodotto della relazione degli attributi che lo compongono. La sostanza dunque, come oggetto esterno, non è altro che il riflesso del soggetto interno. È la coscienza individuale che, grazie alla sua capacità di creare relazioni, è in grado di attribuire una realtà alla sostanza esterna (intesa come somma delle individualità poste in relazione) e quindi, di creare una sostanza come prodotto della sostanza. La sostanza non è né individuale né universale, è entrambe. Se fosse solamente universale, non sarebbe in grado di essere definita e risulterebbe inconoscibile. Se, invece, fosse unicamente individuale, sarebbe, secondo quanto sostenuto da Aristotele, indeterminata e inconoscibile materia (in quanto l'individuale è la materia sensibile). Risulterebbe dunque al di fuori di ogni relazione, mentre solo le relazioni sono in grado di costituire proprietà determinate. La sostanza è un individuale universalizzato at-

---

204 Ivi, p. 70.



traverso le sue particolari relazioni o qualità<sup>205</sup>. Per mezzo di questo processo, sottolinea Green, non devono essere interpretate le aristoteliche *πρώτη οὐσία* (sostanza individuale) e *δευτέρα οὐσία* (essenza intesa come somma di attributi) come due elementi antagonisti, ma come due caratteri convergenti, inclusivi e correlativi. La necessaria spontaneità del pensiero crea il suo opposto. Nulla è unico o come Aristotele suppone, scomponibile in forma e materia. Le sue supposizioni dimostrano anche la loro contraddittorietà in quanto, da un lato, l'individuale viene a identificarsi come materia, fornita dai sensi e avente determinate proprietà, dall'altro invece, viene presentata come indeterminato e inconoscibile. Aristotele utilizza i termini *object of sense* e *individual* come equivalenti, senza tenere in considerazione che l'individuale, slegato da ogni relazione, non può garantire nessun progresso nella conoscenza. Un oggetto sensibile, per divenire oggetto della conoscenza, continua Aristotele, deve essere dato e quindi, presentato in un definito *here and now*, in un preciso istante e in un determinato spazio fisico. È la sua determinazione nello spazio e nel tempo, sostiene Aristotele, che garantisce all'oggetto di esistere. Con queste affermazioni però, viene marcata nuovamente la contraddittorietà di un principio, che identifica la materia come indeterminata da una parte e determinata dall'altra. Una siffatta identificazione è sovrapponibile, secondo Green, all'oggetto dell'intuizione kantiano. Per conoscere un oggetto è senza dubbio necessaria la sua determinazione nello spazio e nel tempo. Tuttavia, la sua determinazione non tiene conto della trasformazione del *here* in *there* e del *now* in *then*<sup>206</sup>. La nominalizzazione di un oggetto lo rende presente ai nostri sensi nel suo essere qui e adesso, ma l'attribuzione di un nome cambia la sua identità, perché non è in grado di riconoscere la sua mutevolezza. Il nome di un oggetto è quindi

---

205 «It is an individual universalised through its particular relations or qualities». Ibidem.

206 Ivi, p. 72.

permanente e rappresenta il concetto di permanenza stessa, mentre l'oggetto, così come presentato ai sensi, cioè privo di una sua nominalizzazione, è momentaneo e isolato. L'oggetto aristotelico passa così da individuale a universale, ma la sua limitazione nello spazio lo riporta alla sua individualità. È corretto, secondo Green, affermare la limitazione di un oggetto nello spazio per conoscerne la sua individualità, ma questa limitazione implica un processo di perenne continuità la quale, nega il concetto stesso di limitazione spaziale. Il riconoscimento delle relazioni, che rende possibile la concezione delle differenti individualità, è possibile dunque solo grazie alla presenza di un essere pensante, che conferisce assoluta stabilità al mondo delle relazioni. Come ribadito da Green: «*We learn to know things "piece-meal", and inevitably mistake the piece for the whole*»<sup>207</sup>. L'universalità non è quindi un'unità distinta, un aggregato di individualità o una forma che racchiude tutte le caratteristiche di un oggetto, ma è un'astrazione, un processo continuo di aggregazione e relazione.

Abbiamo precedentemente osservato, continua Green, che il livello minimo di conoscenza, intesa come inizio di ogni esperienza cosciente, può essere espresso con la proposizione *something is*<sup>208</sup>. In questo giudizio è identificabile un soggetto (*something*), identificabile come sostanza individuale. Secondo Aristotele, questo soggetto, in quanto individuale, è composto da una materia indeterminabile e inconoscibile. Tuttavia, nel nostro atto cognitivo (cioè nell'attribuzione del verbo essere al soggetto), noi mettiamo in atto un processo di universalizzazione e poniamo il soggetto in relazione con gli elementi circostanti. Questa operazione spoglia il soggetto della sua individualità, della sua materia e ne attribuisce, di conseguenza, dei caratteri di universalità. Ecco quindi che si propone il dilemma di un'individualità, una materia, divenuta forma universale.

---

207 Ivi, p. 73.

208 Ivi, p. 74.

I concetti di *δύναμις* ed *ἐνέργεια*, sostiene Green, portano ulteriore chiarezza alle contraddizioni degli assunti aristotelici. La potenza e l'atto sono in stretto rapporto l'uno con l'altro. Per citare il principio d'identità utilizzato da Green, potremmo dire che la potenza sta all'atto, come il blocco di marmo levigato (inteso come pronto per essere lavorato dallo scultore) sta alla statua<sup>209</sup>. Questo blocco di marmo però, può essere anche considerato come atto, se posto in relazione al blocco di marmo non levigato<sup>210</sup>. Questo processo può essere portato avanti all'infinito. Il *regressum ad infinitum* mostra l'indeterminatezza del concetto di potenza. Il blocco utilizzato dallo scultore è quindi, posto in relazione con il presunto aspetto finale della statua, indeterminato. Se posto in comparazione con il blocco informe iniziale invece, esso acquista il proprio carattere di determinatezza. Il concetto aristotelico di potenza assume così un carattere duale: è indeterminato rispetto all'atto e determinato rispetto alla potenza che lo precede. Dunque, continua Green, un simile procedimento dovrebbe condurre, secondo Aristotele, alla conoscenza di una materia primaria (*primary matter*), una sostanza che non può essere un predicato. Il problema però, è rinvenibile nella separazione tra il pensiero e la materia e nell'identificazione del primo come entità non influenzabile dall'esterno. Come può, domanda Green, essere il pensiero presente nel momento della ricezione delle impressioni, dato che questo procedimento richiede l'esistenza materiale di entrambi? Questa, sostiene Green, è la difficoltà aristotelica. Quello che Green vuole sottolineare è la completa dipendenza della potenza dall'atto e viceversa. La problematica aristotelica si manifesta nel tentativo di concepire il *νοῦς* come ente immateriale affetto dalla materia attraverso le nostre esperienze sensibili. Così come è impossibile concepire la realtà di un atto senza la potenza che lo

---

209 Ivi, p. 75.

210 «The shapen block in turn, would itself be an “actuality relatively to the unshapen”, which again would be one relatively to its constituent elements». Ibidem.

precede o la realtà di una potenza astratta dal suo possibile atto, risulta di conseguenza impossibile immaginare la realtà di un intelletto immateriale sul quale agisce l'esperienza del mondo sensibile. È così che Green, dal concetto aristotelico di potenza e atto, si sposta a quello di sensi e intelletto. Aristotele descrive la vita come atto di un corpo organico il quale, in quanto corpo, possiede solo in potenza la vita. Ma, se prendiamo il corpo come insieme separato di elementi, ognuno dei quali estraneo all'altro, non potremmo assicurare nessun tipo di vita. Quello che Aristotele non nota è la possibilità di espandere questo principio al rapporto sensi/intelletto. I sensi sono tali solo per mezzo dell'esistenza di un intelletto. Senza di esso non sarebbero nulla, neanche impressioni sensoriali. Green sviluppa ulteriormente le teorie aristoteliche, giungendo a conclusioni che allo stesso Aristotele sono sfuggite. Secondo il filosofo di Stagira, la conoscenza, presa nel suo atto o nella sua completezza, è precedente rispetto alla conoscenza in quanto potenza. Ma, per quello che riguarda la nostra esperienza, la conoscenza attraverso i sensi si trova in una posizione preminente. È così che Aristotele, pur inconsapevolmente, sovrappone il *nihil in sensu quod non prius in intellectu* con il *nihil in intellectu quod non prius in sensu*. Il mondo dunque, non si risolve nella separazione tra ideale e materiale, sensibile e intellegibile, ma si mostra nella sua continuità, nel suo altalenarsi tra atto e potenza<sup>211</sup>. Questo principio è ancora più evidente nella concezione aristotelica di Dio. La ragione divina, sostiene Aristotele, muove il mondo come un oggetto del proprio *intellectual desires*. Un tale desiderio, sostiene Green, implica una relazione tra soggetto e oggetto e quindi, una presenza di Dio nel mondo, il quale realizza se stesso attraverso un processo continuo con la materia. Aristotele però, non arriva a queste conclusioni. Per lui, il mondo non è altro che la realizzazione di una

---

211 Ivi, pp. 84-85.

serie di *thoughts of God* successivi a Dio, posti in relazione tra loro ma, in quanto divenuti materia del mondo sensibile, estranei a esso. Dio è identificato così come puro atto, slegato da ogni tipo di relazione con la potenza contenuta negli oggetti sensibili. È per questo motivo, che l'uomo cerca il divino al di fuori di se stesso, in un mondo posto al di fuori di quello materiale, non relazionato con la materia corrotta della quale Dio stesso non è partecipe. Dio rimane una semplice *first cause* e non si trasforma in una *causa immanens*, mantenendo sempre un'immaginaria linea di separazione tra il necessario e il contingente i quali, come i platonici *world of opinion* e *world of true knowledge*, rimangono opposti l'uno all'altro. Tutto ciò che possiede una materia è, secondo Aristotele, contingente e quindi, è impossibile che esprima un contenuto di verità. Così è l'uomo, in quanto materiale, contingente e Dio, in quanto necessario, non né presente. In che cosa consiste dunque Dio? Se seguiamo il ragionamento aristotelico non possiamo giungere a nessuna possibile risposta, in quanto tutto ciò che possiamo conoscere è inerente al mondo sensibile, contingente e non necessario. Quindi Dio non è pensabile. L'unica traccia del divino viene rinvenuta da Aristotele nell'esattezza delle scienze, come l'aritmetica e la geometria (l'aritmetica possiede però un valore superiore, in quanto riduce la conoscenza a un singolo elemento, la monade, mentre la geometria aggiunge un elemento ulteriore, lo spazio). Nonostante il carattere pratico della filosofia aristotelica, le sue conclusioni portano a un'assoluta separazione del sensibile dall'intelligibile, senza riconoscere la loro reciproca dipendenza. Le conclusioni teologiche del suo pensiero rispecchiano a pieno le contraddizioni di una separazione tra idea e materia e ripercorrono tutto il dualismo contenuto nelle espressioni di necessario e contingente, Dio e uomo, senso e intelletto.

## 1.7 Considerazioni conclusive sull'aspetto gnoseologico della filosofia di T. H. Green e sulla gnoseologia in generale

Nel suo volume *The Politics of Conscience* (1964), M. Richter sottolinea un avvenimento determinante nella vita di Green, cioè l'allontanamento umano e intellettuale da quella che fino ad allora era stata una delle figure più importanti lungo tutto il suo percorso accademico. La persona in questione è Jowett, proprio colui che lo indirizzò verso un nuovo approccio al metodo della ricerca, introducendolo allo studio di Platone, Aristotele e dell'idealismo tedesco. Esaminare i motivi di questo allontanamento è di profonda importanza, perché essi non sono legati esclusivamente alle dinamiche interne all'ambiente accademico, ma hanno delle radici ben più profonde, che possono essere ricondotte al differente approccio nei confronti dell'idealismo hegeliano.

Come riportato da Richter, il peso degli insegnamenti di Green e la sua influenza sui giovani studenti all'interno dell'università di Oxford era diventato, a partire dall'anno 1875, sempre più considerevole. Il numero dei partecipanti alle sue lezioni era salito da dieci a trentacinque e molti di loro, pur avendo già concluso i loro studi, prendevano parte come uditori per spirito di puro interesse<sup>212</sup>. Questa crescente influenza di Green sui giovani allievi non era ben vista da Jowett. Da una parte, sostiene Richter, egli aveva il timore, se non anche l'invidia, che Green attirasse verso di sé un maggior numero di studiosi, affascinati dalla sua filosofia. Dall'altra invece, Jowett aveva man mano cominciato ad allontanarsi intellettualmente dalla corrente dell'idealismo e questo lo aveva portato inevitabilmente a riconsiderare la validità degli insegnamenti di Green. La prima di queste ragioni non merita di essere approfondita all'interno di questo lavoro, poiché si allontana troppo dallo scopo su cui è incen-

---

212 M. Richter, *The Politics of Conscience*. T. H. Green and his age, The Garden City Press Limited, Letchworth, 1964, pp. 151-152.

trata questa ricerca. La seconda invece, ricopre un ruolo fondamentale per il dibattito riguardante l'aspetto filosofico dei due autori e può avere dei risvolti importanti per quello che concerne l'interpretazione del pensiero di Green. È noto, attraverso le testimonianze contenute nelle *Memoir* di Nettleship e confermate dallo stesso Richter, che Green, poco prima della sua morte, orientò i suoi studi verso un aspetto critico della filosofia di Hegel dedicandosi, in particolare modo, allo studio del volume di H. Lotze, *Logik und Metaphysik* (1879), di cui tradusse il primo dei due volumi, dedicato principalmente alle tematiche ontologiche. La traduzione inglese del volume di Lotze venne tuttavia pubblicata in seguito alla morte di Green, nel 1884<sup>213</sup>. Durante gli ultimi anni della sua vita dunque, anche Green aveva dimostrato un sempre minore interesse nei confronti della filosofia hegeliana e aveva cominciato a mettere in dubbio i suoi dogmi. Questo allontanamento intellettuale dalla dialettica hegeliana è confermato dallo stesso Green all'interno del suo saggio su Hegel<sup>214</sup> e studi successivi hanno confermato come il pensiero di Green non possa essere considerato totalmente hegeliano<sup>215</sup>. Tuttavia, data la sua morte prematura, non possiamo sapere con certezza quali aspetti del pensiero di Hegel avessero perso, agli occhi del filosofo inglese, la loro forza persuasiva. Nonostante questo però, possiamo risalire alle

---

213 R. L. Nettleship (edited by), *Works of Thomas Hill Green*, Vol. III, Longmans, Green and Co., London, 1888, p. CXXV. Cfr. M. Richter, *The Politics of Conscience*. T. H. Green and his age, The Garden City Press Limited, Letchworth, 1964, p. 172. Cfr. W. J. Mander, *British Idealism: A History*, Oxford University Press, Oxford, p. 22.

214 «Hegel's work needed to be redone». T.H. Green (edited and introduced by P. Nicholson), *Works of Thomas Hill Green*, Thoemmes Press, Bristol, 1997, Vol. III, pp. 144-146.

215 D. Boucher – J. Connelly – S. Panagakou – W. Sweet – C. Tyler, *British Idealism and the Political Philosophy of T. H. Green*, Bernard Bosanquet, R. G. Collingwood and Michael Oakeshott, Political Studies Association, Vol. 7, Oxford, 2005, pp. 97 -125. Cfr. H. Haldar, *Green and his Critics*, *The Philosophical Review*, Vol. 3, No. 2, (Mar.), Duke University Press, 1894, pp. 168 -175. Cfr. J. S. Mackenzie, *The Hegelian Point of View*, Oxford University Press, Vol. 11, No. 41 (Jan.), Oxford, 1902, pp. 54 -71. F. Copleston, *A History of Philosophy*. Volume VIII: Bentham to Russell, Burns and Oates Limited, London, 1966, p. 166.

critiche rivolte da Jowett ad Hegel e immaginare che, in un certo qual modo, esse possano essere state la causa di una simile presa di coscienza.

Il pensiero di Hegel, sostiene Jowett, aveva avuto una grande funzione all'interno delle università inglesi: esso aveva «*undermined uncritical dogmatism*»<sup>216</sup>. Jowett aveva inizialmente dimostrato un enorme interesse nei confronti di questa nuova filosofia e dell'idealismo in generale, ma aveva in seguito notato il pericolo che correavano coloro i quali si avvicinavano a questo studio troppo seriamente. Jowett arrivò anche ad affermare, che l'esercizio intellettuale della metafisica avesse in sé una capacità distruttiva del potenziale di osservazione e conoscenza<sup>217</sup> e che la massima espressione di questa dannosa metafisica fosse rappresentata da Schelling<sup>218</sup>. Quale fu quindi l'aspetto più problematico dell'idealismo di Hegel, che costrinse Jowett ad abbandonare il suo iniziale fervore nei suoi confronti? La risposta a questa domanda viene fornita da Jowett stesso ed è contenuta all'interno di una delle sue interpretazioni dei dialoghi platonici. Nel vol. IV dei suoi *The Dialogues of Plato*, nel dialogo intitolato *Sophist*, Jowett fa riferimento al pensiero di Hegel inteso come continuazione della filosofia platonica sostenendo come, di tutte le filosofie, quella di Hegel risultasse la più oscura e la sua difficoltà derivasse in gran parte dal linguaggio con cui veniva espressa<sup>219</sup>. Attraverso un lungo percorso, la filosofia greca era arrivata, grazie Platone, a postulare l'esistenza di un Essere perfetto, una totalità che esprimesse il tutto. Tuttavia, questa totalità aveva portato alla

---

216 M. Richter, *The Politics of Conscience*. T. H. Green and his age, The Garden City Press Limited, Letchworth, 1964, p. 153.

217 E. Abbot – L. Campbell (edited by), *The Life and Letters of Benjamin Jowett*, Vol. II, E. P. Dutton and Co., New York, 1897, p. 109.

218 M. Richter, *The Politics of Conscience*. T. H. Green and his age, The Garden City Press Limited, Letchworth, 1964, p. 155.

219 Una delle prime analogie che Jowett intravede tra il pensiero di Platone e quello di Hegel, consiste proprio nella difficoltà con cui esso viene espresso. «There is only one of you who understands me», riporta Jowett, citando le parole di Platone rivolte ai suoi allievi, «and he does not understand me». B. Jowett, *The Dialogues of Plato*, Vol. IV, Thoemmes Press, Bristol, 1997, p. 317.



conseguente ipotesi dell'esistenza di un non-Essere, poiché un positivo necessita sempre di un negativo, così come l'unità ha bisogno della molteplicità. Secondo Platone però, a differenza di Hegel, il non-Essere era posto solamente in quanto differente rispetto all'Essere. Il non-Essere dunque, poteva essere incluso all'interno dell'Essere solo come negazione di una sua particolare classe. Un uomo può essere o non essere razionale, ma il suo non-Essere non viene incluso all'interno dell'Essere poiché, come sottolinea lo stesso Jowett, Platone deriva la sua concezione del non-Essere dalla scuola eleatica, che limitava il non-Essere al mondo fenomenico. Platone era a conoscenza dell'errore insito in questa logica, cioè limitare la ragione a una determinata classe o idea e contrapporla alla sua negazione, ma non riuscì ad andare oltre. Anche se Platone può essere considerato come il precursore di un pensiero che riunisce gli opposti e riconosce la relazione come metodo di tutta la conoscenza, egli non riduce il non-Essere all'Essere, ma ne mantiene una certa distinzione. Hegel invece, come già sottolineato, supera questa logica, liberando la mente dal dominio delle idee astratte e riportandola all'interno del mondo sensibile, identificando l'Essere con il non-Essere, e viceversa.

Quello che Jowett tuttavia non accetta della filosofia hegeliana, è l'applicazione della sua logica a qualsiasi ambito della natura e della storia umana. Questo è un particolare molto importante, perché potrebbe essere una delle cause che portarono Green a mettere in discussione il pensiero di Hegel. Lo stesso Green ammette, nel suo saggio *Popular Philosophy in its Relation to Life*, che l'obiettivo di Hegel era quello di trovare una formula adeguata in grado di esprimere l'azione della ragione all'interno della natura, della società, dell'arte e della religione<sup>220</sup> e che questo tentativo, così come riportato da Caird nella prefazione al volume *Essay in Philosophical Criticism* (1883), risultasse troppo am-

---

220 R. L. Nettleship (edited by), Works of Thomas Hill Green, Vol. III, Longmans, Green and Co., London, 1888, p. 125.

bizioso e prematuro. Con la formula «*It must all be done over again*»<sup>221</sup>, Green manifesta la sua insoddisfazione per i risultati a cui l'idealismo aveva portato e la necessità di dover andare avanti seguendo le riflessioni che essi avevano iniziato, ma che non erano stati in grado di portare a compimento. Per quale motivo dunque, la logica hegeliana non poteva essere applicata alla totalità degli ambiti all'interno dei quali la ragione si manifestava? Le critiche che Jowett rivolge a questa logica hanno molti punti in comune con quelle che, successivamente, verranno sostenute da B. Russell e dai sostenitori della scuola analitica. Secondo Jowett, la logica di Hegel non è l'unica in grado di dimostrare la connessione tra le idee. Hegel non riesce a distinguere l'intensità o i gradi con cui un'idea si manifesta, riducendo la sua osservazione agli opposti. Come sottolinea Jowett: «*...the opposites themselves may vary from the least degree of diversity up to contradictory opposition. They are not like numbers and figures, always and everywhere of the same value*»<sup>222</sup>. Hegel introduce un enorme numero di distinzioni, ponendo il positivo e il negativo, l'Essere e il non-Essere, ma mantenendo sempre un rapporto fondato sugli estremi *è* e *non-è*, escludendo così dalla sua logica ogni differente grado attraverso il quale un'idea può manifestarsi. Gli opposti, sostiene Jowett, possono variare d'intensità e non devono necessariamente arrivare alla loro forma contraddittoria. Pur se espresse in maniera diversa, le osservazioni di Jowett sono molto simili a quelle avanzate da Russell, il quale critica fortemente l'impianto logico della filosofia di Hegel, dimostrando come sia la sua metafisica che la sua etica ne siano fortemente influenzate e come, stando alle contraddizioni della sua logica, l'intero processo conoscitivo risulti impossibile. Il ragionamento di Hegel è valido se la nostra conoscenza è indirizzata verso l'intero universo della possibile

---

221 A. Seth – R. B. Haldane (edited by), *Essays in Philosophical Criticism*, Burt Franklin, New York, 1883, p. 5.

222 B. Jowett, *The Dialogues of Plato*, Vol. IV, Thoemmes Press, Bristol, 1997, p. 326.

conoscenza. Ma se cerchiamo di conoscere qualcosa nello specifico, la sua logica non solo non può aiutarci, ma rende vano qualsiasi tentativo volto a conoscere in quanto, per arrivare alla conoscenza dell'Essere, dovrei prima conoscere la molteplicità degli elementi che formano l'Essere e questo, secondo la filosofia di Hegel, è impossibile<sup>223</sup>. Secondo Hegel, ogni conoscenza è limitata e tende a un movimento dialettico con il suo opposto, fino ad arrivare alla conoscenza assoluta, la quale risulta, per l'uomo, irraggiungibile. La conoscenza deve essere quindi conoscenza universale<sup>224</sup>. Dunque, se vogliamo conoscere l'oggetto o la persona A, siamo costretti a specificare tutte le caratteristiche che sono poste in relazione con A e questo significa avere una conoscenza assoluta. Utilizzare il procedimento inverso invece, cioè partire dall'assoluto per conoscere A, risulta altrettanto impossibile in quanto, secondo lo stesso Hegel, non possiamo avere una conoscenza del tutto. Le critiche avanzate da Jowett, avvalorate dalle conclusioni logiche di Russell, dimostrano quindi come una conoscenza fondata sugli opposti, che non tiene conto della possibilità di conoscere qualcosa che non possieda necessariamente all'interno la sua contraddizione, rende la conoscenza stessa impossibile. Queste conclusioni sono il motivo per il quale Jowett prende le distanze dall'idealismo e molto probabilmente le cause che hanno spinto lo stesso Green a rivalutare le sue posizioni. Purtroppo, nonostante egli avesse cominciato a rinvenire le tracce di queste contraddizioni, l'inevitabilità del tempo non gli ha permesso di sviluppare un'alternativa valida al suo hegelismo, costringendolo a ritornare sui passi dell'idealismo precedente e il che significa, tornare a riconsiderare gli elementi della filosofia kantiana che lo stesso Hegel aveva criticato<sup>225</sup>.

---

223 B. Russell, *Storia della Filosofia Occidentale*, TEA, Milano, 2014, pp. 711-712.

224 B. Jowett, *The Dialogues of Plato*, Vol. IV, Thoemmes Press, Bristol, 1997, p. 328.

225 M. Richter, *The Politics of Conscience*. T. H. Green and his age, The Garden City Press Limited, Letchworth, 1964, p. 172.

Sarà dunque necessario valutare le conclusioni a cui conduce l'apparato gnoseologico dell'idealismo di Green sulla base degli studi che sono stati svolti successivamente, mettendo in luce, in particolar modo, il rapporto con un altro rappresentante dell'idealismo britannico, F. H. Bradley, considerato, insieme a Green, uno dei maggiori rappresentanti del pensiero hegeliano all'interno dell'ambiente culturale inglese. Lo stesso Green orienta i suoi interessi, durante l'ultimo periodo della sua vita, agli studi delle opere di Herbart, lettura necessaria, secondo Bradley, che ne fu fortemente influenzato<sup>226</sup>. per comprendere i limiti della filosofia hegeliana. Per quale motivo dunque, l'idealismo sviluppato da Green e Bradley prende le distanze da Hegel per avvicinarsi allo studio delle teorie di Herbart? La filosofia di Bradley riprende il concetto di apparenza delle relazioni dal pensiero di Herbart e data l'insoddisfazione di Green per le conclusioni hegeliane, non è difficile pensare come l'idealismo di Bradley possa, in un certo qual modo, rappresentare un naturale sviluppo all'interno della corrente dell'idealismo anglosassone. Quello che bisogna prendere in considerazione però, riguarda la superiorità o meno delle conclusioni a cui il pensiero di Bradley è giunto in relazione alle tesi sostenute da Green e se esse possano veramente essere considerate come una valida soluzione ai problemi dell'idealismo in generale. Risulta dunque necessario esaminare la filosofia di Bradley confrontandola con le conclusioni greeniane e risalire al funzionamento della loro logica per osservarne da vicino le loro problematiche. Per poter fare ciò, mi sono avvalso di un articolo di Peter Hylton, apparso nel *History of Philosophy Quarterly* (1985), nel quale l'autore si propone di riassumere il carattere metafisico della filosofia di Green, mostrandone i suoi aspetti contraddittori fino alla necessaria evoluzione espressa nel pensiero di Bradley. In questo lavoro viene ripercorso il dibattito riguardante le tesi sostenute

---

226 F. Copleston, *A History of Philosophy*. Volume VIII: Bentham to Russell, Burns and Oates Limited, London, 1966, pp. 188-189.

dall'empirismo, mostrando le critiche che Green adduce alle loro teorie e le loro naturali conseguenze. Le tesi di Hylton tuttavia, dopo aver dimostrato la necessaria evoluzione che il dibattito gnoseologico segue, tende a dimostrare la superiorità e l'inevitabilità delle conclusioni contenute nell'idealismo di Bradley rispetto ai principi portati avanti da Green (conclusioni queste, che rappresentano ormai un aspetto condiviso nella storia della filosofia).<sup>227</sup>

Hylton condivide il punto di partenza dell'indagine greeniana rispetto alle contraddizioni espresse da una gnoseologia empiristica incapace di sostenere logicamente i propri assiomi e così come Green, condivide la riduzione dell'empirismo a una singola scuola di pensiero della quale Locke ne è il precursore. Berkeley propone in seguito una variante delle conclusioni lockeane, senza tuttavia cambiarne il contenuto. È Hume il vero prosecutore delle sue teorie, il quale giunge a conclusioni assurde rispetto al senso comune. Degli empiristi successivi Green ha scarsa considerazione, in quanto considerati un vano tentativo di rimediare agli esiti della filosofia humeana.

Hylton argomenta le sue tesi partendo dall'interpretazione fornita da Green rispetto ai caratteri fondamentali dell'empirismo. La corrente dell'empirismo affronta il problema dell'origine delle idee (*origin of ideas*) all'interno dell'individuo e la loro connessione con la nostra capacità di conoscere. Il problema riguardante l'origine delle idee e la conoscenza può quindi essere ricondotto alla domanda: che cosa può essere considerato come oggetto della conoscenza? Secondo l'empirismo, quest'indagine deve essere portata avanti seguendo il metodo dell'osservazione e dell'esperienza (come già sottolineato l'empirismo deve molto allo sviluppo delle moderne scienze naturali). L'oggetto della nostra

---

227 P. Hylton, *The Metaphysics of T. H. Green*, *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 2, No. 1 (Jan., 1985), University of Illinois Press, pp. 91-110. Cfr. R. Guido de, *Modern Philosophy*, trans. by A. H. Hannay and R. G. Collingwood, London and New York: Allen & Unwin, 1921, pp. 269-275. W. J. Mander, *British Idealism: A History*, Oxford University Press, Oxford, 2011, pp. 88-136.

osservazione deve essere il nostro stesso intelletto e le sue azioni devono essere esaminate attraverso un metodo introspettivo (queste sono le premesse lockeane dell'empirismo). Nella parte successiva del suo elaborato, Hylton ripropone gli aspetti caratteristici dell'empirismo come il significato espresso dai termini *perception* e *sensation*, o la distinzione tra idee semplici e composte. Tutte queste considerazioni non necessitano di essere approfondite, in quanto già ampiamente discusse nei paragrafi precedenti. Attraverso la sua indagine sull'empirismo Green giunge alla giustificazione della necessità dell'esistenza di una *conscious experience*, dimostrando come sia impossibile la riduzione di un'idea semplice a mero riflesso della sensazione percepita. La tesi attraverso la quale tutta la filosofia critica di Green si sviluppa può essere ricondotta alla convinzione, secondo la quale: «*in experience we already go beyond sense*». <sup>228</sup> L'esperienza, in quanto origine e presupposto della conoscenza, presuppone una coscienza dell'esperienza stessa. Essa è esperienza dei fatti come riconoscimento di una serie di eventi, o cambiamenti, relazionati e passibili di relazione tra di loro. Quello che Green cerca di dimostrare dunque, è l'impossibilità di considerare l'esperienza come *mere feeling* senza presupporre l'esistenza di un soggetto in grado di andare oltre la semplice sensazione. Le prove addotte da Green a sostegno della sua tesi si rifanno alla necessità dell'esistenza di relazioni per poter giustificare le sensazioni come fonte di esperienza. Queste relazioni tuttavia, sono possibili solamente per mezzo di una coscienza posta al di fuori di esse e in grado di ridurle, o condurle, a unità. Tutta la realtà, secondo Green, è costituita da relazioni e le relazioni non sono altro che il prodotto dell'intelletto <sup>229</sup>. La realtà quindi, deve essere qualcosa di derivabile sì dall'esperienza, ma dipendente dalla nostra mente (risultati non differenti dalle con-

---

228 P. Nicholson (edited by), *Works of Thomas Hill Green*, Thoemmes Press, Bristol, 1997, Vol. I, p. 267.

229 W. J. Mander, *British Idealism: A History*, Oxford University Press, Oxford, p. 89.

clusioni sostenute da Kant). Non esiste realtà, continua Green, che non sia espressa attraverso le relazioni. Ma queste relazioni non sono qualcosa posto al di fuori del soggetto, non sono qualcosa appartenente alla realtà materiale. Esse sono il prodotto del nostro intelletto (*act of conception or work of the mind*). La critica rivolta nei confronti dell'empirismo si articola dunque nell'impossibilità dello stesso di fornire un'adeguata giustificazione dell'esistenza delle relazioni senza ammettere l'incongruenza delle loro tesi. Una relazione non può essere un'impressione o una singola idea, in quanto nessuna delle due è in grado di derivarne la sua giustificazione (anche le parole stesse con le quali ci riferiamo a eventi o oggetti sono, data la loro generalità, costituite da relazioni). Tutto ciò che è ridicibile al pensiero o al linguaggio deve essere costituito da relazioni:

*[...] according to this doctrine [i.e. Locke's] the "really existent" [i.e. feeling or sensation] is the unmeaning, and... any statement about it is impossible. We cannot judge of it without bringing it into relation, in which it ceases to be what in its mere singleness it is, and thus loses its reality... Nay, if we say that it is the mere "this" or "that" – the simple "here" and "now" – the very "this" in being mentioned or judged of, becomes related to other things which we have called "this", and the "now" to other "nows". Thus each acquires a generality and with it becomes fictitious. As Plato long ago taught... a consistent sensationalism must be speechless<sup>230</sup>.*

Ne consegue dunque, che senza le relazioni non saremmo in grado di giustificare né l'esistenza del pensiero né del linguaggio. Non solo non siamo capaci di giustificare la

---

230 P. Nicholson (edited by), Works of Thomas Hill Green, Thoemmes Press, Bristol, 1997, Vol. I, p. 36. Cfr. Vol. II, p. 168. P. Hylton, The Metaphysics of T. H. Green, History of Philosophy Quarterly, Vol. 2, No. 1 (Jan., 1985), University of Illinois Press, p. 97.

loro esistenza, ma senza relazioni, sostiene Green, non potremmo neanche pensare. Attraverso questo procedimento, Green ha dimostrato da un lato l'impossibilità dell'empirismo di fornire una giustificazione dell'esistenza delle relazioni (dovuta all'incongruenza dei loro assiomi), dall'altro l'impossibilità stessa della conoscenza, dovuta al fallimento dell'empirismo nel giustificare l'esistenza delle relazioni.

L'idealismo di Green quindi, pur seguendo le critiche hegeliane dirette contro il dualismo kantiano<sup>231</sup>, ne accetta alcuni principi e in particolare, quello secondo il quale l'attività dell'intelletto non è antitetica alla realtà, ma ne è parte costituente. Green tuttavia, come già dimostrato, rifiuta le conclusioni alle quali Kant stesso si è attestato. I suoi sarebbero degli esisti, secondo Green, non dissimili rispetto a quelli a cui l'empirismo ha condotto. L'antitesi tra un *world of experience* e un *world of ideas* ripropone l'impossibilità di una conoscenza del reale, limitando nuovamente l'essere umano a un mondo fenomenico. L'idealismo kantiano si distingue perciò attraverso due differenti concezioni della realtà: da un lato l'apparenza (nella quale l'idealismo possiede ancora una libertà di giudizio a riguardo) e dall'altro la cosa in sé (dove il pensiero non gioca nessun ruolo nella sua costituzione e l'idealismo non può esservi d'aiuto). Così come i sostenitori dell'empirismo, Kant accetta queste conseguenze. La realtà effettiva è qualcosa di cui noi non possiamo dire o pensare nulla (a parte che essa esiste). Il mondo delle apparenze è tale data l'applicazione delle nostre forme pure dell'intuizione (spazio e tempo) al mondo dell'esperienza, cioè attraverso l'imposizione del soggetto conoscente del suo modo di conoscere.

L'atteggiamento di Green rispetto a questo principio non si differenzia da quello espresso da diversi esponenti dell'idealismo prima di lui (tra cui lo stesso Hegel), con i quali condivide la posizione scettica riguardante i postulati

---

231 F. C. Beiser (edited by), *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, p. 457.



dell'esistenza di qualcosa di completamente inconoscibile. Le contraddizioni a cui Kant è andato incontro riguardano il postulato di un universo, un mondo completamente antitetico al pensiero. Quello che Green pone in evidenza però, è un aspetto molto interessante di questa contraddizione, che mette in risalto il principio fondante delle sue tesi: la necessità dell'esistenza di relazioni. Postulare l'esistenza di un mondo antitetico al pensiero include indirettamente il principio di relazione stesso, poiché per definizione il concetto di antitesi presuppone la presenza di due elementi da contrapporre. Se, come sostiene Green, le relazioni non sono altro che il risultato del *work of the mind*, ne consegue che l'antitesi tra mondo fenomenico e mondo reale è falsificata dallo stesso elemento che è preposto alla sua giustificazione. Kant suppone l'esistenza di un mondo al di là delle apparenze e di qualsiasi forma di conoscenza, ma non giustifica come sia possibile conoscere l'esistenza di questa realtà attraverso un sistema di relazioni legato inevitabilmente al mondo fenomenico. Le conclusioni a cui Green giunge corrispondono alla completa sovrapposizione dei due mondi e all'eliminazione del dualismo kantiano.

Fintanto che le conclusioni di Green si limitano alla negazione dell'esistenza di un siffatto dualismo, la sua teoria rimane completamente esente da qualsiasi tipo di critica, in quanto logicamente inoppugnabile e ripercorre gli insegnamenti dell'idealismo hegeliano, il quale negava l'esistenza di un *an sich*, in quanto termine contraddittorio, e poneva l'attenzione sull'importanza che le relazioni rivestono nella logica e nella conoscenza. Tuttavia, come già sottolineato, la logica hegeliana non soddisfa pienamente i caratteri di veridicità cui ogni ragionamento logico dovrebbe attenersi. I suoi risultati conducono a conclusioni affascinanti ma, come sostiene Russell, essi non sono altro che il prodotto di una logica sbagliata<sup>232</sup>. Attraverso gli insegnamenti di Hegel, Green prospetta quello che sarà considerato come uno degli

---

232 B. Russell, *Storia della Filosofia Occidentale*, TEA, Milano, 2014, p. 712.

aspetti più controversi del suo pensiero, il tentativo cioè di introdurre un principio che, apparentemente, sembrerebbe ricondurre l'idealismo nella sfera di una metafisica nociva alla conoscenza scientifica. Accettata la teoria gnoseologica di Kant e respinta l'esistenza di un mondo a sé, Green tenta, ripartendo dalle intuizioni della filosofia hegeliana, di ricondurre il reale all'unità per mezzo di una coscienza universale. Questo procedimento rappresenta il punto più problematico della sua gnoseologia e come sostiene lo stesso Hylton: «*There is an air of paradox about this view*»<sup>233</sup>. Secondo Hylton, le conclusioni di Green corrispondono a un tentativo di riduzione della realtà a mero prodotto dell'intelletto e vanificano il tentativo di Kant nell'eliminare, all'interno dell'idealismo, qualsiasi traccia di conoscenza che vada al di là dell'esperienze sensibili<sup>234</sup>. Green ribadisce l'impossibilità dell'esistenza di qualcosa chiamato *mere thought* o *mere feeling*, ma distingue il *thought* dal *Thought*. Con il secondo termine, egli individua qualcosa posto al di là del semplice pensiero individuale. Questo 'Pensiero' è ciò che costituisce il mondo e non corrisponde al pensiero così come noi lo conosciamo, ovvero come astrazione dal mondo dell'esperienza. Quest'ipotesi tuttavia è difficilmente sostenibile e lo stesso Green ricade in giustificazioni riconducibili più all'aspetto teologico di siffatto principio che alla sua giustificazione logica, a una sorta di panteismo filosofico<sup>235</sup>. Il *Thought* corrisponde a qualcosa di universale, di divino, che lascia traccia del suo passaggio e del suo *modus operandi* all'interno del *thought* individuale. Il nostro pensiero è uno strumento atto alla conoscenza solo perché in analogia con qualcosa di più grande e inclusivo. Il fine di questo processo corrisponde alla conoscenza dell'intero, inteso

---

233 Ivi, p. 101.

234 «These considerations may help to make Green's alternative to Kant's dualism more intelligible; but they seem to do so at the cost of the complete surrender of the idea that the world is constituted by thought». Ibidem.

235 A. Seth, *Hegelianism and Personality*, Edinburgh and London: William Blakwood and Sons, 1893, pp. 215-218.

come progressivo avvicinamento a concetti sempre più perfetti e adeguati (*adequate ones*).

I principi fondamentali della sua teoria possono essere quindi riassunti in tre punti<sup>236</sup>:

- le relazioni dipendono dall'intelletto;
- tutto ciò di cui noi possiamo, o abbiamo conoscenza, e identifichiamo come reale, deve la sua ragion d'essere alle relazioni;
- la realtà dunque, deve corrispondere al principio stesso delle relazioni.

Questi tre principi sono il punto di partenza attraverso il quale si tenta di sviluppare la teoria gnoseologica andando oltre l'idealismo greeniano (Bradley) o rigettandone *in toto* i suoi postulati (Russell e Moore). Rimanendo tuttavia nell'ambito dell'idealismo, è Bradley che svilupperà la teoria greeniana accettandone come validi solamente i primi due principi e negando la validità del terzo. Le conclusioni a cui Bradley giunge capovolgono completamente quelle sostenute da Green e per poter giudicare la loro validità, è necessario esaminarne i suoi postulati, in modo da ottenere una lettura completa riguardo la ricezione della gnoseologia e della logica espressa dalla filosofia hegeliana all'interno dell'ambiente culturale inglese nel quale il pensiero di Green si sviluppa. Se per Green la realtà è *mind-dependent*, cioè costituita da un susseguirsi di relazioni intese come prodotto dell'intelletto, per Bradley sono le relazioni stesse a essere irreali. Le sue affermazioni non sono altro che la conclusione logica delle ipotesi sostenute da Green e della sua suddivisione del pensiero in *thought* e *Thought*. Lo stesso Green ribadisce che: «*the phrase "mere thought" represents an "abstraction to which no reality corresponds"*»<sup>237</sup>. Il princi-

---

236 P. Hylton, *The Metaphysics of T. H. Green*, *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 2, No. 1 (Jan., 1985), University of Illinois Press, p. 106.

237 Ivi, p. 107.

pio delle relazioni viene dunque accettato da Bradley come prodotto dell'intelletto, inteso come *thought* e quindi, irreal. Il pensiero nel senso più ampio del termine (*Thought*) possiede dunque un carattere di non-relazione, in quanto non può procedere attraverso relazioni distinte da sé. Quello che Bradley mette in evidenza è un passaggio ulteriore rispetto all'idealismo di Green e tendente alla negazione delle relazioni stesse, in quanto mero prodotto di un'astrazione intellettuale. Tutto ciò che è costituito dalle relazioni dunque (spazio, tempo, causalità), viene a perdere la sua valenza reale proprio perché derivabile da un sistema di relazioni inteso come prodotto dell'intelletto e quindi, legato al mondo delle apparenze<sup>238</sup>. Con Bradley dunque, l'idealismo viene riportato alle sue estreme conseguenze e cioè, all'affermazione di un principio al di fuori del tempo e dello spazio, un'unità totalizzante estranea a ogni tipo di relazione. Ma attraverso quale procedimento Bradley giunge alle sue conclusioni? Le sue affermazioni in ambito metafisico, così come lo sono state per l'idealismo hegeliano prima e per quello greeniano dopo, non sono altro che il prodotto della sua logica e del suo studio riguardante il principio dell'inferenza. All'interno del suo volume *The Principles of Logic* (1883), Bradley tratta esplicitamente problemi di natura logica, riguardanti in particolar modo la capacità di formulare un giudizio e ricollegandosi così alle problematiche di natura kantiana espresse nella *Critique of Pure Reason*<sup>239</sup>. Le conclusioni kantiane riguardanti il principio dell'inferenza si ricollegano alle sue affermazioni concernenti l'impossibilità di formulare un giudizio al di là dei limiti posti dall'esperienza. Kant riconosce tuttavia la naturale inclinazione della ragione nel tentare di oggettivare le leggi attraverso

---

238 «The conclusion to which I am brought is that a relational way of thought – any one that moves by the machinery of terms and relations – must give appearance, and not truth». F. H. Bradley, *Appearance and Reality*, Swan Sonnenschein & Co., London, 1908, p. 33.

239 J. W. Allard, *Bradley on the Validity of Inference*, *Journal of the History of Philosophy*, Johns Hopkins University Press, Vol. 27, No. 2 (April), 1989, pp. 267-284.

le quali il soggetto conosce e nella pretesa di andare oltre quelli che sono i limiti naturali della conoscenza. L'inferenza dunque, secondo la filosofia di Kant, è sempre necessaria, ma assume due differenti significati. Da una parte mantiene un carattere oggettivo (*objective necessity*), ed è in grado di preservare un determinato grado di veridicità all'interno del giudizio, dall'altro invece, ha la pretesa di fondare i suoi risultati su qualcosa di puramente soggettivo, sfociando in quella che può essere identificata come *illusion*<sup>240</sup>. L'interpretazione di Bradley invece, differisce in parte da quella di Kant. Bradley concorda riguardo all'impossibilità di una conoscenza assoluta del reale e della conseguente limitazione al mondo delle apparenze. Ma, mentre per Kant la realtà delle relazioni corrisponde a qualcosa di autentico, attraverso il quale siamo in grado di conoscere, ma per mezzo del quale non possiamo attingere a una conoscenza completa, per Bradley invece, è proprio la realtà delle relazioni, che viene a perdere la sua consistenza. Quando un soggetto, attraverso il principio di inferenza, deriva da un giudizio iniziale la validità di un secondo giudizio, non fa altro che confondere la necessità con l'oggettività<sup>241</sup>. In altre parole, Bradley non riconosce il valore oggettivo dell'inferenza, ma ne accetta la necessità pratica del suo utilizzo. Le sue conclusioni si basano sulla risposta a due domande differenti. La prima questione che Bradley affronta, è quella riguardante la possibilità di provare logicamente le affermazioni contenute in una proposizione attraverso le sue premesse. La risposta di Bradley a questa prima domanda è affermativa. Le premesse di una proposizione garantiscono la validità logica delle sue conclusioni. Bradley passa dunque ad affrontare una seconda domanda, riguardante la possibilità di identificare l'inferenza con la realtà dei fatti che essa

---

240 Ivi, p. 269.

241 F. H. Bradley, *The Principles of Logic*, G. E. Stechert & Co., New York, 1912, p. 394.

cerca di descrivere. È su questo punto che la filosofia di Bradley diverge rispetto, ad esempio, all'impostazione razionalista hegeliana, la quale, sulla scia della tradizione kantiana, manteneva in vita la suddivisione tra ragione (*Vernunft*) e intelletto (*Verstand*). Hegel aveva ovviato a simili contraddizioni riducendo la realtà allo spirito e quindi, rendendo il reale stesso un'idea. Secondo Bradley invece, è proprio l'idea ciò che priva l'inferenza del suo valore reale. In una proposizione, continua Bradley, qualsiasi affermazione viene enunciata attraverso un procedimento discorsivo, che corrisponde a un processo di idealizzazione<sup>242</sup>. L'idea quindi, non può essere identificata con una sequenza di eventi. L'inferenza, di conseguenza, intesa come idea, tralascia alcuni particolari propri della realtà fattuale a cui vorrebbe riferirsi e dipende da condizioni che non sono completamente identificabili con ciò che i fatti realmente esprimono. Il principio di inferenza quindi, conclude Bradley, non è sovrapponibile a nessun processo reale. «*Bradley's argument is this. Since all judgments "diverge" from facts solely because they are composed of ideas, all judgments must be false. As a result, all inferences are composed of false judgments, so no inference is ever sound*»<sup>243</sup>. Le conclusioni di Bradley si attestano quindi su tre principi fondamentali, riguardanti la differenza inerente i nostri giudizi e la realtà a cui fanno riferimento<sup>244</sup>:

- le idee non sono una copia della realtà;
- le idee non sono equivalenti o corrispondenti (*counterparts*) alla realtà;
- le idee non rappresentano con precisione la realtà.

---

242 J. W. Allard, Bradley on the Validity of Inference, *Journal of the History of Philosophy*, Johns Hopkins University Press, Vol. 27, No. 2 (April), 1989, p. 270.

243 Ivi, p. 271.

244 F. H. Bradley, *The Principles of Logic*, G. E. Stechert & Co., New York, 1912, pp. 584-590.

Essendo dunque, qualsiasi tipo giudizio nient'altro che una combinazione tra idee, le quali non corrispondono alla realtà effettiva degli eventi, ne consegue, secondo Bradley, che ciascun tipo di relazione o connessione tra le stesse deve essere relegato al solo universo delle apparenze<sup>245</sup>. Esprimendo un giudizio riguardante la realtà, sto implicitamente distorcendone le sue qualità, in quanto la realtà deve essere identificata come un tutto e la riduzione al particolare, espressa per mezzo di un atto giudicante, può fornirmi solamente una conoscenza non solo limitata, in quanto particolare, ma anche distorta, in quanto le proposizioni della logica si riferiscono esclusivamente a simboli e non hanno niente in comune, se non una piccola parte, con i fatti<sup>246</sup>. Un pensiero che si muove per relazioni quindi, non può darci altro che una conoscenza delle apparenze, ma mai una verità assoluta. L'unico modo attraverso il quale possiamo conoscere l'Assoluto, continua Bradley, è per vie inconse, cioè per mezzo di un infinito atto di esperienza o *primitive feeling-experience*<sup>247</sup>.

A quali conseguenze conduce dunque la logica utilizzata da Bradley? Lo sviluppo della sua filosofia, partendo dalle conclusioni di Green e dal suo allontanamento dalla dialettica di Hegel, lo portano all'Assoluto attraverso strade differenti, ma è il postulato di un'esistenza dell'Assoluto, che lo riconduce nuovamente alle problematiche kantiane. Negando la realtà delle relazioni, Bradley ammette l'esistenza di un mondo fondato sulle sole apparenze e, di conseguenza, la sua contrapposizione con una realtà differente. Pur ammettendo la possibilità di conoscere l'Assoluto attraverso quella che Bradley identifica come pura esperienza, le sue posizioni non differiscono dal dualismo kantiano, del quale lo stesso Green non era riuscito a evitare le derive e sul qua-

---

245 F. Copleston, *A History of Philosophy. Volume VIII: Bentham to Russell*, Burns and Oates Limited, London, 1966, p. 189.

246 Ivi, p. 196.

247 Ivi, p. 201.

le la filosofia analitica successiva muoverà le sue critiche<sup>248</sup>, non lasciando scampo a un idealismo, che inevitabilmente ritorna nel campo di una metafisica non scientifica, della quale lo stesso Kant aveva ammonito le sue pericolose conseguenze. L'idealismo inglese quindi, pur superando la dicotomia kantiana soggetto/oggetto, non riesce a liberare la sua logica dalla contrapposizione tra realtà e apparenza. Lo stesso Bradley riconosce come il campo della logica debba rimanere separato da quello della metafisica ma, nello stesso tempo, ammette la sua incapacità nel distinguere l'inizio dell'uno da quello l'altro<sup>249</sup>.

Il problema al quale l'idealismo non riesce a fornire una soluzione adeguata, è dunque direttamente relazionato al concetto di Assoluto, inteso o nella forma kantiana di *Ding an sich*, realtà oggettiva posta al di fuori dell'esperienza e quindi inconoscibile, o nella forma hegeliana, in quanto processo verso il quale il movimento dialettico tende a risolversi. Hegel aveva tentato, attraverso una rilettura del principio di identità aristotelico, di riportare la realtà all'interno del mondo conoscibile, ma la sua logica aveva dimostrato, come lo stesso Jowett mette in risalto, le sue incongruenze. Come già in precedenza accennato, le critiche di Jowett rivolte alla filosofia di Hegel muovono proprio dal presupposto di un principio logico, che tenta di includere ogni ambito dell'esistenza all'interno delle sue leggi dialettiche e che, per fare ciò, fonda ogni rapporto tesi/antitesi su concetti generali, poiché, per Hegel, ogni conoscenza è conoscenza del tutto, dell'Assoluto. Se per il principio d'identità aristotelico  $A=A$  e non può essere nello stesso tempo non- $A$ , per la dialettica dei contrari hegeliana  $A=B$ , cioè sia  $A$  che  $B$  contengono al loro interno il proprio contrario e non è possibile identificarne uno senza ammetterne l'esistenza dell'altro. Così l'Essere, secondo Hegel, viene a coincidere con il non-Essere, e vice-

---

248 F. C. Beiser (edited by), *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, p. 461.

249 F. Copleston, *A History of Philosophy. Volume VIII: Bentham to Russell*, Burns and Oates Limited, London, 1966, p. 196.



versa. Entrambi, attraverso un movimento dialettico, danno forma alla conoscenza, che si presenta come sintesi delle contraddizioni. Hegel, tuttavia, non aveva considerato l'errore a cui la sua logica conduce. Come possiamo conoscere qualcosa nel particolare, se procediamo attraverso una conoscenza per universali? Come possiamo identificare A con l'Essere e B con il non-Essere, se per conoscere anche solo uno dei due fattori necessitiamo di una conoscenza illimitata delle sue diverse caratterizzazioni, che si espandono da  $A^1$  a  $A^n$  e da  $B^1$  a  $B^n$ ? La logica di Hegel, come sottolinea Russell, non permette non solo di conoscere ma, addirittura, di poter iniziare un qualsiasi processo volto a conoscere<sup>250</sup>. Per muovere verso un'ipotetica conoscenza, ho bisogno di conoscere l'infinito numero di fattori che compongono l'essere e lo rendono distinguibile dal non-essere ma, data l'infinità delle caratterizzazioni che l'essere può assumere e presupposta l'impossibilità, per il soggetto, di conoscere l'insieme universale di tutte le sue possibili forme, come posso giungere anche alla sola distinzione tra essere e non-essere, la quale, secondo Hegel, è posta alla base del procedimento cognitivo? La sua logica ha conclusioni paradossali, che fondano la conoscenza dell'Assoluto sull'Assoluto stesso. Sia la tesi che l'antitesi hegeliana, in quanto momento iniziale della conoscenza, sono due universali che non possono essere definiti, poiché al loro interno contengono un insieme infinito di possibili caratterizzazioni e, dato il presupposto hegeliano di una conoscenza assoluta, non sono in grado di definirli. La conoscenza stessa quindi, non può avere luogo. La domanda da porsi dunque, è la seguente: è veramente necessario postulare l'esistenza di un principio posto al di là delle nostre capacità conoscitive o un universale, inteso come Assoluto, verso il quale la nostra conoscenza si muove o deriva? In altre parole, porre qualcosa di inconoscibile verso il quale la nostra attività cognitiva è diretta o derivabile, deve possedere un carattere reale o è semplicemente un atto

---

250 B. Russell, *Storia della Filosofia Occidentale*, TEA, Milano, 2014, p. 712.

dell'intelletto utile alla conoscenza, ma che non contiene nessun valore in sé, a parte quello di orientarci verso le impervie strade del conoscere?

La filosofia di Green, ad esempio, sulla base della gnoseologia kantiana, riconosce il compito primario dell'intelletto nel processo cognitivo e dunque, dell'applicazione delle forme pure dell'intuizione al mondo dell'esperienza. Se le nostre forme pure dell'intuizione, come spazio e tempo, non sono altro che il modo attraverso il quale conosciamo i fenomeni sensibili, allora non possiamo giustificare l'esistenza di nessun tempo o spazio assoluto, in quanto questi due elementi sono solo un modo per mezzo del quale l'individuo conosce. La supposizione e delimitazione di questi concetti a forme della conoscenza non è altro che la giustificazione dell'operato di Green, secondo cui le relazioni sono un prodotto del *mere thought* e quindi irreali, o meglio, non appartenenti alla realtà nella quale tutto è ridotto a unità e posto al di fuori del tempo (quindi al di fuori delle relazioni stesse). Dal momento in cui però Kant presuppone l'esistenza di una realtà effettiva, non conoscibile, nella quale le nostre forme di conoscenza non possono essere utilizzate poiché legate indissolubilmente al mondo dell'esperienza, lo stesso procedimento greeniano si fa carico delle conseguenze contraddittorie contenute nell'idea di una cosa in sé e dimostra l'ambiguità dei suoi assiomi. La *universal consciousness* di Green quindi, di chiara derivazione hegeliana, si viene a sovrapporre con la *Ding an sich* di Kant, un universale al di fuori del tempo e quindi delle relazioni. Questo processo costringe a una ridefinizione della *self-consciousness*, in quanto Green postula la relazione tra le diverse *self-consciousness* con la *universal consciousness* stessa. Il problema quindi è il seguente: come fa Green a sostenere la relazione tra coscienza individuale e coscienza universale, dal momento che le relazioni sono relegate al mondo fenomenico e quindi non costitutive della realtà stessa? Le supposizioni di Green sono logicamente derivabili dalle affermazioni di Kant, in quanto ciò che resta del nostro

*io* una volta presupposta la realtà relativa al soggetto delle forme dell'intuizione, non è altro che una coscienza slegata dal tempo stesso. Questa coscienza però, sembra corrispondere troppo alla definizione kantiana di cosa in sé e inoltre, non prova quanto in precedenza richiesto dalla logica, cioè la spiegazione dell'esistenza di una sua relazione con una coscienza sovra-individuale. Il postulato di una realtà al di fuori dei fenomeni, porta Green ad affrontare le stesse critiche rivolte alla cosa in sé kantiana, cioè alla necessità di spiegare come sia possibile pensare qualcosa che non è pensabile e come sia possibile porsi in relazione con qualcosa che non esiste. Lo stesso porsi in relazione presuppone l'esistenza o almeno la pensabilità del suo opposto.

È dunque veramente necessario postulare la realtà di un universo al di fuori delle nostre possibilità di conoscere, grazie al quale però siamo in grado di conoscere non le cose in sé, ma le sole apparenze o un principio verso il quale la nostra conoscenza si muove e tende a riunificarsi in un tutto? Se procediamo nella nostra indagine seguendo le conclusioni dell'idealismo britannico di derivazione kantiana e poniamo come punto di partenza l'affermazione secondo la quale le relazioni (o qualsiasi altro fatto formato da esse) corrispondono a un prodotto dell'intelletto umano e quindi, supponiamo l'esistenza di una realtà al di fuori di ogni relazione, allora ci staremmo relazionando con qualcosa che non esiste, cioè staremmo ponendo una relazione con qualcosa che: A) è o B) non è. Se la realtà di una cosa in sé dovesse essere effettiva, allora mi starei ponendo in relazione con qualcosa che è. Ma, se mi pongo in relazione con qualcosa che è, ne risulta che l'opposto di questa relazione, cioè non è, corrisponde alla stessa persona che sta ponendo questa relazione. Se io non sono, ne consegue logicamente che non posso ammettere l'esistenza di qualcosa che non è, in quanto la sua ammissione ne giustifica la sua esistenza e la relazione stessa non avrebbe senso. Se invece, nel caso opposto, fossi io ad avere un'esistenza effettiva e a pormi in relazione con qualcosa che non è (in questo caso supponiamo la non

esistenza della cosa in sé), allora il problema verrebbe risolto alla radice, in quanto non avrebbe nessun senso porsi in relazione con qualcosa che non esiste. Seguendo questo ragionamento, abbiamo indirettamente affermato la realtà delle relazioni e l'impossibilità di un'esistenza al di fuori di esse (nulla può porsi al di fuori dello spazio e del tempo e queste due forme non corrispondono soltanto alle nostre forme pure dell'intuizione, ma alla realtà stessa). Se dovessimo postulare, invece, la irrealtà delle relazioni (così come proposto da Bradley), staremmo indirettamente affermando la loro esistenza, in quanto presupponiamo la loro delimitazione al mondo fenomenico e quindi l'esistenza di un mondo al di fuori del fenomeno (posto in relazione con esso).

Il presupposto dell'esistenza di una realtà posta oltre i confini della nostra possibile conoscenza, non sembra possedere, stando alle ipotesi che ha generato, una giustificazione logica. Il suo valore tuttavia, non deve essere sottovalutato. Un tale principio non deve essere accettato in quanto reale o rifiutato in quanto illogico, ma deve essere riconosciuto come strumento utile per l'avanzamento stesso della conoscenza, come metro di giudizio attraverso il quale limitare o direzionare i vari ambiti della ricerca speculativa. L'antagonismo stesso, come il Prof. Watson sottolinea, è il perno attraverso il quale si sviluppa il pensiero umano: «*The critical movement begins and cannot stop until a higher plane of speculation has been reached*»<sup>251</sup>. Senza un mondo formato da dicotomie, come possono essere quelle esistenti tra reale e apparente, essere e non-essere, non sarebbe stato possibile spingere la conoscenza fino ai risultati che ha tuttora raggiunto e questo, a mio avviso, giustifica qualsiasi tipo di ragionamento, errato o meno che sia, logico o illogico, poiché l'uomo rimane pur sempre un essere incompleto.

Tuttavia, l'interpretazione della greeniana *eternal consciousness* non è univoca. Come lo stesso P, Nicholson sot-

---

251 H. Haldar, *Green and his Critics*, The Philosophical Review, Vol. 3, No. 2 (Mar.), Duke University Press, 1894, p. 168.

tolinea: «*Most readers of Green find it hard to pin down exactly what he means by the eternal consciousness*»<sup>252</sup>. Questo principio può seguire due strade differenti e, a seconda del valore che esso assume, può portare a considerazioni completamente opposte. La prima di queste interpretazioni è stata appena analizzata e riguarda l'identificazione della *eternal consciousness* con qualcosa di assoluto, di statico, al di fuori del tempo e dello spazio. Questa particolare lettura appartiene non solo ad autori come Hylton, ma a numerosi studiosi della filosofia di Green, quali: A. J. Balfour, H. Sidgwick, A. Seth, F. Copleston e più di recente, M. Dimova-Cookson. Tutti questi autori, anche se con sfumature che li contraddistinguono l'uno dall'altro, condividono un'interpretazione della *eternal consciousness* intesa come qualcosa posto al di là del tempo materiale. Per Balfour, ad esempio, essa rappresenta una sostanza eterna non soggetta al cambiamento, ma che a sua volta lo rende possibile<sup>253</sup>. Per Sidgwick, essa è qualcosa di simile alla kantiana *thing-in-itself*, qualcosa che, come per lo stesso Balfour, determina il cambiamento ma, a sua volta, non ne è essa stessa soggetta<sup>254</sup>. Lo stesso argomento viene addotto da Dimova-Cookson, la quale sostiene che la *consciousness*, in quanto elemento primario nell'organizzazione dell'esperienza, deve trovarsi al di fuori del tempo e dello spazio, altrimenti le relazioni stesse non potrebbero essere giustificate razionalmente. La nostra *consciousness* è un qualcosa che *makes nature for us*<sup>255</sup>, nel senso che ci permette di conoscere le cose. Essa è inoltre *eternal; lasting throughout time; outside time*<sup>256</sup>. Vi è infine

---

252 M. Dimova-Cookson – W. J. Mander, T. H. Green: Ethics, Metaphysics, and Political Philosophy, Clarendon Press, Oxford, 2006, p. 139.

253 A. J. Balfour, Transcendentalism, *Mind*, Vol. 3, No. 12, 1878, p. 483. Cfr. A. J. Balfour, Green's Metaphysics of Knowledge, *Mind*, Vol. IX, London, 1884, p. 85. Cfr. A. J. Balfour, A Criticism of the Current Idealistic Theories, *Mind*, London, Vol. 2, No. 8, 1893, p. 433.

254 H. Sidgwick, *Lectures on the Philosophy of Kant*, MacMillan and Co., London, 1905, pp. 225-226.

255 M. Dimova-Cookson, *The Eternal Consciousness: what roles it can and cannot play. A reply to Colin Tyler*, *Bradley Studies*, 9, 2, (Autumn 2003), p. 142.

256 Ivi, p. 143.

l'interpretazione fornita da Seth, il quale si spinge ancora oltre, identificando addirittura la sua universalità e inclusività con le caratteristiche proprie del Dio della religione e facendo ricadere la filosofia di Green all'interno di una sorta di panteismo filosofico<sup>257</sup> o quella di F. Copleston, il quale la interpreta come necessaria conseguenza della kantiana *thing-in-itself*, come un qualcosa che assume le caratteristiche dell'hegeliano *infinite Spirit* o *eternal subject*<sup>258</sup>.

Tutte queste interpretazioni, seppur con sfumature differenti, si ricollegano in un certo qual modo alla lettura fornita da Hylton, all'identificazione cioè, della *eternal consciousness* come qualcosa di separato rispetto alle molteplici *individual consciousness*, un oggetto o soggetto, non necessariamente identificato o personificato, ma inevitabilmente posto al di fuori delle relazioni che compongono il mondo materiale e quindi, non soggetto ad alcun tipo di cambiamento. Se l'*eternal consciousness* di Green esprimesse realmente questo significato, la sua teoria della conoscenza andrebbe incontro alla stessa tipologia di critiche che sono state esposte precedentemente.

È per questo motivo, tuttavia, che C. Tyler ha tentato di offrire una lettura differente di questo principio, che fosse in grado di mantenere in vita e coniugare l'impianto gnoseologico greeniano con il concetto di una *eternal consciousness*. La sua interpretazione diverge profondamente dalle altre e possiede un certo grado di originalità rispetto ad esse, derivante non tanto da una libera interpretazione del pensiero di Green, ma da un'attenta analisi di alcuni dei suoi testi, in cui emerge chiaramente un significato diverso del termine. Tyler sostiene che tre punti fondamentali riguardanti l'*eternal consciousness* devono essere chiariti<sup>259</sup>:

---

257 A. Seth, *Hegelianism and Personality*, Edinburgh and London: William Blackwood and Sons, 1893, pp. 215-218.

258 F. Copleston, *History of Philosophy: Volume VIII, Bentham to Russell*, Burns & Oates, London, 1966, pp. 169-171.

259 C. Tyler, *The Much-Maligned and misunderstood Eternal Consciousness*, *Bradley Studies*, Vol. 9, No. 2, (Autumn 2003), p. 126.

- la teoria metafisica di Green non deve essere separata dalla sua *theory of the will*;
- è possibile, per un ateo, accettare l'esistenza di una *eternal consciousness*;
- l'*eternal consciousness* non deve essere intesa come una *mystical super-person*, ma come un potenziale insito nell'intelletto di ciascun individuo.

Le premesse di Tyler sono diametralmente opposte alla visione di una *eternal consciousness* intesa come principio statico e immutabile. Nella sua interpretazione, il concetto di potenza, di chiara derivazione aristotelica, assume un ruolo fondamentale. Così come riportato da L. Armour: «Tyler thinks that the eternal consciousness works through individuals»<sup>260</sup> e come lo stesso Mander sottolinea: «Green talks much about the eternal consciousness realizing itself in us, and Tyler has drawn on these statements to argue that the eternal consciousness exists within us simply as a potential, specifically a cognitive potential»<sup>261</sup>. Ciò che Tyler vuole porre in rilievo dunque, è il principio di mutamento e movimento insito all'interno della concezione del termine 'potenza', relazionato a un principio come quello della *eternal consciousness*. È l'atto stesso dell'esperienza, secondo Tyler, che determina, o meglio, *progressively actualized*<sup>262</sup> il nostro potenziale. La conferma di quanto Tyler sostiene è avvalorata dalle stesse parole di Green:

*we [must not] image it [the eternal consciousness], as the doctrine of innate ideas might lead us to do, antecedent in time to the processes of learning through which it realizes itself, and which, in doing*

---

260 M. Dimova-Cookson – W. J. Mander, *T. H. Green: Ethics, Metaphysics, and Political Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 2006, p. 175.

261 Ivi, p. 194.

262 *Ibidem*. Cfr. C. Tyler, *Thomas Hill Green and the Philosophical Foundations of Politics: An internal critique*, Dphil thesis, University of York, 1996, p. 41.

*so, it makes what they are. ... It is inconsistent with the essential notion that the consciousness of a related whole, so far as is it ours, is an end realizing itself in and determining the growth of intelligence*<sup>263</sup>.

Secondo Tyler, la difficoltà che molti autori individuano all'interno del concetto di *eternal consciousness* può essere superata relazionandosi alla visione che Green offre del concetto di Dio. Secondo Green, sostiene Tyler, Dio può esistere in due modi differenti: da una parte esiste il Dio separato della temporale esistenza umana, mentre dall'altra, Dio si manifesta all'interno di ogni individuo attraverso la sua coscienza, la sua *consciousness*. Come riportato da Green all'interno dei *Prolegomena*:

*The most convinced Theist must admit that God is as unimaginable as He is unperceivable, unimaginable because unperceivable, for that which we imagine (in the proper sense of the term) has the necessary finiteness of that which we perceive; that statements, therefore, which in any strict sense could only be applied to an imaginable finite agent, cannot in any such sense be applied to God*<sup>264</sup>.

Dio in quanto creatore dell'universo deve essere pensato come separato dal Dio identificato da Green come *eternal consciousness*. Ciò che Green intende veramente affermare, continua Tyler, è che l'esistenza divina di una *eternal consciousness* trascende l'esistenza dell'uomo e che non deve essere identificata come un qualcosa avente una *atemporal existence*, ma come una *matter of permanence* non distinta dal mondo temporale e materiale, ma *manifesting or*

---

263 Ivi, p. 38. Cfr. T. H. Green, (edited by A. C. Bradley), *Prolegomena to Ethics*, Clarendon Press, Oxford, 1906, § 63.

264 Ivi, pp. 382-383.



*revealing itself in that world*<sup>265</sup>. Tyler tuttavia, riconosce la contraddizione insita all'interno di una tale affermazione, poichè lo stesso termine (*eternal consciousness*) si trova ad essere insignito di due significati differenti. Questa contraddizione è espressa all'interno di un passaggio specifico contenuto nei *Prolegomena*:

*The true account of it [knowledge] is held to be that the concrete whole, which may be described indifferently as an eternal intelligence realised in the related facts of the world, or as a system of related facts rendered possible by such an intelligence, partially and gradually reproduces itself in us*<sup>266</sup>.

Come lo stesso W. Mander mette in evidenza, Green «uses the word "render" in two ways: the eternal consciousness both posits relations itself, and enables individuals to posit "the relations of phenomena, and with them nature»<sup>267</sup>. Questo passaggio mette chiaramente in evidenza la dualità che il termine in esame può assumere e inoltre, sostiene lo stesso Tyler, esprime un paradosso: «how can the eternal consciousness make it possible for the individual's understanding to posit relations, at the same time as positing those same relations itself?»<sup>268</sup>. Per risolvere questo apparente paradosso, Tyler fa riferimento a un passo particolare contenuto all'interno di uno dei saggi di Green, *Fragment of an Address on the Text 'The Word is nigh Thee'*. In questo passaggio, Green esprime un concetto chiave per l'interpretazione fornita da Tyler: «the thought of God, not as 'far off' but 'nigh', not as a master but as a father, not as a terrible

---

265 M. Dimova-Cookson – W. J. Mander, *T. H. Green: Ethics, Metaphysics, and Political Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 2006, p. 191.

266 T. H. Green, (edited by A. C. Bradley), *Prolegomena to Ethics*, Clarendon Press, Oxford, 1906, §§ 36-37.

267 M. Dimova-Cookson – W. J. Mander, *T. H. Green: Ethics, Metaphysics, and Political Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 2006, p. 202. Cfr. C. Tyler, *The Metaphysics of Self-realisation and Freedom*, Imprint Academic, UK, 2010, p. 72.

268 Ivi, p. 73.

*outward power, forcing us we know not whither, but as one of whom we may say that we are reason of his reason and spirit of his spirit*»<sup>269</sup>. L'intento di quest'affermazione è chiaro: Green non vuole identificare Dio con un astratto concetto di umanità, ma con l'individuo stesso e per farlo, si ricollega al significato contenuto nell'espressione *authority of conscience*. Con questa espressione, Green intende sottolineare l'autorità implicita nella natura morale dell'individuo, la quale: «*however incompletely it may be actualised in himself, he in a sense feels the possibilities, unless selfish interests have closed the avenues of his heart, it is a fact which in each of us exists as a possibility*»<sup>270</sup>. E ancora:

*Our formula then is that God is identical with the self of every man in the sense of being the realisation of its determinate possibilities, the completion of that which, as merely in it, is incomplete and therefore unreal; that in being conscious of himself man is conscious of God, and thus knows what he himself really is*<sup>271</sup>.

La chiave, continua Tyler, per capire realmente ciò che Green intende con questa asserzione, è rinvenibile all'interno della sua *theory of reproduction*<sup>272</sup>. In questa teoria, Green si ricollega al significato espresso da una proposizione, da una *sentence*. Green utilizza un'analogia che pone in relazione l'uomo e la natura, interpretando la seconda come

---

269 R. L. Nettleship (edited by), *Works of Thomas Hill Green*, Vol. III, Longmans, Green and Co., London, 1888, p. 221. Cfr. C. Tyler, *The Metaphysics of Self-realisation and Freedom*, Imprint Academic, UK, 2010, p. 73.

270 *Ibidem*. Cfr. R. L. Nettleship (edited by), *Works of Thomas Hill Green*, Vol. III, Longmans, Green and Co., London, 1888, p. 223.

271 Ivi, 227.

272 T. H. Green, (edited by A. C. Bradley), *Prolegomena to Ethics*, Clarendon Press, Oxford, 1906, §§ 66-72. Cfr. C. Tyler, *Performativity and the Intellectual Historian's Re-enactment of Written Works*, *Journal of the Philosophy of History*, 3 (2009), pp. 170-171. Cfr. M. Dimova-Cookson – W. J. Mander, *T. H. Green: Ethics, Metaphysics, and Political Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 2006, p. 193.

un *book of nature*, che viene di volta in volta letto dall'individuo che si appresta a conoscerlo:

*We often talk of reading the book of nature; and there is a real analogy between the process in which we apprehend the import of a sentence, and that by which we arrive at any piece of knowledge. In reading the sentence we see the words successively, we attend to them successively, we recall their meaning successively. But throughout that succession there must be present continuously the consciousness that the sentence has a meaning as a whole; otherwise the successive vision, attention and recollection would not end in a comprehension of what the meaning is. This consciousness operates in them, rendering them what they are as organic to the intelligent reading of the sentence*<sup>273</sup>.

Questo passaggio all'interno dei *Prolegomena* è di fondamentale importanza per capire il significato che Tyler adduce all' *eternal consciousness*. Su due termini, in particolare modo, si caratterizza l'interpretazione di Tyler e si intravede la logica utilizzata nel suo ragionamento. Il primo di questi, come sottolineato da Tyler stesso, è contenuto all'interno della seguente affermazione greeniana: «*It is only because we are consciously objects to ourselves, that we can conceive a world as an object to a single mind, and thus as a connected whole*»<sup>274</sup>. Il termine *whole*, così come interpretato da Tyler, non sta ad indicare un determinato elemento, ma la convergenza delle singole potenzialità espresse da ogni singolo individuo in accordo, ovviamente, con una perfetta consapevolezza del nostro agire razionale. Il secondo termi-

---

273 T. H. Green, (edited by A. C. Bradley), *Prolegomena to Ethics*, Clarendon Press, Oxford, 1906, § 72.

274 Ivi, §§ 182-183.

ne in questione invece, viene utilizzato più volte da Tyler stesso, in riferimento all'impianto filosofico di Green:

*In other words, even without a theistic God, it remains plausible to argue that only when a particular agent's determinate consciousness accords perfectly with the underlying structure of his mind will he feel satisfied with his knowledge, because only then will his knowledge be complete and coherent*<sup>275</sup>.

*To be coherent* o *coherence* significa assumere l'esistenza di un sistema fondato sul rapporto tra l'azione morale di un particolare agente e la struttura del suo intelletto. Inoltre, *coherence* e *whole* non possono sussistere singolarmente, in quanto l'uno necessita della presenza dell'altro. Qualcosa è coerente con qualcos'altro, solo se relazionata a un sistema più grande, di cui deve fare necessariamente parte e nel quale non può esprimere nessun valore contraddittorio, altrimenti uno dei due elementi (la coerenza o l'intero) verrebbe a mancare. Lo stesso Tyler dimostra come i due termini vadano intesi come correlati:

*It was established in the preceding chapters that underlying the effort to construct this single coherent system is the presupposition that the growth of knowledge means the greater articulation of the categories (including relations between objects) that must underpin the totality of experience if the latter is to form a coherent whole*<sup>276</sup>.

Tradotto in termini kantiani, continua Tyler, questo significa convergere il lavoro della metafisica critica con quello della metafisica speculativa. La necessità dei giudizi sin-

---

275 C. Tyler, *The Metaphysics of Self-realisation and Freedom*, Imprint Academic, UK, 2010, p. 75.

276 Ivi, p. 76.

tetici non viene messa in discussione, ma viene coerentemente armonizzata con la ricerca critica di principi *a priori*:

*The critical metaphysician establishes the logical implication, whereas 'as human knowledge expands' the speculative metaphysician continually reformulates the most coherent analysis of the eternal consciousness's more determinate 'characteristics and nature' and 'precise relationship to human beings'<sup>277</sup>.*

L'interpretazione fornita da Tyler, se risultasse corretta, giustificerebbe l'intero impianto filosofico greeniano poiché, riavvalorando il concetto di *eternal consciousness*, ne riabilita le sue dirette conseguenze in ambito etico e politico. Questo principio ha un valore fondamentale nella filosofia di Green e Tyler è ben consapevole che una sua eventuale esclusione, ne metterebbe in crisi l'intero impianto filosofico. La soluzione fornita da Tyler possiede un forte carattere persuasivo e sembra risolvere definitivamente le controversie che ruotano intorno a quella che Tyler stesso definisce come *The Much-Maligned and misunderstood Eternal Consciousness*<sup>278</sup>.

Tuttavia, come sottolineato in precedenza, i termini quali *whole* e *coherence*, pur se apparentemente utilizzati come sostegno alla teoria metafisica di Green, rinviano il dibattito da un piano metafisico a uno puramente logico. L'utilizzo di questi termini da parte di Tyler, per giustificare il principio greeniano dell' *eternal consciousness*, non è puramente casuale, ma è il risultato delle teorie sviluppate da H. H. Joachim, uno dei fondatori della cosiddetta *coherence theory of truth*, una teoria che affonda le sue radici nel pensiero di autori quali Spinoza e Leibniz, ma che viene formalmente elaborata da Joachim stesso ed espressa in uno dei

---

<sup>277</sup> Ivi, pp. 76-77.

<sup>278</sup> La citazione è in riferimento al titolo dell'articolo di C. Tyler *The Much-Maligned and misunderstood Eternal Consciousness*, pubblicato all'interno dei *Bradley Studies*, Vol. 9, No. 2 (Autumn 2003), pp. 126-138.

suoi lavori più significativi *The Nature of Truth* (1906). Le conclusioni di Tyler dunque, sono direttamente relazionate alle teorie esposte da Joachim e per questo motivo è necessario un approfondimento delle stesse per poter verificare la validità delle tesi di Tyler e archiviare il dibattito inerente l'*eternal consciousness* di Green.

Il tentativo di Joachim è quello di fondare logicamente le pretese gnoseologiche dell'idealismo e, più nello specifico, di dimostrare l'esistenza di quello che lui chiama con il nome di *systematic whole*. Se la sua teoria della coerenza dovesse risultare esatta, o meglio priva di contraddizioni interne, lo stesso principio greeniano dell'*eternal consciousness* e la relativa interpretazione fornite da Tyler troverebbero nella logica di Joachim un'incontrovertibile base logica su cui fondare le loro pretese. È quindi di fondamentale importanza, per lo studio della stessa filosofia di Green, approfondire ciò che Joachim realmente intende attraverso i termini *coherence* e *systematic whole*, poiché essi assumono un'importanza sostanziale per l'interpretazione di Tyler.

Il volume di Joachim si articola partendo da un'esamina della *correspondence theory of truth*, una teoria della verità in netta contrapposizione con quella della coerenza, che esprime i suoi principi cardine attraverso la filosofia di Russell e Moore. Per lo scopo di questo lavoro, non è necessario approfondire le critiche che Joachim rivolge alle loro tesi, in quanto, come espresso dall'autore stesso, l'intento non è quello di attaccare la loro teoria, ma di proporre un nuovo metodo d'indagine<sup>279</sup> ed è per questo motivo dunque, che tralascio le sue osservazioni riguardanti la teoria della corrispondenza, per concentrare l'attenzione esclusivamente sulla teoria della coerenza, in quanto è su di essa che si può stabilire la validità o meno dell'*eternal consciousness* greeniana, così come interpretata da Tyler.

Ma cosa intende esattamente Joachim con l'espressione *coherence-notion*? Una prima formulazione della teoria

---

279 H. H. Joachim, *The Nature of Truth*, Clarendon Press, Oxford, 1906, pp. 3-5.

della coerenza, anche se parziale e a detta dell'autore stesso *provisional and rough formulation*, è la seguente: «*Anything is true which can be conceived. It is true because, and in so far as, it can be conceived. Conceivability is the essential nature of truth*»<sup>280</sup>. Prima di poter proseguire, per evitare ogni possibile fraintendimento, Joachim circoscrive il significato del termine *conceive*. Questa espressione, continua l'autore, non deve essere intesa come *to form a mental picture*<sup>281</sup>, ma esclusivamente come metodo di ragionamento chiaro e logico, che tenga uniti tra loro diversi elementi in una necessaria connessione fondata su elementi reciproci. Con il termine *conceivable* invece, Joachim fa riferimento a quello che lui definisce come *significant whole*, un intero, un tutto che possieda un certo grado di significato per il pensiero:

*A 'significant whole' is such that all its constituent elements reciprocally involve one another, or reciprocally determine one another's being as contributory features in a single concrete meaning. The elements thus cohering constitute a whole which may be said to control the reciprocal adjustment of its elements, as an end controls its constituent means*<sup>282</sup>.

All'interno della sua definizione di *systematic whole* è espresso il significato di ciò che Joachim intende con *coherence*. Un enunciato, una proposizione, un fatto può essere considerato coerente con l'insieme di appartenenza, se la sua validità non viene messa in discussione dall'intero a cui appartiene. Solo così tutti gli elementi costituiranno un insieme coerente e questo 'tutto' potrà essere utilizzato come metro di paragone per la verifica della validità dei suoi elementi. La *conceivability* quindi, significa *systematic coherence* ed è la

---

280 Ivi, p. 66.

281 *Ibidem*.

282 *Ibidem*.

caratteristica determinante di un *significant whole*. Ogni elemento che fa parte di questo intero condivide le sue caratteristiche con esso attraverso un grado maggiore o minore di coerenza in proporzione all'intero stesso. È solo dopo aver chiarito questi presupposti, che Joachim può finalmente esporre la sua definizione di *truth*: «*Truth in its essential nature is that systematic coherence which is the character of a significant whole. A 'significant whole' is an organized individual experience, self-fulfilling and self-fulfilled*»<sup>283</sup>. È di particolare importanza notare l'utilizzo che Joachim fa del termine *self-fulfilment*. L'auto-realizzazione dell'intero non è il risultato di un processo che prevede la compartecipazione di elementi statici ma, come per l'interpretazione dell' *eternal consciousness* fornita da Tyler, è il prodotto di un movimento. L'intero dunque, non è un prodotto finito posto alla fine o all'inizio di un procedimento, o in un certo qual modo separato da esso, ma rappresenta un insieme, inteso come tutto, non costituito da parti determinate, bensì da elementi che si costituiscono di volta in volta in rapporto coerente con gli altri. Come dice Joachim: «*They are 'moments' in the self-fulfilling process which is the individuality of the whole*»<sup>284</sup>. Nelle parole di Joachim si legge l'interpretazione che Tyler ha fornito dell'*eternal consciousness*. Essa non è un insieme posto al di fuori dell'individuo o raffigurante una totalità di elementi, ma è l'elemento e l'insieme stesso, è quel grado di coerenza tra le parti che le unisce e le rende un tutt'uno. L'insieme non rappresenta l'elemento *a priori* o *a posteriori* del processo cognitivo, ma li costituisce entrambi. È questo ciò che Joachim intende con l'espressione *systematic coherence* ed è questo il fondamento logico dell'*eternal consciousness* di Green. La coerenza, a sua volta, non è identificabile con un principio *a priori*, imposto dall'esterno, le cui regole devono essere osservate dalle parti che compongono l'insieme, ma è ciò che «*through and through in-*

---

283 Ivi, p. 76.

284 *Ibidem*.



*terpenetrates its materials*)<sup>285</sup>. La verità dunque, non viene creata, ma è ricercata attraverso l'esperienza e non potrebbe essere diversamente, in quanto risulterebbe impossibile, secondo Joachim, ricercare qualcosa indipendente dal soggetto. Non si può avere esperienza di essa, in quanto ciò che possiamo conoscere è un prodotto della nostra relazione con la realtà e delle nostre forme della conoscenza. Ciò che è vero quindi, non lo è di per sé, in quanto immediata conoscenza, ma è solo una mera interpretazione dei fatti, che acquistano un loro grado di verità solo attraverso un procedimento di inferenza con fatti successivi. Fare esperienza della verità, significa trascendere il *purely personal* e riconoscere le caratteristiche dell'universale in una *plurality of meanings*, che si manifesta nel mondo reale attraverso diversi gradi di coerenza. Questi presupposti sono le basi della teoria della coerenza e servono per poter approfondire ulteriormente ciò che Joachim intende affermare, cioè l'esistenza di un unico *significant whole*<sup>286</sup>.

Tuttavia, Joachim riconosce che una teoria, per poter essere considerata scientificamente valida, deve dimostrare, attraverso ipotesi logicamente fondate, le sue pretese. È per questo motivo e data l'impossibilità di andare oltre a ciò che la realtà ci trasmette attraverso quello che noi definiamo come un fatto, che la sua attenzione si sposta sull'analisi di quello che è considerato la base della filosofia della logica, cioè lo studio delle proposizioni, o giudizi: «*truth is essentially in and for judgement*»<sup>287</sup>. Joachim quindi, per poter dimostrare la validità della teoria appena esposta, passa a descrivere alcuni esempi di ciò che può essere considerato come *true judgement*:

*We are to take a few typical instances of 'true' judgement with a view to showing that their 'truth' in*

---

285 Ivi, p. 77.

286 Ivi, p. 78.

287 Ivi, p. 13.

*the end involves the Ideal which we have described. It will be convenient to select instances typical of two main kinds of judgement, which I shall call respectively the universal judgement of science and the judgement of fact*<sup>288</sup>.

Con la categoria denominata *universal judgement of science*, Joachim fa riferimento a determinati giudizi che intendono esprimere una necessaria connessione dei loro contenuti. Un tipico esempio di questo giudizio è raffigurato dalla proposizione ' $2+2 = 4$ ', la quale dimostra come l'addizione di due unità con altre due, conduca necessariamente al risultato di quattro o al giudizio inerente l'uguaglianza tra la somma degli angoli esterni di un triangolo con quattro angoli retti e al loro necessario equivalente, cioè un angolo di  $360^\circ$ .

Dove risiede però, la novità che la teoria della coerenza introduce rispetto a quella della corrispondenza? Stando a quanto espresso dai sostenitori della *correspondence theory of truth*, i precedenti giudizi esprimono un grado assoluto di verità o falsità in sé, senza dover attendere la conferma di ulteriori proposizioni. Così come la proposizione ' $2+2 = 4$ ' risulta vera in sé, così lo è anche ' $3^2 = 9$ ', in quanto il numero nove non è altro che il risultato del quadrato di tre, e viceversa. La verità di questi giudizi però, sostiene Joachim, non è espressa dalla singola proposizione, come sostenuto dalla teoria della corrispondenza, ma è dimostrata solo attraverso la loro relazione con un sistema di proposizioni più ampio, in questo caso quello dell'aritmetica.

Ma cosa intende veramente Joachim con questa affermazione? Quello che la teoria della coerenza ci dice, non è che la proposizione ' $2+2 = 4$ ' sia vera o falsa, ma che per verificare il suo grado di verità dobbiamo relazionarla a un sistema di proposizioni che fanno parte dell'insieme dell'aritmetica. Un altro esempio fornito da Joachim potrebbe

---

288 Ivi, p. 85.

rendere il concetto ancora più chiaro. Se esaminiamo tutti gli elementi che costituiscono l'acqua, otterremo la sua formula chimica attraverso la seguente proposizione 'H<sub>2</sub>O', vale a dire l'acqua è formata da una combinazione di un determinato numero di elementi di idrogeno e ossigeno<sup>289</sup>. Questo proposizione però, non ha un valore intrinseco, ma può esprimere nello stesso momento un giudizio vero o falso. La sua verità, o falsità, non risiede nella proposizione stessa, ma nella sua coerenza con le nostre proposizioni successive. Se isolassimo la proposizione, senza inserirla all'interno di un insieme di giudizi riguardanti il mondo della chimica, non potremmo mai avere un riscontro di quanto stiamo affermando. Se supponessimo una proposizione diversa relativa alla formula degli elementi che costituiscono l'acqua e la escludessimo dall'insieme delle proposizioni dello stesso genere, essa risulterebbe ugualmente vera e falsa, in quanto nulla escluderebbe la possibilità di poter dare un giudizio differente riguardo alla sua formula chimica, dato che la proposizione non sarebbe inserita all'interno di nessun gruppo di giudizi precedenti o successivi.

Come per il caso dell'acqua, così anche quello delle proposizioni aritmetiche. Se il giudizio riguardante la somma di due unità con altre due, con il loro rispettivo risultato, cioè quattro, non fosse inserito all'interno di un intero, raffigurato dalla somma delle nostre proposizioni riguardanti il funzionamento dell'aritmetica, non potremmo escludere la possibilità che questa proposizione risulti falsa, in quanto, come già affermato in precedenza, ogni giudizio è relazionato al soggetto giudicante e quindi, relativo alla sola conoscenza dei fatti, che non rappresentano la realtà oggettiva, ma solo il modo attraverso il quale noi ne facciamo esperienza. La verità dunque, secondo Joachim e la teoria della coerenza, non è espressa per mezzo di un singolo giudizio, ma è trovata all'interno di un contesto, di un sistema di giudizi. La verità è il risultato della coerenza di una proposizio-

---

289 Ivi, p. 86.

ne con la proposizione successiva, e così via. In questo modo, Joachim può affermare che: «*No universal judgement of science, then, expresses in and by itself a determinate meaning. For every such judgement is really the abbreviated statement of a meaning which would require a whole system of knowledge for its adequate expression*»<sup>290</sup>.

Ma gli *universal judgments of science* non sono gli unici a essere citati come esempio da Joachim. Una volta sviluppato il procedimento logico della sua teoria, Joachim passa ad analizzare una seconda tipologia di giudizi, quelli riguardanti i fatti, i *judgements of fact*<sup>291</sup>. Con questa espressione si intendono diverse categorie di giudizi: a) quelli storici (*historical judgements*), b) descrittivi e classificatori (*descriptive and classificatory judgements*) e infine, c) quelli riguardanti il nostro modo di percepire (*judgements of perception*)<sup>292</sup>. Ad ognuno dei seguenti giudizi, Joachim attribuisce una determinata proposizione<sup>293</sup>:

- 'Caesar crossed the Rubicon in the year 49 b.C.';
- 'The whale is a mammal';
- 'This tree is green'.

Lo scopo di Joachim, ancora una volta, è quello di dimostrare come il valore di verità espresso da queste proposizioni, sia direttamente relazionato a un intero sistema di giudizi.

Il *brute fact*, come lo definisce Joachim, riguardante l'attraversamento del Rubicone nel 49 a.C. da parte di Cesare, potrebbe apparire come una proposizione contenente in sé un determinato grado di verità o falsità, senza bisogno di relazionarsi con alcun tipo di proposizione successiva. Così come per la proposizione storica, anche per quelle descrittive

---

290 Ivi, p. 96.

291 Ivi, p. 104.

292 *Ibidem*.

293 *Ibidem*.

ve e percettive, potrebbe essere valido lo stesso tipo di giustificazione. Tuttavia, suppone Joachim, quello che noi sappiamo riguardo all'attraversamento del Rubicone nel 49 a.C. da parte di Cesare, rappresenta solo una parte di verità. Esso non corrisponde a quello che Joachim chiama *grain of solid truth*<sup>294</sup>, slegato da qualsiasi relazione con gli eventi che seguirono la discesa di Cesare verso Roma e determinarono la fine della repubblica. La verità o falsità di questa proposizione può essere verificata solamente in relazione agli eventi che ne seguirono. Senza nessun tipo di rapporto con la caduta della repubblica romana, la mia proposizione potrebbe essere nello stesso momento vera e falsa. Essa acquista un grado di verità solo se relazionata alla proposizione seguente, in questo caso, la caduta della repubblica.

La prima proposizione quindi, è implicitamente collegata con le proposizioni successive e questo è dimostrato dal fatto che, se giudicassi la proposizione come falsa, non sarei in grado di spiegare tutta una serie di eventi successivi, determinati e coerenti con la verità della proposizione iniziale. La stessa giustificazione vale per gli altri due esempi riportati da Joachim. La proposizione '*The whale is a mammal*' non rappresenta una coincidenza *de facto* tra soggetto e proposizione. Essa esprime solamente il fatto che *if whale, than mammal*<sup>295</sup>. Se seguissimo la teoria della corrispondenza, dovremmo essere in grado di determinare ciò che realmente una balena rappresenta ed essere in grado di relazionarlo con ciò che realmente un mammifero è. Ma, data l'impossibilità di conoscere in concreto le caratteristiche intrinseche del reale, sostiene Joachim, l'unica possibilità per poter definire la verità o falsità di questo enunciato, è la sua relazione con un sistema più grande e inclusivo di proposizioni, nel quale il fatto che la balena rientri all'interno del gruppo di animali classificati come mammiferi, è completamente coerente con la nostra conoscenza dei mammiferi stessi. La proposizione

---

294 Ivi, p. 107.

295 Ivi, p. 109.

'*the whale is a mammal*' quindi, senza essere relazionata a un *systematic whole*, non potrebbe essere definita né come vera né come falsa. Tuttavia, sostiene Joachim, anche dopo aver affermato la verità di questa proposizione, in quanto coerente con l'insieme, non possiamo sostenere la sua completa veridicità, ma solo un determinato grado di verità, che risulterà affermato o negato man mano che la nostra esperienza ci permette di portare avanti le nostre conoscenze.

Questa affermazione, risulta però alquanto problematica per la teoria della coerenza. Se non possiamo affermare totalmente la verità o la falsità di una proposizione, come distinguiamo allora il vero dal falso? Ogni proposizione risulterebbe sia vera che falsa, ciò che varia è solo il grado con cui viene espressa. Joachim è costretto quindi ad approfondire ulteriormente quello che intende per coerenza, identificando così ciò che lui chiama *the negative element or error*<sup>296</sup>. La verità e la falsità sono caratteristiche intrinseche di ogni giudizio, ma secondo Joachim esse non rappresentano il mondo reale. La realtà non possiede nessuna delle due caratteristiche, esse sono solo il prodotto di una nostra interpretazione dei fatti e quindi, secondo Joachim:

*There is a side of our subject which we have hitherto neglected, and this neglect is perhaps the chief cause of our failure to grasp the nature of truth. [...] truth is everywhere confronted with falsehood, and error is the inseparable shadow of knowledge. [...] We can no longer acquiesce in the view that, while evil and error exist of necessity 'on earth' as the antagonists of goodness and truth, 'in heaven' there is a pure affirmation. [...] The opposition, with which we are concerned, is an opposition of contraries, not of contradictories*<sup>297</sup>.

---

296 Ivi, p. 122.

297 Ivi, p. 85.

Nelle parole di Joachim si intravede una sorta di logica hegeliana, dovuta alle sue radici con l'idealismo e una netta opposizione con il principio di non contraddizione aristotelico che, non a caso, viene utilizzato come modello per dimostrare l'erroneità della teoria della corrispondenza. Secondo la vecchia logica scolastica, un giudizio risulta *vero* se unisce o separa degli oggetti, o eventi, lì dove essi coincidono o divergono. È *falso* invece, se unisce lì dove divergono e separa dove convergono. La ragione quindi, secondo Aristotele, riconosce una fondamentale opposizione insita nel cuore di ogni cosa, un'eterna contrapposizione tra *being* e *not-being*.

Secondo Joachim invece, questa interpretazione dell'errore non è corretta, poiché riconosce l'elemento contrario come contraddittorio e quindi separa il soggetto dal predicato, identificando la realtà non solo con ciò che è vero, ma anche con ciò che è falso. Se la teoria della corrispondenza fosse vera, allora dovremmo essere in grado, sostiene Joachim, di poter relazionare la nostra proposizione, giudicata falsa, con una controparte reale<sup>298</sup>. Per rendere chiaro questo concetto, Joachim si ricollega nuovamente al mondo dell'aritmetica. Se analizziamo, in maniera isolata, la proposizione ' $2+2 = 4$ ' e la compariamo con la proposizione ' $2+3 = 6$ ', non otteniamo da nessuna delle due una certezza di ciò che può essere vero o falso. Entrambe sono sia vere che false. Ma, continua Joachim, l'errore espresso dalla seconda proposizione verrà dimostrato una volta che le nostre successive proposizioni, inerenti l'insieme dei giudizi fino ad ora conosciuti, appartenenti al mondo dell'aritmetica, rispecchieranno l'incoerenza della prima:

*The judgement ' $2+3 = 6$ ' is no more false as such and in itself than a road is wrong per se and without reference to the object of the traveller. There are no roads which are such that to take them is eo*

---

298 Ivi, p. 126.

*ipso to lose one's way; and there are no judgements so constituted that the person who makes them must be in error. The judgement '2+3 = 6' is false because its meaning is part of a context of meaning, and a part which collides with the other parts. The judgement is really '2+3 conceived under the conditions of the numerical system = 6'; and the collision, the falsity, and the error attach to the judgement qua brought into connexion with the system of judgements thus implied<sup>299</sup>.*

Non c'è quindi errore né falsità, se il nostro intelletto non unisce la proposizione con un contesto significativo di conoscenze scientifiche. Joachim fornisce differenti definizioni di errore, quali: «*Error [...] is distinctively characterised by a discordance and a hostility*»<sup>300</sup> e «*[the error] is an illusory appearance of knowledge*»<sup>301</sup>. È su queste basi dunque, che Joachim può affermare il carattere concreto di un *significant whole*, nel quale forma e materia non vengono considerati separati, ma parti di una forma minore di esperienza, che possiede un determinato grado di coerenza e rappresenta un momento costitutivo dell'intero. Solo ciò che viene definito come *self-assertion*, cioè un'affermazione volta a esprimere un'assoluta e immediata verità, deve essere considerata come un errore.

La teoria della coerenza quindi, così come sviluppata da Joachim, può essere addotta a fondamento dell'interpretazione che Tyler fornisce dell'*eternal consciousness*, intesa come *potential*. Nonostante le tesi di Joachim siano state esse stesse soggette a forti critiche (basti pensare al lungo carteggio tra Joachim e Russell)<sup>302</sup>, il loro risultato deve es-

---

299 Ivi, p. 143.

300 Ivi, p. 147.

301 Ivi, p. 162.

302 La teoria della coerenza di Joachim innescò un acceso dibattito con Russell, sostenitore della *correspondence theory of truth*. La lettura dell'opera di Joachim portò Russell ad affermare come la *coherence theory of truth* non rappresentasse altro che una *monistic theory of truth* e non divergesse, nei suoi capisaldi, dalle



sere interpretato solamente alla luce delle implicazioni che esse adducono nell'interpretazione del pensiero greeniano e non è dunque lecito esprimere alcun giudizio riguardante la validità delle sue teorie, in quanto ricadrebbe all'interno di un dibattito tutt'ora aperto e distoglierebbe l'attenzione del lettore dal tema di questa ricerca. L'unica possibilità per continuare ad analizzare la validità di un concetto così dibattuto e fondamentale, come quello dell'*eternal consciousness*, risiede nella capacità di verificare le sue implicazioni all'interno dell'intero impianto filosofico greeniano, vale a dire, esaminare i risvolti che, stando all'interpretazione fornita da Tyler, l'*eternal consciousness* potrebbe apportare nella filosofia morale e politica di Green.

---

logiche espresse nella filosofia hegeliana. Il carteggio, a tutt'oggi pervenuto, ammonta a un numero di 19 lettere, scambiate durante il periodo che va dal 1900 al 1906. Le restanti testimonianze sono probabilmente andate perdute. Per un approfondimento delle critiche di Russell rivolte alla teoria della coerenza, vedi N. Griffin, *Bertrand Russell and Harold Joachim*, *The Journal of Bertrand Russell Studies*, McMaster U., Hamilton, No. 27 (winter 2007-08), pp. 220-240.



## 2. Dalla metaphysics of knowledge alla metaphysics of moral

### 2.1 La consciousness come elemento costitutivo del moral good. Una critica alle tesi del giusnaturalismo

In accordo con le affermazioni sostenute da Tyler, la metafisica di Green è strettamente collegata alla sua *theory of the will*:

*Contrary to the view that Green's metaphysics of the will is separable from his 'metaphysics of experience or knowledge', it will be argued here that, in line with their character as 'moments' of a larger system, the leading strands of each of the three facets do indeed constitute necessary and mutually reinforcing aspects of one largely harmonious theory of self-realisation and freedom<sup>1</sup>.*

È seguendo questa impostazione dunque, che lo sviluppo delle tesi greeniane deve essere indagato e analizzato poiché, come lo stesso P. Nicholson sostiene, le conclusioni della sua metafisica della conoscenza sono indispensabili per l'intero impianto filosofico di Green: «*We would, from Green's point of view, have cut out the heart of his philosophy, which supplies the life-blood of the individual's intellectual and moral activity; and thereby we would have decisively weakened every part of his philosophy, including his moral and political philosophy*»<sup>2</sup>.

---

1 C. Tyler, *The Metaphysics of Self-realisation and Freedom*, Imprint Academic, UK, 2010, p. 88.

2 M. Dimova-Cookson – W. J. Mander, T. H. Green: *Ethics, Metaphysics, and Political Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 2006, pp. 139-158. Cfr. C. Tyler, *The Metaphysics of Self-realisation and Freedom*, Imprint Academic, UK, 2010, p. 83.

Se affermiamo la veridicità delle supposizioni di Tyler riguardanti l'*eternal consciousness*, non possiamo esimerci dall'analizzare i suoi risvolti nell'ambito dell'azione pratica e assumere come punto di partenza della nostra indagine la domanda che Sydgwick pone a Green: «*Supposing, then, that the argument in Book I. is completely cogent, it still remains for Green to explain the bearing of it on the problems of Ethics. [...] How are we to obtain from it an ideal of holiness, or of an infinitely and perfectly good will?*»<sup>3</sup>. Tuttavia, come per il capitolo precedente, è necessario ripercorrere lo sviluppo teorico seguito da Green, per poter identificare i tratti caratteristici della sua interpretazione ed eventualmente, metterne in evidenza le parti critiche. Dobbiamo dunque analizzare la sua *metaphysics of moral* tenendo conto delle conclusioni raggiunte dalla sua gnoseologia e osservare se i presupposti conducono a risultati compatibili o se l'incompatibilità dei secondi mette in crisi la giustificazione dei primi. Green stesso suggerisce, come necessaria conseguenza della sua teoria gnoseologica, l'approfondimento di ciò che egli identifica come *wants*, risultante necessaria di uno studio fondato sull'analisi di un *organic animal system*, che si pone al di là delle mere *impressions*<sup>4</sup>. Di non minore importanza è

---

3 H. Sydgwick, *Lectures on the Ethics of T. H. Green, Mr. Herbert Spencer, and J. Martineau*, MacMillan and Co., London, 1902, pp. IX – 11.

4 «So far we have been dealing with what we may venture to call the metaphysics of experience or knowledge, as distinct from the metaphysics of moral action. We have been considering the action of the self-conditioning and self-distinguishing mind, which the existence of a connected world implies, in determining a particular product of that world, viz. the animal system of man, with the receptive feelings to which that system is organic, – in so determining it as to reproduce itself, under limitations, in the capacity for knowledge which man possesses. The characteristic of this particular mode of its reproduction in the human self is the apprehension of a world which is, as distinct from one which should be. It constitutes a knowledge of the conditions of the feelings that occur to us, and of uniform relations between changes in those conditions. But the animal system is not organic merely to feeling of the kind just spoken of as receptive, to impressions, according to the natural meaning of that term, conveyed by the nerves of the several senses. It is organic also to wants, and to impulses for the satisfaction of those wants, which may be in many cases occasioned by impressions of the kind mentioned, but which constitute quite a different function of the animal system». T. H. Green (edited by A.C. Bradley), *Prolegomena to Ethics*, Clarendon Press, Oxford, 1906, § 85.

l'attenzione che Green pone nel separare *wants* da *the consciousness of wanted objects*<sup>5</sup>, senza però ricadere in quello che Russell e Moore identificano come uno degli aspetti critici della filosofia kantiana, cioè la separazione tra oggetto conosciuto e soggetto conoscente<sup>6</sup>.

Le premesse della sua analisi si articolano seguendo la critica sviluppata nei confronti delle teorie gnoseologiche dell'empirismo, che conducono a una visione dell'uomo inteso come soggetto a pulsioni dettate dall'istinto e a una conseguente interpretazione edonistica della morale. Il soggetto principale da cui Green muove le sue critiche è rappresentato nuovamente dal pensiero di Locke e dalle contraddizioni che, sviluppate all'interno della sua analisi gnoseologica, conducono inevitabilmente a una visione contrapposta, con quanto sostenuto da Green stesso, dei termini quali *will* e *freedom*. Il perno fondamentale intorno al quale l'intera analisi greeniana si sviluppa è identificabile in quello che raffigura il fulcro dell'idealismo, cioè il concetto di *consciousness*. L'uomo non è caratterizzato dalle sole *sensous perceptions*, ma anche e soprattutto, da determinati *certain wants*. Questi 'desideri' ricoprono, all'interno della *man's willing*, lo stesso ruolo che le *sensations* rivestono nell'ambito della conoscenza. Come per l'aspetto gnoseologico dunque, è il presupposto dell'esistenza di un *conscious subject*, che rende possibile una distinzione tra il desiderio e il soggetto che desidera. Green quindi, pone in stretta analogia il campo della conoscenza con quello della condotta morale, passando da un'esamina della *consciousness of fact* all'indagine della *consciousness of objects*<sup>7</sup>, trasformando la domanda *what makes fact?* in *what makes object?*<sup>8</sup>.

---

5 Ibidem.

6 F. C. Beiser (edited by), *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, p. 461.

7 M. Richter, *The Politics of Conscience*. T. H. Green and his age, The Garden City Press Limited, Letchworth, 1964, p. 195.

8 Ivi, p. 196.

Le speculazioni in ambito morale dell'empirismo sono una diretta conseguenza della loro teoria della conoscenza e la seconda parte del trattato sulla filosofia di Hume, *The Moral Part of Hume's Treatise*, in linea con lo scopo ultimo di Green, cioè la costruzione di un modello morale da contrapporre all'edonismo imperante, rappresenta il tentativo di dimostrare la loro inconsistenza teorica, fondata su presupposti iniziali errati: «*In his speculation on morals, no less than on knowledge, Hume follows the lines laid down by Locke. With each there is a precise correspondence between the doctrine of nature and the doctrine of the good*»<sup>9</sup>. Come già sottolineato in precedenza, i termini quali volontà e libertà rappresentano un punto fondamentale per l'intera filosofia morale di Green e si discostano notevolmente dall'interpretazione fornita da Locke.

Secondo quanto riportato da Locke stesso all'interno del volume *Essay concerning Human Understanding*, nel capitolo intitolato *The Power*, la *will* viene identificata nella seguente maniera: «*This power which the mind has thus to order the consideration of any idea, or the forbearing to consider it; or to prefer the motion of any part of the body to its rest, and vice versa, in any particular instance; is that which we call the will*»<sup>10</sup>. La volontà è dunque, secondo Locke, un potere e più esattamente, l'inclinazione (*volition or willing*) a compiere una particolare azione. È la *superior faculty of the soul*. Tuttavia, questa particolare facoltà non è collegata con la *freedom*. Tutte le azioni di cui abbiamo un'idea, fintanto che ci permettono di collegare il nostro intelletto con il nostro *power to think, [...] to move*<sup>11</sup>, ci rendono liberi. Solo attraverso l'unione tra intelletto e idea corrispondente, è l'uomo in grado di agire liberamente: «*So that the idea of liberty, is the idea of a power in any agent to do*

---

9 R. L. Nettleship (edited by), Works of Thomas Hill Green, Vol. I, Philosophical Works, Longmans, Green and Co., London, 1883, p. 301.

10 J. Locke, An Essay Concerning Human Understanding, Thomas Davison, Whitefriars, London, 1825, p. 151.

11 Ivi, p. 152.

or forbear any particular action, according to the determination or thought of the mind...»<sup>12</sup>. Dove non c'è volontà, non ci può essere libertà: «So that liberty cannot be where there is no thought, no volition, no will»<sup>13</sup>.

Il problema però, secondo Locke, non risiede nella determinazione della libertà in relazione all'agire in concomitanza con ciò che il nostro intelletto ci richiede, ma nella possibilità di definire la libertà rispetto alla nostra *willing*. Per Locke, *in respect of willing, a man is not free*<sup>14</sup>. Che cosa dunque, definisce la *will*, dal momento che l'uomo non è libero di determinare la propria volontà? Secondo Locke, ciò che ci spinge a compiere una certa azione è un senso di disagio (*uneasiness*): «the most urgent uneasiness we at any time feel, [...] the uneasiness of desire fixed on some absent good, either negative, as indolence to one in pain, or positive, as enjoyment of pleasure»<sup>15</sup>. Queste affermazioni escludono, secondo Green, qualsiasi tipologia di motivo legato all'azione<sup>16</sup>. Il nostro agire si presenta sempre come la risultante di uno *strongest motive* ed è il desiderio verso la realizzazione di questo, che crea il nostro disagio interiore.

Tuttavia, è nella determinazione dello *strongest motive*, che Green intravede una delle prime problematiche derivabili dalla teoria della conoscenza sostenuta dall'empirismo. Negando l'esistenza di una sostanza, in questo caso la greeniana *consciousness*, e riducendo l'uomo a semplice elemento passivo nel rapporto con il mondo esterno, Locke non è in grado di riconoscere la duplice valenza che il termine *strongest motive* può assumere. Da una parte, sostiene Green, ci sono gli impulsi, intesi come semplici appetiti del corpo, dall'altra invece, c'è la determinazione dei desideri dettati dalla nostra *consciousness*. Ciò che è valido per la

---

12 Ibidem.

13 Ibidem.

14 Ivi, p. 157.

15 Ivi, p. 165. Cfr. R. L. Nettleship (edited by), Works of Thomas Hill Green, Vol. 1, Philosophical Works, Longmans, Green and Co., London, 1883, p. 302.

16 Ivi, p. 305.

metafisica della conoscenza, lo è anche per quella della morale, vale a dire, è il *self*, in quanto soggetto permanente ai mutamenti, che ricerca il soddisfacimento dei suoi bisogni e crea con un libero atto volitivo l'oggetto del suo desiderio. Se dovessimo seguire la riduzione lockeana della *will* a risultante di un desiderio interiore non determinabile dal soggetto, continua Green, non saremmo neanche in grado di distinguere ciò che è un vizio da una virtù<sup>17</sup>.

È in questa prospettiva, tuttavia, che si inserisce ciò che Locke identifica come *happiness*, cioè ciò che muove il nostro desiderio e ci spinge ad agire, ciò che può essere identificato con *the utmost pleasure we are capable of*<sup>18</sup>. Questo, secondo Locke, rappresenta l'oggetto del nostro desiderio e sostituisce i termini quali *good* e *evil* con quelli di *pleasure* e *pain*. Con la rappresentazione dell'*happiness* in quanto oggetto del desiderio e l'identificazione di essa come *utmost pleasure we are capable of*, si presenta nuovamente un aspetto contraddittorio nella teoria empiristica, il quale tuttavia, comporta non pochi problemi alla stessa metafisica della morale di Green (anche se questo aspetto verrà approfondito in seguito). Per Locke, l'*happiness* può assumere quattro significati differenti:

- una concezione astratta, che rappresenta la somma dei *possible pleasures*;
- l'equivalente del piacere, che sopravvive nella nostra immaginazione;
- l'oggetto di colui che cerca di soddisfare un piacere;
- l'oggetto fortemente desiderato, non identificabile necessariamente con un *pleasure*.

Tutte queste differenti determinazioni del termine *happiness* esprimo quella che Green identifica come una

---

<sup>17</sup> Ivi, p. 306.

<sup>18</sup> Ibidem.



contraddizione insita nella teoria di una morale diretta al conseguimento del massimo piacere. Green sostiene che:

*Happiness 'in its full extent,' as 'the utmost pleasure we are capable of,' is an unreal abstraction if ever there was one. It is curious that those who are most forward to deny the reality of universals, in that sense in which they are the condition of all reality, viz., as relations, should yet, having pronounced these to be mere names, be found ascribing reality to a universal, which cannot without contradiction be supposed more than a name<sup>19</sup>.*

L'interpretazione lockeana di *happiness* è quindi sovrapponibile con ciò che caratterizza la moderna lettura fornitane dall'utilitarismo, cioè un *aggregate of possible enjoyments* e questo non rappresenta altro che un vano tentativo, continua Green, di definire qualcosa attraverso la somma di indefiniti<sup>20</sup>. L'espressione *aggregate of possible enjoyments* non possiede più valore di *greatest possible quantity of time*. Il paragone che Green utilizza dimostra l'impossibilità di definire i *pleasant feelings* attraverso termini riconducibili alla quantità numerica derivabile da una somma degli stessi poiché, secondo quanto Locke sostiene, non esiste qualcosa, un soggetto, in grado di tenere insieme un gruppo di relazioni e quindi, far sì che un certo numero di *pleasant feelings* possa costituire un intero, inteso come *pleasure in general*<sup>21</sup>. Ogni piacere si risolve nella sua temporanea permanenza e termina nel momento esatto in cui inizia quello successivo, rendendo il piacere stesso un qualcosa di indefinito e inconcepibile.

Locke non sembra distinguere, continua Green, le caratteristiche proprie della *happiness in general* da quelle del-

---

19 Ivi, p. 307.

20 Ibidem.

21 Ibidem.

la *happiness of each man's*, affermando solamente l'esistenza di una felicità generale, composta da una somma delle particolari azioni individuali, che possono essere in grado di arrecare un determinato tipo di *pleasure* o meglio, evitare ciò che egli identifica come *uneasiness*. Ancora una volta però, la negazione dell'esistenza di una *subjective consciousness* rende impossibile, per Locke, spiegare come una particolare azione orientata al conseguimento di un piacere possa contribuire al raggiungimento di una felicità generale, data l'assenza di ogni tipo di relazione. Questa problematica, continua Green, è legata al mancato riconoscimento di una distinzione tra desiderio e oggetto che determina la nascita di un desiderio<sup>22</sup>.

Le conclusioni alle quali Locke approda, finiscono per identificare il piacere come un qualcosa di puramente istantaneo:

*when we compare present pleasure or pain with future (which is usually the case in the most important determinations of the will), we often make wrong judgments of them, [...] But that this is a wrong judgment, every one must allow, let his pleasure consist in whatever it will: since that which is future, will certainly come to be present; and then having the same advantage of nearness, will show itself in its full dimensions, and discover his wilful mistake, [...] the future loses its just proportion, and what is present, obtains the preference as the greater<sup>23</sup>.*

Locke riduce così la vita dell'uomo a una semplice ricerca di piaceri incidentali, come possono essere quelli di qualunque animale che cerca di soddisfare i propri appetiti. Il suo pensiero è un chiaro riferimento all'antropologia filo-

---

22 Ivi, p. 309.

23 J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, Thomas Davison, Whitefriars, London, 1825, p. 177.

sofica hobbesiana, che identifica nel *bellum omnium contra omnes* il cardine della natura umana<sup>24</sup>. Sia Locke che Hobbes sono accomunati dalla medesima interpretazione della *will* come prodotto di un *power*. Per Locke, la volontà è identificabile nel *power of preference*, mentre per Hobbes invece: «*The Power of a Man, (to take it Universally) is his present means, to obtain some future apparent Good*» e non rappresenta altro che il risultato della nostra *will*:

*The Greatest of humane Powers, is that which is compounded of the Powers of most men, united by consent, in one person, Naturall, or Civill, that has the use of all their Powers depending on his will: such as is the Power of a Common-wealth: Or depending on the wills of each particular; such as is the Power of a Faction, or of divers factions leagued*<sup>25</sup>.

Ciò che precede l'azione dunque, è il *power* e questo potere raffigura la determinazione della nostra volontà di agire<sup>26</sup>. Nella loro teoria rimane quindi irrisolta la questione inerente l'oggetto del nostro desiderio. Pur presupponendo il piacere come bene ultimo da raggiungere, per il conseguimento di una non definita *happiness*, come spiegare l'esistenza di un tale oggetto, data la relazione diretta tra *feeling* e *pleasure*? In base a quale fondamento giustificare quel tipo di azioni che Green identifica come *ought to do*, se non possediamo un oggetto di riferimento differente rispetto alla semplice immagine di un *past pleasure or pain*<sup>27</sup>?

Secondo Locke, *pleasure* e *pain* non sono altro che il risultato delle nostre azioni e il loro conseguimento si basa

---

24 Lo stesso Green afferma come la teoria di Locke non rappresenti altro che una riproduzione di quella di Hobbes. Ivi, p. 302.

25 Hobbes, *Leviathan or The Matter, Forme, & Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civill*, Clarendon Press, Oxford, 1651, 66.

26 R. L. Nettleship (edited by), *Works of Thomas Hill Green*, Vol. II, *Philosophical Works*, Longmans, Green and Co., London, 1883, p. 369.

27 R. L. Nettleship (edited by), *Works of Thomas Hill Green*, Vol. I, *Philosophical Works*, Longmans, Green and Co., London, 1883, pp. 317-318.

sul nostro rispetto o meno delle leggi: «*Good and evil, as hath been shown, are nothing but pleasure and pain, or that which occasions or procures pleasure or pain to us. Moral good and evil, then, is only the conformity or disagreement of our voluntary actions to some law*»<sup>28</sup>. Non esiste nessuna obbligazione morale, nessuna azione fondata su valori antecedenti, nessun dover essere, ma soltanto una conformità del soggetto a tre differenti tipi di autorità legislativa<sup>29</sup>:

- *Divine Law*: promulgata agli uomini attraverso la natura e la voce della rivelazione;
- *Civil Law*: le leggi del *Commonwealth*;
- *Law of opinion or reputation*: azioni svolte in accordo con quello che nella società viene riconosciuto come virtù o vizio.

Queste conclusioni sembrano alquanto paradossali: *the Moral goodness or evil*, o meglio, il *pleasure and pain* risultanti dalla nostra azione morale, non corrispondono ad altro, secondo Locke, che alla nostra osservanza alle leggi divine o umane. Green mette in evidenza come, la conformità alle leggi, non possa essere considerata un *feeling*, ma svolga semplicemente il ruolo di tramite tra l'immagine di un piacere futuro e la nostra azione compiuta per realizzarlo<sup>30</sup>. Anche se non esplicitamente messo in evidenza, quello che Green vuole far intendere è questo: se identifichiamo *pleasure* e *pain* come risultante della conformità tra la nostra azione e la legge che la prescrive o vieta, come possiamo distinguere il piacere derivabile dall'aver rispettato una determinata norma, da quello che la nostra azione in sé avrebbe comportato? Nelle parole di Locke si intravede una sorta di determinismo naturale, secondo il quale l'uomo, inteso

---

28 J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, Thomas Davison, Whitefriars, London, 1825, p. 251.

29 *Ibidem*.

30 R. L. Nettleship (edited by), *Works of Thomas Hill Green*, Vol. I, *Philosophical Works*, Longmans, Green and Co., London, 1883, p. 320.

come essere passivo, è privato di qualsiasi volontà d'azione. Il soggetto o meglio l'individuo (poiché nella filosofia di Locke risulta alquanto contraddittorio poter parlare di soggetto), è costretto ad adattarsi a regole e piaceri non generabili, ma generati. La stessa essenza del piacere è ridotta a semplice appetito, in quanto risultante di un adattamento a leggi prestabilite, siano esse naturali o artificiali. In entrambi i casi però, l'individuo resta estraneo al loro processo di determinazione. Inoltre, nel caso delle leggi dettate dall'uomo (anche se queste parole non appartengono a Green), questa contraddizione risulta ancora più marcata e rende inevitabile la domanda: come può l'individuo mettere in discussione le leggi vigenti, se esse non contengono un valore intrinseco, ma corrispondono solo a un mezzo pratico per il raggiungimento di un piacere personale? La teoria di Locke dovrebbe presupporre un'inclinazione acritica di ciascuno nei confronti delle norme e l'attribuzione di un solo ed unico significato al termine *pleasure*. È qui che si presenta un altro aspetto controverso, non solo della filosofia di Locke, ma anche della lettura fornitane dall'utilitarismo, riguardante la possibilità di calcolare il livello o grado di piacere all'interno di una società e di promulgare norme relative alla sola maggioranza, in quanto solo essa viene identificata come rappresentativa. Se il piacere è dettato dalla conformità o meno con una norma, ogni individuo è costretto a rispettare la legge che è stata promulgata e in questo modo, si riduce il significato stesso del piacere, in quanto risulterebbe impossibile per chiunque determinare il proprio piacere in base alle proprie inclinazioni, ma semplicemente riadattarlo alle leggi vigenti.

Nelle affermazioni di Locke dunque, si viene a contrapporre ciò che Green tenta, attraverso la sua filosofia, di far coincidere e cioè, quello che costituisce, riprendendo il pensiero di Shaftesbury, il *public good* e il *private good*. Nell'identificazione del *pleasure* come *moral good*, queste due categorie inevitabilmente collidono, in quanto il raggiungimento di un piacere non ben determinato, può non coincidere con l'insieme della società nella quale l'individuo

è costretto ad agire. In altre parole, Locke non spiega come sia possibile, attraverso un'azione orientata verso il proprio *self-good*, ottenere un bene per tutta la comunità.

Shaftesbury, prima ancora di Green, aveva tentato di dimostrare l'incoerenza delle conclusioni lockeane, ma il suo tentativo era fallito a causa della confusione con la quale aveva tentato di spiegare la differenza esistente tra *self-good* e *public-good*<sup>31</sup>. Pur se in contrapposizione con l'empirismo, Shaftesbury rimane ancora legato alla filosofia di Locke. Tuttavia, egli utilizza concetti che costituiranno la base della teoria morale di Green, come quelli di *good of every one* e *general good*<sup>32</sup>. Shaftesbury è consapevole dell'esistenza di un tutto, del quale l'individuo ne rappresenta una singola parte. Egli sostiene che:

*Now as this difference is immediately perceived by a plain internal sensation, so there is withal in reason this account of it, that whatever things have order, the same have unity of design, and concur in one; are parts constituent of one whole or are, in themselves, entire systems. Such is a tree, with all its branches; an animal, with all its members; an edifice, with all its exterior and interior ornaments. What is else is even a tune or symphony, or any excellent piece of music, than a certain system of proportioned sounds?*<sup>33</sup>.

Le sue parole ricorrono nel pensiero dello stesso Green: «*He must [the man], in short, be capable of conceiving and seeking a permanent well-being in which the permanent well-being of others is included*»<sup>34</sup>. Il pensiero di

---

31 R. L. Nettleship (edited by), Works of Thomas Hill Green, Vol. I, Philosophical Works, Longmans, Green and Co., London, 1883, p. 324.

32 W. Whewell, Lectures on the History of Moral Philosophy in England, John W. Parker and Son, London, 1852, p. 93.

33 A. Earl of Shaftesbury (edited by J. M. Robertson), Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times, etc., Vol. II, Grant Richards, London, 1900, p. 63.

34 T. H. Green, (edited by A. C. Bradley), Prolegomena to Ethics, Clarendon Press, Oxford, 1906, §§ 201-202.

Green tuttavia, diverge, come egli stesso afferma, da quello di Shaftesbury, poiché la sua filosofia non distingue pienamente il *self-good* da quello generale, ma si limita a separare l'*happiness* dal *moral good*, senza proporre una sufficiente giustificazione. Il *self-good*, nel pensiero di Shaftesbury, continua a includere un significato di *pleasure* legato alla visione lockeana del termine, cioè come *natural appetites* e questo comporta inevitabilmente la contrapposizione tra i diversi appetiti e l'impossibilità dunque, di identificare ciò che realmente caratterizza il *good*<sup>35</sup>. Secondo Shaftesbury, la sola delimitazione tra la sfera pubblica e quella privata è rappresentata da quello che Green identifica come *the side of excess*<sup>36</sup>. L'eccesso egoistico di un'azione non deve compromettere il bene pubblico ma, nello stesso momento, non esclude neanche la possibilità di agire egoisticamente, purché l'azione non interferisca con il bene della comunità.

La diversa interpretazione che i due autori forniscono riguardo al concetto di *general good* è riconducibile al diverso rapporto che entrambi condividono con l'etica formulata da Spinoza e in particolare, con il concetto di *benevolence* (o *benevolentia*) e rappresenta uno dei punti fondamentali per il dibattito riguardante l'etica, poiché il termine benevolenza viene spesso ricondotto a quello di *happiness*. Shaftesbury in particolare, si ricollega alle conclusioni delineate da Spinoza e sviluppa il suo impianto filosofico seguendo le tracce lasciate dal filosofo olandese.

L'etica di Shaftesbury è fortemente legata ad alcuni principi delineati da Spinoza all'interno della sua opera *Ethica Ordine Geometrico Demonstrata* (1677) e uno di questi principi corrisponde proprio all'interpretazione spinoziana del concetto di benevolenza, inteso come strumento per raggiungere la felicità<sup>37</sup>. All'interno del primo volume dei *Cha-*

---

35 R. L. Nettleship (edited by), Works of Thomas Hill Green, Vol. I, Philosophical Works, Longmans, Green and Co., London, 1883, p. 324.

36 Ibidem.

37 A. Earl of Shaftesbury (edited by J. M. Robertson), Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times, etc., Vol. I, Grant Richards, London, 1900, p. XXXII.

*racteristics* (1711), una raccolta di saggi apparsi postumi alla sua morte, si intravede chiaramente ciò che Shaftesbury intende affermare con il termine benevolenza:

*Not only is the world providentially ruled by a Mind; but that rule is as absolutely beneficent as in the nature of things it can be; [...] The ruling Mind being absolutely beneficent, Benevolence is the proper frame of mind in Man, who is constituted as to find happiness in all his benevolent affections and in all beneficent action, and misery in the contrary*<sup>38</sup>.

Il significato di questo termine tuttavia, per comprendere il criterio attraverso il quale viene interpretato da Shaftesbury, necessita di un ulteriore approfondimento, in quanto può essere generalmente frainteso a causa della sua duplice natura e del modo con cui viene utilizzato sia da Hobbes che da Spinoza.

In accordo con la teoria hobbesiana della natura umana, nel quale l'uomo agisce spinto da un particolare *self-interest*, la benevolenza acquista un significato legato allo scopo (o benefici), che una determinata azione può o meno comportare. Queste affermazioni sono contenute all'interno del *Leviathan* (1651):

*To which end we are to consider, that the Felicity of this life, consisteth not in the repose of a mind satisfied. For there is no such Finis ultimus, (utmost ayme), nor Summum Bonum, (greatest Good,) as is spoken of in the Books of the old Morall Philosophers, [...] Felicity is a continuall progresse of the desire, from one object to another*<sup>39</sup>.

---

38 Ivi, p. XXIX-XXX.

39 Hobbes, *Leviathan or The Matter, Forme, & Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civill*, Clarendon Press, Oxford, 1651, pp. 74-75.



Non ha nessun significato, secondo Hobbes, agire in maniera benevola, se non per il risultato verso il quale la nostra azione può condurci. In ogni caso, il nostro agire rimane legato al conseguimento di un nostro specifico interesse, che può coincidere o meno con quello della comunità. Il modo attraverso il quale Hobbes interpreta il concetto di benevolenza, si riconcilia perfettamente con le tesi sostenute dall'empirismo, le quali fondano la possibilità della conoscenza o in questo caso, dell'azione morale, su presupposti *a posteriori*, negando l'esistenza di un principio antecedente.

Il significato che Hobbes attribuisce a questo termine, può essere interpretato come parte della critica rivolta dall'empirismo al dogmatismo espresso dai precetti religiosi, nei quali al termine *benevolentia* veniva attribuita una valenza pietistica, fondata su un *kind of piteous desire*<sup>40</sup> di derivazione divina, cioè *a priori*. Questo tipo di interpretazione tuttavia, non deve essere confusa con la lettura fornita da Spinoza e ripresa successivamente da Shaftesbury.

Secondo Spinoza, benevolenza significa *acting to the benefit of others*<sup>41</sup> e questo agire possiede sì un valore *a priori*, ma non è fondato su una norma divina, bensì sulla ragione umana. L'individuo deve agire per il bene degli altri, basando la sua azione sulla ragione e non sulla pietà:

*Pity is sorrow, and therefore is in itself evil. The good, however which issues from pity, namely, that we endeavour to free from misery the man we pity, we desire to do from the dictate of reason alone; nor can we do anything except by the dictate of reason alone, which we are sure is good. Pity, therefore, in a man*

---

40 M. J. Kisner, Spinoza's Benevolence: The Rational Basis for Acting to the Benefit of Others, *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 47, No. 4 (2009), 549-67, p. 549.

41 Ibidem.

*who lives according to the guidance of reason is in itself bad and unprofitable*<sup>42</sup>.

Esistono dunque due diverse interpretazioni del termine, a seconda che esso venga inteso nella sua forma hobbesiana *a posteriori* o in quella *a priori* sostenuta da Spinoza, slegata dal principio religioso che l'accomuna a una forma di *pietas* cristiana. Quindi, mentre per Hobbes la ragione spinge l'individuo ad agire seguendo un principio di benevolenza, identificabile con la soddisfazione di un proprio *personal desire*, per Spinoza invece, essa si ricollega al significato espresso dal termine greco *οικειος*, inteso come realizzazione o fine ultimo verso il quale solo la razionalità umana può condurre. Così dunque, per Spinoza i nostri interessi coincidono *with the interests of others in virtue of our shared rational nature*<sup>43</sup>.

Agire in maniera benevola quindi, significa agire seguendo la propria ragione. La ragione tuttavia, non deve essere intesa come qualità di ogni singolo essere vivente, ma come essenza, come elemento costitutivo di ciascun uomo. È su questo punto, che l'interpretazione della benevolenza fornita da Spinoza differisce dalle precedenti caratterizzazioni, nelle quali le veniva attribuita una valenza *a priori* non fondata sulla ragione, ma sulla mera fede o volontà divina. Sostenere l'esistenza di una ragione *a priori*, significa anticipare, in parte, ciò che verrà analizzato in seguito da Kant, cioè l'esistenza di determinate caratteristiche della ragione, condivise da ciascun individuo. Queste proprietà formali giustificano il concetto stesso di benevolenza fornito da Spinoza, poiché ciascun individuo, compiendo un'azione

---

42 W. H. White (translated by), *Ethic Demonstrated in Geometrical Order and Divided into Five Parts*, by B. De Spinoza, Trübner & Co., London, 1883, p. 220.

43 M. J. Kisner, *Spinoza's Benevolence: The Rational Basis for Acting to the Benefit of Others*, *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 47, No. 4 (2009), 549-67, p. 551.

fondata su proprietà essenziali della ragione, condivise cioè da tutti, agirà per il bene proprio e degli altri<sup>44</sup>.

Dunque, secondo Spinoza, se qualcosa coincide con la nostra natura, deve essere considerata come buona e data la condivisione di proprietà presenti all'interno della ragione di ciascuno, il bene dell'uno corrisponde al bene di tutti. Ma cosa intende Spinoza quando si riferisce a qualcosa che corrisponde con la natura di tutti? Per Spinoza, due oggetti condividono qualcosa, quando questi posseggono almeno una proprietà in comune. Alcune di esse possono essere differenti, ma altre sono considerate come essenziali, cioè come qualità poste al di fuori di qualsiasi cambiamento, senza spazio né tempo. Queste proprietà sono direttamente collegate al concetto stesso di essenza e rappresentano la struttura fondamentale di un oggetto, ciò che lo rende quello che realmente è: «for Spinoza, essential properties are those that make us the sort of beings that we are, not those that make us sort of persons that we are»<sup>45</sup>. La razionalità è una di queste proprietà ed è ciò che guida la benevolenza, cioè l'azione indirizzata verso il bene di coloro i quali la condividono. Ragione e benevolenza sono dunque due concetti dipendenti l'uno dall'altro:

*To act in conformity with virtue is to act according to the guidance of reason, and every effort which we make through reason is an effort to understand, and therefore the highest good of those who follow after virtue is to know God, that is to say, it is a good which is common to all men, and can be equally possessed by all men in so far as they are of the same nature*<sup>46</sup>.

---

44 Ivi, p. 552.

45 Ivi, p. 555.

46 W. H. White (translated by), *Ethic Demonstrated in Geometrical Order and Divided into Five Parts*, by B. De Spinoza, Trübner & Co., London, 1883, pp. 206-207.

È in questo modo, che la ragione si pone alla base della benevolenza e ci permette di agire seguendo un principio condiviso dalla totalità degli esseri razionali e non secondo il desiderio egoistico di ciascuno. Essa è fondata sul *self-interest* ma, a differenza di Hobbes, esso rappresenta sia un interesse personale, che condiviso.

Questa interpretazione del concetto di *benevolence* corrisponde alla lettura fornita da Shaftesbury e viene ripresa in grandi linee da autori successivi, quali: Hutcheson, Butler, Clarke e seppur con alcune modifiche, da Hume. Tuttavia, sottolinea Green, ognuna di esse contiene delle contraddizioni di fondo riconducibili all'interpretazione della natura umana fornita da Spinoza.

All'interno delle *Lectures on the Principles of Political Obligation*, pubblicate postume all'interno del secondo volume dei *Collected Works*, Green dedica un paragrafo all'analisi del pensiero di Spinoza, mettendo in evidenza come le sue interpretazioni sulla natura umana mettano in crisi il suo stesso impianto filosofico-politico:

*The cardinal error of Spinoza's 'Politik' is the admission of the possibility of a right in the individual apart from life in society, apart from the recognition by members of a society of a correlative claim upon and duty to each other, as all interested in one and the same good. [...] Accordingly he considers the individual apart from his vocation as a member of society, the state apart from its office as enabling the individual to fulfil that vocation. Each, so considered, is merely a vehicle of so much power (natural force). On the other hand, he recognises a difference between a higher and lower, a better and worse, state of civil society, and a possibility of seeking the better state because it is understood to be better. And this is to admit*

*the possibility of the course of human affairs being affected by the conception of a final cause*<sup>47</sup>.

Il problema che Green vuole mettere in evidenza, riguarda l'ipotesi principale del giusnaturalismo stesso, cioè il presupposto dell'esistenza dell'individuo al di fuori di una società di riferimento. Una delle caratteristiche, che rende il pensiero di Spinoza, sotto certi aspetti, innovativo, è la sua interpretazione dell'uomo come *homo naturae pars*, cioè come soggetto dotato di ragione e quindi, della facoltà di poter comprendere l'ordine naturale e di conformarsi o obbedire alle sue leggi<sup>48</sup>. Secondo Green, Spinoza riconosce la distinzione kantiana tra *determination according to law* e *determination according to the consciousness of law*, ma ignora la differenza esistente o come sostiene Green maschera questa distinzione (*to disguise the distinction*), tra *rational determination*, intesa come parte della natura stessa e *determination according to laws of nature*. Secondo quanto afferma Spinoza, l'uomo possiede delle proprietà intrinseche nella ragione, che lo rendono parte della natura. Ne consegue, quindi, una sorta di predestinazione (*to ordain*), in cui l'oggetto del nostro desiderio, pur se condiviso da ognuno, in quanto fine del nostro agire razionale, rimane comunque estraneo alla nostra libera volontà: «*We shall only then desire what is ordained for us and shall find rest in the truth, in the knowledge of what is necessary. This he regards as the highest state of the individual, and the desire to attain it he evidently considers the supreme motive by which the individual should be governed*»<sup>49</sup>.

Se seguiamo il concetto di benevolenza espresso da Spinoza, sostiene Green, non facciamo altro che ricondurre l'azione morale a principi determinati dalla natura, poiché l'uomo per Spinoza, così come per Locke ed Hobbes, seppur

---

47 R. L. Nettleship (edited by), Works of Thomas Hill Green, Vol. II, Philosophical Works, Longmans, Green and Co., London, 1883, pp. 362-364.

48 Ibidem.

49 Ibidem.

in maniera differente, non è altro che un oggetto, ricopre un ruolo passivo all'interno della natura: «[the man] *like everything else in nature, as determined by material and efficient causes, and as himself a material and efficient cause*»<sup>50</sup>. La teoria di Spinoza, nel ridurre l'individuo a semplice oggetto, non va oltre le premesse iniziali postulate da Locke. Il problema delle tesi espresse dal giusnaturalismo, è insito nella loro stessa interpretazione della natura umana. Come già sottolineato all'inizio di questo paragrafo, il tema principale relativo all'ambito dell'azione morale si riduce alla possibilità o meno di agire liberamente. Per Locke ed Hobbes, così come per lo stesso Spinoza, questo non è possibile. Secondo Locke, l'individuo possiede una determinata e limitata libertà d'azione relativa soltanto a ciò che il nostro intelletto ci spinge a compiere. Solo in questi termini, l'uomo può essere considerato come libero. Rispetto alla *will* invece, non è possibile parlare di libera volontà. L'uomo è libero sì di agire, ma non di scegliere le proprie azioni.

Così come Locke, anche Spinoza riconosce lo stesso principio all'interno della natura umana. Quando Green sostiene, in riferimento ancora alla filosofia di Spinoza, che: «[the man] *has no 'rights' or 'duties', but only 'powers'*», intende sottolineare, con il termine *power*, l'incapacità propria dell'individuo di agire diversamente rispetto a quelli che sono i suoi orizzonti d'azione. È vero, continua Green, che il pensiero di Spinoza differisce rispetto a quello di Locke od Hobbes, in quanto introduce, affiancandolo a quello di *power*, il concetto di *potentia* ma, nonostante ciò, questo viene circoscritto alla sola comunità civile, riducendo l'individuo a semplice *pars naturae, the most crafty of the animals*<sup>51</sup>. L'uomo dunque, in quanto passivamente oggetto di forze esterne, come possono essere quelle istintuali o quelle dettate da una ragione di cui egli non è padrone, si trova in pos-

---

50 Ivi, pp. 362-363.

51 Ivi, p. 355.

semplici *powers* e quindi, impossibilitato a esprimere la propria libera volontà:

[Spinoza] *In the Tractatus Politici [...] says, 'Per jus itaque naturae intelligo [...] ipsam naturae potentiam.' [...] Quicquid unusquisque homo ex legibus suae naturae agit, id summo naturae jure agit, tantumque in naturam habet juris, quantum potentia valet.' [...] any 'jus humanum' [is] according to him guided by or the product of reason. It arises, in modern phrase, out of the 'struggle for existence.' It follows that in the state of nature there is nothing fit to be called 'potentia' or consequently 'jus.' [...] The collective body, i.e., has more 'jus in naturam,' i.e. 'potentiam,' than any individual could have singly*<sup>52</sup>.

Queste conclusioni dunque, riportano a quanto affermato inizialmente dallo stesso Locke, cioè: «*Moral goodness or evil is the conformity or non-conformity of any action*»<sup>53</sup>. È utile dunque ribadire come, per le tesi sostenute dal giusnaturalismo, l'azione dell'uomo non coincide con la libera volontà, ma solo con la conformità o meno a una legge superiore, possa essere essa divina, naturale o umana. In ciascuno dei tre casi, essa rappresenta un limite che non può essere oltrepassato dall'uomo e che lo rende schiavo, se non delle passioni, della ragione, in quanto forma predeterminata e in un certo qual modo, che determina la sua volontà.

È per questo motivo quindi, che le tesi di Shaftesbury, così come quelle di Hutcheson (il quale si ricollega al concetto spinoziano di *benevolence*, sostituendolo con quello di *moral sense*)<sup>54</sup> o di Butler e Clarke (i quali riconoscono la superiorità della coscienza rispetto al ruolo svolto dagli *ap-*

---

52 Ivi, pp. 355-356.

53 R. L. Nettleship (edited by), *Works of Thomas Hill Green*, Vol. I, *Philosophical Works*, Longmans, Green and Co., London, 1883, pp. 319-320.

54 W. Whewell, *Lectures on the History of Moral Philosophy in England*, John W. Parker and Son, London, 1852, pp. 92-93.

*petites*, ma che derivano la sua natura da una volontà divina, Butler, o riducono la ragione a mero strumento comparativo-proporzionale rispetto a una *eternal reason of things*, Clarke)<sup>55</sup>, non riescono a opporsi a quelle formulate dal giusnaturalismo. Esse sono ancora strettamente legate al concetto lockeano di ragione, intesa come *demonstrative knowledge*<sup>56</sup> o come sottolinea Green in riferimento alle parole di Hutcheson *subservient power of calculating means*<sup>57</sup>.

Le stesse teorie di Hume, pur tentando di superare i problemi legati all'empirismo di Locke, ricadono nelle medesime contraddizioni e non rappresentano altro che il naturale risultato delle sue ipotesi in ambito gnoseologico. Derivando la teoria morale dalla sua *theory of knowledge* e quindi, estromettendo la ragione dal processo costitutivo, in questo caso degli oggetti verso i quali la ragione stessa è diretta, elimina così i *motives* posti alla sua base e la riduce a mera *slave of the passions*<sup>58</sup>. L'unica caratteristica che contraddistingue Hume dagli autori precedenti, è rinvenibile nel suo tentativo di collegare direttamente il *moral good* con il *pleasure*, senza passare per quello che Locke aveva inizialmente delineato come *conformity to law*. Green non si sofferma dunque a criticare l'aspetto morale della teoria di Hume, in quanto le sue tesi non rappresentano altro che il risultato delle sue ipotesi in ambito gnoseologico, cioè il ruolo univoco che i *feelings* rivestono, prima nella sfera cognitiva e ora in quella dell'azione pratica.

Non è quindi opportuno ricostruire gli aspetti critici che Green intravede nelle sue affermazioni, in quanto facilmente derivabili dalle conclusioni delineate nel primo capitolo di questo lavoro. Lo stesso Green, d'altronde, pone

---

55 R. L. Nettleship (edited by), *Works of Thomas Hill Green*, Vol. I, *Philosophical Works*, Longmans, Green and Co., London, 1883, p. 329.

56 Ivi, p. 328.

57 Ibidem.

58 Ivi, p. 348. CFR. Hume, *Four Dissertations*. Second Dissertation – Of the Passions, A. Millar, London, 1777. Cfr. T. H. Green – T. H. Grose (edited by), *The Philosophical Works of David Hume*. *Four Dissertations*, Longmans, Green, and Co., London, 1898.



maggior attenzione al dibattito con l'utilitarismo, poiché considerato come diretta espressione, in ambito pratico, delle teorie portate avanti dall'empirismo. Tuttavia, l'importanza di questo primo paragrafo introduttivo risiede nell'aver delineato l'incongruenza delle tesi sostenute dal giusnaturalismo e in particolare, le distanze che il pensiero di Green prende rispetto alla filosofia di Spinoza, in quanto il concetto di *potential*, utilizzato da Tyler per definire la metafisica della conoscenza di Green, non può e non deve essere sovrapposto a quello spinoziano di *potentia*. Il significato espresso dal termine è il medesimo, ma Green lo sviluppa in una maniera completamente differente, che rimane coerente con il suo intero impianto filosofico. Lo scopo dei paragrafi successivi, è dunque quello di approfondire ciò che Green intende con le espressioni quali: *moral good*, *will* e *freedom* e analizzare il modo attraverso il quale la teoria morale di Green si differenzia dai presupposti delineati dall'utilitarismo, moderno e contemporaneo.

## 2.2 Freedom, will e moral good: un confronto tra le tesi dell'utilitarismo e il pensiero di T. H. Green

Il perno fondamentale intorno al quale ruota ogni dibattito inerente l'ambito morale è quello che riguarda i *motives* o meglio, ciò che spinge l'uomo ad agire. Secondo Green: «*the world of practice- the world composed of moral or distinctively human actions, with their results- is one in which the determining causes are motives; a motive again being an idea of end, which a self-conscious subject present to itself, and which it strives and tends to realise*»<sup>59</sup>.

In queste parole è racchiuso il fulcro del pensiero morale di Green, cioè l'esistenza di un *self-conscious subject*, che pone se stesso in relazione con il mondo esterno e compie la sua azione in base al valore che l'azione stessa esprime.

---

59 T. H. Green, (edited by A. C. Bradley), *Prolegomena to Ethics*, Clarendon Press, Oxford, 1906, § 87.

me. Green mette subito in evidenza quello che caratterizza il dibattito con le tesi sostenute dall'empirismo e dal giusnaturalismo, sottolineando l'importanza di dividere la *moral philosophy* dalle scienze naturali e quindi, indagare se i motivi dell'azione umana debbano essere ricondotti a una *properly natural origin* o riconosciuti come *natural phenomena*<sup>60</sup>. Le ipotesi sostenute da Green si fondano sulle sue osservazioni delineate nel paragrafo precedente e quindi, su una separazione tra la *animal impulse* e la *self-consciousness*. Solo attraverso questo procedimento, è possibile operare una distinzione tra il *want*, inteso come parte integrante dell'uomo e il *want*, come motivo dell'azione, posto in relazione al soggetto, ma non appartenente ad esso.

Un uomo deve, secondo Green, per poter essere riconosciuto come un soggetto e non come un semplice animale guidato da meri impulsi, orientare la sua azione in base a un atto di *self-reflection*. Solo colui che agisce in maniera riflessiva, può considerare come morale un determinato atto e il motivo della sua azione non deriva da un *sensible event or phenomenon*, ma dall'idea che il *self-conscious subject* ha di se stesso<sup>61</sup>. È solo grazie al compimento di un'azione fondata sul riconoscimento di se stessi e non sulla propria appartenenza con l'oggetto desiderato, che si può considerare un'azione come morale e di conseguenza, una libera volontà dell'individuo nel compierla. Questo è ciò che Green considera come *will in act*<sup>62</sup>, ciò che determina un atto dotato di libera volontà:

*the Ego identifies itself with some desire, and sets itself to bring into real existence the ideal object, of which the consciousness is involved in the desire. This constitutes an act of will; which is thus always free, not in the sense that the motive lies in the man*

---

60 Ibidem.

61 Ivi, § 95.

62 Ivi, § 96.

*himself, that he makes it and is aware of doing so, and hence, however he may excuse himself, imputes to himself the act which is nothing else than the expression of the motive*<sup>63</sup>.

La volontà, continua Green, è l'elemento fondamentale da prendere in considerazione, poiché essa è direttamente relazionata alla *self-consciousness* del soggetto ed è una *necessary condition of goodness*, nel senso che distingue un uomo dotato di uno *strong character*, da quello che Green identifica come *weak man*, cioè colui che orienta la propria azione in base al maggiore o minore desiderio di ciò che *affect him most strongly*<sup>64</sup>. Questa è la base di quello che Green intende con l'espressione *free-will*, cioè la capacità dell'individuo, non solo di poter compiere liberamente la propria azione (così come lo stesso Locke aveva affermato), ma di poter agire sulle circostanze che la determinano. Le circostanze non sono oggetti che agiscono sui nostri sensi o nelle quali possiamo trovare la nostra *self-satisfaction*, ma sono contenute in potenza all'interno degli oggetti che desideriamo e sono in grado di mutare a seconda di ciò che il soggetto decide. L'uomo, quindi: «*is not concerned with it, he cannot live as if it were not, but it is still not part of himself*»<sup>65</sup>. L'azione morale è dunque una diretta espressione del nostro carattere e non è definibile attraverso un dovere, inteso come obbligo dettato da leggi naturali.

È utile dunque ribadire, per poter comprendere quello che Green intende con i termini *freedom* e *will*, la relazione esistente tra il *character* e le *circumstances*. In determinate circostanze, un soggetto si trova a dover compiere un'azione e il suo agire è parte integrante del suo carattere, è ciò che distingue l'azione morale da quella naturale. Tuttavia, sostiene Green, è sbagliato supporre che un'azione, intesa co-

---

63 Ivi, § 103.

64 Ivi, § 105.

65 Ivi, § 106.

me risultato necessario del nostro agire in determinate situazioni, renda il soggetto schiavo di questa necessità, cioè guidato da forze esterne o eventi naturali. La prova di quanto Green sostiene è rappresentata dal fatto che, come egli stesso afferma, se l'azione di un individuo non rappresentasse il proprio carattere, ma semplicemente un potere esterno, senza quindi nessuna relazione tra *self-consciousness* e *object*, come potrebbe spiegarsi la sensazione di vergogna nell'aver compiuto un gesto non condiviso o la soddisfazione derivante dall'atto virtuoso<sup>66</sup>?

Non c'è nulla, nel mero fatto, in grado di determinare ciò che un uomo è o che possa in un certo qual modo opporsi a ciò che vorrà divenire. Niente di ciò che si trova nel mondo naturale rende l'azione dell'uomo necessaria, per il semplice fatto che l'uomo stesso ne è parte integrante. In queste affermazioni riaffiora il significato del termine *potential*, utilizzato da Tyler all'interno della *metaphysics of knowledge*, ma che riacquista la propria valenza nell'ambito dell'azione pratica, in quanto *potentiality of self-reform*<sup>67</sup>. consistente nella continua (*perpetual*) riscoperta dell'uomo, il quale, seppur avendo goduto di una molteplicità di *pleasures*, non si sente ancora realizzato, poiché riconosce di non aver trovato ciò che realmente stava cercando, un *good* che non è identificabile con il *nearer pleasure* di Locke o Hume, ma con un'idea che non renda il soggetto stesso *satisfied*, bensì *self-realised*. La differenza tra soddisfazione e auto-realizzazione, è espressa attraverso il rapporto esistente tra *desire* e *will*. Green mette in risalto l'impossibilità di far coincidere i due termini, poiché un individuo che agisce in maniera morale, avendo il potere di scegliere se conformare o meno la sua azione con l'oggetto desiderato, possiede la capacità di opporsi al desiderio stesso o come Green sottolinea: «*know the better and prefer the worse*»<sup>68</sup>.

---

66 Ivi, § 110.

67 Ibidem.

68 Ivi, § 137. «'My poverty but not my will consents,' says the seller of poisons in 'Romeo and Juliet'». Ivi, § 143.

È solo dopo aver chiarito il significato del rapporto tra volontà e libertà, che è possibile identificare ciò che realmente Green intende con il termine *moral good* e porlo in relazione con il *desire*. Come sottolineato da Dimova-Cookson:

*Green introduced different concepts for the good and the moral good. For Green, the good is what satisfies desire. The moral good is human perfection found in activities which contribute to the well-being of the community, and if possible, to the well-being of humankind. So for Green, how human nature actually works, and how it should work, are two distinguishable states of affairs. This can be explained by the fact that for Green, human beings are such that they are capable of progressing from one stage to a higher stage. Human nature is essentially perfectible. Because of this process of self-development, there is a difference between the ordinary good and the moral good<sup>69</sup>.*

Per Green dunque, il termine *good* può assumere una duplice valenza, a seconda che esso venga identificato come bene per il conseguimento di una non ben specifica *self-satisfaction* o come idea, come fine per una *self-realisation*. L'auto-soddisfazione è la forma di ogni oggetto della nostra *will*. Ma questa forma rimane vuota, finché «*the fulfilment of a vocation conceived as given by God, makes the object what it really is*»<sup>70</sup>. Questa differenza dipende interamente dalla natura dell'oggetto desiderato e si pone alla base del dibattito tra l'utilitarismo e lo stesso Green.

Secondo le tesi dell'utilitarismo, un'azione può essere considerata moralmente buona solo in relazione agli effetti

---

69 M. Dimova-Cookson, Bentham, Mill and Green on the nature of the good, *Journal of Bentham Studies*, Vol. 6 (2003), London, 1-18, pp. 13-14.

70 T. H. Green, (edited by A. C. Bradley), *Prolegomena to Ethics*, Clarendon Press, Oxford, 1906, § 154.

che essa produce e non derivabile dunque, dai motivi legati al soggetto che la compie. Uno dei massimi esponenti di questa teoria è J. Bentham il quale, nella sua opera *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789), definisce il *good* come *pleasure*, seguendo le tracce delineate dall'empirismo precedente. Così come per Hume e Locke, anche Bentham concepisce l'uomo come un essere orientato al soddisfacimento di determinati piaceri, arrivando addirittura ad affermare come l'umanità stessa sia regolata interamente da *pleasures* e *pains*<sup>71</sup>. Bentham quindi, non riconosce il ruolo della *will* così come delineato da Green, cioè come forza in grado di contrastare i nostri desideri e quindi, di poter determinare la nostra libera volontà. Secondo Bentham, anche se l'uomo tentasse di combattere contro la forza con la quale i nostri desideri si presentano, essi avranno sempre la meglio. Non possiamo dunque sfuggire alla nostra natura. Non solo, continua Bentham, siamo costretti a seguire questo principio, ma il non seguirlo, comporterebbe una vita all'insegna del *darkness instead of light*<sup>72</sup>. La sua interpretazione della natura umana non si discosta dalla visione hobbesiana della stessa, puramente incentrata sul materialismo e sul nominalismo, così come D. G. Long ha messo in evidenza:

*The universe of Bentham, as of Hobbes, is a universe of concrete objects and of names or words denoting those objects... Bentham's sovereign masters,' pleasure and pain, also assume many forms but retain always and essentially, not by political necessity but by physiological fact, their absolute dominion over men*<sup>73</sup>.

---

71 J. Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Clarendon Press, Oxford, 1823, p. 11. Cfr. M. Dimova-Cookson, Bentham, Mill and Green on the nature of the good, *Journal of Bentham Studies*, Vol. 6 (2003), London, 1-18, pp. 2-3.

72 *Ibidem*.

73 D. G. Long, *Bentham on Liberty: Jeremy Bentham's Idea of Liberty in Relation to his Utilitarianism*, University of Toronto Press, Toronto, 1977, p. 39. Cfr. C.

In base a quanto affermato da Bentham, la teoria morale di Green rientrerebbe all'interno di quello che lui identifica come *principle of ascetism*<sup>74</sup>, una tesi diametralmente opposta a quella dell'utilitarismo la quale, stando a quanto egli afferma: «*believe that pleasure is bad and pain is good*»<sup>75</sup>. Anche se non è possibile pensare che le affermazioni di Bentham siano dirette esplicitamente contro le tesi sostenute da Green (in quanto appartenenti a due epoche storiche differenti), le parole che Green stesso riporta all'interno dei *Prolegomena*<sup>76</sup>, sono sufficienti per poterlo includere all'interno di questa categoria.

Anche Bentham tuttavia, concepisce il *good* in una duplice maniera, sia come bene individuale che pubblico. Il bene individuale, secondo Bentham, condurrà automaticamente al bene dell'intera comunità, poiché ciò che il singolo identifica come *good* è direttamente relazionato al gruppo di riferimento e dato che la *community* benthamiana, altro non è che un aggregato di individualità, è dunque la somma derivante da tutti i singoli *goods*, che costituisce il *good of the community*<sup>77</sup>. Il problema di quanto Bentham afferma però, è identificabile con quello che le stesse tesi dell'empirismo sostengono, cioè la quantificazione del *pleasure*. Il concetto espresso da Locke, secondo il quale *happiness* corrisponde al *utmost pleasure we are capable of*<sup>78</sup>, viene ripreso da Bentham per quello che riguarda la felicità individuale e traslato nella forma *the greatest hap-*

---

Tyler, 'A Foundation of Chaff'? A Critique of Bentham's Metaphysics, 1813-16, *British Journal for the History of Philosophy* 12(4), 2004, 685-703, p. 689.

74 J. Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Clarendon Press, Oxford, 1823, pp. 8-10.

75 M. Dimova-Cookson, Bentham, Mill and Green on the nature of the good, *Journal of Bentham Studies*, Vol. 6 (2003), London, 1-18, p. 3.

76 «know the better and prefer the worse». T. H. Green, (edited by A. C. Bradley), *Prolegomena to Ethics*, Clarendon Press, Oxford, 1906, § 137.

77 M. Dimova-Cookson, Bentham, Mill and Green on the nature of the good, *Journal of Bentham Studies*, Vol. 6 (2003), London, 1-18, p. 4.

78 R. L. Nettleship (edited by), *Works of Thomas Hill Green*, Vol. I, *Philosophical Works*, Longmans, Green and Co., London, 1883, p. 306.

*piness of the greatest number*<sup>79</sup>, per ciò che concerne l'intera comunità. Ne consegue quindi, che la felicità individuale è messa sempre in secondo piano rispetto a quella generale, cioè la somma di tutte le singole *happiness*, poiché un maggior numero di *people being happy* è sempre preferibile a un numero ridotto o a una singola unità. Secondo Bentham, dunque: «*the happiness of the majority is more important than the happiness of the selected few*»<sup>80</sup>.

Lo stesso tipo di approccio nella definizione del *good* viene delineato da un altro sostenitore delle tesi dell'utilitarismo, J. S. Mill, il quale, all'interno della sua opera *Utilitarianism* (1861), sostiene che:

*The creed which accepts as the foundation of morals, Utility, or the Greatest Happiness Principle, holds that actions are right in proportion as they tend to promote happiness, wrong as they tend to produce the reverse of happiness. By happiness is intended pleasure, and the absence of pain; by unhappiness, pain, and the privation of pleasure*<sup>81</sup>.

Il pensiero di Mill si sviluppa seguendo, in grandi linee, le ipotesi formulate da Bentham. Ma aggiunge un particolare molto importante alla teoria generale dell'utilitarismo, cioè quello inerente la distinzione tra *higher* e *lower pleasures*<sup>82</sup>. Non tutti i piaceri sono dunque, secondo Mill, considerati alla stessa stregua. Mill è convinto della superiorità dell'uomo rispetto agli altri esseri viventi e trova denigrante, per l'uomo stesso, l'accostamento che spesso viene fatto tra chi segue uno stile di vita basato su norme riconducibili ai dettami dell'utilitarismo (quello che lui chiama *Epicurean*

---

79 M. Dimova-Cookson, Bentham, Mill and Green on the nature of the good, *Journal of Bentham Studies*, Vol. 6 (2003), London, 1-18, p. 6.

80 Ivi, p. 7.

81 J. S. Mill, *Utilitarianism*, Parker, Son, and Bourn, London, 1863, pp. 9-10.

82 «It is quite compatible with the principle of utility to recognise the fact, that some kinds of pleasure are more desirable and more valuable than others». Ivi, p. 11.



life)<sup>83</sup>, cioè la ricerca costante di una soddisfazione dei propri *pleasures*, e quello di chi invece segue i semplici *animal appetites*. Secondo Mill, un simile accostamento non riconosce la razionalità implicita nella teoria dell'utilitarismo e riduce l'uomo a semplice *beast*. È proprio per rimarcare questo principio, che Mill introduce la distinzione tra *higher* e *lower*. Alcuni *pleasures*, come ad esempio quelli inerenti il mero aspetto fisiologico dei bisogni umani, hanno un peso minore rispetto a quelli rappresentati da un *mental state*. Sono questi ultimi, che possiedono una priorità rispetto ai primi e contraddistinguono un individuo che agisce in base ai principi dettati dall'utilitarismo, da un semplice soggetto mosso da un *animal appetite*.

Questa distinzione permette dunque a Mill di operare una classificazione dei piaceri e di riadattarli in base alle necessità dei singoli individui. Non tutti ambiscono alla soddisfazione dello stesso determinato *pleasure*, poiché ciascuno, in base alla sua natura, troverà la propria *happiness* nella soddisfazione di un piacere di grado maggiore o minore. Naturalmente, continua Mill, sono gli *higher pleasures* quelli che permettono di arrecare benefici, non solo a se stessi, ma anche all'intera comunità e per questo devono essere considerati come superiori rispetto ai semplici *appetites*.

Come Bentham, anche Mill tenta di coniugare la felicità personale con quella della comunità, in accordo con la convinzione secondo la quale lo sviluppo del carattere individuale, orientato in base alle norme etiche dell'utilitarismo, possa condurre al benessere dell'intera società politica. Mill inoltre, delinea alcune caratteristiche in netto contrasto con quanto affermerà successivamente Green. Secondo la sua teoria, l'utilitarismo non deve affrontare le problematiche che concernono i *motives* dell'azione, ma calcolare i risultati, cioè gli *outcomes*. L'utilitarismo, continua Mill, non prevede l'esercizio di un potere coercitivo, in grado di costringere gli

---

83 Ibidem.

individui ad agire seguendo determinate norme, ma incoraggia la responsabilità degli individui nei confronti delle loro stesse azioni. Come Dimova-Cookson mette in evidenza: «*The only obligation it imposes is that our actions do not bring unhappiness to others*»<sup>84</sup> e quindi, la sua teoria prevede l'imposizione di norme riguardanti solamente ciò che non deve essere fatto.

L'obiettivo di Mill, come delineato nella sua opera *On Liberty* (1859), è proprio quello di garantire il più alto livello di *personal freedom*, che non vada in contrasto con il principio della felicità generale:

*if he refrains from molesting others in what concerns them, and merely acts according to his own inclination and judgment in things which concern himself, the same reasons which show that opinion should be free, prove also that he should be allowed, without molestation, to carry his opinions into practice at his own cost*<sup>85</sup>.

Tuttavia, nonostante alcune delle differenze appena delineate, la teoria di Mill riprende, in grandi linee, le basi dell'utilitarismo gettate da Bentham. Queste basi sono riconducibili a due principi: a) il carattere primario del benessere individuale, rispetto a quello generale e b) la negazione dei *motives* antecedenti all'azione. Questi due principi si collocano in netto contrasto con le teorie di Green. Per ciò che concerne il primo punto, le posizioni sostenute da Green si pongono in maniera antitetica rispetto a quelle dell'utilitarismo. Mentre per Mill, ad esempio, è il raggiungimento del proprio *higher pleasure* e quindi, della propria *personal perfection*, che ricopre un ruolo preminente rispetto alla comunità sociale, per Green invece, è la *social awareness* che ga-

---

84 M. Dimova-Cookson, Bentham, Mill and Green on the nature of the good, *Journal of Bentham Studies*, Vol. 6 (2003), London, 1-18, p. 11.

85 J. S. Mill, *On Liberty*, Longmans, Green, and Co., London, 1867, p. 32.

rantisce la realizzazione della propria perfezione morale. Per l'utilitarismo dunque, il benessere generale rappresenta un normale risultato derivante dalla semplice somma delle individuali *happiness*. Una società fondata su questi presupposti etici, non deve quindi, come già sottolineato da Mill, imporre determinate regole d'azione, poiché l'osservanza dell'agire basato su un *higher pleasure* condurrà in maniera naturale ad un fine comune.

Green tuttavia, è consapevole della possibilità di un conflitto tra il *pursuit of the ordinary good* e quello inerente il *moral good*. Per poter evitare un simile contrasto, è necessario che il *common good* acquisti un valore prioritario rispetto a quello individuale. Questo tipo di agire etico potrebbe comportare un significativo livello di *suffering and pain* al singolo agente, ma condurrebbe, secondo Green, a quello che rappresenta il vero significato del *moral good* stesso, cioè la privazione (o sospensione) del proprio interesse personale, per il conseguimento di un bene superiore, quello di tutta la comunità. Queste osservazioni rimandano alle critiche iniziali che Green ha formulato riguardo alla possibilità o meno, di poter quantificare il livello di *pleasures*. Mill ha tentato di risolvere questa contraddizione inserendo, nella sua teoria, una differenza tra gli *higher* e i *lower pleasures*. L'introduzione di questa distinzione tuttavia, va contro quanto l'utilitarismo stesso nega, cioè l'esistenza di un principio *a priori* inerente il valore dell'azione. Se i piaceri derivanti dal compiere una determinata azione, in questo caso quella rivolta alla soddisfazione di un *higher pleasure*, assumessero un valore più elevato, in relazione alla scala dei piaceri introdotta da Mill, su cosa si baserebbe questa distinzione, se non su un valore intrinseco all'azione stessa? Mill potrebbe controbattere, che un'azione orientata verso un *higher pleasure* è di per se stessa migliore, poiché conduce a un benessere generale maggiore rispetto a un'azione compiuta per il soddisfacimento di un semplice *natural appetite*. Ma se non diamo un valore all'azione che compiamo, come possiamo distinguere un *higher* da un *lower pleasure*? Ogni

comunità politica, secondo Mill, dovrebbe essere il risultato di una somma di piaceri individuali. Questi piaceri tuttavia, non possiedono nessun *higher or lower pleasure* antecedente e quindi, ogni azione risulterebbe orientata in maniera del tutto inconsapevole e ogni società civile potrebbe essere retta sia dagli uni che dagli altri. Non possiamo dunque, determinare la natura dei piaceri prima della costituzione di una determinata comunità. Solo nel caso in cui questa comunità dovesse funzionare, allora saremmo in grado di distinguere i diversi piaceri in *higher* e *lower* ma, anche se così fosse, l'attribuzione di un valore maggiore o minore risulterebbe del tutto arbitraria e relazionata al solo funzionamento della comunità stessa. Nulla vieterebbe l'istituzione di un gruppo fondato sulla somma di individui che ricercano il proprio *lower pleasure*, purché esso funzioni. Anche se in maniera differente, lo stesso Green mette in evidenza questa contraddizione all'interno dei *Prolegomena*:

*On this ground it is open to the Utilitarian to argue that a man who devotes himself to the exercise of such 'higher faculties' as Mill is here thinking of, produces a greater amount of pleasure on the whole, all circumstances affecting that amount being taken into account, than does the man who does not trouble himself about his 'higher faculties.' [...] If we rid ourselves then of all presuppositions, illegitimate on Utilitarian principles, in regard to the superiority of the man or the faculties exercised in what we call the highest pursuits, and if we admit that all desire is for pleasure, the strongest desire for the greatest pleasure, what is proved by the example of the man who, being 'competently acquainted with both,' prefers the life of moral and intellectual effort to one of healthy animal enjoyment?<sup>86</sup>.*

---

86 T. H. Green, (edited by A. C. Bradley), *Prolegomena to Ethics*, Clarendon Press, Oxford, 1906, § 164.

Non necessariamente, ciò che viene individuato come *higher pleasure*, corrisponde dunque a quello che il termine *moral good* rappresenta. Ogni distinzione dei *pleasures*, tra *higher* e *lower*, presuppone il riconoscimento di un valore intrinseco agli stessi. Per Green dunque, ogni azione morale è un'azione svolta *merely for the sake of its being done*<sup>87</sup>, con la consapevolezza delle proprie possibilità, nelle quali non c'è posto per nessuna gratificazione derivabile da un desiderio.

Ciò che dunque, secondo Green, caratterizza un'azione, è l'*unconditional good*, che si ricollega all'imperativo categorico di matrice kantiana, espresso all'interno dei *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785). Ogni uomo deve agire seguendo una propria massima (*Maxime*), che possa essere considerata come norma generale, applicabile cioè alla totalità degli individui o come Green stesso sottolinea: «*It will command something to be done universally and unconditionally, irrespectively of whether there is in any one, at any time an inclination to do it*»<sup>88</sup>.

Tuttavia, l'identificazione dell'*unconditional good* con l'imperativo categorico kantiano, come lo stesso Green ammette, non è priva di complicazioni. Il *kategorischer Imperativ*, formulato da Kant, non offre nessuna soluzione pratica rispetto alla nostra capacità d'azione, poiché obbliga solamente l'individuo ad agire secondo le leggi dettate dall'imperativo categorico stesso e questo riconduce al problema della definizione di ciò che questa legge universale ci obbliga a compiere:

---

87 Ivi, § 193. Queste conclusioni, come lo stesso Green riporta in nota, sono l'espressione del pensiero di Fichte: «So gewiss der Mensch ein Mensch ist, so gewiss äussert sich in ihm eine Zunöthigung, einiges ganz unabhängig von äusseren Zwecken zu thun, lediglich damit es geschehe, und andres eben so zu unterlassen, lediglich damit es unterbleibe». Ibidem.

88 Ivi, § 196.

«We can only say that the categorical imperative commands us to obey the categorical imperative, and to obey it for its own sake. [...] we need not shrink from asserting as the basis of morality an unconditional duty, which yet is not a duty to do anything unconditionally except to fulfil that unconditional duty»<sup>89</sup>.

Questo problema tuttavia, è legato principalmente alla teoria morale kantiana, di cui Green ne ripercorre le linee teoriche, ma dalla quale ne prende espressamente le distanze. L'applicazione dell'imperativo categorico, come norma che regola la condotta delle nostre azioni, restringe l'ambito dell'azione stessa, poiché prevede un *set of unconditional principles of practical reason*<sup>90</sup>, cioè una serie di principi *a priori*, ricollegabili alla distinzione che Kant stesso riconosce tra *fenomeno* e *noumeno*. La legge morale di Kant si distingue dai presupposti formulati dall'utilitarismo, ma rimane ancora legata a un oggetto, a un fine da raggiungere. L'interpretazione fornita da Green invece, si discosta sia da quella dell'utilitarismo classico, che da quella kantiana, identificando il *true good* come qualcosa di non esplicitamente definibile, se non nella forma di *self-improvement*. Non esiste dunque, una legge morale che ci indica la strada che le nostre azioni devono percorrere, ma è il percorso che l'individuo stesso compie, nel suo agire moralmente, che rende la nostra azione *morally good*. Come Green sottolinea: «*In our view the virtuous character is good, not as a means to a 'sommum bonum' other than itself, but as in principle identical with the 'sommum bonum'*»<sup>91</sup>.

---

89 Ibidem

90 M. Dimova-Cookson, *Internalism and Externalism in Ethics Applied to the Liberal-Communitarian Debate*, Political Studies Association, Blackwell, Oxford, Vol. 7, 2005, (18-28), p. 22.

91 T. H. Green, (edited by A. C. Bradley), *Prolegomena to Ethics*, Clarendon Press, Oxford, 1906, § 294.

Con queste parole, Green prende le distanze dalla stessa teoria morale kantiana. Non esiste un bene generale con il quale le nostre azioni tendono a conformarsi, sia esso rappresentato da un utilitaristico *pleasure* o da una generica legge universale. È la nostra stessa azione morale, nel senso greeniano del termine, il *summum bonum*. Questa distinzione è messa ben evidenza da Dimova-Cookson:

*Green's path is different. For Green we are moral agents because we have a capacity to pursue a moral ideal. Human nature is such that we are essentially capable of self-improvement. We are constantly aware that there exists a better state of ourselves and we have an urge to achieve that state. Our true good is moral perfection and this is what we ultimately desire. So, morality is based on our capacity to improve<sup>92</sup>.*

L'individuo dunque, aspira alla propria *self-perfection* non per raggiungere un fine in sé, ma per il carattere stesso dell'azione, slegata da qualsiasi relazione con un risultato finale. Questo è ciò che rappresenta il senso dell'azione morale, del puro *unconditional act* e che va oltre la problematica legata al mero formalismo dell'imperativo kantiano<sup>93</sup>.

---

92 M. Dimova-Cookson, *Internalism and Externalism in Ethics Applied to the Liberal-Communitarian Debate*, Political Studies Association, Blackwell, Oxford, Vol. 7, 2005, (18-28), Ibidem.

93 Lo psicologo e strutturalista tedesco O. Külpe, anche se in maniera differente, giunge a conclusioni molto simili a quelle espresse da Green (in relazione al problema del formalismo legato all'imperativo categorico kantiano): «Du kannst, denn du sollst – sagt Kant im Sinne dieses Postulats der praktischen Vernunft. Wenn ich schlechthin soll, ohne durch den Naturlauf in meiner Pflicht eingeschränkt zu werden, so muß ich auch schlechthin können. Absolutes Sollen setzt absolutes Können voraus, und das letztere ist eben die dem Willen zukommende Freiheit». O. Külpe, *Immanuel Kant. Darstellung und Würdigung*, B. G. Leubner, Leipzig und Berlin, 1921, p. 93. Lo stesso Külpe inoltre, dimostra di essere a conoscenza del pensiero di Green, in particolar modo per quello che riguarda l'aspetto gnoseologico, espresso nelle sue osservazioni riguardanti il *Treatise on Human Nature* di Hume. Per ulteriori approfondimenti, vedere O. Külpe, *Einleitung in die Philosophie*, S. Hirzel, Leipzig, 1910, nota a p. 33.

La posizione difesa da Green tuttavia, viene fortemente criticata da H. Sidgwick. All'interno dell'opera *Lectures on the Ethics of T. H. Green, Mr. Herbert Spencer, and J. Martineau* (1902), Sidgwick si ricollega al significato del termine *perfection*, inteso come *complete realisation of capabilities*<sup>94</sup>. Secondo Sidgwick, la definizione greeniana di *perfection* non è in grado di fornire nessun tipo di guida pratica, poiché collegata al principio di un qualcosa di *eternal*, posto al di là delle possibilità umane. Ogni azione morale dell'uomo quindi, volta a raggiungere il *true good*, non può essere realizzata e si risolve, secondo Sidgwick, in una semplice illusione, poiché questo è il significato di una vita regolata solamente da *capabilities*<sup>95</sup>.

Tuttavia, le osservazioni formulate da Sidgwick, dimostrano come la sua interpretazione del *moral good* greeniano sia ancora strettamente legata all'imperativo categorico di Kant e come egli non sia in grado di distinguere la (pur sottile) differenza tra i due autori. Questa confusione deriva in gran parte dall'incapacità che l'utilitarismo esprime, partendo dalle teorie empiristiche di Locke e Hume, nel distinguere i fini dai mezzi:

*Now in this theory it is clear that an office is ascribed to Reason which in ordinary Utilitarian doctrine is founded, is explicitly denied to it. To say that as rational beings we are bound to aim at anything whatever in the nature of an ultimate end, would have seemed absurd to Hume and to the original Utilitarians. To them reason was a faculty not of ends but of means*<sup>96</sup>.

---

94 H. Sidgwick, *Lectures on the Ethics of T. H. Green, Mr. Herbert Spencer, and J. Martineau*, MacMillan and Co., London, 1902, pp. 48-49.

95 Ivi, pp. 63-67.

96 T. H. Green, (edited by A. C. Bradley), *Prolegomena to Ethics*, Clarendon Press, Oxford, 1906, § 365.



Un'azione è morale, secondo Green, non in base a un fine ultimo, sia esso identificabile con un *desiderable pleasure* o con un astratto imperativo, volto a universalizzare la condotta di ciascuno, ma con l'azione in sé. L'agire morale dunque, non corrisponde né con un risultato né con l'oggetto antecedente all'azione. Esso è morale proprio perché, come Green stesso lo definisce, è *unconditional*, svincolato cioè dall'oggetto dell'azione.

La morale di Green dunque, supera le conclusioni prospettate sia dalla formulazione dell'utilitarismo proposta da Mill che da quella offerta da Sidgwick. Il principio di fondo che caratterizza le loro tesi è identificabile nel riconoscimento di un ineludibile dualismo nella ragion pratica. Questo dualismo si fonda sull'incapacità di spiegare come sia possibile riconciliare una ragione che possiede, da ambo le parti, sufficienti motivi per compiere un'azione rivolta sia al bene personale che al bene comune. Sidgwick, ad esempio, crede che questo dualismo sia una caratteristica essenziale della natura umana e quindi, insuperabile. Dello stesso parere è Mill, il quale riconosce questo aspetto come un naturale prodotto del valore ambivalente della nostra natura, la quale ci costringe a scegliere tra *self-regarding* e *social aspects*. Tuttavia, quello che i due rappresentanti dell'utilitarismo non comprendono, è la sovrapposibilità tra le due sfere, la quale viene messa ben in evidenza da Green.

Interpretando la *self-realisation* nella maniera offerta da Green, è possibile giungere a un particolare tipo di *self-determination*, finalizzata al solo raggiungimento di precisi *worthy objects*. Questi oggetti, o scopi dell'azione, si caratterizzano sia per l'assenza di motivi egoistici, particolare essenziale rispetto alla *selfishness* dell'utilitarismo, ma anche e soprattutto, per la coincidenza tra il proprio bene e quello degli altri. Solo questa tipologia di *goods* è in grado di far convergere il bene individuale all'interno del *common good*.

### 2.3 Libert  e diritti: la natura strumentale dei 'Moral Rights' secondo l'interpretazione di David Weinstein

Prendendo le distanze dalle teorie formulate dal giuridico naturalismo, Green nega l'esistenza di quello che pu  essere definito come *natural right*, un diritto cio , intrinseco alla natura umana, che non deve la sua ragion d'essere a nessun tipo di comunit  politica o gruppo sociale. D. Weinstein mette in evidenza come:

*Again, [...] Green rejected natural rights theorizing for its superficiality. Traditional natural rights theorists who claim to derive legal and political rights from underlying natural rights must still explain why we should abide by the latter in the first instance assuming that we could somehow establish their reality. Simply positing their existence is no justification for them*<sup>97</sup>.

I diritti naturali quindi, non possono essere riconosciuti come fondamento di determinati diritti morali, in quanto una delle loro caratteristiche principali risiede proprio nella capacit  di essere riconosciuti come tali. La greeniana *self-realisation*, la capacit  dunque che l'individuo possiede di poter auto-realizzarsi, di essere in grado di coltivare e sviluppare le proprie capacit  morali,   garantita dai *moral rights* stessi. Negando quindi la possibilit  dell'esistenza di diritti al di fuori di una comunit  di riferimento, Green afferma la correlazione esistente tra *self-realisation*, *moral rights* e *common good*. Sia l'auto-realizzazione, che il bene comune, sono elementi necessari per la costituzione dei diritti morali e di conseguenza, sono i diritti morali stessi che garantiscono la sussistenza di un bene generale e pro-

---

97 D. Weinstein, *Utilitarianism and the New Liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, p. 36.

muovono lo sviluppo delle singole capacità individuali. Lo stesso Green afferma che:

*A right is a power (of acting for his own ends – for what he conceives to be his good) secured to an individual by the community, on the supposition, that its exercise contributes to the good of the community. But the exercise of such power cannot be so contributory unless the individual, in acting for his own ends, is at least affected by the conception of a good as common to himself with others*<sup>98</sup>.

Weinstein tuttavia, propone un'interpretazione molto particolare dei *moral rights*, quella che lui stesso definisce come strumentale. Riprendendo il pensiero di Green, secondo il quale l'unica valenza attribuibile ai diritti naturali è rappresentata dalla loro capacità pratica di garantire le condizioni necessarie per un pieno sviluppo delle proprie capacità morali, fa derivare l'auto-realizzazione individuale dalla capacità che i diritti morali, gradualmente sviluppati e affermati all'interno della società, hanno nel garantire l'auto-realizzazione stessa. Il lento riconoscimento del loro potere di garanzia offre la possibilità, all'individuo, di perseguire il suo ideale morale. Quindi, una volta riconosciuta la valenza pratica che questi diritti morali offrono, la società sarà portata a riconoscere il loro valore e ad affermare la loro esistenza come *basic rights*. I diritti naturali, continua Green, sono posti in relazione al fine che la morale predispone e la loro funzione è riconosciuta solamente nel compito che essi svolgono per garantire le necessarie possibilità di un concreto sviluppo dell'individuo:

---

98 R. L. Nettleship (edited by), Works of Thomas Hill Green, Vol. II, Philosophical Works, Longmans, Green and Co., London, 1883, p. 512. Cfr. D. Weinstein, Utilitarianism and the New Liberalism, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, nota 41 a p. 64.

*A power on the part of anyone is so recognised by others, as one which should be exercised, when these others regard it as in some way a means to that ideal good of themselves which they alike conceive: and the possessor of the power comes to regard it as a right through consciousness of its being thus recognised as contributory to a good in which he too is interested. No one therefore can have a right except (1) as a member of a society, and (2) of a society in which some common good is recognised by the members of the society as their own ideal good, as that which should be for each of them<sup>99</sup>.*

Attraverso le conclusioni delineate da Green, Weinstein arriva ad affermare che: «*Recognizing rights, moreover, is simply appreciating their vital instrumentality*»<sup>100</sup>. Il principio del riconoscimento, secondo Weinstein, svela un tratto della teoria di Green in accordo con le tesi sviluppate dall'utilitarismo, cioè la strumentalità dei diritti, intesi come un potere, posseduto da ciascuno, in grado di essere esercitato per uno scopo posteriore rispetto all'azione, identificabile con quello che Green definisce come *moral good*. Tuttavia, nonostante questa similitudine, Weinstein mette in evidenza la differenza fondamentale che contraddistingue il pensiero di Green. Mentre per l'utilitarismo il fine, cioè lo scopo che i diritti (legali e morali) devono aiutare a raggiungere, è identificabile con un piacere edonisticamente inteso, per Green invece, è il principio della *self-realisation* ha rivestire un ruolo primario nel rapporto mezzi/fini. Le loro asserzioni iniziali però, rimangono principalmente le medesime: entrambi, negando l'esistenza di diritti naturali, affermano la strumentalità degli stessi nel raggiungere un fine. L'unica

---

99 R. L. Nettleship (edited by), *Works of Thomas Hill Green*, Vol. II, Philosophical Works, Longmans, Green and Co., London, 1883, p. 350.

100 D. Weinstein, *Utilitarianism and the New Liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, p. 36.

differenza, continua Weinstein, è rinvenibile, per l'appunto, nel fine stesso che essi stabiliscono<sup>101</sup>.

Lo scopo ultimo dei diritti quindi, siano essi di natura morale o di matrice giuridica, è quello di garantire, o come dice Weinstein *opening opportunities*, sia l'auto-realizzazione morale che il bene comune. Essi non solo pongono il soggetto nella posizione di poter scegliere e coltivare (*to cultivate*) le proprie facoltà morali, ma fanno sì che l'ambiente sociale circostante offra loro il massimo delle possibilità e delle condizioni necessarie per il loro stesso sviluppo. Il compito principale quindi, consiste nell'assicurare un sufficiente livello di libertà nell'esercizio del proprio potere all'interno della società. Nel binomio *will/freedom* delineato nei paragrafi precedenti, i *moral rights* assumono la posizione di garante, in quanto una libera azione morale può essere definita come tale solo se sostenuta da una solida base di principi. Partendo da queste supposizioni dunque, è facilmente intuibile il carattere prioritario che Green attribuisce al *good* rispetto al *right* e al perché, in seguito, G. F. Gaus e Dimova-Cookson affianchino le sue tesi al dibattito attuale tra le posizioni sostenute dal comunitarismo, da una parte e quelle del liberalismo, dall'altra<sup>102</sup>.

Pur con alcune caratteristiche comuni all'utilitarismo, soprattutto per quello che concerne l'aspetto strumentale dei diritti, le tesi di Green non possono certo essere identificate con quello che egli stesso chiama *Benthamism* o nella versione più marcata di Mill *improved Utilitarianism*. Ma, date le sue distanze con l'utilitarismo e con la stessa morale deontologica kantiana, all'interno di quale raggruppamento può rientrare il pensiero morale di Green? Weinstein sostiene che: «*Green, as we are now beginning to see, was a conse-*

---

101 Ivi, p. 37.

102 vedi G. F. Gaus, *Green's Rights Recognition Thesis and Moral Internalism*, Political Studies Association, Blackwell Publishing Ltd, Oxford, Vol. 7, 2005, 5-17; M. Dimova-Cookson, *Internalism and Externalism in Ethics Applied to the Liberal-Communitarian Debate*, Political Studies Association, Blackwell, Oxford, Vol. 7, 2005, (18-28).

*quentialist, but certainly not of the utilitarian variety. He advocated a consequentialism of self-realization»*<sup>103</sup>. Questo tipo di consequenzialismo<sup>104</sup> è chiamato *dispositional consequentialism* e si distingue dal consequenzialismo di derivazione utilitaristica proprio per il suo rapporto con il principio greeniano della *self-realisation*. Come già accennato, sia Green che l'utilitarismo prendono in considerazione il risultato delle azioni, con la differenza che Green, invece di identificare il risultato delle azioni stesse con il carattere di *pleasure maximizing results*, propone una visione, secondo la quale: «*Promoting virtue or moral self-realization among all citizens ought to be our standard of right and wrong*»<sup>105</sup>.

Secondo l'interpretazione fornita da Weinstein dunque, è la 'rettitudine' delle nostre azioni, che produce una tendenza negli altri ad agire in maniera retta, invece di perseguire un'utilitaristica *individual happiness*. Due tratti quindi, caratterizzano il consequenzialismo disposizionale di Green, rispetto a quello formulato dall'utilitarismo:

- il fine ultimo dell'azione (*individual happiness* ≠ *self-realisation*);
- il carattere non aggregativo dei risultati.

È la disposizione dell'individuo ad agire in una determinata maniera, che rende la sua azione morale. Questo è l'unico *good* che può essere considerato come un bene per sé, privo di qualsiasi relazioni con degli interessi. È un *good*, per il quale è necessario ancora una volta ribadire, slegato sia dai risultati che dalle premesse dell'azione. Solo questo tipo di *good* può essere considerato come morale e solo at-

---

103 D. Weinstein, *Utilitarianism and the New Liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, p. 47.

104 Il termine *consequentialism* è stato coniato da G. E. M. Anscombe e utilizzato per la prima volta all'interno della sua opera *Modern Moral Philosophy* (1958), all'interno del dibattito tra i sostenitori di una morale teleologica e le versioni dell'utilitarismo classico.

105 Ivi, p. 48.

traverso di esso si può prospettare una comunità politica orientata verso il bene comune, il quale si troverà in perfetta armonia con il bene personale. Quando Green parla di *to make the most and best of humanity in his own person*<sup>106</sup>, si riferisce proprio a questo, cioè alla capacità che l'individuo possiede, nel realizzarsi moralmente, di incarnare l'ideale dell'umanità stessa. Ecco come l'auto-realizzazione viene a identificarsi con il concetto di *freedom*, cioè come libera e incondizionata azione morale volta al perfezionamento di sé e del gruppo, garantendo un *unconditionally respect* dovuto alla perfetta sovrapposizione della nostra idea di bene con quella forma più elevata, rappresentata dal bene di tutti (*summum bonum*). Questo *good* è pura volontà (*universal will to be good*). Nella realizzazione di se stessi si compie il bene di tutti e si favorisce la realizzazione degli altri.

Le conclusioni alle quali l'analisi di Weinstein conduce quindi, riconsiderano l'identificazione del pensiero di Green con una sola linea teorica, in netta opposizione con quella dell'utilitarismo, dimostrando come le differenze, seppur presenti, siano molto labili. Come D. O. Brink, in relazione all'interpretazione dei *Prolegomena* fornita da Sidgwick, afferma: «*Sidgwick's failure to engage Green's Prolegomena sympathetically represents a missed opportunity within the [early] analytic tradition for fruitful dialogue about the merits of a metaphysical approach to ethics and an interesting form of perfectionism*»<sup>107</sup>. Il risultato di questo processo, sostiene Weinstein, non ha fatto altro che danneggiare il dibattito etico, cristallizzando, da una parte, le posizioni sostenute dai fautori di una morale deontologica di stampo kantiano e dall'altra, spingendo i sostenitori delle tesi dell'utilitarismo ad aumentare il *gap* teorico con i primi,

---

106 T. H. Green, (edited by A. C. Bradley), *Prolegomena to Ethics*, Clarendon Press, Oxford, 1906, § 244.

107 D. O. Brink, *Perfectionism and the Common Good: Themes in the Philosophy of T. H. Green*, Oxford University Press, Oxford, p. 124. Cfr. D. Weinstein, *Utilitarianism and the New Liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, p. 196.

articolando e rafforzando ulteriormente le loro asserzioni. La differente interpretazione dell'etica d'altronde, non porta solamente a uno scontro teorico riguardante i campi della *metaphysics of knowledge* e della *metaphysics of moral*, ma si traspone anche sul piano filosofico-politico, alimentando le differenze, portate avanti dal dibattito contemporaneo, tra comunitarismo e liberalismo. È dunque necessario, come consiglia lo stesso Weinstein, identificare i punti di raccordo che la filosofia di Green offre, poiché la sua forma di consequenzialismo disposizionale non si inserisce in una corrente ben definita, ma propone tematiche condivise da entrambe le parti, mischiando il valore del senso civico, della virtù, della perfezione morale e del primato del bene comune, con quello dell'auto-realizzazione, improntata su una forte individualità. È proprio questo binomio individuo/comunità e le particolari connotazioni che Green ne fornisce, che deve spingere a rivalutare i modelli classici, tentando la via della riconciliazione.

## 2.4 Moral Duties e Moral Internalism

Il dibattito riguardante l'appartenenza o meno dell'etica di Green a una determinata scuola, non è il solo nodo attorno al quale si articola la problematica legata alle sue differenti interpretazioni. Molti autori, sia moderni che contemporanei, hanno approfondito la ricerca intorno a uno dei temi posti alla base dell'etica stessa, identificato da A. Simhony come *the problem of the dualism of practical reason*<sup>108</sup>, concernente ciò che Green identifica come *moral action*, cioè ciò che precede la natura dell'obbligazione morale, inevitabilmente collegata al ruolo che i *motives* e i *desires* ricoprono nell'ambito dell'azione pratica. Questo dibattito viene condotto seguendo due linee teoriche principali. La

---

108 A. Simhony, *A Liberalism of the Common Good: Some Recent Studies of T. H. Green's Moral and Political Theory*, Political Studies Association, Blackwell Publishing Ltd., BJPIR: 2005, Vol. 7, 126-144, p. 131.



prima fa capo alla cosiddetta *externalism moral view*, una determinata visione della morale, nella quale l'obbligazione dell'agente rispetto al valore espresso dalla norma, viene concepita come distinta rispetto al motivo per cui una certa azione viene compiuta. La seconda, invece, completamente antitetica, è definibile attraverso l'espressione *internalism moral view* e fa riferimento alla necessaria coincidenza tra *moral obligation* e *motivation*. Questi modelli differiscono riguardo alla funzione dei *motives* e la loro differenza risiede nella correlazione esistente tra l'obbligo e il diritto generati dalla *moral action*.

Uno dei più illustri rappresentanti del primo indirizzo è W. D. Ross il quale, all'interno della sua opera *The Right and the Good* (1930), si pone in netta antitesi con la visione proposta da Green. Secondo Ross, Green fallisce nel tentativo posto alla base della sua teoria morale, consistente nell'eliminare l'identificazione del *moral right* con il *power* (tratto caratteristico delle teorie sviluppate dal giusnaturalismo). All'interno delle tesi formulate da Hobbes, così come in quelle di Spinoza, il *legal right* viene identificato con il *power*. Questo potere consisterebbe nella possibilità di ottenere determinati risultati, non attraverso l'utilizzo di una semplice *brute force*, ma per mezzo di un *aid of the law*. Green tuttavia, cerca di scindere l'obbligazione morale dall'esternalità che il potere rappresenta, in modo da poter ricondurre il *moral motive* all'interno della sola sfera della responsabilità individuale. Nonostante questo, sostiene Ross:

*Green seems to have tried to get a theory of moral rights by making a similar amendment of the bare identification of right with power; and he accordingly identifies them with the power of getting certain things not by one's own brute force nor by the aid of the law but by the aid of public*

*opinion; instead of saying what is surely evident, that a moral right is not a power at all*<sup>109</sup>.

Le conclusioni di Ross si basano sull'interpretazione di un preciso passaggio contenuto nelle *Lectures on the Principle of Political Obligation*, nel quale Green afferma ciò che intende con il termine *right*: «Rights are made by recognition. There is no right but thinking makes it so»<sup>110</sup>.

Secondo l'interpretazione che Ross fornisce di Green quindi, i diritti sono il risultato di un riconoscimento sociale e conducono al compimento del *common good*. Questo tipo di lettura porta R. Martin e Dimova-Cookson a sottolineare la duplice caratterizzazione del concetto di *rights* formulato da Green. In linea con le affermazioni di Ross, i diritti si caratterizzano per la loro natura dovuta a un riconoscimento sociale e per l'idea stessa che esprimono, la quale implica l'utilizzo di un potere. Posto in maniera formale quindi, il *moral right* (R) può essere considerato come tale, solo se R è identificabile con un potere e questo potere, riconosciuto da tutta la società, contribuisce alla creazione del bene comune<sup>111</sup>. I *moral rights* dunque, devono la loro esistenza a una determinata forma di riconoscimento generale da parte degli altri.

Questa tesi, attribuita a Green, può essere considerata come una forma di *recognition thesis*, cioè un modo di interpretare la validità dei diritti morali sulla base del loro riconoscimento sociale. Ross critica fortemente questo aspetto, proponendo una definizione differente del termine riconoscimento, secondo la quale, è il diritto morale a sussistere in maniera antecedente rispetto alla sua relazione con il soggetto. Una persona che riconosce qualcosa, continua Ross,

---

109 W. D. Ross (edited by P. Stratton-Lake), *The Right and the Good*, Clarendon Press, Oxford, 2002, p. 52.

110 R. L. Nettleship (edited by), *Works of Thomas Hill Green*, Vol. II, *Philosophical Works*, Longmans, Green and Co., London, 1883, pp. 446-447. Cfr. G. F. Gaus, *Green's Rights Recognition Thesis and Moral Internalism*, *Political Studies Association*, Blackwell Publishing Ltd, Oxford, Vol. 7, 2005, 5-17, p. 5.

111 *Ibidem*.

implica l'esistenza anteriore della cosa stessa e il riconoscimento che ne sussegue, non è altro che il risultato di un'azione individuale, volta alla conoscenza di un qualcosa di anteposto. Possiamo quindi affermare con certezza, che i *moral rights*, secondo la visione fornita da Ross, corrispondono a qualcosa di definito, che non ha bisogno di essere riconosciuto dagli altri, ma solamente di essere scoperto dall'agente morale.

La teoria morale di Ross può essere inserita all'interno di quella categoria che Gaus identifica come *Externalism*, un'azione morale cioè, che non si fonda sull'equivalenza tra possesso e riconoscimento di un particolare diritto. Secondo Ross, è errato considerare i *moral rights* come risultato di un atto di *recognition*, poiché il termine stesso include la necessità di un qualcosa di già esistente. Ne consegue dunque, una netta separazione tra l'oggetto, in questo caso il *moral right*, e l'osservatore. Un soggetto che agisce quindi, stando a quanto ha affermato in precedenza Ross, non può in alcun modo determinare l'esistenza della sua obbligazione, cioè ciò che spinge l'agente stesso ad agire. Ross separa l'obbligazione derivante da una norma morale e la pone al di fuori del soggetto conoscente, oggettivandola e rendendola indipendente rispetto a ciò che il soggetto stesso riconosce come *duty*<sup>112</sup>.

Tuttavia, le osservazioni critiche di Ross nei confronti della morale greeniana, si basano su una particolare interpretazione della *correlativity of rights and duties*, cioè ciò che lega intimamente, all'interno del soggetto, l'esistenza di una reciprocità di obblighi e doveri, uguali e condivisi con tutti, derivanti dal proprio agire morale. Attraverso le parole di Green, espresse all'interno di *LPPO*, è facilmente identificabile ciò che egli intende affermare con l'espressione *correlativity of rights and duties*: «Hence on the part of every person ('person' in the moral sense explained) the claim, more

---

112 W. D. Ross (edited by P. Stratton-Lake), *The Right and the Good*, Clarendon Press, Oxford, 2002, p. 30.

or less articulate and reflected on, to rights on his own part is co-ordinate with his recognition of rights on the part of others»<sup>113</sup>. Queste conclusioni portano Gaus a formulare un esempio, che può essere considerato idoneo per raffigurare la legge di correlazione implicitamente espressa da Green:

*Alf's claim to possess a right against Betty implies Alf's recognition of Betty's right against Alf*<sup>114</sup>.

Il principio di correlazione svolge una funzione primaria all'interno della *theory of moral recognition* di Green, in quanto presuppone la possibilità che B faccia valere lo stesso diritto (morale) che A ha utilizzato nei suoi confronti. Tuttavia, è quest'approccio, quello che si rivela problematico per l'interpretazione che Green fornisce del *moral agent*. Se un'azione viene compiuta solamente in base al riconoscimento dell'altro come agente morale, come giustificare la necessaria esistenza di comportamenti universali, cioè validi per la collettività in generale? E inoltre, l'esistenza di diritti morali, secondo le conclusioni a cui Green conduce, presuppone il loro riconoscimento per poter affermare la loro esistenza o il loro essere è posto, come sostiene Ross, in maniera antecedente al riconoscimento stesso<sup>115</sup>?

Tuttavia, continua Gaus, queste problematiche sorgono nel momento in cui non si riconosce la correlazione esistente tra *rights* e *duties*. Lo stesso Green, all'interno delle *LPPO*, mette in evidenza come esista una relazione diretta tra obblighi e diritti morali<sup>116</sup>, e come nessun diritto possa esistere al di là dell'obbligazione. Le critiche avanzate da Ross invece, si fondano sulla convinzione dell'oggettività dell'obbligo, scisso dal rapporto con il soggetto avente un

---

113 R. L. Nettleship (edited by), *Works of Thomas Hill Green*, Vol. II, *Philosophical Works*, Longmans, Green and Co., London, 1883, p. 351.

114 G. F. Gaus, *Green's Rights Recognition Thesis and Moral Internalism*, *Political Studies Association*, Blackwell Publishing Ltd, Oxford, Vol. 7, 2005, 5-17, p. 6.

115 Ivi, p. 7.

116 R. L. Nettleship (edited by), *Works of Thomas Hill Green*, Vol. II, *Philosophical Works*, Longmans, Green and Co., London, 1883, p. 344-345.

determinato diritto. Per Ross infatti, l'obbligazione *is an objective fact involved in the nature of the situation*<sup>117</sup> ed è indipendente riguardo al desiderio di rispettare l'obbligazione stessa. Ne deriva quindi, che anche il diritto, il *moral right*, in accordo con quanto già sostenuto dalle tesi di Hobbes e Spinoza, risulta autonomo rispetto al soggetto. Quella di Ross, sostiene Gaus, è una particolare forma di *externalism*, nella quale il diritto di una persona non si rivela in alcun modo dipendente in relazione a ciò che gli altri individui riconoscono come diritto. Riprendendo l'esempio precedente dunque, Gaus riformula la legge di correlazione seguendo i presupposti teorici delineati da Ross:

*'D is Alf's moral duty' does not imply either that Alf understands (acknowledges, etc.) that D is his duty or that Alf is disposed to act in accordance with D*<sup>118</sup>.

Per dimostrare l'inesistenza di qualsiasi tipo di relazione tra *motives* e *obligations*, Ross formula alcune proposizioni, affermando come solo la prima possa essere considerata valida:

- *a right of A against B implies a duty of B to A;*
- *a duty of B to A implies a right of A against B;*
- *a right of A against B implies a duty of A to B;*
- *a duty of A to B implies a right of A against B*<sup>119</sup>.

Nella prima proposizione, sostiene Ross, viene espressa una *unquestionably truth*, consistente nell'obbligazione di B derivante dal diritto che A possiede nei suoi con-

---

117 W. D. Ross (edited by P. Stratton-Lake), *The Right and the Good*, Clarendon Press, Oxford, 2002, p. 20.

118 G. F. Gaus, *Green's Rights Recognition Thesis and Moral Internalism*, Political Studies Association, Blackwell Publishing Ltd, Oxford, Vol. 7, 2005, 5-17, p. 9.

119 G. F. Gaus, *Green's Rights Recognition Thesis and Moral Internalism*, Political Studies Association, Blackwell Publishing Ltd, Oxford, Vol. 7, 2005, 5-17, p. 9.

fronti. Per quello che concerne le restanti proposizioni invece, Ross utilizza l'esempio degli *animals and infants* per screditare quanto le proposizioni stesse vogliono affermare. Se, ad esempio, identificassimo A con i genitori e B con i rispettivi figli, e affermassimo l'obbligo che A possiede nei confronti di B (in relazione alla cura che gli infanti necessitano), su quali basi potremmo giustificare l'esistenza di un diritto che A possiede nei confronti di B, dato che nessun figlio (in fase prematura) è in grado di assolvere alcun tipo di obbligo? Lo stesso esempio può essere utilizzato per ciò che concerne il mondo animale. L'errore comune, sostiene Ross, riguarda l'identificazione di *duties concerning animals* con *duties to animals*. Questa differenza viene messa in evidenza anche da D. G. Ritchie in *Natural Rights* (1895) quando, in relazione agli obblighi degli individui rispetto agli animali, sostiene che: «*we have not a duty to animals except in a sense like that in which the owner of an historic house may be said to have a duty to the house*»<sup>120</sup>.

Ciò che Ross vuole mettere in evidenza, riguarda il rapporto univoco esistente tra l'individuo, in grado di possedere un obbligo morale nei confronti degli animali, per puro spirito di compassione nei loro confronti e gli animali, i quali non possiedono nessun tipo di obbligazione verso l'uomo. Nel caso in cui invece dovessimo sussumere un rapporto correlativo, così come presupposto da Green, tra *duties* e *obligations* e lo trasponessimo all'interno delle proposizioni formulate da Ross, otterremmo una situazione alquanto paradossale, nella quale l'obbligazione dell'uomo nei confronti degli animali risulterebbe correlata a un conseguente diritto nei loro confronti e viceversa, l'obbligazione degli animali rispetto all'uomo, farebbe sorgere un diritto nei confronti dell'uomo stesso<sup>121</sup>. Partendo da queste osservazioni dunque, Ross delinea le sue conclusioni, in-

---

120 D. G. Ritchie, *Natural Rights. A Criticism of Some Political Ethical Conceptions*, Swan Sonnenschein & Co., New York, 1901, p. 108.

121 W. D. Ross (edited by P. Stratton-Lake), *The Right and the Good*, Clarendon Press, Oxford, 2002, p. 49.

tente a negare ciò che Green afferma, cioè l'esistenza di una correlazione, di un riconoscimento reciproco tra i diversi attori sociali, il quale presuppone una necessaria connessione tra diritto e obbligazione:

*it cannot be true that a duty of A to B necessarily involves a right of A against B. Similarly, the second and third proposition cannot both be true; for (2) and (3) taken together imply that a duty of men to animals involves a duty of animals to men. [...] We have a tendency to think that not every duty incumbent on one person involves a right in another<sup>122</sup>.*

Le tesi sostenute da Ross tuttavia, sembrano non considerare la differenza esistente tra l'uomo, in quanto soggetto razionale, dotato di una propria capacità di giudizio, e gli infanti (così come gli animali), i quali non possiedono una consapevolezza del proprio essere. Dato che la morale, secondo quanto Green stesso afferma, è posta in stretta relazione con la razionalità dell'individuo, appare alquanto difficile accettare una tesi fondata su un rapporto tra diseguali. Questo approccio inoltre, non prende in considerazione una delle posizioni centrali del pensiero di Green, cioè il riconoscimento di una *moral duty* condivisa dall'insieme di tutte le soggettività e per la quale ciascun individuo è spinto ad agire, a prescindere dall'esistenza o meno di un obbligo. Questo punto è messo ben in evidenza da Gaus il quale, riprendendo la sua proposizione esplicativa iniziale, afferma che: «*Alf has right R only if R implies some recognised duty of D of Betty's (which she generally is motivated to act on)*»<sup>123</sup>.

Queste conclusioni derivano dal fatto che, se il soggetto B, avente un determinato obbligo, non fosse a conoscenza dell'obbligo stesso, il diritto del soggetto A non

---

122 Ivi, pp. 49-50.

123 G. F. Gaus, *Green's Rights Recognition Thesis and Moral Internalism*, Political Studies Association, Blackwell Publishing Ltd, Oxford, Vol. 7, 2005, 5-17, p. 12.

avrebbe nessuna ragion d'essere o come Gaus sottolinea: «*if someone is totally ignorant on morality he can have no moral duties*»<sup>124</sup>. È dunque il riconoscimento di una determinata obbligazione da parte dell'intera collettività, che dà la possibilità al singolo individuo di avvalersi di un determinato diritto ed è sulla base di una moralità, intesa come *impartial reasoning*<sup>125</sup>, che si può agire seguendo un principio condiviso.

Le *moral duties*, così come Dimova-Cookson mette in evidenza: «*are such that they apply to everyone*»<sup>126</sup> ed esse devono possedere un carattere di universalità. È solo attraverso la loro universalizzazione, che è possibile comprendere il vero valore dell'azione morale. Non è corretto teorizzare, come sostiene Ross, una distinzione tra il soggetto e l'oggetto dell'obbligazione, poiché, secondo l'interpretazione fornita da Dimova-Cookson, la natura della *moral action* è unica, ciò che varia è il valore che essa assume in relazione a quello che viene identificato come *agent* o *recipient*<sup>127</sup>. La mancata distinzione di questo aspetto è la causa principale delle accuse formulate da I. Berlin nei confronti delle *freedom* teorizzate da Green, secondo il quale la marcata attenzione che Green rivolge nei confronti delle *personal moral actions*, condurrebbe alla formulazione di una sorta di totalitarismo. All'interno del volume *Two Concepts of Liberty* (1958), Berlin si rivolge in maniera critica al concetto di *positive freedom*, sottolineando il carattere antagonista con la *negative freedom*. Un eccessivo utilizzo della prima, sostiene Berlin, metterebbe a rischio i valori dell'individuo, in quanto rischierebbe di limitare la sua possibilità di auto-realizzazione.

---

124 Ivi, p. 13.

125 M. Dimova-Cookson, *Internalism and Externalism in Ethics Applied to the Liberal-Communitarian Debate*, Political Studies Association, Blackwell, Oxford, Vol. 7, 2005, (18-28), p. 23.

126 Ivi, p. 24.

127 M. Dimova-Cookson, *A New Scheme of Positive and Negative Freedom: Reconstructing T. H. Green on Freedom*, Political Theory, Vol. 31, No. 4 (Aug., 2003), pp. 508-532.



Tuttavia, quello che Green intende veramente quando parla di *positive freedom*, non possiede alcun carattere in grado di contrapporsi alla sua formulazione negativa. Dimova-Cookson mette bene in evidenza questa osservazione marcando, ancora una volta, la relazione esistente tra *freedom* e *will*. Quelle che per Berlin vengono identificate come *positive* e *negative freedom*, vengono traslate da Dimova-Cookson in *true freedom (moral action)* e *juristic freedom (ordinary action)*. L'azione ordinaria corrisponde al normale agire dell'individuo, il quale ricerca il soddisfacimento di un bene personale, mentre l'azione morale, in linea con quanto prospettato da Green, si risolve nell'azione incondizionata, diretta verso il bene proprio e degli altri. Ogni soggetto è inizialmente portato ad agire secondo le proprie capacità, cioè senza considerare nessun tipo di limitazione. Questo tipo di azione è quella che ricade all'interno della categoria della *juristic freedom*, la quale prospetta per l'individuo il potere di agire in base alle proprie preferenze. Di natura completamente diversa è la *true freedom*, identificabile come il vero bene, la vera azione morale, volta alla realizzazione della propria *self-perfection*. Essa va al di là della semplice libertà di agire, è il risultato del personale *self-control* e non possiede nessun tipo di finalità. Il suo tratto caratteristico è il disinteresse dell'azione. Questi due diversi tipi di *freedom* rimandano alla distinzione che Green evidenzia tra *good* e *moral good*. Ma queste *freedom*, continua Dimova-Cookson, non sono concepite da Green in maniera contrapposta, bensì ciascuna è la base necessaria per l'implementazione dell'altra<sup>128</sup>.

Entrambe rappresentano l'oggetto di un desiderio e sono collegate al principio di una libera volontà. Tuttavia, l'atteggiamento critico di Berlin rispetto a questa interpretazione, è rinvenibile nella priorità che Green attribuisce alla *positive freedom*, lasciando intravedere un mero aspetto strumentale nelle *juristic freedom*. Secondo Green, il bene

---

128 Ivi, p. 514.

morale è situato in una posizione superiore rispetto al bene ordinario e questo non sarebbe altro che un mezzo per raggiungere la propria perfezione o auto-realizzazione. Quello che Dimova-Cookson vuole dimostrare, invece, è la correlazione esistente tra le due e la natura dell'azione completamente disinteressata all'interno di entrambe. La sua teoria si basa sull'assunto di una relazione dialettica tra il *moral good* e l'*ordinary good* e si ricollega al principio, già esposto precedentemente, di un duplice carattere del *good*. Per rendere più chiara questa relazione, Dimova-Cookson utilizza il seguente esempio:

*Let's say John provides voluntary care for Mary who is ill. This care is a moral good for John and an ordinary good for Mary. [...] John, as a moral agent, does not subordinate Mary's juristic freedom to Mary's 'true' freedom. He does not help Mary because he expects her to act altruistically in return. Indeed, he is likely to benefit personally if Mary used her improved health in order to do something morally good. [...] as a moral agent, all John wants is Mary's own happiness, that is, her juristic freedom. The rest he leaves to her own choice<sup>129</sup>.*

L'azione che il soggetto sceglie, in questo esempio John, è relazionata unicamente a motivi interni al soggetto stesso. Egli non agisce per il compenso relativo alla sua azione o perché si aspetta da Mary un trattamento futuro altrettanto morale. Ciò che egli sceglie si fonda sulla mera moralità dell'azione, sulla possibilità di poter dare a Mary la stessa identica libertà di scelta, di poter dunque usufruire della sua *juristic freedom*. Quello che Mary deciderà di compiere con la sua acquisita libertà, non influenza in alcun modo la scelta di John, il quale, attraverso la sua azione,

---

129 Ivi, pp. 516-517.

continua Dimova-Cookson, ha reso l'*ordinary good*, oltre che il *moral good*, un bene fine a se stesso.

È corretto dunque, sottolineare il carattere duale del *good*, ma è altrettanto giusto evidenziare la loro interdipendenza. Senza il *moral good* non esisterebbe nessun tipo di *ordinary good*, ma lo stesso vale anche all'opposto. L'unico errore di Green è rinvenibile nell'identificazione strumentale del bene ordinario, poiché, se da un lato il bene morale, così come riconosce la stessa Dimova-Cookson, ricopre una posizione primaria rispetto a quello ordinario, la loro relazione non è fondata su un rapporto gerarchico rispetto al valore, ma relativa solamente a un livello temporale. Nessuno dei due beni è strumentali, la sola differenza risiede nella necessità di un utilizzo primario della *moral good* per garantire la fruizione delle libertà ordinarie.

È questo il motivo che spinge anche Tyler a riconoscere la priorità della *others-realisation* rispetto alla *self-realisation*. Tuttavia, questi due tipi di realizzazione non sono da considerarsi separati, in quanto il fine dell'auto-realizzazione coincide proprio con la realizzazione degli altri<sup>130</sup>.

Attraverso questo particolare tipo di *internalism ethics*, le tesi adottate da Green prospettano una particolare forma di teoria morale, una commistione tra quelle che Tyler identifica come *ethics of duty* e *ethics of flourishing*<sup>131</sup>. La prima può essere ricondotta alla formula kantiana espressa attraverso l'imperativo categorico, anche se Green ne supera alcuni degli aspetti più controversi. Il *kategorischer Imperativ* di Kant, secondo Green, nel formulare un *respect of humanity always as an end*, deve essere collegato a una determinata concezione di umanità, che possa essere identificata come *valuable end for human action*, altrimenti non sarebbe possibile andare oltre quello che Kant stesso ha formulato,

---

130 A. Simhony, *A Liberalism of the Common Good: Some Recent Studies of T. H. Green's Moral and Political Theory*, Political Studies Association, Blackwell, Oxford, Vol. 7, 2005, 126-144.

131 C. Tyler, *The Metaphysics of Self-realisation and Freedom*, Imprint Academic, UK, 2010, pp. 142-143.

cioè una formale legge universale<sup>132</sup>. Collegandosi a ciò che Green afferma nei *Prolegomena*, Tyler sostiene che:

*when conceived properly, ethic is concerned not merely with how the individual should act towards other individuals, but also and possibly more fundamentally with delineating the broad outlines of the agent's own 'good life' in concrete terms. The latter concerns the condition of the individual's 'soul', which Green also characterises as the realisation of her distinctively human or highest capacities ('personal excellence, moral and intellectual') in her personality, as well as her personality's expression in and through her actions*<sup>133</sup>.

Riprendendo l'imperativo categorico formulato da Kant e le osservazioni proposte da Dimova-Cookson, si può mettere in evidenza l'aspetto fondante che contraddistingue le due etiche. Secondo quanto afferma Kant nella *GMS*, ripreso poi nella *KdpV*, l'azione morale dell'individuo dovrebbe conformarsi alla seguente massima: «*Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde*»<sup>134</sup>, o anche: «*Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne*»<sup>135</sup>.

Nelle parole di Kant è evidente il carattere di universalizzazione che l'azione individuale deve assumere. L'agire morale del soggetto, secondo Kant, assume validità solamente se la sua azione può essere desiderata come un'azione voluta per tutta l'umanità. Senza questo presupposto, essa non può essere considerata morale. È su questo punto, che le

---

132 Ibidem.

133 Ibidem.

134 I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Ausgabe der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1900ff, AA IV, p. 421.

135 I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Ausgabe der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1900ff, AA V, 30/KpV, A 54, § 7.

considerazioni espresse da Dimova-Cookson e Tyler aiutano a percepire la distanza che Green assume nei confronti dell'imperativo categorico. Secondo la loro lettura di Green, l'azione morale non si contraddistingue per la sua volontà di ampliarsi all'intero spettro degli individui, ma si riferisce al singolo agente. Dimova-Cookson fa riferimento proprio a questo particolare aspetto, quando sottolinea che: «*I cannot give others the condition: I will let you be free but only if you use your freedom in a conscientious way*»<sup>136</sup>. L'azione morale dunque, è slegata dal concetto di generalizzazione, poiché è solo attraverso di esso, che la libertà positiva dell'individuo può avanzare, secondo quanto sostenuto da Berlin, una minaccia totalitaria. Il bene della *self-realisation* è sì un bene comune, ma non può essere desiderato come un bene generale, altrimenti perderebbe il suo stesso carattere morale.

È in questo modo, che Green coniuga la *ethics of duties* con la *ethics of flourishing*. Attraverso un binomio tra l'imperativo kantiano, che prospetta una coerenza interna tra il soggetto e la propria legge morale di riferimento, e l'azione pratica, o estetica, Green esce dal formalismo di una morale deontologica, trovando la strada per una condotta virtuosa, ricollegandosi al concetto aristotelico di *eudaimonia*, intesa come piena realizzazione delle facoltà individuali<sup>137</sup>.

Tuttavia, questo tipo di interpretazione, come lo stesso Tyler mette in evidenza, non è esente da alcune problematiche di fondo. La *ethics of duty* deriva il valore della responsabilità di un soggetto dalle pretese che l'insieme generale degli altri individui possiede rispetto ad esso: «*The ethics of duty derives an agent's responsibility to another person from the latter's claim. [...] For the ethics of duty, ultimately agent x has a duty to person y to perform action z because*

---

136 M. Dimova-Cookson, A New Scheme of Positive and Negative Freedom: Reconstructing T. H. Green on Freedom, *Political Theory*, Vol. 31, No. 4 (Aug., 2003), pp. 508-532.

137 C. Tyler, *The Metaphysics of Self-realisation and Freedom*, Imprint Academic, UK, 2010, p. 144.

something about *y* generates a claim over a number of people including *x*, to do *z*»<sup>138</sup>. La *ethics of flourishing*, invece, deriva il proprio principio di condotta morale dall'essere umano stesso, da determinati valori intrinseci alla sua natura: «*The Aristotelian aesthetic conception derives the conditions of that agent's own flourishing. [...] For ethics as flourishing [...], ultimately agent *x* has a duty to person *y* to perform action *z* because honouring that duty develops or expresses some excellence of *x**»<sup>139</sup>.

La differenza quindi, risiede nella considerazione di se stessi o degli altri. Nel primo caso, l'obbligazione deriva dal riconoscimento di un diritto posseduto dall'intera comunità, mentre nel secondo invece, è la coerenza con un valore personale, inteso come elemento costitutivo (o almeno pensato come tale) dell'individuo, che obbliga l'agente ad agire in una determinata maniera. Tyler non esclude la possibilità che queste due differenti interpretazioni possano, in certe situazioni, collidere, ma propone una soluzione a questo paradosso, che richiama quella utilizzata nel campo della metafisica della conoscenza. L'elemento portante è, ancora una volta, il principio di un *systematic whole*, che Tyler riutilizza nell'ambito della morale per far coincidere i tratti della metafisica critica con quella prettamente speculativa: «*The effort to overcome such pluralism and discontinuity has been shown to be a central task of both Green's 'metaphysics of experience or knowledge' and his metaphysics of the will*»<sup>140</sup>.

La metafisica critica, continua Tyler, fa riferimento a un processo analitico di scoperta degli assiomi che rendono la conoscenza stessa possibile, mentre quella speculativa, invece, indaga l'esistenza di principi *a priori*, i quali si pongono in relazione a un sistema coerente di proposizioni universali. Ma in che modo queste due metafisiche possono,

---

138 Ivi, p. 145.

139 Ibidem.

140 Ivi, p. 146.

secondo Tyler, essere reindirizzate verso un medesimo scopo, senza che l'una vanifichi i traguardi dell'altra? L'etica di Green, continua Tyler, rappresenta esattamente questo conubio, in quanto, secondo Green stesso, l'imperfezione della natura umana rende possibile un continuo riadattamento di valori e credenze, che non vengono completamente eliminate, ma riadattate seguendo alcuni principi cardine, che caratterizzano un interno sistema di coerenze:

*Green adopts this demanding metaphysical position because, as we have seen, he holds that the beliefs and values by which you and I live here and now are the flawed products of our imperfect prior attempts to articulate our human nature in determinate forms. Crucially, he holds that when struggling to articulate that human nature, we work on the assumption that, if properly conceived, 'true' meanings and values would form a perfectly coherent system<sup>141</sup>.*

Solo questi specifici presupposti possono unificare l'essere, razionalmente inteso, con le sue *eudaimonic capacities*. Un'azione morale dunque, deve possedere alcuni valori di riferimento eternamente validi nelle loro fondamenta ma, nello stesso tempo, capaci di essere modificati nel loro aspetto contingente. La soluzione che Tyler intravede, attraverso le affermazioni di Green, consiste in una congiunzione di motivi critici e speculativi nei quali, solo attraverso la loro collaborazione, è possibile intravedere un superamento del vuoto formalismo deontologico, senza ricadere nell'anarchia di un'azione priva di valori consistenti.

Il tratto caratteristico del pensiero morale di Green, è rinvenibile proprio nella sua interpretazione dell'essere come imperfetto, il quale, nonostante la sua imperfezione, decide di seguire, a solo scopo indicativo, i precetti di un imperativo categorico che necessita continuamente di essere rappor-

---

141 Ibidem.

tato con la realtà oggettiva dei fatti, eternamente criticato e riadattato a un sistema coerente di valori. L'idea di un bene generale o di un *ultimate good*, deve essere collegata quindi a una concezione coerente dello stesso.

La lettura fornita da Tyler, rispecchia in parte le soluzioni proposte da Dimova-Cookson, la quale, seppur senza espliciti riferimenti a una teoria della coerenza, prospetta un congiungimento tra l'*internalism* e l'*externalism moral view*, arrivando ad affermare come entrambe siano necessarie per una corretta analisi della realtà, in cui la pratica spesso richiede un riadattamento di valori etici, i quali, a loro volta, devono essere in grado di dimostrare la loro universalità proprio attraverso la loro capacità di trasformazione.

Il tipo di soluzione, fornita sia da Tyler che da Dimova-Cookson, non è tuttavia privo di spunti argomentativi, in quanto, attraverso le loro affermazioni, non risulta ben chiaro se è il soggetto a riadattare la realtà al cuore di alcuni valori fondamentali o è il valore in sé, che deve essere riadattato alla realtà circostante. Nel primo caso, si presuppone un'attività creatrice dell'individuo, in grado di modificare i fatti e rendersi indipendente da essi. Mentre nel secondo invece, si riconosce l'inevitabilità della natura e si tenta di modificare le proprie azioni in base ad essa. Nel caso in cui fosse la natura a dettare le regole alle quali l'individuo deve sottostare, si presenterebbe il problema già delineato da Moore all'interno dei suoi *Principia Ethica* (1903), riguardante l'esistenza di qualcosa al di fuori della natura stessa. Secondo quanto sostenuto da Moore, infatti:

*Those systems of Ethics, which I propose to call 'Metaphysical,' are characterised by the fact that they describe the Supreme Good in 'metaphysical' terms; and this has now been explained as meaning that they describe it in terms of something which (they hold)*



*does exist, but does not exist in Nature – in terms of a supersensible reality*<sup>142</sup>.

La osservazioni di Moore vengono tuttavia considerate da Tyler come un'errata interpretazione di ciò che Green realmente esprime nei *Prolegomena*, in quanto, come già ampiamente dimostrato nella sua metafisica della conoscenza e ripreso in quella dell'etica, Green non intende affermare l'esistenza di qualcosa di esterno rispetto alla natura che ci circonda, ma propone una nuova interpretazione dell'universale, inteso come categoria onnicomprensiva, la quale si manifesta nella realtà e costituisce la realtà stessa. Queste conclusioni sono avvalorate dalla già citata *imperfection of human being*, attraverso la quale è possibile concepire un'azione morale come orientata verso un sistema coerente di proposizioni (in questo caso azioni pratiche).

Tuttavia, nonostante le opposizioni di Moore possano essere invalidate dall'interpretazione che Tyler fornisce di Green, le stesse posizioni sostenute Tyler conducono, anche se attraverso una strada differente, a quanto Moore afferma. Innanzitutto, come già evidenziato nel capitolo precedente, la *coherence theory* utilizzata da Tyler, per giustificare le tesi di Green, non è esente da contraddizioni. Questi aspetti controversi possono essere riassunti nelle affermazioni di J. Dewey, secondo le quali:

*This stage is the moment when the principle which sums up one movement is seen to be the law for the next movement and has not, as yet got organized into further outward or institutional forms. For the moment (the moment may last a century) the principle having transcended one institutional expression, and not having succeeded in getting another, seems to be*

---

142 G. E. Moore, *Principia Ethica*, Cambridge University Press, Cambridge, 1922, p. 113.

*wholly in the air – essentially negative to all possible realization*<sup>143</sup>.

L'utilizzo della *coherence theory*, per giustificare la metafisica dell'etica di Green, porta alla luce alcune contraddizioni, le quali, anche se messe in evidenza da Dewey attraverso chiari riferimenti al carattere e alla forma che le istituzioni politiche devono assumere, si ripresentano anche attraverso l'interpretazione dell'etica greeniana fornita da Tyler. Passando da un livello pratico-istituzionale a uno puramente etico-metafisico, le critiche che Dewey mette in evidenza riguardano il carattere aleatorio di un principio che necessita di una proposizione morale successiva per dimostrare la validità della precedente e quindi, l'impossibilità di definire la forma che la morale può assumere. Quest'approccio rende spontanee le seguenti domande: quale ruolo, il soggetto, ricopre nell'adattamento dei valori etici con la natura che li circonda? Se la giustificazione di un valore etico è fondata, così come per quella di un oggetto della conoscenza, su un sistema coerente di proposizioni, quale ruolo riveste l'individuo nell'adattamento del valore con i fatti reali?

Nella seconda delle ipotesi, si ricade nelle contraddizioni messe in evidenza da Moore, cioè nell'esistenza di una natura estranea all'individuo, in una sorta di determinismo etico, nel quale i nostri valori dipendono, in maniera più o meno marcata, dalle necessità naturali. In questo caso quindi, l'etica rivestirebbe un ruolo puramente contingente rispetto alla realtà e non sarebbe possibile affermare l'universalità di nessun principio. Tyler però, criticando le osservazioni di Moore, nega indirettamente questa ipotesi e sembra avvicinarsi, seppur non esplicitamente, all'idea secondo la quale è l'uomo a riadattare la realtà al nucleo di alcuni principi universali. Quest'approccio però, non risolve la problematica di

---

143 J. Dewey, *Green's Theory of the Moral Motive*, *Philosophical Review* 1, (1892): 593-612, p. 610.

fondo, in quanto complica ulteriormente la validità di alcune affermazioni. Se dovessimo affermare l'esistenza di valori etici, pur con la riserva di un continuo riadattamento e rimodellamento degli stessi, grazie al quale poter affermare la loro validità derivabile dalla loro stessa coerenza all'interno di un insieme sistematico, staremmo indirettamente assumendo l'estraneità di questi valori rispetto alla natura stessa. Nessun principio etico può contenere un seppur minimo grado di universalità, in quanto ciò presupporrebbe la sua estraneità con i fatti. Queste conclusioni possono sembrare alquanto paradossali, ma rispecchiano le conseguenze di un'etica che riconosce alcuni valori come essenziali.

Riprendendo le parole di Green, Tyler afferma che: «*In short, critical and speculative metaphysics enables one 'to reject what is temporary and accidental in ... [social forms], while retaining what is essential'*»<sup>144</sup>. La domanda sorge spontanea: è il soggetto o la natura a costituire l'essenziale? In questo caso, non si tratta di ricadere nell'opposizione kantiana tra *fenomeno* e *noumeno*, ma nel definire la realtà di determinati principi etici o meglio, la loro origine. Esiste una profonda differenza tra un principio valido e uno reale. Un principio può essere considerato valido, finché la necessità dei fatti non ci costringe a ridimensionare le sue caratteristiche e quindi, afferma la sua validità temporale, ma nega la sua realtà. Un principio invece, può essere considerato reale se e solo se, valido in ogni tempo e in ogni circostanza. Inoltre, la coerenza delle proposizioni, in questo caso etiche, all'interno di un *systematic whole*, garantisce sì la continua evoluzione delle stesse su alcuni principi considerati come fondanti l'etica stessa, ma presuppone anche una certa distanza del soggetto dalla realtà della natura, in quanto costretto a ridimensionare ciò che può essere considerato come valido e quindi, affermando indirettamente la superio-

---

144 C. Tyler, *The Metaphysics of Self-realisation and Freedom*, Imprint Academic, UK, 2010, p. 173. Cf. T. H. Green, (edited by A. C. Bradley), *Prolegomena to Ethics*, Clarendon Press, Oxford, 1906, § 279.

rità della natura nella definizione della condotta umana. Quest'impostazione è riduttiva rispetto alla libertà dell'uomo, poiché implica inconsciamente l'adattamento dei valori a ciò che la natura necessita, a qualcosa quindi, di completamente estraneo alla natura stessa. In queste circostanze, è l'oggettività dei fatti a determinare l'etica, relegando nuovamente l'uomo alla sua forma passiva dell'esistenza, priva di capacità creativa.

Se esistesse qualcosa di reale, nel senso di immutabile e onnicomprensivo, qualcosa posto al di fuori dello spazio e del tempo, che sia l'*eternal consciousness* o il *common good* realizzabile attraverso la pratica morale di ciascuno, esso presupporrebbe una diversificazione tra l'uomo e la natura. L'esistenza di un concetto come quello di 'bene comune' tuttavia, non può essere provata, ma può solamente essere creata ed è per questo, che all'espressione *systematic whole* utilizzata da Tyler, sia in ambito gnoseologico che etico, deve essere affiancata una metodologia d'indagine pragmatica, la quale afferma sì la valenza del concetto greeniano di auto-realizzazione morale dell'individuo, ma riconosce la realtà del *common good* come prodotto prettamente artificiale, una dimostrazione non teorica o pratica (*πρακτικός*) della sua esistenza, bensì pragmatica (*πραγματικός*)<sup>145</sup>, in grado di fondare la sua realtà non su concetti astratti, ma sui risultati positivi ai quali la scelta di seguire questi determinati modelli conduce. Il tentativo che deve essere svolto quindi, ha come obiettivo quello di conservare il valore di una morale fondata sul concetto di *moral self-realisation* espresso da Green, affrontando alcuni degli aspetti della sua filosofia (come quello di *eternal consciousness* o *common good*), attraverso una prospettiva che metta da parte le pretese dell'idealismo, pur mantenendo in vita il suo intero impianto filosofico.

---

145 C. S. Peirce, What Pragmatism is, *The Monist*, Vol. XV, No. 2, (April 1905), 161-181, p. 163.

Per dimostrare la validità di queste tesi, è necessario assumere come punto di partenza l'affermazione di C. S. Peirce, padre del pragmatismo moderno, il quale sostiene l'esigenza, non solo dal punto di vista etico, ma anche gno-seologico, di fondare la legittimità di un'idea non sulle sue proposizioni precedenti (o fatti passati), ma sulle conseguenze future che l'idea stessa comporta<sup>146</sup>.

## 2.5 Un approccio pragmatico all'etica di T. H. Green

Lo scopo di questo paragrafo è quello di delineare alcuni tratti caratteristici tra l'etica di Green e quella prospettata dal pragmatismo<sup>147</sup>, dimostrando come alcune delle problematiche che sorgono in seguito all'identificazione del pensiero di Green con quello riguardante una *coherence theory*, la quale si ricollega al concetto, più volte utilizzato da Tyler, di un *systematic whole*, possono essere superate grazie all'utilizzo di un approccio pragmatico, il quale non nega la validità delle tesi adottate da Tyler, ma le implementa, mettendo in evidenza come le loro teorie possiedano molte caratteristiche in comune. Questo tipo di approccio può collegare, in maniera più completa, la metafisica dell'etica greeniana con il dibattito filosofico-politico contemporaneo, sottolineando l'importanza, già evidenziata da Weinstein, di

---

146 C. S. Peirce, *How to Make our Ideas Clear*, from *Writings of Charles S. Peirce*, Vol. III, Part I, Indiana University Press, 1878.

147 Le somiglianze messe in evidenza nel seguente paragrafo non tengono conto della disputa sorta all'interno The Metaphysical Club, formatosi nel 1872 a Cambridge, Massachusetts, grazie all'opera e all'impegno di Oliver Wendell Holmes Jr, nonché degli stessi William James e Charles S. Peirce. In particolare, l'appropriazione e la diffusione di James della terminologia e delle finalità del pragmatismo, non condivise da Peirce, provocarono l'allontanamento del secondo e la coniazione del termine pragmaticismo. L'approccio di Peirce è più marcatamente realista rispetto alle posizioni di James e dei suoi seguaci. Nonostante ciò, le linee guida del pragmatismo originario rimangono le stesse in tutti gli autori legati a questa corrente (ed è su queste premesse comuni che si intravede una somiglianza con le tesi di Green). Per un dibattito più approfondito sulla disputa e sulle differenti interpretazioni a riguardo si rimanda al volume di HAACK, S., *Manifesto of a Passionate Moderate*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.

superare una dicotomia tra le tesi del liberalismo e quelle del comunitarismo.

È utile dunque ricordare, attraverso le parole di W. James, i presupposti stessi del pragmatismo: «*I offer the oddly named thing pragmatism as a philosophy that can satisfy both kind of demand. It can remain religious like the rationalisms, but at the same time, like the empiricisms, it can preserve the richest intimacy with facts*»<sup>148</sup>. Le premesse di James sono chiare: il pragmatismo non si pone in maniera antitetica né nei confronti del razionalismo (in questo caso nell'idea dell'esistenza di un qualcosa *a priori*), né per quanto riguarda gli snodi teorici fondamentali delineati dall'empirismo, ma tenta una via della riconciliazione, che unifica gli aspetti positivi di entrambi. Spesso il termine pragmatismo viene ricondotto alle conclusioni prospettate dall'utilitarismo, cioè a una filosofia orientata all'utilità pratica derivabile da una determinata azione. Ma questa interpretazione risulta alquanto riduttiva ed è per questo motivo che Peirce, colui che riprese il termine *pragmatism* dalla diversificazione kantiana tra *praktisch* e *pragmatisch*, conio il termine *pragmaticism*. Così sostiene Peirce in *What Pragmatism is* (1905):

*But at the present, the word begins to be met with occasionally in the literary journals, where it gets abused in the merciless way that words have to expect when they fall into literary clutches. Sometimes the manners of the British have effloresced in scolding at the world as ill-chosen, – ill-chosen, that is, to express some meaning that it was rather designed to exclude. So then, the writer, finding his bantling "pragmatism" so promoted, feels that it is time to kiss his child good-bye and relinquish it to its higher destiny; while to serve the precise purpose of expressing the*

---

148 W. James, *Pragmatism. A New Name for Some Old Ways of Thinking*, Longmans, Green and Co., London, 1907, p. 33.

*original definition, he begs to announce the birth of the word "pragmatism," which is ugly enough to be safe from kidnappers*<sup>149</sup>.

Il pragmatismo così, si distingue da qualsiasi corrente filosofica del passato, delineando le caratteristiche di un metodo e non di una dottrina. L'identificazione del pragmatismo con un metodo, porta con sé alcuni aspetti positivi e applicato all'etica di Green, non presuppone la coerenza con certe asserzioni ma, uscendo dai canoni tipici di una teoria, permette un accomodamento dei tratti metafisici con quelli prettamente relativi alla realtà o meglio, ai fatti. Il *pragmatic method* infatti, continua James, è un modo di porre fine alle interminabili dispute di carattere metafisico, cercando di attribuire loro un valore dettato dalle conseguenze pratiche alle quali i loro presupposti conducono<sup>150</sup>.

Prima di mettere in evidenza i tratti della filosofia di Green riconducibili a quelli del pragmatismo (o pragmaticismo, secondo Peirce), è necessario dunque delinearne le caratteristiche principali. Uno dei termini fondamentali del pragmatismo è quello di condotta (*conduct*). Secondo James: «*we need only determine what conduct it is fitted to produce: that conduct is for us its sole significance*»<sup>151</sup>. Il termine condotta, potrebbe essere ricollegato a un significato di stampo puramente empiristico, come le parole dello stesso James potrebbero far desumere: «*we need only consider what conceivable effects of a practical kind the object may involve*»<sup>152</sup>. Il pragmatismo dunque, pone l'attenzione sulla condotta dell'azione umana e sui risultati che l'oggetto, il quale rappresenta il motivo della nostra azione, può produrre in maniera pratica e tangibile. James, nel delineare le caratte-

---

149 C. S. Peirce, What Pragmatism is, The Monist, Vol. XV, No. 2, (April 1905), 161-181, p. 166.

150 W. James, Pragmatism. A New Name for Some Old Ways of Thinking, Longmans, Green and Co., London, 1907, p. 45.

151 Ivi, p. 46.

152 Ivi, pp. 46-47.

ristiche proprie del pragmatismo, sembra orientarsi in maniera critica nei confronti del razionalismo e specialmente, contro il concetto di una realtà *a-prioristicamente* stabilita. Pur affermando la somiglianza esistente tra pragmatismo ed empirismo: «*Pragmatism represents a perfectly familiar attitude in philosophy, the empiricist attitude*»<sup>153</sup>, si accosta maggiormente a un versione più radicale dell'empirismo stesso:

*but it represents it, as it seems to me, both in a more radical and in a less objectionable form than it has ever yet assumed. A pragmatist turns his back resolutely and once for all upon a lot of inveterate habits dear to professional philosophers. He turns away from abstraction and insufficiency, from verbal solutions, from bad a priori reasons, from fixed principles, closed systems, and pretended absolutes and origins*<sup>154</sup>.

In seguito, James delinea una caratteristica molto particolare, che accosta alcune affermazioni espresse dalla filosofia di Green, con quelle relative al metodo pragmatico: «*It means the air and possibilities of nature, as against dogma, artificiality, and the pretence of finality in truth*»<sup>155</sup>. Come già osservato nei paragrafi precedenti, una delle caratteristiche del pensiero di Green, risiede proprio nella negazione del concetto di dogma e nella profonda convinzione delle innumerevoli possibilità di sviluppo che l'essere umano possiede. Il pragmatismo, d'altronde, condivide alcuni aspetti fondamentali con Green:

- l'esistenza di una *consciousness*;
- le *possibilities of nature*, che possono essere ricondotte al concetto, di matrice aristotelica, di *ethics of flourishing*.

---

153 Ivi, p. 51.

154 Ibidem.

155 Ibidem.



*shing* o trasposte nel linguaggio greeniano, *capacities of self-realisation*;

- la negazione di una conoscenza dogmatica;
- la verità non come fine, ma come perpetua evoluzione.

L'affermazione riguardante l'esistenza di una coscienza, si pone in netto contrasto con le pretese dell'empirismo e si avvicina alle tesi sostenute da Green. Così Peirce sottolinea l'importanza di una *consciousness*:

*Images pass rapidly through consciousness, one incessantly melting into another, until at last, when all is over [...] we find ourselves decided as to how we should act under such circumstances as those which occasioned our hesitation. [...] Some elements (the sensations) are completely present at every instant so long as they last, while others (like thought) are actions having beginning, middle, and end, and consist in a congruence in the succession of sensations which flow through the mind<sup>156</sup>.*

Peirce dunque, non solo ammette l'esistenza di una coscienza e il ruolo che essa svolge nell'elaborazione delle sensazioni esterne: «*Philosophers of very diverse stripes propose that philosophy shall take its start from one or another state of mind [...] that we should begin by observing "the first impression of sense," forgetting that our very percepts are the results of cognitive elaboration*»<sup>157</sup>, ma lega il suo significato a quello di *circumstances*, intendo cioè quello che Green esprime nel rapporto tra volontà e libertà, la capacità quindi del *character* di agire seguendo la propria inclinazione, dettata dalla contingenza dell'ambiente circostante e dalle molteplici possibilità di scelta. Secondo Peir-

---

156 C. S. Peirce, How to Make our Ideas Clear, from Writings of Charles S. Peirce, Vol. III, Part I, Indiana University Press, 1878.

157 C. S. Peirce, What Pragmatism is, The Monist, Vol. XV, No. 2, (April 1905), 161-181, p. 167.

ce, le circostanze sono il carattere ineludibile dei fatti reali, ciò che la natura, con le sue leggi, impone. Ma l'uomo non è costretto, continua Peirce, a subire passivamente gli eventi naturali o ciò che le circostanze richiedono. È proprio il riconoscimento di una determinata circostanza, che rende l'uomo un individuo e gli permette di poter scegliere l'azione più congrua alle sue aspettative e in un certo qual modo, modificare la necessità naturale dettata dalla circostanze stesse.

La capacità di agire diversamente rispetto a ciò che la necessità dei fatti ci impone, è alla base della distinzione tra l'azione morale e quella immorale. Così Green, all'interno del suo saggio *The Force of Circumstances*, sottolinea l'importanza di tale consapevolezza:

*The mere phrase 'force of circumstances' seems to remind us that there is some want of harmony between ourselves and the outer world. [...] When the unconsciousness of childhood has passed away, and the growing man, from the discovery that nature will not always suit his will or fancy, begins to realise practically the difference between 'the subject' and 'the object'<sup>158</sup>.*

È la presa di coscienza da parte del soggetto rispetto alla necessità che le *circumstances* ci impongono, che permette alla libera volontà di manifestarsi e di riconoscersi come parte di un qualcosa più grande, una *divine mind*. In questa prospettiva, si inserisce il significato del termine *realisation* e quello che James identifica come *possibilities of nature*, sovrapponendosi all'interpretazione che Weinstein ha fornito di Green, cioè a quello che lui riconosce come uno dei caratteri del suo *dispositional consequentialism* (in antitesi con quello formulato dall'utilitarismo): la *self-*

---

158 R. L. Nettleship (edited by), *Works of Thomas Hill Green*, Vol. III, *Philosophical Works*, Longmans, Green and Co., London, 1883, pp. 3-4.

*realisation* come fine dell'azione. Il concetto stesso di auto-realizzazione dell'uomo è uno dei tratti fondamentali di quello che Tyler identifica come *ethics of flourishing*, la quale rappresenta un continuo sviluppo delle potenzialità umane, strettamente legata al riconoscimento di determinati *duties and rights*. Il passaggio dalle *circumstances* alle *man's possibilities* è messo ben in evidenza da Green:

*At one time he (the man) asks himself what would be left to him if he were cut off from the outer world but inoperative powers, unsatisfied tendencies, capability without realisation; at another, turning his thoughts inward, he wanders in the mazes of his own consciousness, till 'housed in a dream' he loses all sense of the reality of life. [...] He finds that though in himself he has nothing more than barren powers and tendencies, yet it is not in the outer world that truth and reality lie. [...] It is in the circumstances of physical nature that this lesson is most plainly written<sup>159</sup>.*

Attraverso le circostanze del mondo naturale quindi, l'uomo distingue se stesso dall'oggettività dei fatti e decide di agire in maniera morale, nonostante le necessità che il mondo circostante gli impone le quali, strettamente legate al suo istinto primordiale, lo spingono ad agire diversamente. Non è facile, sostiene Green, agire moralmente in un mondo nel quale il peccato è così difficilmente riconoscibile, mascherato spesso sotto l'aspetto di un'inevitabile determinismo, con il quale «*sin seems to be inseparably blended*»<sup>160</sup>. In questo mondo, l'uomo non è più padrone di se stesso, ma schiavo e come tale, incapace di liberarsi dalla catene della causalità. Questa legge, che regola l'universo, sembra prevalere rispetto alla nostra libera volontà. Ma la causalità del mondo materiale, continua Green, può essere sfruttata a pro-

---

159 Ibidem.

160 Ivi, p. 5.

prio vantaggio o come egli sostiene «*bind us to heaven instead of to earth*»<sup>161</sup>. La forza delle circostanze non può essere evitata, ma può essere utilizzata in maniera positiva. Accettare la causalità che le *circumstances* impongono, non significa annullare la libera volontà individuale e sottomettersi ad esse, bensì resistere.

Attraverso queste affermazioni, Green richiama alla mente la distinzione tra *mind* e *body*, evidenziando come la soddisfazione degli appetiti corporei, non sia altro che il prodotto di determinate circostanze naturali, che molto spesso prevalgono sulle limitazioni imposte dal nostro intelletto. Ma il *good man*, così come lo definisce Green, riconoscendo la propria soggettività e libera capacità di agire, capovolge il rapporto di subordinazione nei confronti del *external nature* e si riconosce sì come schiavo, ma solamente di se stesso e non più della causalità delle circostanze. Così gli uomini «*when they are weak, then are they strong*»<sup>162</sup>. La forza delle circostanze dunque, gioca un ruolo fondamentale nel riconoscimento della libera volontà individuale e la consapevolezza delle sue leggi, non assume un carattere negativo, ma permette di riconciliarci con esse. L'importanza delle *circumstances* dunque, assume un carattere preminente sia per il pragmatismo che per la teoria etica di Green e mette in risalto alcuni aspetti, che accomunano il pensiero stesso di Green al metodo pragmatico.

Ma in che modo quindi, può il pragmatismo venire in aiuto alla filosofia di Green? I tratti comuni appena messi in evidenza, rispecchiano le caratteristiche che il pragmatismo, così come delineato da Peirce e ripreso da James, condivide con le tesi avanzate da Green. Ma il passo ulteriore, per poter rendere sia la sua *metaphysics of knowledge* che la sua *metaphysics of ethics* realmente prive di qualsiasi contraddizione, deve essere svolto abdicando la correlazione esistente (o quanto meno marginalizzandola) con la *coherence theory*

---

161 Ivi, p. 6.

162 Ibidem.

*of truth* e adottando, come già accennato, un approccio pragmatico. Ma cosa significa applicare un approccio pragmatico? Questo processo richiede, prima di poter tornare a tematiche di carattere prettamente etico, un breve *excursus* nella teoria gnoseologica, mettendo in evidenza quale posizione il pragmatismo ricopre nel dibattito, ancora oggi attuale, tra due differenti *theories of truth*. La prima, in genere identificabile con le tesi sostenute dall'idealismo, è quella che va sotto il nome di *coherence theory of truth* e le sue asserzioni sono già state dibattute nel capitolo precedente, sottolineando come esse vengano riutilizzate da Tyler per giustificare l'esistenza di una *eternal consciousness*. I suoi tratti caratteristici, più volte ripresi da Tyler stesso nella lettura dell'etica e della gnoseologia di Green, sono i concetti di *coherence* e *systematic whole*. Essi rappresentano un determinato modo di interpretare la relazione tra il soggetto conoscente e la realtà circostante, un'attitudine, per sintetizzare, a interpretare la verità di certe proposizioni in base alla coerenza della proposizione successiva con l'insieme delle proposizioni precedenti. Questo processo quindi, porta alla necessaria costituzione di un intero, un *systematic whole*, generato dalla coerenza che tutte le proposizioni condividono tra loro. Questo insieme sistematico di proposizioni sembra generarsi autonomamente, come un disegno divino posto nella molteplicità delle relazioni mondane, nelle quali la nostra capacità razionale è incaricata a districarsi e a riconoscere, coerentemente, la verità delle une dall'errore delle altre.

In netta antitesi con questa tesi si pone la *correspondence theory of truth*, abitualmente adottata dai detrattori della metafisica e più incline a un approccio empiristico con la realtà. Secondo la teoria della corrispondenza, esiste una relazione 1 a 1 tra il soggetto conoscente e la realtà circostante cioè, la verità di una proposizione logica o di un'asserzione, è indipendente dalla relazione con le proposizioni o asserzioni successive. La realtà è come ci appare e può essere facilmente riconoscibile senza l'inclusione all'interno

di un insieme sistematico. Non esiste dunque nessun disegno divino che guida l'uomo e riconduce le verità, pur sempre parziali, all'interno di un insieme sempre più inclusivo.

Ma quale posizione adotta il pragmatismo, in relazione a queste due differenti e antitetiche interpretazioni della verità? Gli intenti del pragmatismo, seguendo le parole di James, sono piuttosto chiari: «*pragmatism may be a happy harmonizer of empiricist ways of thinking with the more religious demands of human beings*»<sup>163</sup>. Il pragmatismo non adotta, se non in parte, nessuna delle due teorie appena enunciate, ma tenta di riconciliare le loro caratteristiche positive, seguendo l'imperativo utilizzato da James *down with psychology, up with logic, in all this question*<sup>164</sup>! e in contrasto con l'utilitarismo, dal quale Peirce aveva precedentemente già preso le distanze, afferma che:

*Pragmatist talk about truths in the plural, about their utility and satisfactoriness, about the success with which they 'work,' etc., suggests to the typical intellectualist mind a sort of coarse lame second-rate makeshift article of truth. Such truths are not real truth. Such tests are merely subjective. As against this, objective truth must be something non-utilitarian, haughty, refined, remote, august, exalted*<sup>165</sup>.

Il pragmatismo, continua James, è la perfetta combinazione tra empirismo, non inteso nella sua forma tradizionale<sup>166</sup> e l'*eternal way of thinking* dell'idealismo:

*Interested in no conclusions but those which our minds and our experiences work out together, she*

---

163 W. James, *Pragmatism. A New Name for Some Old Ways of Thinking*, Longmans, Green and Co., London, 1907, p. 69.

164 Ivi, 67.

165 Ibidem.

166 «Now pragmatism, devoted though she be to facts, has no such materialistic bias as ordinary empiricism labors under». Ivi, p. 72.

*has no a priori prejudices against theology. If theological ideas prove to have a value for concrete life, they will be true, for pragmatism, in the sense of being good for so much. For how much more they are true, will depend entirely on their relations to the other truths that also have to be acknowledged*<sup>167</sup>.

Secondo James, il concetto di assoluto svolge una valida e concreta funzione, portando conforto a quelle menti, per niente sterili, che trovano in quest'idea una norma di condotta universale, riconoscendo la finitezza, così come Green, della natura umana. A riguardo, James parla di *moral holiday*, riconoscendo il valore del comportamento morale posto in relazione all'universalità del concetto espresso, per l'appunto, dall'assoluto stesso. Il termine *Absolute* non è uno strumento, come sostiene James, utilizzato per rendere le nostre vite terrene più confortevoli. Esso si identifica con la verità, ma una verità interpretata in maniera nettamente diversa rispetto a quella che viene prospettata, ad esempio, dalla *coherence theory*:

*Let me now say only this, that truth is one species of good, and not, as is usually supposed, a category distinct from good, and co-ordinate with it. The true is the name of whatever proves itself to be good in the way of belief, and good, too, for definite, assignable reasons. [...] Her (pragmatism) only test of probable truth is what work best in the way of leading us, what fits every part of life best and combines with the collectivity of experience's demands, nothing being omitted. If theological ideas should do this, if the notion of God, in particular, should prove to do it, how could pragmatism possibly deny God's existence?*<sup>168</sup>.

---

167 Ivi, pp. 72-73.

168 Ivi, pp. 75-80.

Un termine in particolare, *belief*, posto in relazione da James insieme a quello di *truth* e *good*, richiama alla memoria le parole di Green, utilizzate all'interno del testo *The Word is Nigh Thee*, contenuto nei *Collected Works*, nel quale afferma che:

*The thought of God, not as 'far off' but 'nigh,' [...] of whom we may say that we are reason of his reason and spirit of his spirit; who lives in our moral life. [...] The belief [...] was not its source but a mode, to him a natural mode, in which it found expression. [...] a belief which has no real defence but its intrinsic truth*<sup>169</sup>.

Per il pensiero di Green, così come per il pragmatismo, è la fede nella verità di ciò che stiamo affermando, quello che realmente attribuisce alla *truth* il suo significato. Peirce sostiene, che termini quali verità e falsità (*truth and falsity*), siano riconducibili alla distinzione esistente tra fede e dubbio (*belief and doubt*) e che la verità non corrisponda ad altro che a uno stato di fede privo di qualsiasi dubbio<sup>170</sup>. Ma cosa rappresenta esattamente la *belief*? Non esiste una definizione migliore di quella utilizzata da Peirce: «*And what, then, is belief? It is the demi-cadence which closes a musical phrase in the symphony of our intellectual life*»<sup>171</sup>. La fede è la consapevolezza razionale dei risultati positivi ai quali le nostre azioni mondane hanno condotto. È la certezza di un sistema di coerenze, dimostrato non solo a livello teorico, ma provato dai suoi effetti benefici nella pratica. Avere fede, significa essere logicamente certi della coerenza delle

---

169 R. L. Nettleship (edited by), *Works of Thomas Hill Green*, Vol. III, *Philosophical Works*, Longmans, Green and Co., London, 1883, p. 221.

170 C. S. Peirce, *What Pragmatism is*, *The Monist*, Vol. XV, No. 2, (April 1905), 161-181, p. 168.

171 C. S. Peirce, *How to Make our Ideas Clear*, from *Writings of Charles S. Peirce*, Vol. III, Part I, Indiana University Press, 1878.



proprie ipotesi e seguire un unico modello d'azione, che non sia obbligatoriamente rinchiuso all'interno di un insieme sistematico di proposizioni, ma che segua la sola strada della razionalità la quale, in quanto libera e mutevole, può in ogni momento esprimere la volontà di un cambiamento, rimanendo sì coerente, ma non coercitivamente legata alle proposizioni precedenti.

Ma tornando su un piano etico, quali conclusioni legano la gnoseologia del pragmatismo con la *metaphysic of ethics* di Green? Secondo Green, la nostra morale non è altro che l'espressione diretta della razionalità o moralità divina. Il nostro agire razionale e quindi morale, è privo di qualsiasi contrasto con l'azione degli altri individui, in quanto ciascuno, seguendo ciò che Green identifica come *moral good* (cioè la nostra *self-realisation*), condivide con la comunità intera la stessa tipologia di bene non competitivo, raggiungibile non solo da tutti, ma soprattutto, con l'aiuto degli altri. Anche Peirce, in maniera molto simile, arriva alle stesse conclusioni di Green, affermando che:

*Two things here are all-important to assure oneself and to remember. The first is that a person is not absolutely an individual. His thoughts are what he is "saying to himself," that is, is saying to that other self that is just coming into life in the flow of time. When one reasons, it is that critical self that one is trying to persuade; and all thought whatsoever is a sign, and is mostly of the nature of language. The second thing to remember is that the man's circle of society, (however widely or narrowly this phrase may be understood,) is a sort of loosely compacted person, in some respects of higher rank than the person of an individual organism. It is these two things alone that*

*render it possible for you, [...] to distinguish between absolute truth and what you do not doubt*<sup>172</sup>.

L'uomo quindi, è parte di un insieme più grande ed è l'insieme stesso che rende l'uomo un individuo. Senza di esso il soggetto non sarebbe nulla, se non una temporanea manifestazione di qualcosa di comprensivo, di assoluto, identificabile nella razionalità e nell'intelletto che ogni essere umano condivide. È proprio dalla ragione inoltre, che la nostra condotta morale deriva. Così come per Green, anche per il pragmatismo è la ragione la caratteristica essenziale dell'azione morale. Ma non una ragione individuale e individualistica, bensì una ragione eguale in tutto il genere umano. Affermando l'unicità della ragione come tratto comune di ciascuno e la sua appartenenza a una ragione universale, assoluta, il pragmatismo accetta indirettamente le conclusioni di Green, cioè la necessità di un riconoscimento del *good* in quanto *moral good*, poichè la morale, specchio della nostra razionalità («*In all their features, [...] logical self-control is a perfect mirror of ethical self-control, – unless it be rather a species under that genus*»)<sup>173</sup>, si svela come unico bene comune e desiderabile.

Il termine auto-controllo (*self-control*) assume un significato pratico ed etico, nel momento in cui l'agente, consapevole della propria libertà d'azione, è in grado di limitare se stesso per rispettare lo spazio degli altri. L'individuo dunque, riconosce la differenza esistente tra *actual* e *possible self*, ed è proprio nel riconoscimento di questa differenza, che si situa il significato di libertà. Il concetto di *self-realisation* utilizzato da Green, non è inteso come incontrollata possibilità di realizzarsi, come qualcosa diretto verso un infinito spettro di libertà, ma come capacità di limitarsi, riconoscendo i confini oltre i quali la propria libertà si tra-

---

172 C. S. Peirce, What Pragmatism is, The Monist, Vol. XV, No. 2, (April 1905), 161-181, p. 170.

173 Ivi, p. 169.

sforma in arbitraria volontà di potenza, svilendo il termine stesso e riducendo la pratica a mera richiesta di maggiori diritti, senza alcun tipo di obbligo. L'espressione utilizzata da Green *know the better and prefer the worse*<sup>174</sup>, si ricollega proprio alla necessità di riconoscere questi limiti, a quello che Peirce identifica come auto-controllo. Secondo Peirce:

*Among the things which the reader, as a rational person, does not doubt, is that he not merely has habits, but also can exert a measure of self-control over his future actions; which means, however, not that he can impart to them any arbitrarily assignable character; but, on the contrary, that a process of self-preparation will tend to impart to action, [...] one fixed character, which is indicated and perhaps roughly measured by the absence (or slightness) of the feeling of self-reproach*<sup>175</sup>.

Come per Peirce, anche per Green è l'assenza di un *self-reproach*, che rende l'individuo capace di giudicare il risultato della propria azione morale e distinguere le caratteristiche che un uomo deve possedere per raggiungere la propria auto-realizzazione:

*Sin is the effort to actualise one's possibilities in that in which they cannot be actualised, viz. in pleasure. It is gradually being overcome, while perhaps it seems to be gaining strength, in the moral discipline which directs the same effort after self-realisation into a truer way of attaining its end; and this discipline lies in the personal sense of failure and disappointment, in the remorse and despair, in the*

---

174 T. H. Green, (edited by A. C. Bradley), *Prolegomena to Ethics*, Clarendon Press, Oxford, 1906, §137.

175 C. S. Peirce, *What Pragmatism is*, *The Monist*, Vol. XV, No. 2, (April 1905), 161-181, p. 169.

*self-contempt and self-reproach, of which only a self-seeking subject is susceptible*<sup>176</sup>.

Attraverso le nostre aspirazioni morali (*moral yearnings*), siamo in grado di raggiungere uno stato di auto-realizzazione, di soddisfare il nostro *self* nella continuità della vita pratica o come sottolinea Green: «*a self actualised in a life like itself eternal*»<sup>177</sup>. L'azione moralmente sbagliata, il peccato morale (*sin*), continua Green, non è parte della *consciousness* individuale, non possiede una propria realtà, ma si manifesta come possibilità di superare una determinata visione di sé e di adeguarla, sfruttando il nostro intimo sentimento di *self-reproach*, alla totalità della quale siamo parte integrante. Green è consapevole delle difficoltà alle quali queste affermazioni vanno incontro, come l'impossibilità di provare l'esistenza di un tutto identificabile come *God* o addirittura, di provare l'oggettività di una *self-consciousness*. Ma è proprio nell'ambito dell'etica, che l'esistenza di questi due elementi viene provata. Secondo Green, è la nostra esperienza individuale che ci rende consapevoli della nostra appartenenza ad un insieme più grande, un *absolute being* che si rivela nei fatti, nella natura, intesi come controprova dell'azione morale.

Green tuttavia, lascia la questione riguardante la verificabilità di tali asserzioni irrisolta. Non appare del tutto chiaro attraverso quale metodo è possibile, per l'uomo che agisce moralmente nella vita pratica, riconoscere l'errore espresso dalla sua azione e così, seguire concretamente la strada dell'auto-realizzazione. È in questo caso, che il pragmatismo può venire in aiuto, implementando la concezione dell'etica di Green. Quando Peirce parla, sulla scia di quanto espresso da Green, di *self-reproach*, aggiunge anche un aspetto significativo: quello di *subsequent reflection*. La ri-

---

176 R. L. Nettleship (edited by), Works of Thomas Hill Green, Vol. III, Philosophical Works, Longmans, Green and Co., London, 1883, p. 226.

177 Ibidem.

flessione derivante dall'azione, in accordo con la propria *self-reproach*, garantisce all'individuo la capacità di distinguere, secondo la sua razionalità, le conseguenze alle quali l'azione stessa ha condotto e rende così il soggetto capace di poter riconoscere azioni future della stessa natura: «*Now, this subsequent reflection is part of the self-preparation for action on the next occasion*»<sup>178</sup>. La perfezione di un'azione morale è così assicurata dal livello con il quale la *self-reproach* si presenta. La totale assenza di autocritica, intesa non come mancanza di capacità di osservazione, ma come perfetta corrispondenza tra razionalità e azione morale, sarà dunque un utile metro di giudizio nella comparazione della perfezione individuale raggiunta. Questa *self-realisation* tuttavia, non si rivela come movimento fondato sulla coerenza di proposizioni (in questo caso azioni) precedenti, valutando il livello più o meno adeguato di coerenza, ma come risultato di un'azione ripetuta nel tempo in grado, in qualsiasi momento, di stravolgere completamente la coerenza delle azioni antecedenti. La sua validità però, resta incontrovertibilmente appurata, in quanto è la realtà dei fatti a costringere l'agente a rivalutare le sue posizioni, mettendo in discussione un sistema di coerenze sì logicamente valido, ma praticamente errato.

L'auto-controllo riguardante la validità di un'asserzione quindi, non è calcolabile in relazione alle proposizioni che la precedono, ma in base a quelle future: «*The rational meaning of every proposition lies in the future*»<sup>179</sup>. Questo presupposto supera la logica della *coherence theory*, in quanto garantisce un maggior spazio d'azione pratica, offrendo la possibilità di ridisegnare l'intero. Il concetto di *self-reproach* conferisce un significato fondamentale al termine più ampio di *common good*, dotandolo di quel conte-

---

178 C. S. Peirce, What Pragmatism is, The Monist, Vol. XV, No. 2, (April 1905), 161-181, p. 169.

179 Ivi, p. 173.

nuto necessario per poter rivalutare l'effettiva coerenza delle singole azioni morali.

Il valore del *common good* non viene messo in discussione. Esso è garantito, in ambito etico, come il massimo obiettivo da realizzare e la sua forma è generata proprio grazie a un lento processo evolutivo, nel quale l'esistente incarna la figura di un insieme:

*Accordingly, the pragmatist does not make the summum bonum to consist in action, but makes it to consist in that process of evolution whereby the existent comes more and more to embody those generals which were just now said to be destined, which is what we strive to express in calling them reasonable. In its higher stages, evolution takes place more and more largely through self-control, and this gives the pragmatist a sort of justification for making the rational purport to be general<sup>180</sup>.*

Il *common good* tuttavia, non deve essere identificato come un'unità composta da un numero infinito di relazioni tra differenti coscienze morali. Il bene comune è la coscienza morale stessa, la quale, in quanto ragione, deve essere condivisa e riconosciuta da tutti. È nell'azione quotidiana, che l'individuo adegua la propria razionalità ai fatti reali, riscrivendo così il concetto di moralità stessa.

Riprendendo le osservazioni che Green oppone alla teoria dell'utilitarismo, riguardanti la superiorità del bene morale, in quanto unico bene non competitivo e condivisibile dalla totalità degli individui, è possibile riconoscere la natura intrinseca del *common good*. Prima di poter dimostrare i benefici che un approccio pragmatico può arrecare al concetto di bene comune, è necessario tuttavia un approfondimento preliminare dello stesso.

---

180 Ivi, p. 178.

## 2.6 Il common good

Una prima analisi del termine viene proposta da M. Carter, il quale afferma che:

*To make the meaning of common good clearer it is possible to break it down into its two constituent elements: the 'good' and the 'common' aspects. Firstly, the idea of a good for the self is crucial to understanding how we will and act at all. By being human, and being part of the realisation of the eternal consciousness, we have the capacity to distance ourselves from objects of desire, to make objects goals for us, and to choose between different goals depending on which is more likely to realise our desire. [...] Humans are held morally culpable because they can choose objects which they believe will help realise their goals, which will be good for them, and they are responsible for which objects they choose to aim for<sup>181</sup>.*

Carter scompone l'espressione *common good*, offrendo un'esamina dei termini che la compongono. Secondo Carter, il *good* rappresenta l'auto-determinazione del singolo. Questo è un concetto chiave nella filosofia etica di Green, ma non è sufficiente, continua Carter, per poter determinare la vera natura dell'espressione. La *self-determination* viene utilizzata da Green per respingere la visione deterministica della natura umana. Ma la *self-realisation*, come lo stesso Green afferma, identifica una determinata tipologia di *self-determination*, e cioè una determinazione dell'essere attraverso la ricerca dei già citati *worthy objects*. Solo attraverso il conseguimento di questa tipologia di oggetti, è possibile

---

181 A. Simhony, *A Liberalism of the Common Good: Some Recent Studies of T. H. Green's Moral and Political Theory*, Political Studies Association, Blackwell Publishing Ltd., 2005, pp. 126-144. Cfr. M. Carter, *T. H. Green and the Development of Ethical Socialism*, Imprint Academic, UK, 2003, p. 27.

superare, secondo Carter, il carattere astratto del *good*, e affermare il *good of self-realisation* come *common good*:

*We only realise our capacity for personality as a member of society, and it is through this social membership that we recognise the reciprocal nature of rights and duties. This is the second, 'common' element. Societies are founded on mutual interest, Green claims, founded on a common idea of a permanent good for all their members: in other words societies contain a common good*<sup>182</sup>.

Il termine *common*, secondo le parole utilizzate da Carter, assume un triplice significato: *social membership*, *mutual interest* e *permanent good for all*. I primi due non ricoprono un ruolo preminente nell'esposizione che Carter fornisce. È invece il concetto di bene permanente per tutti i membri della società, che assume un valore cruciale nell'interpretazione di Carter.

Attraverso questa espressione, Carter propone una diversificazione tra *the common good* e *a common good*. Il primo è identificabile come raggiungimento di una definitiva soddisfazione del nostro essere per mezzo di uno sviluppo delle potenzialità individuali. Mentre il secondo, continua Carter, raffigura un concetto contingente rispetto al primo, rappresentato da un valore condiviso con gli altri membri della comunità<sup>183</sup>. Tuttavia, secondo Carter, gli individui non sono in grado di conoscere la vera natura del bene comune. Esso è contenuto all'interno della società, ma rimane sconosciuto all'uomo.

Con questa distinzione, Carter mette in risalto uno dei problemi fondamentali dell'etica, vale a dire l'opposizione esistente tra l'auto-realizzazione dell'individuo e il bene della comunità. Un valore condiviso da tutti i membri della socie-

---

182 Ivi, pp. 27-28.

183 Ivi, p. 28.



tà infatti, non corrisponde necessariamente allo sviluppo delle proprie potenzialità. Anzi, lo sviluppo delle stesse potrebbe ostacolare il raggiungimento del suddetto bene comune. L'etica di Green, secondo Carter, dando priorità al bene comune, è propensa ad attribuire un ruolo minore al valore dell'auto-realizzazione, tradendo così uno dei principi posti alla base del liberalismo.

Queste conclusioni tuttavia, vengono criticate da Tyler. Egli condivide la distinzione operata da Carter tra *the common good* e *a common good*, ma ne propone un'interpretazione differente. È vero, sostiene Tyler, che esistono due tipologie di beni da poter essere considerate come comuni, ma è altrettanto vera la preminenza del *the common good*. Tyler parte dal presupposto di una sola *fully human nature* della quale tutti gli uomini sono partecipi<sup>184</sup>. La vera natura dell'uomo, continua Tyler, corrisponde al proprio *self-governing* e questo auto-controllo è raggiungibile solo attraverso un libero e arbitrario aiuto verso gli altri. La propensione verso l'altro è l'unico bene comune. Questo bene assume un carattere preminente rispetto a qualsiasi altro *common good* e coniuga la tanto desiderata possibilità di auto-realizzazione del liberalismo, con le richieste di un bene comune condiviso.

Tyler tuttavia, riconosce la problematica legata a un concetto di auto-realizzazione che si risolve nella realizzazione dell'altro. Questo tipo di interpretazione non offre una soluzione chiara al dibattito riguardante la preminenza o meno di un *common good* rispetto alla personale *self-realisation*. Come sottolineato da Simhony:

*This account virtually leaves no space to self-realisation which is not others-realisation; hence Tyler's belief that Green seems to assign higher priority to the other-regarding elements in one's self-*

---

184 C. Tyler, *Thomas Hill Green and the Philosophical Foundations of Politics: An internal critique*, Dphil thesis, University of York, 1996, pp. 96-97.

*realisation such that the self-regarding element is neglected; or worse: Green's moral agent can only actualise his true good [...] by directly aiming to realise the highest potentials of all other members of the cultural groupings*<sup>185</sup>.

Secondo quanto sostenuto da Tyler quindi, il concetto greeniano di *self-realisation* si risolve in un'azione altruista, al servizio dell'auto-realizzazione degli altri. Il problema di fondo però rimane. Come si può coniugare la realizzazione individuale con la *others-realisation*? Se il pieno sviluppo delle proprie potenzialità non è altro che la possibilità di far sviluppare il potenziale altrui, che tipo di contenuto rimane all'interno del concetto stesso di potenza? Non rappresenta forse un contenitore formale, nel quale non può essere inserito nessun carattere propriamente individuale?

Secondo Tyler però, l'azione altruista, rivolta cioè alla possibilità di auto-realizzazione degli altri, non si sovrappone all'auto-realizzazione individuale. Entrambe mantengono la loro priorità, senza erodere la valenza dell'altra. Gli individui sono chiamati ad agire seguendo la piena realizzazione delle loro potenzialità ma, nello stesso tempo, devono dare la possibilità o meglio, lo spazio necessario, per lo sviluppo degli altri. Il pieno sviluppo delle proprie capacità, continua Tyler interpretando le parole di Green, prevede sia la propria auto-realizzazione che quella degli altri. Per questo motivo quindi, i due principi non si trovano in una posizione antitetica, nella quale l'individuo è costretto a operare una scelta, ma si sovrappongono.

Anche se per Green stesso la realizzazione di una simile comunità appare impossibile, al di là quindi delle potenzialità umane, Tyler ne riesce a contestualizzare il significato, rimandando alla situazione socio-economica dell'In-

---

185 Ivi, p. 121. Cfr. A. Simhony, *A Liberalism of the Common Good: Some Recent Studies of T. H. Green's Moral and Political Theory*, Political Studies Association, Blackwell Publishing Ltd., 2005, pp. 126-144.

ghilterra del 19esimo secolo. L'enfasi che Green pone sul concetto di auto-realizzazione come realizzazione degli altri, deve le sue radici al profondo mutamento sociale che la spinta all'industrializzazione ha provocato. Il forte dislivello tra le diverse classi sociali ha provocato un considerevole aumento della ricchezza all'interno di una ristretta cerchia di individui, mettendo in evidenza un divario sempre più marcato con la classe lavoratrice.

Le ragioni che Green adduce al valore dell'altruismo come *self-realisation* quindi, sostiene Tyler, non possono che divergere dal modello aristotelico di piena realizzazione delle proprie potenzialità e devono affrontare il problema del riconoscimento di sé nell'altro. Mettendo anche in risalto una certa distanza dalla filosofia fichteana, Green intravede il valore dell'Io non come semplice riconoscimento di sé attraverso la contrapposizione dell'altro, ma come identificazione con esso. Queste conclusioni, continua Tyler, non sono altro che il frutto dell'osservazione diretta della situazione umana del suo tempo:

*On this view, it is simply self-indugent and immoral (as well as ultimately self-defeating) to focus upon one's personal development when millions of people live in such wretched conditions. Green is stressing the importance of prioritising the alleviation of misery over the purely personal development of those who are a lot more fortunate already<sup>186</sup>.*

Tyler giustifica quindi il carattere altruista del principio greeniano di *self-realisation* facendo riferimento al contesto socio-economico che l'autore analizza. Con questi presupposti appare sensato, se non moralmente vincolante, mettere da parte l'aspetto propriamente individuale legato all'auto-realizzazione, per rincorrere un valore di giustizia sociale.

---

186 C. Tyler, Thomas Hill Green and the Philosophical Foundations of Politics: An internal critique, Dphil thesis, University of York, 1996, p. 122.

Anche se, è utile ribadire, il concetto di auto-realizzazione altruista non viene minimamente a ledere quello individuale, poiché il primo è contenuto ed espresso proprio dal secondo.

Questa interpretazione tuttavia, risulta ancora vaga e rischia di far ricadere l'azione individuale all'interno delle problematiche legate all'imperativo categorico kantiano. Come già accennato in precedenza, la teoria morale di Green si discosta, in parte, da quella di Kant. L'imperativo categorico presuppone un principio di universalizzazione della massima espressa, finalizzando così l'azione morale dell'individuo, rendendo cioè il valore della propria massima un concetto valido per l'intero insieme degli esseri. Risulta quindi problematico attribuire al principio di *self-realisation* una duplice valenza, anche se i due aspetti che la contraddistinguono dovessero presentarsi in maniera sovrapposta e per nulla conflittuale.

Il tentativo di accomodare la filosofia di Green con i principi cardine del liberalismo pone sempre in primo piano il dilemma legato al valore da attribuire al soggetto nel suo rapporto con la comunità di riferimento. Un equilibrio tra le due parti risulta alquanto difficile da trovare, dato che ogni filosofia rivendica la supremazia dell'una o dell'altra. Quello di Green è un tentativo di mediazione, con il fine di riconoscere il loro valore comune e quindi, sovrapporre su un medesimo piano due termini apparentemente contrapposti. Ma sono le interpretazioni proposte realmente esaustive?

Seguendo le analisi fin qui eseguite, l'azione morale dell'individuo risulta sempre in movimento altalenante tra la *self-realisation* e la *others-realisation*. Pur se l'interpretazione di Tyler mostra come questi due principi non si trovino, in realtà, contrapposti, ma sovrapposti, la loro duplice natura rimane invariata. Come messo in evidenza da Simhony, Green stesso ne sottolinea i due elementi: «*individual altruism, [...] does not necessarily constrain individual self-*

*development*»<sup>187</sup>, affermando dunque l'esistenza di una differente composizione espressa dal termine *realisation*. Gli individui che seguono un comportamento morale, volgono le loro azioni verso un definito bene, proprio solamente a loro stessi. Questo tipo di impostazione tuttavia, non li esonera dal poter compiere azioni morali rivolte nei confronti degli altri. Un tipico esempio può essere la figura dell'insegnante, o del medico, i quali, nel porre in atto le loro proprie inclinazioni, non rinunciano a migliorare la società a cui appartengono. Essi svolgono così un servizio pubblico, che rispecchia, nello stesso tempo, le loro più intime inclinazioni<sup>188</sup>.

Sotto questo punto di vista, la filosofia di Green non si discosta molto della teoria sviluppata da R. Rorty all'interno di *Contingency, Irony and Solidarity* (1989). Anche se in Green non si trovano riferimenti al prospettivismo morale teorizzato da Rorty, le conclusioni alle quali l'interpretazione di Tyler e della stessa Simhony conducono mostrano alcuni punti in comune. È utile perciò sottolineare alcuni tratti del pensiero di Rorty, tenendo a mente le sue radici pragmatiche.

Una società liberale, sostiene Rorty riprendendo le parole di Berlin, deve rinunciare al bisogno metafisico<sup>189</sup> e inserire all'interno del proprio vocabolario il termine *contingency*. Solo per mezzo di essa è possibile riconoscere la contingenza dei propri valori morali e accettare la differenza come ricchezza. Le uniche morali non nocive per la società sono quelle che non entrano in conflitto con la comunità stessa, quelle che non impongono cioè una determinata visione unitaria, ma apprezzano e tollerano i diversi fini personali verso i quali il singolo è propenso ad agire. Solo rico-

---

187 A. Simhony, *A Liberalism of the Common Good: Some Recent Studies of T. H. Green's Moral and Political Theory*, Political Studies Association, Blackwell Publishing Ltd., 2005, pp. 126-144.

188 Ivi, p. 134.

189 R. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press, UK, 1989, p. 46.

noscendone il loro valore contingente quindi, è possibile parlare di *moral irony*, coloro cioè che interpretano la propria coscienza morale senza nessun riferimento a una verità oggettiva. Rorty sostiene che: «*To sum up, the citizens of my liberal utopia would be people who had a sense of the contingency of their language of moral deliberation, and thus of their consciences, and thus of their community*»<sup>190</sup>.

La sua teoria prospetta quello che per Mill era identificato come un corretto bilanciamento tra la sfera privata del libero cittadino e la prevenzione dello stesso dalle sofferenze sociali a cui potrebbe incorrere<sup>191</sup>.

Il *liberal ironist* quindi, secondo Rorty, deve possedere le seguenti caratteristiche:

- un individuo che pone continuamente in dubbio il proprio vocabolario, poiché riconosce il valore del vocabolario altrui;
- un individuo consapevole della contingenza del suo vocabolario, dell'impossibilità quindi che le sue più intime convinzioni possano dissolvere questi dubbi;
- un individuo che non pone il suo vocabolario come punto di partenza per raggiungere una determinata verità, ma riconosce la possibilità che anche gli altri, attraverso i loro modi di agire e di pensare, abbiano diritto a credere nella validità delle loro asserzioni<sup>192</sup>.

Un individuo dunque, quello prospettato da Rorty, che rientra all'interno di ciò che J. P. Sartre chiama *meta-stable*, una situazione cioè in cui il soggetto non è propenso a prendere seriamente la sua posizione riguardo a una determinata opinione, poiché è cosciente del continuo cambiamento al quale essa può essere soggetta. Rorty dunque, afferma la fragilità e la contingenza delle proprie credenze:

---

190 Ivi, p. 61.

191 Ivi, p. 63.

192 Ivi, p. 73.

*The ironist, [...] is a nominalist and a historicist. She thinks nothing has an intrinsic nature, a real essence. So she thinks that the occurrence of a term like "just" or "scientific" or "rational" in the final vocabulary of the day is no reason to think that Socratic inquiry into the essence of justice or science or rationality will take one much beyond the language games of one's time. The ironist spends her time worrying about the possibility that she has been initiated into the wrong tribe, taught to play the wrong language game<sup>193</sup>.*

La verità risulta così un termine molto flessibile, che non possiede un carattere oggettivo. Eliminando il tratto dell'oggettività, si rende così vano qualsiasi tentativo di ricerca metafisica ed epistemologica volta a ricercare la causa prima degli eventi.

Risulta abbastanza chiaro, dalla premesse finora esposte, come Green non possa condividere le posizioni assunte da Rorty, consistenti cioè nell'attribuzione di un valore meramente contingente al concetto di morale e verità. Ma, nonostante le loro filosofie possano non convergere su punti estremamente importanti come quelli appena citati, è di particolare interesse dimostrare come la forma del *common good* da essi prospettata assuma caratteristiche molto simili, condividendo una problematica comune.

È già stata sottolineata la duplice valenza che il termine *self-realisation*, nella filosofia di Green, assume. Esso, stando all'interpretazione fornita da Tyler, rispecchia il carattere di auto-realizzazione personale unito all'azione altruista, volta cioè a garantire lo spazio e le possibilità necessarie per lo sviluppo delle potenzialità altrui. Simhony poi, sulla scia delle sue affermazioni, utilizza l'esempio di differenti mansioni, come quella dell'insegnante o del medico, in grado di

---

193 Ivi, p. 75.

coniugare quanto da Tyler stesso affermato. Una determinata tipologia di mestiere, accettata secondo la morale convenzionale, permetterebbe così al soggetto di sviluppare le sue capacità intrinseche e nello stesso tempo arricchire la comunità, dando la possibilità agli altri di potersi realizzare.

Questo esempio rispecchia coerentemente la duplice valenza espressa dal termine *self-realisation*, ma solleva anche una determinata problematica. La questione inerente la capacità di auto-realizzarsi pone, come principio *a priori*, l'idea di una molteplicità di *self-consciousness* diversificate tra loro, in grado cioè, attraverso la ricchezza dovuta alla loro differente natura, di rappresentare ciascuna una parte diversa nel grande insieme costituito da tutta la comunità. Ogni coscienza avrà quindi obiettivi diversi da realizzare e così la società potrà essere costituita da tutti gli elementi necessari per la sua sussistenza. Ma cosa accadrebbe, nel momento in cui ci si trovasse costretti a definire una coscienza secondo il bisogno della comunità? È errato presupporre *a priori* la differente inclinazione di ciascuno e pensare che l'intero venga così a costituirsi in maniera autonoma, rispettando quindi il valore ed il volere di ciascun individuo.

Nel caso concreto, in cui ognuno è lasciato libero di auto-realizzarsi, come può essere garantito il rispetto per il volere di tutti? Anche se il tentativo di conciliare la *self-realisation* con il bene comune presuppone, per non screditare il valore del singolo, il rispetto della propria persona e quindi la possibilità di poter sviluppare il proprio essere, rimane tuttavia sotteso un inestricabile conflitto tra l'Io soggettivo e la comunità. In ogni scelta personale che l'individuo è chiamato a compiere, una scelta cioè che richiama la necessità di poter coltivare le proprie inclinazioni, rimane sempre in vita una sorta di conflitto con l'intero. Il problema principale non è quello di accomodare le richieste dell'uno con quelle del tutto, ma di riconoscere il singolo come un tutto e viceversa.

Se un individuo, seguendo la propria vocazione morale, decidesse di voler svolgere una mansione in grado di po-



ter conciliare la *self-realisation* con la *others-realisation*, una mansione in cui il proprio lavoro completa sia le esigenze morali della persona che le richieste di auto-realizzazione degli altri, a chi spetterebbe il compito di riconoscere la vera vocazione morale dello stesso? Un gruppo, una comunità politica e sociale, si sviluppa e sopravvive solo grazie a una pletera di mansioni diverse. Ogni individuo svolge un ruolo distinto all'interno della società. Ma un numero di individui differenti potrebbe possedere lo stesso tipo di inclinazione e quindi, avanzare il diritto di poter essere ciò che realmente sono destinati ad essere. Questo però, non esclude la possibilità che la volontà del loro essere sia la medesima. Pur rispettando quindi i presupposti di una greeniana *moral consciousness*, nella quale i principi di *self-realisation* e *others-realisation* vengono a sovrapporsi, non è possibile accomodare il bene individuale con il bene comune, in quanto una situazione di omogeneità delle volontà dell'essere costringe inevitabilmente ad operare una scelta.

Alle stesse conclusioni, pur se attraverso una visione della morale completamente differente, conduce la filosofia del *liberal ironist* di Rorty. In Green l'individuo non è chiamato a rinunciare alla propria visione della morale, a poter auto-realizzare e a fornire la possibilità della realizzazione degli altri. In Rorty invece, in maniera completamente antitetica, si afferma la contingenza delle proprie morali e affiora, ancor più marcatamente, il dualismo ineludibile tra la propria *self-realisation* da una parte e il bene comune dall'altra. Dal momento in cui ciascuno riconosce la non oggettività della propria morale, ne consegue che ognuno sarà libero di poter scegliere un comportamento orientato verso una determinata visione di una verità contingente che rispetti comunque, in quanto appunto contingente, il valore delle opinioni altrui. Anche in questo caso però, si ripresenterebbe lo stesso dilemma pratico. Se ogni soggetto possedesse lo stesso tipo di inclinazione, in base a cosa poter operare una decisione a riguardo? È opportuno orientarsi verso il bene dell'auto-realizzazione del singolo, il quale è chiamato a svi-

luppare il proprio potenziale, o il bene della comunità, che richiede una diversificazione degli esseri per poter rimanere in vita?

Attraverso questa analisi risulta chiaro come, anche de-oggettivando il termine di verità, il risultato non cambia. Sia una distinta e oggettiva visione del bene individuale, nel senso proposto da Green, che una contingenza della morale, così come delineata da Rorty, conduce a un ineludibile conflitto con il principio stesso del *common good*. Green tuttavia, offre una visione più completa rispetto a quella di Rorty. Egli non afferma il principio di contingenza, ma propone una determinata visione della morale intesa come *self-realisation*. L'unico problema che questa impostazione non riesce a risolvere risiede nella separazione, seppur intesa come sovrapposizione secondo l'interpretazione fornita da Tyler, tra *self-realisation* e *others-realisation*. Il tentativo orientato alla risoluzione di questa problematica deve dirigersi verso una completa identificazione e non semplice sovrapposizione dei due termini.

## 2.7 Self-realisation e common good

Un'interessante analisi riguardo il rapporto tra *self-realisation* e *others-realisation* è stata sviluppata da Dimova-Cookson in uno dei suoi articoli<sup>194</sup>. All'interno di questo lavoro viene esaminato in maniera molto dettagliata il concetto di azione morale individuale e questa analisi è in grado di offrire numerosi spunti relativi alle problematiche precedentemente affrontate. Alcune delle osservazioni che verranno esposte sono già state esaminate nei paragrafi precedenti ma, ai fini di un ulteriore approfondimento, sarà necessario ripeterne alcune caratteristiche essenziali.

---

194 Il testo di riferimento è M. Dimova-Cookson, A New Scheme of Positive and Negative Freedom: Reconstructing T. H. Green on Freedom, Political Theory, Vol. 31, No. 4 (Aug. 2003), pp. 508-532.

Dimova-Cookson non si sofferma sul concetto di libertà politica (intesa come positiva e negativa), ma fa riferimento alla relazione con la *will* dell'individuo utilizzando il vocabolario greeniano di *juristic* e *true freedom*. Questa distinzione non solo si ricollega alla terminologia comune utilizzata per distinguere la libertà positiva da quella negativa, ma ha il pregio di identificare la *juristic freedom* con quella che Dimova-Cookson chiama *ordinary action* e la *true freedom* invece, con la *moral action*. L'azione morale inoltre, conserva il significato attribuitole da Tyler, la sua suddivisione cioè in *self-realisation* e *others-realisation*.

La libertà quindi, viene esaminata da un punto di vista dell'azione personale, estranea all'ambito politico-sociale di riferimento, con il quale tuttavia mantiene ancora un certo grado di relazione. Il significato dell'*ordinary action* è rinvenibile nell'azione compiuta da un soggetto che ricerca il proprio bene personale. Mentre la *moral action* invece, si ricollega al concetto greeniano di *realisation* e alla sua duplice valenza di *self* e *others*.

Riprendendo le parole di Green espresse nel saggio *On the Different Senses of Freedom*, Dimova-Cookson espone il carattere che il termine *freedom* possiede e il vantaggio che una sua analisi, da un punto di vista personale, legato cioè alla volontà individuale, piuttosto che pubblico, può arrecare<sup>195</sup>. Il significato di *freedom*, continua Dimova-Cookson, varia a seconda della sua relazione con la *will* dell'individuo e di conseguenza, con la relazione di ciò che l'individuo stesso concepisce come *good*. Come Green sottolinea: «*he [the man] can assimilate the notion of freedom as freedom to will anything and everything, or as exemption from determination by motives, or the constitution by himself of the motives which determine his will*»<sup>196</sup>.

---

195 Ivi, p. 512.

196 R. L. Nettleship (edited by), *Works of Thomas Hill Green*, Vol. II, Longmans, Green and Co., London, 1888, p. 322.

La volontà dell'individuo, come nei paragrafi precedenti già messo in evidenza, è profondamente collegata alle circostanze materiali nelle quali l'individuo stesso si trova. Dato che l'idea personale del *good* varia a seconda del periodo di riferimento, sono le circostanze stesse che rendono l'individuo veramente libero di operare la sua scelta. Ne consegue quindi, che l'evoluzione delle conoscenze soggettive riguardanti il valore intrinseco del bene, seguono la stessa strada tracciata dalla *freedom*. Il concetto di libertà dunque, muta proprio grazie alla sua stretta relazione con la volontà individuale. In un primo momento, continua Dimova-Cookson, il soggetto agisce in base alla propria personale interpretazione della libertà, intesa come capacità di compiere qualsiasi tipo di azione. Ma una volta compiuta un'azione arbitraria, è un sentimento di mancanza verso qualcosa di diverso che lo attrae, qualcosa che Green identifica come qualitativamente differente. Questo desiderio di ottenere un qualcosa di qualitativamente diverso è ciò che contraddistingue l'azione morale da quella edonisticamente orientata verso semplici soddisfazioni materiali<sup>197</sup>.

Si prospetta dunque una visione della libertà come lenta evoluzione, una presa di coscienza che lentamente di evolve per raggiungere il soddisfacimento di un bene sempre qualitativamente superiore. È in questo movimento che si realizza la suddivisione tra *ordinary action* e *moral action*. Lo stesso Green afferma che:

*The variation in the meaning of 'freedom' having been thus recognised and accounted for, we come back to the more essential question as to the truth of the view which underlies all theories implying that freedom is in some sense the goal of moral endeavour; the view, namely, that there is some will in a man*

---

197 M. Dimova-Cookson, A New Scheme of Positive and Negative Freedom: Reconstructing T. H. Green on Freedom, *Political Theory*, Vol. 31, No. 4 (Aug. 2003), p. 513.

*with which many or most of his voluntary actions do not accord, a higher self that is not satisfied by the objects which yet he deliberately pursues. Some such notion is common to those different theories about freedom which in the rough we have ascribed severally to the Stoics, St. Paul, Kant, and Hegel*<sup>198</sup>.

La *juristic freedom* quindi, non è altro che il nostro bisogno primario di soddisfazione attraverso una contrapposizione con gli altri e con la natura stessa. È l'affermazione della propria coscienza, seppur in uno stato ancora embrionale. Solo in un passaggio successivo l'individuo è in grado di poter operare una distinzione con ciò che non gli appartiene, riconoscendone l'incapacità di soddisfare il proprio bisogno di auto-realizzazione. La mancanza di qualcosa di completo, di superiore, spinge il soggetto a rivalutare la necessità dei propri bisogni, cercando un oggetto che non offra solamente un piacere temporaneo, ma che lo elevi verso uno stato di *self-perfection*<sup>199</sup>.

In breve, afferma Dimova-Cookson: «*Green defines juristic freedom as doing what you like and 'true' freedom as doing what you ought*»<sup>200</sup>. Mentre la *juristic freedom* può essere identificata con una *ordinary action*, è la *true freedom* che rispecchia il vero significato della *moral action*. Nell'identificazione della *true freedom* come *moral action* si rivela la duplice valenza, già messa in evidenza da Tyler, del termine *moral*. La morale di Green rispecchia dunque quella perfetta combinazione tra *self-realisation* e *others-realisation*. Da una parte, l'azione morale è orientata al soddisfacimento disinteressato di un determinato oggetto. Mentre dall'altra invece, assume il carattere di un'azione

---

198 R. L. Nettleship (edited by), Works of Thomas Hill Green, Vol. II, Longmans, Green and Co., London, 1888, p. 324.

199 M. Dimova-Cookson, A New Scheme of Positive and Negative Freedom: Reconstructing T. H. Green on Freedom, Political Theory, Vol. 31, No. 4 (Aug. 2003), p. 513.

200 Ibidem.

orientata verso il bene degli altri. Nella *ordinary action*, continua Dimova-Cookson, l'individuo ricerca il proprio bene, non escludente il bene degli altri, ma nello stesso momento non necessariamente inclusivo. È proprio questa quindi la caratteristica essenziale dell'azione morale, vale a dire il suo carattere di inclusività. Il vero *moral good*, sostiene Green, può essere realizzato solamente attraverso un'azione rivolta verso gli altri, che identifichi il loro bene con il bene personale<sup>201</sup>.

Fin qui, l'interpretazione di Dimova-Cookson ricalca le conclusioni già delineate da Tyler e riprese da Simhony, cioè non solo una distinzione tra *good* e *moral good*, ma anche una duplice valenza del bene morale stesso, suddiviso in *self-realisation* e *others-realisation*. Nello stesso modo in cui i due autori sottolineano la necessità di dover limitare il *personal good* per poter realizzare un bene di natura più elevata, anche la Dimova-Cookson mette in evidenza come il soggetto, in quanto agente morale, deve sempre essere pronto a limitare se stesso, a privarsi di qualcosa per poter ottenere un bene comune con l'intera comunità<sup>202</sup>. Così come la richiesta di un *moral good* costringe a una limitazione del *personal good*, anche la *juristic freedom* deve lasciare il posto alla *true freedom*.

Esistono dunque due tipi di libertà proprio perché esistono due tipi di *good* e questo basta per provare l'esistenza della *moral action* e la sua differenza rispetto alla *ordinary action*.

Questa distinzione però non ci dice nulla rispetto al rapporto nel quale i due tipi di azione si trovano. Il dover limitare la nostra *juristic freedom* a favore di una *true freedom* non pone quest'ultima su un piano superiore rispetto alla prima. Essa ci dice solamente che per raggiungere realmente il massimo grado di libertà siamo costretti a rinunciare ai nostri beni personali, pur se essi non danneggiano la

---

201 Ibidem.

202 Ivi, p. 514.

collettività. Tuttavia, questa separazione è basata su di un concetto di priorità, ma non di qualità. È per questo motivo quindi, che Dimova-Cookson si pone la seguente domanda: «*What is the status of these two meanings of freedom – are they equally important or is one of them more important or, indeed, a correct meaning of freedom?*»<sup>203</sup>. La risposta che Dimova-Cookson estrapola attraverso il pensiero di Green è sicuramente a favore di una valenza maggiore della *true freedom* rispetto alla *juristic*, il che equivale a una superiorità della *moral action* rispetto alla *ordinary action*.

Il motivo di questa scelta è rinvenibile nelle parole stesse di Green, il quale afferma che: «*[...] the feeling of oppression, which always goes along with the consciousness of unfulfilled possibilities, will always give meaning to the representation of the effort after any kind of self-improvement as a demand for 'freedom'*»<sup>204</sup>. La *true freedom* garantisce un livello di auto-realizzazione superiore e per questo motivo merita una posizione di rilievo. La *juristic freedom* d'altronde, cede il passo ogni qual volta l'uomo ne ha usufruito a sufficienza, vale a dire, fintanto che viene posseduta non è desiderata. È la *true freedom* invece, che esorta l'individuo a possederne un livello sempre maggiore, poichè una volta posseduta la *juristic*, è la *true freedom* che viene desiderata.

Questo argomento tuttavia, come rileva la stessa Dimova-Cookson, è di natura puramente psicologica. Ma c'è una seconda ragione, non esplicitamente messa in evidenza da Green ma sottolineata da Dimova-Cookson, che conferisce alla *true freedom* una valenza maggiore. La *true freedom* possiede un carattere primario perché il *moral good* ricopre un ruolo preminente rispetto all'*ordinary good*. È la corrispondenza tra *moral good* e *true freedom* che ne conferisce automaticamente un carattere superiore rispetto alla *juristic*

---

203 Ibidem.

204 R. L. Nettleship (edited by), Works of Thomas Hill Green, Vol. II, Longmans, Green and Co., London, 1888, p. 324.

*freedom*. Da ciò quindi, deriva l'obbligo di limitare le azioni volte al conseguimento di un bene personale per ricercare quella *self-perfection* rinvenibile solo attraverso l'acquisizione di un bene morale o come afferma Dimova-Cookson: «*The individual has given up doing what he likes in the name of achieving something of higher value*»<sup>205</sup>.

Queste sono le due ragioni principali nella filosofia di Green secondo le quali la *true freedom* possiede, a ragione, un carattere superiore rispetto alla *juristic freedom* e di conseguenza, rispetto all'*ordinary good*.

L'analisi fin qui sviluppata ricalca in grandi linee quella esposta nel paragrafo 2.4. Ma all'interno dell'esempio utilizzato da Dimova-Cookson per chiarire la differenza esistente tra *moral good* e *ordinary good* può essere estrapolato un principio di fondamentale importanza nella lettura del *common good*. L'esempio in questione riguarda la già precedentemente citata situazione nella quale l'azione che John sta per compiere, viene a trovarsi di fronte le volontà di Mary la quale, senza il suo aiuto, non sarebbe neanche in grado di poter usufruire del proprio *ordinary good*. Le conclusioni alle quali questo esempio ha condotto rispecchiano ciò che fin qui è stato sottolineato, cioè una dualità del valore morale dell'azione e la necessità che l'*ordinary good* venga messo in disparte per poter dare spazio al *moral good*. Tuttavia, data l'analisi appena sviluppata, è opportuno esaminare quali conseguenze una simile diversificazione del valore morale può addurre al concetto di *common good*.

Come già messo in evidenza, la Dimova-Cookson interpreta il *good* in maniera duale, sia come *moral* che come *ordinary*. Entrambe queste tipologie di bene dovrebbero concorrere al raggiungimento di un bene comune, un *common good* che incontri le necessità del singolo con le azioni rivolte all'implemento delle libertà altrui. Nel caso relativo

---

205 M. Dimova-Cookson, A New Scheme of Positive and Negative Freedom: Reconstructing T. H. Green on Freedom, *Political Theory*, Vol. 31, No. 4 (Aug. 2003), p. 515.



al *common good* tuttavia, un simile dualismo solleva una serie di problematiche. Già Simhony, nell'analisi del lavoro di Dimova-Cookson, intravede le difficoltà alle quali un simile dualismo può condurre: «*Dimova-Cookson seeks to resolve the tension between self-realisation and social service, [...] by insisting on a clear distinction between the two aspects of human nature. [...] it goes against Green himself by introducing a duality to his view of the individual which he denies*»<sup>206</sup>. Tuttavia, seguendo Simhony, non è corretto affermare che Green non riconosca un dualismo nell'azione morale. Secondo quanto Green stesso afferma:

*We shall have to take it that there are two co-ordinate principles, 'Benevolence' and 'Reasonable Self-Love,' alike, according to the phraseology of the last century, in being calm or in settled or deliberate principles, but wholly different as desires in respect of the objects to which they are directed, since one is, while the other is not, a desire for pleasure; and we shall have to suppose that these serve indifferently as grounds for moral approbation and disapprobation, the reason for rejecting desired pleasures as not good on the whole being sometimes that they are incompatible with the object sought by Benevolence, sometimes that they are incompatible with that sought by Reasonable Self-Love*<sup>207</sup>.

Il *Reasonable Self-Love* potrebbe essere interpretato nella forma hobbesiana di un piacere dettato dall'utilità pratica, ritornando quindi al principio edonistico di una *sum of pleasure*. Ma, in linea con quanto sostenuto da Dimova-Cookson, Green riconosce il valore che un *Reasonable Self-*

---

206 A. Simhony, *A Liberalism of the Common Good: Some Recent Studies of T. H. Green's Moral and Political Theory*, Political Studies Association, Blackwell Publishing Ltd., 2005, pp. 126-144.

207 T. H. Green, (edited by A. C. Bradley), *Prolegomena to Ethics*, Clarendon Press, Oxford, 1906, § 208.

Love possiede nell'istituzione di quello che può essere considerato come bene comune:

*Thus we conclude that, in the earliest stages of human consciousness in which the idea of a true or permanent good could lead any one to call in question the good of an immediately attractive pleasure, it was already an idea of a social good – of a good not private to the man himself, but good for him as a member of a community<sup>208</sup>.*

L'esistenza di un simile *self-love* è il primo passo verso il riconoscimento di una coscienza permanente di sé, inseparabile da quella degli altri. Il bene morale è l'ultimo passo di questa lenta evoluzione, nella quale il desiderio per un piacere personale lascia spontaneamente il posto alla volontà di perfezione. Il *common good* quindi, secondo Dimova-Cookson, è la risultante di una doppia tipologia di bene, quello morale e quello ordinario. Anche se il *moral good* mantiene un posto preminente, entrambi concorrono alla visione comune del bene. È pur vero che Green ammette come unico bene, in grado di confluire all'interno del bene comune, quello morale. Ma è altrettanto necessario il ruolo che il bene ordinario svolge nel creare la consapevolezza di un *common good*. Questo dualismo d'altronde non può essere evitato, poiché l'eliminazione dell'*ordinary good* svilirebbe il valore dell'azione morale la quale, per evitare di ricadere nelle questioni implicite all'imperativo categorico kantiano, non può pretendere di universalizzare la sua massima, finalizzando così il motivo dell'azione stessa.

Tuttavia, le osservazioni sollevate da Simhony offrono lo spazio per alcuni approfondimenti. Come già ribadito, il *common good* è un principio composto da due differenti, se pur cooperanti, tipologie di azione: «*The dialectics of ordinary good and moral good suggest that self-fulfilment in-*

---

208 Ivi, §213.

*cludes a moral dimension such that helping others expands one's own general good. Suspended is the ordinary good of the altruistic agent, though its value is not eroded»<sup>209</sup>. Data la presupposta impossibilità dell'agente che compie un'azione in base al *moral good* di pretendere la stessa tipologia di azione dagli altri soggetti, sorge spontanea la domanda riguardante la forma che il *common good* stesso tende ad assumere. È utile dunque ritornare sulle conclusioni dell'esempio utilizzato da Dimova-Cookson per osservare la forma effettiva del *common good*.*

Due conclusioni, in particolare, meritano di essere analizzate. La prima riguarda la già citata necessità di superare i limiti dell'universalizzazione dell'imperativo kantiano, rinunciando alla finalità intrinseca dell'azione morale, cioè la volontà di pretendere il medesimo comportamento adottato dall'agente. La seconda invece, riguarda la priorità che il *moral good* possiede rispetto all'*ordinary good* nella definizione dell'azione morale. La necessità di non ricadere nelle contraddizioni kantiane richiede di lasciare, per l'appunto, la libertà a colui che beneficia degli effetti della nostra azione morale (intesa come *others-realisation*) di poter scegliere quale tipo di azione intraprendere. Un ipotetico attore sociale chiamato a compiere un'azione buona per sé e gli altri quindi, si troverà di fronte a una scelta iniziale. Egli dovrà scegliere se compiere un'azione moralmente buona o una nel senso ordinario del termine.

Il soggetto *A* dunque, ha di fronte a sé due possibilità: operare in base al proprio *mg* (bene morale) o seguire il suo *og* (bene ordinario). Per mantenere coerente quanto finora affermato, il soggetto *A* è costretto a compiere un'azione in base alla *others-realisation*, il che comporta mettere in disparte il proprio *ordinary good* e dare la possibilità al soggetto *B* di poter compiere liberamente la stessa scelta che il

---

209 A. Simhony, *A Liberalism of the Common Good: Some Recent Studies of T. H. Green's Moral and Political Theory*, Political Studies Association, Blackwell Publishing Ltd., 2005, pp. 126-144.

soggetto *A* ha precedentemente compiuto. Sarà dunque l' *og* del soggetto *B* a limitare automaticamente l' *og* del soggetto *A* e a definire la prima azione come necessariamente morale. Queste affermazioni rispecchiano quanto sostenuto dalla stessa Dimova-Cookson, cioè: «*As a moral agent a person gives priority to his 'true' freedom over his juristic freedom, and to others' juristic freedom over his own juristic freedom*»<sup>210</sup>.

In una tale situazione, la possibilità di garantire al secondo agente di poter compiere una certa azione, circoscrive inevitabilmente il bene ordinario del primo, creando una serie di limitazioni concatenate. Tuttavia, l'unica garanzia rimane la delimitazione del bene ordinario dell'agente precedente, cioè colui che è costretto ad operare una scelta tra il proprio bene o quello morale.

Da un punto di vista puramente pratico questo modello possiede tutte le caratteristiche necessarie per funzionare. Ma esso deve dimostrarsi valido anche da un punto di vista teorico, altrimenti anche la pratica ne risentirebbe. È su queste premesse che una simile interpretazione dimostra alcuni punti di debolezza. Quello che Dimova-Cookson ci dice, seguendo quanto affermato da Green, consiste nella descrizione di un'azione morale non coercitiva, che rende il soggetto che la compie estraneo da qualsiasi finalità. Quello che invece non sembra trapelare da questa lettura, è la forma che il bene comune tende ad assumere.

Il *common good* mantiene la forma dell'auto-realizzazione morale di ciascun individuo. Ma, se per superare il formalismo kantiano è necessaria un'azione disinteressata, cioè priva di volontà riguardo l'azione futura che il soggetto ricevente deve compiere, come è possibile garantire la forma che il *common good* va ad assumere?

---

210 M. Dimova-Cookson, *A New Scheme of Positive and Negative Freedom: Reconstructing T. H. Green on Freedom*, Political Theory, Vol. 31, No. 4 (Aug. 2003), pp. 508-532.

Il bene comune è rappresentato dalla somma di tutte le azioni morali nel senso greeniano del termine, azioni cioè che partono da un presupposto nel quale la *moral good action* è costituita dalla capacità dell'individuo di potersi auto-determinare e nello stesso momento, dare la possibilità agli altri di compiere lo stesso. Questa sovrapposizione porta alla esatta corrispondenza tra *self-realisation* e *others-realisation*. Il problema di fondo però, è un altro: è possibile riconoscere un'azione morale solamente in base a queste due caratteristiche? Agire per la libertà d'azione altrui, concretizzando così anche la propria, presuppone già un'identificazione preliminare dell'azione che è stata compiuta. In termini più concreti, Green parte da un presupposto *a priori*, cioè la sicurezza che la possibilità di garantire agli altri l'auto-realizzazione conduca di per sé al bene comune.

Green non prende in esame due elementi fondamentali. Da una parte, con il binomio *self-realisation/others-realisation*, il significato di azione morale viene completamente sovvertito. Dall'altra invece, sussiste una presupposizione *a priori*, la quale prevede la superiorità del bene comune rispetto a quello morale.

Per quanto riguarda il primo aspetto, l'auto-realizzazione viene trasposta da un piano individuale a uno etico-sociale. Questa affermazione può risultare più chiara prendendo in analisi, ad esempio, il caso dell'eutanasia. Chiamiamo *A* il soggetto costretto a decidere delle sorti di *B*, il quale, per via di complicazioni neurologiche, non può operare attivamente nessun tipo di scelta riguardante la sua vita futura. Se *A* dovesse seguire una tipologia di azione differente rispetto a quella morale delineata da Green, si troverebbe di fronte a un conflitto: seguire le sue convinzioni morali, che potrebbero contrastare con la possibilità di dare a *B* la libertà di scegliere, o affermare quanto Green sostiene, cioè identificare il bene morale proprio nella capacità di dare agli altri la libertà di auto-realizzarsi.

Nel primo dei due casi, l'azione compiuta condurrebbe alla sola auto-realizzazione di *A*, senza prendere in

considerazione quello che può essere il bene di *B*. È vero che le due cose potrebbero combaciare, in quanto *B* potrebbe desiderare la stessa tipologia di azione che *A* ha intenzione di compiere. Ma questo risultato non è garantito. Nella seconda eventualità invece, quella cioè sostenuta da Green, il soggetto *A* è costretto a compiere un'azione indirizzata all'auto-realizzazione dell'altro, cioè a dare a *B* la capacità di agire liberamente, anche in contrasto con le convinzioni di *A*. Nella seconda ipotesi, *A* realizza se stesso dando a *B* la capacità di agire, cioè segue quello che Green identifica come *moral good*.

Il problema però, si presenta nel momento in cui è *B* a dover compiere l'azione successiva. Dimova-Cookson sostiene che sia l'*ordinary good* del secondo agente a limitare il bene ordinario del primo, in quanto il *moral good* prevede che *A* identifichi la sua realizzazione con la realizzazione degli altri. Quello che deve essere preso in esame tuttavia, riguarda il comportamento che *B* dovrà adottare. Per poter realizzare il bene di tutti è necessario che ciascun individuo compia un'azione volta alla possibilità di dare agli altri la capacità di auto-realizzarsi. Ma in un simile scenario, che caratteri assume essenzialmente il bene morale? Presupponendo che *A* agisca seguendo *mg* e *B* si trovi di fronte alla possibilità di scegliere un'azione secondo la propria preferenza personale, *og*, o la realizzazione degli altri, *mg*, quale di queste due azioni dovrà scegliere?

Se *B* adottasse la prima opzione, non solo il bene ordinario di *A* si verrebbe a trovare in una posizione di svantaggio rispetto al bene ordinario di *B*, cosa già messa in evidenza da Dimova-Cookson, ma lo stesso bene morale di *A* verrebbe messo in discussione. Dare la capacità agli altri di auto-realizzarsi pone in una situazione sfavorevole chiunque si trovi all'inizio di questa catena. L'agente *A*, posto in uno stadio iniziale, non è completamente in grado di operare una scelta libera o morale. Esso si trova nella posizione di dover effettuare, per poter dare la possibilità di realizzarsi agli altri e di realizzare, nello stesso tempo, se stesso, una singola

scelta, vale a dire operare seguendo quello che Green chiama *others-realisation*. Un individuo però, si trova in una situazione di assoluta libertà solamente nel momento in cui gli viene data la possibilità di scegliere, cosa che in questo caso non avviene, poiché la scelta è forzata. Se dare agli altri la capacità di auto-realizzarsi significa dare la possibilità di scegliere un'azione in base al *mg* o *og*, allora l'individuo *A*, pur compiendo *mg*, non è auto-realizzato nel senso greeniano del termine.

Si viene così a creare una sorta di paradosso nel quale, dare la possibilità agli altri di agire seguendo le proprie inclinazioni e così garantire il carattere morale delle proprie azioni, nega di conseguenza l'aspetto morale dell'azione stessa, cioè la sovrapposizione tra *self-realisation* e *others-realisation*.

L'*ordinary good* di *B* quindi, non ostacola solamente l'*ordinary good* di *A*, ma anche il suo *mg*. La cosa più paradossale di questo processo sta proprio nel fatto che *A*, agendo in base al suo *mg*, ne nega il suo stesso significato, poiché la sua azione, per evitare i problemi legati all'imperativo kantiano, non prospetta nessun tipo di comportamento da parte del soggetto ricevente. Anche pensando, in uno stadio iniziale, di aver realizzato un'azione morale, l'agente *A* si ritrova in uno stato completamente opposto rispetto a quanto aveva prestabilito in un primo momento. La libertà garantita agli altri di auto-realizzarsi si oppone alla stessa capacità che il soggetto iniziale possedeva, dato che il carattere stesso dell'auto-realizzazione consiste proprio nella possibilità di scelta. Le conclusioni sono assurde, in quanto sia che il soggetto *A* agisca in maniera *og* che *mg*, la sua tipologia di azione non può essere considerata come morale. Il suo agire moralmente limita la sua stessa capacità di agire in maniera morale.

In realtà, il problema non si pone neanche nella possibilità di scegliere, in quanto qualsiasi tipologia di scelta non rispecchia il bene morale prospettato da Green. Pur se l'interpretazione offerta da Dimova-Cookson è molto ben

sviluppata nel dimostrare la differenza esistente tra bene ordinario e bene morale, la sua analisi conclusiva non analizza in maniera sufficiente il rapporto bivalente tra i soggetti dell'azione. Attraverso il suo esempio, del quale quello appena utilizzato ne ricalca in grandi linee la logica, si può leggere un rapporto di carattere crescente, che non esamina le conseguenze dell'azione iniziale. Le contraddizioni dimostrate non vengono messe in luce proprio perché il carattere di azione che i due soggetti sono chiamati a compiere, tende ad allargarsi verso uno spettro di partecipanti sempre più ampio. La base del problema invece, si trova proprio nel rapporto esistente tra i due agenti iniziali. Il soggetto *A* è convinto di agire liberamente scegliendo di compiere un'azione *mg*, in grado cioè di garantire la propria realizzazione e dare la possibilità agli altri di poter fare lo stesso. Ma se *A*, nel compiere un'azione morale, è costretto a scegliere *mg*, così da garantire a *B* di poter scegliere tra *mg* o *og*, significa che *B* *mg* o *og* non garantisce in nessuno dei due casi *A* *mg* o *og*.

Questo rapporto si genera reciprocamente nel momento stesso in cui *A*, per seguire l'azione morale dettata da Green, sceglie di compiere *mg*. Ma la stessa situazione si verrebbe a creare anche per *B*. *A* è consapevole che *B* non ha nessun obbligo di ricambiare l'azione morale compiuta e può scegliere di agire in maniera differente. Tuttavia, l'azione che *B* compie, sia essa *mg* o *og*, sta a significare proprio il fatto che *A* non ha realizzato se stesso nel compiere alcun tipo di azione, poiché per realizzare se stessi è necessario avere la possibilità di scegliere. Nel caso in cui *B* invece, scegliesse liberamente di agire in maniera morale e ricambiare l'azione compiuta da *A*, si verrebbe a creare la stessa problematica descritta in precedenza, ma con i soggetti cambiati di ruolo.

Anche se non esplicitamente messo in evidenza, l'azione che il soggetto ricevente compirà, avrà in ogni caso effetti sull'azione che l'agente iniziale ha compiuto. La separazione greeniana tra *self-realisation* e *others-realisation*,



avvalorata dal modello utilizzato da Dimova-Cookson, parte da presupposti nei quali esiste una disparità iniziale o una situazione di vantaggio di uno degli agenti. Per questo motivo sorvola le conseguenze della prima azione, focalizzandosi su un sistema che tende a crescere, senza riconsiderare le proposizioni di partenza. Se tutti agissero seguendo questo schema, cioè ricercando la realizzazione degli altri nelle nostre azioni, negheremmo a ciascuno qualsiasi possibilità di scelta e questo fatto è dovuto proprio alla decisione iniziale di agire seguendo la *others-realisation*.

L'insieme che si verrebbe a creare consisterebbe in una somma di individui vincolati ad agire seguendo il principio dell'auto-realizzazione degli altri. Anche se nelle premesse iniziali questo non corrisponde al risultato presupposto, il *common good* assumerebbe la forma di un bene comune fondamentalmente vuoto, in quanto dare la possibilità agli altri di fruire della capacità di realizzazione non rientra all'interno di quanto prospettato da Green come *common good* stesso. Il principio di *others-realisation* proposto da Green, pur tentando di eludere qualsiasi finalità nell'azione, vincola indirettamente il soggetto ricevente a compiere la stessa tipologia di atto e sia nel caso in cui esso lo porti a compimento, che non, l'azione morale del soggetto iniziale ne risulterebbe inevitabilmente compromessa.

Questa problematica, come nel campo della gnoseologia, sembrerebbe direttamente collegata al concetto di un insieme sistematico, cioè alla fiducia nella realizzazione di un insieme coerente di proposizioni, o come in questo caso di comportamenti morali, legati alla coerenza dell'azione precedente. A differenza dell'ambito epistemologico però, quello dell'etica mette ancor più in evidenza le difficoltà legate a un simile modello. In questo ambito, uno dei principi cardine della teoria di Green consiste nella completa arbitrarietà dell'azione successiva, cioè nel disinteressamento dell'agente iniziale riguardo ciò che il soggetto ricevente deciderà di compiere. Sotto questo aspetto, la coercizione implicita messa in evidenza dimostra come un *common*

*good*, inteso come risultato dell'individuale *moral good*, sia strettamente collegato all'assegnazione di significato ricevuta dall'azione morale che tende a formarlo e non si rispecchi in una semplice evoluzione naturale, senza possibilità di essere ridefinita a partire dalle sue fondamenta, ma come un principio che necessita di essere definito in partenza.

Ovviamente, quella proposta è solamente un'identificazione del problema legato alla logica di un simile modello, non certamente la risoluzione di esso. Ma, come già accennato nel corso di questo secondo capitolo, un approccio di tipo pragmatico alla filosofia Green potrebbe modificare molte delle conclusioni fin'ora dibattute e aprire, attraverso un'indagine filosofica differente, nuovi scenari. Queste conclusioni dunque, pur partendo da tematiche attuali, sono un tentativo di ricerca e approfondimento seguendo direttrici non conformi a quelle condivise.

Pur non condividendo l'interpretazione della filosofia di Green come insieme sistematico, la sua tripartizione in epistemologia, etica e politica dimostra la perfetta coerenza delle sue idee. Il suo pensiero quindi, non può essere valutato da un semplice punto di vista teorico, ma deve essere analizzato nelle conseguenze pratiche alle quali ha condotto. In linea con quanto il pragmatismo stesso sostiene, la verità di una teoria risiede nei suoi effetti pratici. È per questo motivo che la parte conclusiva di questo lavoro è dedicata alla politica vera e propria, poiché è solo nell'attuazione del suo pensiero, che le teorie di Green assumono quella forza persuasiva in grado di poter affermare quanto la realtà, a volte, vada oltre la logica.

### 3. La realizzazione dell'individuo nella politica

#### 3.1 T. H. Green e l'impegno politico

La figura di Green non è riducibile alla semplice sistematizzazione del suo impianto filosofico. In quanto studioso, egli forgiò le menti di un'intera generazione a seguire, contribuendo in maniera significativa all'esportazione dell'idealismo continentale in Inghilterra. Ma il suo contributo va ben oltre il mero aspetto accademico dei suoi insegnamenti o la pura teoria dei suoi scritti. La vita di Green può essere considerata come il tentativo di un passaggio da un piano deontologico a uno ontologico, come il completamento dell'idea attraverso la pratica. Se le sue opere hanno determinato il pensiero, è stata la prassi a determinarne l'essere. Il suo impegno per la politica rispecchia appieno la dedizione di un uomo verso la realizzazione di sé, dando precedenza, in pieno accordo con la sua teoria morale, al bene pubblico rispetto a quello privato. Come sostiene R. G. Collingwood nella sua autobiografia:

*The school of Green sent out into public life a stream of ex-pupils who carried with them the conviction that philosophy, and in particular the philosophy they had learned at Oxford, was an important thing, and that their vocation was to put it into practice. [...] Through this effect on the minds of its pupils, the philosophy of Green's school might be found from about 1880 to about 1910 penetrating and fertilizing every part of national life<sup>1</sup>.*

---

1 R. G. Collingwood, *Autobiography*, Oxford University Press, Oxford, 1939, p. 17. Cfr. R. Plant, T. H. Green: *Citizenship, Education and the Law*, *Oxford Review of Education* (Feb. 2006), Taylor & Francis, Vol. 32, No. 1, pp. 23-37.

Green non solo contribuì alla formazione di un numero considerevole di uomini politici, ma partecipò egli stesso alla vita politica del suo paese. Green fu il primo membro dell'università di Oxford ad essere eletto, nel 1876, presso il consiglio cittadino<sup>2</sup>. Anche se questo evento può essere considerato come l'inizio della sua carriera politica, il suo impegno per la cosa pubblica è di gran lunga precedente. Ancora *undergraduate student* presso il *Balliol College*, Green ed alcuni suoi colleghi, tra i quali J. Nichol e A. V. Dicey, dichiarano espressamente la loro inclinazione politica in quanto *advanced Radicals*, ponendo da subito le basi di quella politica, che solo in seguito verrà considerata come *New Liberalism*. Lo stesso Hobhouse affermerà che: «*The teaching of Green and the enthusiasm of Toynbee were setting Liberalism free from the shackles of an individualist conception of liberty and paving the way for the legislation of our own time*»<sup>3</sup>.

In gran parte, è merito di Green se si assiste al passaggio dal vecchio liberalismo della scuola di Manchester, fondato sui valori dell'individualismo, della non interferenza del pubblico con il privato e della noncuranza della classe lavoratrice, al nuovo liberalismo, eretto su principi che tendono ad armonizzare la libertà dell'individuo con il potere dello Stato e a riconsiderare la dignità dell'uomo, in particolare rispetto alla situazione di sfruttamento disumano del proletariato, come valore superiore, se paragonato a quello della crescita economica. L'individuo, nel pensiero di Green, non può essere lasciato solo. Esso deve essere tutelato dallo Stato e aiutato dallo stesso a sviluppare, nel senso aristoteli-

---

2 Vedi M. Richter, *The Politics of Conscience*. T. H. Green and his age, The Garden City Press Limited, Letchworth, 1964; R. Plant, *T. H. Green: Citizenship, Education and the Law*, *Oxford Review of Education* (Feb. 2006), Taylor & Francis, Vol. 32, No. 1, pp. 23-37; C. Tyler, *T. H. Green, advanced liberalism and the reform question 1865-1876*, *History of European Ideas* 29:4 (2003), pp. 437-458.

3 L. T. Hobhouse, *Liberalism*, Williams and Norgate, London, 1919, p. 219. Cfr. M. Richter, *The Politics of Conscience*. T. H. Green and his age, The Garden City Press Limited, Letchworth, 1964, p. 267.

co del termine, le proprie intrinseche potenzialità. È in quest'ottica dunque, che le riforme politiche auspiccate da Green tendono ad aumentare lo spettro d'azione dello Stato, ma non a scapito delle libertà del singolo, bensì a favore di una sua completa autodeterminazione. Già a partire dal 1858, Green manifesta, presso la *Oxford Union*, il bisogno morale di veder attualizzato un processo di ampliamento del suffragio (maschile), che garantisca ad un numero sempre maggiore di individui di partecipare alla vita pubblica. Solo attraverso la partecipazione di tutti, Green intravede il progresso, non solo della democrazia, ma anche dell'uomo in quanto tale, poiché solo grazie alla partecipazione si responsabilizza il cittadino di fronte alla *res publica* e si permette così una sua completa realizzazione morale.

Sarà nel 1867, presso un incontro organizzato dalla *Oxford branch of the Reform League*, che Green terrà, proprio riguardo al programma di riforme elettorali avanzato da Disraeli, il suo primo importante *political speech*<sup>4</sup>. In questo discorso, Green attacca pesantemente il piamo di riforme del governo conservatore, definendole come non democratiche e non in grado di dare la possibilità pratica alla classe lavoratrice di poter prendere parte alla vita politica del paese<sup>5</sup>. Una giusta riforma elettorale dunque, continua Green, era un obiettivo necessario per lo stesso sistema democratico, che avrebbe condotto verso un periodo di profondi cambiamenti.

Una volta che si fosse realizzato un ampliamento del suffragio, sarebbe stato tuttavia necessario preparare i nuovi cittadini a partecipare alla vita pubblica attraverso il voto. Questa partecipazione non poteva avere luogo con l'attuale livello d'istruzione posseduto dalla classe lavoratrice. È per questo motivo, che una delle più importanti battaglie politiche che il governo liberale debba intraprendere, si basi su una riforma del sistema dell'educazione, che garan-

---

4 R. L. Nettleship (edited by), *Works of Thomas Hill Green*, Vol. III, Longmans, Green and Co., London, 1888, p. XLIII. Cfr. A. De Sanctis, *The Puritan Democracy of T. H. Green*, Imprint Academic, UK, 2005, p. 79.

5 Ivi, pp. 80-82.

tisca un'istruzione sufficiente a tutti gli individui e li introduca pian piano all'interno dei problemi della comunità. Del resto, sostiene Green, è dall'incremento del numero di agenti moralmente rilevanti nella comunità e nella crescita di una più chiara concezione dei loro doveri, che si misura il progresso<sup>6</sup>.

È solo per merito di una corretta educazione dunque, che anche l'individuo socialmente più svantaggiato, riesce a realizzare se stesso. Ancora una volta, come nel caso della filosofia morale, ritorna il ruolo che le circostanze giocano all'interno della fattualità della vita pratica. Sono le circostanze storiche e politiche che determinano il grado d'educazione del soggetto, non la sua coscienza. Ma è tramite la coscienza, che l'individuo riesce ad interagire con ciò che lo circonda e a rendersi favorevole alle avversità. Questo dunque è il ruolo che spetta allo Stato liberale, quello di garantire l'accesso ad un'educazione in grado di far auto-realizzare il singolo. Questa educazione, inoltre, deve essere libera, quindi priva di qualsiasi dogma (in riferimento alla forte influenza che la religione ha avuto nella formazione dei giovani), poiché libera è la coscienza.

Nel 1870, Green sostiene il progetto di riforma in ambito educativo presentato dal governo Gladstone. Lo scopo di questa riforma andava a minare il monopolio detenuto dalla religione e prospettava una libera autonomia nella scelta del tipo di insegnamento impartito allo scolaro. Ma, nonostante l'idea che un ampliamento del sistema educativo fosse in accordo con l'esigenza di una più ampia partecipazione all'interno della vita politica, questo piano di riforme non ebbe gli effetti sperati da Green, in quanto non riuscì ad essere applicato su tutto il territorio nazionale. Tuttavia, lo stesso Green si adoperò per la statuizione, all'interno dell'Università di Oxford, di un determinato numero di borse di studio, atte ad aiutare giovani studenti

---

6 C. Tyler, *Civil Society, Capitalism and the State. Part 2 of The Liberal Socialism of Thomas Hill Green*, Imprint Academic, Uk, 2012, p. 174.

non in grado di pagare l'ammontare delle tasse universitarie richieste<sup>7</sup>. Non solo benefici economici e abbassamento delle tasse di iscrizione (Green non era favorevole a una totale abolizione delle tasse per lo studio), ma anche apertura a un'educazione di livello per le donne, poiché, in accordo con la possibilità futura di un allargamento del suffragio a livello universale (maschile e femminile), anche le donne avrebbero dovuto avere la possibilità di poter esprimere un proprio giudizio politico intelligentemente<sup>8</sup>.

Sono queste certezze a convincere Green di una riformulazione strutturale dei paradigmi del liberalismo classico e ad avvicinarlo alle idee di politici quali Cobden, Gladstone e Bright, i quali maggiormente condividevano con Green la preoccupazione per la crisi dottrinale del liberalismo e la mancanza di un programma politico coerente<sup>9</sup>. Anche se in disaccordo con alcuni aspetti della filosofia di Mill, la posizione di Green rispecchia quanto Mill stesso afferma nella sua opera *On Liberty* (1859), sostenendo come le relazioni politiche e sociali debbano essere così strutturate da permettere un'evoluzione graduale degli interessi individuali dell'uomo inteso come *progressive being*<sup>10</sup>. Questa evoluzione è possibile solamente attraverso un reciproco rapporto tra individuo e collettività, un *relational organicism* che permetta al singolo di raggiungere il suo più alto valore in qualità di essere autonomo e di partecipare attivamente al bene pubblico<sup>11</sup>. Forse è proprio il suo liberalismo teologico, con la negazione dei dogmi e del potere temporale, a condurre Green verso un liberalismo

---

7 A. De Sanctis, *The Puritan Democracy of T. H. Green*, Imprint Academic, Uk, 2005, p. 95.

8 Ivi, p. 96.

9 Ivi, p. 268.

10 J. S. Mill, *On Liberty*, Longmans, Green, and Co., London, 1867, p. 79.

11 D. Boucher – J. Connelly – S. Panagakou – W. Sweet – C. Tyler, *British Idealism and the Political Philosophy of T. H. Green*, Bernard Bosanquet, R. G. Collingwood and Michael Oakshott, *Political Studies Association* (2005), Vol. 7, 97-125.

politico di stampo umanista e a fare del concetto di *citizenship* quasi una vocazione religiosa<sup>12</sup>.

La politica di Green dunque, è un prodotto della fede nel valore dell'individuo e del profondo sentimento religioso, che lega l'immanenza con la metafisica e spinge Green stesso a quell'intenso bisogno di riforme sociali. Come Mrs. Ward scriverà nelle sue memorie:

*Mr. Green was not only a leading Balliol tutor, but an energetic Liberal, a member both of the Oxford Town Council and of various University bodies; a helper in all the great steps taken for the higher education of women at Oxford, and keenly attracted by the project of a High School for the town boys of Oxford. [...] The Master (Jowett), Green, Toynbee, their minds were full... of the "condition of the people" question, of temperance, housing wages, electoral reform; [...] they regarded themselves as the natural Allies of the Liberal Party*<sup>13</sup>.

L'intento di Green era quello di riuscire a conciliare le politiche liberali inglesi, con le basi filosofico-sociali delle scuole di Königsberg e Berlino. Non è un caso dunque, il suo avvicinamento alle politiche dettate dalla legislazione di Gladstone e alle battaglie portate avanti da uno dei suoi ministri, Bright. Entrambi rappresentavano per Green lo spirito di quel rinnovamento sociale di cui l'Inghilterra aveva bisogno. In particolar modo in quest'ultimo, Bright, Green intravedeva la figura in grado di realizzare queste riforme. Facendo riferimento a Bright, Green disse: «*A sober man among drunkards*»<sup>14</sup>. Anche se Bright non rappresentava il

---

12 M. Richter, T. H. Green and His Audience: Liberalism as a Surrogate Faith, *The Review of Politics*, Vol. 18, No. 4, (Oct. 1956), pp. 444-472.

13 Mrs. H. Ward, *A Writer's Recollections*, Harper & Brothers, New York, 1918, Vol. I, p. 133.

14 M. Richter, *The Politics of Conscience*. T. H. Green and his age, The Garden City Press Limited, Letchworth, 1964, p. 269. Lo stesso Richter sostiene come le *Lecture on Liberal Legislation and Freedom of Contract* di Green, non rappresenti-



prototipo di politico per eccellenza, dato il suo interesse a rappresentare la classe media dei lavoratori, la quale, secondo Bright stesso, aveva il diritto a comandare, Green rimase fortemente persuaso dalla sua figura. La ragione di ciò risiede nella sua convinzione di un rapporto inscindibile tra politica e morale, nell'identificazione del liberalismo in un credo e nella certezza del bisogno di riforme sociali. Tutto questo passava attraverso una lotta contro l'aristocrazia terriera e i suoi privilegi, facendo leva su un programma liberale fondato sulla giustizia, l'intelligenza e la virtù di tutta la popolazione<sup>15</sup>. Queste rivendicazioni non potevano passare inosservate all'animo di un uomo, come Green, fortemente convinto del valore delle persone e del bisogno di riforme sociali in grado di garantire la completa auto-realizzazione, non solo spirituale, ma anche materiale, di ciascun individuo.

Il programma politico del partito liberale era dunque in completa armonia con le idee portate avanti da Green. Le loro riforme erano incentrate sull'ampliamento del suffragio (di cui Green, in passato, si era già fatto portavoce), sull'abolizione dei privilegi, sul rispetto della proprietà privata (Green, così come lo stesso Bright, non era favorevole a un'abolizione del sistema capitalistico, nel quale vedeva la realizzazione di un principio filosofico, la proprietà privata, di estrema importanza per la realizzazione individuale, ma a un suo ridimensionamento, che tenesse conto delle diverse relazioni che compongono il tessuto sociale), sulla libertà religiosa, sull'importanza di un'educazione primaria, sul valore della pace (sia a livello nazionale, che internazionale), in breve, sui valori fondamentali della democrazia. Una democrazia, quella inglese, che necessitava quindi un allontanamento dalle vecchie politiche e un rinnovamento social-liberale.

---

no altro che il frutto di un lavoro mirato al sostegno del governo di Gladstone e alle sue politiche.

15 Ivi, p. 273.

Tuttavia, nel 1874 il partito liberale viene sconfitto. Green addita la colpa di questa sconfitta proprio alla mancata riforma del sistema dell'educazione. Molto era stato fatto a favore della classe lavoratrice, ma la scarsa istruzione non aveva permesso alla stessa di poter esprimere un voto a favore del partito liberale. Inoltre, e qui si mette in evidenza come ogni riforma sociale sostenuta da Green sia strettamente collegata con lo spirito della democrazia, anche il problema dell' *alcohol* ebbe un peso non indifferente sull'andamento delle elezioni politiche. Esso non solo provocava un effetto diretto sulla capacità di auto-realizzazione individuale, ma era anche utilizzato come strumento per la campagna politica del partito conservatore. Infatti, lo stesso partito conservatore aveva stretto un forte legame con i produttori di alcolici. Risulta dunque logico pensare come una classe lavoratrice, fortemente legata all'uso di alcool, non abbia visto di buon occhio le proposte di restrizione nella vendita di tali bevande e abbia preferito appoggiare una compagine politica, che potesse proteggere i loro interessi personali<sup>16</sup>. Le masse dei lavoratori non erano in grado di resistere alla tentazione dell' *alcohol*. Come Green ribadì in un suo discorso tenuto nel 1879, molte città britanniche *were drawn away from their Liberal allegiance by the seductions of the beer barrel*<sup>17</sup>. L'uso dell' *alcohol*, d'altronde, andava di pari passo con un sempre crescente declino morale della popolazione e la politica del partito conservatore non faceva altro che interpretare la vendita degli alcolici come una libertà da dover garantire alla popolazione civile. Così come, ad esempio, fece il vescovo di Peterborough, il quale dichiarò di preferire un'Inghilterra libera rispetto ad una sobria<sup>18</sup>. Ma la libertà, come sostiene Green, non è una semplice

---

16 A. De Sanctis, *The Puritan Democracy of T. H. Green*, Imprint Academic, Uk, 2005, pp. 99-100.

17 Ivi, p. 101.

18 Naturalmente la risposta di Green non si fece aspettare. Come egli sostenne, la sobrietà della popolazione inglese era un presupposto necessario per la loro libertà. Ivi, p. 102.

azione rivolta verso il soddisfacimento di un piacere personale. Essa è la possibilità di poter sviluppare il meglio di noi stessi, in accordo con quanto Dio ci ha donato, cioè con le potenzialità del nostro essere.

Nonostante la sconfitta politica del partito liberale, Green non cessò la sua attività politica. Anche sotto un governo conservatore, Green continuò la sua battaglia contro la vendita di alcolici. Se essa non poteva essere vietata, allora bisognava offrire la possibilità di scegliere qualcosa di diverso. È per questo motivo, che Green si adoperò per l'istituzione, nel 1875, di una *coffee-tavern* nel distretto di St. Clement, ad Oxford. Questo posto, secondo Green, doveva offrire l'opportunità, per chi ne avesse sentito il bisogno, di allontanarsi dagli ambienti cupi delle birrerie, popolati da lavoratori in preda ai fumi dell'alcool, e svolgere attività di carattere ricreativo ed educativo, leggendo giornali o libri di storia, per mezzo dei quali potersi rendere cittadini migliori e consapevoli. Questi luoghi dovevano divenire una sorta di luogo di ritrovo, dove poter discutere di tematiche attuali e politiche<sup>19</sup>. Solo così ciascuno avrebbe avuto la possibilità di creare la propria coscienza politica e morale. La classe dei lavoratori, infatti, aveva bisogno di accrescere le proprie conoscenze per poter contrastare una classe aristocratica interessata ai soli interessi privati, piuttosto che al bene pubblico.

Tutte queste rivendicazioni politico-sociali dimostrano come Green si sia sempre schierato dalla parte delle masse e non delle minoranze aristocratiche e borghesi. Attraverso la sua elezione al consiglio cittadino di Oxford, Green riuscì così nel suo intento di collegare il substrato della popolazione con il mondo universitario, fino ad allora sempre rimasto estraneo alle problematiche del volgo<sup>20</sup>. La sua più grande certezza risiedeva nella convinzione dell'importanza

---

19 Ivi, pp. 104-105.

20 R. L. Nettleship (edited by), *Works of Thomas Hill Green*, Vol. III, Longmans, Green and Co., London, 1888, p. CXIX. Vedi A. De Sanctis, *The Puritan Democracy of T. H. Green*, Imprint Academic, Uk, 2005, p. 108.

delle masse, fino ad allora escluse dalla partecipazione politica. Anche durante il suo periodo all'interno del consiglio cittadino quindi, Green continuò le sue battaglie per il sociale, cercando rimedio al depauperamento che attanagliava gran parte della popolazione. Fu per questo motivo, che Green trasformò la *coffee-tavern* di St. Clement in un centro per l'accoglienza e per il ristoro di tutti coloro che ne avessero avuto necessità.

Tutto l'impegno politico di Green dunque, era rivolto verso tematiche fondamentali per l'evoluzione e l'inclusione sociale dell'individuo. Le sue battaglie non si limitarono solamente alla ridefinizione del concetto e della fruizione della proprietà privata, dell'abuso dell' *alcohol* o dell'importanza di un ampliamento dell'educazione, ma la sua attività politica continuò, fino alla sua morte, seguendo le linee di un pacifismo e di una lotta alla corruzione politica (strumento con il quale, secondo Green, il partito conservatore ottenne molti voti)<sup>21</sup>, sostenendo sempre il valore imprescindibile della democrazia. Tuttavia, per comprendere le motivazioni che spinsero Green a sostenere la causa di queste battaglie, è necessario ritrovare i fondamenti teorici attraverso i quali Green stesso formò le sue convinzioni e pose le basi per una nuova forma di liberalismo politico.

### **3.2 Il Social Liberalism nelle politiche della private property, alcohol ed education. Background teorici e influenze filosofiche**

Il giornale neo-liberale *The Nation* ha riconosciuto a Green il merito di aver tentato una terza via tra il socialismo di stampo marxista e l'individualismo della scuola di Manchester<sup>22</sup>. Al di là della veridicità o meno di quest'affermazione, che trova le sue critiche in Freedman, il quale

---

21 Ivi, pp. 112-121.

22 M. Carter, *T. H. Green and the Development of Ethical Socialism*, Imprint Academic, UK, 2003, p. 142.

sostiene come l'influenza di Green nell'evoluzione del nuovo liberalismo sia stata sopravvalutata<sup>23</sup>, è opportuno esaminare su quali basi Green fonda le sue convinzioni politiche e per quale motivo decide di appoggiare un riformismo sociale, pur non rinunciando ai valori del liberalismo. La risposta a questa domanda può essere ricercata in alcune delle sue rivendicazioni, che racchiudono l'essenza della sua visione, sia della politica, che dell'uomo, e mettono in risalto il connubio e la compenetrazione tra i valori dell'individuo e quelli della comunità. Particolare rilievo rivestono, per Green, le politiche che delineano il *Welfare State* e il collettivismo. Queste politiche potrebbero apparire in antitesi con una fervente difesa del principio della proprietà privata e della competizione della società capitalistica, ma Green riesce, in maniera brillante, a conciliare entrambe queste rivendicazioni.

Un primo punto, di fondamentale importanza per il liberalismo sociale di stampo greeniano, è il rispetto della proprietà privata. Anche se, in accordo con le politiche portate avanti da Bright, Green sostiene un ridimensionamento delle proprietà terriere, soprattutto in relazione ai cosiddetti *land lords*, la sua convinzione riguardo la necessità di un principio fondato sul possesso non varia. Quello che Green rivendica è una corretta suddivisione delle proprietà, un rispetto e una garanzia per il bisogno individuale di possedere. Le certezze di Green riguardo all'importanza di un tale principio, rimandano al concetto di proprietà privata sviluppato dal Locke e si ricollegano, in parte, all'evoluzione che questo principio subisce negli impianti teorici kantiani ed hegeliani.

Con Locke, Green condivide l'espressione *right to free life with right to property*<sup>24</sup>. Attraverso di essa, si rimarca il rapporto tra libertà individuale e proprietà privata. La

---

23 Vedi M. Freedon, *The New Liberalism. An Ideology of Social Reform*, Clarendon Press, Oxford, 1978.

24 M. Freedon, *Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach*, Clarendon Press, Oxford, 1998, p. 191.

libertà individuale è un elemento primario per garantire una completa realizzazione dell'individuo e se essa deve passare per un'appropriazione materiale dei beni, allora anche questo secondo principio merita un posto di prim'ordine nel completamento del soggetto. L'affermazione di Locke, secondo cui: «*no-body has any right to but himself*»<sup>25</sup>, rimanda al diritto fondamentale che ogni individuo possiede riguardo alla fruizione del proprio corpo e quindi, della propria vita. Ne consegue, che la proprietà della propria vita, si ricollega a tutta una serie di proprietà correlate, necessarie per la fruizione della proprietà originaria del corpo. La proprietà del corpo quindi, per essere assicurata, deve ricollegarsi al diritto di essere liberi e di possedere beni materiali<sup>26</sup>. Questi valori sono fondamentali per la vita dell'individuo. Per Locke dunque, la proprietà privata deriva dalla *natural law of reason* e tutti i diritti al possesso materiale sono collegati alla legge di natura. Il lavoro del proprio corpo, ciò che è collegato quindi al prodotto della propria ragione, rende l'uomo quello che è destinato a essere, permette cioè di elevare l'individuo, di uscire da uno stato di natura nel quale nessun diritto viene garantito. Come sostiene Locke:

*It being by him removed from the common state nature hath placed it in, it hath by this labour something annexed to it, that excludes the common right of other men: for this labour being the unquestionable property of the labourer, no man but he can have a right to what is once joined to, at least where there is enough, and as good, left in common others*<sup>27</sup>.

---

25 J. Locke, *Two Treatises of Government*, Withmore and Fenn, London, 1921, II, § 27.

26 H. Moulds, *Private Property in John Locke's State of Nature*, The American Journal of Economics and Sociology, Vol. 23, No. 2 (Apr., 1964), pp. 179-188.

27 J. Locke, *Two Treatises of Government*, Withmore and Fenn, London, 1921, II, § 27.

La proprietà privata è dunque per Locke il mezzo attraverso il quale l'uomo pone in essere se stesso, si riconosce cioè come elemento individuale e avvale il suo diritto a possedere ciò che dallo stesso individuo proviene. Come esponente del giusnaturalismo, Locke afferma l'esistenza di diritti ineludibili appartenenti all'individuo, come quello alla preservazione della propria vita (elemento già presente nella filosofia politica di Hobbes) e quello, tutto di matrice lockeana, della proprietà privata. Per Locke, in particolar modo, la proprietà privata è un prerequisito necessario per la creazione dell'individuo ed è ciò che lo differenzia dalla totalità di tutti gli altri esseri. Qualunque individuo, continua Locke, capace non solo di possedere qualcosa, ma anche di strappare la sua appartenenza alla natura dalla quale proviene, cioè di lavorare su di essa partendo dalla sua forma iniziale e di renderla, attraverso il suo operato, qualcosa di unico, è autorizzato ad avvalere un diritto di proprietà nei suoi confronti. Ma il lavoro, l'affermazione dunque di una volontà di possesso, non è solo, per il Locke, un diritto. Il lavoro e quindi, il possesso, sono anche un obbligo personale, in quanto Dio e la ragione li comandano<sup>28</sup>. Così continua Locke:

*God, when he gave the world in common to all mankind, commanded man also to labour, and the penury of his condition required it of him. God and his reason commanded him to subdue the earth, i. e. improve it for the benefit of life, and therein lay out something upon it that was is own, his labour<sup>29</sup>.*

In Locke si intravede, anche se solo in potenza, quello che poi vale anche per il Green, cioè il possesso come realizzazione dell'individuo e non come mera forma di utilità pratica. Questo principio ha caratteri morali i quali, anche se

---

28 H. Moulds, *Private Property in John Locke's State of Nature*, The American Journal of Economics and Sociology, Vol. 23, No. 2 (Apr., 1964), pp. 179-188.

29 J. Locke, *Two Treatises of Government*, Withmore and Fenn, London, 1921, II, § 32.

non espressamente messi in luce da Locke, si lasciano intravedere attraverso una genealogia divina del diritto di proprietà e del lavoro.

L'individuo inoltre, sempre in accordo con quanto sostiene Locke, ha il diritto di appropriarsi di qualsiasi bene possibile, senza alcun tipo di limitazione, purché questi beni siano necessari al suo personale benessere e non vengano utilizzati senza scopo o tolti, per il semplice scopo di appropriazione, alla comunità degli altri individui. Nel caso in cui quest'ultimo presupposto si dovesse verificare, allora si andrebbe contro il diritto naturale stesso, poiché si lederebbe il principio secondo il quale ad ogni essere dotato di ragione deve essere garantito il diritto di possesso, cioè di usufruire del prodotto del proprio lavoro.<sup>30</sup> Lo scopo di questa limitazione, continua Locke, è quello di assicurare a tutti la possibilità di appropriazione.

È utile, tuttavia, sottolineare un punto di particolare importanza per l'evoluzione del concetto di proprietà privata portata avanti da Green. In Locke, l'elemento individuale del possesso ha ancora un valore superiore rispetto a quello della comunità. Il suo pensiero è ancora influenzato dal principio dell'eterogenesi dei fini di matrice smithiana, secondo il quale il bene che il singolo persegue, conduce, con il passare del tempo, a un bene generale per tutta la comunità: «*he, who appropriates land to himself by his labour, does not lessen, but increase the common stock of mankind*».<sup>31</sup> La proprietà privata è quindi creata dagli individui, per mezzo del loro lavoro, e non dalla società. C'è chi produce più lavoro, e chi invece meno. Ma non sta alla società regolare la sua distribuzione, poiché chi non produce abbastanza non è degno di usufruire del dono di Dio, non è capace di utilizzare la propria ragione per lavorare ciò che la natura ha da offrire, non è quindi in grado uscire da quello stato di natura nel quale si trova. Chiunque è in possesso delle caratteristiche

---

30 Ivi, § 36.

31 Ivi, § 37.



necessarie all'appropriazione, invece, è anche in grado di regolare il proprio lavoro e di aumentare così il benessere e la proprietà di tutti. Il metodo attraverso il quale è possibile raggiungere un equilibrio stabile tra le varie diversità di prodotti, è naturalmente quello dello scambio (che porterà poi alla costituzione della moneta), per mezzo del quale chi possiede meno quantità di un determinato genere, potrà barattarne una parte in cambio di un prodotto diverso. Così l'equilibrio tra la distribuzione delle proprietà verrà raggiunto autonomamente, seguendo il normale bisogno degli individui e non attraverso una non necessaria ingerenza esterna. Tre principi dunque, si pongono alla base della teoria della proprietà privata di Locke:

- la proprietà privata è il mezzo per la realizzazione dell'uomo;
- il diritto di proprietà è innato nell'individuo. Esso è parte della *natural law of reason*;
- il possesso e la creazione individuale dei beni conduce a un benessere collettivo.

Tuttavia, di questi tre principi, solo il primo rientra all'interno del vocabolario filosofico utilizzato da Green, mentre gli altri due sono completamente opposti alla sua interpretazione.

Per quanto riguarda la proprietà privata, intesa come mezzo per la realizzazione individuale, Green trova in questo elemento il fondamento pratico per il suo principio di auto-realizzazione morale. Per Green la proprietà è più che una semplice appropriazione di un oggetto derivante da un bisogno. Questo tipo di appropriazione è quella animale. La proprietà invece, è un elemento della personalità individuale, è ciò che rende reali le sue idee, è quindi, per Green, il più elevato sviluppo morale<sup>32</sup>. Il possesso è una qualità ne-

---

32 J. H. Muirhead, *The Service of the State: Four Lectures on the Political Teaching of T. H. Green*, John Murray, London, 1908, pp. 76-79.

cessaria per esprimere la volontà dell'individuo e quindi, far emergere la propria coscienza morale. È nella proprietà che essa di realizza<sup>33</sup>.

In accordo con la distinzione greeniana tra *moral duties* e *moral rights*, la proprietà privata viene ad assumere quel carattere necessario che la lega al concetto di *freedom*. La libertà, secondo Green, non è solo assenza di restrizioni, ma anche presenza di opportunità<sup>34</sup>. Ciò significa che per essere veramente liberi, bisogna poter essere in grado di sviluppare le proprie capacità e di conseguenza, poter esercitare un diritto di proprietà nei confronti dei risultati prodotti attraverso il lavoro. In questo modo la realizzazione morale, la libertà e la proprietà privata, acquisiscono un valore interdipendente, che le lega indissolubilmente l'una con l'altra. Non si può essere veramente realizzati se non si è liberi di esercitare un diritto di possesso.

Locke aveva intuito il valore che la *private property* possiede nel procedimento di realizzazione dell'uomo, ma non aveva collegato questo principio a quello della *free-will*, lasciando nelle mani del determinismo il diritto alla proprietà privata. Green invece, riconoscendo la libera autonomia del soggetto, è in grado di effettuare quel passo ulteriore, che gli permette di slegare qualsiasi rapporto di dipendenza tra il soggetto e l'oggetto. Come suggerisce Green in *LPPO*: «*but what the ground is he (Locke) does not consider, shelving the question by appealing to a law of nature and reason*»<sup>35</sup>. La base della proprietà privata risiede, ancora una volta, nella libera volontà individuale. «*The property is 'realised in will'*»<sup>36</sup>, ribadisce Green. Ma questa volontà non è la semplice manifestazione spontanea e temporanea di un'azione, bensì, e qui Green si ricollega alle sue osservazioni por-

---

33 A. De Sanctis, *The Puritan Democracy of T. H. Green*, Imprint Academic, Uk, 2005, p. 155.

34 P. Clarke, *Liberals and Social Democrats*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, p. 58.

35 R. L. Nettleship (edited by), *Works of Thomas Hill Green*, Vol. II, Longmans, Green and Co., London, 1888, p. 522.

36 Ivi, p. 523.

tate avanti in ambito gnoseologico, un principio costante, operativo in ogni uomo e in ogni tipo di società. Solo una volontà di questo tipo è in grado di giustificare il principio di appropriazione.

È proprio sulle origini del concetto di appropriazione, che Green prende le distanze anche dal secondo e dal terzo principio enucleato da Locke. In linea con le precedenti osservazioni sul contrattualismo e sulla pretesa giustificazione dell'esistenza innata di determinati diritti, Green riesce a scindere il diritto di proprietà dal legame che lo unisce al diritto naturale e attraverso un principio di appropriazione derivato dalla libera azione volitiva del soggetto, a ricollegare le sue origini con la nascita della società civile. Il concetto di proprietà privata quindi, si scinde da quello di appropriazione enucleato da Locke e si ricollega al principio greeniano di *common good*. La base teorica della proprietà privata non è più l'appropriazione individuale, bensì il riconoscimento sociale<sup>37</sup>.

Ancora una volta dunque, Green prende le distanze dallo stato di natura del contrattualismo e in linea con l'idealismo kantiano, sostiene la derivazione della proprietà privata attraverso un principio di natura trascendentale, che collega in maniera diretta la volontà individuale con l'oggetto voluto. Come Kant sottolinea nelle sue *Rechtslehre* (1796/7):

*The rational Title of Acquisition can therefore only lie originally in the Idea of the Will of all united implicitly [...] For by a single Will there cannot be imposed upon others an obligation by which they would not have been otherwise bound. But the fact formed by Wills actually and universally united in a Legislations, constitutes the Civil state of Society. Hence, it is only in conformity with the idea of a Civil state of So-*

---

37 M. M. Sankhdher, *T. H. Green: The Forerunner of the Welfare State*, The Indian Journal of Political Science, Vol. 30, No. 2 (April-June 1969), pp. 149-164.

*ciety, or in inference to it and its realisation, that anything External can be acquired. Before such a state is realised [...] Acquisition [...] is consequently only provisory. The Acquisition, which is peremptory, finds place only in the Civil state*<sup>38</sup>.

La proprietà così, assume un carattere contingente, che vede il suo necessario esprimersi nel concetto di volontà. La teoria del contratto sociale invece, non tiene conto del fatto che il *common good* non può scaturire in maniera autonoma dalla competizione e dall'appropriazione individuale, ma deve essere il bene generale stesso a regolare il processo di formazione della proprietà. Per Kant, tuttavia, come del resto anche nella formulazione del suo imperativo categorico, rimane tutto a un livello astratto, senza alcuna garanzia di poter realizzare un'equa suddivisione della proprietà privata in accordo con la libera realizzazione individuale.

È per questo motivo, che come già avvenuto nelle speculazioni di carattere metafisico, Green rivolge la sua attenzione alla filosofia politica di Hegel. Egli va oltre il carattere formale che lega la proprietà privata al concetto di volontà. Le sue osservazioni di carattere filosofico, del resto, ricalcano le necessità storiche che la nazione tedesca vive nel periodo subito successivo alla sconfitta di Napoleone. Secondo Hegel, la causa delle sconfitte subite dagli stati tedeschi contro la Francia napoleonica, risiede nella disomogeneità imperante tra interessi privati e interessi collettivi. Ciò di cui la società tedesca necessita, continua Hegel, è un dislocamento del vecchio ordine politico a favore di una vera comunità (*Allgemeinheit*), una società cioè, nella quale gli interessi individuali e particolari vengano integrati all'interno di un tutto omogeneo<sup>39</sup>. L'esempio della Germania rappresenta per Green il fallimento delle politiche incentrate

---

38 I. Kant (translated by W. Hastie), *The Philosophy of Law*, T. & T. Clark, Edinburgh, 1887, p. 91.

39 H. Marcuse, *Reason and Revolution*, Routledge and Kegan Paul, London, 1955, p. 52

sull'exasperazione dell'individualismo teorizzato dalla scuola di Manchester. Come Hegel stesso mette in evidenza: «*Ausschließendes Eigentum die einzelnen Bedürfnisse völlig voneinander absonderte*»<sup>40</sup>. Ciò significa, secondo Hegel, che la proprietà privata esclusiva ha posto i bisogni degli individui in completo isolamento gli uni dagli altri. Il compito che lo Stato ha svolto, e qui le affermazioni di Hegel si ricollegano alle rivendicazioni portate avanti da Green nell'abolizione dei *land lords rights*, non corrisponde ad altro che alla legalizzazione di un possesso preesistente rispetto alla legge. Coloro che dunque già erano in possesso di determinate proprietà, hanno assistito al loro riconoscimento da un punto di vista legale da parte dello Stato e questo non ha fatto altro che assicurare loro un diritto che, dal punto di vista naturale, non gli spetta. Questo tipo di comunità, sostiene Hegel, non può essere considerata una *true community*, poiché, attraverso la legge, non ha saputo risolvere lo stato di anarchia che regolava la vita degli individui e ha reso se stessa una comunità fondata solamente su interessi personali<sup>41</sup>.

La proprietà dunque, possiede sì il suo valore in relazione alla realizzazione e alla libertà dell'individuo, ma non è un diritto preesistente alla comunità politica, bensì generato da essa. Come per la formazione del *free individual*, così anche l'*individual having property* genera il suo diritto al possesso tramite il riconoscimento sociale dello stesso. Come sostiene Hegel:

*Die Person, sich von sich unterscheidend, verhält sich zu einer anderen Person und zwar haben beiden nur als Eigentümer für einander Dasein. Ihr an sich seiende Identität erhält Existenz durch das Übergehen des Eigentums des einen in das des*

---

40 G. Lasson (Hrsg.), *Hegels Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, Felix Meiner, Leipzig, 1913, p. 9.

41 H. Marcuse, *Reason and Revolution*, Routledge and Kegan Paul, London, 1955, p. 53.

*anderen mit gemeinsamen Willen und Erhaltung  
Ihres Rechts*<sup>42</sup>.

L'appropriazione ha un carattere fondamentale, così come lo aveva per Locke, nel procedimento che porta al possesso, ma non trasforma il possesso stesso in un diritto di proprietà. Per essere definito tale, esso deve avere un riscontro da parte degli altri. Il possesso dunque, diventa proprietà solo nel momento in cui viene oggettivato di fronte al possessore e agli altri individui. Attraverso questo procedimento di identificazione e creazione del sé, l'individuo si riconosce nell'oggetto posseduto e la proprietà assume il carattere di proprietà privata<sup>43</sup>. Grazie all'idealismo di Hegel dunque, il diritto di proprietà si manifesta nella realtà politica e perde quel carattere naturale di derivazione divina sostenuto da Locke.

Attraverso il concetto di proprietà privata dunque, si intravede quel principio di matrice kantiana che fa da cornice al pensiero di Green, quell'idea cioè di *freedom* intesa come *removal of obstacles*. Con Kant però, questo principio rimane ancora ad un livello formale, che solo la filosofia di Hegel realizza attraverso l'azione diretta dello Stato. È l'intervento dello Stato che garantisce non solo la trasformazione dell'idea di possesso in diritto di proprietà, ma permette anche di rimuovere quegli ostacoli, posti come risultato della normale competizione dai sostenitori del liberalismo classico, che impediscono al singolo di partecipare attivamente alla propria realizzazione. Su questo punto in particolare, si fonda il liberalismo sociale di Green il quale, ripartendo dalle conclusioni hegeliane riguardanti la realizzazione del singolo nella comunità, supera l'interpretazione secondo la quale il solo compito dello Stato riguarda la *security* dei cittadini, cioè la rimozione degli ostacoli

---

42 G. Lasson (Hrsg.), *Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Felix Meiner, Leipzig, 1911, § 40.

43 Ivi, § 46.

che minano la loro realizzazione dell'*happiness*, e introducono quella di *equality of rights*<sup>44</sup>.

L'uguaglianza dei diritti è il valore che permette a Green di porsi a cavallo tra una filosofia politica di stampo socialista e una liberale. È l'*equality of opportunity* e non l'*equality of experience* che lo Stato deve garantire<sup>45</sup>. Uguaglianza delle opportunità rimanda all'espressione kantiana di libertà come rimozione degli ostacoli ma, nello stesso tempo, mantiene in vita quel carattere tipico dell'individualismo e del capitalismo che si identifica nella libera competizione. Solo attraverso pari opportunità, la competizione può essere definita 'sana' e resa strumento per il raggiungimento della libertà. Per quello che riguarda la proprietà privata, tuttavia, l'uguaglianza delle opportunità non significa ingerenza dello Stato nella redistribuzione della stessa, come prospettato da Hegel<sup>46</sup>, ma, e questo punto rimanda le conclusioni di Green ad alcune delle affermazioni espresse da Locke, semplice rispetto e garanzia del diritto di appropriazione avanzato dagli altri individui. Le posizioni sostenute da Green quindi, si pongono a metà strada tra una garanzia delle opportunità e una libera volontà all'appropriazione, con l'unica distinzione che, a differenza del liberalismo classico, egli intravede una certa ingerenza del potere statale nella vita privata.

La proprietà privata come espressione della libera volontà del cittadino e forma primaria per la realizzazione di sé, richiede tuttavia non solo la sua garanzia da parte dello Stato, il quale deve regolarne la distribuzione, ma anche una partecipazione attiva dello Stato stesso nella rimozione di tutti quegli impedimenti che non permettono all'individuo di realizzarsi e quindi, di esprimere la propria volontà a possedere. Una delle maggiori limitazioni a cui il cittadino inglese

---

44 M. M. Sankhdher, *T. H. Green: The Forerunner of the Welfare State*, The Indian Journal of Political Science, Vol. 30, No. 2 (April-June 1969), pp. 149-164.

45 J. Morefield, *Hegelian Organicism, British New Liberalism and the Return of the Family State*, History of Political Thought, Vol. XXIII, No. 1, Spring 2002, pp. 141-170.

46 G. Lasson (Hrsg.), *Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Felix Meiner, Leipzig, 1911, § 49.

di epoca vittoriana va incontro, è rappresentata dal problema della vendita di alcolici. Questo problema tocca in maniera diretta e indiretta la figura di Green per due ragioni: da una parte, egli vive in prima persona gli effetti distruttivi che l'abuso di bevande alcoliche può causare, data la dipendenza che ne ha colpito il fratello<sup>47</sup>. Dall'altra invece, Green identifica proprio nell' *alcohol* il vero oppio dei popoli<sup>48</sup>. L' *alcohol* è un problema che affligge non solo la classe lavoratrice, più propensa a forme di depauperazione e decadenza dei costumi, ma anche quella industriale-borghese. Se per Mill l' *alcohol* non aveva rappresentato un punto di estrema importanza, a meno che non avesse portato ad episodi violenti, tanto da poter affermare che: «*Drunkness [...] in ordinary cases, is not a fit subject for legislative interference unless its consequences were violent*»<sup>49</sup>, per Green, invece, esso assume un carattere di profonda considerazione. Egli nega la visione di Mill, secondo la quale se ne può dedurre implicitamente il solo effetto negativo da parte di chi ne fa abuso ed afferma che: «*It used to be the fashion to look on drunkenness as a vice which was the concern only of the person who fell into it, so long as it did not lead him to commit an assault on his neighbours. No thoughtful man any longer looks on it in this way*»<sup>50</sup>.

Data la preminenza che il concetto di volontà riveste nell'impianto filosofico di Green, risulta ovvio come l'uso di sostanze alteranti, come in questo caso l' *alcohol*, svolga un ruolo negativo all'interno di un processo di auto-realizzazione. Lo Stato, d'altronde, rappresentando *in prima facie* una comunità fondata dall'insieme delle singole *self-consciousness*, non può rimanere inerme di fronte a una si-

---

47 M. Freeden, *Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach*, Clarendon Press, Oxford, 1998, p. 189.

48 M. Richter, *The Politics of Conscience. T. H. Green and his age*, The Garden City Press Limited, Letchworth, 1964, p. 366.

49 J. S. Mill, *On Liberty*, Longmans, Green, and Co., London, 1867, p. 153.

50 Passo preso dal saggio *Liberal Legislation and Freedom of Contract*, contenuto in: R. L. Nettleship (edited by), *Works of Thomas Hill Green*, Vol. III, Longmans, Green and Co., London, 1888, pp. 383-384.



mile problematica, poiché la figura che esso rappresenta, è prima di tutto quella di un'istituzione morale<sup>51</sup>. Limitarne il suo abuso, o addirittura vietarne il suo utilizzo, rappresenta uno dei compiti fondamentali a cui lo Stato deve adempiere. Come Green stesso afferma: «*There can be no doubt that the present habits of drinking in England do lay a heavy burden on the free development of man's power for social good, a heavier burden probably than arises from all other preventible causes put together*»<sup>52</sup>.

La questione della vendita degli alcolici quindi, rappresenta non solo un problema dal punto di vista sociale ma, come per la proprietà privata, essa rispecchia un nodo fondamentale per la completa realizzazione morale degli individui. Ma non solo l'individuo, bensì la società stessa risente dell'utilizzo di questa sostanza. Essa, oltre a limitare lo sviluppo delle capacità individuali, mina la sicurezza di quelle istituzioni pre-statali, come ad esempio la famiglia, che si basano su rapporti sociali, prima che politici. Questo non significa subordinare gruppi pre-statali alla volontà e al potere dello Stato, come teorizzato da Hegel, ma aiutare attraverso lo Stato lo sviluppo di quelle compagini sociali, senza le quali lo Stato stesso non sarebbe posto in essere<sup>53</sup>. Il problema della vendita di alcolici quindi, assume un carattere di particolare rilevanza, in quanto non solo determina, o meno, l'auto-realizzazione individuale, ma costituisce anche un elemento importante nella determinazione della società e quindi della stabilità politico-sociale. Come messo in evidenza da A. De Sanctis, la questione della vendita di alcolici è un problema che potrebbe minare la stabilità stessa della democrazia<sup>54</sup>. La soluzione, tuttavia, non riguarda solamente

---

51 C. Tyler, *Civil Society, Capitalism and the State. Part 2 of The Liberal Socialism of Thomas Hill Green*, Imprint Academic, Uk, 2012, p. 253.

52 R. L. Nettleship (edited by), *Works of Thomas Hill Green*, Vol. III, Longmans, Green and Co., London, 1888, p. 383.

53 M. Richter, *The Politics of Conscience. T. H. Green and his age*, The Garden City Press Limited, Letchworth, 1964, p. 349.

54 A. De Sanctis, *The Puritan Democracy of T. H. Green*, Imprint Academic, Uk, 2005, p. 90.

il ritiro della licenza o la chiusura dei locali adibiti alla vendita di siffatti prodotti, bensì la personalità morale stessa dell'individuo. Come Green sottolinea:

*Remove the drink-shops, and, as the experience of many happy communities sufficiently shows, you almost, perhaps in time altogether, remove the drunkenness. Here, then, is a wide-spreading social evil, of which society may, if it will, by a restraining law, to a great extent, rid itself, to the infinite enhancement of the positive freedom enjoyed by its members*<sup>55</sup>.

In questo caso dunque, una legge diretta alla restrizione sull'utilizzo degli alcolici non mina la libertà individuale, ma la favorisce, nel senso che permette alla persona di poter realmente usufruire delle proprie capacità personali. Ciò che viene mascherato come diritto alla libera scelta, è in verità solo un mezzo per non far sviluppare il proprio livello di coscienza politica e morale.

Alla base di tutte queste rivendicazioni sociali, si pone quella che per Green rimane un'idea di fondo di tutta la sua filosofia, cioè quella del progresso, della fede nell'evoluzione dell'uomo. Al di là, dunque, della possibilità di poter possedere gli oggetti della propria volontà o di evitare l'utilizzo di qualsiasi sostanza in grado di limitare l'auto-realizzazione individuale, si situa la necessità di poter garantire a tutti la strada verso il progresso. Il progresso, tuttavia, non è inteso solamente nel senso ampio di umanità, ma anche, e soprattutto, come lenta evoluzione verso un sé migliore. Gli strumenti per poter rendere l'uomo consapevole delle sue capacità risiedono nel potere che lo Stato ha nel garantire un adeguato livello di istruzione.

Le battaglie politiche portate avanti da Green per l'ampliamento dell'educazione sono già state messe in evi-

---

55 R. L. Nettleship (edited by), *Works of Thomas Hill Green*, Vol. III, Longmans, Green and Co., London, 1888, p. 384.

denza nel paragrafo precedente. Ma è di particolare importanza sottolineare in quale rapporto il pensiero di Green si identifica con quello di Mazzini riguardo proprio al tema dell'educazione, intesa come strumento per il progresso umano e civile. L'interesse di Green per la figura di Mazzini non è solo di carattere filosofico-politico. Mazzini rappresentava per Green un vero e proprio ideale di eroe<sup>56</sup>. Green cominciò ad interessarsi alla situazione italiana a partire dalle lotte per l'unificazione (1850-1860). Ma, ad Oxford, egli non fu il solo a mostrare un certa simpatia verso il caso italiano. Nel suo periodo di esilio inglese, cominciato nell'anno 1837 e, con varie alternanze, prolungato fino al 1868, Mazzini ebbe l'occasione di entrare in contatto con molte delle più importanti figure intellettuali dell'epoca, come Mill, Carlyle, Jowett e Bryce (questi ultimi due conosciuti all'interno della *Balliol College's Old Mortality Society di Oxford*)<sup>57</sup>. È proprio grazie alla sua influenza all'interno della *Old Mortality Society*, che future ed illustri personalità filosofiche (tra le quali A. C. Bradley, Caird, Toynbee e lo stesso Green) cominciarono ad ammirare la sua dedizione per la causa repubblicana. Il peso delle sue idee era talmente sentito, che si potrebbe quasi affermare come all'interno della stessa *Old Mortality Society* si respirasse un'aria impregnata di suggestioni mazziniane<sup>58</sup>. L'ammirazione che Green provava nei confronti di Mazzini era enorme e molti dei suoi discepoli, in seguito, incoraggiarono lo studio del suo pensiero.

Uno dei temi che maggiormente colpirono la curiosità intellettuale di Green, fu appunto quello dell'educazione. Nelle parole di Mazzini riguardo il valore dell'educazione e della morale, è facilmente intuibile il motivo per il quale Green provava così tanta ammirazione nei suoi confronti:

---

56 C. Tyler, *Civil Society, Capitalism and the State. Part 2 of The Liberal Socialism of Thomas Hill Green*, Imprint Academic, Uk, 2012, p. 257.

57 Ivi, 156.

58 A. De Sanctis, *The Puritan Democracy of T. H. Green*, Imprint Academic, Uk, 2005, p. 31.

*Perché, in una società dove tutti, volontariamente o involontariamente, v'opprimono, dove l'esercizio di tutti i diritti che appartengono all'uomo vi è costantemente rapito, dove tutte le infelicità sono per voi, e ciò che si chiama felicità è per gli uomini dell'altre classi, vi parlo io di sacrificio e non di conquista di virtù, di miglioramento morale, d'educazione, e non di benessere materiale? È questione che debbo mettere in chiaro prima d'andare innanzi, [...] Gli uomini sono creature d'educazione, e non operano che a seconda del principio d'educazione che loro è dato. [...] la coscienza della vostra dignità, e il vostro sviluppo morale non possono venirvi finché vi state com'oggi, in un continuo duello colla miseria. Voi lavorate dieci o dodici ore della giornata: come potete trovar tempo per educarvi? [...] Voi dunque avete bisogno che cangino le vostre condizioni materiali perché possiate svilupparvi moralmente<sup>59</sup>.*

Le affermazioni di Mazzini richiamano alla memoria quelle di Green. Esse esprimono la profonda fiducia nei valori della democrazia e del vivere comune, nell'importanza di una realizzazione morale dell'individuo e nello strumento che ad essa conduce, l'educazione. Come osserva C. Harvie, la devozione di Mazzini per l'ideale democratico affonda le sue radici in convinzioni religiose, nella certezza cioè che una sana politica passi prima di tutto per un'evoluzione morale dell'uomo<sup>60</sup>.

Di enorme rilevanza rivestono, per Mazzini, concetti quali la nazione e la famiglia. Secondo Mazzini, è proprio attraverso questi che si genera lo sviluppo individuale<sup>61</sup>. La

---

59 G. Mazzini, *I Doveri dell'Uomo*, Stabilimento Tipografico Rechiedei, Roma, 1872, pp. 7-16.

60 C. Harvie, *The Lights of Liberalism: University liberals and the challenge of liberal democracy 1860-66*, Allen Lane, London, 1976, pp. 103-104.

61 C. Tyler, *Civil Society, Capitalism and the State. Part 2 of The Liberal Socialism of Thomas Hill Green*, Imprint Academic, Uk, 2012, p. 159.

famiglia crea un senso di esistenza e appartenenza al gruppo, mentre la nazione trasla questi stessi valori su di un livello più alto, quello della comunità. Con Mazzini dunque, Green condivide l'idea di una necessaria appartenenza del soggetto a qualcosa di più grande, della sua possibile realizzazione solo attraverso un riconoscimento con il tutto. Di questo tutto, Dio è il creatore, il quale si fa artefice della sua realizzazione per mezzo dell'individuo. Solo grazie all'interazione tra i soggetti che compongono la società è possibile sviluppare le nostre intrinseche potenzialità e contribuire al progresso dell'umanità. Come per Green, anche Mazzini riconosce l'urgenza di rimuovere quegli impedimenti esterni che non permettono all'uomo di poter esprimere tutto il suo potenziale. Questi impedimenti si manifestano nelle relazioni economico-sociali, che rendono, soprattutto il lavoratore, oggetto passivo degli eventi e non in grado di poter perfezionare il suo livello morale.

In antitesi con quanto sosteneva Carlyle, il progresso dell'umanità è il prodotto della somma di tutte le forze sociali e non il risultato dei singoli individui<sup>62</sup>. L'umanità assume così, per Mazzini, un ruolo di preminenza nello sviluppo dell'uomo. È solo tramite lo spirito nazionale, cioè il riconoscimento da parte del singolo di una sua appartenenza a qualcosa di più grande, che l'uomo si auto-realizza. Come sostenuto da Tyler, per Mazzini il singolo ricopre solo una parte marginale all'interno di un *collective whole*<sup>63</sup>. Così afferma Mazzini: «*L'origine dei vostri Doveri sta in Dio. La definizione dei vostri Doveri sta nella sua legge. La scoperta progressiva e l'applicazione della sua legge appartengono all'Umanità. [...] Dio vive nella nostra coscienza, [...] La nostra coscienza lo invoca*»<sup>64</sup>. Tutto viene rimandato a Dio.

---

62 A. De Sanctis, *The Puritan Democracy of T. H. Green*, Imprint Academic, Uk, 2005, p. 31.

63 C. Tyler, *Civil Society, Capitalism and the State. Part 2 of The Liberal Socialism of Thomas Hill Green*, Imprint Academic, Uk, 2012, p. 161.

64 G. Mazzini, *I Doveri dell'Uomo*, Stabilimento Tipografico Rechiedei, Roma, 1872, p. 19.

È da lui che la nostra coscienza e le nostre leggi provengono ed è quindi attraverso la sua presenza in noi, che l'uomo si fa veicolo del messaggio divino e lo esplica attraverso il concetto di umanità.

È di facile intuizione dunque, il ruolo che l'educazione debba svolgere, secondo Mazzini, all'interno della società. L'educazione è *la questione vitale che s'agita nel nostro secolo*<sup>65</sup>, ed è necessaria per la formazione dello spirito nazionale. Per Mazzini, come per Green, l'educazione svolge il compito di strumento per il raggiungimento del bene comune. Ma, mentre per Mazzini essa deve essere diretta alla formazione di uno spirito nazionale, esprimendo di per sé quindi già un contenuto, per Green, invece, essa è una *liberal education*. Nel suo progetto di una *compulsory education*, Green non intravede il mezzo per raggiungere un determinato fine, come può essere, ad esempio per Mazzini, la nascita di un sentimento nazionale, ma ricollega il termine educazione ai valori propri del liberalismo, cioè offrire la possibilità a ciascuno di accedere ad un livello di educazione sufficiente per la propria realizzazione personale. Come Green afferma: «*As it was the aspiration of Moses that all the Lord's people should be prophets, so with all seriousness and reverence we may hope and pray for a condition of English society in which all honest citizens will recognise themselves and be recognised by each other as gentlemen*»<sup>66</sup>. Con la parola *gentlemen* Green fa riferimento agli *educated gentlemen* dell'aristocrazia, coloro che popolavano le università di Oxford e Cambridge. Questo sta a sottolineare il fatto che, per Green, l'importanza dell'educazione non risiede nel tipo di insegnamento impartito, ma nell'opportunità offerta al cittadino di potersi realizzare attraverso di essa.

Questo è un aspetto molto significativo per la distinzione che intercorre tra l'educazione nel senso mazziniano

---

65 Ivi, p. 14.

66 R. L. Nettleship (edited by), *Works of Thomas Hill Green*, Vol. III, Longmans, Green and Co., London, 1888, p. 476.

del termine e quello, invece, adoperato da Green. Per Mazzini l'educazione è un mezzo, per Green essa è fine a se stessa. Essa è in completa sovrapposizione con il concetto di auto-realizzazione morale. Senza l'una, non ci sarebbe l'altra, e viceversa. L'idea di Mazzini riguardo l'educazione, invece, rimanda a quanto affermato da Fichte, vale a dire:

*Die Erzeugung einer solchen festen Meinung, und die Vereinigung und das gegenseitige Sichverstehen mehrerer über diesen Gegenstand, wird, so wie unmittelbar die Rettung ist unsers Charakters aus der unserer unwürdigen Zerstückeltheit, zugleich auch ein kräftiges Mittel werden unsern Hauptzweck, die Einführung der neuen Nationalerziehung, zu erreichen*<sup>67</sup>.

Così come per Mazzini, anche per Fichte l'educazione assume un ruolo rilevante nella formazione del sentimento nazionale. Per loro l'educazione serve ad impartire un senso di appartenenza. Per Green, invece, questo senso d'appartenenza si evolve in maniera autonoma, grazie alla libertà che l'educazione solamente può garantire.

Attraverso principi quali la proprietà privata e l'educazione, passando per la lotta contro l'utilizzo di sostanze alcoliche, si delinea così l'idea di liberalismo sociale prospettata da Green. Essa si differenzia tanto dalla vecchia forma di liberalismo, che dal socialismo di stampo continentale. È dopo aver ricostruito il suo impianto teorico, che si può comprendere la futilità delle accuse che, sia il suo liberalismo, che le politiche portate avanti dal governo liberale inglese, hanno subito. Come, ad esempio, le critiche avanzate da Spencer, il quale sostiene che la *compulsory legislation* non faccia altro che privare il cittadino inglese delle libertà

---

67 J. G. Fichte, *Reden an die deutsche Nation*, Brodhhaus, Leipzig, 1871, p. 152. Vedi J. G. Fichte (translated by R. F. Jones – G. H. Turnbull), *Addresses to the German Nation*, The Open Court Publishing Company, London, 1922, § 131.

possedute<sup>68</sup>. Spencer è uno strenuo sostenitore della libertà nel senso negativo del termine, la cui misurazione non deve avvenire *by the nature of the governmental machinery he lives under, whether representative or other, but by the relative paucity of the restraints it imposes on him*<sup>69</sup>. Ma Spencer non riesce a cogliere la sottile demarcazione esistente tra potenzialità e opportunità. Senza il necessario intervento statale nessuna potenzialità può essere messa in pratica, soprattutto per chi, come nel caso di coloro che non hanno ricevuto un'adeguata educazione o versano in uno stato di povertà fin dalla nascita, non può mettersi al paro con gli altri. Da fervente sostenitore del darwinismo sociale, Spencer crede che la sofferenza sociale non possa essere rimossa, perché è la legge di sopravvivenza stessa che la richiede<sup>70</sup>. È per questo motivo che, mentre Green identifica i poveri con il termine *poors*, Spencer fa riferimento a loro come *undeserving poors* o *good-for-nothings*, poiché data la loro natura essi non sono in grado di compiere nulla e meritano il loro stato di povertà, la loro perpetua mancanza di realizzazione<sup>71</sup>.

Questi presupposti portano quindi Spencer a criticare lo stesso sistema educativo. Egli sostiene che, e qui dimostra di non aver approfondito molto l'aspetto delle riforme sociali prospettate da Green, il 'cibo' gratis per le menti dei bambini, verrà seguito da cibo gratis per i corpi degli stessi (Green era completamente al corrente di una simile probabilità ed è anche questo uno dei motivi che lo spinse a non sostenere la gratuità dell'educazione)<sup>72</sup>. L'allargamento dell'educazione, inoltre, è inutile, perché non può portare a nessun risultato. Il male è intrinseco nell'uomo e nella società. Esso non è curabile, ma assume ogni volta forme differenti.

---

68 T. Beale (edited by), *The Man versus the State. A Collection of Essays by Herbert Spencer*, Mitchell Kennerley, New York, 1916, p. 11.

69 Ivi, p. 26.

70 Ivi, p. 29.

71 Ivi, p. 28.

72 Ivi, p. 31.



Il socialismo dunque, rappresenta per Spencer la peggior forma di organizzazione politica, poiché esso conduce alla schiavitù della popolazione, reintroducendo quindi quella dottrina greca, che vedeva il valore del cittadino perdersi all'interno della *πολις*<sup>73</sup>. Naturalmente, Spencer non avrebbe potuto interpretare in maniera più errata il liberalismo sociale. Egli ha confuso le virtù che il cittadino deve possedere, quali temperanza, morale, solidarietà e le ha unite alla forma di stato dell'antica Grecia, senza prendere in considerazione il fatto che individualità e virtù possono andare di comune accordo e formare quello che oggi viene chiamato *social liberalism*.

### 3.3 Lo Stato tra valore individuale e spirito collettivo

Per quale motivo Spencer è così preoccupato dal socialismo, tanto da definirlo come la peggior forma di organizzazione politica e per quale motivo non è possibile definire il socialismo di Green attraverso le categorie utilizzate da Spencer? Dato il valore che la proprietà privata riveste all'interno del sistema filosofico politico di Green, è di facile intuizione la differenza che intercorre tra le sue tesi e quelle del socialismo. L'idea che Spencer possiede del socialismo rispecchia la differenziazione marxista tra socialismo utopistico e socialismo scientifico, identificando il primo come un passo obbligato da compiere per la creazione di un sistema comunista. I temi classici del socialismo, come la proprietà collettiva dei mezzi di produzione e l'abolizione del sistema delle classi sociali, non corrispondono affatto con la dottrina socialista avanzata da Green. L'importanza dell'individuo rimane un carattere talmente radicato, che risulta impossibile poter accomunare il socialismo greeniano con le altre dottrine socialiste. Come suggerisce Tyler, se socialismo significa solamente rigetto di ogni forma di proprietà

---

73 Ivi, p. 51.

privata, allora Green non può in nessun modo essere considerato socialista<sup>74</sup>.

Ma socialismo non significa, continua Tyler, necessaria abolizione della proprietà privata. Questa è una concezione limitata del suo significato. Quello che Green prospetta è una forma di *practical socialism*, inteso come dottrina secondo cui *wages should be regulated otherwise than by competition ([that is]: competition of labourers for employment and of masters to get work done most cheaply and quickly), and that accumulation of capital should be limited*<sup>75</sup>. Molti socialisti, continua Tyler, attaccano la proprietà privata solamente nel momento in cui la concorrenza assume caratteri oppressivi. In questo caso risulta lecito un intervento statale nel ridimensionamento della sua gestione, ma non di certo una sua completa abolizione. Come messo in evidenza da Nicholson, il socialismo di Green si pone a metà strada tra una forma di individualismo, inteso come possibilità di auto-realizzazione individuale, e collettivismo<sup>76</sup>. Individualismo, secondo la sua interpretazione classica, significa garantire al singolo il maggior spazio d'azione possibile per il raggiungimento dei propri interessi. Questo, naturalmente, ha portato a una concezione della società come agglomerato di singole individualità, ognuna intenzionata a sfruttare la comunità per attingere ai propri scopi. Il collettivismo, invece, riveste quasi un significato opposto, cioè quello di una comunità formata non da singoli individui e interessi differenti, ma interessi condivisi che possono essere perseguiti attraverso la promozione degli stessi da parte della società. È proprio tra questi due estremi che si pone il liberalismo sociale di Green, tra interessi collettivi e realizzazioni individuali. Quando un individuo persegue il suo bene personale, deve prendere in considerazione il fatto che la

---

74 C. Tyler, *Civil Society, Capitalism and the State. Part 2 of The Liberal Socialism of Thomas Hill Green*, Imprint Academic, Uk, 2012, pp. 366-367.

75 *Ibidem*

76 T. Baldwin (edited by), *The Cambridge History of Philosophy 1870-1945*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, pp. 290-291.

realizzazione del suo bene è strettamente collegata con gli interessi degli altri individui, in quanto ogni singolarità può essere definita solo in base alla comunità sociale a cui appartiene. Partendo da questo presupposto deriva l'idea di un bene individuale correlato a un bene collettivo.

Collettivismo, nel vocabolario utilizzato da Green, significa operare in maniera unitaria per aiutare gli altri. Esso non è una forma di controllo centralizzato, ma, come la definisce Nicholson, un'associazione volontaria di individui che collaborano attivamente e liberamente tra di loro<sup>77</sup>. Il collettivismo, continua Nicholson, è la caratteristica principale della nuova forma di liberalismo emersa verso la fine della seconda metà del '800, è una sorta di giustificazione morale per quello che viene chiamato *constructive liberalism*. In questo modo, lo Stato non viene considerato come un'organizzazione sovra-individuale, che agisce, sulla scia del modello hegeliano, come un potere paternalistico, ma, dato quanto Tyler sostiene seguendo le affermazioni di Green, la *political society* viene a configurarsi come *society of society*, un agente sociale che crea condizioni necessarie, ovvero opportunità, per la realizzazione morale dell'individuo<sup>78</sup>. Avendo come scopo la garanzia delle opportunità necessarie al proprio perfezionamento, l'azione statale non si delinea in maniera pervasiva all'interno della libertà individuale, ma si trova a svolgere una mera funzione di supporto.

Sulla base di queste affermazioni è possibile, dunque, prendere le distanze dalle tipologie di Stato prospettate dall'idealismo di stampo continentale. Molto spesso, ad esempio, vengono interpretati alcuni caratteri della filosofia di Fichte in maniera da poter essere ricollegati ad alcune delle caratteristiche tipiche del liberalismo sociale<sup>79</sup>. Ma, una volta messi in evidenza i tratti fondamentali che con-

---

77 Ivi, p. 292.

78 *Ibidem*. Cfr. C. Tyler, *Civil Society, Capitalism and the State. Part 2 of The Liberal Socialism of Thomas Hill Green*, Imprint Academic, Uk, 2012, p. 291.

79 Vedi C. Tyler, *Individuality, Freedom and Socialism: The British Idealists' Critiques of the Fichtean State*, *Political Studies*: 2015, Vol. 63, pp. 319-335.

traddistinguono il ruolo che lo Stato riveste secondo la visione della politica greeniana, ne risulta abbastanza chiara la distanza teorica esistente. Per Fichte, lo Stato assume sempre una rilevanza maggiore rispetto a quella che possiede l'individuo. Questa caratteristica è osservabile nel significato che Fichte attribuisce al compito che ogni singolo svolge all'interno della comunità politica. È già stato precedentemente sottolineato, come Green non sia contrario a un'abolizione delle classi sociali, ma, in linea con la sua teoria di un *perpetual progress*, egli nega l'immobilismo che lega in modo inscindibile il singolo al suo gruppo di appartenenza. Questa particolare concezione ha naturalmente dei riscontri anche dal punto di vista dell'intervento statale nella sfera delle libertà individuali. In accordo con questa impostazione, ne consegue che ogni cittadino, seguendo la propria inclinazione personale, possiede la libertà di auto-determinarsi e quindi, assumere il ruolo che più rispecchia la sua personalità all'interno dello Stato. Per Fichte, tuttavia, il discorso cambia radicalmente. Anche se il valore che egli ripone nella libertà del soggetto e nel concetto della proprietà privata possono, in un certo qual modo, far propendere per un intervento statale dalla portata limitata, tanto da poter dedurre che per Fichte, come per Green, lo Stato non possieda nessuna autorità riguardo il potere o meno di determinare la condotta morale dell'individuo, il rispetto del ruolo che il soggetto riveste all'interno della comunità politica assume caratteristiche ben precise. Data l'importanza che il riconoscimento riveste nella filosofia di Fichte, ne risulta che la funzione che ciascun individuo svolge nella società deve essere assicurata in maniera stabile. Non basta una *public recognition*, ma serve una *legal recognition*, tale da poter garantire all'individuo un ruolo definito all'interno del gruppo. Come sottolineato da Tyler: «*He (Fichte) holds that legal recognition of one's personality by a rational community and state has supreme importance because it is definite and*

*stable*»<sup>80</sup>. Ne consegue quindi che, secondo Fichte, ogni individuo deve ricoprire un determinato ruolo all'interno dello Stato, essere cioè riconosciuto da esso come appartenente a una specifica categoria. Gli individui scelgono così liberamente di essere riconosciuti come membri di un gruppo, nel caso di Fichte *Stände*, e di svolgere particolari occupazioni (*Beschäftigungen*), come ad esempio quella dei mercanti, dei pescatori, dei contadini, degli insegnanti e così via<sup>81</sup>. Ogni organizzazione statale, tuttavia, ha il compito di mantenere in piedi questo sistema, ciò significa regolare, attraverso il potere esecutivo, una normale redistribuzione di ciascun cittadino all'interno delle occupazioni utilizzate dallo Stato stesso per adempiere alle sue funzioni. Nel caso in cui alcuni cittadini non fossero in grado di poter svolgere determinate tipologie di lavori, allo Stato spetterebbe il compito di provvedere, attraverso la creazione di nuovi modelli occupazionali, al loro sostentamento. In questo modo, lo Stato adempirebbe al compito per il quale è stato posto in essere, cioè la creazione di condizioni utili all'individuo per poter vivere dei prodotti del proprio lavoro.

Alla luce di queste conclusioni, alcuni autori hanno interpretato la filosofia politica di Fichte in chiave liberale, sottolineando come, nei suoi *Grundlagen des Naturrechts*, Fichte restringa il campo d'azione dello Stato, riconoscendo e proteggendo il valore primario della libera attività individuale. Tuttavia, le sue posizioni non possono essere considerate completamente liberali. La ragione di ciò è rinvenibile nel paragone con le osservazioni di Green. Come messo in evidenza da Tyler, Green pone maggiore attenzione al significato di auto-realizzazione individuale, affermando che: «*Each [person] has primarily to fulfil the duties of his station*»<sup>82</sup>. La priorità di Green, come del resto tutta la sua filo-

---

80 C. Tyler, *Civil Society, Capitalism and the State. Part 2 of The Liberal Socialism of Thomas Hill Green*, Imprint Academic, Uk, 2012, p. 196.

81 *Ibidem*

82 T. H. Green (edited by A.C. Bradley), *Prolegomena to Ethics*, Clarendon Press, Oxford, 1906, § 183.

sofia, è incentrata sul termine aristotelico di *eudaimonia*, sulla possibilità quindi di poter realizzare liberamente le potenzialità insite nella propria persona. Anche se questa può sembrare una differenza marginale, il valore che essa esprime rende ancora più marcata la distinzione con le conclusioni di Fichte e con il rapporto esistente tra Stato e individuo. Mentre per Fichte, il ruolo che l'individuo riveste viene considerato alla luce del beneficio che esso apporta alla funzionalità dello Stato, relegando l'individuo stesso a una staticità occupazionale, che non per forza esprime le caratteristiche della singola personalità, per Green invece, il rapporto viene ribaltato o almeno posto in maniera tale da offrire una maggiore autonomia individuale. Secondo Green, in accordo con quanto sostenuto dal Bradley, un individuo non può essere confinato a svolgere funzioni o ruoli prestabiliti, poiché altrimenti questo impedirebbe una piena realizzazione delle proprie capacità<sup>83</sup>. Lo Stato, quindi, non può determinare quale tipo di posizione il soggetto riveste all'interno della comunità di riferimento, ma deve fare in modo che ciascuno sia in grado di realizzare autonomamente le proprie capacità. La differenza sostanziale tra le affermazioni di Fichte e quelle di Green è situata, ancora una volta, nel paradigma del riconoscimento. Per Fichte, è il riconoscimento statale, pubblico, che assicura una partecipazione attiva del cittadino e di conseguenza, ne richiede una stabilità maggiore all'interno delle compagnie sociali. Lo Stato, per assicurare la propria identità, richiede necessariamente una posizione definita del singolo, poiché solo così è in grado di far funzionare armonicamente ogni singola parte. Per Green, invece, il potere collettivo rappresenta solamente una funzione relativa agli effetti che esso provoca sulla manifestazione delle capacità di auto-realizzazione individuale.

Il liberalismo di Green, dunque, parte da presupposti di natura diversa rispetto a quelli di Fichte, che lo portano a

---

83 *Ibidem*. Cfr. F. H. Bradley, *Ethical Studies*, Clarendon Press, Oxford, 1927, p. 204.

formulare una sorta di *mystic collectivism*. Ma questa particolare forma di collettivismo non deve essere fraintesa con quella avanzata da Fichte. Partendo da un concetto di *self-realisation*, Fichte arriva a delineare il principio di una *divine idea*, che si concretizza nella forma di una società, di un'umanità intesa come singolo elemento, il quale solo internamente viene considerato come composto da entità differenti. Secondo Green, invece, l'auto-realizzazione individuale non può e non deve mai assumere un significato incentrato sulla prevalenza del carattere statale. Come sottolineato da Tyler, per Green: «*ultimately human self-realisation could only ever mean the realisation of particular persons and never the development of 'a national spirit' or 'humanity'*»<sup>84</sup>.

Basandosi su queste affermazioni, è possibile tracciare una linea di demarcazione non solo con la teoria sociale delineata da Fichte, ma anche con le tesi sostenute da Hegel. Come nel campo della metafisica, anche in quello della filosofia politica Green segue solo in parte le conclusioni hegeliane. Fintanto che le rivendicazioni di Hegel si attestano su una revisione critica nei confronti del *laissez-faire* tipico del liberalismo, le asserzioni greeniane non possono che concordare pienamente con le sue tesi. L'estremo individualismo delle società liberali ha distrutto il rapporto di omogeneità all'interno dei gruppi prestatali. Come Hegel stesso mette in evidenza, sono la famiglia e la società civile le fondamenta necessarie per la costituzione di un apparato statale<sup>85</sup>. La duplice interpretazione con la quale è possibile rappresentare lo Stato, nel senso hegeliano del termine, può portare ad intravedere una sorta di condivisione delle sue tesi da parte dei sostenitori, come Green, di un liberalismo di matrice sociale. Come espresso all'interno della sua *Philosophie des Rechts*, Hegel opera una distinzione tra il termine

---

84 C. Tyler, *Individuality, Freedom and Socialism: The British Idealists' Critiques of the Fichtean State*, *Political Studies*: 2015, Vol. 63, pp. 319-335.

85 Vedi Hegel, *Philosophie des Rechts*, 1820.

*Staat*, inteso come pratiche di governo messe in atto dalle istituzioni statali, in relazione alla società civile, e *Sittlichkeit* o sistema etico, dominato dell'hegeliano *Geist*, il quale opera attraverso gli individui e le istituzioni sociali per realizzare pienamente se stesso. Nel primo caso, si intravedono tratti di liberalismo solo nel riconoscimento di un pluralismo istituzionale. Ma è nello Stato inteso come *Sittlichkeit*, che il tratto organicistico si amalgama con quello trascendente. Lo stesso Hegel è convinto che sia la definizione di uno Stato come *holistic ethical system*, la sola in grado di conferire quell'omogeneità necessaria tra volontà soggettiva individuale e volontà oggettiva dello Spirito, accompagnando quel movimento dialettico nella sua fase di sintesi<sup>86</sup>. Solo così, secondo Hegel, lo Stato assume quella forma di *end in itself*, attualizzandosi come *ethical idea*.

Ma il problema della sistematicità dialettica di Hegel, riemerge anche nell'ambito della sua realizzazione in termini pratici. La *Sittlichkeit* hegeliana mantiene in vita quel rapporto tra individuale e universale, che vede il primo perdersi, o meglio risolversi, all'interno di un ideale unitario. J. Morefield coglie pienamente il motivo per il quale Green non può rimanere legato alla visione hegeliana di Stato etico. Per rendere più chiara questa distinzione, viene messo in evidenza il caso della schiavitù. Riprendendo le affermazioni hegeliane, Morefield sostiene che: «*For Hegel, because reason was developmental, individual states had to pass through a number of stages on their journey towards the fulfilment of 'Spirit', stages that might have been inherently unjust but were 'valid' in their own context*»<sup>87</sup>. In questo senso, è solo all'interno del sistema etico posto in essere dallo Stato, che l'individuo vede riconosciuto il suo diritto contro la schiavitù. Questo significa che l'evoluzione progressiva

---

86 G. Lasson, *Hegel als Geschichtsphilosoph*, Felix Meiner, Leipzig, 1920, pp. 17-35. Cfr. J. Morefield, *Hegelian Organicism, British New Liberalism and the Return of the Family State*, *History of Political Thought*, Vol. XXIII, No. 1, Spring 2002, pp. 141-170.

87 *Ibidem*



dello Spirito rende necessario, nel proprio cammino, il riconoscimento di una tale istituzione. Non ne viene giustificata la sua validità, bensì la sua esistenza come particolare momento della dialettica. Anche nel caso di Hegel, dunque, il valore dello Stato, sia esso inteso in chiave etica, prevale sul valore morale dell'individuo. Secondo Hegel, è lo Stato che conferisce all'individuo le libertà necessarie per autodeterminarsi, mentre per Green: «*the slave had a 'right to freedom' that the state neither gives nor can take away*»<sup>88</sup>.

Il valore dell'individuo, quindi, mantiene per Green un carattere inalienabile rispetto alla realizzazione di una società di eguali. È sulla base di questi presupposti, che viene a delinearsi il carattere individuale del socialismo greeniano. Egli prende le distanze da quella che può essere definita come *social engineering*, un modo di organizzazione dello Stato che indirizza le volontà dei singoli per il beneficio della comunità, per creare quella sorta di spirito nazionale tanto ricercato dal Mazzini stesso attraverso l'educazione della classe lavoratrice. Essa appare in maniera meno marcata nelle teorie espresse dall'idealismo di stampo continentale, ma assume un'evidenza ancora più netta all'interno delle prime definizioni del socialismo. Ne sono un tipico esempio, come già evidenziato da Tyler, le affermazioni di R. Owen espresse nella sua opera *A New View of Society* (1813). Nelle sue parole si intuisce il ruolo che lo Stato deve possedere nell'indirizzare la volontà dell'individuo:

*[...] any character, from the best to the worst, from the most ignorant to the most enlightened, may be given to any community, even to the world at large, by applying certain means; which are to a great extent at the command and under the controul, or easily made so, of those who possess the government of a nations*<sup>89</sup>.

---

<sup>88</sup> *Ibidem*

<sup>89</sup> R. Owen, *A New View of Society: or, Essays on the Principle of the Formation of the Human Character, and the Application of the Principle to Practice*, Richard Taylor and Co., London, 1813, p. 9.

Le asserzioni implicite nelle parole di Owen sono chiare: il socialismo ha il compito di reindirizzare le forze sociali, attraverso l'intervento dello Stato, per poter superare quel modello incentrato sullo sfruttamento dell'individuo e sull'abbassamento del benessere sociale. Per fare ciò, sempre secondo Owen, è necessario attribuire allo Stato, al governo, il compito di mostrare una volontà di cambiamento, poiché solo i governanti possiedono gli strumenti adatti a tale compito. Il male che pervade le società contemporanee è lo stesso riconosciuto da Green, identificabile negli effetti negativi di un individualismo portato alle sue estreme conseguenze, ma la soluzione che Owen prospetta è quella di un intervento mirato all'instaurazione di valori sociali condivisi, imposti esternamente dalla comunità al singolo individuo. Le sue conclusioni ricalcano, come per il Fichte, quelle di Mazzini. Il governo dello Stato ha il compito di imporre un piano razionale per l'educazione e la formazione del carattere<sup>90</sup>. Le volontà individuali, quindi, non hanno la possibilità di esprimersi attraverso un principio di auto-realizzazione, ma rimangono ancorate al supposto primato di una volontà, la quale, come nel caso di Hegel, dovrebbe rispecchiare la graduale evoluzione di uno Spirito universale.

Tutte le dottrine degli autori fin qui analizzate posseggono un carattere in comune, che ne rende ancor più chiara la loro distanza teorica rispetto alle posizioni di Green e permette di esaminare, in maniera più approfondita, una caratteristica peculiare del suo liberalismo sociale, mettendo in luce il valore mediano che unisce individualismo e spirito collettivo. Come messo in evidenza da H. J. McCloskey: *«None of these theories treats the state as an end in itself, but they do have in common the beliefs that certain values are to be realized in or by the state, and that the realization of these values may involve interference with the lives and*

---

90 Ivi, p. 19.

*liberties of individuals*»<sup>91</sup>. McCloskey non fa riferimento a tutti gli autori appena citati, ma, partendo da Platone, riporta una serie di filosofi o indirizzi filosofici (come Hegel, l'idealismo, il socialismo, il marxismo, l'utilitarismo ecc.), i quali, seppur apparentemente in antitesi tra loro, riportano questa caratteristica comune, cioè la realizzazione di determinati valori *in or by the state*. Ogni posizione attestata su di un estremo, che si tratti di un esasperato individualismo o di un collettivismo tendente alla riduzione delle particolarità, ricade nel tentativo di affermare valori ben definiti. L'utilitarismo, ad esempio, sostiene la necessità di realizzare l'*happiness* individuale, la quale comporterà, di conseguenza, un aumento della felicità generale. Non viene richiesto un intervento dello Stato, ma è sufficiente una sua realizzazione *in the state*. Dall'altro lato, invece, si pongono le richieste di giustizia sociale ed uguaglianza avanzate dal socialismo, che rivendicano la realizzazione di tali valori *by the state*<sup>92</sup>. Anche nel caso di Hegel, è l'*ethical state* che assume un carattere prioritario rispetto al singolo, poiché esso è il solo in grado di portare a compimento l'idea di uno Spirito universale. In questo modo, lo *Staat* viene autorizzato nell'esercizio della sua sovranità. La libertà del singolo viene sottomessa alla necessità della sua realizzazione<sup>93</sup>.

Il problema principale di queste teorie, dunque, risiede nella loro implicita affermazione di un valore superiore di una delle due parti, sia essa l'individuo o lo Stato. Ne risulta così la natura strumentale dell'uno o dell'altro. Nel caso di un estremo individualismo, è lo Stato a svolgere la funzione di strumento per la realizzazione di bisogni specificatamente personali, perdendo così quel carattere di *end in itself* necessario per una completa armonia con le parti che lo costituiscono. Nel caso opposto, invece, è il principio di auto-

---

91 H. J. McCloskey, *The State as an Organism, as a Person, and as an End in Itself*, *The Philosophical Review*, Vol. 72, No. 3 (Jul., 1963), pp. 306-326.

92 *Ibidem*

93 H. Marcuse, *Reason and Revolution*, Routledge and Kegan Paul, London, 1955, p. 171.

realizzazione che viene a perdere il suo tratto caratteristico, poiché, come teorizzato da Hegel stesso, lo Stato possiede non solo un livello ontologico superiore rispetto a quello del singolo, e quindi un grado di realtà maggiore, ma è anche l'unico in grado di poter esprimere e tradurre le molteplici rivendicazioni individuali. Questa diversa realtà ontologica, del resto, è facilmente derivabile dalla già osservata diversificazione hegeliana tra società civile e Stato<sup>94</sup>. La risoluzione del problema, quindi, risiede nella capacità di eliminare il carattere strumentale dalla relazione esistente tra individuo e Stato, di rendere entrambi questi fattori fini a se stessi, senza attribuire presunti primati ontologici. Green sembra riuscire in questo intento, coniugando il *moral good* con il *common good* e rendendo così il bene collettivo un fine individuale, senza una strumentalizzazione del rapporto, ma risolvendo la figura del molteplice, intesa come diversità individuale, all'interno di quella unitaria e viceversa. In quanto unico bene non competitivo, il bene morale assume i caratteri di bene comune, realizzabile non attraverso le formule classiche di *in or by the State*, ma, riprendendo le stesse conclusioni greeniane in ambito epistemologico, *through the State*. Il valore del *moral good*, inteso attraverso i canoni interpretativi greeniani, permette dunque di superare quelle visioni nelle quali risultava ineludibile un principio di strumentalizzazione e di raggiungere un ideale di *end in itself* comprensivo di tutte le sue parti.

Tuttavia, come sottolineato da P. Hansen, esiste un aspetto molto importante e spesso poco analizzato, che riguarda il rapporto tra alcuni dei suoi principi metafisici, come quello della *self-realisation* o del *moral good*, e le asserzioni ontologiche inerenti alla sua filosofia politica. Le affermazioni che Green sostiene in ambito metafisico tendono a giustificare alcune pratiche e determinati orientamenti, spesso interpretati come punto di raccordo tra una visione individuale e una collettiva. Un naturale risultato di queste

---

94 T. D. Weldon, *States and Morals*, John Murray, London, 1946, p. 36.

conclusioni, sostiene Hansen, risulta essere la giustificazione delle pratiche di mercato adottate da un'economia capitalista. In un primo momento, questo aspetto sembra trascendere il contenuto proprio del dibattito fin qui sviluppato, identificabile con il tentativo di eludere il carattere strumentale per poter riconciliare il valore dell'individuo con quello della collettività. Ma, attraverso un'analisi approfondita di questo aspetto e del significato che esso assume nella filosofia di Green, è possibile mettere in evidenza come il sistema di mercato del capitalismo funga da punto di snodo per molti aspetti fondamentali del suo pensiero e si ricollegli alle conclusioni delineate da Dimova-Cookson nell'ambito dell'etica.

### 3.4 Le pratiche del capitalismo e il moral good

Nel suo articolo *T. H. Green and the Moralization of the Market*, Hansen afferma che:

*It has become a commonplace that the political thought of T. H. Green stands as a cornerstone of the modern liberal welfare state structure. Less commonly, however, is any attempt made either to understand and explicate the ontological assumptions underlying Green's thought, or ultimately to relate those assumptions to the social institutions that they attempt to justify*<sup>95</sup>.

Con l'espressione *social institutions*, Hansen fa riferimento alla tipologia di mercato capitalista e afferma come Green, a differenza degli utilitaristi stessi, abbia colto in maniera molto più chiara le dinamiche del capitalismo. Come sostiene Hansen:

---

95 P. Hansen, *T. H. Green and the Moralization of the Market*, Canadian Journal of Political and Social Theory/Revue canadienne de la théorie politique et sociale, Vol. 1, No. 1 (Winter/Hiver 1977), pp. 91-117.

*If, as Marx argues, Hegelianism constitutes the highest development within the realm of bourgeois thought, then it might be expected that, given the added advantage of writing within the context of the most highly developed capitalist market society of the time, Green would provide the most sophisticated defence of that newly emergent institutional corollary of mature capitalism, liberal democracy<sup>96</sup>.*

Naturalmente, Green non può essere associato a una visione puramente utilitaristica dell'azione, la quale identifica lo *human being* come un consumatore passivo di utilità e calcolatore di piaceri. Come più volte sottolineato, Green sviluppa una particolare visione dell'essere umano, nella quale l'aspetto delle capacità e delle potenzialità in continuo sviluppo determina il fine principale dell'ordine sociale. Ma il tentativo che Green pone in atto, non riguarda la totale eliminazione degli assunti dell'utilitarismo, bensì un loro adattamento all'interno di una concezione più ampia di *human being*<sup>97</sup>. Così facendo, Green non nega il concetto di uomo come infinito consumatore di utilità, ma sostituisce semplicemente il significato ultimo della soddisfazione di questo bisogno, passando da una soddisfazione diretta verso la massimizzazione del piacere ad una intesa come raggiungimento di un fine morale. È in questa prospettiva, che Green supera le problematiche legate a una visione utilitaristica del consumo, mantenendo intatti i principi del capitalismo. Green stesso, infatti, non nega il miglioramento della condotta e del carattere dell'uomo che il principio di un *ideal good* ha contribuito ad apportare:

*On the whole there is no doubt that the theory of an ideal good, consisting in the greatest happiness*

---

96 *Ibidem*

97 *Ibidem*

*of the greatest number, as the end by reference to which the claim of all laws and powers and rules of action on our obedience is to be tested, has tended to improve human conduct and character*<sup>98</sup>.

Il problema principale, quindi, non è riscontrabile nel principio di una massimizzazione del piacere, ma nell'incongruenza stessa di questo principio con la realtà empirica nella quale il lavoratore è costretto a trascorrere la propria esistenza. L'immagine di un uomo come mero calcolatore di piacere e consumatore di utilità è inconsistente con la situazione attuale del proletariato e con l'idea di una *good life*. La situazione nella quale la classe lavoratrice è costretta a vivere, non rispetta i canoni necessari per la promozione del carattere e non è quindi in grado di garantire un'auto-realizzazione individuale<sup>99</sup>. È dunque nel tentativo di salvare alcuni principi del capitalismo, che Green introduce il suo concetto di *moral ideal*. Le istituzioni che sorreggono la struttura del capitalismo sono conciliabili con lo sviluppo delle capacità individuali e quindi, possono assicurare le condizioni attraverso le quali il soggetto è in grado di realizzare le sue potenzialità morali. Questo porta dunque Green al tentativo, secondo Hansen, di moralizzare il mercato: «*He assumed that the moral choices necessitated by a view of man as a developer of his human powers could be registered and effected by the market mechanism*»<sup>100</sup>.

Tuttavia, Hansen mantiene una posizione piuttosto critica rispetto al tentativo greeniano di una moralizzazione del mercato. Quello che Hansen sottolinea, è l'ingenuità di Green riposta nella convinzione di poter risolvere il problema della disparità nell'accumulazione di capitale, soltanto

---

98 T. H. Green (edited by A.C. Bradley), *Prolegomena to Ethics*, Clarendon Press, Oxford, 1906, § 331.

99 P. Hansen, *T. H. Green and the Moralization of the Market*, Canadian Journal of Political and Social Theory/Revue canadienne de la théorie politique et sociale, Vol. 1, No. 1 (Winter/Hiver 1977), pp. 91-117.

100 *Ibidem*

attraverso una redistribuzione delle proprietà inopportuna-  
mente possedute dall'aristocrazia terriera, la quale ne è venuta  
in possesso in un periodo precedente rispetto all'avvento  
del capitalismo. Al contrario, continua Hansen, il problema è  
posto su di un livello strutturale, cioè direttamente collegato  
(e permanente) al funzionamento del mercato stesso. Esso  
non è risolvibile attraverso una corretta redistribuzione delle  
proprietà, ma è legato in maniera inscindibile con il capitali-  
smo stesso. Questo aspetto quindi, non è legato alla capacità  
o meno di moralizzare il mercato, ma al mercato stesso, in  
quanto esso contiene in sé caratteri che non potranno mai  
garantirne una sua moralizzazione. L'utilizzo di una simile  
istituzione, come il mercato, funge dunque da impedimento  
per una completa realizzazione individuale. Quello che Han-  
sen afferma, consiste nel fatto che Green non ha riconosciuto  
come in una società fondata sul libero mercato, l'unico  
fine significativo è rappresentato dall'accumulazione della  
quantità di piacere e dalla sua massimizzazione. Una società  
capitalistica produce ed è allo stesso tempo prodotta, da una  
visione dell'uomo inteso come *infinite consumer of utilities*,  
*desirer of pleasures* e che il suo potere deriva dall'abilità  
nell'ottenere determinate utilità.

Green è al corrente di simili difficoltà e questo, so-  
stiene Hansen, rappresenta il motivo per il quale non rigetta  
*in toto* le asserzioni dell'utilitarismo, ma tenta un adattamen-  
to morale del procedimento di appropriazione eludendone il  
suo principio cardine, cioè la massimizzazione del piacere  
come unico fine di una società di mercato. Per questo moti-  
vo, Green rigetta le tesi edonistiche, poiché antitetiche al  
principio di *self-realisation*, ma mantiene intatta l'appropri-  
azione come mezzo per l'auto-realizzazione. Ma tutto ciò,  
continua Hansen, esprime un qualcosa di contraddittorio: le  
istituzioni del capitalismo sono basate su postulati utilitari-  
stici, ma, nello stesso tempo, Green vede in tali istituzioni  
uno strumento essenziale per il completo sviluppo delle ca-



pacità individuali<sup>101</sup>. Le sue pretese avrebbero mantenuto un sufficiente livello di coerenza se il principio di auto-realizzazione non avesse richiesto, come condizione necessaria, un accesso eguale ai mezzi di sostentamento e di lavoro. È proprio questa implicita contraddizione, che spinge Hansen a sostenere la conclusione secondo cui, nella teoria di Green, si esprime il tentativo di offrire a ciascun individuo la possibilità di diventare capitalista. Ciò che a Green sfugge, quindi, è il fatto che la logica stessa del capitalismo si contrapponga al fine da lui indicato, cioè un miglioramento della situazione del proletariato, una qualità della vita che garantisca a ciascuno la capacità di realizzarsi. La prassi del capitalismo previene la possibilità, per la maggioranza della popolazione, di diventare parte integrante di questo sistema di appropriazione.

Data la congruenza tra le tesi di Green e quelle dell'utilitarismo riguardo la dottrina delle volontà e del soddisfacimento di tali volontà (l'unica differenza, come già sottolineato, risiede nel modo attraverso il quale simili volontà vengono espresse), l'azione dell'individuo, intesa come perpetua ricerca di realizzazione, può essere tradotta, a livello ontologico, come perpetua volontà di consumo. Del resto, la volontà di consumo non è altro che una diretta conseguenza della teoria di appropriazione, legata in maniera inscindibile al concetto di proprietà privata. L'ostacolo principale si pone nella comparazione tra un soggetto, inteso come *consumer of utilities*, ed un altro, invece, sempre legato al principio fondante dell'appropriazione, ma orientato verso una completa realizzazione delle proprie potenzialità. La trasformazione da una perpetua ricerca di realizzazione a una perpetua volontà di consumo e di conseguenza, il passaggio che porta a un'infinita volontà di appropriazione, è messa in risalto anche da Macpherson, il quale sostiene come la giustificazione di un simile passaggio derivi dall'iniziale asserzione di un possesso privato della terra e del capitale, in modo da

---

101 *Ibidem*

poter rendere gli stessi produttivi<sup>102</sup>. Anche se Green non parla espressamente di produttività materiale derivante dal possesso di terra o di capitale, ma di mera possibilità per lo sviluppo di una *free morality*, necessaria per la realizzazione di un bene comune<sup>103</sup>, Hansen ne mette in evidenza la loro reciproca sovrapposibilità, affermando come: «*both positions are virtually the same*»<sup>104</sup>. Le affermazioni di Hansen si fondano sulla base delle conclusioni greeniane stesse riguardanti il concetto di appropriazione, principio cardine per la realizzazione e l'oggettivazione della personalità individuale.

Basandosi sul tentativo di moralizzazione del mercato messo in atto da Green, Hansen riesce anche a giustificare il perché Green non prospetti un'abolizione della divisione in classi e del motivo per il quale Green stesso non riconosca il predominio, all'interno di una società capitalistica, di una classe dominante. Per fare ciò, egli ricollega il concetto di appropriazione con quello del diritto. Nessun diritto, secondo Green, potrebbe esistere al di fuori di una società di riferimento, vale a dire, ogni diritto ha bisogno di un riconoscimento sociale per essere definito tale. Le medesime conclusioni sono valide per il principio della proprietà privata. Il suo riconoscimento sociale ne garantisce la sua istituzione giuridica. Green, così come Hegel, individua nell'istituzione statale il compito di armonizzare al suo interno la molteplicità di diritti esistenti. La sua immanenza deriva dalla garanzia stabilita a livello istituzionale e dalla pratica dell'ordine sociale. Ne consegue, dunque, il ruolo dello Stato nel mantenimento delle condizioni necessarie per la realizzazione del bene comune. Data la presupposta non-competitività di tale bene, Hansen riconosce

---

102 C. B. Macpherson, *Democratic Theory: Essays in Retrieval*, Oxford University Press, Oxford, 1973, p. 30.

103 R. L. Nettleship (edited by), *Works of Thomas Hill Green*, Vol. II, Longmans, Green and Co., London, 1888, §§ 218-219.

104 P. Hansen, *T. H. Green and the Moralization of the Market*, Canadian Journal of Political and Social Theory/Revue canadienne de la théorie politique et sociale, Vol. 1, No. 1 (Winter/Hiver 1977), pp. 91-117, Nota 27.

lo scopo dello Stato liberal-democratico di stampo greeniano, nella conciliazione delle differenti classi sociali. Come sottolineato anche da G. H. Sabine:

*Green's philosophy attempted to state a moral platform so broad that all men of social goodwill could stand on it... It's purpose was to transform liberalism from the social philosophy of a single set of interests seen from the point of view of a particular class into one which could claim to take account of all important interests seen from the point of view of the general good of the national community*<sup>105</sup>.

È dunque grazie al presupposto di una non-competitività del bene comune e alla necessità di mantenere valido il principio di appropriazione, che Green non sente il bisogno di eliminare la competizione tra classi, le quali, invece, possono essere moralmente indirizzate verso un quieto vivere comune e collaborare per il raggiungimento di un bene condiviso. Come egli stesso sostiene:

*each member of the society [...] contributes to satisfy the others in seeking to satisfy himself, and that each is aware that the other does so; whence there results a common interest in the free play of the powers of all*<sup>106</sup>, e ancora: «A necessary condition at once of the growth of a free morality [...] is that free play should be given to every man's powers of appropriation»<sup>107</sup>.

Un altro aspetto fondamentale, sottolinea Hansen, sfugge all'analisi effettuata Green. Egli non riconosce, all'in-

---

105 *Ibidem*. Nota 28. Cfr. G. H. Sabine, *A History of Political Theory*, 3<sup>rd</sup> Edition, Oxford & IBH Publishing Co., Calcutta, 1960, p. 737.

106 R. L. Nettleship (edited by), *Works of Thomas Hill Green*, Vol. II, Longmans, Green and Co., London, 1888, § 216.

107 *Ivi*, § 219.

terno di un'economia di mercato capitalistica, la coercizione derivante dal potere della classe dominante o meglio, continua Hansen, non riconosce suddetta coercizione come tale. Secondo Green, il mantenimento di una divisione in classi non nuoce al benessere comune, in quanto l'obiettivo principale di ciascuno deve rimanere la realizzazione di un bene morale, il solo e unico bene non competitivo in grado di accrescere il benessere collettivo. Le modalità di appropriazione sono necessarie per la propria auto-realizzazione, ma l'identificazione dell'oggetto con il bene morale, annulla l'elemento nocivo dalla competizione.

Data l'importanza che la proprietà privata ricopre nel processo di realizzazione individuale, ne consegue che, come condizione per il raggiungimento di una piena libertà, ad ogni soggetto deve essere garantita l'opportunità di poter usufruire della propria capacità di appropriazione e di poter agire all'interno di un mercato, che operi in accordo con i principi stabiliti da Green e in uno Stato, che rispetti il carattere positivo della libertà. Il capitalismo, quindi, secondo l'interpretazione fin qui delineata da Green, non contiene in sé il germe della competizione. Come già accennato, esso è il frutto di una mancata redistribuzione delle proprietà, osteggiata dalle grandi aristocrazie terriere durante un momento storico di enorme importanza per la crescita del capitalismo. Il problema principale non risiede nell'economia di mercato, ma negli impedimenti creati dalla sovrapposizione di un sistema antiquato con delle pratiche moderne. Una corretta redistribuzione delle proprietà terriere e una loro introduzione all'interno delle dinamiche del mercato sono in grado di assicurare, secondo Green, un superamento di simili disparità. Le conclusioni alle quali l'analisi di Green conduce, secondo Hansen, mettono in luce una soluzione univoca al problema: il lavoratore, per poter usufruire del suo diritto di appropriazione e percorrere la strada verso la propria au-

to-realizzazione, deve diventare egli stesso capitalista<sup>108</sup>. Non esiste nulla, all'interno del mercato, che ostacoli il lavoratore dal rendersi tale.

Green ci fornisce, continua Hansen, il modello di una *filter-down theory*, supponendo la libertà dello scambio e del lavoro. Il benessere generale, di conseguenza, deve essere costantemente redistribuito attraverso un processo che tenga in considerazione la diversità di salario dei lavoratori e dei profitti che essi ricavano dalle proprie attività. Come Green stesso afferma:

*The question then remains, whether the full development of those rights, as including that of unlimited accumulation of wealth by the individual and of complete freedom of bequest on his part, necessarily carries with it the existence of a proletariat, [...] or whether the existence of such a class is due to causes only accidentally connected with the development of rights of individual property*<sup>109</sup>.

Green, dunque, non vede nella tipologia di produzione capitalistica la causa dello stato nel quale si trova la classe del proletariato. L'incremento della proprietà individuale, continua Green, non presuppone, di per sé, un abbassamento nella proprietà degli altri, poiché la proprietà non è un qualcosa di quantificabile, che si fonda su di un determinato ammontare. Le risorse generali sono una componente in continua crescita ed il suo incremento è direttamente proporzionale alla produzione costante di nuova ricchezza, creata dal lavoro in eccesso rispetto alla quantità prodotta e consumata. Ne consegue quindi, secondo Green, la portata illimitata della sua crescita (eccezion fatta per quello che

---

108 P. Hansen, *T. H. Green and the Moralization of the Market*, Canadian Journal of Political and Social Theory/Revue canadienne de la théorie politique et sociale, Vol. 1, No. 1 (Winter/Hiver 1977), pp. 91-117.

109 R. L. Nettleship (edited by), *Works of Thomas Hill Green*, Vol. II, Longmans, Green and Co., London, 1888, § 226.

riguarda la sempre maggiore richiesta di cibo, in relazione al numero incrementale di lavoratori richiesti per tale produzione)<sup>110</sup>. Ma, per quanto riguarda la crescita delle risorse e quindi il conseguente stato di agiatezza derivabile da esse, Green non intravede nessuna componente in grado di giustificare il livello di abbassamento della ricchezza di un singolo in relazione all'accrescimento della ricchezza degli altri. Nulla, quindi, impedisce al proletario di accrescere le sue proprietà. Per Green, dunque, il sistema di appropriazione e accumulazione di capitale possiede le caratteristiche necessarie per rendere, anche il semplice lavoratore, un soggetto in grado di auto-realizzarsi attraverso un processo di possesso. Come Green stesso sottolinea:

*In fact, as we know, in the well-paid industries of England the better sort of labourers do become capitalists, to the extent often of owning their houses and a good deal of furniture, of having an interest in stores, and of belonging to benefit-societies through which they make provision for the future<sup>111</sup>.*

Non è l'accumulazione di capitale la causa dell'incrementale depauperamento della società industriale, ma sono le condizioni asimmetriche di partenza, che hanno creato un dislivello sempre più marcato tra proletariato e classe imprenditoriale.

Tuttavia, sottolinea Hansen, Green *misses the point here*<sup>112</sup>. Secondo Green, il potere di produzione implicito nel capitalismo è capace di garantire un sempre maggiore incremento di beni materiali e una parte di questi beni (il *surplus*) potrebbe essere redistribuita tra i lavoratori, così da rendere anch'essi dei *possessor of property*. Il possesso della

---

110 *Ibidem*

111 *Ivi*, § 227.

112 P. Hansen, *T. H. Green and the Moralization of the Market*, Canadian Journal of Political and Social Theory/Revue canadienne de la théorie politique et sociale, Vol. 1, No. 1 (Winter/Hiver 1977), pp. 91-117.

proprietà, di conseguenza, dovrebbe assicurare al lavoratore la capacità di auto-realizzazione (direttamente collegata alla capacità di appropriazione) e quindi, la possibilità di vivere un'esistenza in linea con quello che Green identifica come *moral ideal*. In questo modo, sarebbe garantito il principio della *positive freedom*. Ma il problema di fondo, afferma Hansen, è proprio quello della garanzia che il soggetto possiede nella formulazione del proprio *life plan*. Quello che Hansen sottolinea fa riferimento all'incapacità che il lavoratore possiede riguardo al prodotto del suo lavoro. Egli, trovandosi in una posizione subalterna rispetto al ceto imprenditoriale, è costretto a cedere sia i mezzi (cioè le sue personali abilità), che i fini del proprio lavoro (vale a dire gli scopi per i quali un determinato oggetto viene prodotto) a coloro i quali possiedono i mezzi di produzione. Essi, conseguentemente, trasformeranno i mezzi e i fini del lavoratore, in mezzi e fini del produttore, impossibilitando così la pianificazione di un'esistenza basata sulla libera appropriazione e auto-realizzazione. Come afferma Hansen: «*Green saw as sufficient for the moral life the fact that all men could appropriate consumables*»<sup>113</sup>. Green, continua Hansen, non tiene conto dell'impossibilità pratica del lavoratore nell'appropriazione, in una società di mercato, del capitale necessario per poter sviluppare appieno le proprie capacità e così auto-realizzarsi.

Tuttavia, il punto che Hansen tende maggiormente a sottolineare non riguarda solo l'aspetto legato al sistema dell'appropriazione e quindi, al principio della proprietà privata, ma si ricollega direttamente alle dinamiche del potere<sup>114</sup>. Ne consegue, sempre secondo Hansen, un mancato riconoscimento, da parte di Green, della caratteristica essenziale del potere stesso. Il potere, per essere considerato tale, necessita sempre un rapporto diseguale tra gli agenti sociali. Data la vastità di ricchezze generate dal sistema di produ-

---

113 *Ibidem*

114 *Ibidem*

zione capitalistico e la possibilità di distribuire le risorse in eccesso tra la popolazione e quindi la capacità implicita di ciascuno nel veder realizzata la propria esistenza, Green non si pone il problema di un conflitto nel processo di appropriazione e di conseguenza, non intravede neanche un conflitto di poteri. Essendo la proprietà privata un diritto universale, essa deve essere valida per tutti gli individui e, secondo l'interpretazione del *common good* prospettata da Green, deve anche possedere un carattere non competitivo. Ne possiamo dedurre, dunque, che la proprietà privata, così come il sistema di poteri da essa generato, non possieda un elemento conflittuale. Ma il problema principale, continua Hansen, riguarda proprio l'esistenza o meno di un carattere competitivo, il quale, nel senso negativo del termine, può essere considerato come conflittuale. Presumendo, sostiene Hansen in base alle dinamiche del libero mercato, che ogni individuo possieda un uguale livello di libertà, come è possibile evitare una competizione tra classi sociali, dal momento che ogni soggetto è orientato a compiere azioni mirate alla propria auto-realizzazione?

La risposta di Green al quesito posto da Hansen è di facile intuizione: il conflitto è evitabile dal momento in cui, come già affermato in precedenza, la comunità è in grado di operare una redistribuzione della ricchezza in eccesso, favorendo, nello stesso tempo, il libero accesso di ciascuno all'accumulazione di capitale, all'appropriazione e quindi, alla via per la propria realizzazione personale e di riflesso, al bene collettivo. Il carattere non competitivo dell'appropriazione si manifesta dunque, secondo Green, per mezzo della sua universale garanzia e della corretta distribuzione del *surplus*. Ne consegue, dunque, un'inevitabile giustificazione della stessa divisione in classi. Del resto, come lo stesso Green afferma nei *Prolegomena*, le differenze sono una costante ineludibile della natura e dell'umanità: «*The very existence of mankind presupposes the distinction between the sexes, and there is a necessary difference between their functions, there must be a corresponding dif-*



*ference between the modes in which the personality of men and women is developed»*<sup>115</sup>.

Green, dunque, in accordo con tutto il suo pensiero, non ammette una differenza *a priori* del carattere individuale, tale da giustificare una stabile suddivisione dei ruoli, ma riconosce la diversità con la quale le singole personalità si manifestano. Esse non possiedono caratteristiche specifiche anteriori alla loro manifestazione ma, *according to talent and opportunity*<sup>116</sup>, riflettono le potenzialità insite nell'animo individuale. Una suddivisione in classi, quindi, non è solamente il riconoscimento di un fatto, ma anche una giustificazione di esso. Ogni soggetto, in base alle sue esperienze personali o alle sue opportunità materiali e intellettuali, è in grado di sviluppare la propria personalità in maniera più o meno marcata. Ne consegue, che ogni individuo può esprimere un potere di appropriazione maggiore o minore rispetto a quello degli altri. È basandosi su questi presupposti, che Green ricollega l'auto-realizzazione individuale con il bene della comunità. Come egli afferma: «*This appropriation must vary in its effects according to talent and opportunity, and from that variation again must result differences in the form which personality takes in different men*»<sup>117</sup>. La cosa importante non è la realizzazione di un livellamento sociale, ma la massima auto-realizzazione individuale, calcolata, di volta in volta, in base alle capacità personali. Questo, secondo Green, evita, da una parte la competizione per il raggiungimento di un obiettivo, che può essere erroneamente identificato come elemento necessario per la realizzazione di ciascuno, mentre dall'altra, garantisce la convergenza del bene individuale all'interno di quello collettivo:

*Thus, under any conditions possible, so far as can be seen, for human society, one man who was the*

---

115 T. H. Green (edited by A.C. Bradley), *Prolegomena to Ethics*, Clarendon Press, Oxford, 1906, § 191.

116 *Ibidem*

117 *Ibidem*

*best that his position allowed, would be very different from another who was the best that 'his' position allowed. But, in order that either may be good at all in the moral sense, i. e. intrinsically and not merely as a means – in order that the idea of the human spirit may be in any sense fulfilled in him – the fulfilment of that idea in some form or other, the contribution to human perfection in some way or other, must be the object in which he seeks self-satisfaction, the object for which he lives in living for himself. And it is only so far as this development and direction of personality is obtained for all who are capable of it [...], that human society, either in its widest comprehension or in any of its particular groups, can be held to fulfil its function, to realise its idea as it is in God<sup>18</sup>.*

Le differenze, dunque, pur essendo inevitabili, non impediscono la moralizzazione degli individui. Anche coloro che possiedono in maniera minore rispetto agli altri e che quindi, non manifestano le stesse potenzialità, sono capaci di raggiungere il proprio grado di auto-realizzazione.

Ma è proprio su questo punto, che alcune delle affermazioni sostenute da Green vanno incontro ad un certo grado di problematicità. Dato il filo conduttore che collega il principio di appropriazione con l'auto-realizzazione morale, ne consegue un differente livello di realizzazione individuale. Possedere un differente livello di realizzazione individuale significa andare contro uno dei presupposti fondamentali della filosofia greeniana, cioè la non-competitività del *moral good*. Le osservazioni avanzate da Hansen rispetto alla relazione diretta tra principio di appropriazione di stampo capitalistico e grado di auto-realizzazione individuale, possono ricollegarsi alla conclusioni prospettate nel paragrafo 2.7 di questo lavoro, nel quale veniva avanzata l'idea di un rapporto asimmetrico riguardo la capacità che il singolo agente

---

118 *Ibidem*

possiede nel compiere un bene morale. Nel suddetto paragrafo veniva messa in evidenza, attraverso un'analisi del lavoro sviluppato da Dimova-Cookson, la disparità con la quale si presentava, in un rapporto bilaterale tra due differenti attori sociali, la capacità di poter esprimere appieno la non-competitività del bene morale. Questo carattere era venuto meno per via della relazione escludente nella quale si trovavano l'*mg* e l'*og* del soggetto A, con i rispettivi *mg* e *og* del soggetto B, e viceversa.

Alla luce delle affermazioni sostenute da Hansen riguardo il tentativo di moralizzazione del mercato portato avanti da Green, risulta ancora più chiaro il carattere competitivo del *moral good*. Nell'ambito dell'etica non vengono delineati i ruoli che A e B svolgono all'interno della società, ma viene dimostrata solamente l'ineludibile competitività che i due attori sociali sono costretti ad affrontare se vogliono realizzare il proprio *mg*. Ma è attraverso le conclusioni sviluppate da Hansen, che l'ambito etico si traspone su un piano politico e mette in risalto le asincronie del sistema. In una società fondata sul capitalismo, i ruoli ricoperti dai due attori assumo forme ben definite: da una parte si pone il capitalista, il quale, forte della sua posizione di vantaggio, è in grado di operare una scelta tra le due differenti forme che il bene assume, cioè quella morale e quella ordinaria. Dall'altra invece, si situa il lavoratore, per il quale la prospettiva di realizzare un bene morale viene esclusa *a priori*. Agire perseguendo un *mg*, traslato nei termini utilizzati da Hansen, significa dare la possibilità al lavoratore di poter realizzare se stesso attraverso il principio di appropriazione del capitale. Ma il capitalista non può perseguire il proprio bene personale e contemporaneamente, dare la possibilità al lavoratore di scegliere quale tipo di azione è preferibile tra *mg* e *og*, poiché ciò significherebbe diminuire il livello di *og* posseduto dal capitalista a scapito dell'*og* posseduto dal lavoratore e questo porterebbe ad un'inevitabile inversione dei ruoli, dato che il lavoratore avrebbe una possibilità maggiore di soddisfacimento personale rispetto al capitalista. Queste

supposizioni dimostrano come, anche nel momento in cui il capitalista volesse agire in maniera morale all'interno del sistema di mercato, egli sarebbe costretto a non agire in quella determinata maniera, poiché è proprio la logica del capitalismo che impedisce una tipologia di azione morale, identificabile come *mg*, e paradossalmente, è il carattere competitivo del bene morale stesso, il quale, trasposto all'interno di una società di mercato basata sull'appropriazione, che rende il rapporto tra capitalista e lavoratore competitivo.

Questa analisi, dunque, mette in risalto lo stretto rapporto esistente tra teoria morale e funzionamento del capitalismo. Un aspetto, in particolar modo, viene sottolineato: quello della competitività del bene morale (già sostenuta nel capitolo precedente) e l'inevitabile effetto che essa produce all'interno di un'economia di mercato capitalistica. Dalle conclusioni emerse risulta come le due teorie, pur muovendosi lungo direttrici apparentemente differenti, si compenetrano, generando l'una i presupposti e le motivazioni logiche dell'altra. I suoi effetti sono importanti non solo per ciò che concerne il funzionamento del singolo Stato o la relazione tra i diversi individui, i quali, al suo interno, mettono in atto azioni orientate verso determinati fini, ma anche, e soprattutto, per quello che Nettleship chiama, nelle sue *Memoir*, con il nome di *brotherhood of mankind*<sup>119</sup>. Quest'espressione rimanda alle speranze greeniane riposte nella creazione di una *transcendent community*, che vada al di là della semplice demarcazione territoriale e si prospetti come unione morale dello spirito, una sorta di cosmopolitismo di evidente derivazione kantiana.

Se in questo paragrafo sono state rimarcate le analogie tra le pratiche del capitalismo e il comportamento morale dell'individuo, mettendo in evidenza la loro stretta interdipendenza e la conseguente competitività del bene morale stesso, l'analisi successiva si concentra principalmente su

---

119 R. L. Nettleship (edited by), *Works of Thomas Hill Green*, Vol. III, Longmans, Green and Co., London, 1888, cxxxix.

quello che può essere considerato come il sogno di una *universal society*, una società universale che affondi le sue radici sul principio del libero commercio (*free trade*) tra le nazioni, il quale, sempre secondo la formula greeniana, garantisca il completo sviluppo delle capacità morali dell'umanità intera.

### **3.5 Tra cosmopolitismo e spirito nazionale: l'internazionalismo di T. H. Green**

Come già ribadito in precedenza e rimarcato da Nicholson, Green non vede nel *free trade* uno strumento per raggiungere una *harmony of economic interests*, ma un mezzo per aiutare gli individui a realizzare i propri *common moral interests*<sup>120</sup>. Nonostante Green sia consapevole dell'inesistenza storica di un simile modello di società universale, egli non nega la possibilità che ciò possa realizzarsi. Ogni Stato possiede il medesimo obiettivo morale, cioè consentire alla sua popolazione di concretizzare le proprie capacità morali e il perseguimento di tale obiettivo non è in alcun modo conflittuale, sostiene Green, poiché la realizzazione di questo scopo da parte di un singolo Stato, facilita la realizzazione dello stesso da parte degli altri<sup>121</sup>. «*There is a harmony of moral interests*»<sup>122</sup>, sottolinea Nicholson parafrasando Green, e questa armonia viene raggiunta nonostante l'esistenza di una conflittualità tra differenti interessi economici. Come nel rapporto sussistente tra capitalista e proletario, nel quale i dissidi vengono armonizzati attraverso la possibilità universale di poter realizzare se stessi, anche nei rapporti inter-statali, sostiene Green, i conflitti sono superati dall'idea di una realizzazione morale, unico obiettivo comune e non conflittuale (secondo Green), in grado di annichilire qualsiasi

---

120 P. Nicholson, *Philosophical Idealism and International Politics: A Reply to Dr. Savigear*, *British Journal of International Studies*, Vol. 2, No. 1 (Apr., 1976), pp. 76-83.

121 *Ibidem*

122 *Ibidem*

si ragione di conflitto. Come Green mette in evidenza, è la libertà di scambio stessa ad assicurare un senso comune di interessi e conseguentemente, un sentimento di appartenenza universale:

*[...] the better organisation of the state means freer scope to the individual (not necessarily to do as he likes, e. g. in the buying and selling of alcohol, but in such development of activity as is good on the whole). This again means free intercourse between members of one state and those of another, and in particular more freedom of trade. [...] And as trade between members of different states becomes freer and more full, the sense of common interests between them, which war would infringe, becomes stronger<sup>123</sup>.*

Ancora una volta Green è critico nei confronti del giusnaturalismo. La sua teoria di una comunità morale universale si ricollega direttamente alla teoria del diritto, entrando in conflitto con il presupposto spinoziano espresso all'interno del *Tractatus Politicus* (1677), secondo il quale:

*Nam quandoquidem jus summe potestatis nihil est praeter ipsum naturae jus, sequitur duo imperia ad invicem sese habere, ut duo homines in statu naturali, excepto hoc, quod homo in statu naturali non potest, nimirum qui quotidie somno, saepe morbo aut animi aegritudine, et tandem senectute gravatur; et praeter haec aliis incommodis est obnoxius, a quibus civitas securam se reddere potest<sup>124</sup>.*

---

123 R. L. Nettleship (edited by), *Works of Thomas Hill Green*, Vol. II, Longmans, Green and Co., London, 1888, § 174.

124 B. de Spinoza (translated by R. H. M. Elwes), *Tractatus Politicus*, George Routledge and Sons, London and New York, 1862, cap. XVI. Per la parte in latino è stata usata l'opera di Green, *Lectures on the Principle of Political Obligation*, Longmans, Green and Co., London, 1895, § 34.

Come sottolinea Green, il principio di fondo è semplice: il comportamento degli Stati assume la stessa valenza che caratterizza quello degli individui in uno stato di natura, a parte il fatto che gli Stati non sono soggetti alle medesime debolezze<sup>125</sup>. Due Stati, secondo Spinoza, sono nemici per natura, poiché nessun diritto lega lo Stato ad un altro Stato. Questa visione, sostiene Green, è il prodotto della teoria del diritto delineata dal giusnaturalismo, cioè la presupposizione dell'esistenza di determinati diritti al di fuori di una comunità politica.

Green è espressamente contrario al dualismo *status naturalis* e *status civilis* e al mancato riconoscimento di un termine intermedio capace di eliminare una simile contrapposizione. Solo l'*imperium* dello Stato, sostiene Spinoza, è in grado di trasformare l'uomo in *civiles*, cioè farlo uscire da quello stato di natura esente da qualsiasi giurisdizione. Al di fuori dello Stato di appartenenza non ci sono dei nostri simili, ma solamente nemici o alleati, poiché solo coloro che hanno rinunciato alla propria sovranità in nome di uno Stato capace di proteggerli, sono da considerarsi come *our neighbourhood*<sup>126</sup>. Un'azione giusta o sbagliata che sia, continua Spinoza, può essere riconosciuta solo all'interno di una comunità organizzata e quindi, solamente tra due *private persons*, le quali sono legate tra loro dalla legge e dal diritto di non arrecare un danno reciproco<sup>127</sup>. La giustizia, dunque, consiste nel rendere a ciascuno il dovuto; l'ingiustizia, invece, nel privare l'uomo di ciò che la legge dovrebbe garantire. Ma gli uomini appartenenti a due Stati differenti, continua Spinoza, non essendo soggetti allo stesso potere, alla medesima sovranità, potranno stringere solamente un patto di alleanza tra loro, in modo tale da evitare quello stato di conflitto che caratterizza l'uomo nel suo stato di natura. Essi si assisteranno in caso la necessità lo richieda, ma entrambi

---

125 *Ibidem*

126 B. de Spinoza (translated by R. H. M. Elwes), *Tractatus Politicus*, George Routledge and Sons, London and New York, 1862, pp. 207.

127 *Ivi*, p. 208.

manterranno viva la loro indipendenza. Naturalmente, sostiene Spinoza, ogni Stato tenta, finché le circostanze sono opportune, di mantenere la pace con gli altri Stati, poiché una situazione di conflitto non danneggerebbe solo la sua incolumità esterna, ma metterebbe a rischio la vita di coloro i quali hanno rinunciato alla propria sovranità, per istituire una comunità più grande in grado di proteggerli<sup>128</sup>. Secondo Spinoza, dunque, uno Stato non può compiere un'azione sbagliata, poiché, come sostiene Green: «*A wrong, a 'peccatum', consists in a violation by individuals of the 'commune decretum'. There can be no 'peccare' on the part of the 'commune decretum' itself*»<sup>129</sup>.

Per Spinoza, dunque, è difficile poter parlare del riconoscimento di una comunità al di fuori dei confini dello Stato, poiché il *commune decretum* di un popolo non può, per sua natura, sottostare a nessun altro patto. Fuori dai suoi confini vige solamente una situazione di alleanze, dominata da quello che viene identificato come *jus belli*, cioè il potere di uno Stato, di difendere o attaccare un altro Stato. Come lo stesso Spinoza sottolinea:

*An enemy is one who lives apart from the state, and does not recognize its authority either as a subject or as an ally. It is not hatred which makes a man an enemy, but the rights of the state. The rights of the state are the same in regard to him who does not recognize by any compact the state authority, as they are against him who has done the state an injury: it has the right to force him as best it can, either to submit, or to contract an alliance*<sup>130</sup>.

---

128 *Ibidem*

129 T. H. Green, *Lectures on the Principle of Political Obligation*, Longmans, Green and Co., London, 1895, § 35. Naturalmente, il tipo di Stato a cui Spinoza fa riferimento e al quale lo stesso Green rimanda, è uno Stato nel quale la forma di governo permette agli uomini di vivere liberamente e di vedere inviolati i propri diritti.

130 B. de Spinoza (translated by R. H. M. Elwes), *Tractatus Politicus*, George Routledge and Sons, London and New York, p. 209.



Da queste affermazioni si può dedurre un concetto molto importante: la pace, per Spinoza, è una funzione del potere, così come la libertà è una funzione dell'obbedienza. Non è l'odio a rendere l'uomo un nemico, ma è il diritto dello Stato. Per avere la pace bisogna sottostare all'autorità dello Stato, il quale esercita un diritto nei confronti dell'individuo. L'individuo che obbedisce all'autorità dello Stato, continua Spinoza, non rinuncia alla sua libertà, non diventa quindi uno schiavo, poiché agire obbedendo a degli ordini non rende necessariamente schiavi. Esso verrà privato, in un certo senso, della libertà di agire secondo i propri istinti personali, ma la mancanza o meno della sua libertà dipenderà dall'oggetto dell'azione<sup>131</sup>. Come dice Spinoza:

*If the object of the action be the good of the state, and not the good of the agent, the latter is slave and does himself no good: but in a state or kingdom where the weal of the whole people, and not that of the ruler, is the supreme law, obedience to the sovereign power does not make a man a slave, of no use to himself, but a subject<sup>132</sup>.*

Un soggetto, quindi, è differente da uno schiavo, poiché l'autorità a cui esso ubbidisce non è autoreferenziale, ma mira al bene di tutta la comunità, incluso il soggetto stesso. Il bene a cui Spinoza fa riferimento, però, non è complementare a quello di Green. Per Spinoza, in base alla *universal law of human nature*, ciascun individuo agisce seguendo ciò che egli giudica buono, o quantomeno, cercando di evitare il male più grande<sup>133</sup>. Questa, secondo Spinoza, è una legge

---

131 Ivi, p. 206.

132 *Ibidem*

133 «Now it is a universal law of human nature that no one ever neglects anything which he judges to be good, except with the hope of gaining a greater good, or from the fear of a greater evil. [...] That is, everyone will, of two goods, choose that which he thinks the greatest; and, of two evils, that which he thinks the least». Ivi, p. 203.

della mente umana così radicata da poter essere considerata come verità eterna. Ne deriva, quindi, che un accordo, per poter essere ritenuto valido, deve garantire un determinato livello di utilità. Gli uomini si uniscono in una comunità organizzata per salvaguardare la loro esistenza. Ma lo Stato, invece, secondo Spinoza, non può sottostare all'autorità di qualcun altro, in quanto la sua autorità scaturisce dalla volontà comune di attribuirne una ed esso deve farsi protettore e detentore di quella parte di potere alla quale il soggetto ha rinunciato. Ecco quindi come lo *status naturalis* dell'uomo si ripropone a livello di rapporti internazionali tra gli Stati. Ciascuno Stato agirà in base alla ricerca della propria utilità e la pace che ne scaturisce, non rappresenta altro che un tentativo di evitare la guerra. Ma la pace, sostiene Green, non è il risultato dell'individuazione dell'altro come alleato, ma come nostro simile, in quanto l'erroneo riconoscimento dei fini a livello individuale viene traslato a livello statale, trasformando così l'antagonismo esistente tra le diverse richieste individuali, in guerra. Come Green afferma: «*The individual tries to prevent a breach of the peace because he knows that he has more to gain than to lose by it*»<sup>134</sup>, e quindi, «*the source of war between states lies in their incomplete fulfilment of their function; in the fact that there is some defect in the maintenance or reconciliation of rights among their subjects*»<sup>135</sup>.

Il conflitto tra gli Stati nasce proprio per colpa di un'errata interpretazione del diritto. Ogni individuo possiede come fine comune l'auto-realizzazione morale e ogni Stato deve poter garantire le libertà e i diritti necessari per far sì che ciò avvenga. Ma questi diritti non appartengono singolarmente a ogni individuo, bensì all'intera umanità, e lo Stato non ha altro scopo se non quello di assicurare che tale fine venga raggiunto. Non si tratta, quindi, di preservare un diritto-

---

134 T. H. Green, *Lectures on the Principle of Political Obligation*, Longmans, Green and Co., London, 1895, § 174.

135 Ivi, § 167.

to, ma permettere che questo diritto venga realizzato. Per questa ragione non è concepibile l'idea della guerra, poiché, secondo Green, l'auto-realizzazione morale, non seguendo la logica della massimizzazione del piacere, non genera di conseguenza nessun meccanismo di auto-difesa da parte dei differenti Stati.

Non c'è nulla nella natura di uno Stato in grado di giustificare l'inevitabilità della guerra. È solo una deviazione dalla sua natura, come sostiene Richter riprendendo Green, che pone le basi per il conflitto<sup>136</sup>. Nessuno Stato esistente che mira a una vera realizzazione può entrare in guerra con un altro Stato di eguale natura. La guerra non è altro che il frutto di un insieme di democrazie imperfette e di un inopportuno utilizzo della forza. Questi errori derivano tutti dall'infondatezza dei principi con i quali la politica economica internazionale si nutre, cioè la convinzione che gli interessi di una nazione debbano obbligatoriamente, per poter essere perseguiti, entrare in contrasto con gli interessi di un'altra comunità.

Nel negare questa asserzione, Green si pone in maniera critica, non solo nei confronti di Spinoza, ma anche verso Hegel, il quale sosteneva l'impossibilità, per due o più Stati, di condividere una medesima responsabilità morale. Nessuna responsabilità morale condivisa è prevista per due Stati differenti, dato che per Hegel, sulla scia di Spinoza, lo Stato non rappresenta altro che un'individualità: «*The state has an inindividuality, which exists essentially as an individual, and in the sovereign is a real, direct individual*»<sup>137</sup>. Così come per Spinoza, anche per Hegel la relazione tra due Stati deriva dalla relazione tra due individui ed è quindi fondata sul potere. Gli Stati, nelle loro relazioni, sono indipendenti e guardano alla stipulazione di alleanze con altri Stati, così da poter affermare la propria individualità nel mondo ester-

---

136 M. Richter, *The Politics of Conscience. T. H. Green and his age*, The Garden City Press Limited, Letchworth, 1964, pp. 260-261.

137 S. W. Dyde (translated by), *Hegel's Philosophy of Right*, George Bell and Sons, London, 1896, § 279.

no<sup>138</sup>. Mentre gli individui che compongono il singolo Stato sono dipendenti l'un l'altro, gli Stati mantengono la loro indipendenza e rappresentano un intero, la cui soddisfazione principale non può essere ricercata, sostiene Hegel, se non al loro interno. Non esiste una *general will* tra di loro, ma tante differenti *particular wills*<sup>139</sup>. La pace universale, tanto prospettata da Kant nella sua *Zum Ewigen Frieden* (1795), può essere raggiunta, ancora una volta, solamente attraverso il sistema delle alleanze. Nel caso in cui una di queste volontà particolari dovesse entrare in conflitto con le altre, l'unica soluzione possibile sarebbe la guerra. La pace, quindi, viene indirettamente identificata, anche da Hegel, come funzione del potere.

La volontà particolare nel suo insieme, continua Hegel, rappresenta il *well-being*, e il benessere costituisce la più alta legge vigente nella relazione tra Stati. Così come Spinoza, anche Hegel riconosce il fatto che: «*One person is not set in hate over against another*»<sup>140</sup>. Non si è nemici per odio, ma per volontà dello Stato a cui si appartiene. Questa volontà, però, non è altro che la più alta rappresentazione della volontà del popolo.

Il concetto di pace attraverso alleanze, così come teorizzato da Hegel e Spinoza, cioè come mera interruzione del conflitto, ma con la sempre viva distinzione degli interessi, non può essere valido. Green esprime le sue riserve nei confronti di una pace raggiunta mantenendo in vita una distinzione degli scopi. Queste sue preoccupazioni sono riscontrabili, pur se diversamente formulate, anche nel pensiero di Kant. Come egli afferma: «*No treaty of peace shall be regarded as valid, if made with the secret reservation of material for a future war. [...] A peace signifies the end of all hostilities and to attach to it the epithet "eternal" is not only*

---

138 Ivi, § 330.

139 Ivi, § 333.

140 Ivi, § 338.

*a verbal pleonasm, but matter of suspicion*»<sup>141</sup>. Una vera pace può essere raggiunta solamente, continua Kant, quando ogni *mental relevation* viene a perdere la sua ragion d'essere. Troppo spesso, nelle alleanze e nei trattati, è lo sfiancamento dovuto dal perdurare del conflitto la vera ragione della pace e non la risoluzione degli attriti e dei dissapori tra due paesi. In questa situazione, come dice Kant: «*The evil intention remains of using the first favourable opportunity for further hostilities*»<sup>142</sup>. Una semplice cessazione delle ostilità non è una garanzia sufficiente per assicurare la continuazione di relazioni pacifiche.

Ma la vera causa della guerra non può mai essere estirpata, sostiene Kant, se non attraverso una preliminare risoluzione dei conflitti interni. Prima di poter cancellare i motivi del conflitto esterno, devono essere risolte le cause dei conflitti sociali, politici ed economici dello Stato. È a questa idea che si ricollega Green, quando afferma: «*The source of war between states lies in their incomplete fulfilment of their function*»<sup>143</sup>. Il conflitto si genera quando lo Stato non è organizzato in maniera corretta, cioè quando il meccanismo di riconoscimento e mantenimento dei diritti, in grado di dare a ogni individuo il giusto *scope to capacities*, viene meno.

A differenza, quindi, delle relazioni tra Stati prospettate da Spinoza ed Hegel, Green sembra seguire il modello cosmopolita proposto da Kant. Il male presente all'interno della società umana, scaturito dai conflitti inter-statali, non può essere ricollegato, sostiene Green, all'esistenza di una molteplicità di entità statali aventi caratteristiche differenti. Non è dunque lo Stato in sé il problema, ma sono quegli Stati che non hanno saputo realizzare il proprio scopo, che portano avanti, a livello internazionale, una situazione di con-

---

141 I. Kant (by M. Campbell Smith), *Perpetual Peace. A Philosophical Essay*, Swan Sonnenschein & Co., London, 1903, p. 107.

142 Ivi, p. 108.

143 T. H. Green, *Lectures on the Principle of Political Obligation*, Longmans, Green and Co., London, 1895, § 167.

flitto attraverso azioni ingiuriose nei confronti degli altri. Anche Green, sulla scia di Kant, afferma come lo Stato non rappresenti altro che una società di essere umani. Non individui quindi, ma *moral person*.

Tuttavia, il pensiero di Green non può essere completamente accostato a quello Kant. La sua idea di Stato inteso come *moral person* non conduce alle stesse conclusioni cosmopolite delineate da Kant: «*Even if Green was a cosmopolitan, his attainable ideal, his view, that is, of what at least plausible to aim for, was premised on the existence of nation states*»<sup>144</sup>. La differenza fondamentale che lo distingue da Kant risiede nel concetto di Stati nazione. Per Kant, il concetto di Stato nazione, così come quello di *individual men*, deve essere abbandonato. Prima che ciò avvenga, continua Kant, ogni diritto posseduto dalle nazioni e ogni concetto di mio e tuo (*mine and thine*), acquisito o preservato dagli Stati attraverso quelle guerre cosiddette provvisorie, deve essere cancellato. Le vere condizioni della pace riposano solo nell'unione universale delle nazioni. La prosecuzione dello Stato nazionale, a lungo andare, conduce sempre alle cause della guerra. Secondo Kant, non è pensabile l'unione di più nazioni, se il concetto di Stato in quanto unico detentore del potere legislativo preserva la sua validità. La stessa espressione *State of nations* esprimerebbe una contraddizione, in quanto il termine *state*, implicando una relazione tra colui che comanda e coloro che obbediscono, andrebbe a contraddire il termine *nations*, il quale configura l'esistenza di più nazioni all'interno di un singolo Stato, e ponendo quindi in essere la realtà di un'unica nazione<sup>145</sup>. Quello che Kant prospetta è la creazione di una *civitas gentium*, che includa al suo interno tutte le popolazioni. Ma per fare ciò, ogni Stato deve rinunciare a una parte della propria sovranità.

---

144 D. Bell – C. Sylvest, *International Society in Victorian Political Thought: T. H. Green, Herbert Spencer, and Henry Sidgwick*, *Modern Intellectual History*, 3, 2 (2006), Cambridge university Press, pp. 207-238.

145 I. Kant (by M. Campbell Smith), *Perpetual Peace. A Philosophical Essay*, Swan Sonnenschein & Co., London, 1903, p. 129.

tà a favore di un potere più grande, cioè quello detenuto dal diritto, capace di riunire, sotto la sua protezione, tutti gli individui. Kant, tuttavia, è consapevole dell'impossibilità di realizzare una forma di *world-republic*, ed è per questo che prospetta la creazione di una federazione di Stati, l'unica in grado di evitare lo scoppio di guerre future. In questo modo, ogni nazione può mantenere in vita il proprio bagaglio storico-culturale, riconoscendosi, sotto il potere di un *jus gentium* condiviso, parte di uno stesso organismo morale.

Il progetto di una pace perpetua, dunque, per potersi attuare, deve possedere i caratteri di un *all-embracing empire*, il quale, a sua volta, condurrà alla creazione di un *cosmopolitan nationalism*<sup>146</sup>. Tuttavia, Green non condivide la stessa opinione a riguardo. Secondo lui: «*There is no reason why this localised or nationalised philanthropy should take the form of a jealousy of other nations or a desire to fight them, personally or by proxy*»<sup>147</sup>. Un mondo popolato da nazioni, ciascuna rispecchiante un sentimento particolaristico, è più concreto e probabilmente più attuabile di un mondo fondato sull'idea di un cosmopolitismo. Se le società fossero veramente orientate verso il principio di un *common good*, allora non solo scomparirebbero i motivi di un conflitto tra Stati, ma le nazioni acquisirebbero anche, in base al loro medesimo sviluppo morale, un'espressività e un metodo d'azione, nel trattare con le altre particolarità nazionali, di gran lunga meno egoistico e più altruistico<sup>148</sup>. La creazione di un cosmopolitismo, che a lungo andare cancelli il carattere patriottico delle popolazioni, non è la sola strada percorribile. Il principio che deve animare il comportamento di ogni Stato deve essere quello che Green identifica come *love of mankind*<sup>149</sup>, un'amore per l'umanità quindi, che obbligato-

---

146 D. Bell – C. Sylvest, *International Society in Victorian Political Thought: T. H. Green, Herbert Spencer, and Henry Sidgwick*, *Modern Intellectual History*, 3, 2 (2006), Cambridge University Press, pp. 207-238.

147 T. H. Green, *Lectures on the Principle of Political Obligation*, Longmans, Green and Co., London, 1895, § 171.

148 *Ibidem*

149 *Ibidem*

riamente necessita una sua particolarizzazione per poter esprimere un qualunque tipo di potere vitale. Così come non ci può essere nessuna vera amicizia eccetto quella tra differenti individui, continua Green, così non ci potrà essere nessun tipo di *public spirit* che non sia, in una certa maniera, localizzato. L'amore per la propria casa, per la propria nazione, non deve condurre al conflitto con gli altri o al desiderio di combatterli. L'egoismo nazionale nasce proprio in quelle nazioni convinte che una grande guerra possa eliminare gli impulsi egoistici dell'uomo.

L'errore principale dell'Europa, sostiene Green, è stato quello di aver seguito il modello classico posto in essere dalla differenziazione tra *δυναστεία* e *πολιτεία*<sup>150</sup>. Già nell'antica Grecia, le guerre del Peloponneso avevano messo in risalto questa divergenza. Ogni guerra condotta sul proprio territorio era riconducibile a un conflitto tra *δυναστείαι* rivali. Questo sentimento è rimasto impresso nei costumi e nelle istituzioni dell'Europa, nella quale ancora continuano a scontrarsi popolazioni appartenenti a dinasti differenti. Le *standing armies*, e su questo punto Green condivide le stesse preoccupazioni di Kant<sup>151</sup>, non sono altro che una loro rappresentazione. Gli eserciti rispecchiano un'umanità non ancora organizzata, adeguatamente, in una *political life*. Green adduce alcuni esempi (come gli eserciti napoleonici, le conflittuali dinastie presenti sul territorio europeo, il dominio inglese sull'India) per dimostrare come la presenza di un apparato militare non sia giustificata dalle mere relazioni tra Stati indipendenti, ma rispecchi l'incompletezza degli stessi, rimasti ancora legati a un principio dinastico. Più la politica interna degli Stati europei è organizzata e maggiore è la probabilità che i conflitti internazionali scompaiano.

Ma Green non crede, a differenza di Kant, nella creazione di un *all-embracing empire*. Green sogna, come messo

---

150 Ivi, § 172.

151 «*Standing armies (miles perpetuus) shall be abolished in course of time*». I. Kant (by M. Campbell Smith), *Perpetual Peace. A Philosophical Essay*, Swan Sonnenschein & Co., London, 1903, p. 110.



in evidenza da Nicholson, un *peaceful world of democracies*, dove le problematiche e i conflitti vengano risolti da una corte internazionale o da governi terzi<sup>152</sup>. Mentre, per Kant, la forma repubblicana di ogni singolo Stato deve condurre alla creazione di una federazione di Stati, quindi una Repubblica nel senso più ampio, per Green, invece, non è ben chiaro in che tipo di organizzazione politica gli Stati debbano riunirsi. L'importante è che essi mantengano una corretta organizzazione interna, basata sui valori della democrazia e del libero commercio. Questo cambiamento, sostiene Green, può avvenire solo a livello nazionale, non può essere imposto né a livello internazionale né attraverso le istituzioni politiche. Esso deve avvenire attraverso una riforma del carattere morale di una nazione.

---

152 P. Nicholson, *Philosophical Idealism and International Politics: A Reply to Dr. Savigear*, *British Journal of International Studies*, Vol. 2, No. 1 (Apr., 1976), pp. 76-83.



## Conclusioni

Il pensiero di Green ha lasciato un'eredità enorme non solo in coloro che lo hanno conosciuto in maniera diretta all'interno del Balliol College, come Nettleship (al quale si deve la pubblicazione delle sue *Memoir*), Ritchie, Toynbee, A. C. Bradley, ecc., ma anche, e soprattutto, al di fuori del mondo accademico. La forza della sua filosofia ha plagiato gli animi di un'epoca e ha avuto un'influenza considerevole in quella classe politica liberale che si preparava ad affrontare le sfide del nuovo secolo. Forse, l'insegnamento più importante della sua dottrina può essere racchiuso in una semplice espressione: *perpetual movement*. Al di là di ogni convinzione dogmatica, di ogni stabilità e certezza, di qualsiasi tipologia di verità appurata, c'è sempre una continua relazione tra l'uomo e la natura che lo circonda. Questo è quanto basta per affermare la volontà del soggetto contro ogni determinismo, ogni sistema prestabilito, che cinge il pensiero e lo costringe a seguire rette già tracciate.

La storia della filosofia annovera Green all'interno di quella scuola che va sotto il nome di idealismo britannico. Ma dire che Green fosse solo un idealista è in una certa misura superficiale, così come affermare il contrario è parzialmente sbagliato. Questo lavoro ha mostrato le molteplici sfaccettature del suo pensiero, le attuali interpretazioni che ne dimostrano la profondità e la difficoltà nell'interpretare le sue parole. Dal dibattito con l'empirismo, che fa emergere la necessità di una riscoperta della coscienza, al suo consequenzialismo disposizionale (come lo chiama Weinstein), che mette invece in evidenza la versatilità della sua morale, a cavallo tra comunitarismo e individualismo, fino ad arrivare alla sua particolare visione del liberalismo, commista di tratti derivabili dal socialismo inglese. La figura che ne emerge, quindi, è quella di un autore eclettico, che ha trascorso la sua esistenza in una continua evoluzione spirituale.

Si potrebbe individuare nella filosofia di F. H. Bradley il naturale compimento di quella del Green, ma questo significherebbe sminuirne la sua caratteristica peculiare, cioè la sua capacità di adattamento a contesti disparati e apparentemente lontani tra loro.

G. Bonino sostiene come *«non sia infrequente che sia proprio la filosofia minore a esprimere nella maniera più rappresentativa il modo di pensare proprio di un'epoca»*<sup>1</sup> e su questo punto mi trova completamente d'accordo. Green appartiene a questo gruppo di filosofi minori, così storiograficamente identificati, che ha saputo cogliere l'esigenza di rinnovamento e coniugarla con dottrine aliene alla propria tradizione. Egli ha saputo trarre gli insegnamenti di una cultura estranea e applicarli alle circostanze che richiedevano dei mutamenti. La flessibilità del suo intelletto ha quindi disseminato nella sua filosofia, quasi celandoli, numerosi spunti interpretativi, che permettono, allo studioso così come al semplice lettore, di poterne trarre insegnamenti sempre diversi.

---

<sup>1</sup> G. Bonino, *T. H. Green e il mito dell'empirismo britannico*, Leo S. Olschki, Torino, 2003, p. 11.

## Bibliografia

### Opere di Thomas Hill Green

(per le opere di Green è stata utilizzata, in parte, la versione compilata dal Prof. Colin Tyler, University of Hull. Gli scritti sono riportati in ordine cronologico)

‘The Force of Circumstances’, Undergraduate Papers. An Oxford Journal (1857-58) conducted by A.C. Swinburne, John Nichol, T.H. Green and Others (London: Mansell, 1858) 3 (1858), 147-54, reprinted in Works, 3, pp.3-10

An Estimate of the Value and Influence of Works of Fiction in Modern Times: A Prize Essay, Read in the Theatre, Oxford, July 2<sup>nd</sup>, 1862 (Oxford, 1862), reprinted in Works, 3, pp.20-45

‘The Philosophy of Aristotle’, North British Review, 45 (September 1866), 105-44, reprinted in Works, 3, pp.46-91

‘Popular Philosophy in Its Relation to Life’, North British Review, 48 (March 1868), 133-62, reprinted in Works, 3, pp. 92-125

The Witness of God (privately printed [1870]), reprinted in Arnold Toynbee, ed., The Witness of God and Faith: Two Lay Sermons by the Late T.H. Green (London, 1883), and in Works, 3, pp.230-521

Review of A.C. Fraser, The Works of George Berkeley, Academy, 3 (1872), 27-8, reprinted in Works, 3, at end

‘General Introduction to I’ and ‘Introduction to the Moral Part of the Treatise’, in T.H. Green and T.H. Grose, eds., A Treatise of Human Nature. Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects and Dialogues Concerning Natural Religion by David Hu-

me. Edited, with Preliminary Dissertations and Notes, 2 vols. (London: Longmans, 1874), pp.1-71, reprinted in Works, 3, pp.1-371

‘On the Grading of Secondary Schools: A lecture delivered to the Birmingham Teachers’ Association, *Journal of Education* (May 1877), 193-212, reprinted in Works, 3, pp.387-412

‘Hedonism and the Ultimate Good’, pp.266-9, reprinted in Works, 4, at end Review of Edward Caird, *A Critical Account of the Philosophy of Kant*, *Academy*, 12 (1877),

297-300, reprinted in Works, 3, pp.126-37

‘Mr. Herbert Spencer and G.H. Lewes: their Application of the Doctrine of Evolution to Thought’, *Contemporary Review*, 31 (December 1877), 25-53, reprinted (with the title ‘Mr. Spencer on the Relation of Subject and Object’) in Works, 1, pp.373-409

‘Mr. Herbert Spencer and G.H. Lewes (Part II)’, *Contemporary Review*, 31 (March 1878), 745-68, reprinted (with the title ‘Mr. Spencer on the Independence of Matter’) in Works, 1, pp.410-41

Faith (privately printed [1878]), reprinted in Arnold Toynbee, ed., *The Witness of God and Faith: Two lay sermons by the Late T.H. Green* (London, 1883), pp.51-105, and in Works, 3, pp.253-76

‘Mr. Herbert Spencer and G.H. Lewes (Part 3)’, *Contemporary Review*, 32 (July 1878), 751-72, reprinted (with the title ‘Mr. Lewes’ Account of Experience’) in Works, 1, pp.442-70

Review of John Caird, *Introduction to the Philosophy of Religion*, *Academy*, 18 (1880), 28-30, reprinted in Works, 3, pp.138-46

Mr. Hodgson’s Article, “Professor Green as a Critic”, *Contemporary Review*, 39 (January 1881), 109-24, reprinted

## Bibliografia

(with the title ‘An Answer to Mr. Hodgson’) in Works, 3, pp.365-86

Evidence to the University of Oxford Commission of 1877, in House of Commons Sessional Papers, 1881, 56, questions 3306-54, pp.200-5, reprinted in Works, 5

Review of John Watson, Kant and his English Critics, Academy, 20 (1881), 220-2, 241-3, reprinted in Works, 3, pp.147-58

The Work to be Done by the New Oxford High School: A lecture to the Wesleyan Literary Society (Oxford: Slatter & Rose, 1882; & London: Simpkin, Marshall, 1882), reprinted in Works, 3, pp. 456-76

‘Can There be a Natural Science of Man’, reprinted in A.C. Bradley, ed., Prolegomena to Ethics (Oxford: Clarendon, 1883), §§3-100 paragraph 1, and in Works, 4

Prolegomena to Ethics by the Late Thomas Hill Green, ed. A.C. Bradley (Oxford: Clarendon, 1883), reprinted in Works, 4; rev. ed. 2003, edited by A.C. Bradley and D.O. Brink)

‘Mr. Lewes’ Account of the “Social Medium”’, Works of Thomas Hill Green: Volume 1. Philosophical Works, ed. R.L. Nettleship (London: Longmans, Green, 1885)

‘Lectures on the Philosophy of Kant’, ‘Lectures on Logic’, ‘On the Different Senses of “Freedom” as Applied to Will and to the Moral Progress of Man’, and ‘Lectures on the Principles of Political Obligation’, Works of Thomas Hill Green: II. Philosophical Works, ed., R.L. Nettleship (London: Longmans, Green, 1886)

‘The Influence of Civilisation on Genius’, ‘Fragment on Immortality’, ‘Essay on Christian Dogma’, ‘Lectures on the New Testament’, ‘Fragment of an Address on the Text “The Word is Nigh Thee”’, ‘Four Lectures on the English Commonwealth’, and ‘Two Lectures on the Elementary School

System of England””, in Works of Thomas Hill Green: 3. Miscellanies and Memoir, ed. R.L. Nettleship (London: Longmans, Green, 1888)

Printed in Alberto de Sanctis, La democrazia ‘puritana’ di Thomas Hill Green: Con alcuni scritti inediti (Firenze, 2002), pp.203-20:

‘The Spirit of Poetry’

‘The Advantages and Disadvantages of Diffusive Reading’

‘The Comparative Value of Fact and Fiction in Education’

‘The Character and Opinions of Samuel Johnson’

‘On Thackeray’s Novels’

‘Quondam etiam victis redivit in praecordia virtus’ What is the Truth of This, as Viewed in the Light of History?’

‘The English National Character as Compared with that of the Germans’

‘The Character of Mahomet’

‘Enthusiasm.’

### **Letteratura secondaria e articoli**

(in ordine alfabetico)

Abbagnano, N. (1927), *Il Nuovo Idealismo Inglese ed Americano*, Napoli, Francesco Perralla.

Abbot, E. & Campbell, L. (edited by) (1897), *The Life and Letters of Benjamin Jowett*, Vol. II, E. P. Dutton and Co., New York.

Allard, James W. (1989), ‘Bradley on the Validity of Inference’, *Journal of the History of Philosophy*, Johns Hopkins University Press, Vol. 27, No. 2 (April) , pp. 267-284.



Allard, James W. (2003), 'Logic as Metaphysics', *Bradley Studies*, 9:1 (Spring), 26-39.

Allard, James W. (2003), 'Idealism in Britain and the United States', in Thomas Baldwin, ed., *Cambridge History of Philosophy, 1870-1945*, Cambridge: CUP, pp. 43-59.

Balfour, Arthur J. (1884), 'Green's Metaphysics of Knowledge', *Mind* 9 o.s., 73-92.

Balfour, Arthur J. (1893), 'A Criticism of Current Idealistic Theories', *Mind* 2 n.s., 28-40.

Balfour, Arthur J. (1878), 'Trascendentalism', *Mind*, Vol. 3, No. 12, pp. 480-505.

Baldwin, T. (edited by) (2003), *The Cambridge History of Philosophy 1870-1945*, Cambridge University Press, Cambridge.

Band, D.C. (1980), 'The Critical Reception of English Neo-Hegelianism in Britain and America, 1914-1960', *Australian Journal of Politics and History*, 26, 228-41.

Barker, Henry (1935), Review of Lamont, Introduction to Green's Moral Philosophy, *Mind*, 44 ns, 103-5.

Barnhart, J. E. (1971), 'Egoism and Idealistic Freedom', *Idealistic Studies*, 1, 120-7.

Baur, F. C. (1837), *Das Christliche des Platonismus oder Sokrates und Christus*, Ludw. Friedr. Fues., Tuebingen.

Baur, F. C., (edited by Dr. E. Zeller) (1875), *Paul. The Apostle of Jesus Christ, his life and work, his epistles and his doctrine, a contribution to the critical history of primitive christianity*, Williams and Norgate, London.

Baur, F. C. (1824), *Symbolik und Mythologie oder die Naturreligion des Altertums*, J. B. Metzler, Stuttgart.

Beale, T. (edited by) (1916), *The Man versus the State. A Collection of Essays by Herbert Spencer, Mitchell Kennerley*, New York.

Beiser, F. C. (edited by) (1993), *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge.

Bell, D. & Sylvest, C. (2006), 'International Society in Victorian Political Thought: T. H. Green, H. Spencer, and Henry Sidgwick', *Modern Intellectual History*, 3, 2, pp. 207-238.

Bellamy, R. (1984), 'A Green Revolution? Idealism, Liberalism and the Welfare State', *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain* 10, 34-9.

Bentham, J. (1823), *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Clarendon Press, Oxford.

Berlin, I. (1969), *Four Essays on Liberty*, Oxford, OUP.

Biagini, Eugenio F. (2003), 'Neo-roman Liberalism: "Republican" values and British liberalism, ca. 1860-1875', *History of European Ideas*, 29, 55-72.

Bishirjian, Richard J. (1974), 'Thomas Hill Green's Political Philosophy', *Political Science Reviewer*, 4 (Fall), 29-53.

Bonino, G. (2003), *T.H. Green e il mito dell'empirismo britannico*, Firenze, Olschki.

Bosanquet, B. (1923), *Philosophical Theory of the State*, London: MacMillan, 1899; 4th ed.

Bosanquet, B. (1901-02), 'Recent Criticisms of Green's Ethics', *Proceedings of the Aristotelian Society*, ns II, pp.25-62; reprinted in his (1927) *Science and Philosophy and other essays*, London: George Allen & Unwin, pp.150-81.

Bosanquet, B. (1903), Review of Henry Sidgwick, *The Ethics of T.H. Green, Herbert Spencer, and J. Martineau*, *Mind*, n.s. XII, 381-90.

## Bibliografia

Bosanquet, B. (1903), 'Hedonism Among Idealists', *Mind*, 12, 202-24, 303-16; reprinted in his (1927) *Science and Philosophy and other essays*, ed. J.H. Muirhead and R.C. Bosanquet, London: George, Allen & Unwin, pp.182-222.

Bosanquet, B. (1912), *Principle of Individuality and Value*, London: MacMillan.

Boucher D. (1995), 'British Idealist International Theory', *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain* 31 (Spring/Summer), 73-89,

Boucher, D. (1998), 'British Idealism and the just society', in D. Boucher & P. Kelly, eds., *Social Justice from Hume to Walzer*, London & New York: Routledge, pp.80-101.

Boucher, D. & Connelly, J. & Panagakou, S. & Sweet, W. & Tyler, C. (2005), 'British Idealism and the Political Philosophy of T. H. Green, Bernard Bosanquet, R. G. Collingwood and Michael Oakeshott', *BJPIR*: Vol. 7, 97-125.

Boucher, D. (1998), *Social Justice: from Hume to Walzer*, Routledge: London and New York.

Bradley, F. H. (1908), *Appearance and Reality*, Swan Sonnenschein & Co., London.

Bradley, F. H. (1927), *Ethical Studies*, Clarendon Press, Oxford.

Bradley, F. H. (1912), *The Principles of Logic*, G. E. Stechert & Co., New York.

Bradley, J. (1979), 'Hegel in Britain: A brief history of British commentary and attitudes', *Heythrop Journal*, 20, 1-24, 163-82.

Brink, David O. (2003), *Perfectionism and the Common Good: Themes in the Philosophy of T.H. Green* Oxford: Clarendon, [selection included in in M. Dimova-Cookson & W.J. Mander (2006), eds., *T.H. Green: Ethics, Meta-*

physics and Political Philosophy, Oxford: Clarendon Press, pp. 17-46].

Brinton, C. (1933), *English Political Thought in the Nineteenth Century*, London: Ernest Benn.

Brooks, T. (2003), 'T.H. Green's Theory of Punishment', *History of Political Thought*, 24:4 (Winter), 685-701.

Caird, E. (1892), *Essays on Literature and Philosophy*, Vol. I, James MacLehose and Sons, Glasgow.

Caird, E. (1886), *Hegel*, Blackwood and Sons, Edinburgh.

Carritt, E. F. (1928), *Theory of Morals: An Introduction to Ethical Philosophy*, London: OUP.

Carritt, E. F. (1935), *Morals and Politics: Theories of their relation from Hobbes and Spinoza to Marx and Bosanquet*, Oxford: Clarendon.

Carter, M. (2003), *T. H. Green and the Development of Ethical Socialism*, Exeter: Imprint Academic.

Chakravarti, A. (1966), *Idealist Theory of Value*, Calcutta.

Chapman, Richard A. (1965), 'Thomas Hill Green 1836-1882', *Review of Politics*, 21:4 (October), 516-31.

Chapman, Richard A. (1966), 'The Basis of T.H. Green's Philosophy', *International Review of History and Political Science*, 3, 72-88.

Clarke, P. (1978), *Liberals and Social Democrats*, Cambridge: CUP.

Collingwood, G.. (1939), *Autobiography*, Oxford University Press, Oxford.

Copleston, F. (1966), *History of Philosophy: Volume VIII, Bentham to Russell*, London: Burns & Oates.

## Bibliografia

de Ruggiero, G. (1921), *Modern Philosophy*, trans. by A. H. Hannay and R. G. Collingwood, London and New York: Allen & Unwin.

de Sanctis, A. (2002), *La democrazia 'puritana' di Thomas Hill Green: Con alcuni scritti inediti*, Firenze.

de Sanctis, A. (2005), *The 'Puritan' Democracy of T. H. Green, with some unpublished writings*, Exeter: Imprint Academic.

Descartes, R., *Principia Philosophiae, Friderici Knochii & Filii, Francofurti ad Moenum MDCCXXIL*.

Dewey, J. (1889), 'The Philosophy of Thomas Hill Green', *Andover Review*, 11 (April), 337-55; reprinted in Dewey, iii: 1889-1892, pp.14-35.

Dewey, J. (1890), 'On Some Current Conceptions of the Term "Self"', *Mind*, 15, 58-74; reprinted in Dewey, iii, 1889-1892, pp.56-74.

Dewey, J. (1992), 'Green's Theory of the Moral Motive', *Philosophical Review*, 1 (November), 593-612; reprinted in Dewey, iii: 1889-1892, pp.155-73.

Dewey, J. (1893), 'Self-Realisation as a Moral Ideal', *Philosophical Review*; reprinted in Dewey, iv: 1893-1894, pp.42-53.

Dewey, J. (1896), 'The Metaphysical Method in Ethics', *Psychological Review* III; reprinted in Dewey, v: 1895-1898, pp.25-33.

Dimova-Cookson, M. (1999), 'T.H. Green's Theory of the Common Good', *Collingwood Studies*, 6, 85-109.

Dimova-Cookson, M. (2003), 'A New Scheme of Positive and Negative Freedom: Reconstructing T.H. Green on freedom', *Political Theory*, 31:4 (August), 508-32.

Dimova-Cookson, M. (2003), 'Bentham, Mill and Green on the nature of the good', *Journal of Bentham Studies*, 6.

Dimova-Cookson, M. (2003), 'The Eternal Consciousness: What roles it can and cannot play. A reply to Colin Tyler', *Bradley Studies*, 9 2 (Autumn), 139-48.

Dimova-Cookson, M. (2005), 'Internalism and Externalism in Ethics Applied to the Liberal-Communitarianism Debate', *British Journal of Politics and International Relations*, vol.7 1 (February), 18-28.

Dimova-Cookson, M. (2006), 'Resolving Moral Conflicts: British idealist and contemporary liberal approaches to value pluralism and moral conduct', in M. Dimova-Cookson and W. J. Mander, eds., *T.H. Green: Ethics, Metaphysics and Political Philosophy*, Oxford: Clarendon Press, pp. 292-315.

Dockhorn, K. (1950), *Der Deutsche Historismus in England. Ein Beitrag zur Englischen Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

Dole, Charles F. (1909), *Ethics of Progress*, New York: T.Y Crowell.

Dyde, W. (translated by) (1896), *Hegel's Philosophy of Right*, George Bell and Sons, London.

Earl of Shaftesbury, A. (edited by J. M. Robertson) (1900), *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times, etc.*, Vol. I and II, Grant Richards, London.

Ewing, A. C. (1934), *Idealism: A Critical Survey*, London: Methuen.

Fairbrother, W. H. (1896), *Philosophy of Thomas Hill Green*, London: Methuen.

Ferreira, P. (2003), 'Green's Attack on Formal Logic', *Bradley Studies*, 9:1 (Spring), 40-51.

Fichte, J. G. (translated by R. F. Jones & G. H. Turnbull) (1922), *Addresses to the German Nation*, The Open Court Publishing Company, London.

Fichte, J. G. (1871), *Reden an die deutsche Nation*, Brodhaus, Leipzig.

Fichte, J. G. (translated by A. E. Kroeger) (1889), *The Science of Knowledge*, Trübner & Co., London.

Fichte, J. G. (translated by W. Smith) (1931), *The Vocation of a Man*, The Open Court Publishing Company, Chicago.

Fichte, J. G. (translated by W. Smith) (1847), *The Vocation of the Scholar*, John Chapman, London.

Freeden, M. (1978), *New Liberalism: An Ideology of Social Reform*, Oxford: Clarendon.

Freeden, M. (1986), *Liberalism Divided: A study of British Political Thought 1914-1939*, Oxford: Clarendon.

Freeden, M. (1996), *Ideologies and Political Theory: A conceptual approach*, Oxford: Clarendon.

Frosini, V. (1976), *La ragione dello stato: Studi sul pensiero politico inglese contemporaneo*, Milano, Giuffrè.

Fullerton, George S. (1904), *System of Metaphysics*, New York: MacMillan.

Gaus, G. (1994), 'T.H. Green, Bernard Bosanquet and the Philosophy of Coherence', in C.L. Ten, ed., *Routledge History of Philosophy, Volume VII, The Nineteenth Century*, London: Routledge, pp.408-36.

Gaus, G. (2005), 'Green's Rights Recognition Thesis and Moral Internalism', *British Journal of Politics and International Relations*, vol.7 1 (February), 5-17.

Gaus, G. (2006), 'The Rights Recognition Thesis: Defending and extending Green', in M. Dimova-Cookson & W. J.

Mander, eds., T.H. Green: Ethics, Metaphysics and Political Philosophy, Oxford: Clarendon Press, pp. 209-25.

Giannantoni, G. (a cura di) (1983), I presocratici: Testimonianze e Frammenti, Vol. I/II, Laterza, Roma-Bari.

Gibbins, John R. (1992), 'Liberalism, Nationalism and the English Idealists', *History of European Ideas*, 15, nos. 4-6, 491-97.

Gordon, P. & White, J. (1979), *Philosophers as Educational Reformers: The Influence of Idealism on British Educational Thought and Practice*, London: Routledge & Kegan Paul.

Goretti, C. (1925), ed. [T.H. Green] *Etica: Traduzione e Introduzione*, Torino, Bocca.

Goretti, C. (1951), *Il Pensiero Filosofico di Piero Martinetti*, Bologna, Cooperativa Tipografica Azzoguidi.

Goretti, C. (1928), 'Il Trattato Politico di Spinoza', *Rivista di Filosofia*, 348, pp. 234-247.

Goretti, C. (1933), 'Il Valore della Filosofia di F. H. Bradley (Apparenza e Realtà)', *Rivista di Filosofia*, 124.

Goretti, C. (1928), 'L'animale quale soggetto di diritto', *Rivista di Filosofia*, 235, pp. 348-369.

Goretti, C. (1935), 'L'Idea di Patria', *Rivista di Filosofia*, 68, pp. 66-82.

Goretti, C. (1941), 'L'Istituzione dell'Eforato', Estratto dall'*Archivio della Cultura Italiana*', Anno III (X) – Fasc. IV, pp. 251-264.

Goretti, C. (1936), 'La metafisica della conoscenza in Thomas H. Green', *Rivista di Filosofia*, 27, 97-117.

Grieve, A. (1896), *Das Geistige Prinzip in der Philosophie Thomas Hill Greens*, Leipzig.



## Bibliografia

Griffin, N. (2007-08), 'B. Russell and H. Joachim', *The Journal of B. Russell Studies*, N. S. 27 (winter): 220-44.

Haack, S. (1998), *Manifesto of a Passionate Moderate*. Chicago: University of Chicago Press.

Haldar, H. (1894), 'Green and his Critics', *Philosophical Review*, 3:2, 168-75.

Haldar, H. (1927), *Neo-Hegelianism*, London: Heath Cranton.

Hansen, P. (1977), 'T.H. Green and the Moralization of the Market', *Canadian Journal of Political and Social Theory*, 1:1, 91-117.

Harvie, C. (1976), *The Lights of Liberalism: University liberals and the challenge of liberal democracy 1860-66*, Allen Lane, London.

Hobbes, T. (1651), *Leviathan or The Matter, Forme, & Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civill*, Clarendon Press, Oxford.

Hobhouse, Leonard T. (1896), *Theory of Knowledge: A Contribution to Some Problems of Logic and Metaphysics*, London: Methuen.

Hobhouse, Leonard T. (1911), *Liberalism*, London: OUP.

Hobhouse, Leonard T. (1918), *Metaphysical Theory of the State*, London: George Allen & Unwin.

Hoover, Kenneth R. (1973), 'Liberalism and the Idealist Philosophy of Thomas Hill Green', *Western Political Quarterly*, 26:3 (September), 550-65; reprinted with minor revisions (1975) in his *Politics of Identity: Liberation and the natural community*, Chicago & London: University Illinois.

Hylton, P. (1985), 'The Metaphysics of T.H. Green', *History of Philosophy Quarterly*, 2 1, 91-110.

Hylton, P. (1990), Russell, Idealism and the emergence of analytic philosophy, Oxford: OUP, 1990.

Hume, D. (1777), Four Dissertations. Second Dissertation – Of the Passions, A. Millar, London.

James, W. (1909), A Pluralistic Universe, Longmans, Green and Co., New York.

James, W. (1907), Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking, New York: Longman Green and Co.

James, W. (1890), The Principles of Psychology, Henry Holt and Co., New York.

James, W. (1978), 'The Dilemma of Determinism', reprinted in The Writings of William James: A Comprehensive Edition, University of Chicago Press.

James, W. (1917), The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature, Longmans, Green and Co., New York.

Jellamo, A. (1991), 'Il principio dell'obbligazione politica: Riconoscimento e bene comune nel pensiero di Thomas Hill Green', in B.Romano, ed., Relazione giuridica, riconoscimento e atti sociali, Roma, pp.307-56.

Jellamo, A. (1993), Intrepretazione del bene comune, Milano, Giuffrè.

Jenkins, M. (2004), Review of Carter, T. H. Green and the Development of Ethical Socialism, *Tribune*, February, p.21.

Joachim, Harold H. (1906), The Nature of Truth; An Essay, Oxford: Clarendon Press.

Jones, H. & Muirhead, J. H. (1921), The Life and Philosophy of Edward Caird, MacLehose, Jackson and Co., Glasgow.

Jowett, B. (1997), The Dialogues of Plato, Vol. IV, Thoemmes Press, Bristol.

## Bibliografia

Jowett, B., (edited by Sir L. Stephen) (1906), *The Interpretation of Scripture and other Essays*, George Routledge & Sons, London.

Kant's gesammelte Schriften, (1910) Berlin, IV, edited by Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin: W. de Gruyter.

Kant, I. (translated by N. K. Smith) (1929), *Critique of Pure Reason*, Macmillan and Co., London.

Kant, I. (1900ff), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Ausgabe der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, AA IV.

Kant, I. (1900ff), *Kritik der praktischen Vernunft*, Ausgabe der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, AA V, 30/KpV, A 54.

Kant, I. (herausgegeben von T. Valentiner) (1919), *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner, Leipzig.

Kant, I. (by M. Campbell Smith) (1903), *Perpetual Peace. A Philosophical Essay*, Swan Sonnenschein & Co., London.

Kant, I. (traduzione di P. Carabellese; introduzione di H. Hohenegger) (2012), *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che potrà presentarsi come scienza*, Laterza, Roma-Bari.

Kant, I. (translated by W. Hastie) (1887), *The Philosophy of Law*, T. & T. Clark, Edinburgh.

Kelly, D. (2006), 'Idealism and Revolution: T.H. Green's Four Lectures on the English Commonwealth', *History of Political Thought*, 27 3, 505-42.

Kemp, J. (1972), 'T.H. Green and the Ethics of Self-Realisation', in G.N.A. Vesey, ed., *Reason and Reality: Royal Institute of Philosophy Lectures*, Volume Five, 1970-1971, London: MacMillan, pp.222-40.

- Kisner, M. J. (2009), 'Spinoza's Benevolence: The Rational Basis for Acting to the Benefit of Others', *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 47, No. 4, 549-67.
- Klein, A. (2009), 'On Hume on Space: Green's attack, James's empirical response', *Journal of the History of Philosophy*, 47 3, 415-49.
- Knapp, Vincent J. (1969), 'T.H. Green on the Exorability of Property', *Agora*, I, 57-65.
- Knox, Howard V. (1900), 'Green's Refutation of Empiricism', *Mind* n.s. 9, 62-74.
- Knox, Howard V. (1914), 'Has Green Answered Locke?', *Mind* n.s. 23, 335.
- Külpe, O. (1910), *Einleitung in die Philosophie*, S. Hirzel, Leipzig.
- Külpe, O. (1921), *Immanuel Kant. Darstellung und Würdigung*, B. G. Leubner, Leipzig und Berlin.
- Lamont, W. D. (1934), *Introduction to Green's Moral Philosophy*, London: George Allen & Unwin.
- Laski, Harold J. (1935), *State in Theory and Practice*, London, George Allen & Unwin.
- Lasson, G. (1920), *Hegel als Geschichtsphilosoph*, Felix Meiner, Leipzig.
- Lasson, G. (Hrsg.) (1911), *Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Felix Meiner, Leipzig.
- Lasson, G. (Hrsg.) (1913), *Hegels Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, Felix Meiner, Leipzig.
- Leighton, Denys P. (2004), *Greenian Moment: T.H. Green, Religion and Political Argument in Victorian Britain*, Exeter: Imprint Academic.

## Bibliografia

Lewis, H.D. (1936), 'Was Green a Hedonist?', *Mind* ns 45:178 (April), 193-8.

Lewis, H.D. (1937), 'Some Observations on Natural Rights and the General Will', *Mind*, 46 ns, 18-44.

Locke, J. (1825), *An Essay Concerning Human Understanding*, Thomas Davison, Whitefriars, London.

Locke, J., (passi scelti, tradotti e commentati da G. De Ruggero) (1952), *Saggio sull'Intelletto Umano*, Laterza, Bari.

Locke, J. (1921), *Two Treatises of Government*, Withmore and Fenn, London.

Long, D. G. (1977), *Bentham on Liberty: Jeremy Bentham's Idea of Liberty in Relation to his Utilitarianism*, University of Toronto Press, Toronto.

McCloskey, H. J. (1963), 'Mill's Liberalism', *The Philosophical Quarterly* (1950-), Vol. 13, No. 51 (Apr.), pp. 143-156.

McCloskey, H. J. (1963), 'The State as an Organism, as a Person, and as an End in Itself', *Philosophical Review*, 72, 306-26.

MacCunn, J. (1907), *Six Radical Thinkers: Bentham, J S Mill, Cobden, Carlyle, Mazzini, T.H. Green*, London: Edward Arnold.

Mackenzie, John S. (1890), *Introduction to Social Philosophy*, Glasgow: James MacLehose.

Mackenzie, John S. (1902), 'The Hegelian Point of View', *Mind*, 11 41 ns (January), 54-71 .

Mackintosh, R. (1913), *Hegel and Hegelianism*, Edinburgh: T. & T. Clark.

MacPherson, C. B. (1973), *Democratic Theory: Essays in retrieval*, Oxford: Clarendon.

Mander, W. J. (2001), 'Bradley and Green on Relations', in William Sweet, ed., *Idealism, Metaphysics and Community*, Aldershot: Ashgate, pp.55-67.

Mander, W. J. (2011), *British Idealism: A History*, Oxford: Oxford University Press.

Mander, W. J. (2006), 'In Defence of the Eternal Consciousness', in M. Dimova-Cookson & W.J. Mander, eds., *T.H. Green: Ethics, Metaphysics and Political Philosophy*, Oxford: Clarendon Press, pp. 187-206.

Manser, A. (1983), *Bradley's Logic*, Oxford: Blackwell.

Marcuse, H. (1941), *Reason and Revolution: Hegel and the rise of social theory*, London: OUP.

Maurice, F. D. (1984), *Moral and Metaphysical Philosophy*, published in *Encyclopaedia Metropolitana*, London: John Joseph Griffin and Co.

Maurice, F. D. (1872), *The Conscience. Lectures on Casuistry*, MacMillan and Co., London.

Martin, R. (1986), 'Green on Natural Rights in Hobbes, Spinoza and Locke', in Andrew Vincent, ed., *Philosophy of T.H. Green* (Aldershot: Gower), pp.104-26.

Martin, R. (2001), 'T.H. Green on Individual Rights and the Common Good', in Avital Simhony and David Weinstein (eds.), *The New Liberalism: Reconciling Liberty and Community*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 49-68.

Martin, R. (2014), "The Metaphysics and Ethics of T.H.Green's Idea of Persons and Citizens" in T. Brooks, ed., *Ethical Citizenship: British Idealism and the Politics of Recognition*, Houndsmill: Palgrave Macmillan, pp.13-34.

Martinetti, P. (1938), 'Sul Fondamento Trascendente della Vita Morale', *Rivista di Filosofia*, Anno XXIX – N. 3, Luglio-Settembre, pp. 193-211.

Mazzini, G. (1872), *I Doveri dell'Uomo*, Stabilimento Tipografico Rechiedei, Roma.

Mill, J. S. (1882), *A System of Logic, ratiocinative and inductive: being a connected view of the principles of evidence and the methods of scientific investigation*, Harper & Brothers, New York.

Mill, J. S. (1867), *On Liberty*, Longmans, Green, and Co., London.

Mill, J. S. (1863), *Utilitarianism*, Parker, Son, and Bourn, London.

Monro, D. H. (1951), 'Green, Rousseau, and the Culture Pattern', *Philosophy*, XXVI, 99, 347-57.

Monsman, Gerald C. (1970), 'Old Mortality at Oxford', *Studies in Philosophy*, 67, 359-89.

Moore, E. (1922), *Principia Ethica*, Cambridge University Press, Cambridge.

Morefield, J. (2002), 'Hegelian Organicism, British New Liberalism and the Return of the Family State', *History of Political Thought*, 23, 141-71.

Moulds, H. (1964), Private Property in John Locke's State of Nature, *The American Journal of Economics and Sociology*, Vol. 23, No. 2 (Apr.), pp. 179-188.

Muirhead, John H. (1908), *Service of the State: Four Lectures on the Political Teaching of T.H. Green*, London: John Murray.

Nettleship, Richard L. (1906), *Memoir*, in *Works III*, pp.1-clxi; published separately as R.L. Nettleship, *Memoir of Thomas Hill Green*, with a new preface by Charlotte B. Green, London: Longmans, Green.

Newman (1864), *Apologia Pro Vita Sua*, Longman, Green and Co., London.

Nicholls, D. (1962), 'Positive Liberty, 1880-1914', *American Political Science Review*, 56, 114-28.

Nicholson, Peter P. (1976), 'Philosophical idealism and international politics: a reply to Dr. Savigear', *British Journal of International Studies*, 2, 76-83.

Nicholson, Peter P. (2003), 'Individualism vs. Collectivism', in T. Baldwin, ed., *Cambridge History of Philosophy, 1870-1945*, Cambridge: CUP, pp.289-96.

Nicholson, Peter P. (2006), 'Green's "Eternal Consciousness"', in M. Dimova-Cookson and W.J. Mander, eds., *T.H. Green: Ethics, Metaphysics and Political Philosophy*, Oxford: Clarendon Press, pp.139-59.

Owen, N. (1813), *A New View of Society: or, Essays on the Principle of the Formation of the Human Character, and the Application of the Principle to Practice*, Richard Taylor and Co., London.

Parker, J. W. (1860), *Essays and Reviews*, London: John W. Parker and Son.

Paul, H. W. (1920), *Matthew Arnold*, Macmillan and Co., London.

Peirce, Charles S. (1923), *Chance, Love and Logic. Philosophical Essays*, edited with an Introduction by Morris R. Cohen, with a Supplementary Essay on the Pragmatism of Peirce by John Dewey, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., London.

Peirce, Charles S. (1893), 'Evolutionary Love', in *The Monist*, vol. 3, pp. 176-200.

Peirce, Charles S. (1992), 'Immortality in the Light of Synchism', in CP 7.565-78, reprinted in *The Essential Peirce, Volume 2: Selected Philosophical Writings (1893-1913)*, Indiana University Press.



## Bibliografia

- Peirce, Charles S. (1891), 'Reply to the Necessitarians. Rejoinder to Dr. Carus', in *The Monist* (Jan.), pp. 526-570.
- Peirce, Charles S. (1891), 'The Law of Mind', in *The Monist* (Jan.), pp. 533-559.
- Peirce, Charles S. (1905), 'What Pragmatism is', *The Monist*, Vol. XV, No. 2, (April), 161-181.
- Plant, R. (2006), 'T. H. Green: Citizenship, education and law', *Oxford Review of Education*, 32:1 (February), 23-37.
- Randall, John H. Jr. (1966), 'T. H. Green: The Development of English Thought from J. S. Mill to F. H. Bradley', *Journal of the History of Ideas*, xxvii 2 (1966), 217-44; reprinted in his (1977) *Philosophy After Darwin: Chapters for "The Career of Philosophy"*, 3 and other essays, ed. B.J. Singer, New York: Columbia UP, pp.65-99.
- Richter, M. (1956), 'T. H. Green and his Audience: Liberalism as a Surrogate Faith', *Review of Politics*, 18:4 (October), 444-72.
- Richter, M. (1964), *Politics of Conscience: T. H. Green and his age*, London: Weidenfeld & Nicolson.
- Riehl, A. (1908), *Der philosophische Kritizismus. Geschichte und System*, Leipzig.
- Ritchie, David G. (1901), *Natural Rights. A Criticism of Some Political Ethical Conceptions*, Swan Sonnenschein & Co., New York.
- Ritchie, David G. (1896), *Principles of State Interference: Four Essays on the Political Philosophy of Mr. Herbert Spencer, J. S. Mill, and T.H. Green*, London: Swan Sonnenschein.
- Roccia, Giulio B., 'Filosofia e Realizzazione Spirituale in Cesare Goretti', *Annali dell'Università di Ferrara*, Sezione X – Scienze Giuridiche – Vol. III, N. 1, pp. 1-13

- Rorty, R. (1989), *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press, UK.
- Ross, W. D. (edited by P. Stratton-Lake) (2002), *The Right and the Good*, Clarendon Press, Oxford.
- Russell, B. (2014), *Storia della Filosofia Occidentale*, TEA, Milano.
- Sabine, G. H. (1960), *A History of Political Theory*, 3<sup>rd</sup> Edition, Oxford & IBH Publishing Co., Calcutta.
- Sankhdher, M. M. (1969), 'T. H. Green: The Forerunner of the Welfare State', *Indian Journal of Political Science*, 30:2 (April to June), 148-64.
- Savile, B. W. (1883), *Dr. Pusey, an Historic Sketch, with Some Account of the Oxford Movement during the 19<sup>th</sup> Century*, Longmans, Green and Co., London.
- Sawer, M. (2003), *The Ethical State? Social liberalism in Australia*, Melbourne: Melbourne UP.
- Selsam, H. (1930), *T. H. Green: Critic of Empiricism*, New York: Lancaster, 1930.
- Seth [Pringle-Pattison], A. (1887), *Hegelianism and Personality*, Edinburgh & London: William Blackwood.
- Seth, A. & Haldane, R. B. (edited by) (1883), *Essays in Philosophical Criticism*, Burt Franklin, New York.
- Sgarbi, M. (2012), 'Il risveglio dal sonno dogmatico e la rivoluzione del 1772', *Archivio di Storia della Cultura*, Volume XXV, Liguori Editore, Napoli.
- Shelton, H.S. (1913), 'The Hegelian Concept of the State and Modern Individualism', *International Journal of Ethics*, 24, 23-35.
- Sidgwick, H. (1884), 'Green's Ethics', *Mind*, 9, 169-87; reprinted in John Slater (1998), ed., *Henry Sidgwick: Collected Essays and Reviews*, Bristol: Thoemmes.

Sidgwick, H. (1902), *Lectures on the Ethics of T.H. Green, Mr. Herbert Spencer, and J Martineau*, London: Macmillan.

Sidgwick, H. (1905), *Lectures on the Philosophy of Kant and Other Philosophical Lectures and Essays*, London, Macmillan, pp.209-66, inc. his 'The Philosophy of T.H. Green', *Mind*, 10 ns (1901), 18-29; reprinted in *ibid.*, pp.257-66.

Simhony, A., 'On Forcing Individuals to be Free: T.H. Green's Liberal Theory of Positive Freedom', *Political Studies*, 39:2 (June 1991), 303-20

Simhony, A. (1993), 'Beyond Negative and Positive Freedom: T.H. Green's View of Freedom', *Political Theory*, 21:1 (February), 28-54.

Simhony, A. (1999), 'Review Article: Colin Tyler, Thomas Hill Green and the Philosophical Foundations of Politics. An Internal Critique', *Bradley Studies*, 5, 87-106.

Simhony, A. (2001), 'T.H. Green's complex common good: Between liberalism and communitarianism', in A. Simhony & D. Weinstein, eds., *The New Liberalism: Reconciling Liberty and Community*, Cambridge: CUP, pp.69-91.

Simhony, A. (2005), 'A Liberalism of the Common Good: Some recent studies of TH Green's Moral and political theory', *British Journal of Politics and International Relations*, vol.7 1 (February), 126-44 [Review article: Brink 2003; Carter 2003; Dimova-Cookson 2001; Tyler 1997]

Spencer, H. (1884), *The Man versus The State*, London: Williams & Norgate.

Spencer, H. (1872-73), *The principles of psychology*, D. Appleton and Co., New York, Vol. I, Part. II.

Spinoza, B. (translated by R. H. M. Elwes) (1862), *Tractatus Politicus*, George Routledge and Sons, London and New York.

Stirling, Amelia H. (1912), *James Hutchinson Stirling: His life and work*, London: T. Fisher Unwin.

Storr, V. F. (1913), *The Development of English Theology in the Nineteenth Century 1800-1860*, Longmans, Green and Co., London.

Thomas, G. (1987), *Moral Philosophy of T.H. Green*, Oxford: Clarendon.

Tyler, C. (2004), 'A Foundation of Chaff? A Critique of Bentham's Metaphysics, 1813-16', *British Journal for the History of Philosophy*, 12(4), pp. 685-703.

Tyler, C. (2012), *Civil Society, Capitalism and the State. Part 2 of The Liberal Socialism of Thomas Hill Green*, Imprint Academic, UK.

Tyler, C. (2006), *Idealist Political Philosophy: Pluralism and Conflict in the Absolute Idealist Tradition*, Continuum, London.

Tyler, C. (2015), 'Individuality, Freedom and Socialism: The British Idealist' Critiques of the Fichtean State', *Political Studies*: Vol. 63, pp. 319-335.

Tyler, C. (2009), 'Performativity and the Intellectual Historian's Re-enactment of Written Works', *Journal of the Philosophy of History*, 3, pp. 167-186.

Tyler, C. (2010), 'The Liberal Hegelianism of Edward Caird. Or how to transcend the social economics of Kant and the romantics', *International Journal of Social Economics*, Vol. 37, No. 11, pp. 852-866.

Tyler, C. (2003), 'The Much-Maligned and Misunderstood Eternal Consciousness', *Bradley Studies*, 9 2 (Autumn), 126-38.

Tyler, C. (2003), 'T. H. Green, advanced liberalism and the reform question 1865-1876', *History of European Ideas*, 29:4, 437-458

## Bibliografia

Tyler, C. (2010), *Metaphysics of Self-realisation and Freedom: Part 1 of The Liberal Socialism of Thomas Hill Green*, Exeter & Charlottesville, VA: Imprint Academic.

Ulam, Adam B. (1951), *Philosophical Foundations of English Socialism*, Cambridge: Harvard UP.

Ward, H. (1918), *A Writer's Recollections*, Vol. I, Harper & Brothers, New York.

Weinstein, D. (2007), *Utilitarianism and the New Liberalism*, Cambridge: Cambridge University Press.

Weldon, T. D. (1946), *States and Morals*, John Murray, London.

Whewell, W. (1852), *Lectures on the History of Moral Philosophy in England*, J. W. Parker and Son, London.

Whewell, W. (1845), *The Elements of Morality including Polity*, Vol. I, J. W. Parker, London.

White, W. H. (translated by) (1883), *Ethic Demonstrated in Geometrical Order and Divided into Five Parts*, by B. De Spinoza, Trübner & Co., London.

Willis, K. (1988), 'The Introduction and Critical Reception of Hegelian Thought in Britain 1830-1900', *Victorian Studies*, Vol. 32, No. 1 (Autumn), Indiana University Press.



*Biblioteca di cultura moderna e contemporanea*

*Volimi pubblicati*

1. Alberto Giordano, *Il primato della politica. Cavour, Giolitti e la governance dell'Italia liberale*, 2018 (ISBN versione a stampa: 978-88-97752-55-4; ISBN versione eBook: 978-88-97752-78-3)
2. Daniele Rolando, *Questa fragile modernità. Quattro saggi, un prologo ed un epilogo intorno alla 'grande trasformazione'*, 2018 (ISBN versione a stampa: 978-88-94943-25-2; ISBN versione eBook: 978-88-94943-26-9)
3. Alessandro Dividus, *Politica e coscienza. Thomas Hill Green e il Liberalismo Sociale*, 2020 (ISBN versione eBook: 978-88-3618-036-3)

**Alessandro Dividus** Dottore di Ricerca in Scienze Sociali, socio aggregato AISDP, membro del BISG (British Idealism Specialist Group) e del PSA (Political Studies Association). Collabora con riconosciute riviste del settore («Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», «Storia e Politica», «Politics. Rivista di Studi Politici») e ha partecipato a numerosi convegni e conferenze di rilievo internazionale. Studioso dell'idealismo britannico, in particolar modo del pensiero di Thomas Hill Green, ha indirizzato i suoi ambiti di ricerca nell'approfondimento di tematiche relative all'Idealismo e al *Social Liberalism*.

Il primo capitolo di questo lavoro è incentrato sull'analisi della critica rivolta da Green nei confronti dell'empirismo anglosassone. In particolar modo, vengono analizzate le asimmetrie teoriche dell'epistemologia empiristica di Locke e Hume, e messa in evidenza la radice kantiana della teoria di Green.

Nel secondo capitolo, l'attenzione si sposta dalla metafisica della conoscenza a quella dell'etica, mettendo in luce le problematicità dell'etica utilitaristica.

Il terzo capitolo, invece, è incentrato sull'aspetto politico della filosofia di Green, dal suo impegno diretto ai problemi riguardanti il valore della proprietà privata o dell'educazione, a quelli che concernono la forma dello Stato e il valore dell'auto-realizzazione individuale.

*Starting from Green's critics against the empirical epistemology of Locke and Hume, I moved to analyse the main features of Green's theory of knowledge, reconstructing his intellectual background rooted to the Kantian critical rationalism and the following german idealism.*

*After having analysed Green's metaphysics of knowledge, the research moved, in the second chapter, to further its implication in his metaphysics of ethics, facing the theory of ethics developed by the utilitarians.*

*The third chapter develops the last aspect of Green's philosophy, i. e. politics and social liberalism. I started analysing his political engagement. After having reconstructed some of his life-historical features, I moved to study his political-philosophical backgrounds, such as the value he gave to the meaning of the private property or the role of the State and its relationship with the individual self-realisation.*

ISBN: 978-88-3618-036-3



Immagine di copertina  
"Cosmos"  
Stefano Dividus (2020)